UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01871561 5

ST. BASIL'S SEMINARY
TORONTO, CANADA

LIBRARY

GIFT OF
Pontifical Institute of
Mediaeval Studies.

ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY

# OPERE COMPLETE

DEL REV. PADRE

# GIOACCHINO VENTURA

# CORSO

DI

# FILOSOFIA CRISTIANA

OSSIA

## RESTAURAZIONE CRISTIANA DELLA FILOSOFIA


PEL P. GIOACCHINO VENTURA

DI RAULICA


VERSIONE ITALIANA DELL'ABATE

**GIOVANNI CASSINI**

esegnita di commissione dell' autore

e la sola autorizzata

**Volume III.**


GENOVA — MILANO

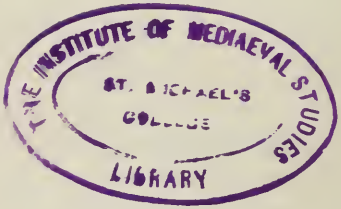
**DARIO G. ROSSI** — **ERNESTO OLIVA**

COEDITORI

1863

SEP 16 1958

PROPRIETA' LETTERARIA
dell'editore Dario Giuseppe Rossi
di Genova.




JUN 1 1935
7939

Tip. Guglielmini.

21320
b
a

# PARTE TERZA

## LA FILOSOFIA CRISTIANA

### INTRODUZIONE.

§ 35. Perchè si ritorna qui sulla filosofia cristiana. — La filosofia è specialmente la scienza dell'uomo. — Suggetto e disegno di questo riepilogo della filosofia cristiana.

Sant'Agostino e san Tommaso, i più grandi uomini del cristianesimo ed anche dell'umanità dopo san Paolo, sono stati, come l'abbiamo veduto, i veri maestri, le vere glorie della scienza cristiana. Difendendoli dunque contro gl'ingiusti e impertinenti insulti del razionalismo moderno di tutti i colori; indicando le sorgenti divine onde hanno attinto il loro immenso sapere e le nobili e pure intenzioni delle quali essi erano animati nei loro sublimi lavori; rilevando finalmente il vuoto, la miseria, gli errori, le bestemmie dell'antica filosofia pagana, che essi aveano ri-

dotto a niente e che, sotto bugiarde forme, si è avuto il funesto ardire di rimettere in corso a' nostri giorni; non abbiam voluto che difendere la filosofia cristiana; non abbiamo voluto lavorare che per la filosofia cristiana; non abbiamo voluto fare e non abbiam fatto, in realtà, fin qui, che occuparci della FILOSOFIA CRISTIANA.

Tuttavia nelle due prime parti di questo lavoro, come in tutti i nostri scritti filosofici, non ne abbiamo parlato che di volo; l'abbiamo piuttosto accennata che spiegata; abbiamo dimostrato piuttosto quello che non è, che quello che veramente è. Gli è dunque qui il luogo di farne conoscere la stabilità de' principii, la gravità delle conseguenze, la verità dell'insieme e la necessità assoluta di adottarla, se non si vuole smarrirsi sin dal primo passo che si farà nelle scienze puramente razionali.

Sant'Agostino, secondo l'abbiamo provato (§ 4), non si è punto direttamente occupato della filosofia propriamente detta, e non ha lasciato alcun corso di filosofia. Nonpertanto, ricco della dottrina de' Libri santi e della tradizione filosofica degli antichi Padri, avendo occasione di combattere le eresie uscite dai principii della falsa filosofia non ha mancato di ricordare e di stabilire i principii della vera. Son questi grandi principii che san Tommaso ha poi esposti in tutto il loro splendore, e che ha posti come le basi di quel maraviglioso edifizio della filosofia cristiana di cui è stato il glorioso fondatore e il maestro; in guisa che la filosofia di san Tommaso è esclusivamente e sommamente cristiana, e che la filosofia cristiana non si

tocca nella sua pienezza e nella sua perfezione che in san Tommaso.

Perciò dunque, nel riepilogo della FILOSOFIA CRISTIANA che vogliam qui dare, è sempre san Tommaso che avremo per guida, sono le sue dottrine che esporremo, le sue teorie che difenderemo e di cui procureremo di far sentire, sempre più, l'importanza, la grandezza e la bellezza.

Ma come la filosofia cristiana si personifica, in certo modo, in san Tommaso, così la filosofia pagana moderna si personifica in Descartes. Dunque qui nella nostra confutazione della filosofia pagana saremo sempre alle prese col Descartes e la sua scuola; come torremo sempre da san Tommaso la luce necessaria per mettere nella sua più grande chiarezza la filosofia cristiana.

Come tutta la teologia, secondo l'abbiamo altrove dimostrato, si ristringe alla vera scienza di GESU' CRISTO, in quanto egli è Dio e Uomo, e tutta la FISICA, alla vera scienza de' corpi, in quanto essi sono materia e forma; così tutta la FILOSOFIA si ristringe nella vera scienza dell'uomo, in quanto egli è anima e corpo, o dell'uomo, rispetto all'unione sustanziale della sua intelligenza colla materia. Perchè la scienza dell'uomo rispetto alle leggi del suo essere morale, è l' ETICA; e la scienza dell'uomo rispetto alle leggi della sua organizzazione corporea, è la FISIOLOGIA.

Or, la vera scienza dell'uomo, sotto il punto di vista filosofico, è rinchiusa: 1.° nella conoscenza delle sue funzioni intellettuali e quindi della vera dottrina sulle idee; 2.° nella conoscenza del mistero dell'unione

dello spirito colla materia e quindi della vera dottrina sui rapporti tra l'anima e il corpo; 3.° nella conoscenza della vera via da seguire per cogliere il vero ed in conseguenza, della vera dottrina sul metodo.

Questi sono i gravi subbietti onde vogliamo ora occuparci, e questo è l'ordine col quale li tratteremo. Divideremo dunque in tre SEZIONI questa terza parte della nostra opera. Nella prima, esporremo la quistione sulla conoscenza e le idee; nella seconda, dopo di aver stabilito la vera definizione dell' anima e di avere esposte delle nozioni poco note sulle differenti specie di anime e sui loro atti particolari, tratteremo la quistione sopra quello che chiamasi *commercio* dell'anima col corpo. Finalmente consacreremo l'ultima sezione alla quistione sul metodo di pervenire alla verità. E poichè prenderemo il nostro punto di partenza dal cristianesimo, e che non ci proponiamo altro scopo che lo sviluppo e il consolidamento del cristianesimo, nel discutere queste tre grandi quistioni speriamo di dare qui un riepilogo compiuto della FILOSOFIA CRISTIANA.

# SEZIONE PRIMA

## LA QUISTIONE DELLE IDEE

### CAPITOLO I.

**La terminologia delle idee secondo la filosofia cristiana.**

§ 34. Importanza della quistione delle idee. — Degli universali e dei predicamenti in generale. — I predicamenti sono degli universali essi pure. — Spiegazione dei cinque universali.

Abbiamo veduto che sant'Agostino afferma (§ 6), « Che non ci ha scienza possibile senza la cognizione perfetta della natura delle idee; *Tanta in ideis vis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit.* » Diffatti, se, come si è veduto, si hanno a lamentare tante empietà e tante stranezze nella filosofia di Platone e di Aristotile, è perchè hanno compiutamente ignorato la vera dottrina sulle idee; e se, come lo si è pure veduto, la scuola cartesiana e la filosofia de' nostri giorni, che è uscita dalla stessa

scuola, sono cadute, esse pure, nei più gravi e nei più lagrimevoli errori, la cagione ne è assolutamente la stessa. Or, la vera dottrina sulle idee non si trova che nella filosofia, nata dal cristianesimo, perchè il cristianesimo è la sorgente e il deposito d'ogni verità, ed in conseguenza, noi lo ripetiamo, non si trova che in san Tommaso, che non ha attinto la sua filosofia che nel cristianesimo e che è il vero fondatore della filosofia cristiana.

È dunque in lui che ogni filosofo cristiano deve ricercarla e che non la deve cercare che in lui. Ma il semirazionalismo è specialmente invelenito contro la teoria del Dottore angelico sulla conoscenza. Ed il nostro dovere è di fare giustizia di tali incredibili insulti; ma prima di abbandonarli all' indignazione de' nostri lettori, noi farem conoscere la grandezza, l'importanza della dottrina contro cui questi insulti sono stati diretti: quest'è il miglior mezzo per farne sentire l'ingiustizia e la temerità.

Prima di entrare in materia, riepilogheremo qui la dottrina scolastica degli UNIVERSALI, che serve di base a quella delle idee; daremo brevemente la significazione e l'importanza della parola *idea;* perchè la principal cagione per cui non si può intendersi, rispetto alle idee, neppure tra le persone di buona fede, è perchè spessissimo, si forma un'idea falsa dell'idea, e che si parla dell'idea senza sapere esattamente ciò che è idea (1).

---

(1) Questo è tanto più necessario che, nei pretesi corsi di filosofia, come quello di Lione, che è in uso in tutte le scuole cartesiane,

Iddio, avendo creato il tutto in numero, peso e misura: *In mensura et numero et pondere (Sap.* XI) (1), ha stabilito, tra gli esseri, certi rapporti pei quali mutuamente s'appartengono, senza confondersi e formano diverse categorie, conservando al tempo istesso la loro individualità.

Aristotile, seguendo un certo Archita da Taranto, e gli antichi scolastici seguitando Aristotile, hanno ridotto a quindici queste categorie che rinchiudono l'universalità degli esseri, le loro specialità e i loro rapporti. Hanno chiamato Universali i termini che esprimono le cinque principali di queste categorie, e sono: 1.° il Genere, 2.° la Specie, 3.° la Differenza, 4.° il Proprio, 5.° l'Accidente. Dissero Predicamenti i termini adottati per significare le altre categorie, e sono: 1.° la Sostanza, 2.° la Quantita', 3.° la Relazione, 4.° la Qualita', 5.° l'Azione, 6.° la Passione, 7.° la Temporaneita', 8.° la Localizzazione, 9.° il Sito, 10.° l'Abito.

### N. 1. *L'Universale, il Genere e la Specie.*

L' Universale, secondo lo dimostrano abbastanza l'etimologia e la composizione del vocabolo (2), è ogni

---

queste prime ed importanti nozioni sono insegnate in un modo falso, incompleto, oppure non sono insegnate affatto. E quindi l'ignoranza, l'inezia, il vago, il vuoto del linguaggio filosofico; e quindi ancora le contraddizioni e gli errori degli infelici filosofi che sono stati formati a queste tristi scuole.

(1) Più innanzi arrecheremo la bella spiegazione che san Tommaso, seguitando sant'Agostino ha dato di queste profonde parole dei Libri Santi.

(2) Il vocabolo latino *universale* è composto di queste tre parole:

cosa UNA che conviene a *più* subbietti e si può affermare di *più* cose. I vocaboli GENERE e SPECIE, sono termini universali, perchè uno esprime ciò che è predicabile di più specie diverse, e l'altra ciò che è predicabile di tutti gli individui d'una medesima specie. Quindi tutti i nomi *appellativi* o comuni, come le parole *animale, uomo*, sono termini universali, perchè il vocabolo « animale » è predicabile della specie umana e di tutte le specie de' bruti; ed il vocabolo «uomo» l'è di tutti gl'individui della specie umana.

### N. 2. *I Predicamenti.*

I PREDICAMENTI sono una serie di più cose che possono affermarsi al tempo istesso d'una sola e medesima cosa. Si può affermare al tempo istesso d'un solo e medesimo uomo: Che è sostanza, che è ragionevole, che è sensibile, che ha la tal forza, la tale qualità, la tale virtù, la tale statura, la tale figura. Queste affirmazioni sono dunque predicamenti.

Parrebbe che i Predicamenti fossero l'opposto degli Universali; poichè i Predicamenti sono « più cose convenienti ad una sola e stessa cosa (*plura versus unum*), » mentre l'universale è una cosa conveniente a più cose (*unum versus alia*). Tuttavia, poichè le diverse cose indicate da' Predicamenti, possono essere affermate al tempo istesso, non solo di una sola e medesima cosa, ma anche di tutti gli individui della stessa specie, di tutte le specie dello stesso genere.

---

*Unum = versus = alia.* Significa dunque una cosa che tende, che ha rapporto, o che è disposta ad essere applicata a più cose.

in fondo i Predicamenti sono pure Universali. E, per contrario, poichè il GENERE, la SPECIE, e tutti gli altri termini universali, si possono affermare anche di una sola e stessa cosa individuale, in fondo gli universali sono predicamenti. Quindi san Tommaso, il meno scolastico degli scolastici e il filosofo che ha maggiormente semplificato la terminologia della filosofia, nel fatto non ha tenuto gran conto della differenza peripatetica tra gli universali e i predicamenti; e per lui i predicamenti, siccome si applicano a tutti gli individui della stessa specie, a tutte le specie dello stesso genere, non sono nè più nè meno che *generi*, che *specie*, *ed universali*.

Eccovi ora, sempre secondo san Tommaso, la significazione filosofica de' principali di questi termini, esprimenti l'universalità degli esseri, e dei loro derivativi i più importanti nei loro rapporti col suggetto delle idee.

### N. 3. *La Differenza.*

Si è veduto ciò che è il GENERE e la SPECIE.

La DIFFERENZA è *semplice* o *specifica*. La *differenza semplice* è ogni gradazione ovvero ogni particolarità accidentale, indicante una diversità qualunque nello stesso individuo, o distinguente una cosa da un'altra. *La differenza specifica*, che è la differenza vera e propria, è quella proprietà, quella particolarità, quella gradazione per cui una cosa differisce da un'altra rispetto alla *specie*. Com'è, per esempio, la *razionabilità* per cui l'uomo differisce *specificamente* dalla bestia.

Quindi la differenza semplice, *diversificando* la cosa, non ne fa già un'altra cosa; quando, per la differenza *specifica*, una cosa differisce da un'altra cosa per la sua essenza e per la sua natura.

In ogni definizione, la *differenza* è ciò che è espresso dall'aggettivo; mentre il suggetto è ciò che è espresso dal sostantivo. Quindi in queste definizioni: « L'anima è la forma sostanziale del corpo — L'uomo è un animale ragionevole » le parole *sostanziale* e *ragionevole* annunziano la *differenza*, oppure ciò in che l'uomo differisce da tutti gli altri animali, e l'anima differisce da tutte le forme.

### N. 4. *Il Proprio e l'Accidente.*

Il PROPRIO, come la facoltà di ridere, solo propria dell'uomo, com'anche la possibilità d'essere operaio, medico, cristiano, non differisce, in fondo, dall'ACCIDENTE. Noi non ne diremo di più. L'ACCIDENTE medesimo appartiene ai predicamenti; perchè, eccetto la sostanza, i predicamenti son tutti ACCIDENTI.

L'ACCIDENTE, in quanto termine universale, logico, è ciò che è unito all'essenza della cosa, ma in un modo contingente; e si definisce: « Ciò che è presente, nel suggetto, o ne è assente, senza che il suggetto ne sia alterato » L'accidente è dunque ciò che esiste in un essere come nel suo suggetto, come la grandezza, la piccolezza della statura, il colore, la bellezza, il sapere nell'uomo. I fiori non sono affatto *accidenti* del vaso dei fiori, perchè essi non esistono nel vaso come *nel loro suggetto*. Lo stesso è a dire dei vestimenti dell'uomo.

Vi sono accidenti, *fisicamente* inseparabili dal suggetto, ma che *assolutamente* possono esserne separati, senza che la sua natura ne sia alterata, come la nerezza dell'etiope e del corvo. Ve ne sono altri che sono separabili dal loro suggetto, come la scienza, la virtù dell'uomo. Ogni accidente sussiste nel suggetto. Tuttavia, per un prodigio dell'onnipotenza di Dio, gli accidenti, nell'Eucaristia, sussistono per sè (1).

Gli accidenti distinguono gli uni dagli altri gl'individui della stessa specie.

§ 33. Dei tre primi Predicamenti in particolare. — Osservazioni importanti sulla SOSTANZA, sulla QUANTITA' e sulla FORMA.

### N. 5. *La Sostanza o il Suggetto.*

La SOSTANZA è ciò che sussiste per sè stessa, in sè stessa: *Substantia quod per se subsistit*, come l'angelo, l'uomo, il bruto, la pianta, la pietra. Rispetto a Dio, il Dottore angelico, seguitando san Dionisio l'Areopagita e altri Padri della Chiesa, vuole che si chiami *soprasostanza*, anzi che *sostanza*, perchè Dio è la sola sostanza esistente in sè stessa e per sè stessa, in un modo assoluto; mentre tutte le altre sostanze non esistono in sè stesse e per sè stesse che in un modo contingente, in quanto che Dio le ha così fatte: e perciò

(1) Vedi le spiegazioni filosofiche che, secondo san Tommaso, abbiamo date di questo prodigio, al III volume della RAGION FILOSOFICA, ecc. XIX^a *Conferenza sulle armonie dell'Eucaristia colla ragione.*

Dio è la sostanza per eccellenza, la sostanza al di sopra di tutte le altre sostanze, poichè le ha tutte create dal nulla, le domina tutte e le conserva nel loro essere.

La sostanza è 1.° *spirituale* (lo spirito), o *materiale* (il corpo); 2.° *incorporea* (l'angelo), o *corporea* (l'anima *umana*); 3.° *ragionevole* (l'uomo), o *irragionevole* (la bestia); 4.° *organica* e *animata* (il corpo dell'uomo, della bestia, della pianta), od *inorganica* e *inanimata* (tutti gli altri corpi).

Le parti che hanno un ordine necessario a un tutto, come le braccia, le mani, le gambe, rispetto al corpo, non differiscono affatto dalla sostanza, ne fan parte e si chiamano sostanze *parziali* o *incomplete*. Tuttavia l'anima umana, come che non sia che una parte dell'uomo, è una sostanza intera, perfetta, perchè intende, vuole, opera, ed in conseguenza sussiste in essa stessa, per sè stessa.

La sostanza si dice così dalla parola latina *substare*, perchè è *sotto* accidenti e loro serve di base e di sostegno. Ed è perciò che è detta pure SUBBIETTO, *subiectum*. E perchè gli accidenti s'appoggiano sulla sostanza come sul loro subbietto, la è detta pure « Il subbietto dell'inesione, *subiectum inhæsionis*. »

Tutto ciò che esiste, o è in sè, o è in un altro essere. Tutto ciò che esiste è dunque o *sostanza* o *accidente;* e questi due termini sono i termini i più universali, perchè abbracciano essi soli tutta l'universalità degli esseri.

## N. 6. *La Quantità e sue proprietà.*

La QUANTITA' è un accidente estensivo della sostanza in certe parti.

Parmenide ed Anassagora presso gli antichi, Cartesio e tutta la scuola materialista presso i moderni, hanno insegnato che l'essenza della sostanza corporale è nell'estensione delle parti o nella *quantità*. Quest'è un grave e madornale errore. Per la *quantità*, il corpo non è suscettibile che dell'estensione, in parti più o men grandi. Ma prima di concepire il corpo esteso, si dee concepirlo nel suo essere; si devono in lui concepire i principii sostanziali pei quali È, e pei quali è pure fatto capace di estendersi in parti, come di riunire in lui altre qualità o altri *accidenti*. Non v'ha corpo che non sia esteso, ma non ve ne ha neppure che non abbia una forma esterna, un colore, ecc. Stabilirete adunque l'essenza del corpo nella forma esterna o nel colore? L'essenza delle cose è immobile, invariabile, e non è punto suscettibile di aumento o di diminuzione. Nell'essenza non ci ha nè il più nè il meno. Tutto ciò che può crescere o diminuire non è essenza, ma accidente. Dunque porre l'essenza de' corpi nell' estensione, è porla nell' accidente, è fare dell'essenza un accidente, è distruggere, negare l'essenza, è aprire il campo alla negazione della materia, cioè all'idealismo (1). Gli è certo per la testi-

(1) Diffatti è per questa via che, come si vedrà più innanzi, l'idealismo del *gran* discepolo del Descartes ha fatto irruzione nella scuola cartesiana.

monianza de' sensi, che il pane ed il vino dell'Eucaristia conservano dopo la consacrazione, la loro quantità. Se dunque la quantità formasse l'essenza del corpo, il pane ed il vino consacrati conserverebbero anche la loro essenza, sarebbero il vero corpo-pane, il vero corpo-vino, col vero corpo e vero sangue del Signore. Quest'è l'eresia di Lutero, è *l' impanazione*, o la coesistenza della sostanza del pane colla sostanza del corpo di Gesù Cristo.

Per la quantità, 1.° il corpo può estendere le sue parti rispetto a esse stesse, in guisa che l'una di esse sia fuori dell'altra. 2.° Può estendersi rispetto al luogo per l'occupazione d'un più gran numero di punti dello spazio. 3.° È *impenetrabile*, vale a dire che occupa il suo luogo in modo da non poter ammettere altro corpo nello stesso luogo. 4.° È *divisibile* (se le parti sono separabili). 5.° È *mensurabile*. Le quattro ultime proprietà derivano dalla prima, cioè dall'estensione delle parti rispetto a esse stesse; è dunque quivi che si dee collocare l'essenza del *predicamento* della quantità (non già l'essenza del *corpo*).

### N. 7. *La Quantità Permanente e Successiva, Continua e Discreta.*

Il predicamento della quantità si divide e si coordina così: 1.° in quantità *permanente* e *successiva*. La quantità permanente, ovvero l'estensione in parti esistenti insieme, si suddivide in quantità *continua* o quantità della *mole* (*quantitas molis*) e in quantità *discreta* o quantità della *moltitudine*.

La quantità *continua*, che è l'estensione in parti coesistenti e mutuamente unite, abbraccia in sè le linee, le superficie e i solidi. La linea è una grandezza solamente lunga, o l'estensione continua solamente in lunghezza, o è la continuazione del punto in lunghezza. La superficie è l'estensione o la continuazione della linea in lunghezza e in larghezza. Il solido è l'estensione in lunghezza, in larghezza, in profondità, o la continuazione della superficie in tutti i sensi. Il solido a questo modo considerato si chiama corpo *matematico*, e si distingue dal corpo *fisico* in ciò che quest'ultimo è la sostanza a cui è inerente questa estensione come accidente, mentre il corpo matematico è la stessa estensione, considerata semplicemente nelle sue tre dimensioni.

La quantità della moltitudine o *discreta* abbraccia in sè tutti i numeri, di cui ciascuno forma una specie differente.

La quantità *successiva* o l'estensione in parti che si seguitano successivamente, e che in conseguenza, non sono tutte al tempo istesso, abbraccia in sè, sebbene impropriamente, il tempo, il moto, il suono della voce o il discorso. Questa sorta di quantità è specialmente il proprio dei fluidi.

### N. 8. *La Relazione Razionale e Reale.*

La RELAZIONE è o puramente *razionale* o *reale*. La relazione puramente razionale è tra le cose che non hanno rapporto reciproco che secondo l'apprensione della ragione, come la relazione tra l'essere e il non

essere. La relazione di questa specie non appartiene affatto a' predicamenti, perchè non ha nulla di reale.

La relazione *reale* è « il rapporto d'una cosa con un'altra, in virtù d'un titolo che conviene realmente a tutte e due o ad una di esse. » Sono dapprima le relazioni risultanti dalla *quantità*, come le relazioni tra il grande ed il piccolo, il semplice ed il doppio, il tutto e la parte, l'intero e la metà, ecc. Sono in secondo luogo le relazioni che seguitano l'*azione* e la *passione*, come quelle tra padre e figlio, la misura ed il misurato, la cosa disegnata e la cosa eseguita, il motore ed il mosso, ed in generale, tra la causa ed il suo effetto, tra le cose intelligibili e le cose sensibili. Questa relazione non conviene che a queste ultime, perchè le cose intelligibili e le cose sensibili non sono dello stesso ordine, e che il sensibile non ha rapporto all'intelligibile che in un modo puramente intenzionale.

La relazione che consiste interamente nel rapporto reciproco di due cose è dunque un accidente.

La relazione è anche o *generica* o *specifica* o *numerica*. La prima è il rapporto tra le cose dello stesso genere, come l'animalità l'è tra l'uomo e la bestia, e l'intelligenza l'è tra l'uomo e l'angelo. La relazione *specifica* è tra gli esseri della stessa specie, come la ragione l'è tra gli uomini, la sensibilità tra le bestie. La relazione *numerica* è quella che hanno i numeri tra loro.

## N. 9. *La Qualità e le sue quattro specie.*

La Q''ALITA' è, per Aristotile, « un accidente, secondo il quale una cosa è indicata *come* la è. » San Tommaso la definisce « Un accidente modificativo o dispositivo della sostanza » perchè, dice egli, come ciò che determina la sostanza secondo il suo essere sostanziale si chiama *differenza* o *qualità* essenziale, così ciò che determina la sostanza secondo il suo essere *accidentale* si dice *qualità accidentale.* È particolarmente in questo ultimo senso che la *qualità* forma un predicamento.

Inoltre è in quattro maniere diverse che ogni sostanza può essere determinata secondo il suo essere accidentale: 1.° rispetto alla sua *natura*, in modo da trovarsi bene o male, e da ciò la prima specie di Qualità, o l'ABITUDINE. 2.° Rispetto all'*azione*, in modo da poter agire colla forza o col languore, e da ciò, la qualità della POTENZA o dell'IMPOTENZA. 3.° Rispetto alla PASSIONE, in modo da poter provare più o meno facilmente un effetto, prodotto sopra essa da una causa esterna, e da ciò, la PASSIONE propriamente detta. E 4.° rispetto alla QUANTITA', e da ciò, la FORMA o la FIGURA. Quindi, la QUALITA' è un genere supremo, contenente sotto sè quattro specie: 1.° l'ABITUDINE, 2.° la POTENZA, 3.° la PASSIONE e 4.° la FORMA.

Ecco i caratteri di queste qualità, le loro principali specie e i loro derivativi. Noteremo qui solamente che la Potenza e la Passione sono una qualità che constituisce il sesto predicamento, e che la Forma fisica deve essere riferita al secondo, che è la Quantità.

### N. 10. *La prima specie della qualità. L'Abitudine e la Disposizione*

L'ABITUDINE (*habitus*) è dunque una qualità intimamente inerente al suggetto, per la quale gli è bene o male determinato, o rispetto a sè stesso, o rispetto alla sua operazione.

Il corpo, per esempio, è *da sè* ugualmente disposto ad essere sano o malato, come l'anima l'è ad essere santificata dalla grazia o macchiata dal peccato. Hanno dunque bisogno d'una qualità che li determini ad uno stato buono o cattivo. Quindi è la salute che determina il corpo allo stato buono; com'è la malattia che lo determina ad uno stato cattivo. Similmente è la grazia che determina l'anima a trovarsi bene, ed è il peccato che la determina a trovarsi male.

L'abitudine è *infusa* o *acquistata*. L'abitudine *infusa* da Dio contiene in sè la grazia, le tre virtù teologali, i doni dello Spirito Santo, la luce della gloria, la luce profetica e le altre virtù sovrannaturali.

L'abitudine *acquistata* è *intellettuale* o *morale*. L'intellettuale si suddivide in INTELLIGENZA o intelletto, che è « l'abitudine che perfeziona lo stesso intelletto risguardante ciò che è vero per sè, o l'abitudine dei principii *(habitus principiorum);* » in PRUDENZA, che è la luce di bene agire; in ARTE, che è la maniera di eseguire le cose artificiali. L'abitudine morale è *buona* o *cattiva*. La buona rinchiude le virtù cardinali; la cattiva i vizi capitali.

Quando questa qualità è leggermente inerente al suggetto, la si dice piuttosto DISPOSIZIONE. La DISPO-

SIZIONE è, essa pure, di varie specie. Essa è o *corporea* o *spirituale* o *intellettuale*.

La disposizione *corporea* è o OPERATIVA, e contiene diverse abitudini, come di leggere, di scrivere, di dipingere, di scolpire, ecc. o *non-operativa*, e contiene la bellezza, la bruttezza, la salute, la malattia. La disposizione *spirituale* abbraccia ogni attitudine naturale o acquistata per compiere dei lavori nelle scienze, nella letteratura, nelle arti, nei mestieri, in tutto ciò che dipende dall'operazione dell'uomo e da ogni sostanza vivente.

La disposizione *intellettuale* contiene l'*opinione*, la *fede umana*, il *sospetto*, il *dubbio* e tutte le disposizioni mutabili dello spirito.

### N. 11. *Seconda specie della Qualità. La Potenza e sue varie significazioni.*

La POTENZA è una qualità che dispone la sostanza ad agire o a resistere, oppure è il principio dell'azione e della resistenza. Essa si divide dunque in potenza d'agire e in potenza di *resistere*. La potenza *attiva* è o *immanente*, o *passante al di fuori*. La potenza *immanente* è quella la cui opera rimane nel principio che la produce, come la potenza di percepire, di volere, di giudicare. La potenza *passante al di fuori* è quella la cui opera rimane al di fuori dell'artefice, come la potenza di eseguire oggetti d'arte, o materiali.

La potenza immanente è o *conoscitiva*, o *appetitiva*, o *vegetativa*. La vegetativa si suddivide in potenza *nutritiva*, *aumentativa* e *generativa*; la conoscitiva.

in potenza dell'intelletto e dei sensi; l'appetitiva, in potenza della volontà e dell' appetito sensitivo.

La potenza di resistere, su cui si disputa tanto tra i fisici, contiene in sè la *durezza*, la *mollezza*, la *solidità*, la *fragilità*, ecc.

Questa qualità è suscettibile di diversi gradi. La è forte o riducente la sostanza perfettamente atta ad agire o a resistere; oppure, la è debole, languida, come la potenza di camminare e di fare che che sia, pei piccoli fanciulli, pei malati e per ogni essere debole. Allora è piuttosto impotenza.

Non è punto necessario che ci fermiamo qui a parlare della terza specie della Qualità, la Passione, perchè constituisce, essa sola, un predicamento a parte sotto questo stesso nome di PASSIONE, e ne sarà quistione tra breve. Ecco dunque talune spiegazioni sulla quarta specie della Qualità, la FORMA, che modifica e determina la sostanza rispetto alla quantità.

### N. 12. *Ultima specie della Qualità. La Forma. Senso filosofico e morale.*

Sebbene la FORMA sia una delle specie della qualità, tuttavia l'è un grande predicamento, essa stessa, e uno de' termini UNIVERSALI i più importanti. Perchè, salvo il caso in cui il vocabolo *forma* significa *natura* o *essenza* (1), la Forma introduce sempre un

---

(1) È in questo senso che san Paolo ha detto (*Philipp.* II) che «il Verbo eterno essendo la *forma* di Dio (partecipando della natura divina), ha preso la forma di servo (participò della natura umana).»

cambiamento nella sostanza, o le dà un modo particolare di essere.

Il vocabolo *forma* si prende dapprima per l'*atto sostanziale che* dà tale o tal altro essere alla materia prima, e fa sussistere ogni corpo; è a questo modo che l'anima è la *forma* d'ogni essere vivente.

Si è veduto (§ 25) che sant'Agostino prima, e dopo lui san Tommaso, hanno chiamato *forma* ciò che Platone avea chiamato idea. È un tropo felicissimo, pel quale quei grandi ingegni hanno trasferito il vocabolo forma dall'ordine fisico all'ordine intellettuale, essendochè le idee sono diffatti le forme intenzionali delle cose.

Si dice anche *forma* la concezione intellettuale, la idea, che ogni artista si forma innanzi dell'opera che vuole eseguire; perchè questa concezione ne è in certo guisa il principio *informante*, l'anima che la fa sussistere. Questa sorta di forma dicesi *esemplare*, perchè qualunque opera d'un essere intelligente non è che la realtà esterna dell'*esempio* o del disegno che se n'è formato nel suo animo.

Nei libri divini e negli scrittori ecclesiastici con un tropo ancora più felice ed elegante, il vocabolo *forma*, tradotto nello stesso senso nell'ordine morale, esprime la vita, la condotta d'ogni superiore che deve essere di modello e d'*esempio* a' suoi sudditi. Ed è perciò che secondo l'abbiamo osservato altrove, san Paolo chiama gli Apostoli *la forma dei fedeli;* e san Pietro chiama i VESCOVI *la forma del loro gregge.*

### N. 13. *La Forma. Senso materiale.*

Il vocabolo FORMA si prende pure per ogni atto accidentale che muta in un modo qualunque la sostanza materiale o spirituale. Così la bellezza o l'armonia e la perfezione delle fattezze, la bianchezza, il colore, sono forme pei corpi, come la scienza l'è pel savio, la fede pel cristiano, la virtù per l'uomo onesto. Cotali forme si dicono *forme accidentali*, perchè possono essere altrimenti o non essere nel suggetto, senza che sia corrotto o distrutto. La forma geometrica è la configurazione della sostanza materiale, o una qualità, risultante dalla disposizione diversa delle parti della quantità (1). È in questo senso che dicesi: « La forma del viso, la forma della mano, la forma del corpo, la forma circolare, la forma triangolare, la forma cubica . » Tuttavia, nelle cose naturali, si dice più comunemente : « La figura dell'uomo, del cavallo, del bue. » Nelle cose artificiali si fa uso del vocabolo forma, e dicesi: « La forma della casa, del naviglio, ecc. » Nelle cose materiali, la forma affetta la quantità; perchè le parti la cui estensione costituisce la quantità sono indifferenti a ricevere piuttosto una che un'altra disposizione. In conseguenza, mentre la quantità stende le parti, la qualità-forma determina in diversi modi la loro estensione.

La forma o la figura, in quanto configurazione della

---

(1) Questa dottrina sulla *forma sostanziale* de' corpi sarà sviluppata nella *quistione* seguente.

sostanza materiale, si divide, 1.° in *piana* e *solida*. La figura piana si divide ancora in *angolare* e *circolare*, che, anche, si suddividono in molte altre forme. La solida è o *angolare*, o cubica, o *piramidale*, e non *angolare* come la figura sferica, cilindrica, elittica, di cui si fa parola nella geometria.

### N. 14. *L'Azione.*

Dopo quello che abbiamo detto della POTENZA, come qualità della sostanza, non abbiamo che molto poco d'aggiugnere sul quinto predicamento, l' AZIONE; perchè siccome la POTENZA, è il principio d'agire e l'atto primo della virtù attiva, così l' AZIONE ne è l'atto secondo, ed in certo modo l' esercizio e l'attualità. « È dunque un accidente pel quale la causa è costituita nell'atto di produrre un effetto. »

In ogni effetto si possono distinguere tre cose: 1.° la sua origine dalla causa efficiente, o l'atto proprio della causa stessa; 2.° la recezione della sua azione nella virtù passiva, o l'effetto stesso; e 3.° il passaggio dell'effetto medesimo dallo stato di pura potenza allo stato dell'atto, che dicesi MOTO. Questo termine è esso solo un gran predicamento, perchè indica il principio pel quale si produce l'universalità degli effetti in tutta la natura. Ed è per questo che gli scolastici gli hanno dato un posto a parte tra i Post-predicamenti.

### N. 15. *La Passione. Nel senso filosofico.*

Il vocabolo PASSIONE ha vari sentimenti. Nel linguaggio familiare esprime ogni moto, ogni sentimento dell'anima, ogni agitazione che essa pruova,

come l'amore, l'odio, la speranza, il timore, il desiderio, la ripugnanza, ecc.

Nel linguaggio filosofico, e in quant'è un predicamento, il vocabolo PASSIONE è il contrario del vocabolo AZIONE, e significa ogni impressione che un suggetto riceve da un altro suggetto, o ogni qualità che cagiona o che soffre un'alterazione, una modificazione, un cambiamento qualunque nella sostanza. Sotto questo rapporto, la PASSIONE adunque si definisce: « Una qualità cagionante un' alterazione spirituale o sensibile, o cagionata da essa. »

Quindi, siccome la potenza è l'atto primo della virtù attiva, e che l'AZIONE ne è l'atto secondo, così la PASSIONE, essendo l'opposto dell'AZIONE, è l'atto secondo della potenza passiva. E siccome l'AZIONE leva la sostanza all'atto di produrre il suo effetto, la PASSIONE pone la sostanza nell'atto di riceverlo; perchè, come si è veduto, che cos'è *patire*, se non se ricevere un effetto?

Ma, siccome ogni impressione d'una causa materiale sopra uno de' nostri sensi, nel farlo passare ad uno stato in cui non era, lo cambia, l'altera; così ogni impressione d'una causa *intellettuale* sulla facoltà del nostro animo, che si chiama *intelletto-possibile* (1), facendola passare in uno stato nuovo, la cambia, l'altera, come ogni impressione d'una causa *morale* cambia e altera il nostro cuore. Non solo ogni sensa-

(1) Di questa facoltà del nostro animo, ben differente da quella che dicesi: *Intelletto agente*, sarà fatto parola più innanzi.

zione, ma anche ogni percezione, come ogni sentimento, è dunque una passione; e si può dire con una uguale verità: « Percepire, è patire, e Sentire è patire. » Ed è che in quanto predicamento, il vocabolo passione non implica necessariamente l'idea del soffrire fisico o morale, ma significa, in generale, ogni sorta di cambiamento avvenuto alla sostanza.

## N. 16. *I quattro ultimi Predicamenti.*

Il settimo predicamento è la TEMPORANEITA' (το *quando*), o la determinazione del tempo, e si definisce: « Un accidente, sopravvenente alle cose in quanto esse sono ad un certo periodo di tempo, dipendenti dal tempo, o che sono misurate dal tempo. » È questo pure un predicamento di una grande importanza; perchè il tempo è la durata o l'ordine dell' universalità delle cose successive *(ordo successivorum)*.

La LOCALIZZAZIONE (το *ubi*), o la circoscrizione del luogo è l'ottavo predicamento. « Il predicamento, espresso da questo termine, è un vero *universale,* perchè il luogo è l'ordine di tutte le cose simultanee (*ordo simultaneorum*). »

La SITUAZIONE o lo stato (*situs*), nono predicamento è « La disposizione delle parti del corpo nel luogo; » perchè la stessa cosa può prendere una disposizione diversa nello stesso luogo. Come l'uomo, per esempio, può rimaner seduto, in piedi, in ginocchio nello stesso luogo. Questo predicamento abbraccia tutte le cose corporee; perchè è comune a tutte queste cose di trovarsi diversamente disposte in uno stesso luogo.

L'ultimo predicamento è l' ABITO, che san Tommaso definisce: « Un accidente, risultante nelle cose dalla circoscrizione o degli abiti che le rivestono, o dall'armatura che le difende, o dagli ornamenti che le ornano, o da tutte *accidentalità* che le distinguono. » E poichè ogni essere corporeo, anche un pezzo di terra, ha sempre qualche cosa che lo cuopre, questo predicamento ha, esso pure, una notabile estensione. Ed eccone abbastanza intorno agli universali, detti *predicamenti*.

### N. 17 e 18. *I Post-Predicamenti. I Movimenti e il Modo.*

Confrontando le cose predicabili tra esse, gli è facile di sorprendervi anche dei rapporti speciali, i cui termini che gli esprimono sono veri universali. Gli scolastici ne distinguono cinque, che essi chiamano POST-PREDICAMENTI, e sono: 1.° l'OPPOSIZIONE, 2.° la PRIORITA', 3.° la SIMULTANEITA', 4.° il MOTO, 5.° il MODO.

Ma è facile d'intendere che i tre primi di questi *Post-Predicamenti* si riferiscono al grande predicamento della RELAZIONE. Diremo dunque solo alcuna parola de' due ultimi.

Il MOTO, è il passaggio d'uno ad un altro stato; gli è di sette specie diverse: 1.° La *creazione*, che è il passaggio del non-essere all'essere sostanziale, che è l'opera dell'onnipotenza di Dio. 2.° La *generazione*, o l'origine d'un essere vivente da un altro essere vivente della stessa specie. 3.° La *corruzione*, il contrario della generazione, o il passaggio dell'essere sostanziale al non-essere o ad un essere diverso. 4.° L'*au-*

*mento* o il passaggio d'una quantità minore ad una quantità maggiore. Qui si prende la quantità come *concreta*, in quanto essa è nel suggetto, o in quanto essa riceve un maggior numero di parti nello stesso suggetto, e non già come *astratta*, o in quanto essa è un predicamento. Perchè, in quanto che la quantità è un accidente predicabile, essa non è capace nè di aumento nè di diminuzione. 3.° L'*alterazione*, che è il passaggio d'una ad un'altra qualità. All' alterazione s'oppongono la permanenza nella stessa qualità, o il cambiamento in una qualità contraria, come la calefazione è l'opposto del raffreddamento, l'annerimento dell'imbiancamento. Finalmente la sesta specie, che dicesi propriamente moto, è la mutazione secondo il luogo (*mutatio loci*), o il passaggio da un luogo ad un altro ed il cui contrario è il riposo. Il moto locale è pure di diverse specie, come lo si può osservare presso i fisici e i matematici.

Rispetto al MODO, farem solo notare che Aristotile numera otto modi di *avere*. Ma si possono facilmente ridurre a cinque. Il primo è per *infusione*, quest'è il modo con cui l'uomo *ha* la grazia o la scienza: il secondo, è per *capacità* materiale, ed è il modo con cui la casa *ha* gli abitanti: il terzo è per *possessione*, ed è il modo con cui l'uomo *ha* una casa, una campagna, una fortuna, un ufficio; il quarto è per *relazione*, ed è il modo onde ogni padre *ha* un figlio, ogni padrone un servitore, ogni maestro uno scolare; il quinto, finalmente, è per iusta-posizione, ed è il modo con cui ogni uomo *ha* vesti, ogni soldato un'arma, ogni artefice lo strumento della sua professione.

§ 56. Altri termini Universali che si propone di spiegare. — Vera significazione de' termini: ESSERE, ESSENZA, NATURA, e vari sensi in cui son presi nella filosofia cristiana.

Oltre a quelli che abbiam spiegato, ci sono ancora altri termini il cui carattere d'universalità è incontrastabile; tali sono i termini esprimenti l'essere (*ens*) l'essenza, la natura, il necessario, l'infinito e tutte le proprietà o le passioni dell'essere comune, cioè l'Unità, la Verità, la Bontà. Nell'utile della vera dottrina sulle idee e sulla conoscenza, dobbiamo ora anche fissare il senso di questi universali; perchè ciò che s'insegna a' nostri giorni, su tai materie, è singolarmente vago, fallace, erroneo.

### N. 19. *L'Essere e le sue varie specie.*

Il vocabolo sostantivo ESSERE *(ens)* deriva dal verbo essere *(esse)*. Non si chiama ESSERE che *ciò che è o può essere in un modo qualunque.*

Come non si può essere che in *potenza (possibiliter)* o in *atto (in actu)*, l'essere non è dunque dapprima che *possibile* o *attuale.*

San Tommaso nel suo famoso opuscolo *De Ente et Essentia* ha fatto osservare che il vocabolo *essere (ens)* significa, in secondo luogo, *tutto ciò a cui i predicamenti possono essere applicati*, ed anco *la verità di una proposizione.* In quest'ultimo senso, si chiama dunque *essere*, *tutto ciò di cui si può formare una proposizione affermativa*, sebbene non significhi nulla di positivo e di reale. Quindi, si dà il nome di ESSERI

*(entia)* pure alle *privazioni*, anche alle *negazioni;* poichè si dice: — La cecità *è* nell'occhio; — la paralisia *è* nelle gambe, — sebbene la cecità non sia che la *privazione* della virtù visiva, e la paralisia la *privazione* del movimento. Tuttavia tali esseri non sono veri esseri: poichè non si può propriamente chiamare ESSERE, che *ciò che è o può essere una cosa*, o *ciò che è o può essere in qualche cosa.* Le *privazioni* non essendo nulla di simile, non sono veri ESSERI, nè hanno affatto essenza.

In terzo luogo, il vocabolo ESSERE in metafisica si prende pure in tre sensi diversi, e significa: 1.° l'Essere *reale* e l'Essere *di pura ragione;* 2.° l'Essere *necessario* e l'Essere *contingente;* 3.° l'Essere *sostanziale* e l'Essere *accidentale.*

### N. 20. *L'Essere reale e l'Essere di ragione. L'Essere intenzionale e l'Essere naturale.*

L'Essere *reale* è « tutto ciò che è in un modo qualunque. » L'essere *di pura ragione*, « è una finzione della ragione; » ma non ha alcuna sorta di realtà. Le parti, costituenti ciò che si chiama il *corpo matematico*, una grandezza lunga e priva *d'ogni* larghezza. una grandezza lunga e priva *d'ogni* profondità, una grandezza lunga e larga e priva d'*ogni* profondità, ecc. non sono che pure creazioni della ragione che non hanno alcuna sorta, alcuna specie d'esistenza, e sono esseri *di pura ragione.*

L'Essere *reale* si suddivide in essere *intenzionale* ed in essere *naturale.* L'essere *intenzionale* è ciò che esiste nell'intendimento; ed è, secondo lo si spiegherà

più innanzi, propriamente l'idea o la *forma intelligibile* della cosa. L'essere *naturale* è ciò che esiste fuori dell'intelletto, nella natura o nell'università degli esseri.

Non bisogna già confondere l'Essere *intenzionale*, che si chiama anche *Essere di ragione*, coll'essere *di pura ragione*. Questo non esiste in alcun modo, mentre quello ha una esistenza spirituale, ma *reale*, nell'intendimento. Ed è, secondo si è veduto (§ 27), un grande errore de' Nominali antichi e moderni, che ha recato tanti e sì gravi errori, il considerare le idee, come esseri *di pura ragione* non aventi nulla di reale, eccetto il *nome*. Ogni essere di ragione è certo un'astrazione, ma ogni astrazione non è già un essere di *pura* ragione. Le idee sono certo astrazioni, ma esse non lasciano d'essere realtà intellettuali, esseri *intenzionali*, esistenti realmente da tutta l'eternità nell'intelletto di Dio e, nel tempo, nell'intelletto dell'uomo.

N. 21 *L'Essere necessario e l'Essere contingente.*

L'Essere *necessario* è l'Essere increato, l'Essere infinito; ed è ciò che non ha affatto principio, che non deve a persona il suo essere; è ciò che esiste *ab æterno* in sè stesso, per sè stesso, in un modo sempre attuale e assoluto, per la necessità della sua natura; è ciò che non manca di alcuna realità e che non ha limiti d'alcuna sorta, rispetto al suo essere e al suo modo di essere. Quest'essere non è che Dio.

L'Essere *contingente* è l'Essere creato; l'Essere finito; è tutto ciò che esiste fuori di Dio, ed in conseguenza

ciò che ha una esistenza limitata rispetto al suo essere ed alla sua maniera di essere; è ciò che ha un' esistenza contingente, condizionale; un'esistenza che ha potuto non avere; un'esistenza che ha avuto un principio; un'esistenza ch'egli deve ad un altro, a Dio, l'autore supremo di tutti gli esseri, che solo dà e ritira l'essere, come e quando gli pare, pel quale è tutto ciò che è, e senza il quale non esiste alcun essere.

N. 22. *L'Essere sostanziale, spirituale o corporeo.*

L'Essere *sostanziale* è l'ESSERE-*sostanza*; l'Essere *accidentale* è l'ESSERE-*accidente*.

L'essere *sostanziale*, come la sostanza, donde trae il suo nome, si suddivide in essere *semplice* e *composto*, in essere *spirituale* e *materiale*.

L'Essere *semplice* è ciò che non ha parti, e che perciò è indivisibile ed incorrottibile. L'Essere *composto* è ciò che risulta da parti o di elementi diversi, e che, perciò è suggetto alla divisione ed all'alterazione.

L'Essere *spirituale* è l'essere *semplice*, dotato d'intelligenza e di volontà libera, come Dio, l'angelo e l'anima dell'uomo. Quindi, ogni essere *spirituale* è semplice, ma ogni essere *semplice* non è già *spirituale*. L'anima de' bruti o delle piante, come si dimostrerà a suo tempo e luogo, non ha parti, non si decompone affatto, ma muore interamente ed è annientata; essa è dunque *semplice* senza essere *spirituale*, perchè essa non ha nè intelligenza, nè volontà.

L'Essere *materiale* è l'essere composto di parti ma-

teriali. L'uomo, la bestia, la pianta, sono esseri *composti;* ma come la loro *anima* non è materiale, e che sono anime e sostanze *semplici* unite ad un corpo; e come le parti onde si compongono non sono tutte materiali; non sono già esseri puramente materiali come il legno, il metallo, la pietra. Quindi ogni essere materiale è composto; ma ogni essere composto non è già sempre un essere interamente materiale.

### N. 23. *L'Essere accidentale.*

L'Essere *accidentale* si suddivide in tanti generi diversi quanti vi son predicamenti, eccetto la sostanza; perchè tutti i predicamenti, eccetto la sostanza, non esprimono che *accidenti* (§ 34). Quando si dice: « L'uomo è un animale » si esprime la sostanza; ma quando si aggiunge: « È buono, dotto, » se ne indica la qualità; dicendo: « È grande, » se ne nota la *quantità*, ecc. Ma poichè questi accidenti, indicati da' predicamenti, sono modi diversi d'essere della sostanza, sono, essi pure, esseri diversi; perchè la quantità, la qualità, l'azione, la passione, la forma, ecc., comecchè non esistano in esse stesse, ma nel suggetto, e comecchè non sieno che accidenti, non lasciano punto d'*essere* realtà esistenti ed in conseguenza esseri. Per tal ragione si esprimono col verbo sostantivo *essere*, destinato a notare tutto ciò che *è* ed ogni maniera di essere. Perchè si dice: Pietro *è* uomo onesto, *è* cristiano, *è* dotto, *è* ricco, *è* potente. Quella statua *è* grande, *è* bella. Quel corpo *è* tondo, ecc.; ciò che ha fatto dire a san Tommaso, di cui non facciam qui che riprodurre la dottrina: « Tanti predicamenti,

quanti esseri diversi: *Tot modis Ens dicitur, quoties prædicatio fit.* ». Tuttavia, soggiunge il santo Dottore, come la sostanza è ciò che esiste in sè, mentre gli accidenti non esistono affatto in sè, ma nella sostanza, il vocabolo *essere (ens)* non si dice in prima e in un modo assoluto che delle sostanze; ed è, in secondo luogo e in un modo approssimativo, che si dice degli accidenti: *Ens absolute et primo dicitur de substantiis; et posterius, secundum quid, de accidentibus.* »

N. 24. *L'Essenza e la Natura, semplici o composte.*

Il dare tale o tal altro predicamento ad una cosa, è porre questa cosa in un genere o in una specie. Ciò che pone la cosa in una specie o in un genere è espresso dalla definizione. Quindi questa definizione « l'uomo è un animale ragionevole » pone l'uomo nel *genere* degli esseri animati e nella *specie* degli esseri intelligenti; ed il porre la cosa in una specie e in un genere, è dire ciò che è, *quid est res*. La definizione delle cose rinchiude dunque la quiddità della cosa. Or la quiddità della cosa, che la definizione esprime, è ciò che dicesi L'ESSENZA della cosa. Quest'è la ragione perchè nella filosofia cristiana, L'ESSENZA è la stessa cosa che la *quiddità;* poichè è per l'essenza che una cosa ha l'essere e tal essere. Si definisce dunque l'*Essenza — ciò per cui ogni cosa è quello che è.*

L'Essenza si dice ancora *Forma*, perchè è anche per la sua *forma* che la cosa *è quello che è;* ed inoltre il vocabolo *forma* significa la perfezione di ciascuna cosa.

L'Essenza si dice anche *Natura;* perchè ogni sostanza è una natura. La natura è la stessa cosa che la quiddità ed essenza; perchè l'essenza non si dice che in quanto, per essa ed in essa, la cosa ha il suo essere o la sua natura.

Ci sono, secondo l'abbiam veduto, diverse maniere di essere. Come dunque l'essenza esprime ogni maniera d'essere, ci ha diverse sorta d'Essenze.

Le sostanze *composte*, come le sostanze *semplici*, hanno il loro proprio essere, ed in conseguenza anche la loro essenza; tuttavia l'essenza non conviene che alle sostanze *semplici*, in un modo proprio, nobile e perfetto.

Le sostanze composte, come lo si spiegherà più innanzi, non sono formate che di *materia* e di *forma*. Tuttavia l'essenza di queste sostanze non è nè nella materia nè nella forma, separate l'una dall'altra. Essa non è nella materia *sola*, perchè l'essenza fa conoscere ciò che è la cosa; or la materia sola non determina la cosa nel suo genere o nella sua specie; *secundum causam materialem aliquid non determinatur ad speciem vel genus*, dice san Tommaso. Sicchè la parola « corpo » che è la materia nell'uomo, non lo costituisce nè nel genere de' corpi animati nè nella specie umana. Poichè dunque la materia non costituisce la cosa nel suo genere e nella sua specie, essa non ne indica la quiddità, non dice ciò che la cosa è, essa non la fa conoscere e quindi non può costituirne l'essenza.

Neppure la forma costituisce l'essenza degli esseri composti. L'essenza d'una cosa è ciò che è espresso

dalla sua definizione; ma la definizione delle sostanze composte non rinchiude la forma solamente, ma la materia unita alla forma; dunque l'essenza delle sostanze composte è nell'unione di tale materia, unita a tale forma. Inoltre, nei composti, l'essere *(esse)* non è nè della forma nè della materia solo, ma del composto intero, in quanto la materia e la forma vi si trovano unite nell'unità dello stesso essere. Or l'essenza delle cose è determinata dal loro essere e dal loro modo di essere. Come dunque l'essere de' composti è comune alla materia e alla forma, l'essenza l'è e deve esserlo pure. Perciò dunque Platone e Cartesio, che hanno collocato l'essenza dell'uomo nella sola forma dell'uomo, nell'anima, non hanno ben definito l'uomo. Non è maraviglia, poichè non l'hanno conosciuto.

Secondo il gran commentatore di san Tommaso, il cardinal Gaetani, l'essenza dei composti è di tre specie diverse: 1.° *Generica*, 2.° *Specifica*, 3.° *Individuale*. L'essenza *generica* è quella che determina il genere a cui una cosa appartiene. Quindi « Essere un corpo animato » è l'essenza *generica* di tutto ciò che il genere animale rinchiude: Essere un'anima ragionevole » è l'essenza *specifica* di tutto ciò che appartiene alla specie umana. « Avere tale persona, tale figura, tal colore, » è ciò che forma l'essenza *individuale* che distingue tal uomo da ogni altro uomo.

N. 25. *Varie significazioni del vocabolo « Natura. »*

Il vocabolo NATURA ha in filosofia, sette diverse significazioni.

Questo vocabolo deriva dalla parola *nascere*; significa dunque 1.° *Generazione, Nascita* o *Origine d'un essere vivente, da un altro essere vivente della stessa specie.* Ed è perciò che si dice: « Questo è un difetto di *natura* » per indicare un difetto di generazione o di nascita.

2.° Significa *principium a quo*, o il principio da cui ed in cui le cose che nascono prendono la loro origine. È in questo caso che si chiama « *natura* dell'albero » il seme che lo produce.

3.° Siccome il vocabolo *Natura* esprime il principio intrinseco d'ogni generazione, è usato a significare il principio *passivo* d'ogni movimento. Or la materia essendo il suggetto d'ogni movimento e d'ogni forma, si dice *natura delle cose* la materia da cui sono le cose. Quindi, come il bronzo è la materia onde si fanno statue e vasi, il bronzo è detto la *natura* delle statue, dei vasi e di tutto ciò che si fa in bronzo.

4.° Ampliando ancora di più questa terza accettazione del vocabolo *Natura,* se ne fa uso anche per significare la materia *prima* delle cose, o quella materia, divisa da ogni forma, che Dio trae dal nulla, e da cui sono state fatte e formate tutte le cose naturali.

Si adopera anche il vocabolo *Natura*, per indicare il principio attivo d'ogni cosa, principio che è la sua forma e che si dice anche l'essenza e la sostanza delle cose; poichè è per loro forma che le cose naturali sono costituite nella loro specie ed hanno tale natura e tali proprietà. Perciò si chiama *natura dell'anima*, la sua spiritualità e le sue facoltà; *natura del corpo*,

LIBRARY

la sua materialità e le sue forze; *natura dell'animale.* sono l'organizzazione, la sua sensibilità e la sua vita: *natura delle* piante, *de' minerali*, *de' liquidi*, tutte le proprietà che hanno della loro forma sostanziale.

Ma, poichè la forma è doppia (avendovi la forma della parte e la forma del tutto), si fa uso, in 5.° luogo, del vocabolo *Natura* per indicare la forma della parte, come quando si dice « che la natura dell'uomo, è l'anima ragionevole, » che tuttavia non è la forma che d'una parte dell'uomo e del corpo; e 6.° si adopera lo stesso vocabolo per dinotare la forma del tutto, come quando si dice: « La natura dell'uomo è l'umanità, » che è la forma dell'intero uomo.

Finalmente, per un' estensione ancora più grande che si dà allo stesso vocabolo, e in un senso metafisico, secondo san Tommaso, si chiama *Natura* ogni sostanza completa in sè stessa, ed essendo essenza al tempo istesso, perchè ogni sostanza di questa specie ha della rassomiglianza con ciò che si chiama « Natura; » in questo senso si dice « Natura angelicà » la sostanza degli angeli, ed anco l'essenza divina si dice « la natura divina. »

### N. 26. *Leggi della Natura. Il Moto.*

Da ciò si comprende che quello che è *secondo la natura*, non è che ciò che è secondo l'essenza, ciò che risulta dall'essenza, ciò che armonizza coll'essenza dell'essere. È in questo senso che diconsi *leggi della natura umana* le regole che l'uomo dee seguire per raggiugnere il suo fine e che risultano dalla sua essenza

o dalla sua natura d'essere intelligente, libero, corporeo e immortale.

In fisica, il vocabolo *Natura* si prende per l'insieme delle leggi dell'universo e delle cause di tutti i fenomeni del mondo fisico. Ed è quello che dicesi « le leggi della natura. » In medicina, si dice *Natura* l'insieme delle leggi dell'economia della vita, da cui risultano la salute e il ben essere del corpo, e si dice: « Lasciate fare la natura; la natura supplisce molto spesso al difetto della scienza e all'impotenza dell'arte. »

Nel mondo fisico, si fa tutto direttamente dal moto e dalle sue leggi; da ciò la *Natura*, al senso fisico, non è, pel filosofo cristiano, che *il principio e la causa del moto e del riposo;* principio e causa esistenti *per se nelle cose naturali* (secondo la volontà del Creatore).

In questa definizione si fa uso del vocabolo *Principio*, perchè, pei cristiani, la natura fisica significa non qualche cosa d'*assoluto*, ma qualche cosa contenente l'abitudine del principio o del cominciamento. Perchè *Natura* si dice dapprima, secondo si è veduto, delle cose che *nascono*. Or, tutto ciò che nasce (nel tempo), prima di nascere, non era; tutto ciò che nasce ha un cominciamento e si ravvicina di necessità, come a suo principio, a tutto ciò che gli ha dato la nascita. Si aggiugne nella definizione il vocabolo *Causa*, perchè la natura non è solamente il principio passivo, ma anche il principio del moto attivo negli esseri fisici.

I vocaboli della definizione *del moto e del riposo* non debbono prendersi in un senso copulativo; perchè, se nelle cose corruttibili, la natura, principio e

causa del moto, l'è anche del riposo, in talune cose, come negli astri, la natura è solo causa di movimento e non di riposo.

Le parole *esistenti per sè* non sono state introdotte nella definizione della Natura (al senso fisico) che per distinguerla dall' ARTE; perchè la natura è il principio e la causa del moto *nella cosa ove risiede;* l'arte è il principio e la causa del moto in un altro essere.

Le parole « nelle cose naturali » sono d'una necessità assoluta per l'esattezza della definizione della Natura, affinchè si comprenda che la *Natura* è la causa seconda, immediata, diretta del movimento delle parti dell'universo e d'ogni cosa in particolare; causa residente *nella* cosa, e non la causa prima, sovrana, remota, indiretta, del moto, del tutto, ed esistente *fuori* delle cose e che è Dio.

Aristotile avea certo ammesso Dio, come il motore primo dell'universo; ma, essendo stato troppo vago, nella definizione della natura, ha dato occasione ai filosofi materialisti di ammettere, *nello stesso mondo,* la causa *prima* d'ogni movimento, e di fare del mondo un essere assoluto, eterno, principio e cagione di sè stesso. I materialisti moderni, dipartendo dalla stessa idea falsa, che si son formati della Natura, sono giunti alle stesse conseguenze; per loro pure, tutto si fa dalla natura nella natura, in virtù del corso eterno di immutabili leggi. I miracoli non sono che fenomeni naturali; il fato o il caso sono in luogo della Provvidenza, la materia in luogo dello spirito, la forza rimpiazza il diritto, e il nulla Dio.

§ 7. Del NECESSARIO e dell'INFINITO che non è Dio. — Diverse specie del necessario filosofico. — L'infinito in POTENZA e l'infinito in ATTO. — Importanza di questa distinzione.

Nel paragrafo precedente abbiam detto qualche cosa sull'Essere *necessario* e *infinito;* ma quivi si è fatto particolarmente parola del necessario e dell'infinito Dio; ora bisogna parlare del necessario e dell'infinito che non è Dio, e fissare in che senso si può ammettere il necessario e l'infinito, fuori di Dio.

N. 27. *Il Necessario relativo ed il Necessario per sè.*

Il vocabolo *Necessario* ha in filosofia quattro sensi:

1.o Si chiama *necessario*, dice san Tommaso, ciò senza cui un essere non può essere o non può vivere, e che, sebbene non sia la causa principale, è tuttavia una concausa dell'essere o della vita. È in questo senso che si dice che la respirazione e gli elementi sono *necessari* ad ogni essere animato, quantunque la causa principale della vita dell'essere animato sia la sua anima.

2.° Si dice « Necessario » ciò senza cui niente di buono può essere o farsi, niente di male può essere evitato o respinto. È perciò che tale studio è necessario per acquistare tale scienza; tale mezzo è necessario per giungere a tale posizione; tale rimedio è necessario per tale malattia; tale cautela è necessaria per isfuggire da tale pericolo.

3.° Tutto ciò che fa violenza e la violenza stessa, si dicono cose necessarie in quanto ciò che producono

è una necessità. Diffatti, ogni effetto morale o fisico risultante dalla violenza, dicesi effetto necessario. Si dice *violento* tutto ciò che è fatto contro la tendenza naturale, ne' corpi, contro l'appetito, nell'animale, contro la volontà, nell'essere libero; e da ciò l' incolpabilità', per l'essere intelligente, rispetto a ciò che fa sotto l'imperio della violenza, perchè violenza esclude libertà.

Queste tre specie di *Necessario* lo sono in un modo approssimativo, secondario; è questo il *Necessario relativo; secundum quid.* Il vero Necessario, il *Necessario in sè*, è ciò che è in modo da non poter essere altrimenti, o non essere.

N. 28. *Il Necessario morale, fisico e metafisico.*

Questo Necessario *in sè* è anch'esso di tre specie; esso è: 1.° *morale*; 2.° *fisico*; 3.° *metafisico o assoluto.*

Il Necessario *morale* è ciò il cui contrario è *moralmente* impossibile, cioè impossibile, nella più parte de' casi, o per via ordinaria, o secondo l'opinion comune degli uomini. È così che è *necessario* che un giovine male educato, divenga un cattivo suggetto; che un uomo disarmato soccomba in una lotta con un uomo armato; che l'opinione d'un individuo, opposta all'opinione della moltitudine, sia falsa, ecc.

Il Necessario *fisico* è ciò il cui contrario è *fisicamente* impossibile, cioè impossibile secondo le leggi o le forze della natura. È così che è *necessario* che una pianta, di cui si è tagliata la radice, rimanga sterile; che un uomo senza istruzione di sorta, sia

ignorante; che ogni essere vivente, una volta morto e assolutamente morto, lo sia per sempre, ecc. Perchè la fecondità d'un albero senza radice, la scienza d'un uomo senza istruzione, la risurrezion d'un morto, sono cose *naturalmente* impossibili. Ma come il supremo Autore della natura può, quando e come gli sembra, sospendere le leggi che le ha liberamente date, il *Necessario fisico* può cessare o può essere altrimenti per la onnipotenza del Creatore; cioè a dire che i miracoli d'ogni sorta, impossibili per l'uomo, sono possibili per Dio: *Quod apud homines impossibile est, possibile est apud Deum* (Marc. x).

Il necessario *metafisico* è ciò il cui contrario implica contraddizione, o è *metafisicamente* impossibile, cioè impossibile sempre e dovunque, impossibile intrinsecamente e per una necessità assoluta; ed è ciò che dicesi « sovranamente necessario, *sovranamente assoluto.* »

### N. 29. *Il Necessario intenzionale ed il Necessario reale.*

Questo *Necessario assoluto* è di due generi: è *intenzionale* e *speculativo, o sussistente* e *reale.*

Il Necessario assoluto, in un modo *intenzionale* e *speculativo,* è ciò il cui contrario è assolutamente impossibile, nell'ordine delle cose speculative e intenzionali. Che una stessa cosa esista e non esista, o sia vera e falsa *al tempo istesso ;* che una conchiusione legittimamente dedotta da una verità, sia un errore; che l'effetto sia più potente che la sua causa; sono impossibilità assolute dell'ordine speculativo e intenzionale:

il loro contrario è dunque il necessario dello stesso genere. Che Dio possa fare il male morale o compiacersene, o che Dio non esista sono impossibilità assolute nell'ordine delle cose sussistenti e pratiche: il loro contrario è dunque il necessario assoluto in tal ordine di cose. S' intende che il mondo ha potuto non esistere, o esistere in un modo diverso da quello onde esiste. Or tutto ciò che esiste in modo da non poter esistere, o di poter esistere in un altro modo, è contingente; ciò che è contingente non è necessario. Il mondo non è dunque un essere necessario, un essere assoluto; e quindi ha avuto un principio, e può essere mutato ed avere una fine. Non ci ha che Dio che non si può concepire non-esistente, pure per un sol momento; non ci ha che Dio che esiste per necessità assoluta di sua natura; non ci ha che Dio che non ha avuto principio, che non può mutare nè finire. Dio è dunque in un modo completo e assoluto, il solo essere necessario, essenzialmente buono e perfetto ed essenzialmente esistente; ed anche il solo essere intrinsecamente, sovranamente e assolutamente NECESSARIO, fra tutto ciò che è o può essere.

## N. 30. *L'Infinito e sue specie.*

L' INFINITO non appartiene alla natura dell' essere come essere; poichè ci ha esseri che non sono nè finiti nè infiniti: come, il punto, l' unità e tutto ciò che è indivisibile; l'Infinito segue la natura della quantità continua, secondo il concetto intellettivo, o secondo la realtà materiale.

L'INFINITO può prendersi: 1.° privativamente e 2.° positivamente.

S'intende comunemente, per l'Infinito, *ciò che non ha nè termine nè fine d'alcuna sorta.*

Si può prendere questa privazione nel suggetto, in questo senso: che non sia in niun modo suscettibile di termine nè di fine. Gli è così del punto, dell'unità, di tutti gli esseri semplici e di tutte le monadi indivisibili. A tai cose conviene l'infinito *negativamente*. Qui non si tratta di tale infinito.

La stessa privazione di termini può trovarsi in un suggetto, suscettibile di termine e che ne è privo: questo suggetto allora dicesi, infinito *privativamente*.

Inoltre si può prendere questa privazione di termini e di fini nel suggetto, in quest'altro senso: Che, per la sua perfezione, eccedendo ogni termine ed ogni fine, il suggetto non può ricevere termini d'alcuna sorta. È essere infinito *positivamente*, o per sè.

N. 31. *L'Infinito in atto non si trova che in Dio.*

L'Infinito positivo o in atto non può convenire: 1.° ad una creatura, 2.° nè ad un corpo, 3.° nè ad una grandezza, 4.° nè ad una qualità, 5.° nè ad una moltitudine, 6.° nè ad un corpo sensibile; cioè a dire che non può convenire ad alcun essere, fuorchè a Dio.

1.° Quegli è infinito in atto, la cui esistenza è la sua propria essenza; altrimenti avrebbe l'essere, ricevuto nell'essenza, in conseguenza determinato da essa e quindi finito. Ma, in nissuna creatura, l'essenza può essere il suo essere stesso: per ciò stesso che è

creatura, essa ha ricevuto l'essere. Dunque, niuna creatura può essere infinita in atto.

2.° Ogni corpo è composto di materia e di forma. La forma è la ragione della sua essenza e della sua attualità; essa è ricevuta nella materia e terminata da essa, in guisa che ogni corpo, nella sua forma e per la sua forma, è una essenza ed una attualità determinate. Ma ciò che è determinato nella sua essenza e nella sua attualità non può essere infinito: dunque niun corpo può essere infinito.

3.° La grandezza non è che un accidente proprio del corpo; ma il corpo è finito; dunque la grandezza che lo segue e gli è propria, è pure un accidente, per chè l'infinito in atto non può uscire del finito in atto, altrimenti l'effetto sarebbe più grande della causa.

4.° Si ha a dire altrettanto della qualità, perchè la qualità è un accidente, essa pure che segue il corpo finito ed è propria di esso.

5.° Tutto ciò che si misura per UNO *(per unum)* è finito; perchè ciò che si misura per uno o per unità ripetute, non è che una aggregazione di parti finite, che non può mai costituire l'infinito. Ma ogni moltitudine si misura per UNO; perchè ogni moltitudine è una specie di numero, e tutte le specie di numero sono costituite dall'unità e differiscono tra esse per l'unità; dunque ogni moltitudine è finita.

6.° Finalmente, ogni corpo sensibile è composto: or, ogni composto si forma di parti a livello tra esse o di parti tra cui ci ha equazione, ed in conseguenza parti finite: che se una delle parti componenti fosse infinita, essa eccederebbe per la sua virtù le altre

parti, le distruggerebbe assorbendole in sè stessa, e non sarebbe più un composto; or, niun composto di parti finite non può essere infinito. Dunque niun corpo sensibile può essere infinito.

### N. 32. *L'Infinito in potenza.*

Abbiamo dimostrato che, eccetto Iddio, alcuno infinito in atto non esiste e non può esistere. Ma se l'infinito non esistesse *in alcun modo* fuori di Dio, ne seguirebbero molti inconvenienti. Dapprima, la grandezza non potrebbe essere divisa in parti sempre divisibili, o sarebbe formata di parti indivisibili, il che è assurdo. 2.° Non si potrebbe *sempre* aggiungere un nuovo numero ad un numero stabilito, ciò che tutti sanno essere falso. Gli è dunque necessario che l'infinito sia, almeno in certo modo, fuori di Dio, cioè che bisogna ammettere un infinito che, sempre tale, in *potenza* d'aumento e di divisione, non lo sia mai *in atto*, e, in conseguenza, non sia perfetto, si trovi a una distanza infinita da Dio e non sia Dio.

Quest'essere, che non è infinito che rispetto alla potenza o alla possibilità, e in cui tutto ciò che è *in atto* è sempre finito, è ciò che dicesi l'INFINITO IN POTENZA.

Gli antichi filosofi del paganismo definiscono l'infinito: « Ciò fuor del quale niente è: *Id extra quod nihil est.* » Questa definizione è manifestamente empia. Se « ciò fuor del quale niente è » è l'INFINITO, il mondo *è;* dunque il mondo è l'essere infinito. Se fuori di *questo* infinito niente è, niente è fuori del mondo. Quindi un essere diverso dal mondo e autore del

mondo non è, e così Dio non esiste. Inoltre questa definizione, non riferendosi che all'infinito *in atto*, esclude l'infinito *in potenza*, esclude ogni idea che il mondo sia passato dalla *possibilità* all'*atto*, che, in conseguenza abbia avuto un principio. Questa definizione stabilisce dunque il mondo, esistente *ab æterno*, il mondo-Dio. Non abbisognava di più perchè i nostri filosofi increduli s'impadronissero di questa definizione e l'arricchissero di lunghi comentari nei loro pretesi scritti filosofici. Il pagano Aristotile è stato meglio ispirato che certi cristiani de' nostri giorni. Poichè ha lasciato alla scuola di Leucippo e di Democrito questa orribile definizione, e le ha surrogato la seguente: « L'infinito è ciò di cui qualche cosa è sempre al di fuori. » Questa definizione dello Stagirita conviene a maraviglia all'*infinito-in-potenza*, o all'infinito sempre possibile, all'infinito che è quasi tanto necessario d'ammettere che l'infinito in atto; e di più essa s'adatta a tutte le varie gradazioni dell'infinito.

### N. 33. *Applicazione dell'Infinito in potenza.*

L'Infinito in potenza s'applica alla *quantità* e alla *qualità*, alla grandezza *continua* ed alla grandezza *discreta*.

Per quanto una *quantità* di cose sia svariata, si può *sempre* aggiungervene di più. Per quanto la quantità della scienza d'un uomo sia vasta, può *sempre* farvi nuovi acquisti. Per quanto una terra sia grande, può avere *sempre* proporzioni più grandi. Per quanto un numero sia grande, può essere sempre elevato ancora

di più. Per quanto una durata sia lunga, si può sempre idearne una più lunga. Ecco degli infiniti in potenza.

Secondo la definizione di cui trattasi e secondo la spiegazione datane da san Tommaso, il proprio dell'infinito in potenza è nell'accettazione di quantità, di gradi sempre nuovi ch'io posso sempre aggiungere alla cosa: *In semper aliud et aliud accipiendo;* in guisa che, ciò che prendo o che ho preso è sempre finito, e ciò che è a prendere o che *può* essere preso non ha limiti, ed esce talmente da ogni limite che non potrò mai prenderlo tutto, ed ancor meno prenderlo al tempo istesso ed insieme: *quod nunquam simul potest accipi.* L'Infinito in potenza è dunque un vero INFINITO.

Fra gli esseri di questa specie, l'anima umana occupa il primo luogo; perchè, secondo l'assioma di san Tommaso, che tra breve spiegheremo, l'anima umana è tutto ed ha tutto: *anima humana est omnia et ad omnia.* Dio non potendo farla infinita *in atto* — perchè un tale infinito non è e non può essere che un solo — l'ha fatta infinita *in potenza,* cioè l'ha Egli fatta essere, in un modo secondario, ciò ch'Egli è in un modo assoluto; l'ha Egli fatta per partecipazione, quello che Egli è per necessità di sua natura; affinchè fossero in essa tutti i tratti del suo augusto Originale, e che sia una verità che l'*è stata creata ad immagine e a simiglianza di Dio.*

Noi non aggiungerem nulla, per far sentire l'alta importanza di questa distinzione di san Tommaso sul-

l'Infinito in *potenza* e l'Infinito in *atto*. Togliete questa distinzione, e non si può capir niente de' rapporti degli Esseri finiti coll'Essere infinito, e non ci ha più filosofia.

§ 33. Dei termini universali esprimenti le proprietà dell'Essere COMUNE. — E dapprima dell'UNITA' degli Esseri e delle sue differenti specie.

Dopo di avere spiegato i termini che indicano l'essere, la sua natura, le sue differenti specie e le loro proprietà particolari, dobbiamo ora occuparci, sempre secondo san Tommaso (*Metafis.*, lib. v), di alcuni altri termini che designano le proprietà o passioni, *comuni* ad ogni essere.

Abbiamo creduto che l'essere è « tutto ciò il cui atto è l'essere: *Ens illud est cuius actus est esse.* » Or, l'unità è inseparabile da tutto ciò che è in atto; dunque la prima proprietà comune ad ogni Essere, è d'essere UNO.

Ma l'UNO, esso pure, è di varie specie; perchè si può dire una cosa UNA, o *per sè* o *per accidente*.

### N. 34. *L'Uno per sè, per continuità.*

Una cosa è una *per sè*, 1.° per *continuità:* una tavola, una casa ed ogni composto materiale, è uno di tal sorta.

L'*uno* per *continuità* è o *naturale* o *artificiale*. Il *naturale*, che è il vero *continuo*, è ciò che è *continuo* per natura, come ogni corpo naturale. L'*artificiale* è

ciò che è continuo o per *forza* o per *arte* o per *ogni altro mezzo di contatto*, come un muro, una macchina, un palco di legname ed ogni composto artificiale.

L'UNO continuo per *natura*, è o interamente *uniforme*, come una linea diritta o un cerchio; o non interamente uniforme, come due linee che formano l'angolo che le unisce insieme e ne fa un continuo.

Ogni continuo è UNO, ma quello è più UNO, in cui il modo d'unione delle parti è più semplice e più indivisibile, come il modo di continuità della linea diritta è più semplice e più indivisibile che il modo di continuità di due linee formanti un angolo.

### N. 35. *L'Uno per sè, per la forma.*

La seconda gradazione dell'UNO PER SÈ è, dice san Tommaso (*ivi*), la specialità per cui la cosa è non solo continua, ma costituisce un tutto, avente una *forma* o una *figura*. Ogni essere animato, un uomo, una bestia, una pianta, ed ogni essere figurato, una statua, un ritratto, un edifizio, sono esseri uni di tal natura. In questa specie d'*uno*, oltre l'unità del continuo, ci ha l'unità, risultante dalla forma o dalla figura, sia per natura, sia per arte.

Ciò che UNO per natura ha in sè stesso la causa per cui è continuo: gli è dunque, ripetiamolo, più *uno* che quello che non l'è che per arte. La ragione della più grande unità, derivante da questi due modi, è in questo: Che un tale UNO è un tutto sempre continuo, rispetto al *luogo* e rispetto al *tempo*. Rispetto al *luogo*, perchè, qualunque sia il lato verso cui si muove una parte di questo continuo, le sue altre parti

si muovono verso lo stesso lato. Rispetto al *tempo*, perchè al momento istesso che una parte di questo continuo si mette in moto, il tutto anche si muove.

N. 36. *L'uno per sè, per specie e per numero.*

Certe cose (san Tommaso, *ivi*) indicano UNO, non per un *modo*, ma per una *ragione*. E sono le cose la cui intelligenza o l'idea è una, o che si percepiscono per una sola apprensione indivisibile dell'animo. Queste cose sono di due generi: 1.° sono le cose *une* per la specie, e 2.° sono le cose *une* pel *numero*.

L'uno pel *numero* è l' uno indivisibile che non è predicabile di più cose; è il singolare. L'uno per la *specie* è l'uno indivisibile solo secondo l'intelletto o la scienza, come l'idea dell'uomo o della specie umana. Questa idea, rinchiudendo tutti gli individui della stessa specie, sembra a prima vista dover escludere l'unità; e tuttavia, poichè l'intelletto apprende come UNO ciò in cui tutti gl'inferiori s'incontrano, l' idea della specie è una ed indivisibile.

N. 37. *L'Unità colla pluralità nell'uomo e in Dio.*

Ci ha dunque quattro categorie d'unità: 1.° l'unità del continuo; 2.° l'unità del tutto; 3.° l' unità del singolare; 4.° l' unità dell' universale o della specie. Quantunque di differenti maniere, queste unità rinchiudono ogni *indiviso;* in guisa che la natura, la cagione dell'UNITA' è nell' indivisibile.

Ma se l'unità consiste propriamente nell'indivisibilità, è anco della natura dell'unità d'essere la prima misura in tutte le cose. Perchè la misura (dice san

Tommaso) non è che ciò che fa conoscere i gradi della quantità della cosa, e questi gradi non si conoscono che per l'unità presa una volta sola o ripetuta più volte, come quando dicesi: la lunghezza, l'altezza di questo muro è d'*un* piede o di dieci piedi (dieci volte un piede).

Quest'è ciò che, nell'interesse dello scopo di questo scritto, dovevamo far notare rispetto all'UNO PER SÈ; in quanto all'UNO PER ACCIDENTE, ci basta d'osservare che questa specie d'unità ha essa pure, la sua ragione nell'uno per sè. Pietro si trova essere, allo stesso tempo, onesto, dotto, ricco, ecc. Sono qualità o accidenti (n. 11); sono qualità diverse e distinte, sono *più* qualità. Ma come s'incontrano nella stessa persona, questi tre termini *onesto*, *dotto*, *ricco*, sono *uno* per accidente, in ragione dell'*unità per sè* del soggetto a cui si riferiscono.

A più forte ragione le qualità essenziali dell'essere UNO PER SÈ, che costituiscono la sua natura, quantunque le sieno realmente distinte e moltiplici, non distruggono, non alterano affatto la sua unità. Perchè non sono già accidenti che modificano l'essere, in più modi diversi; ma sono diversi modi d'essere dell'unità dello stesso essere, e modi sì intimamente inerenti alla sua natura, che non si può concepirli divisi da essa, senza concepirla distrutta e annientata. Sono dunque la pluralità di diverse maniere d'essere della stessa natura UNA e che ne rilevano la fecondità, l'eccellenza, la grandezza e la perfezione. Quindi, comecchè sieno tre cose realmente distinte: 1.° L'intelletto agente, 2.° la ragione, e 3.° la volontà, l'anima umana non

lascia tuttavia d'essere una sostanza, una natura essenzialmente e perfettamente una: e, con più ragione, comecchè 1.° il Padre, 2.° il Figlio, e 3.° lo Spirito Santo. sien tre persone realmente distinte, Dio non lascia tuttavia d'essere una natura essenzialmente e perfettamente UNA, ed anche l'unità prima, l'unità sovrana, l'unità essenziale, l'unità, possedente nel più alto grado tutte le perfezioni; l'unità, fonte, tipo, modello, principio e causa unica di tutte le unità, riflettentesi in esse, tracciantevi la sua imagine, senza dividere con esse la sua natura, e facendole ciò ch'è essa stessa, une e trine. Perchè, secondo ce lo fanno osservare santo Agostino e san Tommaso, ogni essere per sè, ogni essere naturale, è uno nella sua essenza e trino nei suoi rapporti o nelle sue facoltà, per annunziarci, attestarci il grande, incomprensibile mistero del suo Autore, uno in natura e trino nelle persone, che ogni intelligenza dee adorare, che ogni cuore dee amare, ogni creatura glorificare.

### *N.* 38. *L'Unità delle nature create.*

Ogni natura completa è *una*. La natura divina è la più compiuta, la più perfetta di tutte le nature, perchè è infinita; Dio è dunque e non può essere che essenzialmente e sostanzialmente UNO; perchè la natura infinita non può essere che una e ripugna che vi sieno più nature infinite. La natura increata, grande e sublime unità, è sempre in *atto*, non solo rispetto al suo essere, ma anche rispetto al suo modo d'essere; essa è un ATTO PURO, in tutta la sua essenza e in tutte le sue perfezioni e suoi attributi, che fanno una

sola e stessa cosa colla sua essenza; essa non ha limiti in nissuna parte ed è infinita in ogni parte. L'Aseità è il suo principio, l'eternità è la sua durata, l'immensità è la sua dimora; la sapienza senza limiti è la sua corona, l'onnipotenza è il suo scettro, la bontà è la sua ricchezza, la santità è il suo ornamento.

Ogni essere, eccetto Dio, essendo stato creato da Dio, in un tempo e in una certa misura, è necessariamente finito. Ciò che è finito ha limiti, ciò che è limitato è suscettibile di ricevere realità che non ha. Ciò che è suscettibile di ricevere realità che non ha, non è *assolutamente* completo. Niuno essere eccetto Dio non è dunque assolutamente completo; non è completo che in un modo *relativo*, come non lo è che in un modo *contingente;* non è completo che sotto certi rapporti, *secundum quid*, in quanto ha tutto ciò che è conforme alla sua natura. In questo senso, tutte le sostanze, tutte le nature che Dio ha create sono complete, e per ciò le sono dette giustamente UNE.

Le nature sono *semplici* o composte (n. 24). Nelle nature semplici, come quella degli angeli, la forma è completa; è anche, essa sola, tutta la natura dell'essere. È per questo che gli angeli, nella filosofia cristiana, si chiamano *Forme-separate, Sostanze-separate.*

In ogni natura composta, la forma non è completa che nella sua materia e per la sua materia. È la natura, risultante dall'unione della materia colla forma, che è completa e che è *una*. L'anima umana in quanto sostanza spirituale, è, lo ripetiamo, completa e sussistente per sè stessa; e perciò divisa dal corpo, può esistere ed esisterà lungamente senza il corpo. Ma, in

quanto fa parte della natura, dell'essenza dell'uomo (perchè l'uomo non è la sola anima, nè il solo corpo), non è angelo, cioè: è forma incompleta, se non è ciò che la deve essere per sua natura, un'anima unita ad un corpo ed in un corpo. È dunque l'anima unita ad un corpo che è UNO nell'uomo. Esporremo più innanzi questa importante dottrina.

§ 39. Della seconda qualità dell'Essere comune, la Verità. — Magnifica definizione della Verità di san Tommaso. — Le diverse specie di Verità. — La dottrina della filosofia cristiana sul FALSO. — In che consiste il FALSO logico o l'errore. — Quando e come l'errore si trova nell'intelletto e nel senso. — Gli Apostoli di Dio e gli Apostoli di Satana.

## N. 39. *Del vero e del falso. Tre specie di Verità.*

Ogni essere naturale non solo è UNO, ma anche VERO. La verità è dunque la seconda qualità dell'*essere comune*, o la seconda qualità comune a tutti gli esseri.

L'essere non si paragona all'intelletto che per la sua corrispondenza con lui, corrispondenza che san Tommaso chiama sì felicemente « Equazione. » È dunque nella conformità o equazione della cosa coll'intelletto che si trova la ragione formale del vero.

Ogni conoscenza si compie per via di rassomiglianza tra il conoscente ed il conosciuto. Dove ci ha tale rassomiglianza ci ha conoscenza dell'oggetto; e dove ci ha conoscenza d'un oggetto ci ha rassomiglianza per parte dell'intelletto con tale oggetto. La causa della conoscenza è in questa assimilazione e ne è inseparabile.

Tale assimilazione è di diverse specie. Da ciò le diverse specie di verità e i diversi modi di definirla.

San Tommaso definisce la verità: « l'Equazione tra l'intelletto e la cosa, *æquatio rei et intellectus.* » Il conte de Maistre ricordando questa bella e magnifica definizione ebbe ben ragione di dire: « Che in essa la verità si è definita da sè medesima. » Diffatti, la parola « Verità » si prende in vari sensi; la verità è di diverse specie, ed intanto la definizione del Dottore angelico è esatta, in tutti i sensi, e conviene ad ogni sorta di verità.

La Verità è 1.° *metafisica,* 2.° *logica,* 3.° *morale.*

### N. 40. *La verità metafisica.*

La verità *metafisica* o *trascendente* è nella conformità tra la cosa e l'essenza e la natura della cosa. Or, come ogni essere naturale ha l'essenza e la natura che gli convengono ed è ciò che deve essere, ogni essere naturale, naturalmente UNO, è anche naturalmente vero. « Essere (*esse*) ed essere vero » sono due termini che hanno di necessità rapporto l'uno all'altro, che possono prendersi l'uno per l'altro. Ciò che è vero, È, e ciò che è, È VERO. Perciò sant'Agostino, citato da san Tommaso (*Quæst.* de Veritate, art. 1), ha detto: « La verità è ciò che è, *Veritas est id quod est* (*Soliloq.*, lib. II, cap. 5). » In conseguenza l'errore o il falso è ciò che non è.

Ma le cose esistenti non sono ciò che sono, che in quanto esse sono *in atto* ciò che sono state da tutta eternità *in potenza*, nell'intelletto di Dio, nella ragione eterna, *tipo esemplare* come *causa efficiente* di tutte

le cose. In quanto hanno l'essenza e le qualità che, in quel divino disegno, sono state loro attribuite; in quanto sono l'idea divina posta in realtà. Ed è perciò che la cosa naturale si dice assolutamente vera; perchè, paragonata all'intelletto divino come a suo principio, si trova essere, secondo la *preconcezione* dello stesso intelletto; e sotto questo rapporto, la verità d'ogni cosa può dirsi la proprietà del suo essere e dell'essenza che le è stata assegnata.

Tutti gli esseri naturali essendo dunque ciò che debbono essere, secondo la forma intenzionale che essi hanno nell'intelletto divino, sono tutti e sempre veri. « L'oro *falso* è vero ottone, *falsum aurum est verum auricalchum*, » dice san Tommaso; cioè che v'ha equazione perfetta tra ciò che gli esseri naturali sono nel loro stato reale nell'universo, e ciò che sono nel loro stato intenzionale nell'intelletto divino, e che la verità metafisica è una equazione tra la cosa e l'intelletto divino, *æquatio rei et intellectus*.

### N. 41. *La Verità logica.*

Tutte le cose naturali sono costituite tra due intelletti, l'intelletto divino e l'intelletto umano. Ma si conformano in un modo diverso all'uno e all'altro. Rispetto a Dio, le cose sono tali che il suo intelletto le ha concepite; rispetto a noi, il nostro intelletto le concepisce tali che esse sono. Rispetto a Dio, l'idea eterna che Dio ne ha avuto, precede l'esistenza della cosa; rispetto a noi, l'esistenza della cosa precede sempre l'idea che ne abbiamo. Rispetto a Dio, l'idea è la causa *formale* dell'esistenza della cosa; rispetto a noi,

è la cosa esistente che è la causa *materiale* dell'idea. Sicchè quando concepiamo la cosa come la è, ci ha veramente « adequazione tra il nostro intelletto e la cosa, » ci ha verità. Ma poichè questa adequazione è d'un modo diverso dalla natura dell'equazione tra lo intelletto divino e le cose, la verità che ne risulta la è anche: è ciò che dicesi verità *logica*, molto diversa, come si vede, dalla verità *metafisica*, e che tuttavia i nostri filosofastri confondono sì spesso, a rischio di farsi anche sospettare di parlare della verità senza sapere ciò che sia verità: come di già son sospetti di parlare dell'idea senza conoscere ciò che sia l'idea, e della ragione senza sapere ciò che sia la ragione.

### N. 42. *La Verità di Enunciazione.*

Questa dottrina si applica alla verità detta la *verità in sè*. Rispetto alla *verità secondo l'effetto*, il gran sant'Ilario di Poitiers, uno di quei filosofi cristiani assai più seri, saldi e magnifici dei filosofi del paganesimo, l'ha definita: « La manifestazione e la dichiarazione dell'essere: *Verum est manifestativum et declarativum esse* (apud. s. Thom.). » Rispetto alla verità secondo il suo effetto sant'Agostino ha detto: « La verità è ciò che mostra quello che sia una cosa: *Veritas est id quo ostenditur quod quid est* (De vera relig. c. 36). »

È anche ciò che, nella filosofia cristiana, dicesi *la verità d'enunciazione*. Quindi, per esempio, dire: « L'uomo è un animale ragionevole, » è manifestare per la definizione ciò che l'uomo è e ciò che Dio l'ha fatto secondo la sua idea eterna; è una *verità d'enunciazione*.

## N. 43. *La Verità morale.*

Se ciò che si annunzia, in quest'ordine d'affermazione, si riferisce alla conformità della cosa annunziata, coll'intelletto divino, si dice *una enunciazione vera;* se si riferisce all'intenzione di colui che l'annunzia, si dice piuttosto una *enunciazione veridica*, in quanto per questa enunciazione si mostra ciò che è nella volontà di colui che l'ha fatta, ed egli stesso è detto *veridico;* ed è anche ciò che si chiama *verità morale.* Quegli dunque che manifesta una enunciazione vera, nell'intenzione d'illuminare o d'istruire quelli che l'ignorano, tratta della *veracità* o della verità *morale.*

Sicchè, la verità *metafisica* è l'equazione tra la cosa e l'intelletto divino, *tipo esemplare* della cosa. La verità *logica* è l'equazione tra l'intelletto umano e la cosa, causa materiale dell'idea dell'intelletto. La verità *morale* è l'equazione tra la cosa enunziata e la intenzione dell'intelletto che la manifesta fuori di lui. In conseguenza, sotto rapporti diversi, sempre è che la verità è l'equazione tra l'intelletto e la cosa; *aequatio rei et intellectus.*

## N. 44. *Il Falso.*

Per questa bella dottrina del VERO, si conosce agevolmente la dottrina del FALSO. Il falso è l'opposto del vero. Se adunque il vero è l'equazione, il falso è l'inequazione tra l'intelletto e la cosa. Sicchè, come l'intelletto, concependo la cosa tale che essa è in sè stessa, è nel vero, così l'intelletto concependo la cosa

in un modo diverso da quello che è in se stessa, è nel falso.

Tuttavia, mentre la verità è di tre specie, metafisica, logica e morale, la falsità è solamente delle due ultime specie; perchè ogni essere naturale essendo ciò che deve essere ed essendo sempre vero, non ci ha, propriamente parlando, falsità *metafisica*. Nell'ordine metafisico, la cosa è vera in quanto adempie ciò per cui essa è ordinata dall'intelletto divino; essa è assolutamente vera, o non lo è affatto. In questo senso, pure una pietra è vera, perchè essa ha la natura della pietra. In questo ordine di cose non ci ha falso.

Lo stesso avviene di certi composti artificiali, per cui l'uomo vuole imitare i composti naturali. Le perle false sono *vere* perle *di cera;* i diamanti falsi sono *veri diamanti di cristallo*. Simili cose, false al punto di vista *morale,* sono vere al punto di vista *metafisico*, in quanto esse hanno tutte le qualità proprie de' falsi composti che il fabbricante loro dà, e sotto questo rapporto ci ha equazione tra esse e l'intelletto dell'artefice che le ha fatte.

Il falso è l'alterazione della forma intenzionale o sostanziale delle cose. Perciò, si dice «falso» un lavoro eseguito contro le regole dell'arte, o che non ha la forma voluta dall'arte.

Nelle cose naturali, dice san Tommaso, non si può trovare il falso; perchè tutto ciò che è in tali cose procede dall'intelletto divino come dalla sua causa formale, e le cose naturali sono sempre in conformità con questa causa; *In ordine ad intellectum divinum nulla res naturalis dici potest falsa* (1 p. q. 17, a. 1).

Il falso non può trovarsi che nelle cose artificiali e negli atti degli agenti liberi, che possono, nelle loro azioni, sottrarsi alle disposizioni dell'intelletto divino: *Falsum accidit in voluntarie agentibus tantum, in quorum potestate est se subducere ab ordinatione divini intellectus* (ibid.). E ciò constituisce il male della colpa o il peccato. Ed è perciò che, nella Scrittura, ogni peccato è chiamato una falsità ed una menzogna e che, per contrario, ogni azione virtuosa è della VERITA' DELLA VITA, in quanto essa è in armonia colle disposizioni dell'intelletto di Dio: *In quo malum culpæ consistit, secundum quod ipsa peccata falsitates et mendacia dicuntur, in Scriptura; sicut per oppositum, operatio virtuosa* VERITAS VITÆ *nuncupatur, in quantum subditur ordinationi divini intellectus* (ibid.).

### N. 45. *Il Falso logico.*

Il falso non è dunque che nell'inequazione tra il *concetto* dell'intelletto e la cosa già esistente, o nell'inequazione tra *l'intenzione* dell'intelletto e la cosa enunciata. Il falso non è, lo ripetiamo, che LOGICO o MORALE. Il falso *logico* si chiamo ERRORE; il *morale* si dice MENZOGNA. Eccoti ora l'analisi metafisica dell'uno e dell'altro.

Gli stessi esseri, secondo si è veduto, non sono, coll'intelletto umano, negli stessi rapporti in cui sono coll'intelletto divino. Non è già perchè le cose hanno tale essenza che l'intelletto divino ne ha tale idea, ma è perchè l'intelletto divino ne ha e ne ha sempre avuto tale idea, che esse hanno tale essenza. Non

è già la cosa esistente che è la causa intenzionale dell'idea che Iddio ne ha; ma è l'idea che Iddio ne ha che è la causa esemplare, la causa formale della cosa. Non è già la conoscenza della cosa che ha modificato l'intelletto divino; ma è l'idea dell'intelletto divino, anteriore alla cosa, su cui è stata eseguita la cosa.

Avviene il contrario al nostro intelletto. Noi abbiamo l'idea della cosa dopo la conoscenza della cosa. Non è già l'idea che ne abbiamo che fa la cosa tale che è, ma è col conoscerla tale che è, che ne possediamo l'idea. Da ciò segue che mentre le cose esistenti sono tutte e sempre conformi all'idea che Dio ne ha, l'idea, che abbiamo della cosa non è già sempre conforme alla cosa tale ch'essa esiste. In altri termini, che, mentre l'intelletto divino, in perfetta equazione colle cose, è sempre vero, l'intelletto umano per contrario, potendo concepire le cose diversamente da quello che sono, e non essere sempre in equazione con esse, può essere ed è sovente nel falso.

### N. 46. *L'Intelletto percipiente e l'Intelletto componente. Il Sensibile proprio ed il Sensibile comune.*

L'intelletto umano, non solo *percepisce* la quiddità delle cose, ma *giudica* anche le cose percepite. La verità *logica*, o l'equazione tra la cosa e la concezione o l'idea che ne ha il nostro intelletto, è dunque di due diverse maniere: 1.° l'equazione tra la cosa e l'intelletto percipiente o conoscente la quiddità o l'essenza d'una cosa, e 2.° l'equazione tra la cosa e l'intelletto, componente e dividente le idee, o giudicante una cosa.

La prima di queste due equazioni è, in un modo passivo, nell'intelletto *possibile*, o nella facoltà che *riceve* del sensibile, sarebbe impossibile. Ed anche la ragione lo sarebbe; perchè ragionare è il passare dal noto all'ignoto. Si dice adunque ragione la conoscenza vera e certa delle idee e dei principii, cioè, della quiddità e dell'essenza delle cose in generale, per poter farne l'applicazione ne' casi speciali e *discorrere*.

È per questo, dice san Tommaso, che Dio ha formato il nostro intelletto e i nostri sensi, in modo che l'intelletto sia impressionato con tanta esattezza dall'intelligibile, come lo sono i sensi dal sensibile: e che l'intelletto, fin che non fa che percepire la quiddità delle cosè, sia sempre nel vero: *Intellectus, simpliciter percipiens quidditates rerum, semper est verus;* e che i sensi sieno anche sempre veri, ricevendo le impressioni del sensibile che loro è *proprio; Sensus circa sensibile proprium semper est verus.*

Non è già lo stesso quando il nostro intelletto compone o divide, oppure quando giudica che l'idea che ha in sè stesso della quiddità della cosa in generale conviene o non conviene a *questa* cosa in particolare, come, quando avendo l'idea della quiddità d'un animale, l'applica a quest'oggetto o l'allontana da lui, e pronunzia: « È un tale *animale;* » oppure « Non l'è. » L'intelletto, possedendo la quiddità o l'idea della cosa percepita, non ne ha che la rassomiglianza, come il senso impressionato da un oggetto sensibile, ha in sè la rassomiglianza della cosa sentita. Ma quando giudica che una tale idea che ha in sè stesso s'adatta o non s'adatta ad una cosa esistente fuori di sè, non

riceve la rassomiglianza, ma vuole crearsela; questo le idee, appresso a poco, dice san Tommaso, come la rassomiglianza delle cose sensibili si trova nei sensi. Questa verità, segue lo stesso Dottore, può in certo modo dirsi la verità materiale dell'intelletto e de'sensi, in quanto « in questa circostanza, l'intelletto ed i sensi sono tanto veri quanto la cosa percepita o sentita. » Perchè l'intelletto (*possibile*), dice sempre san Tommaso, è modificato dalla rassomiglianza delle cose intelligibili, come è modificato il senso dalla rassomiglianza delle cose sensibili; ed è perciò che, d'ordinario, l'intelletto non s'inganna per rispetto all'essenza o alla quiddità delle cose, come i sensi non s'ingannano per rispetto al sensibile che loro è proprio (1). »

Se accadesse il contrario, e se il nostro intelletto potesse essere impressionato falsamente rispetto alla quiddità intelligibile, ed il senso rispetto alle qualità

---

(1) La filosofia cristiana distingue il sensibile, in sensibile *proprio* e sensibile *comune*. Il sensibile *proprio* è quello il cui giudizio è dell'attribuzione d'un senso particolare. Così il sensibile *proprio* della vista, è il colore; dell'udito, il suono; del tatto la forma, il peso, la distanza degli oggetti. Il sensibile *comune* è quello che può essere colto da più sensi, come la forma, *sensibile-proprio* del tatto, può essere giudicata dalla vista e anche dal suono. Ora, il senso non inganna che quando è richiesto di giudicare d'un sensibile che non gli è affatto *proprio* e che non è affatto della sua attribuzione, come quando si vuole giudicare della forma materiale o della distanza d'un oggetto cogli occhi, che non sono giudici competenti che rispetto al colore. Ma se si sottopone la forma materiale dell'oggetto alla pruova del fatto, e la distanza alla pruova del *piede*, del *cubito*, cioè del tatto, si è certo che non si è ingannato

sensibili delle cose, la verità dell' intelligibile, come giudizio non è più un' impressione, ma un concetto; non è più una passione, ma un' azione; questo giudizio è qualche cosa a sè, non ha un rapporto naturale necessario colla cosa fuori di sè; ed in conseguenza non può convenire alla cosa. È da ciò che incomincia la possibilità di errare, in guisa che l'*inequazione* tra l' intelletto e la cosa, o l'errore, non è possibile e non si trova che nell' intelletto che applica la definizione al definito o che compone o che divide: *Error est in intellectu componente vel dividente.* Donde la necessità per l'uomo, del criterio della certezza, che Dio ha posto alla sua disposizione, affinchè possa assicurarsi della giustezza, prevenire l'errore de' suoi giudizi e mettersi al sicuro dal FALSO LOGICO (1).

## N. 47. *La Menzogna.*

L'uomo, in virtù della sua libertà, ha la scelta delle vere e delle false locuzioni, cioè egli è padrone di parlare e di agire conforme o contro i suoi pensieri. Come dunque quando parla o agisce secondo i pensieri del suo intelletto, egli è *veridico*, così quando parla o agisce contro a' suoi pensieri, egli è *mentitore.* Per questo la menzogna si definisce: « Una locuzione o un fatto contrario al pensiero, e coll' intenzione d' ingan-

(1) Abbiamo esposto, nell' opera SUI FONDAMENTI DELLA CERTEZZA, la dottrina scolastica riguardo a questo argomento, e ne abbiamo dato un breve compendio al § 4 di questa, per cui rimandiamo ad essa il lettore che vuole conoscere la teorica della filosofia cristiana su questa materia.

nare: *Dictum vel factum contra mentem, animo fallendi.* »

La menzogna è l'errore della volontà, come l'errore è la menzogna dell'intelletto. Ed ecco perchè la Scrittura chiama *menzogne* tutti gli errori.

### N. 48. *L'Eco della Verità e l'Eco dell'Errore.*

Iddio non solo è vero, in quanto gli è impossibile di dire e di fare il falso, e in quanto è fonte d'ogni verità, ma egli è la VERITA' stessa, la verità sostanziale, la verità per essenza, ed anco l'unica verità compiuta e perfetta, perchè è l'unica natura, che possiede in un modo il più perfetto tutte le perfezioni. Enunciare dunque la verità, insegnare, difendere, vendicare la verità e, quel che è più, camminare nella via della verità e rimanere nella verità, rispetto alla mente e rispetto al cuore, è, dice la Scrittura, rimanere in Dio, riempirsi di Dio, identificarsi con Dio, rappresentare Dio e condursi, in certo modo, come Dio: *Deus veritas est; qui manet in veritate, in Deo manet et Deus in eo* (1 Joan.).

Per contrario, Satana, pel disordine della sua volontà, non solo è bugiardo, non solo è l'autore ed il padre della bugia, avendo egli, il primo, introdotto nel mondo morale la menzogna e l'errore; egli è anche, in certo modo, la menzogna sostanziale, la menzogna personificata. Parlare dunque l'errore predicare, propagare, sostenere l'errore, e, quel che è più, ostinarsi a camminare nella via dell'errore, rimanere volontariamente nell'errore, è rimanere in Satana, riempirsi di Satana, identificarsi con Satana, rappresentare Satana,

adempire i voti di Satana, condursi come Satana. Sicchè dunque, quegli spiriti ingannati e ingannatori, che si danno e che esercitano, con una rabbia infernale, l'orribile missione di combattere la verità di Dio, sono sommi bugiardi, e le loro dottrine son vani sogni e vere bugie che, secondo la Scrittura, è pei figliuoli degli uomini un gran delitto e una grande sventura d'amare e di cercare: *Filii hominum usquequo gravi corde? Ut quid diligitis vanitatem et quæritis mendacium* (Psal. IV)?

§ 40. Della terza qualità dell'Essere comune, la Bontà. — La dottrina della filosofia cristiana sulla Bontà e sulla Perfezione. — In che Modo è vero che Dio, secondo sant' Agostino, ha fatto tutto con modo, Specie e Ordine, e che, secondo la Scrittura, ha tutto fatto in Numero, Misura e Peso. — Diverse specie del Bene e del Perfetto. — La Perfezione assoluta non s'incontra che nel cielo. — Grande importanza de' termini scolastici, spiegati in questo capitolo.

Ci rimane a spiegare l' ultima qualità dell' essere comune, o a considerare ogni essere nei suoi rapporti col BENE; ed in conseguenza anche col MALE. Incominciamo dallo stabilire in che consiste il Bene, questa fine universale di tutto ciò che è.

### N. 49. *Il Bene.*

### *Ogni essere è Buono, come ogni essere è Vero*

Ecco a questo proposito la bella dottrina di san Tommaso. « Ogni essere, in quanto è un essere, è *in atto*, ed in certo modo è perfetto, perchè ogni *atto* è una certa perfezione. Se è perfetto, ha la ragione

di qualche cosa d'appetibile, ed in conseguenza di bene. Bisogna dunque conchiudere che ogni essere, in quanto è un essere, è buono (1). « Sant'Agostino ebbe molta ragione di dire: « Tutte le cose che sono, in quanto esse sono, sono buone: *omnia quæ sunt, quamdiu sunt, bona sunt.* »

Come il *vero* s'attribuisce all'essere, nel suo rapporto colla causa *formale*, così il *bene* gli conviene nel suo rapporto colla causa *finale*, o la sua fine. Non si dice già *buono* un naviglio, per l'eleganza della sua forma o per la ricchezza de'suoi ornamenti, ma si dice *buono* per la solidità della sua costruzione e la rapidità del suo corso, perchè la *fine* del naviglio è di trasportare colla maggiore sicurezza e il più presto possibile, dall'una all'altra terra, le persone e le cose. Gli è lo stesso d'ogni edifizio, d'ogni stromento, e d'ogni ordigno; queste cose non sono *buone* che in quanto per esse si può più agevolmente raggiungere il fine per cui se ne fa uso. Quindi, come la ragione del *vero* è nella conformità della cosa coll'idea che ne è la causa formale, la ragione del *Bene* è nella conformità della cosa colla sua fine, che è la sua causa finale.

Tutto ciò che è naturalmente ha tutto ciò che gli bisogna per raggiungere la fine per cui è; fra tutto

---

(1) « Cum omne ens, in quantum est ens, sit in actu, et quo- « dammodo perfectum (quia omnis actus perfectio quædam est), et « si perfectum est, habet rationem appetibilis et boni; ideo con- « cludendum est quod omne ens, in quantum est ens, bonum est « (Quæst. Quodt. 9, *De malo*). »

ciò che è naturalmente e la sua fine ci ha rapporto, armonia, conformità, dunque ogni essere naturale è non solo *Uno*, non solo *Vero*, ma anche *Buono*. *Omne ens est Unum, omne ens est Verum, omne ens est bonum.*

Come l'essenza di tutti gli esseri naturali non è che l'idea divina effettuata, così la loro fine non è che il divino volere adempito. E come sono il riflesso dell'intelletto divino rispetto alla loro essenza, e che per questo son *veri*, così sono il riflesso della volontà divina rispetto alla lor *fine*, e per questo son *buoni*. Ed è ciò che la Scrittura ha voluto farci sapere, quando ha detto: « Che Dio dopo d'avere finito l'opera della creazione, s'è compiaciuto in essa, vedendo che tutte le cose uscite della sua mano creatrice erano SOMMAMENTE BUONE: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (Gen.). »

La filosofia pagana che non poteva levarsi sì alto, avea detto: « Il bene è ciò che tutti gli esseri appetiscono, *Bonum, quod omnia entia appetunt;* » quindi disse anche: « Come la ragione del vero è nella conformità dell'essere coll'intelletto, la ragione del bene è nella conformità dell'essere coll'appetito: *Bonum dicitur convenientia entis ad appetitum* (Aristotile d. Thom). »

Ma la filosofia cristiana, nel suo pensiero costante di riferire il creato all'increato, l'uomo e le cose a Dio, si è piaciuta di constatare che il principio, la causa d'ogni Bene come d'ogni Unità e d'ogni Vero è in Dio. Perciò san Tommaso ha detto: Dio ha voluto dipingere sè stesso, nelle sue opere, nelle creature irragionevoli, per modo di vestigio, *in irra-*

*tionabilibus creaturis per modum vestigii*; nelle ragionevoli, per modo di somiglianza, *in rationalibus vero per modum similitudinis*. Unità sovrana, ha fatto ogni essere *Uno*, Verità sovrana ha fatto ogni essere *Vero*, Bontà sovrana ha fatto ogni essere *Buono*. Come dunque nulla è vero che per un raggio della Verità divina, niente è *buono* che per un' espansione della divina Bontà. *Omnia vera, divina veritate vera sunt; omnia bona, divina bonitate bona sunt.*

### N. 50. *Gli elementi del Bene.*

Sant'Agostino, nel suo libro *Della natura del Bene*, ha insegnato che la ragione del Bene di tutte le cose create consiste nel MODO, SPECIE e ORDINE; il che corrisponde a quel passaggio della Scrittura, che abbiamo citato al principio di questo capitolo: « Dio ha disposto tutto in NUMERO, PESO e MISURA, *omnia disposuit in mensura, numero et pondere.* » Perchè il *Modo* fissa la *Misura*, e la misura è la determinazione del modo. Il modo è dunque *misura*, e la misura è *modo*. Le SPECIE sono come i NUMERI: come nei numeri, l' unità aggiunta o sottratta, varia la specie del numero, così nelle definizioni, la differenza opposta, o allontanata dal soggetto, varia la specie. Ogni *specie* è dunque un numero ed ogni numero è una specie. L'ORDINE, finalmente, esprime il rapporto, la tendenza d'una ad un'altra cosa che le conviene. Come pel suo PESO una cosa inclina verso un' altra, così l'*ordine* è *peso*, ed il peso è ordine. È lo stesso sant' Agostino che ha detto altrove: Il mio amore è il mio peso; qualunque sia l'oggetto verso

cui sono spinto, è l'amore che mi vi mena: *Amor meus pondus meum; eo feror, quocumque feror.* Dunque l'amore è per le anime ciò che il peso è pei corpi, e l'amore è peso, come il peso è, in certo modo, trascinamento, inclinazione, amore.

Or il *Modo* o la *Misura* delle cose, facendole quello che debbono essere, secondo lor natura, è una cosa appetibile o un bene. La *Specie* o il *Numero*, determinandole secondo la loro quantità e le loro qualità, è anche una cosa appetibile o un bene. L'*Ordine* o il *Peso* delle cose, inclinandole verso un'altra cosa come verso la loro fine è sempre una cosa appetibile o un bene. Dunque, conchiude san Tommaso, Dio avendo fatto tutte le cose in *Misura*, in *Numero* ed in *peso*, o, ciò che torna lo stesso, avendo loro dato un *Modo*, una *Specie* ed un *Ordine*, Dio ha riunito in esse tutte le condizioni essenziali del bene e le ha fatte tutte buone; *Cuncta quæ fecerat erant valde bona.*

### N. 51. *Il Bene metafisico ed il Bene morale.*

Il bene, secondo san Tommaso, si divide dapprima in Bene *transcendente* ed in Bene *morale*. Il bene *transcendente* o *metafisico* è tutto ciò che è appetito, in quanto è appetibile. Il bene *morale* è ciò che non è appetito che conforme alla norma a cui si sottomette la volontà di colui che l'appetisce.

La Bontà *metafisica* è dunque l'entità stessa della cosa, in quanto essa può precisamente eccitare una tendenza o determinare l'appetito verso sè stessa. La bontà *morale* è la conformità stessa della cosa colla regola de' costumi, cioè colla legge eterna e la retta

ragione che ne è l'espressione, e che indica sino a qual punto ogni cosa deve essere appetita.

### N. 32. *L'Utile, l'Onesto e il Dilettevole.*

Il Bene poi si distingue in *Utile*, *Onesto* e *Dilettevole*. San Tommaso spiega così questa distinzione (*De malo*): Il bene è la cosa in quanto essa è appetibile, e che è il termine del movimento dell'appetito. Or si può considerare il termine di questo movimento in tre diverse maniere: 1.° per rispetto ad un termine immediato, a un mezzo che precede l'ultimo termine dello stesso movimento; 2.° rispetto a questo termine ultimo o alla cosa verso cui si tende; e 3.° rispetto a questo termine ultimo, come un termine d'appoggio e di riposo nella cosa stessa.

Nel movimento dell'appetito, ciò che determina questo movimento verso un termine immediato diretto, o verso un *mezzo* di giugnere all'ultimo termine, si dice l'*Utile*; perchè l'*utile* non si appetisce *per sè*, ma rispetto ad un altro termine. È per ciò che non si desidera il danaro per lo stesso danaro, ma come mezzo di vivere o di ben vivere; e che non si cerca un buono strumento che per meglio fare ciò che si vuol fare.

Il termine ultimo dell'appetito, a cui si vuol giugnere per l'*Utile*, si dice l'*Onesto*, che differisce dall'*utile*, in ciò che si appetisce *per sè*. Il riposo, la soddisfazione si che prova fermandosi all'*onesto* è ciò che dicesi il *Dilettevole*.

Ci ha dunque fini immediati e diretti e fini remoti ed ultimi, a cui l'uomo si arresta per gioirne. È quivi

tutta l'economia dell'appetibile o del bene. In letteratura, il fine *immediato* della retorica, è l'eloquenza, il fine ultimo è la *persuasione*. Non si studia già la retorica per la retorica, l'eloquenza per l'eloquenza, ma per giungere a produrre la persuasione; e quando l'uomo è giunto a questo ultimo termine, ei si arresta con piacere. Lo studio dell'eloquenza è dunque l'*utile*, l'arte di persuadere è l'*onesto*, l'esercizio di quest'arte è il *dilettevole*. Nell'ordine scientifico, l'utile è il fine immediato de' primi studi, è la logica; l'*onesto* o il fine ultimo, è la conoscenza della verità, rispetto alle sue cause, o la scienza; il *dilettevole* o il bene del riposo, è la professione della scienza pel suo proprio vantaggio e per quello degli altri. In morale, finalmente, l'apprendimento de' doveri è l'utile; la loro conoscenza e il loro amore, è l'onesto; l'esercizio della virtù, è il *dilettevole*.

### N. 53. *Specie diverse del Bene.*

L'*Utile*, l'*Onesto* e il *Dilettevole* variano secondo le diverse nature degli esseri, perchè ogni essere, secondo la differenza della sua natura, ha un fine diverso. Sicchè dunque, il Bene utile, e onesto dilettevole, si suddivide ancora in sei specie diverse, e sono il bene *corporale* ed il bene *spirituale;* il bene *naturale* ed il bene *soprannaturale;* il bene *temporale* ed il Bene *eterno*.

Il Bene *corporale* o *fisico* è tutto ciò che conserva e perfeziona il corpo: la sanità, la forza, un discreto agio, i mezzi per cui si può migliorare la propria condizione e conservare la vita del corpo, sono beni *cor-*

*porali* o *fisici*: Quello che si dice l'UTILE comprende specialmente tutti i beni di questa sorta.

Il Bene *spirituale* è tutto ciò che innalza e perfeziona l'anima. E come l'anima è spirito e cuore, il bene spirituale si suddivide in bene *intellettuale* che è il SAPERE, che perfeziona la mente, ed in bene *morale* propriamente detto, che è l'ONESTA', che perfeziona il cuore. Le scienze, le lettere, le arti, sono beni *intellettuali*. Le virtù sono beni *morali*.

Il Bene *naturale* è quello che si può raggiugnere per mezzi naturali ed abbraccia tutti i beni della natura. Il bene *soprannaturale* è quello che non può ottenersi per aiuti naturali e rinchiude tutti beni dell'ordine della grazia. Finalmente il bene *temporale* è il bene della presente vita, il bene *eterno* è quello della vita futura.

## N. 54. *Il Perfetto.*

Non ci ha intermedio tra l'Uno e il Più, tra il Vero e il Falso. L'essere che non è uno, è più; il giudizio che non è vero, è falso, l'unità e la verità sono per così dire, tutte di un pezzo. Non ci ha più o meno, non ci ha gradazioni nell'Uno e nel Vero. Una cosa è una, o non è; un'affirmazione è vera, o la è falsa.

Ma non è lo stesso del Bene. Come il bene consiste nell'eqnazione della cosa col suo fine (n. 49); come la cosa può essere più o men remota, più o meno prossima al suo fine, e che si può raggiungerlo più o meno completamente, ci ha gradazioni nel bene.

Ogni essere creato e, per questo, necessariamente

imperfetto, tende essenzialmente a perfezionarsi. La perfezione è dunque la fine ultima, la fine suprema di tutti gli esseri; e poichè la ragione del Bene è nell'equazione tra l'essere e la sua fine, la ragione del Bene è anche nell'equazione tra l'essere e la perfezione che gli è propria; ed il Bene è, in fondo, non solo ciò che ogni essere appetisce, ma anche tutto ciò che lo compie e lo perfeziona.

Sotto questo rapporto, dice san Tommaso, il vocabolo BENE si prende in tre sensi: 1°. Significa la perfezione stessa della cosa, come quando si dice: « La virtù è il bene dell'uomo. » 2.° significa la cosa stessa che possiede la perfezione, come quando dicesi: « buono » l'uomo virtuoso. 3.° Significa il suggetto stesso, o la cosa stessa che è in potenza per raggiungere la perfezione, ma che non l'ha ancora; come dicesi: « buono » l'uomo, in quanto è capace di divenire virtuoso.

Ogni cosa che è nella via per giugnere alla sua fine, che raggiunge in un modo qualunque la sua fine, è *buona;* ma non è che quando ha corso tutti i gradi del bene e che la è in armonia compiuta colla sua fine, che la si dice *perfetta.* Il PERFETTO è dunque il supremo grado del bene; il PERFETTO è il bene compiuto, il bene raggiunto in tutta la sua pienezza, secondo che la cosa è atta a raggiungerla. Sicchè tutto ciò che è perfetto è buono; ma tutto ciò che è buono non è perfetto.

### N. 55. *L'Uomo non è perfetto che nel Cielo.*

Nell'ordine materiale, un terreno che dà buoni e abbondanti frutti è *buono;* ma, come nissun terreno

non produce ciò che è capace di produrre che per mezzo della coltura, così niun terreno è *perfetto*. Nell'ordine morale, ogni uomo che vive secondo la legge morale, è *buono;* ma come, secondo la Scrittura, ogni uomo giusto, qualunque sia il grado della sua giustizia o della sua bontà, ha sempre qualche difetto, qualche debolezza, qualche miseria a rimproverarsi, *Septies in die cadit iustus* (Psal.), niun giusto è perfetto. I santi stessi sono anime sublimi, eroiche, anime, che per elevazioni maravigliose, si sono innalzate ai più alti gradi del bene; ma son lontani durante questa vita, d'essere perfetti. La perfezione compiuta non è pianta di questa terra, la non si trova che in cielo. È quivi, dice san Paolo, che l'uomo, possedendo Dio che è il suo fine, divenendo simile a Dio e al suo Cristo, per la mente, pel cuore ed anco pel corpo, quando la risurrezione glielo avrà renduto, è compiuto, è *perfetto;* è quivi che raggiunge il grado supremo di perfezione di cui è capace, e che l'opera della sua perfezione, incominciata quaggiù dalla grazia, è terminata lassù dalla gloria: *In virum perfectum*, *in mensuram ætatis plenitudinis Christi* (Ephes. IV).

### N. 56. *L'Imperfetto nell'ordine naturale, è l'effetto e la prueva della Caduta.*

Tutte le cose create, e soprattutto l'umanità, uscendo dalle mani del Creatore, erano atte a raggiungere compiutamente, senza difficoltà e sforzi, il loro proprio fine. Le erano dunque non solo buone, ma perfette (per quanto può esserlo un ente creato) perchè tutto ciò che esce dalle mani di Dio è perfetto: *Dei enim*

*perfecta sunt opera* (Deuter. XII). Ma dopo che la caduta dell'uomo, che ha gittato i suoi funesti riflessi pure sulla natura materiale, ha cambiato la faccia della terra, non solo l'uomo, ma anche tutto ciò che era stato fatto per l'uomo e sottoposto al suo imperio, è stato deviato dal cammin diritto e non aggiugne che con pena e in un modo molto imperfetto il suo fine. Il suolo deve dimandare al lavoro ed al sudor dell'uomo la sua fecondità; la natura animale è in piena rivolta contro l'uomo, per ricordargli la sua ribellione contro Dio e punirnelo; e nell'uomo istesso la carne è in istato di ribellione continua contro lo spirito. Cioè che l'innocenza avendo abbandonato la terra, la perfezione è scomparsa con essa.

La pruova ne è che, non solo l'uomo intellettuale morale, fisico, sociale, ma anche tutta la natura, minerale, vegetale, animale e tutto che è in rapporto coll'uomo, è *perfettibile*. Ma ciò che è perfettibile non è perfetto che in *potenza* e non in *atto*, nell'avvenire e non al presente; ciò che è perfettibile tende alla perfezione, ma non la possiede; ciò che è perfettibile non è perfetto. Sulla terra adunque non ci ha perfezione.

Ma è impossibile d'ammettere che l'Intelligenza infinita, creando il mondo ed in particolare l'uomo, non abbia armonizzato tutte le sue opere co' fini che loro ha dati, e non abbia loro assegnati i mezzi convenienti per giungervi; cioè che è impossibile d'ammettere che Dio non abbia fatto, non solo buono, ma anche perfetto, tutto ciò che ha fatto. Ma, allora, è anche impossibile d'attribuire a cause puramente ac-

cidentali e fisiche l'orribile cataclismo che ha tanto profondamente alterato le armonie degli esseri terrestri coi loro fini e li ha fatti ciò che li vediamo; e quindi finalmente lo stato difettoso e imperfetto di questi stessi esseri pruova chiaramente il dogma della caduta, come anche lo stato attuale d'imperfezione degli esseri. È in questo modo che la vera filosofia si accorda colla vera teologia e che la scienza dà man forte alla religione.

### N. 57. *Differenti sensi del vocabolo Perfetto. Il Perfetto assoluto è Dio.*

Si chiama *perfetto*, dice san Tommaso, tutto ciò a cui nulla manca di ciò che deve o può essere (Met., lib. v, c. 6); e come ci ha diverse maniere d'esseri ci ha pure diverse specie di perfezioni.

Ogni cosa naturale ha, da natura, una misura determinata di grandezza secondo la quantità, e di forza secondo la qualità che essa non può sorpassare. Quindi l'uomo fisico, per esempio, ha una quantità dimensiva determinata, oltre cui nissun uomo s'estende in grandezza, ed una quantità di forza determinata, essa pure, oltre la quale nissun uomo è più forte; e l'uomo che perviene a questa quantità di grandezza e di forza è perfetto secondo il suo carattere fisico. Ed è quello che dicesi:

1.° Il *perfetto secondo natura*.

2.° Il *perfetto* si dice anche secondo la *qualità* e la virtù, ed è il possedimento di quei gradi determinati, nell'ordine scientifico o morale, che d'ordinario e nel corso di questa vità non è dato ad alcun uomo

di superare. In questo senso dicesi: « Teologo perfetto, medico perfetto, artista perfetto, perfetto onest'uomo, » gli uomini a cui, sotto questi varii rapporti, nulla manca di ciò che appartiene alla specie della loro scienza, della loro arte, della loro virtù.

3. In fine, dicesi *perfetto* ciò che ha colto il suo fine; perchè il fine è, secondo si è veduto, la perfezione dell'essere. Perciò san Paolo ha chiamato, come si è osservato, UOMO PERFETTO, *virum perfectum*, l'uomo giunto alla beatitudine celeste, e che in conseguenza ha raggiunto il suo ultimo fine: ma tutte queste diverse sorta di perfezione non sono proprie agli esseri che nei loro rapporti con altri esseri. Sono dunque perfezioni RELATIVE, *secundum quid*. Non ci ha che una sola natura che riunisce tutte le perfezioni in un modo *assoluto;* non ci ha che un solo essere che nulla supera, che non riceve nulla da fuori, a cui nulla manca e che possiede a un grado senza grado, e in un modo virtuale e perfetto, qualunque perfezione che trovisi in ogni sorta di essere: e quest'essere è Dio, l'essere perfettamente infinito ed infinitamente perfetto.

§ 41. Del MALE, della sua natura e delle sue varie specie. — I mali e i beni temporali non sono veri mali e veri beni che nei loro rapporti col Male e il Bene eterno. — In che è colpevole l'amore delle creature. — I tre termini che contengono i rapporti di tutti gli esseri. — Conchiusione della terminologia della filosofia cristiana.

## N. 58. *Il Male.*

È ammesso, dice san Tommaso, citando sant'Agostino, che, sotto il nome di MALE, si deve intendere la perdita del Bene; *Amissio Boni, mali nomen accepit* (Quodlib. *de Malo*). Ma se il Male non è che l'assenza, la mancanza del Bene, non è che una negazione, un non essere, e non è reale se non in quanto la privazione del bene, che fa il suo costitutivo, è reale. Tuttavia, come ogni privazione d'una qualità si riferisce necessariamente ad un essere (perchè ciò che non è, non può perdere nulla nè essere privato di nulla), si dice «che il Male è *nell'essere* come nel suo suggetto.» Da ciò le espressioni: Egli *ha male; male* gli è venuto; ci ha quivi del *male*, ecc.

Il Bene può mancare ad un essere per diverse cagioni e in diverse maniere. Il Male dunque, essendo la mancanza del bene, è e deve essere di diverse specie: 1.° il Male è *nominale* e *relativo*, o *positivo* e *reale;* 2.° il Male reale è (come il Bene) *corporale* o *spirituale;* 3.° è di *colpa* o di *pena;* 4.° è *temporale* o *eterno.*

### N. 30. *Il Male nominale o relativo.*

Certi difetti, che si trovano nelle cose create, non sono che mali *relativi*, in quanto sono vere privazioni di certi beni onde altre creature gioiscono; ma, in quanto si riferiscono all'ordine dell'universo, non solo non sono in alcun modo mali, ma sono anche un vero bene; perchè l'ordine dell'universo è il Bene. Sembra un male, per gli animali che si dicono *imperfetti*, d'essere privi dei sensi della vista, dell'udito, dell'odorato, di cui godono tutti gli animali *perfetti*, e di non avere altri sensi che il gusto ed il tatto: come sembra un male per l'uomo d'essere privo della nobile facoltà, conceduta agli angioli, di vedere direttamente l'universale, e di esserne ridotto a non vederlo che a traverso del particolare. Ma poichè i molluschi, animali imperfetti rispetto agli animali perfetti, e l'uomo, intelligenza debole rispetto all'angiolo, sono tuttavia ciò che debbono essere, rispetto alla loro natura; poichè non manca loro nulla per giungere al loro fine, e che, sotto questo rapporto, non sono privi d'alcuna delle realità che loro convengono, non hanno alcun male e, sotto il punto di vista metafisico, sono creature ugualmente buone e perfette: *cuncta quæ fecerat erant valde bona.*

Buone in sè stesse (poichè ogni essere, avente i costituitivi della sua natura, è buono), le creature le più misere, le più deboli, le più piccole, sono buone anche rispetto al tutto; perchè la perfezione dell'universo, destinato ad annunziare diversi gradi della sa-

pienza, della potenza e della bontà del suo autore, non poteva risultare dalla creazione d'una sola natura, anche la più perfetta, come la bellezza d'un quadro non può essere l'effetto dell'uso d'un solo colore. La perfezione dell'universo richiede la varietà delle cose, la diversità delle nature e l'ineguaglianza delle quantità, delle grandezze, delle qualità e delle forze, riferendosi le une alle altre e formando un tutto compiuto e perfetto; come la bellezza d'un quadro richiede l'uso di diversi colori, gradazioni artistiche e armoniose, in modo che le stesse ombre servono alla bellezza dell'insieme. Le creature imperfette, dunque, avanti alle creature perfette, sono i chiaro-oscuri della creazione.

### N. 60. *Il Male positivo e reale.*

Il male positivo e reale «è la privazione d'un bene che l'essere dovrebbe avere secondo le esigenze della sua natura ed il fine della sua esistenza.» È un male reale per un uomo di non avere mani, e per un uccello di non avere ali; perchè è nelle esigenze della natura dell'uomo di avere mani, e nell'esigenze della natura dell'uccello d'avere ali.

Essendosi degnato Iddio di creare l'uomo immortale pure rispetto al corpo, *creavit Deus hominem inexterminabilem* (Sap. II), l'immortalità era senza dubbio un dono di Dio, ma un dono che facea parte della natura dell'uomo, secondo fu fatto da Dio. La morte adunque è un male per l'uomo, ed il più grande di tutti i mali che gli possano accadere nell'ordine fisico.

Lo stesso è a dire della perdita della grazia per il

peccato, che è il male spirituale *temporale*, e della perdita della gloria eterna per la dannazione, che è il male spirituale *eterno*.

Dio, secondo la teologia cattolica, potea senza dubbio creare l'uomo nello stato che dicesi di *pura natura*, cioè, nello stato in cui l'uomo, straniero ad ogni fine, ad ogni dono soprannaturale, non avrebbe avuto che perfezioni essenziali e le facoltà puramente naturali, volute dalle condizioni e leggi della sua natura, e proporzionate al concorso ed alla provvidenza di Dio. Ma Dio ha fatto altrimenti, e gli è piaciuto, nella sua misericordia, di crear l'uomo nello stato che dicesi *della natura intera;* che implica il dono, totalmente indebito alla *natura pura*, di suggezione intera dell'appetito sensitivo alla ragione e di crearlo anche nello stato che dicesi *della natura innocente* e della *giustizia originale*, o nello stato che rinchiude la collazione della grazia santificante e la destinazione alla beatitudine soprannaturale, ecc. Ma poichè Dio ha voluto crear l'uomo in queste sublimi condizioni, tali condizioni, come che sieno totalmente gratuite e indebite, non cessano d'essere le condizioni della sua natura. In conseguenza la perdita di Dio, nel tempo, per cagion del peccato, e nell'eternità per cagion della dannazione, sono per l'uomo veri mali, mali immensi, i più grandi mali che gli possano accadere; poichè lo *privano* del più grande di tutti i beni, del bene sommo, del bene compiuto, Dio, per cui l'uomo è stato fatto e che è la sua fine ultima, necessaria, unica.

La fine dell'uomo, secondo san Paolo, è di santifi-

carsi servendo Dio come suo padrone in questa vita e di possederlo come suo rimuneratore nella vita eterna: *Servi facti Deo, habetis fructum in sanctificationem, finem vero vitam æternam (Rom. VI)*. Sant Agostino, spiegando queste parole dell'apostolo, ha detto: «L'uomo non è stato creato che per conoscere Dio, suo padrone, conoscendolo amarlo; affinchè conoscendolo ed amandolo in questo mondo, giunga a possederlo e goderlo nell'altro: *Creatus est homo, ut Dominum Deum suum intelligeret; intelligendo amaret; amando possideret; possidendo frueretur.* » Or il bene, secondo si è veduto, non essendo che l'equazione tra l'essere ed il suo fine, la perdita o la privazione del suo fine è un male per l'essere. Perciò dunque, l'ignoranza di Dio, il difetto dell'amore o della grazia di Dio nel tempo, e la separazione da Dio nella eternità, sono, lo ripeto, grandi mali per l'uomo, perchè il suo fine immediato è di conoscere e amare Dio su questa terra, ed il suo ultimo fine di possederlo nel cielo; e come il vero bene, il bene per eccellenza, Dio, è il bene sommo, il bene infinito, la perdita di Dio è il vero male, il male per eccellenza, il male infinito, il male sommo, il male assoluto.

Poichè il male, dice san Tommaso, è la privazione del bene, e che la privazione del bene non è *possibile* che nell'essere in potenza a perdere o a ricevere, il male non può trovarsi che nell'essere in potenza; perchè non si dice essere *privo* d'una cosa che quando questa cosa conviene all'essere. Non si deplora che l'uomo sia privo di ali nè che l'uccello sia privo di mani, perchè nè le ali non convengono all'uomo nè

le mani all'uccello. Non si dice *essere privo di una cosa* che quando si ha una ragione qualunque d'avere questa cosa e che non la si ha, cioè d'una cosa rispetto a cui si è in potenza di averla.

Il bene dunque non può mancare che all'essere che è in potenza di esserne privo. Un simile essere è l'essere creato, perchè l'essere creato è l'essere che non ha tutto l'essere, ma che è in potenza di diversi modi d'essere o del bene, ed in conseguenza in potenza pure di diminuzione o di privazione del bene, e per ciò è solo suggetto al male. Rispetto all'ESSERE per eccellenza, all'essere compiuto e perfetto sotto tutti i rapporti, perchè è, da tutti i lati e su tutti i rapporti, infinito; rispetto a un tal'essere, che non è mai in potenza a checchessia, ma sempre in atto, e ATTO PURO egli stesso, ed in possesso dell'infinito, come non può avere nulla di più, perchè non si può aggiugnere nulla all'infinito, non ha, e non può avere nulla di meno. Come non può acquistare nulla, non può perdere nulla, non può essere privo d'alcun bene, gli è essenzialmente estraneo al male; il male è incompatibile con lui e non osa mai ravvicinarsegli; *Non accedet ad Te malum* (*Psal.*).

### N. 61. *Il Male di pena e il Male di colpa.*

L'atto, segue san Tommaso, è doppio: *l'atto primo*, che è la forma e l'integrità della cosa, e l'*atto secondo*, che è l'operazione. Ci ha dunque un male che avviene per la sottrazione della forma o d'una parte voluta all'integrità della cosa, ed il male proveniente da un disordine nell'operazione.

Negli agenti liberi, il male che loro avviene per la sottrazione della forma naturale o l'alterazione della cosa, dicesi *male di pena*, perchè gli agenti liberi non sono privi della loro forma o della loro integrità che malgrado loro, e che tutto ciò che avviene all' agente libero, malgrado suo, prende la ragione di *pena*.

Il male che consiste nel difetto della retta ragione, ha la ragione di colpa e dicesi *male di colpa*, perchè il mancare all'operazione perfetta, dipendente dalla sua volontà, è imputato a *colpa* all'essere libero.

Il male di *pena* consiste nella privazione di qualche cosa che costituisce l'essere o lo perfeziona. Il male di *colpa* consiste nell'elezione della volontà, eleggendo ciò che è contrario al fine. La *colpa* dunque ha più veramente la ragione del male, che la pena.

Diffatti, come il bene consiste nell'equazione, ed il male nell'inequazione della cosa col suo fine, l'uomo che usa della sua libertà per fare cose che l'allontanano dal proprio fine e che sono contrarie al suo fine, *fa il male*, e dicesi *malvagio;* come l'uomo che ordina le cose di cui dispone, in modo da raggiungere il proprio fine, fa il bene e si dice buono.

Il male di *colpa* è puramente male, perchè è male nel suo principio e nelle sue conseguenze: nel suo principio, che è il disordine della volontà, alterante l'ordine de' fini; nelle sue conseguenze, perchè degrada, deteriora l'essere libero che lo commette, lo priva del bene a cui di sua natura è destinato, lo mette in opposizione con sè medesimo e lo perde.

Il male di pena non è tale che per l'essere che ne è il suggetto; rispetto all'essere che ne è la causa

non è che bene. La pena della prigione, per esempio, è un male per la persona che la subisce; ma è un bene, rispetto al magistrato che l'infligge; perchè è la giustizia o l'uso della forza per isgomentare e diminuire il male ed assicurare il bene nell'ordine sociale. Ora, tutto ciò è bene. Il male di pena, considerato dunque nel suo rapporto coll'ordine dell'universo, è bene; perchè, sotto il punto di vista morale, l'ordine dell'universo è fondato sulla giustizia, e la giustizia vuole la punizione de' colpevoli.

### N. 62. *Il vero Male e il vero Bene.*

Gli è lo stesso delle pene che ci manda la Provvidenza. Sono mali per quelli che ne son colpiti, in quanto li privano di certi beni; ma sono beni in quanto servono di correzione o di punizione de' colpevoli, e di esercizio di penitenza pei buoni. Sicchè, dice sant'Agostino, noi ci lamentiamo a torto delle malattie, della povertà e delle persecuzioni che ci pruovano. Tai mali sono veri beni, in quanto che distaccandoci dal mondo e da noi stessi ci costringono a far ritorno a Dio: *Mala nostra ad Deum nos ire compellunt.*

Sono quei mali misteriosi onde è parola nella Scrittura, che non ce ne ha pur uno di cui Iddio non ne sia l'autore, *Non est malum in civitate quod non faciat Dominus:* tali mali, che non han di male che il nome e che, rispetto alla cosa, disposti o permessi dalla bontà, in un fine di bontà (poichè la giustizia è bonta e serve alla bontà essa pure), non sono che veri beni.

Bisogna pensare lo stesso per ciò che risguarda i malvagi che Dio lascia vivere tra i buoni, collo scandalo dei pusilli. Non crediate già, dice sant'Agostino, che sia per caso che ci ha dei malvagi nel mondo, e che Dio dalla loro esistenza non tragga alcun bene; perchè i cattivi non vivono che per una di queste due ragioni, o perchè abbiano il tempo di correggersi, o perchè servano a sperimentare e ad aumentare la virtù dei buoni (1).

Se il bene è nell'equazione ed il male nell'inequazione della cosa col suo fine, è chiaro che tutto ciò che allontana la cosa dal proprio fine, è male; per contrario, tutto ciò che ne l'avvicina, è bene e che, in conseguenza, pure certi beni, se impediscono la cosa di giugnere al suo fine, sono veri mali; come per contrario, certi mali, se aiutano la cosa a raggiungere il suo fine, sono veri beni.

È un bene per l'uomo fisico l'avere la totalità e l'integrità delle sue membra; ma se uno di questi membri cade in cancrena e minaccia la conservazione della vita, che è il fine dell'uomo fisico, è per lui un vero bene di esserne *privo*. Per contrario, il soffrire la fame, la sete, la fatica, è un male, perchè è essere privo di alimenti, di bevanda, di riposo, che ogni organizzazione fisica richiede come suo fine. Ma se questa privazione è voluta dallo stato infermo del corpo, affinchè sia restituito alla sanità che è il suo

(1) « Ne putetis gratis esse malos in hoc mundo, et nihil boni « de illis agere Deum. Omnis malus, aut ideo vivit ut corrigatur, « aut ideo vivit ut per illum Bonus exerceatur (In *Psal.* 54) »

fine, è un bene che si deve abbracciare, pure a prezzo di patimenti e di dolori.

Bisogna ragionare nella stessa guisa rispetto al bene e al male nell' ordine morale. È un bene per l'uomo d'aumentare i suoi agi ed elevare la sua condizione, perchè gli agi e la nobiltà sono perfezioni, ed in conseguenza fini *immediati* per l'uomo sociale. Mà se uno si serve della salute, della ricchezza, della nobiltà per abbandonarsi alle creature e disconoscere il Creatore, per immergersi nel fango della terra e dimenticare il cielo, tali beni divengono per lui veri mali, ed è un atto di misericordia, per parte di Dio, di spogliarnelo. E, per contrario, la malattia, la povertà, l'umiliazione, riputate veri mali, se possono richiamarlo a sè stesso, a' suoi doveri veri, e riporlo nella buona via per giugnere al suo fine supremo, al suo ultimo fine, che è la sua unione con Dio, sono veri beni.

## N. 63. *Le Passioni.*

Abbiamo veduto che ogni essere può avere tre sorta di rapporti col suo fine: o ne prende i mezzi, o ne consegue la realtà, o vi si ferma e riposa; e che da queste tre maniere diverse di essere, rispetto alla sua fine, ne risultano tre sorta di beni, l'*utile*, l'*onesto* e il *dilettevole*. Or l'essere libero, per la retta ragione o per la legge eterna, deve subordinare i fini immediati, i mezzi, o l'*utile* all'*onesto*, e fermarvisi come al *dilettevole*, che è il termine ultimo della volontà o dell' appetito: è l'ordine razionale, è anche l'ordine naturale. I fini immediati che costituiscono l'*utile*,

come che siano mezzi, non lasciano d'essere veri fini, ed in conseguenza non è un male di appetirli, perchè tutto ciò che ha ragione di fine è un bene ed in conseguenza è appetibile. Il disordine adunque, che costituisce il male di *colpa*, non consiste già nel semplice amore de' mezzi o dei fini immediati, ma nell'amore di tai mezzi, come se fossero la fine; in altri termini, nell'atto della volontà che sottomette l'*onesto* all'*utile*, e che fa del fine un mezzo e del mezzo il fine.

Iddio, dandoci le creature, ci ha certo conferito il diritto di usarne; ma, avendoci creati per lui, ed avendo stabilito la nostra unione con lui, come nostro supremo ed ultimo fine, non ci ha conceduto il diritto d'usare delle creature che come mezzi e non come fini. Il disordine, dunque, che costituisce la colpa, non è già d'amare semplicemente le creature, ma è d'amarle come fini, mentre esse non sono che mezzi; è di amarle come nostro ultimo fine, mentre non sono che nostri fini immediati; è di cercarle innanzi al nostro ultimo fine, di sacrificar loro il nostro ultimo fine, di riposare in esse come nel nostro ultimo fine, di prendere l'*utile* e di fermarvici come se fosse l'*onesto*, e d'immolare al *dilettevole* del corpo, del tempo e dell'uomo, il dilettevole dello spirito, dell'eternità, di Dio.

Perciò, il delitto dell'avaro, per esempio, non è già d'amare il danaro; perchè cercare il danaro per vie legittime ed oneste, risparmiarlo ed amarlo come un mezzo d'ottenere ciò che ci è necessario per soddisfare a' bisogni della nostra esistenza, del nostro stato, della nostra condizione, non è già una colpa, ma una virtù

che dicesi *economia*. Il delitto dell'avaro, è d'amare il danaro per lo stesso danaro, d'amarlo come fine e di sacrificargli tutto, mentre il danaro non è che un mezzo che si dee sacrificare a tutto il resto. Lo stesso è a dire degli altri vizi capitali; ed, in generale, il disordine d'ogni passione non è già nell'amore della creatura, ma nella preferenza che le si dà rispetto allo stesso Creatore; d'amarla come fine, mentre non è che mezzo, e di farne il suo fine, di darle nel cuore il primo posto che non è dovuto che a Dio e di farsene un Dio; perchè, per l'uomo, dice sant'Agostino, tutto ciò che ottiene la preferenza nel suo amore, è il suo Dio: *Quidquid in dilectionis lance præponderat, Deus est.*

N. 64. *L'uomo, Gesù Cristo, Dio e loro rapporti.*

San Paolo ha detto: « Tutte le cose son vostre: voi siete di Gesù Cristo; Gesù Cristo è di Dio. *Omnia vestra sunt; vos autem Christi; Christus autem Dei* (*Cor.* I.). » Queste semplici, ma profonde parole rinchiudono la filosofia di tutti gli esseri e de' loro rapporti, l'ordine e l'armonia di tutto ciò che è. Nissuna creatura si appartiene, e tutte le creature son nostre, *omnia vestra sunt;* possiamo dunque disporne da padroni. Ma non siamo neppure per noi, non ci apparteniamo affatto, apparteniamo a Gesù Cristo, siamo sua conquista e sua proprietà, *vos autem Christi;* non possiamo, non dobbiamo adunque disporre delle creature e di noi stessi che conforme alle leggi del Redentore divino e alle sue volontà. Finalmente Gesù Cristo medesimo non appartiene a sè, ma al suo Padre,

a Dio col quale è tutt'uno e col quale ha comuni la natura e la divinità: *Christus autem Dei.* Non ci trae dunque a lui, non ci identifica con lui, che per trasmetterci a Colui di cui ha detto: « Io me ne vo al mio Padre che è pure vostro Padre, al mio Dio che è pure vostro Dio: *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum* (*Ioan.* XX). » Sicchè abbiamo l'uso della natura, ma non dobbiamo servircene che come un mezzo d'ottenere la grazia di Gesù Cristo; e Gesù Cristo non ci santifica, non ci deifica colla sua grazia, che per levarci alla visione ed al possèdimento della gloria di Dio. Sicchè, l'uomo, Gesù Cristo, Dio; la natura, la grazia, la gloria; la terra, la Chiesa, il cielo; l'ordine naturale, l'ordine soprannaturale, l'ordine eterno: ecco i termini che esprimono la fine di tutti gli esseri, e che riassumono ed armonizzano in un tutto i misteri della creazione, della santificazione, della glorificazione.

### N. 65. *Importanza della Terminologia della filosofia cristiana.*

Ecco ciò che la filosofia cristiana ammette ed insegna rispetto all'essere, la sua natura, le sue proprietà speciali e le proprietà comuni a tutti gli esseri. Ecco le varie categorie e le diverse gradazioni secondo le quali essa distingue e considera gli esseri, i loro rapporti coll'essere degli esseri, l'ESSERE INFINITO, ed i loro rapporti tra essi, che ne formano quel Tutto meraviglioso che si chiama l'UNIVERSO. Ecco la significazione e l'importanza che essa attribuisce a' termini che sempre e dovunque il lin-

guaggio umano ha adottati per esprimere gli UNIVERSALI, che sono in certo modo la moneta delle intelligenze o il mezzo delle comunicazioni e delle transazioni intellettuali degli spiriti. Non si sa che ammirare di più in queste dottrine, sì profonde e al tempo stesso sì logiche, sì precise, sì chiare, se la scelta de' vocaboli, la giustezza delle definizioni, la solidità dei principii, o le applicazioni felici che la sapienza de' filosofi cristiani ne ha fatto, per allontanare tutte le ombre del vago, del dubbio, dell'anfibologia e del sofisma, pei quali l'errore si sforza d'oscurare, di velare il sole della verità. Quest'era, nelle scuole cristiane, l'insegnamento elementare della filosofia prima dell'epoca, per sempre sventurata e funesta, del rinascimento del paganesimo filosofico, letterario, artistico, sociale che, sotto pretesto d'affrancar la ragione, ha spogliato la ragione del patrimonio delle tradizioni umane e divine, l'ha inebriata di sè stessa, l'ha spinta a finire pel suicidio. Ed è questo insegnamento sì sano, sì sostanziale, sì solido, che menti leggiere e ignoranti anche le nozioni le più semplici, anche la favella del vero sapere, hanno da tre secoli fatto ogni opera, e s'affaticano anche ai nostri giorni di denigrare e di spegnere col ridicolo.... Ma passiamo a farne l'applicazione alla quistione delle idee.

## CAPITOLO II.

—

### Applicazione de' termini universali alle idee, ed esposizione del Sistema della filosofia cristiana sulle idee.

§. 42. Ogni parola rinchiude un pensiero. — I termini UNIVERSALI esprimono idee universali che la scienza ha inventato, ma che si sono sempre trovate nella mente umana. — Anche i piccoli fanciulli hanno idee universali, senza che le sappiano formolare. — Si propone il problema dell'ORIGINE DELLE IDEE. — Diverse ipotesi colle quali si è voluto spiegare la presenza nell'intelletto umano, delle idee dell'intelletto divino. — Quella degli Scolastici è stata approvata dal Bonnet.

Uno de' più gravi errori dell'ideologia moderna, è l'affermazione: « che la parola non è che il *segno* del pensiero. » Il *segno*, secondo l'ha fatto osservare il de Bonald, è l'indizio che fa conoscere la cosa, ma non è già la cosa stessa; come il fumo indica il fuoco, ma non è già il fuoco. La parola, per contrario, non solo rivela il pensiero di colui che la pronunzia, ma è anche il suo stesso pensiero che ha preso forme sensibili, per passare dallo spirito che l'ha concepito, nello spirito di colui che l'ignora. La parola è il pensiero esteriore, come il pensiero è la parola secreta,

il verbo interiore. Parlare, è pensare a voce alta, come pensare è parlare secreto. Ogni essere che parla, pensa; il bruto non parla, perchè non pensa.

Vi son pensieri senza parole, ma non vi son parole senza pensieri; un vocabolo che non presenta un pensiero, non è già un vocabolo, nè una parola; ma è un suono, un rumor vuoto, sterile che non dice nulla, che non significa nulla che non si riproduce nella mente di chi l'ascolta, e che non lascia in niun luogo il menomo segno del suo passaggio nell'aria. Tutte le parole d'una lingua sono pensieri che son nati nella mente, avanti d'esser articolati dalle labbra. Ogni parola è stata pensiero prima d'essere parlata.

Sicchè dunque, tutti i vocaboli della lingua filosofica, di cui abbiamo più su dato il vero senso, sono stati pensieri concepiti dalla mente umana, prima d'essere parole passate nel linguaggio umano. Se il genere umano ha sempre e dovunque parlato tali parole, è perchè ha sempre e dovunque pensato le cose che queste parole rinchiudono.

Il pensiero adunque del *genere* e della *specie*, della *differenza* e del *proprio*, della *sostanza* e degli *accidenti*, della *quantità*, della *qualità*, dell'*azione* della *passione*, in somma di tutti i termini predicamentali come di tutti i termini esprimenti l'essere, le sue gradazioni, le sue qualità comuni e le sue passioni; questi pensieri, dico, si sono sempre trovati nella mente di tutti gli uomini perchè i vocaboli che l'enunciano sono sempre stati articolati dalla loro lingua.

La scienza non ha fatto che formolare, ordinare i

pensieri che corrispondono ad ognuno di questi vocaboli; la scienza non ha fatto che definirli in un modo chiaro e preciso, indicarne le ragioni, le cause, le basi, le conseguenze, gli effetti, e constatare i rapporti che li legano insieme e ne formano quel tutto che si chiama « la ragione umana. » Insomma, la scienza ne ha dato la conoscenza filosofica; ma, rispetto alla loro conoscenza storica, è tanto antica quanto l'umana mente. La scienza non li ha inventati, poichè li suppone, e senza questi pensieri preesistenti, la scienza, lungi dal potere inventare, non esiste.

Son questi quei concetti dell' intelletto divino che, da tutta eternità, hanno esistito nello stesso intelletto, e che vi sono rimasti sempre gli stessi, indipendentemente dalla realtà che hanno ricevuto per la creazione, in un punto di tempo e di spazio e rispetto ad un numero determinato d'individui; son queste quelle *idee* o *specie* di cui sant' Agostino (§ 6, pag. 55) ci ha detto: « Le idee sono le forme principali o certe ragioni stabili delle cose che non sono già formate, che, perciò, sono eterne e sempre le stesse nella divina intelligenza, la cui partecipazione dà l'essere e la maniera d'essere a tutto ciò che è fatto: *Sunt ideæ, principales formæ quædam vel rationes rerum stabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ et semper eodem modo se habentes, quæ in divina intelligentia continentur.... quarum participatione fit quidquid est, quomodo est.* »

Or, è innegabile che un gran numero di queste *forme* generali, universali, infinite, di queste idee delle cose che constituiscono le loro quiddità, e che

esistono, da tutta eternità, nell' intelletto divino, si trova pure nell'intelletto umano. Perchè noi pure conosciamo non solo TALE uomo. ma l'uomo; noi pure conosciamo non solo chi è l'uomo che ci è presente, ma anche ciò che è la natura umana; ed è lo stesso di tutte le cose onde abbiamo la conoscenza; noi le conosciamo non solo in un modo individuale, particolare, finito, ma anche in un modo specifico, universale, infinito.

Oltre a ciò, i pensieri contenuti negli universali, e che formano la base d'ogni scienza e d'ogni ragione, s'incontrano anche nella mente del fanciullo di sette anni che è giunto all'età di ragione, ed è perciò che ha la ragione e, che, d'essere *ragionevole* dalla sua nascita, è divenuto un essere *ragionante*. Perchè non ci ha ragione senza principii generali, ed i pensieri che i vocaboli, di cui parliamo. esprimono, sono principii generali, pei quali si ragiona, per mezzo dei quali la ragione *in potenza* diviene la ragione *in atto*, incomincia ad agire ed esercitare la sua azione ed il suo imperio negli intelletti.

Studiando attentamente il fanciullo della prima età in tutti i suoi movimenti, in tutte le sue azioni, in tutti i suoi capricci, in tutti i suoi desiderii, è agevole di convincersi che questa intelligenza, ancor sì imperfetta, sì debole, si trova tuttavia in possesso dei più grandi e de' più alti pensieri a cui, nell' ordine naturale, possa mai giugnere mente umana. Egli sa, per esempio, che egli uomo, comecchè abbia, per la sua organizzazione fisica, tratti di rassomiglianza col

bruto, ne *differisce* infinitamente, e che esso appartiene ad una categoria d'esseri totalmente distinta da quella che abbraccia tutte le famiglie degli animali. Ha dunque il pensiero del *genere* animale, della *specie* umana, della *differenza* tra l'uomo ed il bruto, dell'accidente e del proprio, dell'uno e dell'altro, ha cioè il pensiero degli UNIVERSALI.

Consideratelo ancora, misurando e contando gli oggetti, appigliandovisi più o meno accortamente per averli, scegliendo certi mezzi per giugnere a certi fini; e vi riescirà impossibile di negare che quella giovine mente abbia già il pensiero della quantità continua e della quantità discreta, delle qualità di tutte le gradazioni, dell'azione, della passione, del movimento, della causa e dell'effetto, della forma, della potenza dell'atto; in una parola, il pensiero della sostanza e di tutti i diversi generi d'accidenti che la scienza chiama « Predicamenti. » Osservatelo, come distrugge tutto ciò che gli cade tra mani per conoscere le cause nascoste e indivisibili delle cose, e rendersi conto delle molle secrete che le fanno ciò che sono e le rendono capaci d'agire come esse agiscono. Vedetelo finalmente, come sceglie e preferisce il tutto alla parte il grande al piccolo, il bello al brutto, il perfetto all'imperfetto, il buono al cattivo, il vero al falso, e comecchè sorpreso, non potete fare a meno di riconoscere che il nostro tenero fanciullo ha già in sè stesso tanto chiaro, tanto compiuto, tanto certe il pensiero dell'essere e delle sue specie multiplici, dell natura, dell'essenza, del bene, del male, della verità pell'essere questo lo stesso filosofo.

Or questi pensieri sono concetti intellettuali, che s'applicano a tutti gli esseri esistenti e possibili, e fuori di tutti i limiti derivanti da circostanze d'individualità, di tempo, di numero e di luogo. Sono dunque CONCETTI *uni*, riferendosi a più ed anche a tutto, *Unum-versus alia-versus omnia*, essi sono UNIVERSALI. Essi sono concetti immensi, infiniti, eterni; sono le forme immutabili, le ragioni eterne delle cose; sono in una parola le IDEE; perchè, secondo sant'Agostino, come l'abbiam veduto, i pensieri che Platone, il primo, ha chiamato IDEE, non sono che *le ragioni eterne delle cose*, esistenti da tutta eternità nell' intelletto divino, come cause esemplari e forme immutabili di tutte le cose, e su cui è stato fatto tutto ciò che è fatto (pag. 100).

Ed intanto, noi lo ripetiamo, è innegabile pure che simili pensieri si trovino così compiuti, così chiari, così veri, nella mente degli uomini i più ignoranti che nella mente degli uomini i più colti. Anche il fanciullo che ha veduto una volta sola *un* cavallo, *un* cane, *un* gatto, sa, senza ingannarsi, quanto il filosofo, ciò che è IL cavallo, IL cane, IL gatto. La pruova ne è che, vedendo dopo altri individui di queste stesse specie d'animali, dice a sè stesso e ad altri: « Questi sono cavalli, cani, gatti. »

Ciò avviene perchè la prima volta che vide *un* cavallo, *un* cane, *un* gatto, in virtù della sublime facoltà, che ogni uomo apporta dalla sua nascita, d'universalizzare, col suo intelletto agente, il particolare, e di formarsene un concetto generale, egli ha già l'idea della specie tutta intera di cui non ha veduto che un solo individuo.

Solo non gli dimandate « cosa sia un cavallo, un cane, un gatto;» perchè è un obbligarlo a darvene definizione esatta, il che spetta al filosofo. Ma perchè non sa *definire* il cavallo, non ne segue già che non sappia *ciò ch'esso sia;* e perchè non conosce abbastanza la sua lingua e la forza e la significazione dei vocaboli per poter formolare e dare l'idea precisa del cavallo, non ne segue già neppure che non l'abbia affatto.

La definizione della cosa è la formola chiara, netta e precisa della *quiddità* della cosa; perchè è la risposta alla dimanda: « Che cos'è una tal cosa; *Responsio ad id quod quid est.* » Non è già facile di dare questa formola della cosa, o di definirla, quando non si è molto addentro in quella parte della logica ove s'imparano le regole e le leggi della definizione. Ma poichè un simile studio non è affatto necessario per formarsi l'idea giusta e chiara dell'oggetto materiale, perchè l'occhio della mente (l'intelletto agente) universalizza il particolare così naturalmente, così prontamente e così esattamente che l'occhio del corpo spiritualizza il materiale; ed ogni uomo qualunque sia il grado di sua ignoranza, può bene avere ed ha diffatti, l'idea chiara e vera pure delle cose che non sa definire; come succede che l'intelletto umano divide la conoscenza di queste infinità, di questi universali che non esistono in nissun luogo, fuori dell'intelletto divino?

Qui sta tutta la grande quistione sull'origine delle idee e sull'economia della umana conoscenza.

Ciò accade, rispondono Cartesio e Leibnitz, perchè Dio creando l'anima umana, ha egli deposto in

essa questi concetti, ha distaccato dal suo proprio intelletto queste idee e le ha fatto discendere sopra di essa; in guisa che l'anima non le acquista già col tempo, nè le toglie ad imprestito al difuori, ma le porta scolpite in sè stessa dall'istante medesimo della sua creazione; le idee sono INNATE; il tempo e la riflessione non ce le danno affatto; non fanno che aiutarci a dissotterarle, a scoprirle nelle profondità misteriose della nostra natura dove Dio le avrebbe nascoste.

« Assurdità, fanciullaggini son queste, » ripiglia Malebranche. « La nostra intelligenza non ha affatto le idee in sè stessa in alcuna maniera. Essa crede ben di possederle realmente, ma non è che illusione. Essa non *le vede che in Dio, come in uno specchio,* ed ecco tutto. È nell'intelletto divino che si trovano le idee; esse non si muovono di quivi, per passare in noi, ed è quivi che la nostra mente avvertita dagli oggetti esteriori, va a ricercarle, le incontra e le divide. »

Ecco le due ipotesi sull'origine delle idee, che i loro autori pretendono d'aver preso da Platone e da sant'Agostino, che non ci hanno mai pensato; ed ecco le sole ipotesi degne d'essere discusse; perchè l'ipotesi grossolana *che tutte le idee ci vengono dai sensi*, e che Locke ha attinto dalla scuola di Democrito e di Epicuro, non merita che ce ne occupiamo seriamente, nemmeno per confutarla.

San Tommaso, seguitando san Dionisio, sant' Agostino e gli antichi Dottori della Chiesa, avea anticipatamente fatto giustizia di queste dottrine della ragione pagana, le ha tutte condannate come contrarie

alla fede; e non ispirandosi secondo l'abbiamo già dimostrato (§ 20), che delle dottrine della ragion cristiana, ha egli formolato la sua sublime e magnifica teoria sulle idee, tesoro inestimabile, e una delle conquiste e delle glorie della filosofia cristiana.

La filosofia moderna, dopo Cartesio, ha respinto, calunniato, messo in ridicolo questa teoria, la sola in cui si trova la soluzione, tanto bramata, del gran problema. Ma l'aquila di Meaux non ha affatto diviso quest'ingiustizia de' suoi contemporanei rispetto la teoria scolastica sulle idee.

Si leggono queste memorande parole nelle *Opere inedite* del Bossuet:

« Bisogna considerare (nella natura dell'universale) ciò che dà la natura istessa e ciò che fa il nostro spirito. La natura non ci dà, in fondo, che esseri particolari; ma essa non li dà simili. Lo spirito esaminandole e trovandole talmente simili, non si fa di tutti che un solo oggetto e non ne ha che una sola IDEA. Ed è ciò che fa dire al comun della scuola: Che non ci ha universale nelle stesse cose; *non datur universale a parte rei;* ed anche: Che la natura dà, indipendentemente dallo spirito, qualche fondamento all'universale, in quanto essa fornisce cose simili, ma che essa non dà l'universalità alle cose stesse, poichè essa le fa tutte individuali; e finalmente l'universalità s'incomincia dalla natura e SI FINISCE DALLO SPIRITO: *Universale inchoatur a natura, perficitur ab intellectu* (Parigi, 1828, lib. 1, c. 31, p. 58). »

Ecco dunque in che modo, secondo Bossuet, la *scuola* di san Tommaso spiegava la formazione delle

idee. Non ci ha nulla di più semplice nè di più naturale, nè di più chiaro che un simigliante procedere. Quindi, il gran vescovo di Meaux, esponendolo con una sì mirabile precisione, non solo l'adottò compiutamente, ma lo propose come un fatto incontestabile, come la teoria la più conforme alla ragione e all'esperienza; e, comechè filosofo spiritualista, non ha saputo col suo sguardo di aquila scoprirvi pur uno degli inconvenienti che lo sguardo di certi pipistrelli ci ha voluto vedere. Diffatti, in questa teoria scolastica delle idee, tutto ciò ci annunzia un' energia sovrumana per parte della mente, *universalizzante il particolare;* tutto c'indica un'equazione perfetta tra la causa e l'effetto; tutto ci mostra lo spirito, operante sulla materia con una sovrana potenza e formantesi esso stesso il concetto universale della cosa. Ed ecco gli scrupoli del semirazionalismo, le *conseguenze deplorabili*, le contraddizioni, i dubbi a cui potrebbe dar luogo la teoria di san Tommaso convinti di affettazione e condannati dal..... Bossuet.

Ma la teoria cristiana sulle idee non ha bisogno di tali approvazioni. Ad esempio, in certo modo, del pensiero divino, su cui questa teoria è fondata, essa porta in sè stessa le pruove, il suggello della sua verità: essa basta a sè stessa, essa è giustificata in sè stessa; *Justificata in semetipsa* (*Psal.*). Ed è ciò di cui il nostro lettore sarà convinto.

§ 43. Dottrina di san Tommaso sulla conoscenza in generale. — Come il senso è tutto il sensibile, e l'intelletto tutto l'intelligibile. — Il mondo NATURALE ed il mondo INTENZIONALE. — Della conoscenza sensitiva in particolare. — Virtù del senso di spiritualizzare il materiale. — Stato rappresentativo in cui le cose esteriori conosciute si trovano in colui che le conosce. — Gruppo di prodigi che rinchiude il fenomeno della conoscenza. È la più grande opera del Dio Creatore.

Cominciamo dal ricordare qui la profonda e magnifica dottrina di san Tommaso sulla conoscenza. «Tutto ciò che è, dice egli, è o sensibile, o intelligibile. Or, per la cagione che la nostra anima ha il senso e l'intelletto o l'attitudine di sapere, essa è in certo modo, tutto il sensibile e tutto l'intelligibile; perchè il senso è, in certa guisa, tutte le cose sensibili, e l'intelletto, tutte le cose intelligibili, esse stesse, o la scienza, atta a sapere.

Ed è perchè il senso e l'intelletto possono trovarsi in due stati diversi, rispetto alle cose sensibili o intelligibili: o sono in *potenza* o sono in *atto*, rispetto a queste stesse cose. Finchè il senso e l'intelletto non sono che in *potenza* alle cose sensibili o intelligibili (cioè che *possono* conoscere queste cose, ma che non le conoscono ancora di fatto), nè la facoltà sensitiva dell'anima non è tutto lo stesso sensibile, nè la sua facoltà intellettiva non è tutto lo stesso intelligibile; ma quando il senso è passato all'*atto*, rispetto al sensibile allora è in atto tutte le cose che sente; simil-

mente, quando l'intelletto è passato all'*atto* rispetto all'intelligibile, allora è in atto tutte le cose che comprende (1)

« Ma, dicendo che il senso in atto è il sensibile medesimo, e l'intelletto in atto è l'intelligibile medesimo, non si vuol già dire, per ciò, che l'anima sia totalmente la stessa cosa con quello che essa sente o comprende; che essa sia, per esempio, la pietra e il cavallo, dal momento che essa sente o comprende il cavallo o la pietra: ma si vuol dire che quando si trova nell'anima, sia nel senso, sia nell'intelletto, non già la cosa stessa sentita o compresa, ma la specie o la forma, o la rassomiglianza (intenzionale) di quella cosa, di quella pietra, di quel cavallo (2).

---

(1) « Omnia quæ sunt, aut sensibilia, aut intelligibilia sunt. Anima « vero (intellectiva) est quodammodo omnia sensibilia et intelligi- « bilia, quia in anima est sensus et intellectus, sive scientia. Sen- « sus autem est quodammodo ipsa sensibilia et intellectus intelli- « gibilia, sive scientia scibilium. Sensus enim et scientia, quæ sunt « adhuc in potentia ad sensibilia et scibilia, se habent ad ipsa sci- « bilia et sensibilia in potentia; sed scientia et sensus, quæ iam sunt « in actu, ordinantur ad sensibilia et scibilia, quæ pariter sunt in « actu. Sed quando sensus est in actu, sensus est ipsa sensibilia in « actu; et pariter, scientia vel intellectus in actu, est ipsa sensibilia « et intelligibilia in actu. Dum, e contra, sola potentia animæ sen- « sitiva, non est ipsum sensibile; et sola potentia intellectiva non « est ipsum sensibile vel intelligibile. Sed tum sensus se habet ad « ipsum sensibile, intellectus autem ad intelligibile ( *De anima.* « lib. III, lect. 13 ). »

(2) « Ideo autem dicitur quod sensus et intellectus in actu est « ipsum sensibile et intelligibile, non quia anima sit ipsa res sensi

« Si è dunque avuto ragione di paragonare l'anima alla mano, perchè la mano è l'organo degli organi, o lo strumento degli strumenti; la mano è stata data all'uomo, perchè l'abbia in luogo di tutti gli organi, che sono stati scompartiti agli altri animali, per assalire, per difendersi o per coprirsi, poichè l'uomo fa tutto questo colle proprie mani. Similmente l'anima è stata data all'uomo perchè l'abbia in luogo di tutte le forme (degli esseri); in guisa che l'uomo, per la sua anima è quasi tutto essere, perchè l'intelletto è una potenza capace di ricevere in sè tutte le forme intelligibili: il senso è una potenza capace di ricevere in sè tutte le forme sensibili. Siccome dunque l'anima è capace di ricevere in essa tutte le forme, tutte le simiglianze delle cose sensibili e intelligibili per l'anima, l'uomo, sotto un certo rapporto, è tutte le cose (1). »

---

• bilis vel intelligibilis, lapis, ex. g. equus, etc. sed quia in anima
• id est in sensu vel intellectu, est species seu forma seu simili-
• tudo lapidis et equi (*Ibid.*).

(1) • Ex quo patet cur anima assimilatur manui: manus enim
• est organum organorum, seu instrumentum instrumentorum; quia
• manus datæ sunt homini loco omnium organorum, quæ data sunt
• aliis animalibus, ad defensionem, vel impugnationem, vel coope-
• rimentum; omnia enim hæc homo manu sibi comparat. Similiter
• anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quo-
• dammodo totum ens, in quantum, secundum animam, est quodam-
• modo omnia prout ejus anima est receptiva omnium formarum
• seu similitudinum. Nam intellectus est quædam potentia receptiva
• omnium formarum intelligibilium; et sensus est quædam poten-
• tia receptiva omnium formarum sensibilium (*De anima*, lib. III,
• lect. 13). •

Da ciò si comprende che tutte le cose, sia intelligibili, sia sensibili, hanno rispetto a noi come due stati diversi, e che ci ha in certo modo due mondi, il mondo *naturale* ed il mondo *intenzionale*, o ideale; perchè tutte le cose in colui che le conosce per le idee, vi sono *intenzionalmente*, ciò che esse sono *naturalmente* in sè stesse; il che ha fatto dire a Boezio, parlando di Dio: « Questo mondo sì bello è portato nella sua mente da Colui, che è quello che ci ha di più bello: *Mundum mente gerens pulchrum, pulcherrimus Ipse.* »

Da ciò hanno avuto origine quelle idee, quelle forme o specie, che Platone, con errore deplorabile, afferma esistenti *in sè stesse*. Perchè le idee, secondo la bella espressione di sant'Agostino, non essendo che *le forme delle cose*, o esistono *nelle* cose stesse, ed allora esse danno il loro essere naturale alle cose nelle quali esse sono, come l'anima, *forma* del corpo, dà l'essere al corpo; o esse sono *fuori* delle cose, ed allora esse non sono che specie puramente intenzionali, non aventi esistenza che in quelli che conoscono queste stesse cose: le idee dunque non esistono in alcun modo *in sè stesse*.

Perciò dunque, si trovano nell'intelletto divino tutte le idee delle cose che esso conosce; perchè « l'idea, dice san Tommaso (*De anima*), in quanto essa è il principio della formazione delle cose, può chiamarsi l'*esemplare*, ed appartiene alla conoscenza pratica (come quando dicesi che nella mente dell'architetto è l'idea o l'esemplare della casa che vuole edificare o

che ha edificata). Ma, in quanto l'idea è il principio conoscitivo, essa dicesi propriamente *ragione* (1).

« In quanto dunque, segue san Tommaso, l'idea è *esemplare*, a questo riguardo (*secundum hoc*), essa si riferisce a tutte le cose *che Dio fa* nel tempo. In quanto l'idea è il *principio conoscitivo*, essa si riferisce a tutte le cose *che Dio conosce*, sebbene non le faccia in alcun tempo. »

Dopo di avere stabilito questi grandi e luminosi principii della filosofia cristiana, rispetto alla conoscenza in generale, dobbiamo qui aggiungere talune altre osservazioni, proprie di questa filosofia, ugualmente grandi e luminose, sulla conoscenza del sensibile in particolare.

San Tommaso ha definito la *potenza sensitiva:* « La potenza suscettibile di ricevere le specie sensibili senza la materia; *Potentia susceptiva specierum sensibilium sine materia.* » Noi sfidiamo tutte le scuole cartesiane di produrre qualche cosa di più profondo e al tempo istesso di più esatto, di più chiaro e di più bello sullo stesso suggetto. Ecco in che modo il Dottore angelico e i suoi comentatori, i filosofi cristiani, spiegano questa magnifica definizione:

« È comune, dice san Tommaso, ad ogni essere *paziente*, o ad ogni potenza *passiva*, di ricevere dal-

---

(1) Il cardinal Gaetani, spiegando questo luogo, ha detto: « Le forme delle cose conoscibili esistenti obiettivamente in colui che le conosce, si dicono i principii delle loro conoscenze: per conseguenza l'idea è la ragione obiettiva della cosa, oppure la ragione per cui la cosa esiste obiettivamente nello spirito. »

l'agente la forma della cosa; tuttavia la potenza passiva de' sensi differisce grandemente dalle altre potenze passive naturali, nella maniera di ricevere questa forma.

« La forma della cosa, che ogni agente fa passare nel paziente, talvolta ha, nel paziente, esattamente lo stesso essere o la stessa maniera d'essere che essa avea nell'agente. Ciò avviene quando il paziente ha la stessa disposizione dell' agente rispetto alla stessa forma. In questo caso, il paziente non riceve già *la forma senza la materia* (ma colla materia); perchè sebbene la materia, numericamente la stessa, non si trovi al tempo istesso nell'agente e nel paziente, tuttavia, come in virtù della stessa disposizione rispetto alla forma, il paziente la riceve, esso pure, in una certa misura, colla materia, tale quale essa si trova nell'agente ([1]). »

Sicchè, per esempio, se un ferro caldo tocca un legno freddo, lo rende caldo, non già del calore *numericamente lo stesso* di cui il ferro rimane caldo, ma

---

([1]) « Licet hoc sit commune omni *patienti*, seu omni potentiæ « *passivæ* quod recipiat formam ab agente, differentia tamen est in- « ter ceteras potentias naturales et potentias sensuum, in modo re- « cipiendi. Nam forma, quæ in patiente recipitur ab agente, quando- « que habet eundem modum essendi in patiente quem habet in « agente, et hoc contingit quando patiens eandem habet disposi- « tionem ad formam, quam habet agens; et tunc non recipitur forma « sine materia. Licet enim illa et eadem numero materia quæ est « agentis, non fiat patientis, fit tamen quodam modo eadem, in « quantum materialem dispositionem ad formam acquirit similem « ei quæ erat in agente (*De anima*, lib. II, lect. 24). »

d'una porzione di quel calore, che in virtù della sua disposizione ad essere riscaldato come il ferro, il legno riceve; per conseguenza riceve la forma del calore che lo rende caldo per lo stesso calore materiale.

« Altra volta, segue san Tommaso, la forma è ricevuta nel paziente in un modo tutto diverso da quello che essa ha nell'agente. Questo accade quando il paziente ha una disposizione a ricevere diversa dalla disposizione materiale che ha l'agente. Allora il paziente riceve la forma della cosa senza la materia della cosa, in quanto il paziente riceve in lui la simiglianza della cosa secondo la sua forma e non secondo la sua materia. È a questo modo che il senso riceve la forma delle cose esterne senza la loro materia. Perchè, diffatti, nel senso la forma della cosa ha un modo d'essere tutto diverso da quello che essa ha nella cosa sensibile. Nella cosa sensibile la forma ha un essere *naturale;* nel senso, essa ha un essere intenzionale e SPIRITUALE (1). » Essa ha un essere solo secondo l'*intenzione*, s'egli è permesso di così esprimersi. « Ciò si fa nel modo onde la cera riceve il se-

---

(1) « Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium « modum essendi, quam sit in agente; quia dispositio naturalis pa- « tientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali quæ « est in agente, et ideo forma recipitur in patiente sine materia: « in quantum patiens assimilatur agenti secundum formam et non « secundum materiam; et per hunc modum, sensus recipit formam « sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in « re sensibili. Nam in re sensibili, habet *esse naturale;* in sensu ha- « bet *esse intentionale* et SPIRITUALE (*Ibid.*). »

gno dell'anello, o l'immagine impressa nell'anello, senza il ferro o l'oro che è la materia dell'anello (1). »

« Ed è perchè (soggiugne un dotto comentatore di san Tommaso, facendo uso delle sue stesse frasi) quando si suggella una lettera, la cera, su cui s'imprime il suggello, non riproduce la simiglianza che rispetto all'immagine, e non rispetto al metallo o alla materia del suggello. Nello stesso modo, il senso diffatti *patisce*, quando un corpo sensibile, caldo, saporoso, o sonoro *agisce* in lui; ma non è già in quanto questo corpo è una pietra o un pezzo di ferro o di legno: perchè il senso non patisce affatto da una pietra odorosa o calda in quanto essa è pietra, nè dal mele dolce in quanto è mele, ma in quanto la pietra è odorosa ed il mele dolce. È perchè il senso è disposto a prendere, non la *natura* della pietra o del mele, ma la *qualità* dell'odore o del colore della pietra, e la *qualità* della dolcezza del mele. Diffatti, la pelle, al contatto di tai corpi, diviene odorosa o calda, il palato sente la dolcezza, ma nè la pelle diventa pietra, nè il palato diventa mele. In una parola, è proprio del senso di rassomigliare al corpo che l'affetta, secondo la sua forma e non secondo la sua materia. La pruova che è una proprietà del senso di provare un simile mutamento intenzionale o spirituale, è che tutti gli altri corpi, sprovveduti di senso, sono mutati, modi-

(1) « Quod accidit eo modo quo cera recipit signum annuli sine » ferro vel auro *De anima*, lib. II, lect. 24 ».

licati, alterati dal contatto di altri corpi e che tuttavia non li sentono affatto (1).

L'oggetto del senso esterno è dunque il sensibile, *singolare, presente, localmente esteso e posto alla distanza voluta.*

Il sensibile dapprima è *singolare*, perchè gli *universali* non cadono sotto i sensi, ma solo sotto l'intelletto; donde l'assioma: « Il senso è delle cose singolari, l'intelletto delle cose universali. »

Il sensibile è in secondo luogo *presente;* perchè i sensi esterni non hanno rapporto alle cose remote, e non sono modificati che dall'oggetto sensibile *presente.*

Il sensibile è in terzo luogo *localmente esteso;* perchè la cosa, perchè sia sensibile, deve trovarsi in un luogo. In somma è sensibile *alla distanza* voluta; perchè non si sentono le cose ad una grande distanza, come gli odori e i suoni da noi lontanissimi.

Ecco la bella teoria della filosofia cristiana sulla

---

(1) « Quia cera assimilatur aureo sigillo, quantum ad imaginem, « non quantum ad dispositionem auri, ita sensus patitur a sensi- « bili corpore, habente colorem, aut saporem, aut sonum; sed non « in quantum unumquodque illorum dicitur hoc vel illud corpus. « Non patitur enim sensus a lapide odorato, in quantum est lapis; « neque a mele dulci, in quantum est mel, quia in sensu non fit « similis dispositio ad formam quæ est in illis subiectis; sed pati- « titur ab eis, in quantum sunt huius modi, id est in quantum « sunt odorata vel saporosa. Uno verbo, sensus assimilatur sensibili « secundum formam et non secundum dispositionem materiæ. Ideo « autem fit talis immutatio intentionalis seu spiritualis in sensu, « quia si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia « corpora naturalia, dum a corporibus sensibilibus alterantur, sen- « tirent (Testa, *Comment.*). »

conoscenza sensitiva, o l'atto proprio per cui l'anima sensitiva conosce le cose sensibili, presentate dai sensi.

In generale, « la conoscenza è l'atto per cui l'essere vivente, sia sensitivo, o intellettivo, percepisce sè stesso e percepisce le cose che sono in lui. »

Diciamo « si percepisce sè stesso » perchè tutti sanno che ogni essere conoscitivo conosce che è, che vive, che opera, il che è propriamente *conoscere sè stesso.*

Diciamo, in secondo luogo, che, per la conoscenza, l'essere vivente, sensitivo o intellettivo, *percepisce le cose che sono in lui;* cioè ch'egli percepisce più cose che giungono e sono in lui, come, per esempio, le sensazioni del piacere e del dolore, ecc. e che percepisce anche gli oggetti esteriori di cui la rassomiglianza è in lui; perchè « ogni conoscenza, dice san Tommaso, non risulta che dalla rassomiglianza della cosa conosciuta, che si trova in colui che la conosce: *Quælibet cognitio per hoc perficitur quod similitudo rei cognitæ est in cognoscente* (1. p., q. 17, art. 1). »

Ed in vero, non conosciamo affatto gli oggetti esterni se non fanno sopra di noi qualche impressione. Così il cieco non conosce i colori, perchè non può percepirli cogli occhi: il sordo non può conoscere i suoni, perchè non può percepirli coll'udito. Ed è perciò che l'atto di conoscere s'esprime colle parole: *concepire colla mente, percepire, temere, tenere, ricevere, comprendere, intendere,* e con altre parole simili, che indicano tutte che ogni conoscenza è rinchiusa nel conoscente.

Inoltre, l'azione del conoscente non è già un'azione passeggiera *(transiens)* al di fuori, non è cioè una diffusione d'una perfezione interna che vada a modificare le cose esterne, e che in conseguenza sia ricevuta da un essere paziente esterno; ma è un'azione immanente (*immanens*), cioè un'azione restante al di dentro, rinchiusa nel conoscente e perfezionantelo. Da ciò anche si dee conchiudere, che ogni conoscenza è nello stesso conoscente.

Ma se ogni conoscenza, pure degli oggetti esterni, si fa nel conoscente e rimane in lui, è chiaro pure che gli istessi oggetti esterni debbono essere nel conoscente, perchè altrimenti non potrebbe conoscerli. Or gli oggetti esterni non possono essere nel conoscente che per una certa forma d'essi stessi; perchè nulla, come si è veduto, non è nè è constituito in un genere qualunque, che per la sua forma sola che dà l'essere e la maniera d'essere alla cosa. Se dunque gli oggetti esterni, per essere conosciuti, debbono essere constituiti nel genere delle cose esistenti in colui che le conosce, debbono essere constituiti in questo genere dalle loro forme: dunque le forme degli oggetti esterni, che esistono, come allo stato delle cose conosciute nel conoscente, debbono essere nello stesso conoscente.

Ma gli oggetti esterni non possono essere colti dal conoscente e rimanere in lui, colle loro forme *naturali;* perchè ciò non potrebbe aver luogo che in quanto le forme naturali delle cose fossero separate dalle cose stesse, ed allora gli oggetti perdendo le loro forme naturali, perderebbero il loro essere e sarebbero di-

strutti per la ragione stessa che sarebbero conosciuti, il che è contrario all'esperienza, e per giunta, assurdo. Gli oggetti esterni non possono adunque trovarsi nel conoscente che con forme rappresentative diverse, con forme d'un'altra specie che le loro forme *naturali*. Or, son queste forme d'una nuova specie che la filosofia cristiana chiama *specie intenzionali*, *specie spirituali*, *specie intelligibili*, *specie sensibili*, ed esse non sono altro che gli-stessi oggetti esterni, ricevuti nel conoscente, non già nel loro essere *naturale*, ma nel loro essere *rappresentativo*.

Da ciò si può comprendere quanto sia vero che conoscendo, il conoscente si fa tutto, *cognoscens, cognoscendo fit omnia*; e perchè il conoscente può dirsi la stessa cosa col conosciuto, *cognoscens est idem cum obiecto cognito;* e da ciò si comprende pure come il senso o l'intelletto che conosce, si fa quasi la stessa cosa coll'oggetto conosciuto; e con quanta ragione si è detto che l'anima in quanto essa è in potenza di conoscere tutte le cose, è ogni cosa, *anima est omnia*.

Lettore, fermati alquanto ad ammirare questo gruppo di meraviglie che il fenomeno della conoscenza rinchiude. Il senso è, in certo modo, l'intelletto delle cose sensibili, come l'intelletto è, in certo modo, il senso dellle cose intelligibili. Il senso spiritualizza il materiale, come l'intelletto universalizza il particolare. Il senso, potenza materiale, riceve in lui gli oggetti materiali senza la materia; l'intelletto, potenza intellettuale, riceve in lui l'individuo senza l'individualità. L'anima conoscendo gli oggetti esterni diviene simile a loro, senza perdere nulla della sua semplicità; gli

oggetti materiali essendo conosciuti dall' anima passano in essa, senza perdere nulla della loro materialità. Cominciano ad essere nell'anima, senza cessare d'essere in sè stessi. Essi vi sono e vi dimorano in un essere spirituale, senza mutare. Or, se non prendiamo errore, la materia è più remota dallo spirito che il niente dall'essere.

Questo ravvicinamento, sì intimo tra lo spirito e i corpi, è dunque un prodigio ancora più sorprendente di quello della loro uscita dal nulla. In nissun luogo il Dio creatore ha manifestato più di sapienza, più di potenza, più d'autorità, che attribuendo ai sensi la facoltà di trasformare il materiale in specie spirituale e di rimanere essi stessi materiali; e attribuendo all'anima la facoltà di cogliere il materiale, di copiarne in essa la perfetta rassomiglianza e di rimanere essa stessa semplice e spirituale. In nissun luogo la potenza creatrice si è mostrata più padrona assoluta, che legando insieme, armonizzando con simili rapporti, nature sì opposte. Il fenomeno della conoscenza è il più grande, il più meraviglioso de' prodigi della creazione.

§ 44. Sviluppo della teoria di san Tommaso sul modo con cui l'uomo si dà le idee. — Intenzioni PRIME e intenzioni SECONDE. — Diverse maniere d'essere di Dio, dell'angelo, dell'uomo e necessità che ne risulta per l'uomo della presenza del particolare per innalzarsi all'universale. — In che modo l'Intelletto umano comprende. Pruova manifesta che il vero modo con cui comprende risulta dalla sua unione col corpo. Cartesio e Malebranche confutati, in questo luogo, da san Tommaso, nella persona di Avicenna. — La sola teoria scolastica sulle idee spiega perchè l'uomo è anima e corpo.

Il fenomeno della formazione delle idee, tale quale la filosofia cristiana lo spiega, secondo san Tommaso, è ancora il più sorprendente ed il più maraviglioso.

Questa teoria del Dottore angelico sull'origine delle idee, che, per cinquecento anni è stata seguìta in tutte le scuole cristiane, consiste in questo: Che non è già Dio che imprime nell'anima umana o le comunica immediatamente le idee; che l'anima non le prende neppure in Dio, ragguardando in Dio; ma che è lo stesso umano intelletto, che, in virtù della luce del Verbo che si riflette in lui, se le forma per via d'astrazione, levandosi, all'occasione delle cose particolari, alla concezione universale, alla quiddità delle cose. Ed ecco su quai principii lo stesso gran Dottore e tutti i Dottori cristiani che gli han succeduto, hanno stabilito, inteso e spiegato questa dottrina, di cui non ci ha al tempo istesso nulla nè di più semplice, nè di più ragionevole, nè di più elevato, nè di

più conforme a' dogmi fondamentali del cristianesimo, ed all'essenza e condizione della natura umana.

« L'essere, dice san Tommaso, considerato nella significazione la più estesa della parola, è di due sorta; egli è o essere di natura o essere di ragione. L'*essere di natura* è tutto ciò che ha un'esistenza reale e fisica. L'essere di ragione è l'insieme di tutte quelle intenzioni che la ragione incontra nella considerazione delle cose, come, per esempio, l'intenzione del *genere*, della *specie* e di concetti simili, che, riflettendovi bene, non esistono realmente nella natura degli esseri, ma sono il risultato delle considerazioni della ragione (1). »

Se considero nell'uomo il suo corpo, la sua figura, la sua natura, il suo colore, la grandezza o la piccolezza della sua mente, la nobiltà o la bassezza del suo cuore, considero in lui realtà esistenti in lui. Queste considerazioni mi rappresentano degli *esseri di natura*, perchè esse m'indicano particolarità che sono nelle cose e si chiamano *intenzioni prime*. Ma se mi fermo a considerare nello stesso uomo il *genere* delle menti a cui appartiene colla sua intelligenza, il *genere* degli animali a cui partecipa per la sua animalità, la *differenza* d'avere un corpo che lo distingue dagli an-

---

(1) « Ens duplex est, ens scilicet rationis et ens naturæ... Ens autem rationis dicitur de illis intentionibus quas ratio adinvenit in rebus considerandis, sicut intentio generis, speciei et similium, quæ quidem non inveniuntur in rerum natura, sed rationis consideratione consequuntur (*Metaphys.*, lib. IV, lect. 4). »

gioli, e d'avere un intelletto che lo separa dai bruti, la sua essenza d'essere un animale ragionevole, che lo costituiscono una *specie* particolare, la specie umana, queste considerazioni mi rappresentano esseri di ragione, perchè esse mi porgono dei rapporti che non sono materialmente in lui, ma che il mio intelletto costituisce tra l'uomo e gli altri esseri, e si dicono intenzioni seconde o *idee*. Le idee non sono dunque che concezioni intenzionali, creazioni della mente, non aventi realtà che nella mente e non nelle cose, se ciò non è in un modo *intenzionale*, o secondo l'intenzione di Dio che le ha create, come il disegno dell'architetto si trova intenzionalmente e come forma tipica nella casa che ha fabbricato.

« Il modo d'essere è moltiplice. Il modo d'essere proprio a Dio, e che conviene a lui solo, è di essere egli stesso il suo proprio essere sussistente (1).

« Rispetto agli esseri creati, ce ne ha alcuni la cui natura non ha essere che in *quella* porzione di materia individuale; tali sono tutti gli esseri puramente corporali ( ).

« Ce ne ha altri le cui nature sono, gli è vero, sussistenti per sè e fuori d'ogni materia, e che tuttavia non sono essi stessi il loro proprio essere (il che è proprio di Dio), ma godono d'un essere che loro è

---

(1) « Est multiplex modus essendi rerum. Solius Dei modus es- « sendi est, ut sit suum esse subsistens (I, p. qu. 12, art. 4). »

(2) « Quædam sunt quorum natura non habet esse nisi in hac « materia individuali; et huiusmodi sunt omnia corporalia (*Ibid.*). »

stato dato; tali sono le sostanze incorporee che chiamiamo angeli (1). »

Tra queste due ultime specie è l'uomo, che partecipa della natura dell'angelo, perchè la nostra anima, è, essa pure, un'intelligenza, *sussistente per sè* e della natura degli esseri corporei, perchè la nostra anima essendo la forma d'una materia, del corpo, È *in una porzione di materia individuale*. « Poichè dunque la stessa nostra anima è la forma d'una certa porzione di materia, ci è connaturale di conoscere (anche per essa) le cose che non hanno essere che in una materia individuale. Solo, participando della doppia natura d'intelligenza sussistente per sè e di forma d'una materia, essa ha pure una doppia virtù conoscitiva (2).

La prima di queste facoltà conoscitive è quella che si esercita con qualche organo corporeo, ed è connaturale a questa facoltà di conoscere le cose secondo che si trovano individualizzate in una porzione di materia. Ed è per ciò che il senso non conosce che le cose singolari (3). »

---

(1) « Quædam vero sunt quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes; et hujusmodi sunt substantiæ incorporeæ, quas angelos dicimus (1 p., qu. 12, art. 4). »

(2) « Ea igitur quæ non habent esse nisi in materia individuali cognoscere, est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicuius materiæ, quæ tamen habet duas virtutes cognoscitivas (*Ibid.*). »

(3) « Prima, quæ est actus alicuius corporalis organi, et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali, unde sensus non cognoscit nisi singularia (*Ibid.*). »

« L'altra facoltà conoscitiva che possediamo è l'intelletto, la cui operazione non si compie con alcuno organo corporale. In conseguenza ci è naturale pure di conoscere coll'intelletto le nature che non hanno essere che nella materia individuale, e di conoscerle non come esse si trovano in questa materia individuale, ma come esse sono per l'astrazione che fa l'intelletto dalla materia. Possiamo noi dunque conoscere, coll'intelletto, queste cose, nella loro universalità, ciò che non può ottenersi dai sensi (1). »

Da ciò si vede quanto la nostra facoltà conoscitiva differisca da quella della natura angelica. Perchè l'angelo, essendo una intelligenza incorporea, capace di fare da essa sola tutte le sue funzioni, non ha bisogno di niente di corporeo per conoscere anche compiutamente gli esseri corporei; non ha bisogno di riceverne in sè le immagini particolari, prima di formarsene la concezione generale o l'idea. Egli ha direttamente e immediatamente questa idea, ed in essa e per essa egli conosce tutte le individualità materiali. Mentre la nostra anima, in questa vita essendo

---

(1) « Alia vero virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non « est actus alicuius organi corporalis, unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas quæ quidem non habent « esse nisi in materia individuali, non tamen secundum quod sunt « in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea « per considerationem intellectus. Unde, secundum intellectum, « possumus cognoscere huius modi res in universali, quod est supra facultatem sensus (1 p., qu. 12, art. 4). »

unita al corpo, non può formarsi le concezioni generali delle cose materiali che dopo che gli organi corporei gliene hanno trasmesso l'immagine particolare. Quest'è la condizione naturale e inevitabile d'una intelligenza, unita sostanzialmente ad un corpo, di non poter conoscere gli oggetti esterni che per mezzo del corpo (1).

San Tommaso ritornando sullo stesso suggetto si è ancora espresso in questi termini: « Fino a che le immagini delle cose, trasmesse dai sensi, restano immagini, è impossibile che esse s' introducano nella facoltà dell'anima, atta a ricevere le idee, e che dicesi l' *Intelletto possibile*. Esse non possono essere ammesse da questa facoltà che in quanto esse abbiano in certo modo rivestito una simiglianza coll' intelletto e sieno divenute attualmente concetti intellettuali e quindi intelligibili. Ciò si fa per la facoltà, detta *Intelletto agente*. Non si può dunque dire che la conoscenza sensibile sia la *causa* totale e perfetta della conoscenza intellettuale. Si dee piuttosto dire che la conoscenza sensibile non è in certo modo che la materia della causa (2). » Cioè a dire la materia su cui opera l'in-

---

(1) Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas « non in materia existentes, quod est supra naturalem facultatem « intellectus animæ humanæ, secundum statum præsentis vitæ, quo « corpori unitur (*Ibid.*). »

(2) « Quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia in actu, per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio, sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ »

telletto, che è, *egli solo*, la causa vera della trasformazione dell'immagine particolare in concezione generale della cosa e che è l'artefice dell'idea.

Per colui che vede un individuo d'una specie qualunque di esseri, un cavallo, per esempio, la conoscenza della quiddità, la concezione generale o l'idea DEL cavallo è allo stato di *potenza;* ma essa non è in *atto*. « Perchè l'intelligibile in atto (rispetto alla natura delle cose sensibili che non sussistono affatto fuori della materia), oppure la concezione generale della loro quiddità, l'idea non è già qualche cosa di esistente nella natura delle cose. Da ciò l'impossibilità di nulla comprendere o di percepire la quiddità delle cose, senza la facoltà dell'intelletto agente che, operando per modo di astrazione, renda intelligibile in atto ciò che non lo era che in potenza (1). »

È vero che subito che vedo un cavallo, cogli occhi del corpo, ne trovo l'immagine esattamente scolpita nella mia *fantasia*. Ma fino a che il mio intelletto non interviene, io non conosco che *questo* cavallo che vedo; ma, non solo non intendo (*non intelligo-nec intus lego*) ciò che è *il* cavallo o la specie cavallina, ma non comprendo neppure *questo* cavallo che ho sotto gli occhi, e di cui ho nella mia immaginazione il ritratto fedele. Lo conosco, ma non lo comprend

(1) « Intelligibile in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilium quæ non subsistunt præter materiam; ideo, ad intelligendum, necessarius est « intellectus agens qui faciat intelligibilia in actu per modum abstractionis. »

affatto; non lo conosco che nel modo con cui un cavallo ne conosce un altro; non lo conosco che al modo con cui ogni oggetto esterno è conosciuto dal bruto che non ha intelletto (*quibus non est intellectus*). So che è là, che ha queste forme fisiche, questa statura, questo colore e tuttavia non lo comprendo affatto. Non lo conosco per la sua natura, per le sue qualità essenziali, per la sua forma intelligibile; non lo conosco dal lato per cui solo la cosa conosciuta è ancora, per giunta, *compresa* (*intellecta-intus lecta*). Non è che dopochè, col mio intelletto agente, ho spogliato l'immagine del cavallo, esistente nella mia *fantasia*, di tutte le condizioni materiali, locali, presenti, e che me ne sono formato la concezione generale, l'idea; e non è che allora che, non solo comprendo *il* cavallo, tutta la specie cavallina, tutti i cavalli, ma comprendo anche questo stesso cavallo che conosceva digià senza comprenderlo. Appena ho compreso ciò che sia IL cavallo, appena ne so la quiddità o me ne sono formato l'idea, ritorno sul cavallo che mi è presente, che conosceva senza comprenderlo; lo confronto coll'idea che ne ho già, e vedendo che vi è perfettamente conforme, conchiudo: « *Questo* cavallo è un cavallo. » Quindi non l'ho *conosciuto* che per la testimonianza del mio occhio, ma non lo *comprendo* che per l'idea e nell'idea che ne ho nella mia mente. È questo che ha voluto dire san Tommaso per questa profonda sentenza: « Il *primo-compreso*, o ciò che il nostro intelletto comprende *innanzi a tutto*, è la specie intelligibile o la quiddità della cosa. Il *secondo-compreso*, o ciò che il nostro intelletto comprende in *secondo*

*luogo* e per una operazione *riflessa*, è la stessa cosa particolare. » Cioè a dire che non è già col conoscere l'individuo che si conosce la specie, ma , col comprendere la specie, che si comprende pure l'individuo; e che lungi che la sensazione sia menomamente nella formazione dell'idea, è per l'idea che si è già formata, che si *comprende* l'oggetto materiale che la sensazione ci ha fatto *conoscere*.

Queste operazioni si compiono, è vero, in un istante dal nostro intelletto. Esse son certo sottili, profonde, ineffabili. Esse sfuggono alla rozzezza e all'ignoranza delle moderne menti, che parlano dell'intelletto come potrebbero farlo esseri che non ne hanno affatto. Ma esse non son meno reali, e non lasciano affatto di costituire la vera teoria della conoscenza dello spirito umano.

Non ci ha conoscenza che in quanto la cosa conosciuta È in colui che la conosce. Or, la cosa cosciuta non È in colui che la conosce, che secondo la capacità che questi ha di conoscere. Ed è perciò che ogni conoscenza è in ragione e secondo la natura e le forze di chiunque conosce (1). »

Per una conseguenza la più legittima e la più necessaria di questo principio di san Tommaso, così chiaro che incontrastabile, com'è nella natura del-

---

(1) « Cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ (1 p., qu. 12, art. 4). »

l'uomo d'essere un'anima unita sustanzialmente ad un corpo, una intelligenza NELLA materia, una intelligenza corporea, l'uomo dunque non può nulla conoscere, di quello che è fuori di lui, che pel concorso simultaneo dell'intelligenza e del corpo; e il corpo deve di necessità prenderci qualche parte nel modo onde, in questa vita, le cose da lui conosciute, sono in lui, o onde conosce le cose. Altrimenti, non ci sarebbe alcuna ragione perchè il nostro intelletto abbia un corpo e sia unito intimamente al corpo. È lo stesso san Tommaso che ha tratto questa conseguenza dai principii generali d'ogni conoscenza. Il santo Dottore, combattendo Platone ed Avicenna, che hanno sostenuto « che l'anima umana riceve le forme intelligibili o le idee delle cose belle che fatte, e che le forme intelligibili delle cose o le idee derivano direttamente da certe forme separate nella nostra anima, *utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis*, » il santo Dottore ha detto: « Se si ammette simile ipotesi, non si può trovare alcuna ragione dell'unione della nostra anima col corpo. Diffatti, non si può dapprima dire che l'anima sia unita al corpo per l'utile del corpo, perchè l'anima è la forma ed il motore del corpo, e che nè la forma non è per la materia, nè il motore pel mobile, ma piuttosto che la materia è per la forma e il mobile pel motore. In secondo luogo, è chiaro che l'anima intellettiva non dipende dal corpo rispetto al suo ESSERE (perchè, sostanza sussistente, essa è *nel* corpo, ma non *per* il corpo). Di conseguenza è chiaro pure che il corpo non può essergli necessario che per aiutarlo nell'esercizio

della sua OPERAZIONE (specifica) che è quella di comprendere. Or se fosse vero che l'anima fosse stata creata in modo che la fosse atta a ricevere specie intelligibili, solo per l'influenza di certi principii separati da essa (da Dio, dagli angeli, o dalle idee platoniche, esistenti fuori dell'anima e delle cose stesse onde esse sono la forma); e se fosse vero che essa non ricevesse in niun modo le immagini delle cose pei sensi, sarebbe vero anche che l'anima non avrebbe alcun bisogno del corpo per comprendere, ed in conseguenza sarebbe inutile che la sia unita al corpo (1).

« In vano si direbbe, » seguita san Tommaso, come se avesse prevenuto la teoria della conoscenza del Cartesio, del Malebranche e del Leibnitz: « In vano si direbbe che nell'ipotesi platonica, l'anima avrebbe sempre bisogno dei sensi per comprendere, in quanto sarebbe essa eccitata, avvertita dai sensi a fare attenzione alle cose donde i principii separati farebbero derivare in essa le specie intelligibili o le

---

(1) « Secundum hanc positionem, sufficiens ratio assignari non « posset quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici « quod anima corpori uniatur propter corpus, quia nec forma est « propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e con- « verso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animæ in- « tellectivæ, ad eius propriam operationem quæ est intelligere quia « secundum *esse* suum a corpore non dependet (visum est quo- « modo intelligat in rationibus æternis). Si autem anima species « intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere « per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et « non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelli- « gendum; unde frustra corpori uniretur (1 p., q. 84, art. 4.). »

idee, e che si avrebbe quivi una ragione sufficiente dell'unione dell'anima col corpo. Questa spiegazione è insufficiente (inetta). Perchè una *eccitazione* simile non potrebbe essere necessaria all'anima che in quanto si suppone (siccome fanno i platonici) che l'anima, per la sua unione col corpo sia in uno stato permanente di sonno e d'oblio di sè stessa. Ed in questo caso i sensi, secondo questa spiegazione, non sarebbero buoni ad altro che ad evitare l'impedimento proveniente all'anima dalla sua unione col corpo; ed in conseguenza si sarebbe sempre a richiedersi: « Perchè dunque l'anima la è unita ad un corpo che la mette in una condizione cotanto lagrimevole (1)? »

« Altri, seguitando Avicenna, dicono che l'eccitazione de'sensi è necessaria all' anima, non perchè essa si volga alle cose da cui riceve le forme intelligibili, ma perchè la si volga all'intelligenza unicamente agente nell'universo da cui direttamente essa riceve queste forme intelligibili (2); ma questa seconda spiegazione

---

(1) « Si autem dicatur quod indiget anima nostra sensibus ad « intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea « quorum species inlelligibiles a principiis separatis recipit, hoc « non videtur sufficere. Quia huiusmodi excitatio non videtur ne- « cessaria animæ nisi in quantum est *consopita* ( secundum Plato- « nicos ) quodammodo et *obliviosa* propter unionem ad corpus, et « sic sensus non proficerent animæ intellectivæ nisi ad tollendum « impedimentum quod animæ provenit ex corporis unione: remanet « igitur quærendum: Quæ sit causa unionis animæ ad corpus « ( 1 p., q. 84, art. 4 ) ? »

(2) Ecco il Malebranche colto sul fatto d'avere rubato ad . . . .

non è affatto più felice della prima. Perchè se fosse veramente *nella natura dell' anima* di comprendere solo coll' aiuto delle specie intelligibili, derivanti in essa dall'intelligenza suprema, sola agente, ne seguirebbe di necessità che spessissimo l' anima potrebbe volgersi verso questa intelligenza, in virtù d'una inclinazione *della sua natura* o per l'impulsione d' un senso totalmente estraneo alla cosa da cui essa riceve l'idea; e che in conseguenza, ogni uomo potrebbe ricevere le specie intelligibili, anche delle cose sensibili di cui non ha affatto il senso proprio, e che non gli han fatto provare alcuna sensazione. Sicchè, pure il cieco-nato potrebbe avere l'idea de'colori, ciò che è manifestamente falso. Bisogna dunque tenere per fermo che la nostra anima non riceve affatto dalle forme, separate da essa e da ogni materia, le specie intelligibili per le quali essa comprende [1]. »

---

Avicenna, il padre de' panteisti del medio evo, la sua teoria dell'anima volgentesi di continuo verso Dio ed avente in questo sguardo le idee delle cose!

(1) Si autem dicatur, secundum Avicennam, quod sensus sunt « animæ necessarii, quia per eos excitatur ut convertat se ad In- « telligentiam agentem a qua recipit species; hoc quidem non suf- « ficit, quia si in natura animæ est, ut intelligat per species ab « intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima « possit se convertere ad intelligentiam agentem, ex inclinatione « suæ naturæ; vel etiam excitata per alium sensum, ut con- « vertat se ad intelligentiam agentem, ad recipiendum species sen- « sibilium, quorum sensum aliquis non habet, et sic cæcus na-

In questa argomentazione non si sa che più ammirare, o la sua profondità o la sua forza o la sua solidità; perchè non è egli chiaro che, se il cieco-nato non ha alcuna idea de' colori, nè il sordo de' suoni, il concorso de' sensi è d'una assoluta necessità per avere le idee? Non è egli chiaro che se la sensazione, secondo la bella espressione del santo Dottore, non è in alcun modo la *causa* dell'idea, ma piuttosto la materia della causa: *Non causa sed materia causæ*, è la nostra anima che si forma i concetti generali, le specie intelligibili, le idee delle cose esterne, ma dopo la loro immagine particolare che le è trasmessa dai sensi? Non è egli chiaro che questa sola dottrina spiega come le due sostanze, componenti l'uomo, concorrono, ciascuna secondo le condizioni di sua natura, alla grande fonzione di comprendere? Non è egli chiaro che questa sola dottrina spiega perchè l'intelligenza umana è unita ad un corpo e che questa dottrina sola spiega l'uomo? Non è egli chiaro che quest'è la sola teoria della conoscenza semplice, naturale, ragionevole, e che bisogna essere bene ignorante o ben cieco per combatterla?

---

« tus scientiam posset habere de coloribus: quod est manifeste fal-
« sum. Unde dicendum est quod species intelligibiles, quibus anima
« nostra intelligit, non effluunt a formis separatis (*ibid*). »

§ 43. Necessità di trattare a parte della natura e delle funzioni dell' INTELLETTO-POSSIBILE e dell' INTELLETTO-AGENTE. — I tre rapporti possibili tra l'intelletto e l'universale. — Per consentimento di tutti, l'intelletto umano, in potenza rispetto all'universale, non lo possiede in atto. — Siccome il senso, l'intelletto è una potenza passiva; non ci ha nulla di più ragionevole che chiamare questa potenza INTELLETTO-POSSIBILE. — Che cos'è la MEMORIA? la memoria nell'uomo è di due sorta; la è INTELLETTIVA e SENSITIVA. La *memoria intellettiva non è che* l'INTELLETTO-POSSIBILE. — Si pruova che l'una di queste due memorie non è l'altra. — Che cos'è la REMINISCENZA, facoltà esclusivamente propria dell'uomo? — Il cartesianismo ha avuto gran torto, di sopprimere l'INTELLETTO-POSSIBILE.

Il nostro intelletto rispetto alle idee esercita una doppia funzione: egli le fabbrica (ci si permetta questa espressione) e egli le riceve, le conserva in sè stesso e se ne ricorda per farle servire a' suoi ragionamenti.

Le potenze o facoltà dell'anima si distinguono tra esse pei loro atti specificamente diversi. Laddove ci ha distinzione di simili atti, ci ha distinzione di potenze o di facoltà. Formare le idee e riceverle, sono due atti così diversi che la facoltà che *agisce* è diversa dalla facoltà che *patisce*, l'*Azione* dalla *Passione*. Poichè dunque l'intelletto compie due atti, specificamente distinti fra loro, non è già una potenza unica, ma doppia. La potenza intellettiva che, simile ad un vaso vuoto, non ha idee, ma è disposta, pronta a riceverle e a conservarle in sè stessa, si chiama *Intelletto possibile* o *Intelletto paziente*. La potenza

intellettiva che prende dalla cosa particolare il concetto generale, forma l'idea e la depone nell'*Intelletto possibile*, si dice *Intelletto-agente*.

Queste parole d'*intelletto possibile* e d'*intelletto-agente*, per le quali la filosofia cristiana ha distinto le due grandi facoltà dell'intelletto umano, non hanno potuto trovare grazia presso i nostri cartesiani. Le hanno dunque soppresse come troppo *barbare* (*sic*) e troppo indegne di comparire nel linguaggio filosofico. Ma, coi nomi sono state anco soppresse le facoltà che designano, quindi tutto è stato confuso, tutto oscurato in guisa che non si capisce più nulla, non si sa più nulla, rispetto alla natura e le funzioni dell'intelletto.

Inoltre la teoria cristiana, che abbiamo esposto sull'origine delle idee, non riposa che sopra questa grande distinzione d'una doppia facoltà nel nostro intelletto. Importa dunque grandemente che la sviluppiamo ancora di più, e che giustifichiamo, rispetto alla parola e rispetto alla cosa, l'*intelletto possibile* e *l'intelletto-agente*, onde è quistione ad ogni istante nella presente discussione. Ecco dunque dapprima ciò che la filosofia cristiana insegna sulla necessità, la natura e le attribuzioni dell'*intelletto-possibile*.

L'oggetto proprio dell'intelletto essendo l'*Essere universale*, non ha rapporti che coll'Universale, non percepisce che l'Universale, non è che una potenza che il solo Universale può riempire e soddisfare.

Tra l'Intelletto e l'Universale non ci ha che tre rapporti possibili. 1.° È il rapporto per cui la comprensione dell'Universale è l'atto eterno di tutto l'intelletto. È il proprio dell'intelletto divino, che non è una sem-

plice facoltà, ma l'essenza stessa di Dio, in cui ogni essere esiste da tutta eternità, non *materialmente*, ma virtualmente e originalmente, come nella sua causa prima. Niuno creato intelletto può in questo modo avere rapporto coll'essere universale. Perchè egli è l'eterno, l'infinito, abbracciante l'infinito e l'eterno, ed ogni essere creato è transitorio e finito.

2.° Il secondo rapporto, tra l'Intelletto e l'Universale, è quello per cui l'intelletto *originalmente in potenza* a ricevere l'Universale, vi si trova *abitualmente* congiunto dal momento della sua creazione, ed in conseguenza da quell'istante è sempre unito al suo atto: quest'è la prerogativa dell'intelletto angelico, che gli proviene dalla sua prossimità dell'Intelletto divino, in cui nulla è ne è mai stato in potenza, ma tutto è ed è stato sempre in atto, poichè Dio è un ATTO PURO che esclude in tutto ogni passaggio dalla potenza all'atto. 3.° Finalmente, l'Intelletto può trovarsi coll'Universale nel rapporto d'una potenza, rimanente divisa dal suo atto, pure dopo la sua creazione, e passante successivamente e lentamente dallo stato di *tavola rasa* o dalla potenza a ricevere l'Universale, all'atto di possederlo. Quest'è la condizione dell'intelletto umano, il più debole, dice san Tommaso, di tutti gli Intelletti, a cagione della sua lontananza dall'Intelletto divino ed anche dall'intelletto angelico.

Che sia questa la condizione del nostro Intelletto, in questa vita, ognuno può convincersene per l'esperienza di ciò che accade in sè stesso. È un fatto che il nostro intelletto, sempre disposto, pronto a comprendere, non è tuttavia sempre comprendente, ma

passa dallo stato di semplice disposizione o di potenza a comprendere all'atto di comprensione. Gli è dunque chiaro che il nostro intelletto, diverso dall' intelletto angelico che è sempre unito al suo atto, è ora in pura potenza ed ora in atto, rispetto all'intelligibile o all'universale.

Lo stato del nostro intelletto, in pura potenza rispetto all' intelligibile, è riconosciuto ed ammesso in tutti i sistemi, fin qui immaginati, sull'origine delle idee. Perchè, sia che le idee ci sieno state compartite dall'azione immediata di Dio sulla nostra anima, come lo pensò il Cartesio; sia che le vediamo direttamente in Dio, ragguardando Dio, como lo pretese il Malebranche; sia finalmente ch'esse non sieno che l'opera del nostro stesso intelletto, ingenerante la sua idea, ad esempio dell'Intelligenza increata ingenerante il suo Verbo, secondo l'insegnano sant'Agostino e san Tommaso (vol. II, pag. 213), e secondo l'han creduto tutti i filosofi cristiani; sempre è certo, che il nostro intelletto, innanzi di ricevere o di scorgere in sè le idee, per qualunque siesi mezzo, non le possiede o non le scorge affatto, ma si trova solo capace di possederle o di scorgerle. È dunque indubitato che l'atto, nel nostro intelletto, è distinto dalla potenza rispetto all'intelligibile; che il nostro intelletto non è sempre congiunto col suo atto, ma che passa dalla capacità di ricevere le idee, all'atto di goirne.

San Tommaso, spiegando questa condizione del nostro intelletto d'essere, in principio, una tavola rasa, ha detto anche: « Come *Sentire* è, in certo modo, conoscere, e come ora siamo in potenza a sentire ed

ora lo siamo in atto; ugualmente, *Comprendere* è, in certo modo, conoscere; ed ugualmente, ora siamo in *potenza* a comprendere, ed ora comprendiamo in *atto*. Da ciò ne seguita che come sentire è in certo modo *patire* per parte del sensibile; così, comprendere è in certo modo *patire* per parte dell'intelligibile; *e che l'uno e l'altro di questi fenomeni sono una specie di passione* (in quanto questa parola significa il passaggio della potenza all'atto). Poichè dunque il senso, per la ragione che patisce per parte del sensibile, è una potenza passiva, l'intelletto anche per la ragione stessa che patisce per parte dell'intelligibile, è una potenza passiva esso pure. Solamente il simile non potendo essere conosciuto che dal simile, come il senso, potenza corporea, riceve in una maniera sensibile, l'intelletto, potenza spirituale, riceve in una maniera intellettiva le specie poste fuori dell'anima. Perciò è avvenuto che anche gli antichi chiamarono « Magazzino delle specie » l'*Intelletto possibile* che le riceve in sè stesso (1). »

---

(1) « Sicut sentire est quoddam cognoscere, et sentimus quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu; sic et intelligere, cognoscere quoddam est, et quandoque quidem intelligimus in potentia et quandoque in actu. Ex hoc autem sequitur quod sentire sit quoddam pati a sensibili, aut aliquid simile passioni; et quod intelligere sit aliquod pati ab intelligibili, vel alterum aliquod huiusmodi, scilicet simile passioni. Atqui sensus est passiva potentia, ergo et intellectus, in quo recipiuntur omnes species intelligibiles, quas anima intelligit et cognoscit res extra se positas: quia simile a simili cognoscitur. Unde etiam veteres *Intellectum possibilem* dixerunt locus specierum, eo quod intellectus est receptivus ipsarum ( *De anima*, lib. II lect. 7 ). »

Si vede dal sin qui detto che non ci ha nulla nè di più esatto, nè di più filosofico, nè anche di più elegante e di più felice che il nome d'*intelletto-possibile* o d'*intelletto-paziente*, che la filosofia cristiana ha attribuito alla facoltà dell'intelletto di ricevere le idee, e che i nostri cartesiani, avendo qualificato di *nomi barbari*, questi vocaboli, contenenti essi soli tutto un trattato, hanno dato pruova di non capire per niente il linguaggio e le cose filosofiche. E quello che in ciò v'ha di più lagrimevole, si è che mettendo da banda questi vocaboli, come moneta di cattiva lega, la scuola cartesiana non ha saputo sostituirvi nulla di meglio: che essa colle parole ha distrutto la cosa, e non si è più occupata di questo stato dell'anima, come se non esistesse per niente. È a questo modo che ha trattato la psicologia.

Prima di lasciar di parlare dell'*intelletto-possibile*, è bene di fare qualche osservazione sulla MEMORIA, che non è, in fondo, che questo stesso *intelletto-possibile* ridotto in *atto*. Or ecco, secondo san Tommaso, quello che la filosofia cristiana insegna su questo suggetto.

Ogni essere animato, dice il santo Dottore, è mosso da certe intenzioni o idee del bene o del male che gli oggetti esterni possono cagionargli, per cercare ciò che gli conviene, ed evitare ciò che gli è contrario. Sicchè non solo è piacevolmente o dispiacevolmente impressionato da tali oggetti, quando gli son presenti, ma è anche mosso dalle intenzioni o idee del bene o del male che può ricevere da questi stessi oggetti, quando sono *allontanati* da lui. Gli è dunque anche chiaro

che conserva in sè le intenzioni o le idee delle impressioni buone o cattive che ha ricevuto nei suoi rapporti esterni. Or, questa facoltà, per la quale e nella quale l'essere animato conserva queste intenzioni o idee, per servirsene secondo i suoi bisogni intellettuali o fisici, è quello che dicesi LA MEMORIA. La memoria è dunque « il tesoro dei sensi o delle intenzioni e delle idee cagionate nell'essere animato dagli oggetti sensibili: *Memoria est thesaurus sensuum seu idearum sensibilium (De memoria et reminiscentia)*. »

Ho veduto in qualche luogo una figura triangolare per l'operazione del mio intelletto agente, ho spogliato di tutte le sue condizioni materiali il fantasma o l'immagine che il mio occhio ha trasmesso alla mia fantasia, ho fatto astrazione della sua grandezza, del suo colore, del luogo e del tempo in cui ho veduto questa figura, e me ne sono formato il concetto generale, astratto, l'idea del triangolo. Quest'idea, che mi son formato del triangolo in generale, non abbandona la mia mente, come l'immagine, che m'ha trasmesso la mia visione di questo triangolo particolare, non lascia la mia immaginazione. Questa idea DEL triangolo rimane nella facoltà del mio intelletto, che si chiama intelletto-possibile, e che è la mia facoltà atta a *ricevere* le specie intelligibili o generali, *potentia receptiva specierum intelligibilium*; come l'immagine di QUESTO triangolo che ho veduto, rimane scolpita nella mia fantasia che è la potenza atta a ricevere le specie sensibili o particolari.

Qualche tempo dopo vedo un corpo; lo confronto all'istante coll'idea che è in me del triangolo: e scorgendo

che vi ha conformità tra l'idea che ho del triangolo e *questo* corpo, giudico e affermo che quest' è un corpo triangolare; e se ho bene applicato l'idea che avevo del triangolo a questo corpo, e se ho veramente incontrato che tra questo corpo e la mia idea del triangolo ci ha una somiglianza, una conformità esatta, ho trovata la verità che non è che l'equazione o la conformità tra l' idea generale che è in me della cosa e quella cosa che è fuori di me: *æquatio rei et intellectus.*

Ma, l'animale *ragionevole*, l'uomo, essere intellettivo e sensitivo al tempo istesso, secondo si è veduto, non solo conosce, come l'essere *irragionevole*, il bruto, gli oggetti esterni, ma anche li comprende come la sostanza-separata, l'angelo. Il bruto vedendo un uomo non conosce che quell'uomo. Ma io, uomo, vedendo un altro uomo non solo conosco *quell'*uomo, ma comprendo l'uomo ed anco tutti gli uomini; perchè non solo so che cos'è *quell'*uomo, ma ancora *ciò che è l'uomo.* Mentre dunque il bruto non percepisce in sè stesso che la specie *sensibile*, singolare dell'oggetto esterno, l'uomo, per giunta, ne percepisce la specie *intelligibile*, universale, la quiddità; e mentre il bruto non ha che la semplice *immagine*, l'uomo ha l'immagine e l'idea delle cose che hanno colpito i suoi sensi. E poichè l'uomo, come la bestia, conserva le intenzioni o le idee che si sono formate in lui, all'occasione delle impressioni ricevute dagli oggetti esterni, l'uomo ha la memoria delle immagini e la memoria delle idee; mentre la bestia, che la mancanza dell'intelletto (*quibus non est intellectus*) rende

estranea alle idee, non ha che la memoria delle immagini.

Non è ricevuto nulla che secondo la capacità e la natura del *recipiente*. Perciò dunque l'intelletto, ordinato dalla sua natura all'Universale, non può ricevere in lui che la specie intelligibile, l'idea, o ciò che ha le condizioni dell'universalità. Per contrario la fantasia (*phantasia*), ordinata dalla sua natura al particolare, non può ricevere in essa che ciò che ha le condizioni della singolarità, la specie sensibile, l'immagine.

L'uomo dunque conserva le idee nell'intelletto, e nella fantasia conserva le immagini delle cose. Ci ha quindi due sorta di memorie: la memoria *intellettiva* o la memoria delle idee, e la memoria *sensitiva* o la memoria delle immagini.

Ma come, l'atto per cui l'uomo immagina e l'atto per cui si ricorda delle immagini, sebbene sieno due atti distinti, non lasciano d'essere due atti della stessa facoltà, la fantasia; così l'atto per cui l'uomo comprende e l'atto per cui si ricorda delle idee, sebbene sieno due atti distinti, non lasciano neppur d'essere due atti della stessa facoltà, l'intelletto. La memoria intellettiva, non è dunque una facoltà diversa dall'intelletto.

Ed è perchè spetta allo stesso suggetto che riceve, di conservare ciò che ha ricevuto. Ma nell'uomo, è l'*intelletto-possibile* che riceve le idee; dunque spetta a lui di conservarle, ed è in esso che le idee si conservano: per cui l'è detto « il magazzino delle idee. » Or, la memoria intellettiva non è che « la facoltà

di conservare le idee all'uso del ragionamento; dunque la memoria intellettiva non è che l'*Intelletto possibile*.

La memoria intellettiva o delle idee è una facoltà talmente distinta dalla memoria sensitiva o delle immagini, che l'una non è affatto l'altra; e che l'una sussiste pure senza l'altra, o malgrado l'abbattimento dell'altra. Spesso accade che taluni si ricordano felicemente delle idee, de' principii che hanno acquistato e delle conoscenze che ne derivano, e poi non si ricordano dei luoghi pei quali sono passati, delle persone o delle cose sensibili che hanno veduto, e *viceversa*. Gli uomini d'immaginazione, i matematici i letterati, i poeti, gli artisti, non sono che uomini, aventi la memoria *sensitiva* sommamente forte. I filosofi, i teologi, i dotti, sono per contrario uomini, in cui la memoria *intellettiva* ha una grande potenza. Finalmente, noi abbiam di comune co' bruti la memoria *sensitiva;* ma rispetto alla memoria *intellettiva*, tra gli esseri animati, è nostra proprietà esclusiva, e non l'abbiamo in certo modo comune che cogli angeli.

È pur chiaro che la memoria *sensitiva* è assai più tenace in certi animali perfetti che nell'uomo. Il cane si ricorda più di certi luoghi, di certe cose, che il suo padrone. Tuttavia, anche la memoria sensitiva è d'un ordine più elevato e più nobile nell'uomo, che nella bestia. Gli è vero, dice san Tommaso, che l'uomo rispetto alle forme o alle specie sensibili delle cose, è nelle stesse condizioni che la bestia; perchè è colpito nello stesso modo della bestia dal *sensibile-proprio* di ciascun de' suoi sensi. Ma rispetto alla ma-

niera di ricordarsi delle intenzioni del bene e del male, risultato delle immagini ricevute, la è infinitamente diversa nell'uomo e nella bestia. La bestia se le ricorda per un istinto naturale, cieco, determinato da cause esterne e operante sopra di essa con l'uniformità d'una legge di necessità. Perchè, non è che incontrando le stesse cause o gli stessi oggetti che hanno prodotto in essa impressioni piacevoli o dispiacevoli, che si risvegliano, nella sua facoltà sensitiva, le intenzioni o le idee che una tal cosa le è utile ed una tal'altra pregiudizievole, il che dicesi « l'espettativa di casi simili, *expectatio casuum similium.* » Ma non avviene già lo stesso nell'uomo: non solo egli si ricorda, per lo stesso modo che la bestia, delle sensazioni ricevute all'occasione delle sensazioni che riceve, ma per giunta, è padrone di ricordarsi, quando e come gli pare, delle sensazioni ricevute, senza bisogno di qualunque sensazione a ricevere. In guisa che, mentre la memoria sensitiva della bestia non passa dalla potenza all'atto che per la necessità dell'istinto, la memoria sensitiva dell'uomo vi passa anche per una deliberazione della sua volontà.

Finalmente l'uomo non solo può ricordarsi delle idee e delle immagini già ricevute, ma può paragonarle, confrontarle insieme e ricordarsi anche delle intenzioni che le hanno seguite, che son nate nella sua facoltà intellettiva ed hanno determinato la sua facoltà appetitiva, il che la bestia non fa e non può fare. Questa sorta di sillogismo della memoria è ciò che dicesi la REMINISCENZA.

La reminiscenza dunque differisce dalla semplice

memoria, in ciò che la memoria è il ricordare le idee o le immagini-principii, e la reminiscenza è il ricordare le idee o le immagini-principii, ed inoltre anche le idee o le immagini-conseguenze. La reminiscenza differisce pure dal ragionamento perchè il ragionamento è il *discorso* dal noto a ciò che non è affatto noto, mentre la reminiscenza è il *discorso* delle cose note alle cose altra volta note e che hanno lasciato delle tracce nella mente dell'uomo. La reminiscenza è il sillogismo della memoria, come il sillogismo è la reminiscenza della ragione.

La reminiscenza è una facoltà speciale dell'uomo. Perchè, essere intellettivo e sensitivo al tempo istesso, egli solo, tra gli esseri animati, può mettere il suggello dell'intelligenza ed elevare sino all'altezza dell'intelligenza, anche le sue operazioni sensitive; mentre la bestia, essere puramente sensitivo, non può separare dalla sensazione neppure quelle delle sue operazioni che, secondo san Tommaso, hanno qualche cosa di spirituale.

Ecco ciò che è, secondo la filosofia cristiana, questa dottrina dell'*Intelletto-possibile* che la scuola cartesiana han tanto posto in ridicolo. E pur è chiaro che non ci ha nulla di più serio, nè di più ragionevole, nè di più importante che una tale dottrina, distinguente l'Intelletto-possibile dall'Intelletto-agente, la memoria-intellettiva dalla memoria-sensitiva, collocante l'uomo ad una distanza infinita della bestia, e completante la conoscenza dell'essere intellettuale. Sicchè, i panteisti dopo di aver fatto reo governo di questa dottrina hanno fatto l'uomo-sostanza, l'uomo-

macchina, l'uomo-apparenza, l'uomo-accidente; i materialisti non hanno veduto nell'uomo-angelo che l'uomo-bestia, avente comune colla bestia la vita e la stessa fine che essa; e l'uomo, mercè la *grande* filosofia, inaugurata dal Cartesio, non è più che un enimma incomprensibile o un essere dispregevole per l'uomo stesso. Quest'è il progresso vero che si deve a tale filosofia!

§ 46. Spiegazione della teoria sull'INTELLETTO-AGENTE. Necessità di ammettere una virtù, che faccia passare l'intelletto dalla potenza all'ATTO. — Platone, Aristotile, Cartesio, Malebranche e Locke hanno ammesso questa virtù. — Errore, comune a tutti questi filosofi, d'avere ammesso QUESTA virtù fuori dell'uomo, mentre la deve essere collocata nell'uomo. — L'intelletto è, come il senso, evidentemente al tempo istesso, PASSIVO e ATTIVO. — Bella dottrina di san Tommaso sulla luce intellettuale. — Confronto tra questa luce e la luce corporea. — In che modo l'Intelletto agente rende intelligibili o universali le immagini particolari e sensibili, rischiarandole. — Magnificenza e sublimità di questa dottrina; l'uomo intende elevandosi gradatamente al disopra della materia. — Questa dottrina è conforme alla legge universale: CHE L'INFIMO DEL SUPREMO TOCCA IL SUPREMO DELL'INFIMO, per unire insieme tutti gli esseri.

Ecco ora la teoria dell'*Intelletto-agente*. Essa non è meno stupenda ne' suoi principii, meno importante nelle sue conseguenze, meno immensa nella sua importanza; e i nostri avversari non son meno inescusabili, nè meno insensati di combatterla coi loro sofismi e di vilipenderla co' loro dispregi.

Niuna facoltà *passiva* o in *potenza* non è posta in *atto* da sè-stessa, nè da un altro essere che non sia

esso stesso che in *potenza*. Nissuna facoltà passiva o in potenza non può passare all'atto che per un essere o un principio in atto. Per la qual cosa la facoltà sensitiva, essendo una facoltà passiva, non è messa in atto che dalle cose sensibili, già esse stesse in atto. Come dunque la potenza sensitiva-passiva non è costituita in atto che dal sensibile in atto; così, la potenza intellettiva-passiva, o l'Intelletto-possibile, non è costituita in atto che dall'intelligibile in atto. Ecco in che modo san Tommaso argomenta su questo suggetto.

« Le forme delle cose naturali che esistono nella materia non sono *intelligibili* in atto, ma solo in *potenza*, perchè nissuna cosa non può essere colta dall'Intelletto (potenza che non si riferisce che all'universale) se non ha essa rivestito le condizioni dell'universalità; cioè che niuna cosa non è intelligibile che in quanto la è indeterminata e libera di tutte le condizioni materiali che ne formano un essere singolare e particolare. Ma le forme (quiddità), che sono nella materia sono determinate, ristrette, particolareggiate da condizioni materiali: esse non sono dunque intelligibili, ma *capaci* di divenirlo; esse non sono intelligibili che in potenza e non in atto. Bisogna adunque di necessità ammettere una virtù qualunque che rende intelligibili in atto le forme intelligibili in potenza. Or, è questa virtù che noi chiamiamo INTELLETTO-AGENTE; perchè non ci ha nulla che esprima meglio di questo nome l'inclita fonzione che gli è propria, la fonzione di elevare il sensibile e di creare l'intelligibile in atto. »

La necessità di ammettere una tale virtù è stata conosciuta da tutti i filosofi che hanno scritto sistemi sull'origine delle idee; e non potea essere altrimenti. Perchè è un fatto che colpisce la vista d'ogni osservatore, che l'uomo, vedendo, a mo' d'esempio, *quel* leone, sente che ha nella mente l'idea *del* leone; che vedendo *questo* particolare, trova che possiede in sè un concetto universale. Il fenomeno essendo dunque innegabile, si è dovuto ricercare di spiegarne la causa; e da ciò ha derivato il consenso unanime de' filosofi d'ammettere un principio a cui si possa attribuire il mistero incomprensibile d'una tale trasformazione.

Solo i filosofi antichi e moderni, che hanno filosofato fuori della religione e delle tradizioni dell'umanità, non hanno ammesso questa virtù che come esistente fuori dell'intelletto dell'uomo; e solo i filosofi che si sono rischiarati alla luce dei dogmi del cristianesimo, solo i filosofi che hanno preso per base questo principio: *Che l'intelligenza umana, immagine fedele dell'intelligenza divina, dee formarsi essa stessa in sè stessa la sua idea, come Dio genera di sè stesso e in sè stesso il suo Verbo,* solo questi filosofi hanno posto nello stesso Intelletto umano, l'ineffabile virtù per cui esso cambia in specie intelligibili le specie sensibili che gli han trasmesso i sensi, l'immagine in idea.

Platone che, come si è veduto (§ 6), avea ammesso il principio non meno empio che assurdo: « Che le forme delle cose sussistono allo stato immateriale in sè stesse e per sè stesse, » avea sognato che come

queste forme sdrucciolandosi nella materia fanno le cose naturali, così sdrucciolandosi nello spirito, esse vi producono i concetti generali o le idee. Per Platone adunque la virtù generativa delle idee non è che nelle stesse idee; e con questo edificò un mondo immaginario, magico e gittò i fondamenti dell'idealismo.

È vero che Aristotile ha attribuito all'intelletto umano la facoltà di formarsi le idee. Ma le idee di Aristotile, non avendo la loro prima ragione nell'intelletto divino e non essendo che uno scherzo della nostra mente, non hanno alcuno di quei caratteri di realtà, di principalità, di stabilità, d'universalità, di eternità, che, soli, secondo la magnifica dottrina di sant'Agostino, fanno delle idee le forme delle cose, e che esse non prendono che dall'intelletto divino: *Sunt ideæ principales formæ, vel rationes rerum stabiles quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ et semper eodem modo se habentes, quæ in divina Intelligentia continentur.... quarum participatione fit quidquid est, quomodo est.* In una parola, le idee di Aristotile non sono in alcun modo idee; e, lo ripetiamo, il suo *intelletto agente* non è che l'intelletto *scherzante*, l'intelletto *burlantesi* di tutto e di sè stesso; e con ciò ha, secondo l'abbiamo provato, aperto il cammino al materialismo.

Per Cartesio, è Dio che creandola ha posto le idee nell'anima, e gli oggetti materiali non fanno che ricordarcele. Per Malebranche, le vediamo in Dio, alla occasione che le cose sensibili colpiscono i nostri sensi. In guisa che questi filosofi ammettono, essi pure, una

virtù creatrice delle idee, ma in Dio solo, come loro causa effettrice e nelle cose materiali, come loro cause occasionali.

Finalmente, la stessa scuola materialista non ha potuto ammettere una simigliante virtù. Solo Locke e Condillac, ringiovanendo le assurdità di Epicuro, hanno stabilito questa virtù ne' sensi, e le idee, per questi adoratori della materia, non essendo che *sensazioni trasformate*, sono i sensi che *trasformano* le immagini in idee.

È dunque certo, che tutti, sotto nomi e modi diversi, riconoscono l'esistenza d'una virtù, generante in noi le idee, e che un Intelletto *agente* qualunque, o nell'uomo o fuori dell'uomo, esiste del consenso di tutti.

Il grande e funesto errore, comune a tutti i sistemi immaginati fuori del sistema cristiano, per fissare la natura di questa virtù e le sue attribuzioni, è che ammettono tutti questa virtù, che modifica l'intelletto, come una virtù separata e distinta dallo stesso intelletto, il che è manifestamente assurdo. Perchè tutto ciò che opera, deve avere in sè stesso il principio formale della sua operazione: se non ha affatto questo principio in sè, come inerente alla sua natura, allora non è già esso, ma un altro, che fa tutto ciò che si fa in lui, ed esso non opera affatto. Nissuno essere dunque non può operare.... per una virtù che non è in lui, e che sia, secondo la sua sostanza, distinta e separata da lui. Ora, l'intelletto umano, comprendendo, percependo cioè la quiddità delle cose, opera EGLI, e non già un altro. Perchè la nostra in-

tima esperienza c'insegna che non solo comprendiamo quando vogliamo, ma ancora che, quando ci piace, facciamo astrazioni, *esseri di ragione*, ci formiamo pensieri che non hanno niente di materiale: in una parola, che non solo riceviamo, ma che ci formiamo anche noi stessi l'intelligibile. Se dunque siamo noi che operiamo così, è in noi che abbiamo il principio formale di queste operazioni. Se è l'intelletto che *agisce*, è nell'intelletto che si trova il principio *agente*. L'ipotesi adunque dell'*Intelletto-agente* è una necessità di natura; e quindi essa è una verità tanto incontrastabile, quanto le altre ipotesi sono errori incontrastabili.

È vero che, secondo ce lo dice san Tommaso, come *sentire* è *patire* per parte del sensibile, comprendere, è patire per parte dell'intelligibile. Ma come, il senso, sebbene sia colpito dall'oggetto sensibile, esso non lascia di sentire, non lascia menomamente di formarsi le immagini degli oggetti e non lascia d'essere, sotto diversi rapporti, paziente e agente allo stesso tempo: così l'intelletto, sebbene sia modificato dall'oggetto intelligibile, *egli* non lascia menomamente d'intendere, di formarsi le idee degli oggetti e d'essere, sotto diversi rapporti, *paziente* e *agente* al tempo istesso. Solo ne risulta dall'insieme di tai sorprendenti fenomeni una dimostrazione nuova della necessità d'ammettere che l'intelletto, come il senso, è una doppia facoltà, una doppia potenza, e che è *Intelletto-agente* e *Intelletto-paziente* o *possibile*. In tutti i casi, come non si può negare al senso il principio formale per cui sente il sensibile, così non si può negare all'in-

telletto il principio formale per cui comprende l'intelligibile. Siccome il contestare al senso la facoltà di formare immagini, è un negare, che il senso è senso; così, il contestare all'intelletto la facoltà di formare idee, è un negare che l'intelletto è intelletto. Gli è dunque tanto certo, tanto chiaro che l'intelletto è comprendente, o avente in sè la virtù intellettiva, quanto è certo e manifesto che il senso è sentente, o avente in sè la virtù sensitiva.

Nel corso di questo capitolo e nei seguenti dimostreremo che fra tutte le ipotesi che si conoscono sulla natura dell'intelletto, la sola ipotesi cristiana che pone nell'*intelletto-agente* dell'uomo la virtù che cambia per lui in concetto generale il fantasma particolare, è ragionevole, certa, nobile, sublime; che essa sola spiega, per quanto si può spiegare, il mistero dell'intelligenza umana, e che essa sola è conforme a' disegni di Dio nella creazione del mondo. Per ora, seguiteremo a svilupparla.

Ricordiamo dapprima, ancora una volta, quel bel luogo in cui san Tommaso espone come il nostro intelletto-agente opera sulle specie sensibili, se le rende intelligibili e forma le idee.

« L' intelletto agente, dice egli, ricevendo i fantasmi per mezzo de' sensi, li rende intelligibili *in atto* per via d'una specie d'astrazione. Sotto questo rapporto adunque, e avuto riguardo a' fantasmi, pei quali incomincia l'operazione intellettuale, si potrebbe dire che questa operazione è cagionata dai sensi. Ma, siccome non sono i fantasmi che modificano l'*intelletto-possibile* (poichè non sono una causa sufficiente per pro-

durre un tale effetto), e siccome gli stessi fantasmi hanno bisogno che l'*intelletto-agente* li renda intelligibili in atto, non si può dire che la conoscenza sensibile sia la causa totale e completa della conoscenza intellettuale; ma si dee dire piuttosto che essa non è in certo modo, che la materia su cui la causa (l'intelletto) opera [1] »

« La vista corporale, dice sempre san Tommaso, non può in alcun modo conoscere in astratto ciò ch'essa conosce in concreto, perchè essa non può assolutamente percepire la natura d'una cosa altrimenti di quello che è *questa* natura individuata. Gli è altrimenti del nostro intelletto; può bene esso considerare anche nell'astrazione ciò che si è offerto alla sua conoscenza nella sua realità materiale; perchè è vero che conosce, dapprima, le cose materiali come non aventi la loro forma che nella materia; ma è vero anche che incontanente discioglie il composto ne'due elementi che lo costituiscono, e considera la sua forma in essa stessa separatamente dalla sua materia [2]. »

---

(1) « Intellectus agens phantasmata a sensibus accepta facit in- « telligibilia in actu per modum abstractionis cuiusdam. Secundum « hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu « causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intel- « lectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per « intellectum agentem, non potest dici quod cognitio sensibilis sit « totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quo- « dammodo est materia causæ (I p., qu. 88, art. 6). »

(2) « Visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod « in concretione cognoscit, nullo enim modo potest perspicere na-

Da queste teorie sì alte e sì chiare del nostro Dottore ne segue che la causa delle specie intelligibili (concezioni) non è nè nei fantasmi soli nè nell'intelletto agente solo, ma nei fantasmi *rischiarati* dalla luce dell'intelletto agente, per divenire intelligibili in atto. Procuriamo di spiegare ancora di più questa profonda dottrina.

È un fatto certo, che le specie (le quiddità, le forme) delle cose sensibili, che si trovano in queste stesse cose con tutte le determinazioni della materia, non solo del luogo, del tempo, della grandezza e degli altri accidenti individuanti *la* cosa, ma ancora di *tal* luogo, di *tal* tempo, di *tale* grandezza e di *tali* accidenti, individuanti *questa* cosa, è un fatto certo, dico, che queste specie, passando da' nostri sensi esterni al nostro senso interiore, conservano meno delle condizioni materiali che le ravvolgono, e che giugnendo alla nostra facoltà immaginativa, esse vi sono, secondo l'espressione del Dottore angelico, in certo modo, spiritualizzate. Tuttavia, sino a che rimangono in questa facoltà, che è una potenza sensitiva e che abbiam comune co' bruti, esse non sono abbastanza spogliate, abbastanza libere delle loro condizioni materiali, per entrare nel dominio dell' intelletto, dove niente di sin-

---

« turam nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione « considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat « res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in « utrumque et considerat ipsam formam per se ( I p., qu. 12, « art. 4, ad. 3). »

golare, di particolare e di materiale non può penetrare: ed esse, intelligibili in potenza, non possono divenire intelligibili in atto, nè trasformarsi, d'immagini che sono, in idee. Ancora meno possono esse operare questa trasformazione per sè stesse. Perchè, spiritualizzate per quanto volete, nel loro misterioso passaggio dei sensi esterni al senso interiore, e dal loro stato di sensazioni allo stato d'immagine (fantasma) sempre è vero che la *fantasia* in cui l'immagine si scolpisce e si ferma, non conosce la natura, la quiddità *determinata* della cosa, che in quanto l'è quella cosa e non un'altra. Sempre è vero che, sebbene la quiddità, la natura della cosa sia contenuta potenzialmente (*potentialiter*) nella sua immagine, tuttavia questa immagine non è che *tale* concezione particolare e non può essere l'oggetto dell'intelletto, il quale non può avere rapporti che coll'universale. Non è dunque che per una virtù, totalmente estranea al fantasma e alla *fantasia* dove risiede, che questo fantasma può essere *universalizzato* e divenire la specie intelligibile, da cui l'*intelletto-possibile*, disposto, in potenza a comprendere, diviene comprendente in atto. Or questa virtù non è che la luce intellettuale, propria dell'*intelletto-agente*.

Questa luce intellettuale, dice san Tommaso, è dunque, rispetto alle immagini, a' fantasmi degli oggetti esterni che i nostri sensi trasmettono alla *fantasia*, precisamente ciò che è la luce materiale rispetto agli stessi oggetti esterni che colpiscono la nostra vista: *Se habet ad phantasma, sicut lumen ad colo-*

*res*. Pensiero bello e sublime, che ne rivela tanti altri ancora più sublimi e più belli.

Vedete di che è capace la luce materiale. La luce materiale, splendore misterioso della faccia del Dio creatore, secondo sant' Ambrogio (1), come la luce evangelica, secondo san Paolo, è lo splendore della faccia del Dio redentore (2), la più nobile, la più potente, come la più graziosa di tutte le creazioni puramente materiali, cadendo al tempo istesso sui corpi e riflettendosi da' corpi, visibili in potenza, li fa visibili in atto, produce essa un fenomeno più sorprendente ancora sui nostri propri occhi. Essa li innalza ad una grande potenza; essa li rende capaci di formarsi l'immagine intenzionale dell'oggetto senza l'oggetto, di cogliere il materiale senza la materia, e, secondo la bella espressione del Dottore angelico, essa fornisce d'una sorta d'intelligenza l'organo della vista e ne fa un senso altamente intellettivo: *Visus est sensus maxime intellectivus.*

Or, siccome il nostro occhio, armato della potenza prodigiosa della luce materiale, comprende in questa stessa luce i corpi sui quali si ferma, li spoglia di tutte le loro rozzezze materiali, e forma all'istante dei ritratti fedeli delle immagini tutte spirituali, e spiri-

---

(1) « Deus vidit lucem, et vultu suo illuminavit (*Hexameron*, « lib. I). »

(2) « Deus illuxit in cordibus, ad illuminationem scientiæ claritatis Dei, in facie Christi Iesu (II *Corinth.*, 4). »

tualizza il materiale; così il nostro intelletto-agente, fornito della potenza, ancora più prodigiosa, della luce intellettuale, cinge da ogni parte e circonda di questa stessa luce il fantasma, l'immagine dell'oggetto che la *fantasia* gli presenta; gli toglie tutte le sue qualità sensibili, ne fa uscire la specie intelligibile che v'era *potenzialmente* nascosta, ne crea un concetto generale, un'idea e universalizza il particolare. È dunque per lo stesso procedere, col quale rende i corpi *immaginabili* e fa i fantasmi, che l'intelletto-agente rende i fantasmi intelligibili e forma le idee.

Da ciò si comprende come questo intelletto, secondo san Tommaso, non compie le sue astrazioni, non trova per così dire, la quiddità della cosa, contenuta nel fantasma, che rischiarando lo stesso fantasma. Questa *astrazione per illuminazione*, dalla parte dell'intelletto, non è dunque altro che l'*intelletto-agente* applicante la luce intellettiva a' fantasmi, scolpiti nell'immaginazione, e facendo delle quiddità indeterminate, universali; come la *visione per illuminazione* dalla parte dell'occhio, non è altro che *l'organo veggente*, applicante la luce materiale al corpo sottoposto alla vista e facendo delle immagini immateriali. Perciò dunque, se l'occhio, l'intelletto del corpo, ma potenza sempre corporea, possiede la sublime virtù di spiritualizzare il materiale e d'improvvisare immagini, con qual ragione si negherà all'intelletto, l'occhio dello spirito, ma sempre potenza direi quasi divina, l'ineffabile virtù di universalizzare il particolare e di creare delle idee?

Secondo questa teoria, la quiddità della cosa, que-

sta concezione generale, questa idea della cosa, al momento istesso in cui essa, per virtù dell'*intelletto-agente*, è estratta dal fantasma, è ricevuta nell'*intelletto-possibile*, e non è che allora che la specie, che non era che obbiettivamente intelligibile, diviene subbiettivamente, formalmente intelligibile, e che l'intelletto vede la cosa nella sua natura universale, legge dentro (*intus legit*), l'intende e ne ha l'idea. Perchè la specie, fino a che non è ricevuta nell'intelletto-possibile, è atta certo, per l'azione dell'*intelletto-agente*, a costituire in atto l'intelletto-possibile, ma non è ancora il suo atto.

Sicchè, secondo questa grande e sublime teoria cristiana sull'*intellezione*, il più sorprendente fenomeno dello spirito umano, è per gradi che la conoscenza si opera, si compie e s'innalza alla sua più alta potenza e perfezione. La nostra conoscenza non è che un lavoro d'ascensione. Al momento che siamo colpiti da uno degli oggetti che ci circondano, e che volgiamo la nostra attenzione sopra di lui, cominciamo ad innalzarci sopra di lui. Egli perde successivamente rispetto a noi le sue condizioni materiali che lo determinano, l'individuano; la nostra azione sopra di esso si semplifica, si spiritualizza nella stessa misura, si estende, ingrandisce, sale e colla rapidità del lampo, traversa diversi mondi, il mondo corporale, il mondo sensibile, il mondo intenzionale, il mondo degli angeli, e non si ferma che a' piedi di Dio. L'impressione fisica dell'oggetto produce in noi la sensazione, la sensazione si trasforma in immagine, l'immagine diventa idea; per l'idea dividiamo cogli angeli la ma-

niera di vedere l'universale; e per questa visione angelica comunichiamo coll' INFINITO, e l'INFINITO è Dio. Incominciamo col sentire, e finiamo col comprendere. Incominciamo col materiale, il finito, la specie, e passando pel sensibile, finiamo per raggiungere lo spirituale, l'intelligibile, l'universale, l'infinito; ed è in un istante che terminiamo questo immenso cammino che ci conduce fino a Dio.

Notate pure che la specie, secondo la stessa teoria, è al tempo istesso, sotto diversi rapporti, determinata e indeterminata, sensibile ed intelligibile: sensibile rispetto al suo essere, perch'essa è anche nel fantasma; intelligibile, perchè è illuminata, cioè a dire che il fenomeno corporale della sensazione ha già qualche cosa di spirituale; che l'immagine particolare dell'oggetto ha qualche cosa d'universale, e che l'universale dell'idea ha dell'infinito, di Dio. Perciò dunque, questa teoria è sommamente conforme alla gran legge dalla quale risultano l'ordine e le armonie dell'universo, la legge dei rapporti, pei quali l'infimo del sommo partecipa il sommo dell'infimo, l'infimo dell'intelligibile s'unisce al sommo del sensibile, e l'infimo del sensibile stende la mano al sommo del materiale; in ogni essere, la legge dell'esistenza simultanea, delle qualità diverse che ne fanno un essere medio, risguardante i due estremi, legandoli tra loro e col tutto; la legge delle gradazioni, delle transazioni per le quali non si fa nulla d'un colpo, ma tutto procede per gradi, nella formazione delle cose e nel loro modo d'essere e d'operare. Questa dunque è alta filosofia.

§ 47. Conformità del sistema cristiano, sull'origine delle idee, coi luoghi della Scrittura, risguardanti questo suggetto, nel modo che li hanno interpretati sant'Agostino e san Tommaso. — Il cartesianismo appoggiandosi sulle parole di san Giovanni: IL VERBO È LA LUCE VERA, ecc., ha abusato della Scrittura. — La dottrina di san Tommaso, sulla visione dell'essenza divina, spiega sempre più la sua dottrina sulla visione delle idee. — Una breve lezione al semirazionalismo che ha accusato san Tommaso d'avere posto un intermezzo tra l'Intelletto e l'idea. — Le quattro luci dell'Intelletto umano. — Magnificenza e grandezza dell'ideologia cristiana.

La teoria cristiana della formazione delle idee, per via *d'illuminazione*, per parte del nostro intelletto, è ancora la sola conforme a' due magnifici e sublimi luoghi dei Libri santi, che, per consenso di tutti i filosofi cristiani, rinchiudono la vera filosofia delle idee. L'uno di questi luoghi è quello di Davide, il profeta evangelista, dicendo al Signore: « La luce del vostro volto è scolpita su noi: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (Psal. IV). » L'altro è quello in cui san Giovanni, l'Evangelista profeta, ci ha rivelato che « Il Verbo eterno di Dio è la vera luce che illumina ogni uomo veniente in questo mondo: *Verbum.... erat lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum* (Joan. 1). »

Sant'Agostino e san Tommaso i due più grandi lumi della scienza cristiana, i due interpreti i più felici dello spirito e della lettera del sacro Codice, non hanno trovato affatto, come si è veduto (vol. II,

pag. 230), nelle parole citate di Davide, che *la luce del volto di Dio* comunichi al nostro intelletto le idee; non vi hanno trovato, alla lettera, che un soccorso, un mezzo, pel cui aiuto il nostro intelletto si forma ESSO le idee. Specialmente per san Tommaso, *il Verbo che illumina ogni uomo veniente in questo mondo* non è, ripetiamo, che il Verbo, innalzante il nostro intelletto all'altezza dell'Intelligibile *in atto*, rendendolo capace di vedere l'Universale, all'occasione del particolare, e non il Verbo, comunicantegli le idee, bello che fatte. Ed è specialmente su questo luogo di san Giovanni che ha egli stabilito la sua sublime teoria dell'Intelletto agente e generante in sè stesso le sue proprie idee. Ciò è chiaro in quelle belle parole che abbiamo tanto spesso citato e che non sono mai abbastanza ripetute: « L'Intelletto-agente non è altro che una certa participazione della luce di Dio, CONFORME a quel luogo di san Giovanni: ERA LA LUCE CHE ILLUMINA OGNI UOMO VENIENTE IN QUESTO MONDO: *Intellectus agens nihil aliud est nisi participatio quædam luminis divini,* JUXTA *illud Ioannis:* ERAT LUX VERA ILLUMINANS OMNEM HOMINEM VENIENTEM IN HUNC MUNDUM. »

Tutti i filosofi cristiani che l'hanno seguìto appoggiandosi sulle testimonianze di questo Dottore de' dottori, la cui autorità è sì grande nella Chiesa, non hanno inteso che nello stesso senso le belle parole di san Giovanni, e non hanno mai avuto, sino alla fine del decimosettimo secolo, la folle idea di credersi, nell'interpretazione del Vangelo, più profondi del santo

autore della CATENA AUREA SUGLI EVANGELI; e, rispetto alla quistione delle idee, si sono essi ugualmente contentati della teoria dell'Intelletto-agente di san Tommaso e della pruova tratta dall'Evangelo, su cui l'angelico Dottore l'avea fondata.

Il cartesianismo si è condotto d'una ben altra maniera. Attribuendo solo a sè più lena che a tutte le scuole cristiane riunite, che l'aveano da mille anni preceduto, si è posto superbamente al disopra di tutti i grandi maestri di teologia e di filosofia, tra cui non era neppure degno d'essere ammesso come discepolo; e, credendo di comprendere i Libri divini meglio di sant'Agostino e di san Tommaso, non ha veduto nei citati testi che la conferma e la pruova de' suoi lagrimevoli sogni. « Se è il Verbo, diceva, che illumina l'uomo; se è la luce del volto di Dio che è scolpita nella mente dell'uomo, una delle due: o è dal Verbo che ci vengono direttamente le idee, o non vediamo le idee che nel Verbo. »

Bisogna essere bene stupido e molto cieco per non vedere che tai conseguenze in luogo di derivare legittimamente da tali premesse ne sono formalmente escluse. Poichè, in tai luoghi non è quistione che di *luce*, è manifestamente conforme allo spirito e alla lettera di quelli stessi luoghi, di credere che lo Spirito Santo abbia voluto apprenderci che la luce intellettuale del Verbo non agisce nella nostra mente che nello stesso modo con cui la luce corporea agisce sui nostri occhi.

Questo commento appartiene a sant'Agostino, il quale, nel bellissimo luogo che abbiamo più su ve-

duto (pag. 159) ha detto: « L'anima intelligente in virtù della natura che il suo autore le ha fatto, non vede le cose intelligibili che in una certa luce *incorporea*, NELLO STESSO MODO che l'occhio del corpo vede tutte le cose materiali, poste intorno a sè, nella luce *corporea*. »

Or, è positivo che la *luce corporea* non dà all'occhio totalmente fatte le immagini sensibili degli oggetti, ma solo gli comunica la sublime virtù di farsele esso stesso. Se dunque la luce intellettuale, secondo l'interpretazione delle parole della Scrittura, fatta da sant' Agostino, opera nella nostra anima NELLO STESSO MODO con cui la luce corporea opera sui nostri sensi, si dee conchiudere che la luce intellettuale non dà, neppur essa, all'intelletto le idee intelligibili delle cose totalmente formate, ma solo gli fornisce l'ineffabile virtù di formarsele esso stesso; che, come la luce corporea non ha in sè stessa le immagini sensibili e non è affatto l'immagine, ma la facoltà *d'immaginare;* così la luce intellettuale non ha in sè le idee, non è affatto l'idea, ma la virtù di *ideare;* e che in fine, come per la luce corporea, è l'occhio medesimo che coglie il materiale senza la materia e traccia l'immagine; così, per la luce intellettuale, è l'intelletto medesimo che scopre l'universale nel particolare e crea l'idea.

Ecco l'interpretazione chiara, semplice, naturale dei luoghi della Scrittura, risguardante l'azione della luce di Dio sulla mente dell'uomo; ecco la teoria cristiana dell'*Intelletto-agente*, perfettamente conforme allo spirito e alla lettera della Scrittura, ed ecco il carte-

sianismo convinto d'abusare della Scrittura, di non intendere niente della Scrittura, e d'ingannarsi tanto ignorantemente sull'azione della luce di Dio, quanto sulla natura delle facoltà dell'uomo.

La teoria della filosofia cristiana sulla conoscenza secondo l'è stata formolata da san Tommaso, non è, in fine, che il più grande dei misteri dell'intelligenza dimorante ancor sulla terra, spiegato pei lumi ridondanti dal più grande de' misteri dell'intelligenza beata nel cielo.

« La creatura ragionevole, ha detto questo grande Dottore, non può trovare la sua ultima perfezione che là dove essa ha il principio del suo essere; perchè non v' ha perfezione per l'essere, qualunque siasi, che in quanto è unito al suo principio (1). » E san Tommaso appoggiandosi su questa verità ha provato contro Abelardo: Che volendo restar fedele agli insegnamenti della fede, bisogna assolutamente ammettere che i Beati, in cielo, vedono realmente l'Essenza divina.

Si è veduto (vol. II, § 16) dedurre dagli stessi principii « la necessità che, pure su questa terra, la nostra intelligenza conosca la verità, non la verità qualunque, ma la verità che è fonte d'ogni verità, la verità che è principio d'ogni verità. » Or, la *fonte*, il *principio d'ogni verità* non è che nell'Essenza divina,

---

(1) « Ultima perfectio rationalis creaturæ in ipso est, quod est ei « principium essendi. In tantum enim unumquodque perfectum « est, quod ad suum principium attingit (I p., qu. 12, art. 1) »

dove si trovano le *ragioni eterne, le idee per le quali tutto è stato fatto.* Dunque per la stessa ragione per cui, secondo i disegni della Bontà divina, nella creazione dell'uomo, saremo un giorno innalzati a contemplare in cielo la divina Essenza, e ciò che vi si contiene; siamo stati formati in modo da poter cominciare a vederla su questa terra. Solo lassù noi contempleremo questa divina Essenza, faccia a faccia come la è in sè stessa; quaggiù non possiamo goderne che attraverso l'enigma delle sue opere, nello specchio delle idee che ce la rappresenta: *Videmus nunc per speculum et in aenigmate; tunc autem facie ad faciem* (1, Corinth., 13). *Cum apparuerit..... videbimus Eum sicuti est* (Ioan., 3).

Come il fine di questa doppia conoscenza è lo stesso, il mezzo col quale essa si opera è anche in certo modo lo stesso.

« Iddio, dice la Scrittura, abita nel centro d'una luce inaccessibile: *Lucem inhabitat inaccessibilem* (1, Tim., IV). È quindi impossibile che un intelletto creato veda l'Essenza divina colle sue proprie forze naturali. In che modo dunque avviene egli che i beati godono d'una tale visione? Ecco in che modo san Tommaso ha filosofato su tal suggetto.

« Niente può essere innalzato a qualche cosa che eccede la sua natura, se non v'è preparato da una disposizione che sia al disopra della sua natura (1).

(1) « Omne quod elevatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, « oportet quod disponatur aliqua dispositione quæ sit supra suam « naturam (I p., q. 12, art. 5). »

La visione dell'Essenza divina eccede la natura d'ogni intelletto creato. Dunque ha bisogno d'una disposizione soprannaturale che lo prepari e l'innalzi ad una sì grande altezza; ha bisogno che la grazia divina aumenti la sua naturale virtù di comprendere (1).

Questo aumento della virtù intellettuale si chiama *Illuminazione dell'intelletto*, e *Lume* o *Splendore*. la cosa stessa che l'intelletto comprende (2).

È ciò che dicesi la luce della gloria, *Lumen gloriæ;* per questa luce i beati non veggono Dio se essa luce non li ha resi DEIFORMI o simili a Dio; avendo detto san Giovanni: « Quando si svelerà a noi, diverremo simili a lui (3). »

Or, eccetto che la visione diretta e manifesta dell'Essenza divina nel cielo, è un prodigio del Dio autore della grazia, e che la visione di quaggiù, enigmatica, indiretta delle ragioni eterne, delle idee, è un prodigio del Dio autore della natura, l'economia o il modo con cui queste due visioni si compiono è uguale.

L'intelletto agente. non si può mai ripeterlo abba-

---

(1) « Cum visus naturalis non sufficiat ad Dei essentiam videndam, oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem... Oportet quod ex divina gratia superacrescat ei virtus intelligendi (*Ibid*.). »

(2) « Hoc augmentum virtutis intellectivæ *illuminationem intellectus* vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur *lumen et lux* (*ibid.*). »

(3) « Beati Deum videntes, secundum hoc lumen, efficientur Deiformes, id est Deo = similes; iuxta illud (I, Ioan., 3): Cum apparuerit similes ei erimus (*Ibid.*). »

stanza, non è altro, secondo la bella parola di san Tommaso, « che una certa partecipazione della luce di Dio: lo stesso evangelista san Giovanni avendo detto: « Il Verbo era la vera luce che illumina ogni uomo veniente in questo mondo: *Intellectus agens nihil aliud est nisi participatio quædam luminis divini, iuxta illud* (Ioan. 1): *Erat lux vera*, etc. » Come dunque la luce della gloria è necessaria, come qualche cosa che perfeziona l'intelletto de'Beati e lo fortifica in modo da potere ragguardare Dio (1); similmente il lume naturale, riflettendo, esso pure, dalla fonte d'ogni lume, il Verbo, e costituendo l'intelletto agente, non gli è necessario che come un principio, perfezionante l'intelletto, e fortificandolo in modo da poter comprendere l'universale o l'infinito.

La luce della gloria non rende i Beati capaci di vedere Dio faccia a faccia, se non se innalzandosi fino a Dio e facendone qualche cosa che rassomigli a Dio. Similmente la luce naturale dell'uomo terrestre non lo rende capace di vedere gli universali, le concezioni infinite, le idee, se non lo innalza all'altezza in certo modo di Dio.

Per queste spiegazioni, a dirla di passaggio, è sempre più chiaro che il semirazionalismo non sapeva affatto quello che si diceva, quando accusò san Tommaso d'*avere messo un intermezzo di sua fantasia tra l'intelletto e l'idea*. Per il santo Dottore, la luce della gloria

(1) « Lumen illud requiritur quasi perfectio quædam intellectus, « confortans ipsum ad videndum Deum (*Loc. cit.*). »

non è necessaria all'intelletto che come una certa perfezione che lo fortifica e lo rende capace di vedere Dio. Si può dunque dire che questa luce non è già qualche cosa d'*intermezzo* in cui si vede Dio, ma il mezzo per cui lo si vede. Or tutto questo non toglie la visione immediata di Dio (1). Si deve dire lo stesso dell'intelletto-agente, questo riflesso « della luce increata, del Verbo che illumina ogni uomo veniente in questo mondo. » Essa non è data al nostro intelletto che come una perfezione che lo conforta, l'innalza e lo rende capace di vedere le ragioni eterne di Dio, le idee. Questa luce non è dunque un *intermezzo* in cui il nostro intelletto vede l'idea, ma il mezzo per cui la vede; e, quindi questa luce non impedisce, senza alcun dubbio, di vedere direttamente e *senza intermezzo* l'idea.

Or san Tommaso non ammette che questa luce tra l'intelletto e l'idea. Rispetto all'immagine dell'oggetto esterno veduto, che si forma nella nostra immaginazione, non è che una condizione, risultante dall'unione dell'anima col corpo, una condizione necessaria perchè l'intelletto cominci ad esercitare la sua operazione; ma non è nè la causa, nè lo strumento, nè il mezzo della sua operazione. Se dunque, per san Tommaso, nè l'immagine sensibile, nè anche la luce intellettuale non sono affatto *intermezzi*, con qual diritto hanno

(1) « Lumen illud requiritur quasi perfectio quædam intellectus, « confortans eum ad videndum Deum. Et ideo potest dici quod « non est medium in quo Deus videatur, et hoc non tollit imme- « diatam visionem Dei (1 p., q. 12, art. 5). »

potuto i semirazionalisti rimproverargli d'*avere ammesso degli intermezzi tra l'intelletto e le* IDEE?

Ma tai grida di fanciulli discoli non impediranno affatto agli uomini seri di levarsi in estasi, d'istruirsi nei sublimi concetti della filosofia cristiana. Perchè, riunendo essa la profonda e bella dottrina del Dottore angelico sulla luce della grazia, e la luce della gloria dell'eternità, colla dottrina di sant'Agostino, che abbiamo esposto, sulla doppia luce che ci rischiara nell'ordine puramente naturale, alla scuola di questi genii sublimi si apprende, che ci ha quattro sorta di luci, sempre divine, a cui è dato all'uomo di partecipare col suo intelletto in questo mondo o nell'altro, e sono: 1.° la luce corporea (*corporea luce*); 2.° la luce incorporea (*incorporea luce*); 3.° la luce della fede, perchè la fede è anche una luce per le anime, *quia fides lux est animarum*; e 4.° la luce della gloria (*lumen gloriæ*).

Per queste diverse specie di luci, conosciamo sempre Dio in un modo diverso, ma come somma Verità, solo oggetto proprio del nostro intelletto; come per la grazia, su questa terra e nel cielo, possediamo sempre Dio, ma in un modo diverso, come Bene sommo, solo oggetto proprio del nostro cuore. Per la luce corporea conosciamo Dio nello specchio delle sue opere (*per speculum*). Per la luce incorporea lo conosciamo nelle sue intenzioni, nei suoi pensieri, nelle sue ragioni eterne dell'ordine naturale. Per la luce della fede, lo conosciamo nei suoi disegni ineffabili, ne' suoi misteri dell'ordine soprannaturale. Per la luce della glo-

ria, finalmente, lo riconosciamo nella sua essenza, come è in stesso (*videbimus eum sicuti est*).

Ma, non si può ripeterlo abbastanza, come la luce della gloria non è già la rassomiglianza di Dio, ma il mezzo per cui la nostra mente, levata all'ordine deifico, copia, in certo modo, Dio in sè stessa e si forma questa somiglianza (*cum apparuerit similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est*); così la luce o la grazia della fede non è già la verità della fede, ma il mezzo per cui crediamo fermamente, e in un modo soprannaturale, amiamo di credere, siamo felici di credere le verità della fede, contenute nel simbolo della Chiesa: come, in fine, la luce corporea non è già il fantasma, l'immagine del corpo, ma il mezzo per cui il nostro occhio si forma i fantasmi, le immagini di tutti i corpi; così la luce incorporea o puramente intellettuale non è già l'idea, ma il mezzo per cui il nostro intelletto si crea le idee.

Perciò dunque la teoria cristiana sulle idee è in perfetta armonia e forma un tutto, un insieme coerente, logico coll'economia della luce per la quale Iddio rischiara l'uomo, si fa conoscere in diversi modi dall'uomo, in tutti i suoi stati, nel tempo e nella eternità.

Ecco qual è la dottrina delle antiche scuole cristiane sulla natura, le facoltà, le fonzioni dello spirito umano. Ed ecco quello che insegnavano, sopra questo punto capitale della filosofia, quegli scolastici tanto dispregiati da ignoranti e orgogliosi pedanti, incapaci e indegni di capirli. In filosofia non ci ha nulla di più profondo, di più nobile, di più magnifico, e, al tempo

istesso, nulla di più ragionevole, di più semplice, di più naturale e di più chiaro d'una simile dottrina; perchè non ci ha nulla di più vero, nulla di più cristiano. È l'intelletto umano, spiegato per l'intelletto divino, di cui è l'immagine, il riflesso e lo specchio. È l'intelletto umano, preso nel fatto. È la sua vera storia, mentre i sistemi che si è preteso sostituirgli, non sono che romanzo; romanzo di cui l'inconveniente il più certo è di falsare la mente della cristiana gioventù, ed il minore è d'essere incomprensibile per quelli a cui lo s' impone, come per quelli che l'insegnano, ed anco per quelli che l'hanno foggiato; e romanzo finalmente in cui, quando pure non vi si apprendano di grandi errori, non vi s' impara alcuna verità. Per consenso di tutti, ciò è certissimo rispetto a' sistemi nebulosi dei sedicenti psicologisti alemanni che si è voluto naturalizzare in Francia. I due capitoli che seguono ci diranno che è anco precisamente lo stesso, rispetto a' sistemi de' più celebri tra i psicologisti francesi.

# CAPITOLO III.

## Risposta a certe nuove obbiezioni contro la teoria della filosofia cristiana sulle idee.

§ 18 L'intelligenza umana sebbene tavola rasa da principio non lascia d'introdursi da regina potente nel mondo intellettuale. — I principii di san Tommaso escludono formalmente la dottrina materialista: « Che non ci ha idea senza immagine » e che « ogni idea è stata « dapprima sensazione. » — Vera natura dell'immagine e dell'idea, e impossibilità di trovarsi insieme nella mente. — Un'altra magnifica dottrina di san Tommaso sulla sensazione, e conseguenze che ne derivano. — La teoria della filosofia cristiana sulla conoscenza è la sola che spiega l'uomo ed è la sola vera.

L'ESPORRE la verità, è un vendicarla, un persuaderla, un farla amare. Dunque non abbiamo avuto bisogno che di riprodurre e di sviluppare, secondo l'abbiam fatto, i principii su cui riposa la teoria della filosofia cristiana sulla conoscenza, per condannare l'ingiustizia con cui il semirazionalismo ha osato di attaccare questa sublime e magnifica teoria, e per raccomandarla all'ammirazione e alle simpatie de' nostri lettori.

Tuttavia, siccome il semirazionalismo, in questi attacchi, ha unito alle ingiurie delle pretese obbiezioni,

noi dobbiamo qui ridurre al loro giusto valore almen quelle di queste obbiezioni che danno al sofisma un non so che di serio, e che hanno fatto qualche breccia presso gli spiriti deboli. E ciò sarà sempre per mezzo di nuove esposizioni dei principii di san Tommaso, che noi compiremo questa impresa.

Lo ripetiamo dunque ancora una volta, il nostro lettore non perderà nulla, se seguita attentamente questa discussione, anzi conoscendo sempre più la filosofia di san Tommaso egli conoscerà anche meglio la filosofia cristiana.

Abbiamo veduto che il semirazionalismo rimprovera dapprima san Tommaso d'aver voluto abbassare l'intelligenza umana, considerandola, al principio della sua esistenza, come *una tavola rasa in cui non è scritto nulla*. Ma, secondo l'abbiam fatto spesso notare, nei nostri scritti filosofici, i cristiani, per esempio, credono che il Verbo di Dio fatto uomo, non è entrato nel mondo, che nello stato della più compiuta povertà; e non pertanto, ammettendo questo fatto, non pensavano punto di degradare il lor Redentore. E perchè? perchè per essi, questo figlio di Dio, nascendo sì povero, sì piccolo, ha tuttavia portato sulle sue spalle, come l'avea predetto il profeta, il suo principato, il potere cioè di sottomettere il mondo al suo imperio e di regnarvi da Dio potente e da re della pace: *Parvulus natus est nobis... et factus est principatus super humerum eius, et vocabitur.... Deus fortis.... princeps pacis* (Isa., IX). Come dunque san Tommaso avrebbe egli degradato, abbassato l'intelligenza umana, ammettendo che essa pure non entra

al mondo che nello stato della più compiuta povertà rispetto alle idee, poichè ammette al tempo istesso che essa porta in sè e con sè, dalla sua creazione, la facoltà dell'*intelletto-agente*, per cui essa partecipa della luce divina, *Intellectus agens est participatio quædam luminis divini;* e che, per questa nobile e sublime prerogativa, può essa vedere l'universale per mezzo del particolare, formarsi essa stessa le idee ed arricchirsene; e che per questo potere, quasi divino, essa può conquistare il mondo intellettuale e regnarvi da regina?

Il semirazionalismo, in secondo luogo, ha attribuito a san Tommaso d'avere ammesso, colla sua teoria sulla conoscenza, la dottrina della scuola materialista: « Che la nostra intelligenza non ha idee senza immagini, e che tutto ciò che essa è idea è stato sensazione. » Il che è un disconoscere i principii i più chiari della filosofia di san Tommaso, e mostrare di non comprendere nulla nè dell'idea nè della sensazione.

L'intelletto umano, nella presente vita, secondo *san Tommaso*, è vero che non vede nulla, senza l'aiuto delle immagini, *Intellectus humanus, in statu præsentis vitæ, nihil videt sine phantasmate;* ma da questa dottrina non segue già che TUTTO *ciò che è idea nell'anima sia prima stato sensazione*, perchè la sensazione non produce in noi che l'*immagine*, e che rispetto all'*idea*, essa è opera dell'intelletto agente, e non della sensazione; l'idea *è nell'anima*, ma essa non è *nella sensazione* nè *prima* nè dopo; perchè l'universale non si trova, nè può trovarsi nel particolare Essa non *è sensazione*, ma è risultato d'un atto pu-

ramente intellettuale che, il nostro spirito, *secondo san Tommaso*, compisce indipendentemente da ogni organo *corporeo: Sine corporali organo.*

Noi aggiungeremo che, perchè la nostra intelligenza non può quaggiù veder nulla *senza l'aiuto delle immagini*, non ne seguita già che *essa non abbia in sè idee senza immagini.* Tutto il contrario; ed ecco la ragione di questa distinzione, a cui il nostro critico non ha fatto attenzione.

« Il senso, dice san Tommaso, differisce dall'intelletto e dalla ragione, in quanto l'intelletto o la ragione coglie gli *Universali* che sono *dovunque e sempre*, mentre il senso non coglie che le cose *singolari* che son *qui ed ora.* Per conseguenza il senso, secondo la natura che gli è propria, non può conoscere che le cose presenti; sicchè il senso e l'intelletto differiscono tra loro per quanto l'universale differisce dal particolare (1). »

L'oggetto proprio dell'intelletto, dice ancora san Tommaso, è l'Essere Comune: *Ens in commune est objectum proprie intellectus.* Mentre dunque la natura propria del senso è di conoscere *questa* cosa, *quest'*uomo, *questo* cavallo, la natura propria dell'intelletto

(1) « Differt sensus ab intellectu et ratione, quia intellectus vel « ratio est Universalium quæ sunt *ubique* et *semper;* sensus autem est *singularium* quæ sunt *hic* et *hunc;* et ideo sensus, secundum propriam rationem, non est cognoscitivus nisi præsentium... « Sensus et intellectus differunt per Universale et Particulare (*De « sensu et sensato*). »

è di conoscere la *quiddità* DELLA cosa, di comprendere ciò che è LA cosa, ciò che è L'uomo. ciò che è IL cavallo; *Quidditas rei materialis est nostri intellectus obiectum.*

Or tutto ciò che è ricevuto in una cosa, dice sempre san Tommaso, non v'è ricevuto che secondo la natura della cosa che lo riceve: *Omne passivum recipit actionem agentis, secundum suum modum.* Poichè dunque l'intelletto non è atto, di sua natura, a comprendere che l'Universale, egli non può ricevere in sè stesso che l'universale; non può neppur conoscere la cosa particolare che spogliata delle sue condizioni del *qui* e dell'*ora;* spogliata delle circostanze di tempo e di luogo che l'individuano, la particolareggiano, e ne fanno questa cosa e non un'altra. Non può cogliere la *quiddità,* la forma intelligibile, l'idea della cosa, che in quanto essa non ha più nulla di particolare; d'individuale, di materiale, di temporale, di locale; in quanto che essa è una concezione puramente intellettuale. Sicchè, non solo è falso che, *secondo il santo Dottore non ci ha idea senza immagine*, ma è impossibile, *secondo il santo Dottore*, che l'idea conservi la menoma traccia dell'immagine.

Abbiam detto che il senso e l'intelletto differiscono tra loro, come l'universale differisce dal particolare. Or ci ha la stessa differenza tra l'immagine e l'idea. L'immagine, è bene di ripeterlo, è la rappresentazione particolare di QUESTA cosa, l'idea è la concezione generale DELLA cosa. Un'idea-immagine non sarebbe già un'idea; un'idea-immagine, è una contraddizione, un non-senso. L'idea e l'immagine si

escludono a vicenda e non possono trovarsi pure un momento insieme. Dov'è l'immagine, non v'è idea; dov'è l'idea, non v'è immagine. Fino a che l'oggetto esterno, in qualunque modo sia, non è che allo stato d'immagine, l'è conosciuto, ma non compreso; se ne ha la percezione, ma non l'idea. La conoscenza della *quiddità* o l'idea della cosa non apparisce, in presenza dell'intelletto, che quando essa è spogliata di ogni materialità, è separata dall'immagine e non ha più nulla di comune coll'immagine.

È vero che seguitiamo ad avere in noi l'immagine della cosa, anche dopo che il nostro intelletto se n'è formato l'idea. Ma questa immagine rimane nella nostra facoltà immaginativa; *In phantasia*, che è una facoltà corporea, e che abbiamo di comune coi bruti; ma non può affatto passare i limiti di questa facoltà e intromettersi nell'intelligenza. La nostra intelligenza simile, in certo modo, alla celeste Gerusalemme, dove nulla di contaminato non osa di metter piede, *non intrabit in eam aliquid coinquinatum* (Apoc., XXI), è un santuario in cui nulla di particolare, di materiale, di sensibile non può penetrare e profanarne la maestà. Questo santuario non è aperto che a Dio e alla luce ineffabile del suo *Verbo*, che *illumina ogni uomo veniente in questo mondo*, e che comunica alla nostra mente l'alta potenza, direi quasi, la potenza divina di generalizzare il particolare, di vedere l'universale e di *comprendere*. Questi sono principii elementari della scienza ideologica. Perchè filosofi ragguardevoli ci stringono a sospettare che l'ignorino?

Il nostro critico fa le viste di scandalizzarsi di ciò

che, *secondo il santo Dottore, la sensazione sarebbe la materia prima delle conoscenze spirituali.* Perchè la finisca co' suoi scrupoli, gli ricorderemo ancora una volta, la bella e importante dottrina di san Tommaso sul misterioso fenomeno della *sensazione*, e che, trovandosi alla fine della SOMMA, ha forse potuto sfuggire allo sguardo indagatore del nostro antagonista. « Gli organi della sensazione, dice l'Angelico, sono modificati in due diverse maniere dalle cose che sono fuori dell'anima. La prima maniera, è per una modificazione *naturale*, e ciò avviene quando il nostro organo partecipa alla stessa qualità *naturale* della cosa esterna che agisce sopra di lui: come quando la mano divien calda pel contatto d'una cosa calda, o odorosa pel contatto d'una cosa odorosa. La seconda maniera, è per una modificazione *spirituale;* ed ha luogo quando la qualità sensibile non è ricevuta nel nostro organo che pel suo *essere spirituale*, cioè quando il nostro organo riceve in sè, non già la *qualità sensibile*, ma la sua *specie* o la sua *forma intenzionale:* come, quando si ragguarda un oggetto bianco, la pupilla percepisce la *specie* o la forma intenzionale della bianchezza, senza che essa tuttavia divenga affatto bianca(1).

---

(1) « Sciendum est quod organa sentiendi immutantur a rebus « quæ sunt extra animam, dupliciter: Uno modo, *immutatione « naturali*, quando, scilicet, organum disponitur eadem qualitate « naturali qua disponitur res extra animam quæ agit in ipsum, sicut « cum manus fit calida ex tactu rei calidæ, vel odorifera ex tactu « rei odoriferæ. Alio modo, *immutatione spirituali*, quando reci-

« Se si tratta della prima maniera, colui che riceve si trova modificato secondo la natura *materiale*, perchè egli riceve la qualità della cosa esterna secondo il suo essere *materiale*. » (Ma, in tal caso, vi ha comunicazione della stessa qualità *naturale*, del caldo, a mo' d'esempio, per parte del corpo freddo toccato da un corpo caldo); « ma non v'ha sensazione propriamente detta, perchè non ha luogo sensazione che nel SENSO o nell'organo, capace di ricevere le specie o le forme dell'oggetto materiale senza la materia, oppure senza l'*essere naturale* ch'esse aveano fuori dell'anima. Per questo i corpi gloriosi non avranno la recezione della *prima* maniera, ma della *seconda*, secondo la quale il senso che è sensibile in *potenza*, diventa sensibile in *atto*, ed è modificato, senza che pruovi alcun cambiamento nella sua natura ([1]).

---

« pitur qualitas sensibilis in instrumento secundum *esse* spirituale, « id est species sive intentio qualitatis et non ipsa qualitas, sicut « pupilla recipit speciem albedinis et tamen ipsa non efficitur alba « (*supplement.* quæst. 84, art. 3). »

([1]) « Prima receptio non causat sensum; at hæc receptio immutat naturam recipientis, quia recipitur hoc modo qualitas secundum esse suum materiale. Prima receptio non causat sensum « per se loquendo, quia sensus est susceptivus specierum in materia, præter materiam, præter *esse materiale* quod habebant « extra animam. Unde ista receptio (primi modi) non erit in corporibus gloriosis; sed secundum eam (secundi modi) quæ per « se facit sensum in actu, et non immutat naturam recipientis « (*Suppl.*, qu. 84, art. 3). »

« Ogni essere *passivo*, segue san Tommaso, non riceve che secondo la sua capacità l'azione dell'essere attivo. In conseguenza, se ci ha esseri, disposti da natura ad essere modificati dall'essere attivo, in tutte le due maniere accennate, nella maniera *naturale* cioè e nella maniera *spirituale*, essi ricevono, in realtà, questa doppia modificazione. Ma la modificazione secondo l'essere *naturale* precederà la modificazione secondo l'essere spirituale, come l'essere *naturale* della cosa precede, rispetto a noi, l'essere intenzionale o l'idea che ce ne formiamo..... I corpi *inanimati* non sono modificati dalle qualità sensibili degli altri corpi che in una maniera *naturale* solamente, e non in una maniera *spirituale* (1). »

Ma i corpi animati o sensitivi, essendo capaci di essere modificati nell'una e nell'altra maniera, ricevono in essi, al tempo istesso, la forma naturale e la forma spirituale degli oggetti sensibili.

Secondo questa dottrina, una pietra, riscaldata dal fuoco, non riceve che la qualità *naturale* del corpo caldo che l'ha toccata, perchè la pietra, corpo inanimato che non sente, non è capace di modificazione che in questa sola ed unica maniera; mentre ogni

(1) « Omne passivum recipit actionem agentis, secundum suum « modum. Si ergo aliquid sit quod sit natum immutari ab activo, « naturali et spirituali immutatione, immutatio naturalis præcedit « immutationem spiritualem, sicut *esse naturale* præcedit *esse* « *intentionale*... Corpora inanimata immutantur per qualitates « sensibiles, solum naturaliter et non spiritualiter (*Ibid.*). »

corpo animato, sensitivo, il corpo della bestia o dell'uomo, riscaldato dal contatto d'un corpo caldo, non solo partecipa della qualità *naturale* del calore di tal corpo, ma riceve anche in lui la forma del calore, per trasmetterla al principio che l'anima: *sente* il calore e riceve pure in un modo *spirituale* la qualità del calore, dopo d'averla ricevuta in una maniera *naturale*. Ed è perchè, nella sua condizione di corpo animato, sensibile, può sentire.

Questa dottrina, comecchè la sia magnifica, profonda, non lascia men d'essere semplice e certa; e, comecchè la sia ignorata o dimenticata e posta da l'un de' lati dalla maggior parte de' filosofi della scuola cartesiana, non lascia meno d'essere la storia vera, la teoria sperimentale della sensazione e la chiave per penetrare nelle potenze della mente umana.

Se gli è proprio del SENSO di ricevere l'oggetto esterno, non solo secondo la natura *materiale* di tale oggetto, come lo riceve la pietra ed anco la pianta, ma anco secondo la sua *natura* o la sua forma *spirituale*, gli è dunque proprio del senso, secondo lo abbiamo fatto osservare nella Tradizione, di *spiritualizzare il materiale*, come gli è proprio dell'intelletto di *generalizzare il particolare;* il *sentire* poi è cogliere il materiale senza la materia: come *comprendere* (*intelligere*) è cogliere il particolare senza le sue particolarità.

Ecco dunque la differenza essenziale che distingue il corpo animato dal corpo inanimato, e il corpo unito ad una forma *intellettiva*, dal corpo unito ad una forma puramente *sensitiva*. La pietra riceve l'oggetto

esterno, secondo la sua natura *materiale*, e ne è modificata in una maniera corporale e sensibile: essa si trova riscaldata dall'aria calda o raffreddata dall'aria fredda, perchè essa è corpo. Ma essa non riceve già l'oggetto esterno secondo la sua natura *spirituale*, non riceve già la forma intenzionale del caldo o del freddo, perchè essa non ha *sensi*, perchè essa può essere modificata dalla materia, ma perchè essa non può *sentirla*. Similmente la bestia partecipa della qualità materiale di tal corpo esterno, e se ne trova modificata materialmente, perchè ha un corpo: ma, al tempo istesso, partecipa di questa stessa qualità in un modo spirituale che la modifica in una maniera spirituale: essa è riscaldata da un corpo caldo, raffreddata da un corpo freddo, ed inoltre, essa sente il caldo ed il freddo, perchè ha un corpo, unito ad una forma (anima) sensitiva. Ma spiritualizzando il materiale, essa non può renderlo *universale*, e perchè? perchè non ha intelletto; *equus et mulus quibus non est intellectus.*

Rispetto all'uomo, egli riceve in sè l'oggetto esterno secondo la sua natura materiale, perchè ha un corpo materiale come la pietra; riceve anche l'oggetto esterno secondo la sua natura *spirituale*, perchè ha un corpo *sensibile* come il bruto; e, inoltre, trasforma in un concetto universale questa stessa forma materiale, perchè, ha un intelletto, della stessa natura dell'intelletto dell'angelo, sebbene non sia della stessa potenza, nè della stessa perfezione.

Da questa teoria ne seguita che, per san Tommaso, il prodotto della sensazione o la forma intenzionale, l'immagine della cosa materiale senza la materia, è

qualche cosa di spirituale; e che l'intelletto-agente, non sperando che su questa forma, su questa immagine spirituale per estrarne la forma intelligibile o l'idea, non opera che su di una cosa spirituale; ed in conseguenza abbiamo un'altra pruova che è formalmente falso che, *secondo san Tommaso*, la *materia sia la causa delle idee spirituali*.

San Tommaso, nello stesso luogo, ha detto pure questo: « Che si voglia chiamare *passione* l'impressione che si pruova al momento che si sente, non mi vi oppongo, purchè sia bene inteso che, per questa *passione* (che si subisce quando l'organo corporeo è modificato nella *seconda* maniera), il corpo non è già tratto fuori della qualità naturale (d'essere un corpo), ma solo PERFEZIONATO in un modo tutto spirituale; in conseguenza l'*impassibilità* propria dei corpi dei beati non esclude affatto questa sorta di passione [1]. »

Da questa dottrina tanto semplice ed insieme tanto profonda, si ha a conchiudere che la teoria della conoscenza intellettuale, fondata sulla mirabile facoltà del senso, di percepire il materiale senza la materia o di spiritualizzare il materiale, e sulla facoltà ancora più sorprendente dell'intelletto, di cogliere la quiddità particolare della cosa senza le sue particolarità o di rendere universale il particolare, è la sola teoria che

---

[1] « Per hanc passionem, quæ est in actu sentiendi, quæ non « est aliud quam receptio prædicta, non trahitur corpus extra « naturalem suam qualitatem, sed spiritualiter perficitur. Unde im« passibilitas beatorum corporum hanc passionem non excludit » (*Suppl.*, qu. 84, art. 3). »

spiega la vera natura dell'uomo ed il posto che occupa nella gerarchia degli esseri creati. Che è la sola dottrina, coll'aiuto della quale ognuno può rendersi ragione di tutti i fenomeni intelligenti e sensibili. Che è la sola teoria che dimostra la grandezza della dignità dell'uomo, e che fa comprendere il fine, i rapporti, l' armonia di tutte le sue funzioni, presentandocelo come participante alla vita degli angioli per lo spirito, al tempo istesso che partecipa alla vita animale pel corpo. Che è la sola teoria che ci fa comprendere che, come il corpo, spiritualizzante la materia per la sensazione, rimanendo nella sua condizione naturale di corpo, si trova perfezionato e innalzato, in certo modo, fino allo spirito; similmente, il nostro spirito, rendente universale il particolare per la sua azione sui fantasmi sensibili, rimanendo nella sua condizione naturale d'essere intelligente, si trova perfezionato ed innalzato in certo modo sino all'angelo, ed anco sino a Dio.

Ci sembra che questa sia vera e grande filosofia se ve ne fu mai, che può solo essere criticata a cagione dell'ignoranza compiuta dell'uomo, e dell'orgoglio ispirato da questa stessa ignoranza.

§ 49. Altre osservazioni sul rimprovero fatto a san Tommaso; « di avere stabilito la sensazione, come causa dell' idea. » IL PRIMO-COMPRESO ed IL SECONDO-COMPRESO degli scolastici. — Vero ufficio della sensazione nelle operazioni dell' intelletto. Necessità per l'anima umana d'essere unita al corpo. — Solo, per la teoria cristiana sulle idee, si può comprendere il posto che l'uomo occupa nella creazione.

Il rimprovero che il semirazionalismo, di concerto con tutto ciò che non è cattolico, fa a san Tommaso, d'avere *stabilito* la *sensazione come causa* dell'*idea*, ed il *materiale* ed il *finito* come veicolo, che leva l'intelligenza umana allo *spirituale* ed all'*infinito;* questo rimprovero, dico, è gravissimo, perchè è un dire che il più gran logico che sia mai stato, è caduto nella contradizione e nell'assurdo, e che il Dottore il più valoroso ed il più zelante dello spiritualismo cristiano, ha aperto l'adito ed ha dato diritto di cittadinanza al materialismo pagano. Il nostro lettore ci concederà dunque d'insistere ancora di più sull'enorme ingiustizia d'un tale rimprovero. Anzi speriamo che ci sarà grado d'una simile insistenza, perchè vi vedrà sviluppato, in un modo il più chiaro che sia possibile, il soggetto il più importante della vera filosofia, la filosofia cristiana. Questa spiegazione non s'incontra affatto, secondo noi, nei moderni scrittori di filosofia.

Dapprima non ci ha nulla di più formalmente contrario a' principii dell'angelico Dottore quanto l'im-

pertinente accusa che gli si è fatta, *d'avere fatto, della sensazione, la causa dell'idea spirituale.*

« Il comprendere gli universali, dice egli, è comprendere la natura del genere o della specie, SENZA GL'INDIVIDUI e col mezzo della concezione intelligibile che l'intelletto agente ha astratto dalla materia (2). » Gli è dunque chiaro che, secondo san Tommaso, l'idea è opera della mente e che l'idea non ha affatto la sensazione e molto meno la materia per causa.

« Il *compreso*, dice anche san Tommaso, è di due sorta: il *primo-compreso*, che è la specie intelligibile, ed il *secondo-compreso*, che è la cosa stessa di cui si ha la specie intelligibile. La prima cosa che comprendiamo, nelle condizioni della vita presente, è la *quiddità* degli oggetti materiali (2). *Primum quod intelligitur a nobis secundum statum præsentis vitæ est quidditas rei materialis.* »

Perciò dunque, secondo san Tommaso, quando l'immagine d'un oggetto materiale s'è formata nella nostra facoltà immaginativa, in seguito della sensazione, quello che *innanzi a tutto* vi comprendiamo, è la quiddità di tale oggetto, e poi, per un atto *riflesso*, comprendiamo l'oggetto stesso.

---

(1) « Intelligere universalia est intelligere naturam generis vel « speciei, SINE INDIVIDUIS, per speciem intelligibilem abstractum « a materia, per intellectum agentem. »

(2) « Intellectum duplex: *Intellectum primum*, species intelli« gibilis, et *intellectum secundum*, id est res cuius est species. »

Vedo un lione, e al momento stesso che l'ho sotto gli occhi, mi trovo d'averne l'immagine nella *fantasia*. Incontanente il mio intelletto, tornandosi in questa immagine, la spoglia delle sue condizioni materiali di tempo e di luogo, e se ne forma la specie intelligibile, l'idea. Vi legge dentro (*intus legit*), e comprende ciò ch'è UN lione; non è che per una seconda operazione, non è che rivenendo su quest'animale e che applicandogli l'idea che mi son fatta d' UN lione, che conosco QUESTO lione. Il mio *primo-compreso*, ciò che vedo innanzi a tutto nel mio intelletto e pel mio intelletto, è la *specie intelligibile*, *l' universale* del lione, oppure la *sua natura*, il *suo genere*, la *sua specie*, le sue condizioni generali, indipendenti da ogni tempo e da ogni luogo. Rispetto alla conoscenza di QUESTO lione, della sua individualità e delle condizioni *speciali* della sua esistenza, è il mio *secondo-compreso;* è l'atto *riflesso* del mio intelletto.

Gli è possibile che la zoticheza dello spirito de' nostri filosofi pretesi spiritualisti, che l' impedisce di comprendere le operazioni della mente, faccia loro sdegnare ed anco volgere in ridicolo questa profonda dottrina. Ma non pertanto è la dottrina che san Tommaso si è formata, penetrando ne' misteriosi arcani dell'intelletto, e sorprendendo la natura intelligente sul fatto. In tutti i casi, la conseguenza necessaria d' una simigliante dottrina è che, secondo san Tommaso, in luogo che la visione di QUESTO lione sia la *causa* dell'idea che mi formo DEL lione, è per l'idea che mi son formata DEL lione che conosco QUESTO lione. Cioè, in luogo di comprendere l'universale

pel particolare, è al contrario per l'universale che la nostra intelligenza comprende il particolare. Cioè che in luogo che il materiale sia la *causa* della nostra operazione spirituale, è la nostra operazione spirituale che è la causa per cui comprendiamo il materiale. Gli è dunque chiaro, che, per quelli che la conoscono e la comprendono, la teoria di san Tommaso sulla conoscenza è tutto quello che si può immaginare di più puro, di più sublime e di più perfetto.

« Ma, ci si dirà, se la è così, a che, l'anima umana è unita ad un corpo? e qual è l'ufficio che la sensazione esercita nell'economia di queste ineffabili operazioni? » Lo stesso san Tommaso si è preso il carico di rispondere anticipatamente a tali quistioni.

« Gli è certo, dice egli, che l'anima umana, sussistente in sè stessa e per sè stessa, non dipende affatto dal corpo rispetto al suo *essere*. Se dunque il corpo non le è necessario perchè la *sia*, bisogna conchiudere che non le è necessario che perchè ella *operi;* e poichè la sua operazione propria e specifica è l'operazione di comprendere, è necessario d' ammettere che le è necessario per aiutarla a comprendere (1).

San Tommaso ha detto anche: « Nell'ordine naturale della creazione, l'anima intellettiva è all' ultimo grado tra le sostanze intellettive. La pruova ne è, che ella non ha naturalmente *in sè stessa la conoscenza*

---

(1) « Maxime videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ « ad eius propriam operationem quæ est intelligere, quia secun- « dum esse suum a corpore non dependet. »

*della verità* (1): Quest'è il proprio degli angeli; ma essa è stretta di raccogliere questa conoscenza per mezzo de' sensi, tra le cose visibili, secondo l'afferma san Dionisio (2). »

Notate bene, in questo bellissimo luogo, le parole: « Secondo l'ordine naturale » perchè hanno un gran senso, e sono di una grande importanza. Il senso, che lo stesso santo Dottore ha dato loro, in vari luoghi della sua SOMMA (p. 1) e delle sue QUESTIONI DISPUTATE (*De Creatione*), è il seguente.

Conoscere, è percepire un oggetto esterno in una maniera puramente intenzionale, o senza che nulla di fisico di tale oggetto passi nell'essere semplice che lo percepisce.

Ogni oggetto esterno può essere conosciuto in due diverse maniere, o in una maniera *particolare*, nella sua *individualità*, o in una maniera *universale*, nella sua *specie*, nella sua *quiddità*, nella sua forma intenzionale, nella sua idea. Quest'ultima maniera di conoscere gli oggetti esterni è proprio delle sostanze intellettive; perchè è proprio dell'intelletto di *leggere nella cosa* (*intus legere*), di concepire la cosa pe' suoi constitutivi essenziali, di sapere *ciò che è* (*quod quid*

---

(1) Ecco san Tommaso che confuta, in poche parole, nella maniera la più solenne ed esplicita, la teoria delle idee innate.

(2) « Anima intellectiva, secundum naturæ ordinem, infimum « gradum in substantiis intellectualibus tenet, in tantum quod non « habet naturaliter sibi insitam notitiam veritatis sicut angeli: sed « oportet quod eam colligat ex rebus visibilibus, per viam sensus « ut Dionysius dicit. »

*est*) *sempre e dovunque;* e l'essere UNIVERSALE è l'oggetto immediato e proprio dell'intelletto. Rispetto alla prima maniera di conoscere gli oggetti esterni, la è propria del senso; perchè il senso non conosce l'essere esterno che nella sua individualità, secondo l'è. Qui e Adesso (*Hic et Nunc*). Pel senso, non si conosce che QUESTO uomo; solo per l'intelletto si riconosce L'uomo.

Iddio ha creato tre diverse sorta di esseri, capaci di conoscere gli oggetti esterni: l'angelo, l'uomo e la bestia. Ma l'angelo è una forma SENZA materia; l'uomo è una forma NELLA materia; la bestia è una forma COLLA materia. L'angelo conosce le cose nella seconda maniera senza aver bisogno di conoscerle nella prima maniera; la bestia le conosce nella prima maniera, e rimane interamente estranea alla conoscenza della seconda maniera. Non ci ha che l'uomo che conosca, al tempo istesso in due maniere; gli oggetti esterni.

Pure l'angelo essendo una intelligenza, può conoscere la quiddità, l'universale, e avere l'idea o la forma intelligibile delle cose, che è l'oggetto naturale dell'intelletto. Ma essendo, per sua natura, un'intelligenza incorporea, separata della materia, ed avendo il suo essere perfetto, *senza* la materia, non ha affatto bisogno delle forme materiali delle cose, delle *immagini*, per innalzarsi all'intelligenza delle loro forme intelligibili.

La bestia, per contrario, non avendo intelletto (*quibus non est intellectus*), e non avendo l'essere che *colla* materia, e dipendendo dalla materia, non ha operazione indipendente dalla materia; perchè non

si opera che alle stesse condizioni nelle quali si È (*Operatio sequitur esse*). La bestia dunque non può concepire l'universale, la quiddità, nè avere le idee delle cose, ma solo averne la conoscenza individuale, particolare, materiale e le immagini sempre *particolareggiate*. Essa conosce *questo* uomo, questi uomini, una *quantità* d'uomini; ma rispetto ALL'uomo, essa non lo sa, nè può saperlo. Se, per caso, il cane potesse parlare, e lo s' interrogasse: « Chi è *quell'* uomo? » ci potrebbe rispondere: « È il mio padrone. » Ma se si volesse sapere da lui: « Che cosa è l' uomo? » sarebbe costretto a rispondere: « Nol so, » ed anco nulla intenderebbe di questa ultima domanda. *Quibus non est intellectus.*

Non ci ha che l'uomo, l'essere spirito e corpo, l'essere intelligenza NELLA materia, che possa al tempo istesso *comprendere* l'universale, perchè ha un intelletto, e *sentire* il particolare, perchè ha un corpo. In quanto essere intelligente, egli è dello stesso genere (non della stessa specie) dell'angelo. Gli spetta adunque, anche in virtù della propria natura, d'avere, come la bestia, delle specie materiali, le impressioni particolari delle immagini delle cose.

Ma san Tommaso ce l'ha detto: « Nell'ordine della creazione l'uomo, in quanto anima intellettiva, occupa l'ultimo grado tra le sostanze intellettive; come in quanto corpo sensitivo, occupa il primo grado tra gli esseri sensibili. » Siccome dunque *sente* in un modo più squisito, più perfetto della bestia, così non può comprendere che in un modo intellettivo, meno perfetto dell'angelo; non ha da natura in lui la co-

noscenza della verità come l'angelo: *Non habet naturaliter sibi insitam notitiam veritatis.* Non può ciò cogliere in un modo diretto, colle sole sue forze, la quiddità delle cose, il che è *conoscerne la verità;* ma ha egli bisogno di dedurla, di astrarla dalle immagini delle cose visibili che gli son fornite da' sensi: *Sed oportet quod eam colligat ex rebus visibilibus per viam sensus.* Quest'è la ragione, dedotta dall'ordine naturale degli esseri e dall'economia della creazione, la ragione per cui l'intelletto umano ha bisogno di fantasmi, di immagini delle cose, servendogli di materia prima per isviluppare ed esercitare la più nobile funzione del suo spirito, la funzione di comprendere. È a questo modo che l'artista, lo scultore, qualunque sia il suo ingegno, ha bisogno della *materia*, del marmo, del legno, della creta, per formare la statua.

Uscite di questa dottrina, e voi non capirete più nulla dell'uomo, voi non saprete più nè quello che è nè quello che fa, nè quello che deve fare nell'ordine delle cose create; voi non potrete più rendervi conto, perchè quest'essere corporeo ha un intelletto, nè perchè quest'essere intelligente abbia un corpo.

Ma rimanendo nella dottrina tomistica della conoscenza, si comprende chiaro il disegno di Dio nella formazione dell'uomo.

Avea Dio creato l'angelo, intelligenza senza corpo; avea egli creato la bestia, un corpo sensitivo senza intelligenza (*quibus non est intellectus*).

Ma se si fosse fermato a questo, l'intelligenza sarebbe stata straniera in eterno alla materia, e la

materia all'intelligenza. L'ordine spirituale e l'ordine corporeo sarebbero stati eternamente separati da un abisso; non ci sarebbe più stato legame d'unione, tra gli esseri creati, nè unità nella creazione.

Per provare adunque che tutto ciò che a Dio piace di fare, gli è possibile: *Omnia quæcumque voluit fecit*; per provare che egli può ravvicinare le nature le più remote e le più disparate, formarne delle nature novelle, e riunire in un mezzo ammirabile ed armonioso gli estremi più discordanti e i più opposti; e onde nella creazione ci avesse gradazione, ordine, concerto, armonia, s'è piaciuto di fare l'uomo, un'intelligenza corporea ed un corpo intelligente, un'intelligenza che ha bisogno del corpo per comprendere, ed un corpo che può servire di strumento, di soccorso alle funzioni dell'intelligenza. E perciò Iddio, secondo san Paolo, si è, in modo speciale, rivelato infinitamente buono, infinitamente potente, ed ha posto in piena luce i suoi ineffabili disegni dell'ordine naturale, nella creazione del mondo. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.*

§ 50. Un'altra risposta a questa obbiezione, contro l'ideologia cristiana: « Che l'intelletto finito dell'uomo non può formarsi concetti infiniti, delle idee. » LA VIRTU' SENSITIVA E LA VIRTU' INTELLETTIVA. — Ci ha due maniere di comprendere. Quella onde il nostro intelletto comprende l'idea infinita, non è punto assoluta, ma parziale. — L'Intelletto creato non comprende già l'infinito in atto, ma in potenza. Il semirazionalismo fa vedere che non può capire queste alte dottrine.

Il semirazionalismo, avendo sempre nell'animo di screditare viemmaggiormente la teoria cristiana sulle idee, ritorna in differenti riprese, su questa obbiezione: « Che le idee, secondo sant'Agostino, non essendo che *forme stabili, le ragioni eterne delle cose*, delle concezioni infinite, non si può ammettere che esse dall'intelletto divino, dove sono da tutta l'eternità, passino nell'intelletto umano. per virtù di quest'ultimo intelletto divino, dove sono da tutta l'eternità, passino nell'intelletto umano, per virtù di quest'ultimo intelletto; perchè sarebbe ammettere che lo spirito creato e finito dell'uomo possa comprendere l'eterno e l'infinito, il che è assurdo. Dunque per ispiegare il fatto incontrastabile della presenza delle idee di Dio, nella mente dell'uomo, bisogna, di necessità, ricorrere o all'ipotesi di Cartesio: *Che è Dio medesimo che le imprime nella nostra anima, quando la crea,* o all'ipotesi del Malebranche: *Che la nostra anima le vede semplicemente e direttamente in Dio.* »

Abbiamo già risposto a questa obiezione ( vol. II, § 31), che il semirazionalismo ha dapprima for-

molato in particolare contro san Tommaso; ora, rinnovellata contro l'ideologia della filosofia cristiana in generale, tale pretesa obiezione non è divenuta nè più importante, nè più seria. Essa rimane dunque morta e ben morta da questo semplice argomento sotto il quale l'abbiamo sotterrata. L'esempio de' santi che, sebbene uomini, fanno per la potenza che Dio loro comunica, prodigi che Dio solo può fare, è una prova chiarissima che non ripugna affatto che una causa umana e finita, fornita d'una virtù divina ed infinita, faccia opere divine ed infinite. Or la luce per la quale l'intelletto-agente opera, secondo il filosofo cristiano, è una luce divina: *Participatio luminis divini*. Perchè dunque questo intelletto, corroborato da questa divina luce, non può formarsi concezioni divine, infinite delle idee?

Nonpertanto, coll'aiuto delle magnifiche dottrine di sant'Agostino e di san Tommaso che abbiamo esposte nel precedente capitolo, metteremo più in chiaro questa quistione gravissima.

La *specie intelligibile* non è affatto lo stesso pensiero divino, come la *specie sensibile* non è affatto lo stesso corpo naturale. La specie intelligibile o l'idea non è che la rassomiglianza del pensiero divino, come la specie sensibile non è che la rassomiglianza del corpo naturale. Sant'Agostino ci ha detto che il nostro intelletto, in virtù d'una luce incorporea, vede i pensieri divini *nella stessa maniera* che il nostro occhio, in virtù d'una luce corporea vede le cose naturali. Quando adunque, fondati su questo principio luminoso dell'Aquila de' Dottori, affermiamo « che il

nostro intelletto si forma le idee. » non pretendiamo già che egli coglie i pensieri divini, ma solo che, per la virtù *intellettiva*, si forma, si crea delle *rassomiglianze* delle idee increate, *nella stessa maniera* che il nostro occhio, per la virtù *sensitiva*, si forma e si crea delle cose create. Or, dimandiamo ad ogni mente ragionevole, è questo forse impossibile, contraditorio, assurdo? Che dunque? il nostro occhio, innalzato, sostenuto dalla luce corporea, può formarsi delle rassomiglianze perfette (le immagini) delle cose corporee; e l'intelletto, innalzato e sostenuto dalla luce incorporea, divina, non potrà formarsi delle rassomiglianze perfette (le idee) delle cose intellettive? Che dunque? noi possiamo, per la luce sensibile, spiritualizzare il materiale e conoscere le opere di Dio, e per la luce intellettiva non potremo noi universalizzare il particolare e conoscere i pensieri di Dio? Che dunque? il nostro occhio, per la luce materiale, può incontrare esattamente le immagini de' corpi, come Dio li ha *creati;* e il nostro intelletto, per la luce spirituale, non potrà esattamente incontrare le idee delle cose come Dio le ha *pensate?*

Senza che le cose esistenti non sono che i pensieri di Dio mandati ad effetto, non sono che concezioni infinite dell'intelletto divino poste in atto, determinate e rinchiuse in certo modo ne' limiti delle cose create. L'idea divina si trova dunque, secondo la bella parola di san Tommaso, POTENZIALMENTE, *potentialiter*, nelle cose stesse, onde essa è il tipo *esemplare* e la *forma intenzionale:* come l'idea, il disegno

dell'architetto, si trova potenzialmente nell'edifizio che ha costruito, e come le immagini de' corpi si trovano potenzialmente negli stessi corpi che esse rappresentano. Il nostro intelletto adunque, formandosi l'idea o la concezione universale della cosa che percepisce sotto la sua forma particolare, non trae già dal nulla questa idea, non la toglie già direttamente all'intelletto divino, esso non fa che discoprirla nel particolare, dove veramente in una certa maniera, la si trova. Rischiarando, per la sua luce intellettuale, la specie sensibile dell'oggetto particolare che i sensi hanno trasmesso alla *fantasia*, spogliandola, per mezzo dell'*astrazione*, di tutte le condizioni materiali del tempo e del luogo che la particolarizzano, esso la trasforma in una specie intelligibile, in una concezione universale, e la percepisce nello stato in cui essa è nell'intelletto divino. È in certo modo l'azione della donna del Vangelo, che finisce col discoprire la perla preziosa nascosta sotto un letamaio.

Ripetiamolo dunque ancora, tutto questo non è egli semplice, naturale, chiaro, ragionevole, e quello che si oppone non è egli dal canto suo stupido, grossolano, incomprensibile, assurdo?

Rispetto « alla necessità che avrebbe l'intelletto finito dell'uomo di comprendere l'infinito, per poter formarsi l'idea, il che è impossibile » non è esso pure che un sofisma, il quale svanisce dinanzi a' grandi principii della filosofia cristiana. Ricordiamo qui pure quello che essa insegna sulla visione de' Beati nel cielo e studiamoci di spiegare, con questo aiuto, quello

che essa insegna rispetto all'operazione del nostro intelletto su questa terra.

« Gli è impossibile, dice san Tommaso, che l'intelletto creato veda Dio per la sua essenza, se Dio stesso non s'unisce, per la sua grazia, all'intelletto creato, in modo da esserne compreso (1).

« Iddio, rispetto a quello che è in sè stesso, soggiugne il santo Dottore, è sommamente conoscibile. Ma ciò che è sommamente conoscibile *in sè*, può anche non essere conoscibile per qualche intelletto, a cagione della disproporzione che esiste tra questa cosa sommamente conoscibile, e l'intelletto che deve conoscerla. Sicchè il sole, che è sommamente visibile, tuttavia, per lo stesso eccesso della sua luce, non può essere veduto dal pipistrello (2). »

La luce che innonda le intelligenze de' Beati nel cielo, e li rende capaci a contemplare l'essenza divina, non è già infinita. È impossibile dunque che niuna delle intelligenze create, che non ha una infinita luce, possa *comprendere* quest'essenza infinita (3).

---

(1) « Non potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, « nisi in quantum Deus, per suam gratiam, se intellectui creato « conjungit, ut intelligibilem ab ipso (I p., qu. 12, art. 4). »

(2) « Deus, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed « quod maxime cognoscibile est in se, sicut intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum, « sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione, propter excessum luminis (I p., qu. 12, art. 1). »

(3) « Cum lumen, quo perfusi, divinam essentiam intuentur, infinitum non sit, impossibile est quemquam creatum intellectum « illam comprehendere (I p., qu. 12, art. 7). »

Comprendere una cosa, è conoscerla perfettamente; conoscerla perfettamente, è conoscerla per quanto la è conoscibile. « Ci ha due sorta di comprensioni: la prima è la comprensione presa nel senso il più rigoroso, la comprensione che abbraccia tutto intero l'oggetto compreso. Ora, Dio non può essere mai compreso in questa maniera; perchè, essendo infinito ed infinitamente conoscibile, non può mai essere conosciuto tanto quanto Egli è conoscibile, non può mai essere conosciuto perfettamente, non può mai essere compreso da alcun essere finito nè essere rinchiuso in lui (1). »

La seconda specie di comprensione, è la comprensione presa in un più largo senso, e in quanto il vocabolo « comprendere » è l'opposto della parola « inseguire. » È in questo senso che si dice « preso » un uomo che si tien d'una mano, e che non è stato preso tutto intero sopra di sè. « Nel secondo senso, si dice con verità, che i Beati comprendono Dio, perchè l'anima, arrivando, secondo la Scrittura, al cielo, si fa a gridare: Io lo tengo (il mio amatissimo Dio), e nol lascerò più (2). »

(1) « Illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur, perfecte « autem cognoscitur quod tantum cognoscitur quantum est cognoscibile.

« Comprehensio dicitur dupliciter: uno modo stricte et proprie, « secundum quod aliquid includitur in comprehensione, et sic « nullo modo Deus comprehenditur, quia cum sit infinitus, nullo « finito includi potest (*Ibid.*). »

(2) « Alio modo comprehensio largius sumitur, secundum quod « comprehensio insecutioni opponitur; qui enim attingit aliquem,

Tale è, rispetto alla visione dell'essenza infinita, la condizion dell'intelletto umano, nella patria, nel luogo dove avrà, per sua ricompensa, il colmo di sua perfezione. Con più ragione, in questo modo, il luogo dell'esilio, delle pene e del merito, non può egli partecipare che in un certo grado alla divina luce, e non può comprendere che in una maniera molto limitata il pensiero infinito, l'idea. La luce dunque che fa tutta la potenza del nostro *Intelletto-agente*, comechè la sia una partecipazione della divina luce, *Intellectus-agens nihil aliud est nisi participatio luminis divini*, non è *infinita* nè nel cielo, nè sulla terra; e la maniera, onde comprendiamo quaggiù i pensieri di Dio, non è nè più compiuta nè più perfetta ed assoluta, della maniera onde comprenderemo lassù l'Essere di Dio.

Non comprendiamo affatto e non possiamo comprendere questi pensieri divini, queste *forme stabili*, queste *ragioni eterne delle cose*, per la comprensione, presa in senso rigoroso e che abbraccia tutto intero l'oggetto compreso. Lo stesso angelo non comprende affatto nè può comprendere in cotale guisa l'essere universale. Quantunque sia grande la misura onde il suo intelletto *partecipa* esso pure *alla divina luce;* e quantunque perfetta sia la sua natura, non è che un essere creato, e perciò finito, per la sua natura e per

---

« quando jam tenet ipsum, comprehendere cùm dicitur, et sic Deus « comprehenditur a Beatis juxta illud (*Cant.*, 3): Tenui eum, nec « dimittam (I p. qu. 127. »

le sue facoltà. Non può esso dunque comprendere compiutamente l'infinito. Egli comprende certo in modo più perfetto e più esteso che l'uomo, l'infinito intenzionale, come egli si trova nell'Intelletto increato, perchè la sua comprensione è immediata e diretta; ma non lo comprende affatto tutto intero, perchè finito ed i suoi mezzi anco finiti.

Pure dunque per l'angelo, e con più ragione per l'uomo, la comprensione dell'essere universale non è che quella della seconda specie, la comprensione presa in senso più largo, la comprensione per la quale si conosce l'oggetto compreso, lo si coglie anco, si avvicina a lui *(tenui eum)*, ma non lo si riceve tutto intero in sè, nè lo si *contiene* totalmente.

Pongasi mente alla distinzione spiegata più in sù (n. 31, p. 48), che la filosofia cristiana fa tra l'infinito *in potenza* e l'infinito *in atto*, di cui solo il fenomeno che ora discutiamo manifesta la necessità e l'importanza. Iddio comprende tutto l'infinito, perchè Egli solo è *in atto* infinito, e che solo l'essere infinito in atto può contenere, comprendere tutto l'infinito. Ogni intelletto creato, non essendo che *in potenza* rispetto all'universale, non comprende pure che in potenza. Ecco è infinito *in potenza*, in quanto può *sempre* comprendere del nuovo nell'infinito; e lo stesso infinito è infinito *in potenza*, rispetto a lui, in quanto gli fornisce sempre qualche cosa di nuovo da apprendere da lui. Ogni intelletto creato è infinito *in potenza*, in quanto non v'ha per lui limiti oltre a' quali esso non possa più nulla comprendere. L'infinito stesso è in potenza a suo riguardo, in quanto non v'ha per

l'infinito, termini oltre a' quali non possa più essere compreso. Ma ciò che l'intelletto comprende *in atto*, nell'infinito, è sempre finito, perchè la sola comprensione *in atto* dell'intelletto infinito di Dio, è infinita; ma ogni comprensione in atto d'un intelletto finito, non può essere che finita.

Quando dunque il nostro intelletto-agente, per la sua ineffabile virtù spoglia il fantasma delle sue condizioni d'individuazione e se ne forma una concezione generale, l'idea; quando estrae l'universale dal particolare, l'infinito dal finito, lo conosce, ma non lo contiene affatto; lo comprende anche, ma in quanto comprendere è tenere *(tenui eum)*, ma non lo comprende già in quanto comprendere significa possedere in sè tutto intero l'oggetto compreso.

Si può dire, in certo modo, che non comprendiamo che in una maniera particolare l'universale, in una maniera finita l'infinito. Vedendo *un* leone, mi formo l'idea della natura, della specie *dil* leone, in guisa da poter rinchiudere, in questa idea, non solo tutti i leoni esistenti, ma anche tutti i leoni possibili, il cui numero non ha limiti. Mi formo dunque un concetto universale, infinito; ma universale ed infinito solo *in potenza* in quanto che, sebben grande sia il numero de' lioni che concepisco, contenuto nell'idea del leone, non potrò mai riempire la capacità di questa idea, poichè la è universale, e l'universale non ha termine. Essa rimane sempre capace di contenerne un numero ancora più grande, e ciò *sempre*, e ciò all'infinito. Ma questi numeri sempre crescenti, e sempre nuovi, che posso sempre aggiungere a quelli che ho disposti

sotto la mia idea, sono numeri determinati, finiti. La mia comprensione adunque, infinita, IN POTENZA, è sempre determinata e finita *in atto*.

Lo stesso è a dire di tutte le altre idee. Il lato infinito pel quale esse sono concepibili, comprensibili pel nostro intelletto, è sempre *possibile* e mai compito; perchè non giugniamo mai ad abbracciare tutte le individualità possibili d'una specie, tutti i casi particolari dell'universale, tutti i gradi onde l'infinito è suscettibile. Dunque la nostra comprensione della idea, sempre infinita in potenza, è sempre determinata, finita in atto.

Ecco in che modo il nostro intelletto comprende le idee; ecco le vere condizioni in cui si trova rispetto alle idee. Il semirazionalismo adunque, accumulando sofismi ed obiezioni contro questa dottrina sì profonda, e al tempo istesso sì solida e sì conforme alla mente umana, non fa che mostrarsi malaccorto; non fa che provare esso stesso, a' suoi avversari (che ne sospettavano già alquanto), che ha bisogno, anzi bisogno grandissimo di far ritorno al collegio per istudiare, *da capo*, la sua filosofia.

51. Risposta ad una obbiezione, pretesa indissolubile, d'un professore di seminario contro la teoria cristiana sulle idee. Questa obbiezione è totalmente identica a quella che i materialisti fanno contro il dogma della creazione. — L'Intelletto-agente non trae l'universale dal particolare, come dalla sua causa materiale. — In qual modo l'universale si trova nel particolare. — L'Intelletto non conosce il particolare che per l'universale, e in un modo riflesso. Che cosa si ha da pensare di certi professori di seminari.

Un altro filosofo della scuola cartesiana, professore di filosofia in un seminario, che non nomineremo, poichè non l'abbiamo contro alle persone, ma contro alle pericolose dottrine che esse persone insegnano, ci ha, non ha guari, inviato, per un venerando parroco, una disfida in tutte le forme, di rispondere cioè ad una obbiezione che, *secondo lui*, emana dalla dottrina di san Tommaso, sull'*intelletto-agente*, e che si vanta di chiamare *indissolubile*. Ecco la tanto famosa obbiezione: non le aggiungeremo che la forma, per renderla più chiara e più terribile! « Gli è impossibile di estrarre da una cosa quello che non vi è affatto. L'universale non si contiene punto nel particolare: dunque è impossibile l'estrarre dal particolare l'universale. Or, la teoria scolastica sull'origine delle idee si riduce a questo: — Che l'intelletto-agente estrae l'idea o la concezione universale dalla cosa particolare. — Dunque questa teoria riposa sull'impossibile; essa dunque è assurda. »

Cotale obbiezione in luogo di essere indissolubile, non è neppure un'obbiezione. È egli mestieri di ri-

cordare ad un professore di filosofia *di seminario*, che quest'è a capello lo stesso sofisma per cui gli antichi e moderni partigiani della materia eterna s'immaginano d'aver dimostrato l'impossibilità assoluta che Dio abbia creato il mondo dal nulla? « Gli è impossibile, hanno essi detto, d'estrarre da una cosa quello che non v'è affatto. L'essere non si contiene affatto nel nulla; dunque è impossibile che Dio abbia tratto dal nulla la materia del mondo e gli esseri che lo compongono. »

Gli è dunque chiaro che il nostro avversario si serve dello stesso argomento col quale gl'increduli contestano a Dio il potere di far niente dal nulla, per negare all'intelletto-agente il potere di trarne l'universale dal particolare. E però la risposta che gli faremo sarà quella stessa che si fa a quegli increduli.

Quando si dice che Dio ha tratto il mondo dal nulla, non s'intende già di dire che Dio ha tratto il mondo dal nulla come *da una causa materiale preesistente*, come il vasellaio trae da una massa di creta la materia onde forma il vaso. Perchè in questo senso l'assioma: Non si fa niente dal nulla, *Ex nihilo nihil fit*, è una verità incontrastabile. Ma s'intende dire che Dio ha fatto passare allo stato d'essere ciò che era allo stato di nulla, ovvero ha dato l'essere a ciò che non era; in guisa che il nulla non è stato già la causa *materiale*, ma la causa accidentale, passeggiera, occasionale, dell'essere che non era. Il che è ben diverso e non implica contraddizione alcuna; perchè non ci ha contraddizione che una cosa, che non esiste affatto, passi, per la divina potenza, dal nulla

all' esistenza. Similmente, quando san Tommaso ha detto, che l'intelletto-agente estrae l' universale dal particolare, non intende già di dire che l' intelletto estrae l' universale dal particolare, come se il particolare fosse la causa *materiale* dell' universale; perchè, in questo senso, il principio « Che non si può estrarre da una cosa ciò che non vi si contiene » gli è certo. Ma intende di dire che l'intelletto si leva alla considerazione dell' universale, all' *occasione* del particolare; ciò che è ben diverso e non implica contraddizione di sorta, perchè non v'ha contraddizione che l'intelletto umano, all'occasione del sensibile, si levi, per la partecipazione alla luce divina (*Intellectus agens est partecipatio luminis divini*), all'intelligibile, e che, secondo san Paolo, all'occasione della creatura, si levi al Creatore, *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*.

In secondo luogo, questa operazione dell' intelletto è tanto più agevole e naturale, che non è neppure altrettanto dell'Essere e dell'Universale. L'Essere non è in *alcuna maniera* nel nulla; ma l'universale è in certo modo nel particolare. Il particolare, lo ripetiamo, non è che l'universale messo in realtà, determinato nell'oggetto individuale. Vi è dunque sempre come la sua forma tipica; perchè gli esseri creati, secondo sant'Agostino, non sono che le idee, le *ragioni eterne*, le forme universali, residenti nell' intelletto divino e messe in realtà nel tempo, nelle cose particolari: *Sunt ideæ formæ rerum stabiles, vel rationes æternæ, quæ in divina intelligentia continentur quarum* PARTICIPATIONE *fit quidquid est*. Perchè dunque l' intelletto

umano, a cui non è stato mai contrastato la sublime facoltà di *astrarre* l'intellettuale dal sensibile, e di formare ciò che dicesi gli *esseri di ragione*, non può spogliare del suo inviluppo materiale l'idea, la forma, la ragione dell'essere particolare e sensibile che vi si trova, almeno, *potenzialmente*, e contemplare questa idea, questa forma, questa ragione, nelle loro condizioni universali, immutabili, eterne? Or, è in questo modo che, per san Tommaso, l'intelletto-agente *trae l'universale dal particolare*, e si forma l'idea. Dove è dunque l'impossibilità o l'assurdo?

Finalmente, abbiam veduto che, pel senso, non facciamo che conoscere il particolare; ma rispetto al *comprendere*, ciò non si fa che per l'intelletto. Per *conoscere quest'*uomo che è dinanzi di me, mi basta di risguardarlo. Ma per comprendere l'UOMO, in *quest'*uomo, bisogna ch'io ricorra all'idea di ciò che è l'*uomo*, applico quest'idea all'uomo che m'è presente, e ne conchiudo, non solo che quest'uomo è Pietro (il che conosceva già pei miei occhi), ma ancora che questo Pietro è *un* uomo. In luogo dunque di *comprendere* l'universale pel particolare, noi, al contrario, lo ripetiamo, comprendiamo il particolare per l'universale e nell'universale; e per conseguenza pure, in luogo che l'intelletto-agente tragga l'universale dal particolare, dove non è affatto contenuto, è il particolare, che trae dall'universale, dove realmente si contiene, come una piccola somma di danaro si contiene in una grande, *summa minor continetur in maiori*, poichè è per l'universale ch'egli ha l'intelligenza *(intus-legit)* del particolare.

Per convincersi che quest' è precisamente la vera dottrina di san Tommaso e la nostra, non si ha che a leggere i luoghi seguenti del santo Dottore. « Poichè il nostro intelletto, ei dice, non fa che astrarre la specie intelligibile (l'immagine) de' principii individuali, è chiaro che questa specie intelligibile del nostro intelletto (essendo una cosa diversa da quello che ritrovasi nell'oggetto particolare), non è e non può essere la somiglianza de' principj particolari; e che, in conseguenza, il nostro intelletto non conosce affatto (immediatamente) le cose singolari (1)... Il nostro intelletto non conosce già immediatamente, ma in un modo *riflesso*, il principio individuale (2). » Altrove, lo stesso Dottore, ha detto anche più esplicitamente: « Noi non *comprendiamo* già nel primo istante, ma per un atto *riflesso*, la cosa (particolare) onde noi abbiamo la specie (l'immagine intelligibile) o la rassomiglianza nell'intelletto (3)... È per questo che le cose materiali sono nel nostro intelletto in un modo più semplice (più spirituale) che in esse stesse (4)... »

---

(1) « Intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individualibus: unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium, et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit (1 qu., p. 14, art. 11). »

(2) « Intellectus noster non cognoscit principium individuale primo, sed reflexive. »

(3) « Res, cuius species seu similitudo est in intellectu, non *intelligitur* primo, sed reflexive (1 p., qu. 83, art. 2). »

(4) « Res materiales sunt, in intellectu nostro, simpliciores quam in se ipsis (1 p., q. 50, art. 2). »

Ma tutto questo non è che sanscrito o arabo pei nostri filosofi improvvisati; non vi comprendono nulla, e non si dubitano neppure che tutto questo è, e che bisogna saperne almeno alcun che, per potersi sedere a scranna in fatto di filosofia! Perciò dunque, è manifesto che l'obbiezione *indissolubile* del nostro professore non è altro in fondo che una obbiezione *compassionevole*, e che non è che una dimostrazione palpabile della profonda ignoranza, o almeno dell'obblio compiuto, per parte di questo povero bacelliere in scienze, dello stato della quistione, delle operazioni della mente umana ed anco delle nozioni le più elementari della logica (1). Ecco quello che sono, la maggior parte, i professori della filosofia cartesiana. Poveri alunni, che hanno la sventura di cadere in mani di tal fatta e d'essere formati da simili maestri (2)!

---

(1) Quest'è quel medesimo professore *sublime* che ci indirizzò già l'obbiezione *indissolubile*, contro la nostra dottrina *sulla certezza;* obbiezione a cui abbiamo risposto nella prefazione di questa opera. Veramente il professore non è molto felice nella scelta delle sue *obbiezioni indissolubili;* egli però non farebbe male d'imparare, per sè stesso, quello che gli resta ancora a sapere, in luogo di combatterlo negli altri.

(2) È precisamente di tali filosofi che un nostro intimo amico ha detto così: « In Parigi tutti sono sapienti, eccetto i cocchieri ed i filosofi; perchè i cocchieri si mostrano meno intelligenti delle bestie che conducono, ed i filosofi si rivelano più ignoranti degli alunni a cui insegnano. »

# CAPITOLO IV.

## Confutazione delle dottrine della scuola cartesiana sulla conoscenza e sull'origine delle idee.

§ 52. Che si ha a conchiudere degli elogi che il semirazionalismo ha dato alle teorie cartesiane sulla conoscenza. — Maniera ingiuriosa onde ha trattato san Tommaso, in confronto delle lodi interminabili che ha prodigato al Cartesio e al Malebranche. — Giudizio sopra questi due filosofi, rispetto alla loro scienza ed ai loro lavori. — Gli è ugualmente falso che abbiano ristaurato la dottrina empia di Platone e la dottrina ortodossa di sant'Agostino, sulla conoscenza. — Il poco che ci ha di comportevole nelle loro teorie è una verità, conosciuta in tutti i tempi, ammessa da tutte le scuole cristiane ed insegnata nei termini i più chiari da san Tommaso. — Affermando che la vera dottrina sulla conoscenza fu ignota presso i cristiani innanzi al Malebranche e al Cartesio, è un fare insulto al cristianesimo. — Un tale insulto sa di protestantismo.

« La dottrina di san Tommaso, ha detto il più considerevole de' nostri avversari, ha il suo preambolo che consiste nella confutazione della *teoria delle idee innate*, e di quella dell' *intuizione diretta della verità dell'eterna ragione.* » Così colui, che ha scritto queste parole, ci rende egli stesso ragione del suo antagonismo, veramente inesplicabile, e di quello di tutta la sua scuola, per la filosofia cristiana in generale, e per

la filosofia di san Tommaso in particolare. *La teoria delle idee innate,* come si sa, è la teoria attribuita, sebben falsamente, a Platone, e rinnovata da Cartesio. *Quella dell'intuizione diretta della verità nella ragione eterna*, è una strana invenzione del Malebranche, trovata da lui all'occasione di due parole di sant'Agostino, di cui il Malebranche non ha capito nè il pensiero, nè il senso grammaticale. Or, il nostro critico è, secondo ne mena vanto egli stesso, un cartesiano e un malebranchiano, puro sangue. Per lui, la GRANDE FILOSOFIA, è il cartesianismo. San Tommaso, per contrario, dal *preambolo* fino alla conchiusione della *sua dottrina sulle idee*, ha, quattro secoli innanzi che apparisse, non solo *confutato*, ma ridotta in polvere una tale filosofia, e colla forza della sua dialettica ha dimostrato quanto la è *misera,* ridicola, assurda e contraria alla fede. San Tommaso adunque ne è il vero, il potente e il terribile avversario. Donde le ire, *inde iræ,* di tutto quello che è cartesiano contro san Tommaso, e l'accanimento, tutto particolare col quale si è ardito di combattere la teoria del santo Dottore, e, nella sua persona, la teoria di tutti i filosofi cristiani antichi e moderni, sulla conoscenza e l'origine delle idee.

In tutti i nostri scritti filosofici e nel corso di questo presente lavoro abbiamo costantemente combattuto il cartesianismo su questo rapporto. Però qui è il luogo da farne per l'ultima volta giudizio, e mostrare la stoltezza de' suoi principii e l'empietà delle sue conseguenze. Questa confutazione sarà il compimento di questo trattato sull'ideologia cristiana.

Il semirazionalismo, dopo di avere fatto il panegirico che si è veduto (vol. II, § 32), sul cartesianismo in generale, non rifinisce di far l'elogio della stessa filosofia, per quello risguarda la teoria della conoscenza in particolare, e le grandezze di questa teoria.

Perciò dunque, secondo i nostri avversari, 1.° i cinque secoli che sono venuti in seguito dopo san Tommaso sono stati affatto imbecilli; perchè si sono mostrati soddisfatti, oltre ogni dire, della teoria della conoscenza del gran Dottore, e non si sono per niente avveduti de' pretesi grossolani errori che essa rinchiude.

2.° La stessa Chiesa non avrebbe dato prova di molta previdenza ed avrebbe mal compreso l'ortodossia delle dottrine e la loro importanza, poichè al concilio di Trento, avrebbe essa fatto le viste di canonizzare la *Somma* di san Tommaso, e sarebbesi dimenticata di prevenire i fedeli che essa non intendeva affatto, con quella approvazione solenne, di dichiarare immuni da ogni censura le teorie filosofiche contenute in quel libro!

3.° Durante i diciassette secoli del cristianesimo che hanno preveduto la venuta del *Messia* della filosofia, il Cartesio (1), i cristiani non avrebbero capito niente

(1) E qui non esageriamo nulla: L'ILLUSTRE CAPO DEL RAZIONALISMO FRANCESE, il patriarca, il protettore, l' amico de' nostri piccoli razionalisti di tutte le specie, il Cousin, nel suo discorso sull'*Istoria della filosofia*, ha cantato e salutato il giorno della nascita di Socrate e di Cartesio con un tale entusiasmo da fare invidia a quello con cui i profeti hanno cantato e salutato la nascit

del mistero dell'intelligenza umana, poichè era riserbato alla scuola cartesiana di spiegarlo! Forse, perchè la Chiesa, giudice competente del cristiano, non ha nulla a vedere, e non può comprendere nulla di quello risguarda l'uomo! Forse, perchè non v' ha progresso possibile per la mente umana, fino a che si sta ciecamente attaccato all'immobilità del dogma; ne sono pruova san Basilio, sant'Agostino, san Tommaso, il Suarez e il Bossuet, i quali, per non aver voluto fare un reo governo del dogma, sono rimasti in quello stato d'idiotismo che sa il mondo! Forse, finalmente, perchè la ragione, come quella degli scolastici e spezialmente di san Tommaso, schiava dei pregiudizi de' secoli e sottomessa a' principii di Aristotile, non è affatto potente a rischiarare la ragione, a rivelare la ragione a sè stessa, e che quivi è la grand'opera della ragione, emancipata dal giogo di ogni autorità, della ragion libera, della ragione indipendente, della ragione, in una parola, dapprima come la ragione di Lutero; e dappoi come la ragione di Cartesio: il che ha meritato loro il glorioso titolo « di emancipatori della ragione, » uno in fatto in religione, l'altro in filosofia.

O Lutero! o Cartesio! o Malebranche! o personaggi altissimi! o venerandi nomi, oggetti dell' am-

del vero Messia. Bisogna leggere di se cotali stravaganze, per credere che le sono state veramente scritte. Non è possibile di ridersi in un modo più insolente della semplicità de' suoi uditori e di mostrarsi più stranamente ridicolo!

mirazione e della riconoscenza dell'universo! perchè vi siete fatti tanto aspettare! Perchè non siete nati al tempo degli Apostoli! voi avreste risparmiato all'Europa cristiana diciassette secoli d'errori e di disordini, l'avreste fatta partecipe, sin da principio, del benefizio della vera luce onde, mercè i vostri sapienti lavori, godiamo, in fatto di religione e di filosofia! È almeno questo il merito che il semirazionalismo attribuisce al Malebranche ed al Cartesio.

Gli è vero che lo stesso semirazionalismo ci fa, con una mirabile franchezza, sapere, che questo gran maestro e questo discepolo ancor più grande del suo maestro non sono affatto concordi, sulla teoria della conoscenza; che su questo, si sono separati al primo istante della loro carriera, e che hanno essi voluto spiegare il principio d'ogni conoscenza, l'uno per le *idee innate,* l'altro per la *visione immediata delle idee in Dio.* Il che è un dirci, che appena, alla voce prodigiosa del Cartesio, la luce fu fatta nella filosofia, l'oscurità dell'incertezza, del dubbio, della divisione, rispetto al primo problema dell'intelligenza umana, vi si fece ancora, e che le tenebre dense ammassate su questa grande quistione dal medio-evo, non aveano fatto altro che cedere il luogo ad altre tenebre ancora più dense.

Ma non fu questo che un piccolo inconveniente. « Malgrado queste discrepanze, soggiugne l'organo riverito del semi-razionalismo, malgrado queste discrepanze, *che non bisogna obbliare* (manco male!), le dottrine di questi due BEGLI INGEGNI, ONORE

ETERNO DELL' UMANA MENTE (*sic*) (1), tendono verso una GRANDE UNITA' (2). Per tutti QUESTI SAVI, la ragione è un raggio della divina luce: l'uomo partecipa alla verità di Dio, Iddio è l'ultima espressione della ragione dell'uomo. Confrontando le precedenti dottrine colle più belle pagine di Platone ed anco di sant'Agostino, chi mai potrebbe negare i progressi ottenuti, e disconoscere ne' *nostri moderni maestri*, una sposizione più compiuta, pensieri più alti e più nobili; una luce più abbondante e più viva? »

Ma non bisogna prendere tutti questi elogi alla lettera. Il nostro critico, quantunque chiami il Cartesio ed il Malebranche *suoi moderni maestri* (3), e quantunque attribuisca a tutti e due, d'avere arricchito di tanti benefizi la filosofia, tuttavia egli intende che tutto questo debba essere attribuito al solo Malebranche; dappoichè, riavutosi, si fa all'improvviso a gridare: « Egli era riserbato al GRANDE (*sic*) discepolo di Cartesio, al SUBLIME Malebranche, di ristabilire il carattere delle idee assolute, necessarie, universali, e di ristaurare compiutamente le dottrine di Platone e di sant'Agostino. »

---

(1) Non avevamo ragione di dire che il semirazionalismo vaga nelle regioni della più alta poesia?

(2) L'unità della divisione, l'armonia della dispula, la pace del combattimento!

(3) Rispetto al vero maestro *antico* del semirazionalismo, è Platone, e non è che per isbaglio che taluna volta fra i *suoi* maestri mette il nome di sant'Agostino, il quale non si crede punto onorato d'avere di cotali discepoli.

Cotali elogi, ridicoli, stupidi, nel senso assoluto, sono sazievoli, odiosi, nel senso comparativo. San Tommaso, noi l'abbiamo dimostrato (§ 17,18,19), è il più profondo ingegno dell'umanità, e dopo sant'Agostino il più sublime dottore della Chiesa. San Tommaso è il sole d'ogni scienza; i sei ultimi secoli l'hanno osservato, e non v'hanno potuto discoprire alcuna macchia. San Tommaso è l'autore che tutti i pontefici e tutti i vescovi, tutte le Chiese e tutti i concili, tutti gli ordini religiosi e tutte le università, tutti i santi e tutti i sapienti hanno concordemente ammirato, amato, salutato, come « il più dotto de' Santi, e come il più santo de' dotti. » San Tommaso è il maestro de' teologi, l'oracolo de' filosofi, il più sicuro interprete della religione, il baluardo della Chiesa. Ebbene! pel nostro critico, secondo l'abbiamo veduto (vol. II, § 17), san Tommaso non è una *grande anima* che per ischerno, poichè, a dirla breve, non è stato altro che un povero *discepoluccio di Aristotile*, avendo *compiutamente mancato nella correzione del suo maestro*. San Tommaso non è che un filosofo mediocre, *che non merita punto una fede cieca*, e che ogni iniziato nel semirazionalismo *può liberamente criticare*. San Tommaso anche non è che un autore pericoloso, non avendo lasciato dopo di sè che una teoria gretta, contradditoria, conducente al materialismo, sulla quistione la più fondamentale della filosofia; di qualità che l'è stato *necessario* che il secolo decimosettimo *lo riformasse*, o meglio gli desse il bando dalle scuole cristiane. Ma, per contrario, il Cartesio, valente matematico, se si vuole, era tanto

sprovveduto d'ogni senso filosofico, che, anche al parere del più fervido cartesiano, il suo discepolo Malebranche, gli è, su questo rapporto, molto superiore. Il Cartesio, spezialmente pel *suo metodo*, che, secondo il giudizio del Cousin, rinchiude tutta la sua filosofia, non è altro, senza però avvedersene, che un satellite di Lutero, incaricandosi di rinnovare in filosofia quei guasti che il frate apostata avea fatti in religione; a tal punto che l'incredulità sansimoniana ha creduto di potergli indirizzare questo diffamante elogio: « Mercè al Cartesio, siamo tutti protestanti in filosofia, come mercè a Lutero siamo tutti filosofi in religione. » Sull'autorità di tutti i filosofi razionalisti che hanno seguito sino a' nostri giorni il Cartesio, e che concordemente il salutano come « il vero emancipatore della ragion moderna, » il metodo cartesiano non è che uno stromento di distruzione della ragion della fede; e l'insegnamento della fede nella ragione, non è che la sorgente d'ogni errore e la morte d'ogni verità. Rispetto alla sua teoria della conoscenza, essa non è che un'ignobile rimpiastrata d'un antico errore che pure il più servibile de' suoi panegiristi ha pensato di dover confutare.

Le stranezze del Malebranche sono passate in proverbio, e i suoi gravi errori, che lo stesso nostro critico non ha saputo negare, gli hanno meritato, come al suo maestro, da una parte, gli applausi degli empi di tutte specie, e dall'altra, la condanna dell'Indice, la disapprovazione di tutte le università della Francia, la censura di tutte le comunità religiose, l'anatema di tutta la gente cattolica.

Ecco dunque gli uomini che taluni sacerdoti dichiarano come *i savi per eccellenza*, *i due begli ingegni, grandi, sublimi, onore eterno dell'umana mente!* Siffatta considerazione non ha mestieri di commenti. Ed è più che sufficiente, per dare ai nostri lettori una giusta idea dell'indole della fede, della giustizia, della lealtà e della convenienza de' nostri avversari.

Però crediamo d'avere il diritto di trovarli anco ingiusti verso i loro eroi. Essi loro danno il titolo glorioso d'avere *compiutamente ristaurato le dottrine di Platone sulle idee*. Or le dottrine di Platone su tal suggetto non sono altro, secondo l'abbiam veduto (vol. II, § 6 e 7), che una grande empietà ed un sacrilegio.

Iddio, secondo il Cartesio, creando l'anima umana, imprimerebbe in essa, le concezioni universali delle cose, le idee che, da tutta eternità, ha nel suo intelletto. Or, che ha a fare una simile ipotesi colla ipotesi di Platone, il quale attribuisce alle idee un'esistenza eterna ed una realtà fisica, indipendentemente dall'intelletto divino? La visione delle idee in Dio, secondo il Malebranche, è ancora più estranea dalla dottrina di Platone che la teoria delle idee innate di Cartesio; e le *belle pagini di Platone sulle idee* (pagine ben tristi), sono il contrapposto, non solo delle *belle pagini di sant'Agostino*, ma anco delle belle pagine del Malebranche e di Cartesio.

Non è dunque un'empietà ed un sacrilegio il fare de' cristiani, morti in grembo della Chiesa, i complici e i *ristauratori* dell'empietà e de' sacrilegi di Platone? Rispetto a noi, comechè non ammettiamo la loro fi-

losofia, ci guarderem bene dal sottoscrivere a tanta vergognosa gloria del Malebranche e di Cartesio. E qui lo ripetiamo ancora: Cotai *savi*, cotai *belli*, cotai *grandi*, cotai *sublimi ingegni*, si sono resi ben colpevoli rispetto alla vera filosofia, e non è punto necessario di attribuir loro altre colpe immaginabili.

Siam convinti (vol. II, § 6) che, per sant'Agostino, l'intelletto umano vede per virtù sua propria le ragioni eterne delle cose, non *in*, ma *per* la luce intellettuale di Dio, come l'occhio corporale vede per virtù sua propria gli oggetti che lo circondano, non *in*, ma *per* una luce materiale. Quest'è la vera dottrina di sant'Agostino sull'origine delle idee, e si è pure convinti che questa dottrina esclude compiutamente, assolutamente e l'ipotesi delle idee innate di Cartesio, e l'ipotesi del Malebranche della visione immediata e diretta delle idee in Dio. Perciò, secondo queste ipotesi, cotali autori si sono allontanati da sant'Agostino come s'erano allontanati da Platone; non hanno ristaurato nè le dottrine dell'uno, nè le dottrine dell'altro, e non sono stati *continuatori* di sant'Agostino, come sant'Agostino non è stato loro precursore. Ed ecco la verità schietta.

« Ma, ci si replica, non è egli vero, che, *i nostri moderni maestri*, ammettendo le idee esistenti in Dio, come suoi attributi e sue perfezioni, e come le ragioni eterne delle cose create e le leggi di tutte le creature, hanno richiamato le idee all'origine che santo Agostino avea dato loro, e ristaurato, almeno su questo punto, la sua dottrina? » Niente affatto; ed il merito che si dà loro d'*avere ristabilito il carattere*

*delle idee assolute, necessarie, universali,* non è affatto un merito.

Tutti i cristiani dotti, sin dall'origine stessa del cristianesimo (salvo gli eretici), ributtando sempre e dovunque con orrore la dottrina di Platone, *delle idee esistenti sostanzialmente fuori dell'intelletto divino,* hanno sempre e dovunque riconosciuto e confessato che le idee sono le ragioni eterne dell'intelletto increato, e che le sono assolute, necessarie, universali. Sant'Agostino e san Tommaso non hanno fatto che ammettere, sviluppare, difendere, propagare questa dottrina, come un dogma e della vera fede, ed anco della vera filosofia; ma essi non l'hanno punto inventata. Nelle scuole cattoliche, non s'è mai levato il menomo dubbio, rispetto a *questo carattere divino delle idee*, e vi è stato sempre ammesso non solo come una teoria filosofica, ma come una teoria religiosa, e servente di base logica al gran dogma della creazione. E quando pure i valenti Malebranche e Cartesio non si fossero dati il menomo disagio di nascere e di filosofare, i veri cristiani non avrebbero già men conosciuto, men creduto, men conservato la dottrina puramente cristiana dell'origine divina delle idee.

Notate, infatti: si onorano i *sublimi ingegni* del decimosettimo secolo d'avere stabilito una dottrina da cui risulta « che in Dio è la ragion primitiva di tutto ciò che è, di tutto ciò che nell'universo ha intendimento; che Dio è la verità essenziale, e che tutto è vero rispetto alla sua idea eterna. » Ebbene! Quest'è una dottrina che san Tommaso, *ingegno* assai più *su-*

*blime* del tredicesimo secolo, avea costantemente insegnato nei termini più precisi, più chiari e sviluppata in tutte le sue opere. « Ogni verità creata, dicea egli, deriva dalla verità increata, ed è da essa che quella prende tutto il suo valore e tutta la sua virtù (1). » E tutta la sua teoria della conoscenza non è che lo sviluppo di questo principio di san Dionisio: « Tutto ciò che è vero non è vero che in virtù della verità divina, come tutto ciò che è buono non è buono che in virtù della divina Bontà: *Omnia divina Veritate vera sunt, sicut omnia divina Bonitate bona sunt.*»

Ecco dunque che *i sublimi ingegni del decimosettimo secolo* sono convinti di non aver fatto che ripetere quello che tutti sapevano e che credevano, nelle scuole cristiane, di non avere imparato nulla di nuovo alla cristianità; di non avere nulla aggiunto alla dottrina de' secoli cristiani sulla conoscenza; di non avere nulla discoperto, nulla inventato, nulla riformato e nulla RISTAURATO, risguardante *il carattere divino delle idee.*

Sicchè, l'attribuire al Malebranche e a Cartesio l'onor d'avere, essi i primi, rivelato a' dotti cristiani *questo carattere*, è un affirmare che la filosofia, uscita dal cristianesimo, è rimasta, per diciassette secoli, nell'ignoranza e nell'errore, rispetto i principii fondamentali della ragione, su cui tuttavia riposa l'economia della fede; è un voler far credere a' veri dotti: Che Dio,

(1) Omnia veritas creata derivatur a veritate increata, et ab ea suam virtutem habet (*Quæst.* 1, *De veritate*, art. 4).

spregiando gl' *ingegni* veramente *sublimi* che hanno successivamente illustrato le scuole cristiane per diciassette secoli, e che erano non men potenti a scoprire la verità che degni di conoscerla, zelanti di difenderla e di propagarla, abbia riserbato al sapere ben circoscritto d'un soldato e alla fede, assai men che eroica, d'un sacerdote del decimosettimo secolo, il privilegio di discoprire la vera dottrina sulle idee e di riformare la filosofia: quest'è un imitare l'impudenza del protestantismo che ha voluto far credere a' cristiani che Dio, spregiando tanti santi e sublimi Dottori, formati dalla grazia e dal lume della fede, che, per sedici secoli, si sono senza interruzione succeduti nella Chiesa, abbia scelto, in luogo loro, un Lutero incestuoso ed un Calvino soddomitico per distruggere la pretesa idolatria de' popoli cristiani e riformare la Chiesa!

§ 53. Esame e confutazione del sistema delle idee innate di Cartesio. — Ne risulta necessariamente il Panteismo. — Il Cartesio immolato da uno de' suoi figli e confutato dalla scuola cartesiana. — La visione malebranchiana combattuta dalla stessa scuola, e sepolta nel ridicolo; è quivi dove la è stata dissotterrata. — Il Bossuet, senza entrarne a parte, si è confusamente espresso rispetto ad essa — Compassionevoli dottrine del Malebranche sull' idea, sulla percezione e sulle tre spezie di conoscenza trovate da lui. Il SAPIENTISSIMO Arnaldo, confutando il SUBLIME Malebranche, non ha punto dimostrato di conoscere più di lui le più semplici funzioni della mente umana. — La miseria scientifica di questi due lumi della filosofia del decimosettimo secolo fa compassione.

Non è già il medesimo di quello che spetta *di proprio* a' SAVI del secolo decimosettimo, risguardante il modo onde lo spirito creato dell'uomo entra in possesso delle idee che si trovano nella mente increata di Dio. Secondo il Cartesio, « bisogna, com'è risaputo, ammettere che la mente dell'uomo porta dalla sua creazione, scolpite in sè stesso dalla mano di Dio, certe idee che perciò son dette *innate*, che queste idee non sono nè attuali, nè *riflesse*, ma abituali; che esse costituiscono uno degli elementi dell'intelligenza umana, e che esse restano nascoste, inviluppate, addormentate nella nostra mente, fino a che l'attenzione le disciolga le risvegli e gliele renda presenti. »

Ma chi non vede che se una cotal dottrina fosse vera, il nostro intelletto non entrerebbe per *niente* nella formazione delle sue proprie idee e che, sebbene non le riceva che da Dio, non lascerebbe d'essere

assolutamente che passivo rispetto alla prima, alla più essenziale delle sue funzioni, alla sua funzione specifica, la funzione d'intendere, o meglio di generalizzare il particolare, e di penetrare per la sua propria attività nella quiddità delle cose? Gli è vero, che, secondo questa ipotesi, la nostra mente non sarebbe affatto fin dalla sua origine, una *tavola rasa dove nulla sta scritto;* ma una *tavola scritta,* avente in sè le idee che il dito di Dio vi avrebbe segnato. Ma gli è chiaro che essa mente, non agendo affatto, non intendendo affatto, non farebbe alcuna operazione, ed in conseguenza non avrebbe vita; e che non rimarrebbe, nè più nè meno, che come una *tavola*, scritta, quanto si vuole, ma sempre *tavola*. Gli è chiaro pure, che per la ragione che svilupperem tra breve, non avendo affatto azione sua propria, non avrebbe neppure un' esistenza sua propria; non sarebbe affatto una sostanza distinta da quella di Dio; non sarebbe che una gradazione, una modificazione di Dio, e che non ci avrebbe nel mondo che un solo intelletto-agente, una sola sostanza reale, l'intelletto, la sostanza di Dio. Sicchè la teoria di Cartesio sulle idee, di conseguenza in conseguenza ci conduce al panteismo, o meglio è il medesimo panteismo.

Si ha certo a tener conto che il Cartesio, per questa teoria, ha voluto evitare l' ipotesi ignobile della scuola sensualista inglese, tenente che tutte le idee ci vengono da' sensi, e che ha voluto chiudere ogni adito al materialismo: ma poichè la teoria cartesiana esclude ogni concorso del corpo, non solo come causa *formale* ed *efficiente*, ma anche come causa sempli-

cemente *materiale* ed *occasionale*, nella formazione delle idee; poichè essa fa dell'uomo ciò che ne avea fatto Platone, uno spirito, unito ad un corpo senza saper come e perchè, essendochè il corpo non gli servirebbe a nulla e gli servirebbe piuttosto d'imbarazzo che di aiuto: si è giustamente rimproverato al Cartesio di avere, colle sue idee innate, spinto alla negazione della realità del corpo, ed anco d'ogni materia, e di non avere tratto dello spiritualismo che a vantaggio dell'idealismo.

La teoria sulle idee di Cartesio adunque, ugualmente estranea, lo ripetiamo, dalla teoria di Platone e da quella di sant'Agostino e di san Tommaso, apparve, nel primo istante, tra le menti serie del tempo, una novità, maravigliosa per taluni; assurda e pericolosa per tutti gli altri. Dappoichè, senza far parola de' dottissimi Huet e il P. Daniel, che l'assalirono nel modo più terribile, pure i celebri autori che *la filosofia di Lione* novera tra i partigiani di questa teoria, non l'hanno ammessa che tremando e con la più grande riserva. La dottrina del Fénelon occupa un giusto mezzo fra la teoria cartesiana e quella di san Tommaso; e rispetto al Bossuet, uno scrittore non sospetto ed uno de' discepoli i più fervidi di Cartesio, ci afferma che il gran vescovo di Meaux « ha diviso *le esitazioni del Leibnitz*, circa le idee innate, e che nella sua logica *non s'è affatto espresso chiaramente* sul sistema delle idee del Cartesio e del Malebranche. » Il che vuol dire che in questo luogo il Bossuet non è stato nè cartesiano, nè malebranchiano. Quindi, le idee innate di Cartesio non hanno tro-

vato favore neppure presso i suoi propri discepoli. Perchè, sin dal primo loro apparire, non hanno esse incontrato, come a' nostri giorni, che avversari implacabili pure tra i più devoti del nome di questo riformatore.

L'onorevole capo della scuola semirazionalista, per amore della verità, che gli è tanto cara, *magis amica veritas*, s'è creduto di dover immolare (o vittima! o sacrificio!) lo stesso gran maestro al grande discepolo; perchè, posta da parte ogni ironia, nissuno meglio di lui ha combattuto il sistema delle idee innate, ed è stato più implacabile pel... Cartesio! A dirla schietta, gli abbiamo obbligo d'un tale eroismo e delle belle e faconde pagini che ha scritte. Tuttavia cotal capo non ha punto trascurato il rispetto che ogni discepolo deve al suo *gran maestro;* non l'ha colpito che con una ricercata pulitezza, perchè ha detto fra le altre cose: «S'ei basta all'anima, per divenire intelligente, di volgersi verso le idee eterne, immutabilmente sussistenti in Dio, è vero il dire che l'origine delle idee necessarie, universali, immutabili, è la nostra facoltà d'intuizione, di visione nella e per la luce stessa dell'eterna verità. Sant'Agostino e il Malebranche hanno ragione, ed allora *non si ha che fare delle ipotesi delle idee innate o scolpite nell'anima.*»

Si vedrà tra breve quello si ha a pensare di questa espressione: *L'origine delle idee è la nostra facoltà d'intuizione e di visione.* Non ci fermeremo neppure a far notare l'insulto che il nostro autore fa qui a sant'Agostino accoppiandolo così di leggeri al Malebranche, e mettendo allo stesso grado la saviezza

e la follia, la verità e l'errore. Vedete solo il riserbo con cui ha fatto giudizio della teoria delle *idee innate* del maestro, chiamandola una teoria vana, inutile, *onde non si ha che fare*, e che dee naturalmente cedere il passo a quella del *sublime discepolo*. È a questo modo che la stessa scuola cartesiana ha sempre vôlto le spalle alle idee innate del Cartesio!

La *visione* del Malebranche non è stata meno infelice. *Gl'ingegni immortali, del Bossuet, del Fénelon, dell'Arnauld, che* (secondo il nostro critico) *la avrebbero corretta*, non han fatto, in fondo, che ributtarla. Per l'Huet e il Leibnitz, non ci ha dubbio che non v'abbiano visto che una spiegazione incompiuta, fantastica del gran problema.

Il sistema della visione del Malebranche « è stato, pure, combattuto con grande accanimento dal sapientissimo Arnaldo nel libro intitolato *Delle vere e delle false idee.* » È *la filosofia di Lione* che ha annunziato questa confutazione (1), col pericolo di denunziare al mondo i notabili della scuola cartesiana, come non essendosi mai potuti intendere tra loro, sulle più importanti questioni.

Questa stessa *filosofia di Lione* non teme punto di peccare *contra propria commoda*, affermando « che la teoria della conoscenza del Malebranche presenta le difficultà le più gravi. (2) » Il che vuol dire, secondo

(1) « Præfatam Malebranchii opinionem *totis viribus* impugnavit doctissimus Arnaldus in libro cui titulus: *Des vraies et des fausses idées* (part. II, diss. II, art. I). »

(2) « In systematis *malebranchiani* brevis expositio. Licet GRA-

*la filosofia di Lione*, tanto divota al Malebranche e tanto imbruttata de' suoi errori, che, in questa teoria, abbondano le più grandi assurdità. Gli è vero che essa aggiunge: Che questa teoria, come che rinchiuda delle assurdità, non lascia nonpertanto di mostrare *la pietà dell'anima e la sublimità dell'ingegno* del suo autore. Ma queste sono gentilezze usate tra amici; perchè *la filosofia di Lione*, dopo di averne fatto un tale elogio, lascia da parte il sistema della visione del Malebranche, per andarsi a mettere in estasi dinanzi al sistema delle idee innate del Cartesio, e fare entrare a parte i suoi lettori dell'entusiasmo e della maraviglia da cui è colpita.

Sicchè l'ipotesi malebranchiana, ributtata da' più grandi uomini che la videro nascere, non è stata considerata che come un delirio pericoloso non solo dalla Congregazione dell'Indice, ma dall'immensa maggioranza de' filosofi che le sono succeduti; ed il nostro onorevole avversario è andato precisamente a dissotterrarla da' sogni più ridicoli della mente umana, dove il senso comune de' dotti l'avea sepolta, per offerirla all'ammirazione ed al culto della gioventù *francesca* del secolo decimonono.

Ecco, del resto, talune delle *gravissime difficoltà* che, per consentimento del cartesianismo lionese, offre il sistema del Malebranche.

---

« VISSIMIS difficultatibus obnoxium sit, in eo tamen non minus » lucet animi pietas quam ingenii sublimitas (*Philos. lugdun.*, p. II, « diss. II, c. IV, art. 1 ). »

Ogni sistema che non è forte per l'autorità della ragione, ha bisogno d'essere appoggiato alla ragione dell'autorità. Abbiam veduto che la filosofia lionese invoca il gran nome del Bossuet in favore delle *idee innate;* pure l'organo del semirazionalismo ricorre allo stesso protettorato in favore della visione del Malebranche. Il Bossuet, secondo l'autore semirazionalista, si sarebbe espresso così rispetto a questa visione.

« Iddio che, a tempo stabilito, crea l'anima a sua immagine ne' corpi, la volge, *quando gli piace*, alle sue eterne idee, mettendo in essa un' impressione in cui vediamo la verità stessa.... La verità apparisce all'anima quando Iddio ha voluto manifestargliela perchè egli è padrone di mostrarsi quanto vuole. »

Noi ne chiediamo perdono al grand'uomo, se gli è vero che si è espresso così; noi non ne comprendiamo niente (ed egli stesso ha dovuto comprendervi assai poco) a questa *impressione* che Dio mette nelle anime CHE EGLI VOLGE, ed in cui vediamo la verità stessa. O noi c'inganniamo un gran fatto, o questo non è che un composto molto infelice delle idee cartesiane e della visione del Malebranche, per la quale la nostra anima non vede la verità che volgendosi verso Dio o lasciandosi voltare da Dio, come banderuola da vento; ed il nostro avversario ha fatto bene di dire che « il Bossuet non s'è chiaramente spiegato rispetto a questi due sistemi. » un gran danno! È perchè spettava a lui di non lasciar spargere dubbi sulla sua adesione a certi sistemi che rinchiudono principi e germi di grandi errori; importava anche a lui di *spiegarsi chiaramente* rispetto ad essi e di confutarli

Or si è veduto come uno è pericoloso; ecco adesso un saggio delle assurdità dell'altro.

Malebranche comincia col definire l'idea « l'oggetto immediato e prossimo dell'intelletto. » Ora non è punto necessario d'essere un gran filosofo per comprendere che questa definizione dell' idea non n' è una definizione. È come se taluno s'avvisasse di definire il corpo « l'oggetto immediato e prossimo dei sensi. » L'idea è certamente l'oggetto immediato dell'intelletto, tanto quanto il corpo lo è dei sensi; ma dire che « l'idea è l'oggetto dell'intelletto, » è dimostrare il rapporto in cui l'idea si trova coll'intelletto, non è dire ciò che È dessa. Secondo la magnifica dottrina che nello spiegare Platone ci ha lasciato sant'Agostino su tale argomento, dottrina che noi abbiamo esposta più sopra (vol. II, § 6), e che san Tommaso e tutti i filosofi degni di tal nome hanno seguita, l' idea non è che « la forma intelligibile délle cose, » o con altri vocaboli « il concepimento universale assoluto della cosa » ed anche la cosa particolare considerata dalla mente dal punto di vista generale. Ecco dunque il genio *sublime* di Malebranche, convinto d'aver voluto spiegare l' origine delle idee, senza saper proprio che cosa è l'idea.

Egli non è nemmeno più preciso nè più chiaro nella sua distinzione tra l'*idea* e la *percezione*. Per lui la *percezione* non è « che una modificazione della mente. » Ciò che è definire nuovamente la cosa pel suo effetto e non per la sua essenza. È vero che, dal momento in cui lo spirito percepisce l'idea che ha concepito, si trova modificato; ma lo spirito può tro-

varsi modificato da altre cause che dalla semplice percezione. Di tal guisa non è logico dire che « la percezione non è che la modificazione della mente. » Considerata come un fenomeno della mente e indipendentemente dalla sensazione prodotta in noi dagli oggetti esterni, la percezione non è che lo spirito comprendente la sua idea. Perchè l'intelletto, dice san Tommaso, innanzi tutto, conosce sè stesso e la sua azione; *percipit se ipsum et actum suum.*

Che diremo noi delle *tre* specie di cognizioni, proprie dell'intelletto, a parere di Malebranche: 1.° La cognizione della cosa in sè stessa e per sè stessa, *senza* l'idea; 2.° la cognizione della cosa *per* l'idea, e 3.° la cognizione della cosa pel *senso intimo.* Nulla è meno esatto, nè meno filosofico, nè meno fondato d'una tale distinzione. Dove ha mai appreso, Malebranche, che la nostra mente può conoscere una cosa in sè stessa, per sè stessa, *senza* l'idea, e al di fuori dell'idea? Ogni cosa è ben *conoscibile* in sè stessa, *senza* l'idea; perchè ogni cosa innanzi che io l'abbia conosciuta, *è conoscibile*, ma *intellettivamente* essa non è conosciuta da me, che *nell'* idea e *per* l'idea che ne ho in me stesso.

Non la finiremmo più se volessimo far osservare il vago, l'arbitrario, l'assurdo e il difetto d'ogni senso filosofico che siffatta divisione contiene. Chè non sono che parole vuote di senso, e falsi principi; è l'ignoranza o il difetto delle nozioni psicologiche le più elementari, e sopra tutto è una confusione tale d'idee da farci ricordare il caos. Non si ha che a consultare *l'esposizione amicale* che ne ha dato *la filosofia*

*di Lione*, il cui stile è, del resto, tanto chiaro, per convincersi che non vi ha nulla di più oscuro, di più intrigato, di più incomprensibile di questa triplice sorta di conoscenza. Si giunge a tal punto da chiedersi se il suo autore medesimo v'abbia compreso la menoma cosa.

Certo noi concediamo a' nostri fervidi malebranchiani che, secondo l'abbiamo riconosciuto in altri luoghi de' nostri scritti, l'autore della *ricerca della verità* avea assai più disposizione e più talento naturale per essere filosofo, che il Cartesio medesimo. Ma, nel fatto, egli ha compreso la filosofia meno del suo maestro, e in luogo di filosofare, ha poetato, e poetato in un modo più compassionevole di quello del *fabbricante di bufére*, che, tuttavia, ne ha fatto tante e di sì trista tempra!

Ma perchè non ci si dica che condanniamo l'autore della visione senza citarlo, vogliamo arrecare taluni de' suoi luoghi sulla conoscenza: « Io credo, dice egli nella *Ricerca*, che tutti convengano che noi non scorgiamo già gli oggetti che sono fuori di noi per essi stessi. Noi vediamo il sole, le stelle e una infinità d'oggetti fuori di noi, e non è verosimile che l'anima esca del corpo e che la vada, per così dire, a correre i cieli, per contemplarvi tutti questi oggetti. Essa non li vede dunque per essi stessi, e l'oggetto immediato del nostro spirito, quando vede il sole, non è già il sole, ma qualche cosa che è immediatamente unito alla nostra anima, che si chiama idea (lib. III, parte II, cap. I). Altrove il Malebranche dice pure questo: « Non si vedono già i corpi direttamente e im-

mediatamente in essi stessi; gli è dunque certo che non si vedono i corpi che nell'estensione intelligibile e generale, fatta sensibile e particolare dal suo colore.... Quando dico l'*estensione*, intendo l'intelligibile, intendo l'idea o l'archetipo della materia; perchè è chiaro che l'estensione materiale non può agire efficacemente e direttamente nel nostro spirito, e non v' ha che le idee intelligibili che possono colpire le intelligenze (*Risposta al sig. Regis*, c. II, n. 3 ). »

Il Malebranche è stato troppo sollecito a « credere che *tutti* convengano con lui che noi non scorgiamo gli oggetti che son fuori di noi, per essi stessi. » Egli non avea ancora finito di scrivere queste parole incredibili che il grave Arnauld, scandalizzato e indignato gli disse: Padre Malebranche, come mai potete voi sostenere una simigliante dottrina? Non è egli chiaro che la mia anima è capace di vedere, e vede diffatti ciò che Dio ha voluto che ella veda? Ora Dio, avendola unita ad un corpo, ha voluto che ella vedesse non un corpo *intelligibile*, ma quello a cui essa dà vita, non altri corpi intelligibili, ma i corpi materiali che sono intorno a quello a cui la è congiunta; non un sole intelligibile, ma il sole materiale che ha creato e che ha posto nel mondo (*Delle vere e delle false idee*, c. II). » Il che fu, come lo si vede, un dirgli in termini più cortesi di quelli adoperati dal Voltaire: « Colui che vede tutto in Dio, non vi vede che egli è pazzo. »

Quello che dice Arnauld, in questa replica, è chiaramente vero e certo, e non può essere posto in dubbio che da una ragione disordinata o da una mente

inferma. Ma *il sapientissimo* Arnauld, in tutta questa controversia non mostra affatto una conoscenza più profonda del *sublime* Malebranche, delle più semplici operazioni della mente umana. Il bruto *sente* gli oggetti materiali, ma non l'intende affatto, perchè esso non ha intendimento (*quibus non est intellectus*). L'angelo l'*intende*, ma non li *sente*, perchè non ha corpo. Solo l'uomo li *sente* e l'*intende* al tempo stesso, perchè è una intelligenza unita ad un corpo. Sentire gli oggetti materiali, è un conoscerli *in essi stessi per essi stessi* nella loro materialità, nella loro individualità tali che si presentano a' sensi. Il bruto li sente, dunque li conosce realmente in questa maniera. L'uomo li sente esso pure, come il bruto; dunque li conosce, esso pure, nella stessa maniera. Ma l'uomo partecipa alla virtù intellettiva dell'angelo; dunque, per giunta, l'intende (*intelligit, intus legit*): ciò che il bruto non fa e non può fare.

Pel senso si *conoscono* realmente gli oggetti materiali. Dunque il Malebranche ha avuto torto di negare all'uomo la facoltà, che ha il bruto, di conoscere gli oggetti materiali *in essi stessi* e *per essi stessi*. È un negare che l'uomo ha un corpo reale e sensi reali pei quali può conoscere l'oggetto materiale, ed è un fare dell'uomo un ANGELO. Ma essi non sono *intesi* che per l'idea e nell'idea. Perchè intendere (*intelligere*) è conoscere l'oggetto materiale *per* ed *in* le sue condizioni indipendenti da ogni tempo e da ogni luogo, *per* e *in* le sue condizioni universali, eterne, assolute, e non si scorgono queste condizioni che per l'idea e nell'idea, poichè esse non sono in realtà che

la medesima idea. Arnauld dunque ha avuto torto, egli pure, di negare che l'uomo abbia, oltre alla vista *materiale*, la vista *intelligibile* del *suo corpo*, degli *altri corpi* e *del sole*. È un negare che l'uomo abbia una virtù intellettiva per la quale può *intendere* ciò che i sensi gli fanno *conoscere;* è un abbassar l'uomo allo stato di *bestia*.

Il *sublime* adunque non si è tanto elevato che per cadere assai basso; ed il *sapientissimo*, volendo saper tutto, è giunto ad ignorare perfino la stessa natura dell'intelligenza. E tutti e due sono convinti di non avere compreso nulla delle nozioni le più semplici e le più elementari della scienza; d'aver trattato della conoscenza, senza niente conoscere, e d'aver voluto scrivere di filosofia, senza essere in alcun modo filosofi. Nonpertanto sono essi i due gran lumi della *grande filosofia* del secolo decimosettimo. Il che fa veramente compassione!

§ 54. Continuazione dell'analisi della visione malebranchiana. Si dimostra che essa mena di necessità a' più gravi errori: che essa rinchiude in sè l'idealismo, il fideismo, il deismo, lo scettismo, l'idiotismo, il fatalismo, il fanatismo, il razionalismo, il panteismo. — È nel sistema del Malebranche che l'intelletto umano è una vera tavola rasa. — Contraddizione del semirazionalismo, celebrando una teoria che è la morte della ragione. — Vero senso di talune parole di sant' Agostino e di san Paolo, secondo le quali si è preteso di sostenere la teoria della visione. — Dio, causa prima, e gli esseri creati, cause vere dei loro effetti. — La dottrina delle cause occasionali è stata tolta dal Corano. — Sotto la penna de' filosofi del decimo settimo secolo, pure la verità diventa errore. — Indegnità del semirazionalismo, d'avere posto tali uomini e le stravaganze loro al disopra di san Tommaso e della sua teoria sulla conoscenza.

Ecco pure delle altre conseguenze che derivano naturalmente, necessariamente dalla teoria malebranchiana. Abbiamo veduto il suo tristo autore affermare, nei termini più precisi, più chiari e più formali, che l'uomo « non conosce gli oggetti materiali che per l'idea, o in una maniera *intelligibile*, e che non li conosce *affatto* in un modo materiale, *come sono in essi stessi.* » Il che vuol dire che non conosciamo punto il materiale per il senso. Ma, allora, per quale mezzo potremo noi conoscerlo? Forse per l'idea che Iddio ce ne dà? Ma l'idea della cosa non implica affatto l'*esistenza reale* della cosa. Ne è la pruova che le idee delle cose esistenti erano da tutta eternità, nell'intelletto divino, *innanzi* l'esistenza delle cose, e che le idee di tutte le cose possibili sono sem-

pre in quest' intelletto, senza l'esistenza di queste cose. Non ci ha nulla dunque che ci assicuri che la materia, di cui Iddio ci fa vedere l'idea, esista. Non siamo affatto certi dell'esistenza della materia; ed ecco l'IDEALISMO. (1)

Il *pio* Malebranche, per sfuggire a questa conseguenza, che derivò tanto necessariamente dal suo sistema quanto da quello del Cartesio, ha ricorso al *Deus ex machina;* perchè, dice egli, « se non possiamo essere certi dell'esistenza della materia per la testimonianza de' sensi, possiamo esserne e ne siamo diffatti certi, per la rivelazione che ci attesta: Che Dio ha tratto dal nulla la materia del mondo e degli esseri visibili che contiene. » Sta bene; ma, in questo caso non potendo essere certi nemmeno dell'esistenza dei corpi, nè del nostro proprio corpo, senza la rivelazione divina, con più ragione non potremo esser certi di nulla senza questa rivelazione. Non ci ha dunque nulla di vero, nulla di certo che ciò che è nella Scrittura. Ed ecco il FIDEISMO. (2)

---

(1) Questa conseguenza del sistema del Malebranche è stata riconosciuta pure dal suo panegirista. Solo, egli ne ha attribuito la colpa alla dottrina della certezza ( dite piuttosto dell'*incertezza* del Cartesio. Ecco le sue parole: « Secondo il Cartesio, la nostra conoscenza delle cose esteriori non ci dà *alcuna certezza*. Il Malebranche per questo *fu condotto* a sostenere che non sono affatto gli oggetti della natura che noi percepiamo, ma solo le costoro idee.

(2) Or se questo immenso errore, sostenuto già dall' Huet, e rinovato a' nostri giorni dal Bautain, deriva precisamente del sistema della visione malebranchiana onde i nostri avversarii si dichiarar

Inoltre se la rivelazione divina è *il solo* criterio della certezza per l'uomo, noi non possiamo essere certi, mancando d'altro criterio, neppure di questa rivelazione, se non si ammette che la rivelazione divina è al tempo stesso l'oggetto e il criterio della nostra certezza, e che l'esistenza d'una rivelazione divina ci è attestata dalla medesima rivelazione divina, il che è ridicolo. Eccoci dunque nell'impossibilità d'assicurarci dell'esistenza della rivelazione divina; ed ecco il DEISMO.

Di più, il genere umano, sulla testimonianza dei sensi, ha sempre e dovunque invincibilmente creduto che gli oggetti materiali esistono realmente e materialmente come li vediamo, e che realmente e materialmente vediamo, in essi stessi, questi oggetti che noi crediamo di vedere. Ma, nel momento che si ammette, col Malebranche, che tutto questo è falso, perchè non vediamo che nell'idea intelligibile ciò che noi crediamo di materialmente vedere in esso stesso, bisogna pure ammettere che siamo in questo mondo come in una lanterna magica, il continuo trastullo delle false evidenze, delle ingannevoli illusione, sprovveduti d'ogni mezzo di certezza, eccetto la certezza e le verità rivelate, prive anche esse stesse d'ogni segno, d'ogni criterio di certezza e di verità. Ed ecco lo SCETTICISMO il più assoluto.

---

partigiani ad ogni costo, essi dunque l'adottano, almeno in principio. Mentre noi, a cui essi ingiustamente e slealmente l'attribuiscono, l'abbiamo, in tutte le nostre opere, combattuto, sotto il nome di *scetticismo religioso*. È questo un semplice avviso.

Secondo l'Arnauld, citato dalla *Filosofia di Lione*, il sistema del Malebranche si riduce a questo: « Che Dio non ci manifesta affatto realmente le SUE idee, ma che ne crea ALTRE in noi, simiglianti alle sue, e che è per mezzo di queste *altre idee* che conosciamo gli oggetti (1). » Perciò dunque, la visione *delle idee in Dio* del Malebranche non è affatto visione, poichè non sono già le *proprie* idee di Dio che vediamo in Dio, ma *altre* idee prodotte da lui, che riconosciamo in noi stessi. Per conseguenza il nostro intelletto, non avendo neppure la facoltà di *vedere* in Dio le idee, ma *ricevendole* da lui, è più inattivo ed inerte dell'occhio corporale, il quale, almeno, *vede* gli oggetti materiali. È impossibile, bisogna convenirne, di rimpiccolire di più l'intelligenza umana, e non ci ha nulla di più basso quanto questa vision *sublime!*

Il nostro antagonista, traducendo la *Filosofia di Lione*, e formolando la teoria del filosofo visionario dice pure: Se le idee sono realtà necessarie, eterne, immutabili; « se le cose e l'anima umana non possono dar loro la loro origine (2), esse debbono essere riferite alla sostanza necessaria, eterna, immutabile, infinita, a Dio.

---

(1) « Deus nobis suas ideas *non manifestat*, ut ait Malebranchius, « sed *alias in nobis producit*, suis, quoad repræsentationem, simi« les, quarum ope objecta fiunt ménti præsentia (*In philos. lugdun. « loc. cit.*). »

(2) « Vel Deus solus est idearum nostrarum causa efficiens, vel « corpora, *vel mens nostra;* atqui duo posteriora dici nequeunt. « Ergo Deus solus est idearum nostrarum causa efficiens ( *Phil., « lugdun.*, p. II, dissert. II, c. IV, art. 2). »

*Allorchè* scorgiamo talune di queste idee; *allorchè* fra le tenebre e l'imperfezione della nostra conoscenza, alcune di queste verità eterne si levano sulla nostra ragione per illuminarla, è lo stesso Dio che spande sopra noi questa luce, è in Lui che vediamo questi oggetti della nostra intelligenza. L'intelligenza è la facoltà di vedere la verità in Dio, e la visione in Dio *diventa la più alta funzione della ragione.*»

Notate, in questo luogo, le parole « ALLORCHÈ scorgiamo ecc. ALLORCHÈ *fra le tenebre* ecc. È LO STESSO DIO che spande ecc., È IN LUI che vediamo ecc. » Queste espressioni escludono manifestamente ogni virtù, ogni facoltà dell'intelletto esse non stabiliscono che una intervenzione, non *abituale*, ma *attuale*, non remota, ma *diretta*, non in principio, ma *tutte* le volte, *toties quoties*, per la quale vediamo *talune* delle verità necessarie, *alcuni* di questi oggetti della nostra intelligenza. Sicchè le idee o le verità eterne, immutabili, necessarie, non sono più il retaggio universale di *tutti* gli uomini, ma il privilegio di *alcuni* uomini, a' quali Iddio, *quando* e *come gli piace*, ne fa dono. Sicchè non ci avrebbe più un insieme di idee o di concezioni generali, sempre e per tutti, le stesse, concepibili da ogni intelletto umano, e formanti la ragione umana ed il linguaggio umano che ne è l'espressione. Sicchè la nostra intelligenza non comprende nulla (poichè vedere non è comprendere) *nihil intelligit, nihil intus legit*, cioè che la nostra intelligenza non è più un' intelligenza; perchè un' intelligenza che non fa nulla, non è punto un' intelligenza; uno spirito che non opera affatto, non è

uno spirito. In luogo dunque che la visione in Dio divenga *la più alta funzione della ragione*, essa è la negazione d'ogni funzione della ragione, il suo annientamento, la sua morte. Ecco dunque la ragione morta e sepolta da uno de' più furenti panegiristi della *potenza della ragione!* È, bisogna convenirne, veramente strano. (1)

La scuola del Malebranche e del Cartesio, confondendo tutto, perchè ignora tutto, ha compreso, fra le idee, anche la conoscenza di Dio e della legge naturale. Ma poichè, per cotale scuola, queste pretese *idee*, come tutte le altre, o sono innate in noi, o sono vedute da noi, direttamente in Dio, è manifesto che la conoscenza di queste idee è una faccenda puramente

---

(1) Si ha qui a ricordare che il semirazionalismo si è mostrato scandalizzato perchè san Tommaso ha detto « che il nostro intelletto non è, dapprincipio, che una *tavola rasa* in cui non è ancor niente scritto. » Ma almeno san Tommaso riconosce in questa *tavola rasa* la sublime facoltà di scrivere *essa* in essa stessa, per l'operazione dell'intelletto agente, formantesi, esso, le idee. Mentre la nostra intelligenza, come l'ha immaginata il Malebranche, sarebbe non solo priva di questa facoltà che ne fa una sostanza piena di potenza e di vita, ma ancora del fardello delle idee innate, onde la generosità del Cartesio le avea permesso d'essere accompagnata, fin dalla sua comparsa fra gli esseri intellettuali. L'intelligenza umana è dunque, secondo il Malebranche, una *tavola rasa* in un modo più compiuto ed assoluto; una tavola rasa dove non ci ha nulla di scritto, dove nulla sarà mai scritto, e dove essa non scriverà mai nulla. Vedete dunque quanto il semirazionalismo è conseguente con sè stesso, deplora da una parte la tavola *rasa* di san Tommaso, e d'altra parte si dondola nella beatitudine, dinanzi alla *tavola* veramente *rasa* del Malebranche.

individuale e propria ad ogni uomo; una faccenda che ha luogo tra Dio e l'uomo, ed in cui persona non ha nulla a vedere e non può nulla.

Pei veri cartesiani, *non ci ha dunque alcuna ragione insegnata;* ed il furioso organo del semirazionalismo che i nostri lettori (nella *Tradizione*, § 42, p. 474) hanno udito gridare quanto n' avea nella gola: « che ogni ragione è insegnata e che non v' ha ragione senza insegnamento, » si è renduto colpevole di alto tradimento, rispetto alla causa cartesiana, permettendosi di simiglianti capricci, che possono gravemente comprometterlo, presso intelligenze logiche e severe. Non ha neppure l'agio di potersi ricoverare, secondo l' ha fatto, in tai casi, maestro Malebranche, nell'affermazione: Che ha veduto in Dio questa grande verità: « Che ogni ragione è insegnata dagli uomini.» Il cartesianismo non è, nè più nè meno, che il protestantismo filosofico. Siccome dunque i protestanti, in nome *della libertà di coscienza*, non permettono di credere tutto che a condizione di rigettare il simbolo cattolico; così i cartesiani, in nome *della libertà della ragione,* non permettono di affermare tutto che a condizione di dire anatema alla filosofia cristiana: ed ogni discepolo del Malebranche, che avvisasse di *vedere in Dio* il contrario di quello vi vede egli stesso, sarebbe suggetto a sentirsi dire da' suoi ammiratori: « Colui che vede tutto in Dio, non vi vede ch' egli è pazzo. » Ma il dovere della settomissione, per la ragione, non risulta che dal bisogno che essa ha dell'insegnamento. Se dunque nissuna ragione è insegnata, nissuna ragione ha il dovere di essere sot-

tomessa. Or una ragione che, secondo lo si dice, nei termini più espliciti (1) trova in sè stessa, in virtù delle sue comunicazioni immediate con Dio, e senza il menomo soccorso dell'uomo, l'*idea* di Dio e dei suoi attributi, l'*idea* dell'anima e delle sue facoltà, l'*idea* della coscienza e de' suoi doveri, è una ragione che non ha bisogno d'alcuno umano insegnamento, e, quindi, è una ragione che non deve sottomettersi ad alcuna autorità umana, nelle quistioni risguardanti la conoscenza della verità. È una ragione che non ha nulla a chiedere alla ragione degli altri; è una ragione che può starsi senza di qualunque rapporto tra essa e Dio: ed il Rousseau, che avea fatti suoi i principii della scuola cartesiana, era sommamente logico, quando diceva: « Iddio non ha egli detto tutto alla mia coscienza? Che bisogno ho io dunque della mediazione degli uomini tra me e Dio? » La è finalmente una ragione, indipendente da ogni ragione creata, da ogni autorità, da ogni regola, da ogni testimonianza esterna, pure da ogni rivelazione soprannaturale, mediata, esteriore, poichè la sua rivelazione naturale, immediata, interiore gli è sufficiente. Ecco il RAZIONALISMO puro; ed ecco ancora il cartesianismo convinto d'esserne il padre, avendolo ingenerato, non meno per la teoria della visione del Malebranche, che per la teoria delle *idee innate* e *dell'infallibilità dell'evidenza individuale* del Cartesio!

---

(1) Vedi il libro dell'abate Maupied, intitolato: RICONCILIAZIONE DELLA RAGIONE COLLA FEDE.

Non è ancor tutto. Ci è stato detto che « *allorchè* (OGNI VOLTA CHE) noi percepiamo ALCUNE delle verità eterne, è lo stesso Dio che spande in noi la luce. » Ma, è questo, noi lo ripetiamo, un attribuire le operazioni del nostro intelletto, non alla facoltà di *intendere*, onde Iddio avrebbe dotato l'intelletto, ma all'intervenzione diretta, immediata, attuale dello stesso Dio; è manifestamente un fare Dio solo autore degli atti dell'intelletto: come attribuire le operazioni della nostra volontà, non alla facoltà di *volere* di cui Iddio l'avrebbe dotata, ma all'intervenzione diretta, immediata, attuale dello stesso Dio, è chiaramente un fare Dio, solo autore degli atti della volontà. Or, come se Dio fosse il solo autore degli atti della nostra volontà, si dovrebbe attribuirgli tutti i nostri delitti, così una volta ammesso che Dio è il solo autore degli atti del nostro intelletto, bisogna, di necessità, attribuirgli tutti i nostri errori. E come nel primo caso, non ci avrebbe nè colpabilità, nè merito, nè vizio, nè virtù; così nel secondo caso, non ci avrebbe più nè ignoranza, nè sapere, nè errore, nè verità. Non saremmo intelligenze che per ischerzo; in fondo, non ci avrebbe Iddio fatti che come fantocci, destinati a rappresentare i suoi pensieri, a fare l'ignorante ed il dotto, secondo la sua volontà onnipotente ed immutabile, cioè secondo le leggi d'una inesorabile necessità. Ed ecco il FATALISMO.

Il FANATISMO filosofico, questo padre funesto del fanatismo religioso, non è egli pure uno de' frutti del sistema della visione? Diffatti, se non si trova nulla nell' intelletto umano, eccetto quello che Dio

vi ha deposto, o quello che Dio, *quando e come gli piace*, gli fa vedere, non è egli chiaro che ogni idea, ogni concezione, ogni pensiero, ogni sogno, ogni stranezza, ogni illusione della nostra mente, è cosa divina, veniente da Dio, di cui bisogna essere riconoscente a Dio, e che bisogna mandare ad effetto, per obbedire a Dio? I fanatici d'ogni sorta si sono sempre fondati su questo argomento; ed è su questo argomento che si sono sempre risguardati come VEGGENTI, illuminati, profeti, e che hanno imposto ad altri (si sa per quai mezzi) tutte le loro stranezze, tutte le loro follie, dopo di averle essi stessi adorate. Ed il mezzo di persuader loro che sono in errore! Chiunque crede di *vedere tutto in Dio*, e di non vedere che ciò che Dio gli manifesta, non vi *vedrà* mai *ch'egli è pazzo;* allora egli è incurabile.

La stessa minorità della scuola cartesiana, sì tenera pel Malebranche, non ha potuto a meno di rimproverargli d'avere, pel suo sistema, troppo *esagerato* la *passività* « dell'intendimento umano. » Or questa *esagerazione della passività*, secondo l'abbiam veduto, non è semplicemente altro che la *negazione* compiuta dell'*attività* (1) del nostro intelletto. Perchè pel Malebranche, l'uomo non vede nulla, non conosce nulla, pure

(1) Il Malebranche ha detto ancora: « Un'altra ragione che può far pensare che vediamo tutti gli esseri perchè Dio vuole che quello chè è in lui, che lo rappresenta, ci sia scoperto, è che questo pone le menti in una intera dipendenza di Dio, la maggiore che sia possibile. Il che essendo a questo modo, non solo *non possiamo* NIENTE *vedere che Dio non voglia che noi vediamo*, ma non

gli oggetti esterni, che IN Dio e per l'azione immediata, diretta, attuale di Dio, sulla sua mente. Or, secondo l'abbiamo fatto più volte osservare, con san Tommaso, la natura d'ogni operazione segue l'essere, come la natura dell'essere è la regola d'ogni operazione: *Operatio sequitur esse.* Un essere che non OPERA affatto per sè stesso non È per sè stesso. Se dunque il nostro intelletto, come lo vuole il Malebranche, non OPERA per sè stesso, poichè non intende affatto per sè stesso, non È neppure per sè stesso. La sostanza, secondo lo stesso vocabolo l'indica, non è che ciò che *sussiste* per sè stésso, *substantia est quod per se subsistit;* ed un essere che non sussiste affatto per sè stesso ed in sè stesso, ma per un altro essere, non è già *sostanza* ma *accidente*, come il colore, che non ha l'esistenza che *per* e *nel* corpo colorato, ed il calore che non ha l'esistenza che per e nel corpo caldo. Se dunque il nostro intelletto non esiste affatto per sè stesso ed in sè stesso, poichè non opera per sè stesso, è chiaro che non è affatto *sostanza*, ma *accidente.* È chiaro, secondo l'abbiamo, per san Tommaso, dimostrato nella Tradizione, che gli umani intelletti ed anco gli angelici non sono affatto sostanze distinte, ma accidenti d'un solo ed unico intelletto, l'intelletto divino. È chiaro che non ci ha che un solo intelletto una sola sostanza reale, sussistente nell'universo, l'in-

---

possiamo *niente vedere che Dio non ce le faccia vedere* (*Ricerche*, lib. III, p. 2, c. VI). » Ecco dunque la negazione del nostro intelletto, affermata nei termini più precisi dal Malebranche.

telletto, la sostanza di Dio, e che gli esseri creati non sono nel fatto che apparenze, gradazioni, modificazioni più o meno profonde d'un solo ed unico essere, l'essere divino. È chiaro che Dio solo *è* e che niente *è* fuori di Dio. Eccovi il PANTEISMO (1).

Il Malebranche per giustificarsi d'avere, a sì grande spese dell'immaginazione e in dispregio del senso comune, foggiato un sistema, pregno di simili conseguenze, ha ricorso al seguente luogo di sant'Agostino: « Iddio presiede alle menti umane, senza l'intermezzo d'alcuna creatura: *Deus præsidet humanis mentibus, nulla interposita* (*de Ver. relig.*). »

Ma perchè, secondo sant'Agostino, nissuna creatura s'intramette nei rapporti, nel commercio intimo tra Dio e l'intelligenza umana, ne segue forse, per sant'Agostino, che Dio non abbia conferito alla nostra intelligenza la facoltà di formarsi le idee? Forse che, coll'ammettere con san Tommaso, che il nostro intelletto, agente in virtù d'una luce da alto, riflesso ineffabile del Verbo di Dio, in virtù d'una facoltà tutto

---

(1) Dunque è per una giusta ragione che il nostro critico ha intonato quel *gloria patri* in cuore del Malebranche: « La gloria del Malebranche è d'avere meglio dimostrato, che non s'era fatto fino a lui, quest'ammirabile società naturale de' nostri spiriti con Dio. » Diffatti, la *società naturale de' nostri spiriti con Dio*, secondo l'ha *dimostrata* il Malebranche, è sì intima e sì perfetta che i nostri spiriti, nelle loro comunicazioni intellettuali con Dio, perdono ogni individualità che loro è propria, spariscono e s'innabissano per modo in Dio che non sono più che una stessa sostanza con Dio. Ecco quello che è veramente *ammirabile!* Ed è vero anche che *niuno mai fino al Malebranche*, neppure lo stesso Spinosa, ebbe meglio dimostrato quest'*ammirabile società!*

divina, è un ammettere l'*intermezzo* d'una creatura, qualunque siasi? Forse che, coll'ammettere questa magnifica dottrina, Dio non è sempre, ad esclusione di ogni altro essere creato, l'unica e vera causa prima de' fenomeni della nostra intelligenza e il suo solo sovrano? Del resto, è lo stesso sant'Agostino che ha così spiegato il luogo onde ragionasi: poichè (vol. II, § 16) si è veduto formalmente dichiarare: che, secondo lui, l'occhio della nostra mente vede le ragioni eterne, PER *una certa luce intellettuale*, come l'occhio vede PER una luce corporale gli oggetti esterni; ed è lo stesso sant'Agostino che, con queste belle parole, ha, egli il primo, stabilito la bella teoria che san Tommaso ha sviluppata dappoi, dell'intelletto agente in virtù d'una luce che prende dallo stesso Dio: *Intellectus agens est participatio luminis divini.*

Si è voluto pure sostenere l'edifizio fantastico della visione malebranchiana col seguente luogo di san Paolo: « È in Dio che noi viviamo, che noi ci moviamo e che noi siamo: *In ipso enim vivimus, movemur et sumus* (*Act.* XVII). » Non v'ha dubbio che non avendo che dalla liberalità del Dio creatore tutto ciò che siamo e tutto ciò che abbiamo, il nostro essere, il nostro movimento, la nostra vita, gli è rigorosamente vero che è il primo principio, la causa prima e permanente della nostra esistenza, e che non viviamo, non ci moviamo, non siamo che in lui; ma ciò non c'impedisce affatto d'essere quello che ci ha fatti, vere sostanze, esistenti per noi stessi o indipendenti da tant'altri esseri *creati*, rispetto al nostro essere; vere cause *seconde*, ma cause reali de' loro effetti,

E qui ancora non dobbiamo dimenticare quel sublime e magnifico luogo dell'angelico Dottore, a cui bisogna sempre aver ricorso, perchè è base di tutta la scienza dell'uomo ed anco dell'universo: la divina Bontà è per sè stessa diffusiva; perciò essa ha voluto che tutte le cose le rassomigliassero non solo nella loro maniera d'essere, ma anco nella loro maniera d'operare: *Divina Bonitas sui diffusiva est, et ideo voluit ut omnia ei similia essent, non solum in esse sed etiam in agere* (*Quæst. Disp. De Creat.*).» Or, come Dio *è* per sè stesso ed *opera* realmente esso stesso, ci ha creati in guisa che, noi pure, *siamo* per noi stessi ed in noi stessi, ed *operiamo* per noi stessi; ci ha conferito il privilegio della *sustanzialità* e della *causalità*, in guisa che, noi pure siamo vere sostanze indipendenti da ogni sostanza creata, e vere cause de' nostri propri effetti. Non rinunzia perciò affatto alla sua sovranità, al suo dominio assoluto, rispetto a noi; rimane sempre la sola sostanza increata, la causa prima di tutte le cause seconde, che per ciò stesso non sono e non operano che in lui e per lui. Ma egli non conserva i suoi diritti inalienabili sopra di noi che come causa sempre agente e conservatrice della nostra sustanzialità e della nostra causalità, come causa di tutte le nostre forze e di tutte le nostre facoltà; ma non già come principio immediato di tutte le nostre operazioni e come causa diretta di tutti i nostri effetti. Se egli vi concorresse in quest' ultimo modo, noi non saremmo nemmeno cause seconde, non saremmo nemmeno sostanze create, non gli *somiglieremmo* nè per la maniera

d'essere nè per la maniera d'operare; non saremmo affatto sostanze distinte dalla sua, ma particelle della sua unica sostanza, diversamente modificata; ed ecco il Panteismo, che ci viene pure da questo lato. Dappoichè ogni dottrina che, come quella del Malebranche e del Cartesio, nega l'azione propria delle cause seconde, rinchiude pure la negazione d'ogni sustanzialità, distinta da quella di Dio, ed è essenzialmente panteista.

Si noti ancora che il Malebranche non si è affatto contentato di negare all'intelletto umano il principio di causalità delle sue proprie idee, ma che, colla sua funesta teoria delle *cause occasionali*, oltrepassando lo stesso Cartesio, che aveva negato il principio di causalità alle bestie, l'ha inesorabilmente negato a tutti gli esseri creati: perchè ha sostenuto, nei termini più solenni, che nessuna causa creata agisce in realtà, ma che è Dio che agisce in un modo immediato e diretto *all'occasione* de' movimenti delle cause create, e che Dio è l'unico e vero essere, realmente agente nell'universo; il che è il panteismo in una più grande estensione. In guisa che, secondo lo abbiamo altrove provato, la filosofia del Malebranche è essenzialmente panteista non solo per la sua psicologia, ma anco per la sua cosmologia.

Si noti finalmente che san Tommaso non ha scritto il bel luogo che abbiamo più in su comentato, che per combattere i filosofi arabi panteisti, i quali, imbevuti della filosofia del Corano, sostenevano che realmente le cause seconde non agiscono affatto; ma che è Dio che agisce alla loro OCCASIONE; *sunt quidam qui, in*

LEGE MAURORUM, *aiunt: causas creatas revera non agere, sed Deum agere* OCCASIONE *causarum secundarum;* e che, per conseguenza, non è già il fuoco che ardé, ma Dio, ALL' OCCASIONE del fuoco; non è già il coltello che taglia il pane, ma Dio, ALL'OCCASIONE del coltello. È questa, come lo si vede, la dottrina che, cinque secoli dappoi, il Malebranche ha insegnato *nei medesimi termini*. Dunque il *sublime ingegno* del Malebranche è convinto d'avere ignorato le nozioni più elementari sulla natura degli esseri e delle loro operazioni, dunque la sua *grande pietà* ha preso dal maomettismo la sua filosofia, la filosofia de' Turchi all'uso de' dotti cristiani!

Il nostro antagonista si leva in estasi dinanzi a questa definizione che il Malebranche ha dato della sua visione in Dio: « È una participazione della *sostanza* intelligibile del Verbo, di cui tutte le menti possono nutrirsi. » E soggiugne: « Questa bella definizione, si può bene affermarlo, abbraccia tutta la buona tradizione filosofica e cristiana, l'insegnamento de' Padri e Dottori sulla ragione, e spezialmente di sant'Agostino e dello stesso san Tommaso, malgrado il dualismo delle sue dottrine. » Ma, ancora una volta, una *participazione della* SOSTANZA *intelligibile del verbo* non è il panteismo in tutta la sua crudezza? San Tommaso, seguendo sant'Agostino, ha, egli pure, parlato d'una *participazione*, per nostra parte, a qualche cosa di divino; ma è alla *luce*, e non alla SOSTANZA INTELLIGIBILE DEL VERBO; *Intellectus agens est participatio quædam* LUMINIS *divini, juxta illud* (*Verbum*): *illuminat omnem hominem*, etc., sicchè, la *bella definizione*

del Malebranche non è, in fondo, che una grande verità trasformata in un lagrimevole errore. Ecco in che modo questa definizione, tanto celebrata, abbraccia la *tradizione filosofico cristiana, l'insegnamento de' Padri e de' Dottori, e spezialmente di sant'Agostino e di san Tommaso.* Ahi sventura! sotto la penna del Malebranche, la verità stessa diventa errore. Ed è perchè si è fatto a scrivere di filosofia senza saperne più d'un allievo di quinta non sa di latino. Ed i suoi ammiratori non fanno punto mostra d'essere più valenti di lui, poichè giungono perfino a rimproverare a san Tommaso il dualismo (la contraddizione ed il vago) *delle sue dottrine* (1).

Quindi è innegabile che i *grandi maestri* della moderna filosofia erano assai men che filosofi. È innegabile che la concezione generale de' loro sistemi sulla conoscenza che un non so che di divino concorre alle operazioni della nostra mente» è una concezione cristiana tanto antica che il cristianesimo, tanto comune che le nozioni elementari del catechismo; e che tutto ciò che v' hanno soprapposto, e che tutto ciò che vi hanno aggiunto del loro proprio, l'*innascibilità* delle

(1) È noto che il sublime Malebranche si facea un titolo di gloria « d' ignorare la filosofia di san Tommaso » Ei pare che i suoi partigiani ed i suoi ammiratori d'oggi ne siano precisamente a questo. Ci ha però una differenza; il *maestro* si limitava a pubblicare la sua ignoranza rispetto a san Tommaso, e non lo criticava, ed i suoi discepoli, come lo si vede, ignorandolo essi pure, si permettono di criticarlo o meglio d' insultarlo. Ci ha dunque progresso... nella dimenticanza di tutte le convenienze!

idee, e la loro *visione* in Dio, non è che stupidezza, confusione, contraddizione, sogno, errore e principio di errore. Gli è innegabile che la più parte della scuola cartesiana, non giurando che per le idee innate del Cartesio, ha disapprovato il Malebranche; che la minor parte della stessa scuola, estatica innanzi alla visione del Malebranche, ha rigettato il Cartesio, e che a questo modo, maestro e discepolo, sono stati confutati dalla loro propria scuola, assai più duramente da' loro propri figli, che da' loro avversari.

Questi sono gli uomini che si è avuto il coraggio di raccomandare come *belli e sublimi ingegni, eterno onore dello spirito umano*. Questi sono i sistemi di cui si è imprudentemente detto che hanno *compito di grandi progressi, e che essi contengono un'esposizione più compiuta di pensieri reali e più forti, una luce più abbondante e più viva* delle pure, sante e sublimi dottrine di sant'Agostino e di san Tommaso! Bisogna convenire che è ben difficile di spingere più innanzi l'impudenza della menzogna storica, di cadere più materialmente in errore, di confidare di più nell'idiotismo de' suoi lettori, e d'abusare con più sfrenatezza della parola umana.

# APPENDICI

## PRIMA APPENDICE

SPIEGAZIONE DEI FENOMENI DEL SONNO, DEI SOGNI E DELLA FOLLIA PER SERVIRE DI RISPOSTA ALLE OBIEZIONI CHE SI TIRANO DA QUESTI FENOMENI, CONTRO L'IMMATERIALITA' DELLE FUNZIONI INTELLETTUALI.

§ 1. Soggetto e importanza di questa appendice.

La dottrina, che abbiamo esposta (p. 174 e seguenti) sull'*assenza di qualunque concorso del corpo, nella operazione per cui lo spirito si forma le idee*, è di somma importanza. Perchè, secondo sarà ampiamente dimostrato nel *Trattato dell'anima* nel quarto volume di quest'opera (cap. 1), se, in questa ineffabile operazione *specifica* dell'intelletto, la nostra mente avesse bisogno dell'organo del corpo, essa terrebbe intimamente del corpo rispetto alla sua propria origine, ed al suo proprio essere; non sarebbe stata creata immediatamente da Dio, ma ingenerata dal corpo; non farebbe alcuna *operazione*, e, per conseguenza, non

avrebbe più *essere* fuori dal corpo; non sarebbe più *sussistente* per sè; non sarebbe affatto immortale, ma si spegnerebbe col corpo.

Or, tra le obiezioni, sollevate dalla scuola materialista, e riprese quasi per ischerzo dalla scuola cartesiana, contro quest'importante dottrina *dell'immaterialità assoluta dell'operazione specifica dell'intelletto* le più speciose sono quelle, tratte da' fenomeni, tutto corporali, del *sonno, de' sogni e della follia*, che arrestano o sconvolgono tutte le operazioni dell'intelletto e segnatamente la ragione: in guisa da far credere che l'intelletto, nell'esercizio delle sue funzioni, è in uno stato di dipendenza compiuta, assoluta, del corpo, e che è una potenza corporea.

Ci è mestieri adunque, non avendolo potuto fare altrove, che esaminiamo qui cotai fenomeni, ne' loro rapporti coll'indipendenza delle operazioni della mente, e che dimostriamo che non possono arrecarvi alcun nocumento.

§ 2. Causa finale e causa efficiente del sonno. — Che cosa sono il sonno, la vigilia ed il sonnambulismo naturale, secondo san Tommaso e gli scolastici.

Il sonno è definito da san Tommaso: « La vacazione o il riposo de' sensi per la sanità dell'animale (*De Somno et vigilia; lec.* 3). *Vacatio sensuum causa salutis animalis.* Perchè in realtà non si dorme che quando non si fa uso de'sensi: come, per contrario, non si è veglio che quando si gode del libero eser-

cizio de' sensi; ed il sonno, per la conservazione della vita animale, è tanto necessario quanto il nutrimento.

Ma se ogni sonno è il *riposo de' sensi*, ogni riposo de' sensi non è già il sonno. Soventi volte, uno o più sensi sono inabili ad ogni azione, loro propria, come avviene a' paralitici, e non pertanto questa impossibilità, o qualunque altra impotenza al sentire, cagionata da una infermità, non è affatto sonno. Il vero sonno non ha luogo che quando l'impotenza del sentire incomincia nell'organo della virtù sensitiva, che dicesi *sensorio*, o il *senso comune* organico (cosa diversissima dal *senso comune* logico). Questo sensorio è il cervello, da cui partono i nervi propri d'ogni senso in particolare; è il principio da cui derivano ed a cui ritornano tutti gli atti de' sensi; lo si trova in tutti gli animali, ed è il centro comune di tutte le sensazioni. Da questo organo adunque dipende l'esercizio di tutti i sensi, ed i sensi per lui compiono le loro funzioni. Per conseguenza, una volta che questo organo è renduto inutile e messo in riposo, tutti i sensi lo sono pure, ed indi il sonno. Questo fenomeno ha dunque luogo nel sensorio, come nel suo suggetto.

Ogni animale, impotente a muoversi incessantemente, con piacere, ha bisogno, di tempo in tempo, di riposarsi. Perchè ogni potenza, che ha fini determinati dalla natura, allorchè si esercita al di là de' limiti, stabiliti alla sua operazione dalla natura, languisce di necessità, e deve cessare dall'operare. Ma la sensazione è un' opera determinata, in una data misura dalla natura. Se dunque la è continua, al di là di questa misura, essa non si esercita che contro le forze, le in-

clinazioni della natura, e per conseguenza, in luogo d'essere continuata con piacere, non l'è che con pena, con difficoltà ed anco con dolore, e contrariamente all'appetito naturale. Ciò che ripugna all'appetito naturale è corruttivo dell'animale, ovvero contrario alla sua salute. L'operazione de'sensi adunque, non discontinuata, è in opposizione colla salute e la vita dell'essere sensitivo; quindi il riposo o la *vacazione* dei sensi, durante qualche tempo, o il sonno gli è d'una necessità assoluta. La sanità dell'animale è dunque la causa *finale* del sonno. Vediamo ora *la causa efficiente.*

Egli è riconosciuto ed ammesso da' fisiologisti antichi e moderni, che il movimento non è comunicato alle parti del corpo animale, che per mezzo d'una certa porzione della sostanza corporea che, a cagione della sua estrema sottigliezza, è detta *gli spiriti animali*, e che Ippocrate definisce: « La parte della sostanza che spinge e fa violenza; *partem impellentem et impetum facientem.* »

Non spetta a noi di ricercare in che modo si produca in noi questa sostanza sottile; ciò che importa di stabilire si è che questi « spiriti » sono la cagion materiale e immediata, per cui l'animale si muove *locomotivamente*, e per cui gli organi de' sensi acquistano la loro ultima e perfetta disposizione ad essere mossi da' loro propri oggetti. In guisa che, quando questi *spiriti* vengono a mancare, negli organi dei sensi, o quando la loro comunicazione, tra il sensorio ed i sensi esterni, è interrotta, tutte le operazioni dei sensi e dello stesso senso comune, debbono necessariamente mancare. Dobbiamo dunque vedere qual è

la causa che, interrompendo o diminuendo ogni comunicazione degli *spiriti animali* tra il sensorio ed i sensi, torna questi ultimi impotenti ad esercitare i loro atti, e li condanna al riposo; perchè quest'è la causa *efficiente* del sonno.

« Ogni impotenza de' sensi ad operare, dice san Tommaso (*Ibi, lect.* 3), non è sonno; il sonno è solamente quell'impotenza che è cagionata dall' evaporazione degli alimenti. Il calore naturale del corpo fa montare questi vapori alla parte superiore dell'animale, cioè, al cervello. Giunti quivi, si condensano a modo di nuvola, a cagione della frigilità del cervello, col quale si mettono essi in contatto; divenuti gravi, discendono nelle vene, per le quali il calor naturale e gli spiriti animali del sensorio giungono a' sensi e loro comunicano il senso ed il movimento. Essi ingombrano e chiudono quasi le vene; respingono, verso le parti interiori del corpo, il calor naturale e gli spiriti animali; in guisa che i sensi ne sono privi, ed ogni comunicazione tra essi ed il senso comune è interrotta. Allora i sensi non possono più operare, cessano le loro funzioni e succede il sonno ».

I lunghi ed aspri lavori, seguita san Tommaso, come gli alimenti mal digeriti, rilassando le parti del corpo (come ne è prova il sudore che ne deriva), determinano delle evaporazioni che dalle parti rilassate, montano al cervello. Ed è per ciò, che dopo un lungo ed aspro lavoro corporale ed anco intellettuale, gli uomini e le bestie dormono molto.

Taluni fisiologisti moderni attribuiscono il bisogno del dormire, che si sente dopo il lavoro, alla grande

consumazione che si fa, in lavorando, degli spiriti animali, senza far conto alcuno dell'evaporazione che ha luogo per il lavoro. Ma quest'opinione non è punto ragionevole. L'indebolimento degli spiriti animali produce la lassezza e non il sonno. Essi hanno bisogno d'essere ristorati dal sonno, ma non ne sono la causa. Se fosse vero che lo smarrimento degli spiriti animali pel lavoro fosse, per l'uomo che ha molto lavorato, la cagione unica del bisogno del dormir molto, ogni uomo rotto dalla fatica dovrebbe necessariamente dormire, e tutti i suoi sforzi per vegliare dovrebbero essere inutili; poichè nissuna potenza della volontà di vegliare non potrebbe contrappesare la perdita degli spiriti animali. Or è dimostrato dall' esperienza che, pure in seguito d'un lungo lavoro, si può se si vuole, allontanare il sonno anche per gran tempo; e questo fatto non si spiega che per la dottrina di san Tommaso, che noi abbiamo esposta, sulla causa efficiente del sonno. Perchè, ammettendo che il sonno non avvenga che per l'ingombramento delle vene, per parte de' vapori condensati e discendenti dal cervello, si scorge che l'animale può benissimo, scotendo gli organi, fare sviluppare e ritornare al loro posto gli spiriti animali, i quali, dissipando i vapori, rendono a' sensi i loro movimenti e cacciano il sonno. Perciò dunque, i grandi progressi, che la fisiologia moderna ha fatto, non servono che a constatare la verità dell' antica, ed a provare che gli scolastici non erano punto così semplici che si è voluto far credere nelle scienze naturali.

Gli scolastici adunque, riunendo la causa materiale,

finale ed efficiente del sonno, l'hanno con molta ragione definito: « La costrizione del primo sensorio, per causa della sanità dell' animale: *Primi sensorii comprehensio, causa salutis animalis.* »

Se il sonno non è che la costrizione del sensorio comune, cagionata da' vapori, e che facendo cessare le operazioni di quest'organo, fa pur cessare le operazioni di tutti i sensi esterni, ed impone loro la tranquillità ed il riposo; è pure agevole di comprendere che la vigilia non è che la cessazione di questa costrizione, la quale dà al sensorio la libertà di funzionare esso stesso e di comunicare co' sensi. E poichè una tale cessazione dipende dallo scioglimento de' vapori, che si recano al cervello; tutto ciò che dissipa cotai vapori conduce necessariamente alla vigilia.

Ora tre cause concorrono a far cessare le evaporazioni nell'interno del corpo dell'animale. La prima è la digestione compiutamente finita; la seconda è il ritorno del calor naturale dell' interno del corpo nelle vene donde esso caccia il vapore frigido condensato, quivi accumulato; la terza è la separazione del sangue puro dall' impuro che s'è operata nel cuore; e la conversione della parte pura e sottile del sangue, in questi « spiriti animali » che fanno agire i sensi e mettono in movimento il corpo. Queste son dunque le tre cagioni che producono la vigilia.

Per questa stessa dottrina si può farsi una ragione di quello stato medio, tra il sonno e la veglia, in cui l'uomo, benchè dormendo, *parla*, *cammina* ed *opera* come se fosse sveglio; il che dicesi *sonnambulismo*.

Non v'ha dubbio che, secondo sarà dimostrato nel

*Trattato dell'anima*, la forza di locomozione dipende, rispetto al suo esercizio, dall'appetito, e che l'appetito non è determinato e mosso che dall'idea dell'*utile* o del *pregiudiziale* che un senso interno ha eccitata. Non v' ha dubbio pure che le cause che abbiamo esposte e che producono il sonno o la vigilia, non agiscono affatto istantaneamente e in un punto, ma successivamente e per gradi; e che può bene accadere che esse sieno arrestate ad un certo punto, ed impedite di finire la loro opera: in guisa che il sensorio comune, come il senso esterno, non ne siano tocchi che in parte, e non sieno impegnati che in parte dalla loro azione. Non v'ha dubbio, in fine, che, secondo la varietà de' temperamenti e lo stato di sanità del corpo, spesse fiate si sviluppa in certe parti dell'animale un calore oltre il naturale, sia per un umore febbrile putrefattivo, sia per ogni altra cagione, ed è ciò che arriva segnatamente a' *sonnamboli*.

Bisogna pure mettere fra le cose notevoli questa circostanza: Che negli esseri, ond'è questione, abbondano in un modo straordinario gli « spiriti animali, » queste cause immediate del movimento de' membri del corpo, speziaimente delle mani e de' piedi, tanto pronti e facili ad esser mossi. Posto questo, gli è agevole di spiegare i fenomeni del *sonnambulismo*.

In tale stato, da una parte, il sonno non essendo perfetto, ogni comunicazione tra il sensorio comune ed i sensi esterni non è affatto interrotta, D'altra parte il calore oltra naturale, che si sviluppa nel corpo, contrappesando la frigidità de' vapori condensati, che sono caduti nelle vene, vi facilita il passaggio degli spiriti

animali, soprabbondanti ne' *sonnamboli*, e scioglie la potenza locomotiva de' sensi, spezialmente dell'udito e del tatto, ma di rado, difficilmente e mai compiutamente la potenza della vista, a cagione della loro prossimità del cervello, da cui discendono i vapori condensati che vanno ad ostruire le vene. Or, si comprende che, in un individuo che si trova in queste disposizioni fisiche, se per una delle cagioni, sopra indicate, la fantasia è commossa dal fantasma di qualche cosa che ha l'abitudine di fare. il suo appetito, determinato e spinto al movimento da questo fantasma, lo spinge a fare la detta cosa e lo fa; e a questo modo l'individuo ripete, nel sonno, le operazioni che eseguisce o di cui è molto preoccupato nella veglia.

Gli è innegabile che il sonno de' sonnamboli, e come che imperfetto, gli è un vero sonno; perchè, tornati in loro stessi, ricordano bene i fantasmi che li hanno impressionati, ma non le operazioni che hanno fatto sotto il loro imperio. La cagione si è che i fantasmi, essendo atti della fantasia ed inerenti a questa facoltà, possono essere ricordati; mentre le operazioni, che ne son seguite, sono atti degli organi e della potenza locomotrice senza il concorso della volontà, e non hanno lasciato alcuna traccia o che una traccia assai confusa nella memoria, e, per conseguenza, gli è impossibile di ricordarsene, almeno in una maniera chiara e distinta. Ed è per ciò che non s'imputa loro a delitto il male che essi fanno dormendo, come non s'imputa a delitto il male che gli ubbriachi fanno nell'ubbriachezza, ed a' dementi quello che fanno negli accessi della follia.

Ma tali spiegazioni non si riferiscono che al sonnambolo *naturale;* rispetto al sonnambolismo, detto *artificiale*, *lucido*, *magico* o *diabolico*, ne faremo parola altrove.

§ 3. L' obiezione, tratta da' fenomeni del sonno, contro l' immaterialità dell'intelletto umano. — In che modo questi fenomeni, come quelli che fanno perdere la conoscenza, non colpiscono affatto la facoltà intellettiva.

Perciò dunque, i fenomeni del sonno appartengono alla facoltà puramente sensitiva, e la facoltà intellettiva non vi prende alcuna parte. E nonpertanto i materialisti non lasciano punto di farsene un argomento contro l' immaterialità delle funzioni intellettuali, e contro la spiritualità e l'immortalità dell'anima. « Essi dicono l'intelletto, durante il sonno non funziona affatto, l'anima non pensa affatto, non ha neppure il sentimento di sè stessa; essa è in uno stato affatto simile alla morte: *Somnus est simillima mortis imago.* Or, se l'immobilità de' sensi produce necessariamente quella dell'intelligenza; se l'anima lascia di pensare, al momento che cessa di sentire, non è egli chiaro che l'intelletto non opera che col concorso organico del corpo; che le stesse idee non sono che il prodotto delle sensazioni, o delle *sensazioni trasformate*, e che l'anima, non avendo *operazione* senza il corpo, non ha neppure *essere* fuori del corpo e deve spegnersi col corpo?

Questa obiezione non è che un tessuto di sofismi. Altro è la *condizione* necessaria per agire, ed altro è l'*organo* col quale si agisce; e, perchè un essere qualunque non può operare che *in* certe condizioni, non ne segue affatto che egli non opera che *con* queste condizioni. L'occhio corporeo ha bisogno della luce per vedere; la luce è una *condizione indispensabile* per le operazioni della vista; si dirà forse, per ciò, che l'occhio non vede che *per* la luce, e che la luce è l'*organo* della visione? Gli è il medesimo dell'occhio della mente, l'intelletto; esso ha bisogno di fantasmi che gli sono trasmessi da' sensi, per estrarne le idee e pensare. I fantasmi sono una *condizione* indispensabile per le operazioni dell'intelligenza; ma non si può dire, per questo, che l'intelletto non si formi le idee e non pensi che *pei* fantasmi, e che i fantasmi sieno l'*organo* del pensiero e dell'idea.

Gli è vero che l'intelletto umano, diverso dall'intelletto angelico, che vede direttamente l'universale, non vede, nè può vedere, a cagione della sua debolezza, l'universale che per mezzo del particolare, e che non ha l'idea o la concezione universale d'alcuna cosa che per mezzo dell'immagine particolare della cosa, e non pensa LA cosa che coll'aiuto di *questa* cosa: donde è derivato il seguente canone della filosofia scolastica: « L'intelletto umano, in questa vita, non vede nulla senza il fantasma: *Intellectus humanus in statu præsentis vitæ, nihil videt sine phantasmate.*» Ma il fantasma speciale non è che la *condizione* necessaria e non l'*organo* naturale del pensiero e dell'idea. Si comprende dunque che il sonno, essendo

una specie di paralisia temperanea degli organi della sensazione e della facoltà immaginativa, in cui i fantasmi si dipingono e si presentano all'operazione dell'intelletto; e che, non avendo, nel sonno, dinanzi a lui fantasmi che gli servono di materia a formare le idee, o che gli ricordano le idee altra volta formate, dee rimanere nello stato d'una compiuta tranquillità, rispetto all'intelligenza ed al pensiero, e non dee nulla comprendere, non dee a nulla pensare, e non ha neppure l'idea, il pensiero e la coscienza di sè medesimo. Perchè anche il pensiero, anche l'idea, anche la coscienza o la visione di sè stesso, non gli è affatto possibile senza il fantasma: NIHIL *videt sine phantasmate.*

Un uomo, rinchiuso in un luogo, dove ha notte oscura, non vede alcun corpo, neppure il suo proprio corpo. Tale è lo stato dell'intelletto umano nel sonno; egli non vede alcuna idea, neppure l'idea del suo proprio essere; ma, come perchè un individuo, collocato in una oscurità profonda, non può vedere nulla, ne seguita solo che la luce, ancora una volta, è una condizione necessaria per vedere, e non che la sia l'organo pella vista; così, perchè il nostro intelletto, privato, nel sonno, del soccorso del fantasma, non può *ideare* nulla, comprendere nulla, ne seguita solo che il fantasma è la condizion necessaria per *ideare* e per comprendere, e non che sia l'organo dell'intelligenza e dell'idea.

Noi abbiam detto nel luogo a cui si riferisce questa Appendice, chè nissuno statuario può fare statue, se non ha a sua disposizione della terra, del

bronzo, del marmo, del legno, o una materia qualunque, propria della sua arte. Ma se, venendogli a mancare cotal materia, non può fare alcun lavoro di sua arte, e che sia costretto ad un ozio compiuto rispetto alla sua arte; tuttavia non perde nè il suo talento d'artista, nè la sua potenza di trasformare il marmo o il legno in statue; e perchè? se non è egli perchè il marmo ed il legno sono la materia *su* cui egli opera, e non la virtù e l'organo *pei* quali egli opera? Similmente nissuno intelletto umano può ideare e pensare senza i fantasmi che gli sono trasmessi dai sensi o ricordati dalla fantasia; ma se questa materia, propria alla sua operazione intellettiva, venendogli a mancare, nel sonno, non può concepire alcuna idea, alcun pensiero, e che sia condannato ad un riposo compiuto rispetto all'intelligenza; egli tuttavia non perde nè la sua natura di sostanza intelligente, nè la sua potenza di trasformare il particolare in concetto generale, l'immagine in idea. E perchè? perchè i fantasmi sono la materia *su* cui egli opera, e non la *virtù* e l'*organo* coi quali egli opera. Questa dottrina s'applica pure allo stato di letargia, d'apoplessia e di tutte le malattie che fanno *perdere* la *conoscenza*, e che non sono che specie diverse dello stesso genere di fenomeni, i fenomeni del sonno, poichè risultano dalle stesse cause. In guisa che si può e si dee affermare di queste infermità, quello che abbiamo dimostrato rispetto al sonno, ch'esse non cambiano per niente la natura dell'intelletto, che esse non gli portano alcun nocumento, e non provano niente nè contro l'immaterialità delle sue facoltà, nè contro l'in-

corporeità de' suoi atti, nè contro la sua indipendonza compiuta dal corpo rispetto al suo essere ed alla sua operazione.

Lo stesso è a dire de' *sogni*, delle *visioni* e de' vari gradi della *follia;* questo in luogo d'indebolire non fa che rifermare la verità della tesi dell'immaterialità degli atti dello spirito umano. Ed è ciò che tra breve dimostreremo; ma dapprima dobbiamo esaminare la natura di questi fenomeni ed indicare le cause che li producono.

§ 4. Dei sogni, loro natura e loro cause. — Ragioni della loro vivezza e delle loro stravaganze. — L'intelletto non ne soffre pur nulla.

Abbiam veduto che la virtù intellettiva, come che agisca sui fantasmi, non si serve d'alcun organo corporeo per esercitare la sua sublime funzione di comprendere. Non si può già dire il medesimo della virtù sensitiva. Sebbene essa pure eseguisca una funzione che san Tommaso chiama *spirituale*, *la funzione di cogliere il materiale senza la materia*, essa non compie questa fonzione che per un organo corporeo; e, mentre l'intelletto si forma le idee senza il concorso *organico* del corpo, e non ha bisogno punto del corpo, per comprendere, la facoltà sensitiva non si crea affatto i fantasmi senza il corpo, ed ha bisogno d'un organo corporeo per *sentire*.

Quest'organo naturale della facoltà sensitiva, che è proprio di essa, è il *sensorio comune*, o quella parte

del cervello da cui, come l'abbiam detto, partono ed a cui ritornano il nervo ottico, il nervo uditivo, i nervi olfatici, i nervi del gusto e quelli del tatto, che sono sparsi per tutto il corpo. Ed è per mezzo di quest'organo che la facoltà sensitiva muta in fantasmi le impressioni ricevute da' sensi esterni, e *sente* gli oggetti che l'impressionano. In guisa che avviene per una modificazione qualunque de' nervi che, dai sensi, finiscono nel cervello, o nel sensorio comune, che i fantasmi si manifestano nella facoltà sensitiva.

Or sovente i nervi il cui insieme costruisce il sensorio, sono scossi, modificati, messi in moto da altre cause che dalle impressioni degli oggetti esterni sui sensi, in modo che, sebbene, pure in questi casi, eccitino nella facoltà sensitiva dell'anima dei fantasmi; questi fantasmi, non essendo cagionati dall' impressione regolare degli oggetti esterni sui sensi, non hanno alcun rapporto con tali oggetti, non si rappresentano affatto realmente, e sono fantasmi che non hanno realtà alcuna fuori del corpo. Quest'è ciò che dicesi *sogni, incubi*, ecc.

In un' acqua violentemente agitata non si vede immagine d'alcuna specie degli oggetti che vi si riflettono. Se l'acqua non conserva che un lieve movimento *ondulatorio*, vi si scorgono certo le immagini di tali oggetti, ma torte, difettose, contrafatte, più grandi o più piccole de' loro oggetti; non avviene che nell'acqua perfettamente tranquilla che si distinguono esattamente gli oggetti circostanti, la loro grandezza naturale e la loro forma, come in uno specchio. Ed ecco, dice

Aristotele, quel che accade nel sonno. Quando, per una delle cause che indicheremo, la fantasia è fortemente agitata, l'anima non vi vede i fantasmi d'alcuna sorta; e, in tale condizione, non v'ha sogni, non si sogna affatto. Ed è ciò che accade a' fanciulli ed a quelli che dormono un sonno profondo, e, d'ordinario, al principio del sonno; perchè nei fanciulli, in quelli che dormono profondamente ed al principio del sonno, la fantasia è fortemente agitata dalle cause che producono i sogni. Ma a misura che ha luogo la digestione, le evaporazioni che travagliano il sistema sensitivo levandosi più rare e meno forti, e le cagioni de' sogni operando con men violenza, la distinzione de' fantasmi eccitati nella fantasia divien possibile, ed i sogni incominciano. Diffatti, in generale, i sogni han luogo quando il sonno è fatto più leggiere, o quando, in certo modo, non siamo che mezzo addormentati.

Ma il movimento degli organi della fantasia, sebbene meno intenso, e per conseguenza il turbamento che vi cagiona, non lascia di seguitare a cagione della continuazione del sonno; i fantasmi adunque appariscono confusi, alterati, cambiati, mescolati stranamente insieme; donde le stravaganze, le bizzarrie e le mostruosità de' sogni, segnatamente dei febbricitanti. E non avviene che quando il movimento degli organi della fantasia è interamente cessato, che i fantasmi si veggono diritti, distinti nel loro stato naturale, il che accade verso la fine del sonno, e quando si è presso a risvegliarsi. Per questo i sogni del mattino sono più uniformi, più ordinati, più veri de' sogni della notte.

Secondo san Tommaso, si hanno a fare altre osservazioni, per spiegare il fenomeno de' sogni. Se, dopo d'avere lungamente fissato la nostra vista sopra un colore che, come il bianco o il rosso, la colpisce profondamente, noi la volgiamo a riguardare altri colori, cotesti ci sembrano, essi pure, del bianco o del rosso. Ciò accade perchè l'impressione forte del bianco e del rosso rimane nell'organo della visione gran tempo pure dopo che si vede più cotal colore. Per questo mezzo adunque conosciamo che, anche dopo l'allontanamento degli oggetti che le hanno prodotte, le immagini degli oggetti sensibili rimangono non solo nella fantasia, a cui i sensi le hanno trasmesse, ma anco ne' sensi medesimi che ne sono stati colpiti.

In secondo luogo, gli è ugualmente certo, soggiugne san Tommaso, che queste impressioni, queste scosse, che gli oggetti hanno lasciato ne' nostri sensi, pure dopo che hanno cessato di colpirli, continuano ad agire sulla fantasia dell'uomo addormentato, e più vivamente ancora che durante la veglia. E la ragione si è, dice Aristotile, che, durante la veglia, i sensi esterni ed il sensorio comune, godendo di tutta libertà e passando d'una ad un'altra sensazione, il fantasma d'un oggetto appena percepito, è cancellato quasi subito dal fantasma d'un altro oggetto che ha impressionato i sensi in un modo ancora più forte: come una luce minima non comparisce più innanzi una luce più grande. Mentre, durante il sonno, ogni azione de' sensi esterni e del sensorio comune, venendo a mancare, le impressioni ricevute avanti d'addormentarsi non sono cancellate affatto da altre impressioni,

conservano tutta la loro ricchezza, ed eccitano nella fantasia delle immagini più vive di quelle che si percepiscono quando si è svegliati.

Sicchè, per san Tommaso (2.ª 2.ª, q. 75, art. 3), le cause de' sogni sono di diverse specie: esse sono *soprannaturali*, oppure *naturali*. Talvolta è Dio medesimo che, siccome molti fatti notati nella Scrittura lo dimostrano, si degna di far conoscere agli uomini le sue volontà, nel sonno, pel ministero degli angeli. Altra volta è il demonio che eccita nella fantasia dell'uomo che dorme dei fantasmi per sedurlo o ingannarlo. Cotali cause sono soprannaturali, e spetta ai teologi di spiegarle.

Le cagioni naturali de' sogni sono tre. La prima risguarda l'anima; perchè l'uomo che sogna d'ordinario non è che l'uomo che si ricorda, nel sonno, delle cose nelle quali ha lungamente fissato il suo pensiero o la sua affezione durante la veglia.

La seconda cagione è al tutto corporea. Da certe indisposizioni interne del corpo risultano movimenti analoghi nell'organo della fantasia, e quindi nella stessa fantasia. Ed è per questo che l'uomo, nel cui corpo abbondano gli umori frigidi, sogna, in dormendo, di trovarsi tuffato nell'acqua o in mezzo di nevi, e che, se prova della difficoltà nella circolazione del sangue, sogna che lo si vuole affogare o strangolare.

La terza cagion naturale è corporea, essa pure, ma al tutto esterna, e risulta dalle diverse impressioni dell'aria o da altri corpi esterni sul corpo dell'uomo che dorme. Queste impressioni, operando sugli or-

gani del tatto non compiutamente intormentiti dalle cause del sonno, scuotono tali organi, e, per questo mezzo, risvegliano nella fantasia de' fantasmi che hanno una certa rassomiglianza con queste stesse impressioni. Ed è per ciò che, se si fa del rumore presso un uomo che dorme, questi sogna il fragor del tuono, e che, se il suo corpo è penosamente afflitto dalla durezza del letto, dal disagio della posizione, o da un urto contro un altro corpo egli sogna che è colpito.

La prima di queste cagioni naturali del sonno ha la sua cagione nella facoltà immaginativa, che, secondo sarà diffusamente spiegato nel volume che segue, è una potenza conservatrice de' fantasmi che si sono formati dall'impressione degli oggetti esterni sui sensi. E si capisce bene che, quando, durante la veglia, il pensiero e l'affezione si sono fermati su tali oggetti, la fantasia fortemente impressionata dal loro fantasma, l'incontra tanto più facilmente, nel sonno, chè, lo ripetiamo, nel riposo compiuto de' sensi, essa non è distratta da altre sensazioni.

Rispetto alla seconda cagione, si comprende che è molto naturale che l'abbondanza del caldo o del freddo *interni* del corpo possa, indipendentemente da ogni impressione esterna, commuovere l'organo della fantasia, e raccogliere nella fantasia medesima de' fantasmi analoghi a tali commozioni, poichè spesso quest' equilibrio, nella temperatura, ci fa provare gli stessi fenomeni durante la veglia. Perchè le *allucinazioni* non sono altro che fantasmi eccitati nella fantasia dell'uomo risvegliato dall'*equilibrio* degli umori o de' movimenti interni del corpo.

Si comprende pure che oltre l'equilibrio della temperatura e del disordine degli umori, la maniera onde si è giaciuto, lo scuotimento de' nervi, l'agitazione del sangue, i vapori che si levano dallo stomaco, o il turbamento che la malattia produce nell'economia animale, debbono di necessità esercitare un'azione qualunque sugli organi della fantasia. Si comprende ugualmente che questi organi, così stuzzicati, commuovono la fantasia medesima e vi agitano i fantasmi che essa conserva, richiamano sopra di essi l'attenzione dell'anima, glieli fanno vedere colla stessa vivezza con che essa li ha la prima volta percepiti, e provocano i sogni, che non sono che ricordi di cose passate. Perchè, salvo il caso in cui il sogno è opera d'una causa soprannaturale o d'una virtù profetica, non si sognano, nella notte, che gli oggetti stati sentiti nel giorno; e la bestia medesima sogna tali oggetti come l'uomo.

Finalmente la memoria sensitiva non ha affatto, più della memoria intellettiva, sempre la stessa forza negli individui della nostra specie. Gli ubbriachi, i collerici, i dementi, ritornati calmi e ragionevoli, non si ricordano più di quello hanno fatto, durante l'ubbriachezza, la collera, la follia o gli eccessi di una forte passione, perchè, in tale stato, tutto l'essere trovandosi agitato, sconvolto, gli oggetti esterni, salvo quelli che li hanno tolti di loro stessi, non hanno potuto fare in loro che una leggerissima impressione, perchè le immagini che ne hanno percepito si sono, in essi, quasi all'istante cancellate, appena prodotte, e che non è rimasto il menomo segno nella loro fan-

tasia: come non rimane alcuna impronta del suggello, impresso sopra la cera liquefatta. Ma le immagini degli oggetti esterni che ci hanno vivamente, profondamente, e per qualche tempo, impressionato, si imprimono saldamente nella fantasia e non si dimenticano punto facilmente. Ed è per ciò che ci ricordiamo delle cose nuove, straordinarie, maravigliose, o che ci hanno molto dolcemente o molto penosamente impressionate, sebbene non le siano state vedute che una sol volta.

Per questa stessa ragione che le immagini di tali cose sono profondamente e vivamente scolpite nella fantasia, si comprende che la menoma causa, che non v' ha rapporto che in un modo assai rimoto, e che non ha con essi che una leggerissima analogia, è sufficiente a ricondurle. Si comprende dunque perchè, durante il sonno, non si sognano d'ordinario che cose straordinarie, maravigliose, o che ci hanno fatto un grande piacere o una grande pena. Ed ecco perchè le più leggere alterazioni dell'economia animale, le disposizioni del corpo che non hanno che una lieve rassomiglianza con tai cose, bastano a ricordarcene la memoria ed a rappresentarcele in sogno, mentre dormiamo.

La terza delle cause naturali del sonno richiede, essa pure, qualche spiegazione; perchè si può dire « in che modo i sensi, trovandosi, pel sonno, compiutamente intormentiti e fuori dello stato d'operare, possono trasmettere al sensorio comune le impressioni d'un corpo qualunque, che colpisce penosamente o piacevolmente il nostro corpo, ed eccitare quindi nella

fantasia fantasmi e produrre sogni? » Ecco la risposta di tale quistione:

Si è veduto che i sensi ed il sensorio comune non sono impediti d'esercitare le loro funzioni durante il sonno, che per le evaporazioni degli alimenti, che il calor naturale fa salire al capo. Or tali evaporazioni aumentano o diminuiscono, secondo i diversi gradi della digestione. In guisa che le evaporazioni essendo, al principio di tale funzione, forti e dense, il sensorio si trova interamente impedito di funzionare, ma a misura che la digestione s'avvicina alla sua fine, le evaporazioni venendo a mancare, il sensorio ed i sensi esterni incominciano a rendersi liberi e ricuperano, in una certa misura, la libertà della loro azione. Per conseguenza possono, quantunque sempre imperfettamente, provare le imperfezioni naturali de' corpi che circondano ed impressionano il nostro corpo: l'udito può sentire il suono, l'odorato gli odori, la vista la luce che colpisce lievemente gli occhi, ed il tatto le impressioni dell'aria e de' corpi. Or tai movimenti, prodotti nei sensi esterni, sono trasmessi al sensorio, il quale dal canto suo, mette in atto la fantasia; ed ecco come vediamo i fantasmi. Ma poichè nello stato onde ragionasi, nè il sensorio nè i sensi si trovano perfettamente liberi, e che le sensazioni ci giungono in un modo molto irregolare ed imperfetto, non percepiamo che in un modo molto confuso, esagerato ed anche falso, gli oggetti rimossi che ci hanno altra volta colpiti. È a questo modo che il più piccolo rumore o il menomo calore esterno producono

nella fantasia i fantasmi d'una grande esplosione o d'un grande incendio.

Per questa differenza di cause che producono i sogni, si può spiegare la loro varietà e la loro intensità. Diffatti, i sogni propriamente detti, più rilevati, più connessi, più sentiti, più seducenti, e che restano dopo il sonno, in modo da poterli raccontare, non trattano che di soggetti onde l'anima è stata più profondamente impressionata, e onde s'occupa di più durante la veglia. Rispetto a' fantasmi, agli spauracchi, agli incubi, alle visioni strane, incoerenti, sconnesse, e talvolta mostruose, che si dicono più propriamente sogni, e che segnatamente i malati soffrono, *ægri somnia vana;* rispetto a queste rappresentazioni tutte fantastiche, che non hanno alcuna apparenza di ragione, che non lasciano alcuna traccia, e che lo svegliarsi dissolve; come le affezioni presenti del corpo ne sono la cagion naturale, se ne comprende la stolidezza e il disordine. Perchè le sensazioni passeggiere, cagionate tumultuosamente, senza regola e senz'ordine, da cagioni puramente materiali, non possono produrre nulla di ragionevole e di regolare.

I sogni, e tutto ciò che loro rassomiglia, non sono dunque che fantasmi eccitati nella parte sensitiva dell'anima *da altre cause* che dall'impressione degli oggetti esterni sui sensi, e che, per conseguenza, non hanno affatto la realtà attuale degli oggetti che rappresentano.

Ma si è veduto che è ugualmente impossibile che lo intelletto si formi l'idea senza il fantasma, e che la

facoltà sensitiva si formi il fantasma senza l'impressione dell'oggetto esterno sui sensi. Come dunque si dirà, i sogni sarebbero *fantasmi*, poichè hanno luogo fuori d'ogni impressione degli oggetti esterni sui sensi, e che, senza questa impressione, non v'ha punto fantasmi? La risposta a tale difficoltà è la seguente. I fantasmi de' sogni non sono già il risultato dell'impressione d'un oggetto *attualmente* presente, ma sono l'effetto dell' impressione di un oggetto rimosso, e che, altra volta, ha impressionato i sensi. Diffatti, non si sognano che oggetti altra volta sentiti o conosciuti. I sogni non sono che una memoria, un ricordo nella facoltà sensitiva, una riapparizione più o men fedele, più o meno ordinata, di fantasmi d'oggetti, altra volta, percepiti dai sensi, e, per conseguenza, se non hanno affatto la loro ragione in una realità *attuale, presente,* l'hanno nella realità *abituale, passata* degli oggetti sentiti.

Gli è vero che si sognano soventi volte cose mostruose, strane, bizzarre, che non si sono mai vedute; ma se non si sono mai vedute cotali cose nel loro *insieme*, almeno le sono state vedute nelle differenti parti onde esse si compongono, e che ne formano un tutto, di cui non si è mai veduto il simile. Non si è mai veduto nè si vedrà mai un essere col capo d'uomo, la fronte di cavallo, il viso di bellissima donna, la persona coperta di piume e la coda di pesce. Ma come si sono veduti mille volte questi oggetti *separatamente*, e che si hanno i loro fantasmi impressi nella fantasia, qualunque uomo può, per mezzo della sua immaginazione, durante il sonno come durante

la veglia, riunirli in un tutto, e sognare il mostro d'Orazio.

Ogni fantasma che apparisce nella fantasia a cagione dell'impressione dell' oggetto esterno sui sensi, è l'immagine fedele, esatta di tale oggetto, come l'impronta, dice san Tommaso, prodotta da un suggello sulla cera è l'immagine fedele ed esatta delle forme di tal suggello; poichè i fantasmi de' sogni non sono già l'opera dell'impressione *attuale* dell'oggetto esterno sui sensi, ma lo ripetiamo, sono l'opera d' altre cagioni fisiche che, agendo sui nervi conduttori delle sensazioni, in un modo presso a poco simile alla maniera con che gli oggetti esterni hanno altra volta agito sui medesimi nervi, cagionano sul sensorio una scossa presso a poco simile, e vi ripetono le stesse impressioni che risvegliano nella fantasia i fantasmi corrispondenti, e da ciò, l' apparizione, nella detta facoltà, di fantasmi d'oggetti altra volta percepiti, senza che tali oggetti sieno presenti. Solo siccome queste cause agiscono tumultuosamente sui nervi, senza regola e senza ordine, e ricordano i fantasmi d'oggetti veduti in diversi tempi, e non avendo rapporti tra loro, ma riuniti in un medesimo istante formano un tutto: questo tutto non è che un insieme irregolare, mostruoso e bizzarro.

Quest' è la spiegazione de' sogni strani, che non rappresentano che fantasmi d'oggetti, sentiti in epoche lontane. Rispetto a fantasmi percepiti durante la veglia, in un tempo assai prossimo, e che riappariscono in sogno durante il sonno, Aristotile e san Tommaso (*Lect.* 4) spiegano così questo fenomeno: Gli è certo

dapprima che le immagini degli oggetti sono presenti a' sensi, ma anche dopo che se ne sono allontanati. Diffatti, allorchè abbiamo fissato lo sguardo in un oggetto d'uno straordinario splendore, se ci facciamo a ragguardare altri oggetti, noi non li vediamo punto. Or che cosa c'impedisce di vederli? egli non è altro che il simulacro dall'oggetto lucido che ci avea fortemente impressionati, e la cui impressione rimane lungo tempo ne' nostri occhi, pure dopo che non lo ragguardiamo più.

Ma da ciò ne seguita forse che l'intelletto sia una potenza corporea, avente bisogno del corpo come di un organo per comprendere? Assolutamente no. Perchè gli è certo che, ne' sogni, l'intelletto opera non meno de' sensi. Quando si è risvegliati, si ricorda di avere percepito de' colori, de' suoni, de' sapori, degli odori, delle impressioni penose o piacevoli; in una parola, si ricorda che si è sentito. Se si ricorda d'avere sentito, è che si ha veramente sentito; e poichè non si *sente* che per mezzo de' sensi, gli è chiaro che la modificazione de' sensi, qualunque siesi la causa, ha una gran parte nel fenomeno de' sogni. Ma, in sognando, si distingue l'uomo dal cavallo, le cose animate dalle cose inanimate; si distinguono non solo gli individui, ma anche la natura, la specie, il genere degli oggetti; cioè che non solo si *sente*, ma che si *comprendono* pure tali oggetti, e che se ne forma la concezione generale, l'idea. Or son queste operazioni dell'intelletto. Dunque, comechè si sogni della parte sensitiva dell'anima, non lasciamo affatto d'essere noi stessi per la nostra facoltà intellettiva; e questa fa-

coltà non lascia mai d'esercitare, e sempre indipendentemente da ogni organo corporeo, la sua nobile funzione d'astrarre l'universale dal particolare e di comprendere. I sogni adunque non provano che l'esistenza simultanea in noi de' fenomeni sensitivi e delle operazioni intellettive; ma non provano affatto che de' fenomeni sensitivi alterino le funzioni intellettive, e che l'intelletto sia in qualche modo modificato da ciò che accade nella fantasia e nelle parti del corpo che ne sono gli organi (1). Esaminiamo ora i fenomeni della follia sotto lo stesso rapporto.

§ 5. Della follia, della sua natura, de' suoi varii gradi e delle sue cause organiche. — Assurdità delle obiezioni che si deducono contro l'immaterialità dell'intelletto. — Meccanismo del ragionamento. — I ragionamenti de' pazzi, materialmente falsi, sono formalmente veri. — La follia non altera in alcun modo la ragione. — In che modo esclude essa la libertà?

Noi abbiamo dimostrato essere i sogni non che apparizioni nella fantasia, immagini d'oggetti allontanati o non esistenti, come se fossero presenti e reali. Or questo fenomeno ha luogo durante la veglia, come durante il sonno. Si sogna svegliato come si sogna

(1) Questa dottrina si trova contenuta nel seguente memorevole luogo di san Tommaso:

« Intellectus, circa proprium objectum, semper est verus; unde « ex seipso nunquam decipitur; sed omnis deceptio accidit in in- « tellectu ex aliquo inferiori puta: phantasia, vel aliquid hujus- « modi. Unde videmus quod, quando naturale judicatorium non « est ligatum, non decipimur per hujusmodi apparitiones, sed so- « lum quando ligatur, *ut patet in dormientibus.* » (I, q. 94, art. 4).

dormendo; solo i sogni, durante la veglia, si dicono *allucinazioni, alienazione mentale, monomania, follia, demenza.*

Spesso accade, secondo l'abbiamo fatto osservare, che, pure durante la veglia, si crede di vedere ancora per gli occhi del corpo e sentire pei sensi gli oggetti onde si è altamente preoccupati e sopra cui si ha lungamente fissato in modo intenso lo spirito ed il cuore, e di cui tuttavia non vi ha presente che l'immagine nella fantasia. Queste visioni fantastiche sono veri sogni del tempo della veglia. Se esse non sono che momentanee, passeggiere, si dicono *allucinazioni.* Se ritornano a varie riprese, si dicono *alienazioni mentali.* Se ricordano sempre lo stesso oggetto, si dicono *monomania.* Se esse sono abituali e se i loro oggetti variano, esse costituiscono lo stato di *follia;* e se esse spingono l'individuo, che esse travagliano, ad eccessi contro lui stesso e contro altri, si dicono *demenza* e *furia.* Questi sono i varii gradi della follia. E poichè son sempre gli effetti d'immaginazioni d'oggetti che si crede di vedere e di udire, mentre non si vedono, nè si odono affatto, perchè sono sogni più o men fissi, più o men vari, più o men violenti: i fenomeni della follia sono della stessa indole de' fenomeni de' sogni, e derivano dalle stesse cause; e la follia non è che il sogno durante la veglia, come il sogno è la follia durante il sonno.

Poste cotali dottrine, stabiliti cotali fatti, vediamo quanto sono incoerenti ed assurde le conchiusioni che il materialismo deduce da' fenomeni della follia contro

la semplicità delle operazioni, contro la sussistenza per sè dell'umano intelletto.

Dapprima la fantasia, come sarà più diffusamente spiegato più innanzi, spetta alla parte sensitiva dell'anima; ed è per ciò che si trova solo negli esseri che *sentono* (l'uomo e la bestia), e non ha rapporto che alle cose che si sentono; perchè le cose puramente intelligibili non cadono affatto sotto il dominio della fantasia. Per la stessa ragione essa non si esercita che per un organo corporeo; poichè le cose non si ripetono che per le stesse cause che le hanno prodotte. Come dunque non è che pel senso interno, posto in atto dall'oggetto esterno, che la fantasia è posta essa stessa in atto, e si forma le immagini, essa può solo per lo stesso senso interno o per un mezzo corporeo ricordarsene. Da ciò si comprende che ogni disordine di quest'organo interno della fantasia deve riprodursi nel modo con cui essa si ricorda le immagini, e, per ripicco anche, sul ragionamento; perchè l'intelletto, come che non operi, durante questa vita, fuori d'ogni organo corporeo, non veda che pei fantasmi, esso non ragiona che co' fantasmi; e, per conseguenza, ogni disordine più o men grande, in cui i fantasmi passano sotto gli occhi della mente, confonde, altera di necessità il ragionamento, e rende impossibile la continuazione, la regolarità, l'esattitudine, la giustezza, di tale operazione. Perciò il disordine d'una quantità di numeri, posti a bandiera sulla carta, mette il più valente calcolatore nell'impossibilità di farne la somma; ed il disordine d'una quantità di mobili, ammassati in un magazzino, pone il

più esercitato perito nell' impossibilità di farne la stima. Ma siccome, sebbene non possano fare, nelle suddette condizioni, nè il nostro calcolatore la sua somma, nè il nostro perito la sua stima, non ne seguita già che essi non conservino tutte le loro conoscenze e tutta la loro capacità; così l'intelletto umano, sebbene non possa fare nello stato di follia, ragionamenti esatti, non lascia punto di conservare l' integrità della ragione e di tutte le sue facoltà; e la follia, quantunque la sia una terribile malattia del corpo, disordinando le funzioni sensitive, non reca alcun danno alla sanità dello spirito, e non altera punto le sue facoltà intellettive.

In secondo luogo, san Tommaso ha notato che in questa sorte di paralisia di tutti gli organi della sensazione, che costituisce il sonno, i fantasmi eccitati da altre cause che dall'impressione regolare degli oggetti esterni, agiscono potentemente sulla fantasia. Da ciò si ha il fenomeno che spesso le cose che *sogniamo* dormendo, ci colpiscono di più e ci appariscono più reali di quelle che *sentiamo* vegliando. La stessa cosa avviene agli alienati. In quella sorta di costringimento interiore che fissa, che inchioda la loro immaginazione sopra un falso fantasma, che lo separa da tutti i fantasmi veri, rispetto allo stesso suggetto, e che costituisce la follia; il fantasma falso apparisce loro più reale, più vero, che i fantasmi veri non appariscono reali e veri alla mente sana, e ne sono con più vivezza impressionati. Per la stessa ragione, siccome il principio universale o l' idea, di cui fanno l'applicazione al fatto particolare che il falso fantasma

loro rappresenta, li preoccupa di più, così essi lo vedono più chiaramente e più nettamente. Si capisce dunque che la conchiusione che essi tirano da questo principio, che apparisce loro in tutto il chiarore della verità, e del fatto fantastico, che tuttavia si presenta ad essi in tutta la realità della sua esistenza, sia per essi un' evidenza al di sopra d'ogni evidenza, una verità al di sopra d' ogni verità. Donde l'impossibilità di convincerli del contrario per mezzo del ragionamento, e la ostinatezza con cui rimangono fermi nella loro opinione, e l'eloquenza straordinaria colla quale la sostengono, la forza prodigiosa che spiegano, gli sforzi ingegnosi, moltiplici, energici che fanno per mandarla ed effetto. Donde in fine la collera in cui li mette ogni contrasto, ed il furore e la rabbia da cui son mossi contro tutto ciò che, uomini e cose, si oppone alla loro volontà.

In terzo luogo, si parla degli alienati come d'uomini che non hanno ragione, che han perduto la ragione e che quindi non possono più ragionare. Cotali espressioni non sono per niente esatte. Gli è vero che gli alienati fanno ragionamenti *materialmente* falsi; ma conservano la ragione, come l'intelletto, in tutta la sua integrità. La follia, lo ripetiamo, sconcertando le loro facoltà sensitive, non altera per niente le loro facoltà intellettive, e la falsità dei loro ragionamenti dipende da un vizio della fantasia, e non da un indebolimento della ragione.

Ragguardando con un vetro azzurro, giallo o rosso, tutti gli oggetti appariscono azzurri, gialli o rossi. Tuttavia gli è certo che in simile circostanza l'occhio

esercita sempre regolarmente la sua funzione di vedere; che nè la facoltà di vedere, nè l'organo della vista non sono alterati, e che la causa per cui non si vedono gli oggetti nel loro proprio colore, è nelle condizioni in cui son veduti, e non in un difetto dell'occhio che li vede. La pruova ne è che subito che lo stesso occhio ragguarda gli stessi oggetti con un vetro senza colore, li vede nel lor colore naturale. Gli è dunque chiaro, che quando vedeva questi stessi oggetti sotto altri colori, non era affatto più alterato, cambiato, turbato de' medesimi oggetti.

Lo stesso si dee assolutamente dire degli alienati. La loro mente, ragguardando il particolare per mezzo d'un fantasma falso, lo vede falso, lo giudica male, e fa sopra di esso un ragionamento falso. Tuttavia gli è certo che in simile circostanza, lo spirito esercita sempre regolarmente la sua funzione del dedurre; che nè la facoltà di ragionare, nè il principio che serve di base al suo ragionamento non hanno subito la menoma alterazione, e che la causa per cui ragiona male è nelle condizioni in cui esso ragiona, e non nel difetto di esso spirito che ragiona. E la ragione si è che subito che coll'aiuto della medicina ricovera l'uso normale delle sue facoltà sensitive, per modo che ha i fantasmi nella loro realtà, lo stesso individuo ragiona bene sugli stessi oggetti. Gli è dunque chiaro che, quando ragionava male, la sua ragione non era punto alterata, cambiata, turbata, come non lo erano gli stessi oggetti.

Inoltre i regionamenti degli alienati, secondo l'abbiamo già detto, non sono falsi che *materialmente*;

ma *formalmente* sono così veri, così esatti ed anco più rigorosamente veri e più rigorosamente esatti che i ragionamenti degli uomini il cui capo ed il cui giudizio son sani. Spieghiamoci.

Ogni ragionamento non è che un sillogismo. Ogni sillogismo si compone di tre proposizioni, o di una *maggiore*, d'una *minore* e d'una *conseguente*. Le due prime di queste proposizioni si dicono *premesse*. Un sillogismo non è vero ed esatto che quando le premesse ne sono due proposizioni vere, e che la conseguenza ne è legittimamente dedotta. Sicchè, se io dico: *Iddio deve essere adorato. Gesù Cristo è Dio. Dunque Gesù Cristo deve essere adorato*, io faccio un sillogismo vero ed esatto, e ragiono bene, poichè, in questo ragionamento, la conseguenza: *Dunque Gesù Cristo deve essere adorato*, si deduce legittimamente dalle due premesse: Che *Dio deve essere adorato*, e che *Gesù Cristo è Dio*.

Ma se, in luogo di conchiudere che *Gesù Cristo deve essere adorato*, conchiudo che Gesù Cristo *deve essere creduto*, sebbene quest'ultima proposizione sia vera come le due altre, tuttavia il mio sillogismo non è esatto, e il mio ragionamento non è punto ragionamento: perchè, siccome, nella mia proposizione maggiore, non si tratta che dell'*adorazione* e non già della *fede* che si deve in Dio, la mia conseguenza non ha punto un rapporto necessario colla proposizione principale del mio sillogismo. Solo questo sillogismo, *materialmente* vero, poichè tutte le proposizioni non sono che verità, è *formalmente* falso, perchè la sua conseguenza non risulta legittimamente dalle sue premesse.

I musulmani ragionano a questo modo: *Ogni profeta di Dio deve essere ascoltato. Maometto è un profeta di Dio. Dunque Maometto deve essere ascoltato,* Questo sillogismo è *formalmente* vero, poichè la conseguenza: *Dunque Maometto deve essere ascoltato,* si deduce legittimamente dalle due premesse: *Ogni profeta di Dio deve essere ascoltato; Maometto è un profeta di Dio*; ma è *materialmente* falso, perchè la minore delle premesse: *Maometto è un profeta di Dio,* è falsa.

Il ragionamento può essere dunque *formalmente* vero ed esatto e *materialmente* falso ed erroneo, e *viceversa.* Quest'è il caso de' ragionamenti dei pazzi. Colui, tra questi infelici, che pretende l'obbedienza ed il rispetto di tutto ciò che lo circonda, ragiona così: « Ogni re deve essere rispettato ed obbedito. Io son re. Dunque debbo essere rispettato ed obbedito. » Questo ragionamento, senza dubbio, è *materialmente* falso, perchè il nostro individuo non essendo veramente re, l'una delle premesse del suo sillogismo è falsa. Ma come, malgrado la falsità di questa premessa, la conseguenza: *Dunque debbo essere rispettato ed obbedito,* risulta legittimamente dalle due proposizioni; *io sono re,* il suo sillogismo è *formalmente* vero.

Gli è il medesimo di quei matti che non vogliono punto sedersi, per timore d'infrangersi, credendosi di vetro; che rifiutano di mangiare, perchè credono i cibi avvelenati; che fanno cattivo giuoco a' loro guardiani, perchè non vedono in loro che nemici che tentano alla loro vita, o che, movendo sempre da un fatto falso, ma che per loro è una verità manifesta,

s'abbandonano a quelle stravaganze che eccitano il riso, la compassione o l'orrore del rimanente degli uomini. I loro ragionamenti, fondati sopra una falsa idea, ed, in conseguenza, *materialmente* falsi, sono sempre *formalmente* veri. Come i musulmani non ragionano affatto male credendo di dover ascoltare Maometto, ma solo s'ingannano, credendo, nella testimonianza d'una falsa tradizione, che quell'impostore è un profeta di Dio, similmente gli alienati non ragionano affatto male in tutto ciò che dicono o fanno di strano, di lagrimevole o di orribile; ma s'ingannano prendendo per fatti certi le allucinazioni, i capricci e le false rappresentazioni della loro fantasia.

È veramente a questo modo che le cose si passano nel fenomeno che stiamo esaminando. Il ragionamento non è che la deduzione che fa la ragione da un principio universale o da un'idea, applicato ad una cosa particolare, o ad un fatto. Il principio universale, o l'idea, è fornito dall'intelletto: perchè l'universale, il generale, l'indeterminato, l'astratto, è cosa esclusiva dell'intelletto. La cosa particolare, o il fatto, non è presentata che dalla fantasia; perchè il particolare, l'individuale, il concreto, il determinato dal tempo e dal luogo, non spetta che alla fantasia ed ai sensi. Tre facoltà dell'anima concorrono adunque a formare il ragionamento: la facoltà intellettiva che suggerisce l'idea; la facoltà sensitiva che indica il fatto; la facoltà di ragionare che deduce la conchiusione. Or, ne' matti, la sola facoltà sensitiva mentisce, perchè essa porge all'operazione della ragione, come un fatto d'una manifesta realtà, un fatto immaginario e fan-

tastico; mentre il principio suggerito dall'intelletto è vero, e l'operazione, eseguita dalla ragione su dati forniti dall'intelletto e dalla fantasia, è legittima ed esatta. Sicchè, nel ragionamento de' matti, la ragione come l'intelletto non meritano alcuno rimprovero. La ragione come l'intelletto, sebbene operino sopra dati, di cui quello che è posto dalla fantasia è falso, non lasciano affatto di compiere esattamente il loro atto. È come l'orefice che, sebbene siesi ingannato sulla vera qualità del metallo, non manca affatto di fare perfettamente un monile o un anello d'oro falso o di vero. La malattia dunque de' matti è tutta nella facoltà sensitiva, e non estende affatto i danni della sua contagione sull'intelletto e sulla facoltà del ragionare.

I ragionamenti adunque dell'uomo sono come i giudizii de' magistrati, perchè in verità ogni ragionamento dell'uomo è un giudizio, come ogni giudizio del magistrato è un ragionamento. Come ogni giudizio del magistrato è un sillogismo, in cui la legge è la *maggiore* , l'insieme delle pruove del fatto colpevole è la *minore*, e la sentenza è il *conseguente;* così ogni ragionamento dell'uomo è un giudizio la cui *maggiore* è la legge, la *minore* è l'insieme delle pruove del fatto, ed il *conseguente* è la sentenza. Come ogni giudizio del magistrato, in cui la sentenza è in rapporto necessario, naturale colla legge e coll'insieme de' fatti, è un giudizio *formalmente* giusto: così ogni ragionamento dell'uomo, in cui il conseguente è in rapporto necessario, naturale colle premesse, è *formalmente* vero. Ma come, se la legge è ingiusta, o se l'insieme delle pruove del fatto è falso, lo stesso giu-

dizio, *formalmente* giusto, è *materialmente* ingiusto: così, se la maggiore del sillogismo è un principio falso, o se la minore è un fatto immaginario, lo stesso ragionamento, formalmente vero, è materialmente falso.

Ma come il magistrato nel suo giudizio, *materialmente* ingiusto, s'inganna, ma non commette affatto un' ingiustiza; così l'uomo, nel suo ragionamento, materialmente falso, s'inganna, ma non fa punto un sofisma. E come l'ingiustizia materiale d'un giudizio non distrugge la giustizia *formale* e non colpisce la integrità del magistrato; così la falsità materiale d'un ragionamento non ne distrugge la verità *formale*, e non pruova la menoma alterazione nella ragione dell'uomo. In questo modo la ragion de' matti, come che faccia ragionamenti falsi, rimane sempre la ragione in tutta la sua giustezza, in tutta la sua integrità e in tutta la sua potenza; e la follia non è che la ragion traviata, la ragione ingannata, e non la ragione malata, e molto meno lo spegnimento e la perdita della ragione. E per la stessa ragione, il ragionamento de' matti, quantunque sia formalmente vero, e materialmente falso, esso non è punto libero; e la follia, quantunque sia obbligata di rispettare l'intelletto e la ragione, pure non lascia d'essere d'inciampo alla libertà.

La libertà umana si definisce in generale, una facoltà per la quale l'uomo, *collocato in circostanze volute per operare*, può volere o non volere, può operare o non operare; *facultas qua*, POSITIS AD AGENDUM REQUISITIS, *homo potest velle aut non velle, agere vel non agere*. Checchè ne sia della giustezza di que-

sta definizione, che esamineremo nel capitolo del *Trattato dell'anima*, gli è certo che non v'ha libertà per l'uomo se non è *posto in certe condizioni volute per operare*. Queste condizioni, come lo vedremo nello stesso luogo, sono principalmente due: la prima è la ragione ed il suo sviluppo compiuto, ovvero la ragione avente a sua disposizione le idee e i principii col cui aiuto si ragiona: la seconda è la possibilità della scelta tra due percezioni contrarie o opposte sullo stesso suggetto. Se una sola di queste condizioni manca, la libertà è impossibile. Perciò la bestia, che, non avendo intelletto, non ha nè può avere la ragione, ed il fanciullo, che, *ragionevole* in potenza perchè è intelligente, non è tuttavia *ragionante* in atto innanzi di essere giunto agli anni della ragione, e non ha la ragione, non sono liberi, perchè manca loro la prima delle condizioni della libertà, la ragione oppure l'uso della ragione. I matti, come gli ubbriachi e le persone concitate da una violenta passione, che sebbene abbiano compiutamente la ragione e l'uso della ragione, non possono scegliere tra le due percezioni contrarie sullo stesso suggetto, non sono nè meno liberi, perchè essi mancano della seconda condizione indispensabile per la libertà.

Abbiamo veduto che essere pazzo, è sognare al tempo della veglia; come sognare è essere pazzo al tempo del sonno, cioè avere nella fantasia fantasmi d'oggetti che non hanno realtà attuale e presente. Or la fantasia, nella follia, è talmente dominata dall'oggetto immaginario, fittizio, che la colpisce, che essa non può in alcun modo considerare questo stesso og-

getto sotto alcun altro aspetto diverso. Il matto che sogna d'essere re, e che è più o men compiutamente matto, secondo che questa idea lo colpisce più o men vivamente, più o men potentemente, più o men lungamente, non è già padrone d'immaginare che realmente è egli re, nè di considerarsi altrimenti che un vero e legittimo re.

E qui è da ricordare che l'intelletto umano, nello stato della vita presente, non può percepire l'universale che per mezzo del particolare, e che non può formarsi alcuna idea che sul fantasma e secondo le condizioni del fantasma che incontra nella fantasia, qualunque sia la causa che ve l'abbia tracciato; come lo statuario non può formare la statua che della materia e secondo le condizioni della materia che si trova a sua disposizione. Se adunque l'intelletto vede un fantasma in un modo intrinsecamente fisso ed immutabile che gli sia impossibile di vederne il contrario, l'idea che trae da questo fantasma, o che si forma *su* questo fantasma, è ugualmente fissa ed immutabile, e l'idea opposta non gli è affatto possibile. Perciò il nostro matto, sognando d'essere re, non può formarsi di sè stesso che l'idea d'un personaggio reale. E la ragione, dal canto suo, non cammina che nella luce, sotto la scorta e secondo le condizioni dell'idea. Il giudizio adunque della ragione, guidato da un'idea fissa ed immutabile, non è e non può essere, esso pure, che fisso ed immutabile.

La libertà, secondo la bella e magnifica definizione che ne ha dato san Tommaso, e che svilupperemo al

luogo sopra indicato, non è che IL GIUDIZIO LIBERO, RISGUARDANTE L'AZIONE: *liberum de actione judicium*. È la ragione che può paragonare tra esse delle idee contrarie, e, per conseguenza, la ragione indeterminata, dal canto suo, o indifferente nella scelta di volere o di non volere, di fare o di non fare la cosa, di farla in un modo anzichè in un altro. Ma la ragione de' matti, fissata dall' intelletto sopra un'idea unica, non potendo paragonare tra esse delle idee contrarie e determinata, rispetto alla convenienza o alla inconvenienza dell'atto, determina essa pure la volontà a volere o a non volere, a fare o a non fare la cosa, a farla in questa piuttosto che in un'altra maniera. Il giudizio adunque della ragione de' matti non è libero, e quindi neppure la volontà loro. Poichè la libertà del giudizio è una condizione essenziale della scelta dell' atto: *liberum de actione judicium*. Non potendo adunque i pazzi e gli ubbriachi liberamente giudicare, non possono neppure liberamente vôlere, e perciò non sono responsabili, sotto alcun rispetto, nè innanzi a Dio, nè innanzi agli uomini, de' loro proprii atti; perchè dove non è libertà non può esservi nè merito nè colpabilità.

Ma, lo ripetiamo ancora una volta, l' idea che i matti si formano, sebbene la sia tratta da un fantasma d'un oggetto totalmente immaginario, non lascia d'essere un'idea vera; così il loro ragionamento, sebbene sia fondato sopra un dato falso, non lascia d'essere un vero ragionamento; e, se, non è libero, non è affatto men giusto. Sicchè la follia, cagionata materialmente e subbiettivamente dalla fantasia, non altera

per niente nè la ragione dell'uomo nè il suo intelletto; e gli effetti de' fenomeni che abbiamo esaminati, del sonno, de' sogni e dell'alienazione mentale, dimostrano solo che l'uomo, composto sustanziale d'anima e di corpo, ha bisogno, in questa vita, del corpo, come materia e suggetto delle operazioni della sua anima, e dell'anima come causa dell'essere del suo corpo. Ma poichè questi fenomeni non impediscono all'intelletto, alla ragione ed alla volontà di compiere regolarmente i loro propri atti, non recano affatto la menoma noia alla natura, alle funzioni proprie, all'attività di dette facoltà. In luogo dunque d' implicare la materialità dell'anima intelletiva, l'escludono formalmente, essenzialmente, assolutamente, e non fanno che rifermare ancora di più la sua spiritualità, la sua indipendenza dal corpo, rispetto alla sua sussistenza, al suo essere ed alle sue operazioni.

## APPENDICE SECONDA

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI DELLA SCIENZA FISICA MODERNA, CONTRO LA TEORIA DELLA ANTICA SCIENZA, SUL SONNO, ESPOSTA NELLA PRECEDENTE APPENDICE.

La scienza moderna, SISTEMATICAMENTE ostile all'antica scienza cristiana, ed il razionalismo di tutti i gradi, che ne è l'espression filosofica, non hanno cessato nè cessano mai di combatterla su tutti i punti. E, poichè la scienza cristiana si personifica, ed apparisce in tutto il suo splendore, in tutta la forza della sua verità, in san Tommaso, è segnatamente questo sublime dottore che è bersaglio alla filosofia moderna; è egli che cerca ad invilire per ogni modo; è contro lui che dirige i suoi attacchi insolenti e la sua inutile rabbia.

Abbiamo già veduto (*parte* II, *cap.* 1.°), specialmente il razionalismo che, non osando di levarsi contro san Tommaso *teologo*, si mette a combattere san Tommaso *filosofo*, e lo dichiara alla gioventù cristiana come il vile schiavo, il riformatore impotente, il commentatore pericoloso di Aristotile. Ebbene! seguitando la stessa arte, allorchè è costretto d'inchinarsi dinanzi a san Tommaso *metafisico*, non v' hanno inso-

lenti epiteti che ci non prodighi a san Tommaso *naturalista*.

Non è gran tempo che uno de' più furibondi semirazionalisti, in una riunione di ecclesiastici, trascinato dallo zelo delle dottrine della sua scuola, giunse ad affermare: « Che non v' ha nulla nè di più meschino nè più compassionevole quanto san Tommaso fisico: che le sue teorie fisiche sono state tutte convinte d'errore dalla scienza moderna, e che i suoi scritti riboccano delle più grandi balordaggini, rispetto alle scienze naturali. » Non è mestieri di dire che, stretto da noi a nominare UNA SOLA di tali balordaggini *scoperte a migliaja* (sic) *nella fisica di san Tommaso*, non seppe rispondere nulla, ed ebbe il diletto di provarci egli stesso con vergogna che ignorava compiutamente l'autore ch'egli criticava con sì grande svergognatezza: svergognatezza imperdonabile in un laico, scandalosa in un sacerdote.

Altri membri della stessa setta, che non sono ad un tal punto d'ignoranza rispetto alle dottrine dell'ANGELO DELLA SCUOLA la prendono diversamente; essi ordiscono mediocremente i loro rimproveri contro san Tommaso fisico, basandoli sulle scoperte de' naturalisti moderni. È a questo modo che si governano nella loro critica della teoria tomistica sul sonno, che abbiamo esposta ne' §§ 2 e seg. della precedente appendice.

« L'uomo, dicono costoro, ha sensi particolari, ma *non ha affatto un* SENSO COMUNE. L'anatomia moderna, dopo di avere minutamente indagato la macchina del corpo umano, in tutte le sue più piccole e più recondite parti, non vi ha trovato la menoma traccia

d'un tale organo, e ci ha dato il diritto di riderci, come ella se ne ride, del senso *comune* e del *sensorio* degli scolastici. L'esistenza degli SPIRITI ANIMALI, ammessa da san Tommaso, è stata, essa pure, convinta, dalle esperienze de' moderni, di non *essere che un errore puerile.* Finalmente, secondo i fisiologisti dei nostri giorni, *nulla svapora nè monta al cervello* al tempo della cozione degli alimenti nello stomaco. In tutti i casi, non *ci ha comunicazione tra lo stomaco e il cervello;* per conseguenza la digestione non ha nulla di comune col sonno. Sicchè la teoria di san Tommaso sul sonno, fabbricata sopra supposizioni, dimostrate vane ed insussistenti dalla scienza moderna, rovina, ed è vana ed insussistente essa stessa. Il sonno è uno di quei misteri della natura innanzi a cui si dee chinare la fronte, confessare che non vi si comprende nulla, innanzi che cercare di spiegarli con ipotesi puerili o assurde.»

Ecco quel che i semirazionalisti oppongono alla teoria di cui parliamo. Al che noi rispondiamo; e la nostra risposta non sarà affatto lunga, poichè non ha bisogno di esserlo.

Incominceremo col negare assolutamente che la scienza naturale moderna, secondo l'affermano in un modo tanto solenne i nostri avversari, divida la loro opinione: *Che nulla nel corpo dell'uomo monti dallo stomaco al cervello,* e *che non v'ha comunicazioni e rapporti tra lo stomaco ed il cervello.*

Non solo nel regno animale, ma anche nel regno vegetale e nel regno minerale, dovunque vi ha umidità e calore, vi ha cozione; e dovunque ci ha co-

zione, ci ha evaporazione, esalazione di fluidi che si conducono in alto. Quest'è una delle leggi e più generali e più costanti della natura corporea. Or gli è certo che nello stomaco d'ogni animale v'ha umidità e calore; vi si fa dunque una vera cozione degli alimenti per mezzo della digestione; per conseguenza pure, v' hanno luogo delle evaporazioni. Diffatti, aprendosi lo stomaco dell'animale novellamente ucciso, vi si trovano gli alimenti nello stato di cozione, tutto fumanti ed esalanti e spingenti in alto delle materie sottili.

Ognuno sa che i mali del cervello, come le congestioni cerebrali, si manifestano con tiramenti nello stomaco e con mali di esso stomaco; ognun sa che, *viceversa*, i mali di stomaco, come le indigestioni, si manifestano con forti emicranie che, dal canto loro, non cessano che quando lo stomaco è sgombero delle materie che lo gravano; ognun sa, in fine, che è segnatamente nel mattino, cioè quando il travaglio della digestione essendo compiutamente finito, lo stomaco non trasmette più delle esalazioni al cervello, che è allora, diciamo, che si sente il capo più scarico e più libero; che si hanno le idee più chiare, e che il mattino è generalmente il tempo opportuno pei lavori della mente.

Or la scienza medica sa benissimo tutto questo, poichè gli è risaputo da tutti. Il semirazionalismo non ha dunque il menomo diritto di appellazione a questa scienza per negare, come egli lo fa, ogni azione dello stomaco sul cervello, e del cervello sullo stomaco. Vediamo ora se i fisiologisti moderni hanno migliore

autorità di negare, come lo fanno, essi pure, l'esistenza del SENSO COMUNE INTERNO, DEL SENSORIO e degli SPIRITI ANIMALI nell'uomo.

Gli è innegabile che l'anima sensitiva si rende conto non solo de' diversi *colori*, dei diversi *suoni*, de' diversi *toccamenti*, ma anco della differenza che v'ha tra i colori ed i suoni, tra i suoni ed i sapori, tra i sapori e gli odori, tra gli odori e i toccamenti. La facoltà sensitiva dell'anima è dunque manifestamente doppia; da una parte, essa percepisce e distingue le *diverse* sensazioni che le giungono da *ciascun* senso particolare; dall'altra, essa percepisce e distingue le sensazioni di *ciascun* senso particolare delle sensazioni *di tutti gli altri sensi*, o delle sensazioni che le sono trasmesse da tutti i sensi uniti insieme. Il negare questa seconda facoltà dell'anima sensitiva, è un negare l'evidenza. Or quest'è la facoltà che gli scolastici chiamano SENSO COMUNE (interiore).

Questo vocabolo è tanto ben scelto quanto la cosa che indica l'è vera e reale. Che è per un solo e medesimo senso interno che l'anima giudica le differenti sensazioni di *ciascun* senso; in modo che, siccome la vista, a mo' d'esempio, è il *senso comune* de' colori, l'udito de' suoni, l'odorato degli odori, ecc., così l'anima, per un solo e medesimo senso interno, giudica le varie sensazioni di *tutti* i sensi. Non ci ha nulla dunque di più giusto che di chiamare questa facoltà SENSO COMUNE.

La scienza moderna che ha rigettato il vocabolo, non ha ardito di negare la cosa. La scuola del *doppio dinamismo*, o delle *due anime distinte* nell'uomo,

l'una *intellettiva* e l'altra *sensitiva*, vi ammette, essa pure, una forza *unica* che presiede alle funzioni organiche del corpo, e ne *distingue* i fenomeni onde essa è la causa: questa forza è detta *dinamismo fisico*. Un tal nome è forse, per ventura, più felice che il SENSO COMUNE degli scolastici?

Gli è ugualmente innegabile che, come lo proveremo nel *Trattato dell'anima* (vol. IV), ogni *facoltà sensitiva* ha bisogno d'un *senso* o d'un organo corporeo. Se essa potesse operare senza un organo di *questa specie*, non sarebbe più una facoltà *sensitiva;* essa sarebbe una facoltà *intellettiva*, perchè è solo dell'intelletto l'operare fuori *d'ogni organo corporeo*. Se dunque nell'uomo è una facoltà *sensitiva* chiamata SENSO COMUNE dagli scolastici, e *dinamismo* dai moderni, questa facoltà ha e deve necessariamente avere un organo che le sia proprio. E quest'organo è detto da san Tommaso SENSORIO.

Tutti sanno che è per un organo *unico* che si trasmettono all'anima le sensazioni proprie di *ciascun* senso. Le immagini di *tutti* i colori, per esempio, passano nella fantasia per mezzo del nervo ottivo, il che dicesi degli altri nervi. Ci ha dunque nell'uomo un *sensorio* per *ciascun* senso. Perchè non ci avrebbe un *sensorio* per *tutti* i sensi? « L'anatomia, dicono, non l'ha trovato. » Ma l'anatomia non ha essa trovato nel corpo de' filamenti biancastri che, distribuiti nelle varie parti del corpo, trasmettono al cervello le sensazioni prodotte dagli oggetti esterni, e portano ai muscoli gli ordini della volontà? L'anatomia non ha ella

forse trovato *che il cervello è il principio de' nervi?* Ecco dunque il *sensorio* o l'organo del *senso comune* bene e manifestamente *trovato.*

Gli anatomisti moderni, che conoscono il cervello come la loro camera, col solo toccare certi luoghi di quest'organo, sanno a loro grado rendere l'animale o cieco, o sordo, o immobile. Or come questo fatto prova evidentemente che nel cervello esiste un organo o un *sensorio* proprio a *ciascun* senso, così il fatto che, per le congestioni, per gli spandimenti degli umori o del sangue nel cervello, *tutti* i sensi dell'animale rimangono paralitici e la morte succede, prova evidentemente che nel cervello esiste un organo, un *sensorio* comune a *tutti* i sensi; oppure che il cervello intero è esso stesso un tal *sensorio* ed un tale organo.

Gli è lo stesso degli *spiriti animali* o *vitali*, che la scienza moderna ha ripudiati; ma non ha ripudiato che il vocabolo. Rispetto alla cosa, essa l'ammette come la scienza antica, perchè in tutti i suoi trattati di fisiologia, non fa che parlare ad ogni istante di *piccoli corpi leggieri, sottili*, ben distinti dalle parti più grossolane del sangue che cacciano alla circonferenza delle vene e delle arterie, e che sono fornite della difficoltà di portare la vita e il sentimento nelle varie parti dell'animale. Gli antichi, sotto il nome di *spiriti animali*, non intendevano altra cosa; perchè fu veramente a questo modo che Ippocrate definì la forza d'impulsione, *vim impellentem.* Sicchè gli *spiriti animali*, che son risguardati come *un errore de' fisiologisti antichi*, non sono

altro che una verità *diversamente nominata*, e sempre sotto nomi diversi, riconosciuta ed ammessa dai moderni.

Nel *Trattato dell'anima*, si vedrà che lo stesso è avvenuto rispetto alla MATERIA ed alla FORMA, che, secondo gli scolastici, sarebbero gli elementi comuni di ogni COMPOSTO NATURALE. Quei moderni che non hanno avuto il reo coraggio di mettere in ridicolo la *materia* e la *forma*, le hanno confinate tra le *qualità occulte* de' peripatetici, tra le cose non meno incomprensibili pei termini che vane e fantastiche pel fondo. Tuttavia la fisica moderna riconosce e ammette, essa pure, che, esistono in ogni composto naturale, oltre agli elementi materiali, *sensibili*, che vi si vedono, delle *forze*, delle *qualità insensibili*, che non vi si vedono, e che, sfuggendo all' analisi de' corpi, non possono più essere ricuperate dalla sintesi; donde viene l'impossibilità, per la scienza, di ricomporre *artificialmente* un composto naturale che essa ha distrutto, un animale, una pianta, un frutto, e di rendergli tutte le sue antiche qualità, le sue forze e la sua vita. Eh! Dio mio! queste due parti, l'una visibile e palpabile, l'altra impalpabile ed invisibile, che, secondo pure i moderni, costituiscono ogni composto naturale, non sono *nè più nè meno* che la *materia* e la *forma* degli scolastici. Solo, come se ne convincerà al luogo sopra indicato, questi vocaboli sono più precisi, più esatti, più filosofici, vuoi anche più eleganti, che quelli pei quali la scienza moderna indica le stesse cose, non potendo negarle, poichè le si trovano nella natura. Non valea dunque la pena di fare tanto scalpore con-

tro *i principii* della fisica degli scolastici, poichè non s'è fatto che ritornarvi per una via diversa da quella eraseno allontanato, e poichè si è dovuto ammettere, sotto nomi diversi le stesse cose, e d'insegnare sotto formole diverse le stesse dottrine.

Noi non abbiamo qui in animo di negare gl' immensi e meravigliosi trovati che, in questi ultimi tempi, hanno fatto le scienze naturali. Quantunque abbiamo dimostrato, nel *Proemio* di questo lavoro, che i moderni non fanno che andare a ritroso nelle scienze religiose, metafisiche, morali e sociali, abbiamo tuttavia riconosciuto che rispetto alle scienze fisiche, ne sanno assai più che gli antichi, e che in conseguenza de' loro profondi studi anatomici sugli esseri organici d' ogni sorta, si conosce oggi in un modo più compiuto che un tempo il corpo dell'uomo, della bestia e della pianta. Quello che noi sosteniamo è che, se la fisica di SAN TOMMASO è tanto poco avanzata quanto la sua fisica è sublimemente perfetta, almeno non l'è erronea; che non l'è stata mai convinta e non la si convincerà mai d'errore, e che la è della vera scienza, come ogni fanciullo, senza ch' egli sia uomo fatto, gli è un vero uomo.

## APPENDICE TERZA.

DELLA PRETENSIONE PRESONTUOSA DEL SEMIRAZIONALISMO DI CONVERTIRE IL RAZIONALISMO COLLA MANIERA ZUCCHEROSA ONDE LO TRATTA, E COLLE CONCESSIONI CHE GLI ACCORDA.

(*Novembre* 1856).

§ 1. Dubbio abbastanza fondato che lo zelo de' semirazionalisti, per la conversione degli increduli, sia sincero. — Prova, senza replica, che non è punto evangelica, tratta dalla condotta tenuta dal divin Salvatore verso gli antichi Farisei. — Bella giustificazione di questa condotta del Signore, di san Tommaso. — Gli Apostoli, i Padri della Chiesa, hanno sempre trattato aspramente i Farisei del loro tempo. — I razionalisti sono i veri Farisei del nostro. — I nostri modi con loro sono pienamente giustificati.

Il male che il semirazionalismo fa è troppo grande troppo reale e troppo sensibile, perchè non cerchi di palliarlo e d'illudere i semplici sullo scandalo della sua condotta verso i filosofi. Udendolo, egli evita tutto ciò che potrebbe offendere il loro amor proprio, contraddire a' loro pregiudizi, e li tratta con tanta moderazione, riguardo, delicatezza e dolciore, nell'intenzione di tirarli alla fede della Chiesa. Cotali sono le sante industrie dello zelo e della carità di coloro che studiano alla conversione delle anime!

Ma com'è possibile di credere alla sincerità d'uno zelo che, per convertire gl' increduli, incomincia col-

l'essere tanto sommamente ingiusto, secondo si è veduto (*Tradizione*, cap vi) rispetto agli uomini di fede? Il vero zelo per la religione non è mai diviso dalla giustizia. Com'è possibile di credere alla purezza di una carità che, per guadagnare i filosofi, ferisce, con deliberato animo, e perseguita con tanto accanimento (*ibid.*) i cattolici? La vera carità per le vittime dell'errore non dimentica mai, non calpesta mai l'amore, il rispetto dovuto, innanzi a tutto, agli apostoli della verità. Com'è possibile di credere alla santità d'un apostolato che vuol far trionfare il Vangelo, mentendo a sè stesso ed agli altri, e cercando d'ingannare tutti (*ibid.*). Il vero apostolato dell'evangelo non si fonda nè sulla menzogna nè sulla cattiva fede. Iddio sa che ci diletta molto di credere alla sincerità, alla purità, alla santità delle intenzioni de' nostri avversari; ma, qualunque sforzo che facciamo per formarci una tale credenza, non possiamo pervenirvi!

Non vogliamo già dire che tutti i razionalisti sieno per noi, ipocriti. Come un dì la setta de' semipelagiani della religione, e come tutte le sette degli eretici, la setta de' semipelagiani della filosofia contiene nel suo seno anime sincere, e, diciamola schietta, de' balordi, che il desiderio del bene ha impegnati in tale setta, onde essa si serve per fare nuovi balordi. Ma il fine dell'interesse puramente personale ed umano vi traluce troppo vivamente, in mezzo il velo di bugiarde apparenze, se non lo si crede vi sia dominante e assorbente tutt'altro interesse. Sicchè, salve poche eccezioni, l'interesse della ragione e della religione non entra per niente nel semirazionalismo,

se non è per esservi seriamente compromesso o vilmente sacrificato alle esigenze di passioncelle.

Taluni de' semirazionalisti, colle loro cortesie, carezze e moine, verso la filosofia incredula, non cercano che farsi perdonare, da quella, un costume e un nome che essa detesta. Altri non intendono che di ottenere, per questi mezzi, un diploma di *spiriti progressisti, di spiriti d'idee larghe e spoglie d'ogni pregiudizio,* che dà loro il diritto di sedere e di parlare tra i filosofi del giorno. Altri finalmente non pretendono, per questi modi, che attestare al razionalismo assoluto le loro simpatie, la loro predilezione, la loro tenerezza, e il dispiacere che provano di non potersi dichiarare a cagione d'impegni che non possono rompere, e di convenienze di nome, di carattere, di stato, che non possono violare senza perdersi, in una maniera più franca e ricisa, per una dottrina che è loro dottrina, per una famiglia che è la loro propria famiglia!...

Ma lo zelo de' semirazionalisti per la conversione de' filosofi, fosse pure *sincero*, non è però evangelico.

Aprite il Vangelo, e vedete con quanta bontà il Figliuolo di Dio fatto uomo andava egli stesso in cerca de' peccatori, anco di lunga data, anco pubblici, e si ingegnava di convertirli! Li aspettava sul loro passaggio; si conduceva alle loro case, si sedeva alla loro mensa; li trattava con famigliarità. Egli sopportava con pazienza i loro disprezzi e i loro rifiuti; li accarezzava colla dolcezza del suo sguardo, li commoveva colla sua parola; li vinceva co' suoi prodigi; li riceveva con tenerezza; perdonava facilmente al lor pen-

timento; li difendeva pure contro la furia d'un zelo immoderato e indiscreto! Ma osservate anche come questo stesso Dio Salvatore trattò coi Farisei. Con loro parea, in certo modo, dimenticare la sua misericordia, la sua dolcezza e la sua bontà. Li riceveva colla più grande freddezza; non perdonava loro nulla; non gittava sopra di loro che sguardi di collera (*circumspiciens eos cum ira.* Mar.). Non indirizzava loro che rimproveri terribili; li chiamava *razza di vipere, generazione malvagia ed adultera, sepolcri imbiancati, mostri d'ipocrizia, d'avarizia, d'ambizione, di crudeltà; esseri odiosi a Dio ed agli uomini, non potendo sfuggire alla collera celeste che scoppierebbe sopra di loro.*

Gli è vero che queste parole, costantemente severe, della Sapienza Incarnata, rispetto a' Farisei, sono parute strane a certi increduli. Ma san Tommaso le ha compiutamente giustificate. L' articolo che contiene questa giustificazione è intitolato così: SE GESU' CRISTO, NELLA SUA PREDICAZIONE, AVESSE DOVUTO EVITARE OGNI OFFESA CONTRO I GIUDEI: *Utrum Christus debuerit Judæis, sine eorum offensione, prædicare?* Ed ecco come il santo Dottore risponde a tale quistione.

« Si dee ammettere che la salvezza della moltitudine ha da essere anteposta alla pace degli individui.QUALI SI SIANO. Per conseguenza se si riscontrano taluni che, per la loro perversità, impediscono la salvezza della moltitudine, il *predicatore*, come il *dottore, non deve affatto por mente al timore di offenderli*, ma deve seguire il suo fine di provvedere alla salute della moltitudine. Or gli Scribi, i Farisei ed i Principi de' sacerdoti erano, per la loro malizia, il più grande inciampo

alla salute della moltitudine, or *opponendosi alla dottrina di Gesù Cristo*, da cui venia tale salvezza. ed ora corrompendo, collo scandalo de' loro costumi, la vita del popolo. Perciò il Signore seguitò sempre ad insegnare la verità che quelli odiavano., ed a *biasimare* IN PUBBLICO i loro vizi, *senza fare alcun caso della loro suscettibilità e del pericolo di offenderli.* Diffatti, san Matteo riferisce, che i discepoli, avendo un giorno detto al Signore: — Voi sapete che i Giudei, avendovi inteso ragionare secondo avete fatto, si sono scandalizzati; — Gesù Cristo rispose: Lasciateli dire e pensare quello che vogliono; perchè non sono che ciechi che pretendono farsi guida di altri ciechi. Se un cieco vuole condurre un altro cieco, amendue finiranno per cadere nella stessa fossa (1). »

OBBIEZIONE PRIMA. Secondo il precetto di san Paolo, « ci dobbiamo guardare d'offendere non solo i fedeli,

(1) « Dicendum quod salus multitudinis est præferenda paci « *quorumcumque* singularium hominum. Et ideo quando aliqui « sua perversitate multitudinis salutem impediunt, non est ti- « menda eorum offensio a prædicatore vel doctore ad hoc quod mul- « titudinis saluti provideat. Scribæ autem et pharisæi et principes « Judæorum, sua malitia plurimum impediebant populi salutem, « tum quia repugnabant Christi doctrinæ per quam poterat esse « salus, tum etiam quia pravis suis moribus vitam populi cor- « rumpebant. Et ideo Dominus, non obstante eorum offensione, « publice veritatem docebat quam illi oderant et eorum vitia ar- « guebat; et ideo dicitur (Matth. xv) quod discipulis Domino di- « centibus: Scis quia Judæi, audito hoc sermone, scandalizati sunt, « respondit: Sinite illos; cæci sunt et duces cæcorum. Cæcus au- « tem si cæco ducatum præsset, ambo in foveam cadent (II p., « q. 42, art. 1 et 2). »

ma anche gl'infedeli. Or Gesù Cristo, il figliuolo di Dio, essendosi fatto l'esemplare della nostra condotta, dovea, nella sua predicazione, egli il primo, evitare di scandalizzare i Giudei. »

Risposta. « Gli è vero che ogni uomo dee condursi in modo, verso di tutti, da non dare a persona la menoma occasione di scandalo, per l'irregolarità delle sue parole o de' suoi esempi. Ma *quando lo scandalo ha luogo per la predicazione della verità*, bisogna, come l'ha detto san Gregorio, lasciar venire lo scandalo anzichè abbandonare la verità (1).

Obbiezione seconda. Ogni uomo dabbene deve guardarsi d'impedire egli stesso il buon effetto della sua operazione. Ma, nel modo onde il Signore sgridava pubblicamente i Farisei ed i Giudei, impediva i buoni effetti della sua dottrina. Dunque, ecc. »

Risposta. « È avvenuto tutto il contrario. Gesù Cristo, per questa riprensione pubblica, indirizzata agli Scribi ed a' Farisei, in luogo d'impedire promosse gli effetti del suo insegnamento; perchè, scoprendo per questo mezzo al popolo i loro vizi, toglieva ogni autorità alle parole con cui i Farisei combattevano di continuo la sua dottrina. In questo modo diminuiva ai popolo la difficoltà di seguirla (2). »

---

(1) « Dicendum quod homo sic debet esse sine offensione omnibus « ut nulli det suo facto vel dicto minus recto occasionem ruinæ. *Sed « cum de veritate scandalum oritur magis est sustinendum « scandalum quam veritas relinquatur*, ut Gregorius dicit (Thom. « super Ezech ) (*Ibid.*). »

(2) « Dicendum quod per hoc quod Christus publice scribas et « pharisæos arguebat, non impedivit, sed magis promovit effectum

OBBIEZIONE TERZA. « L'Apostolo ha detto: Non riprendere duramente i vecchi, ma avvertiscili come tuoi parenti. Or i sacerdoti ed i principi de' Giudei erano i vecchi di quel popolo. Dunque sembra che Gesù Cristo non dovesse trattarli così duramente. »

RISPOSTA. « La sentenza dell'apostolo che si oppone, non deve intendersi che di quei vecchi che sono tali non solo per l'età e per l'autorità, ma anco per la onestà de' costumi. Rispetto a quelli che, peccando pubblicamente, mutano in istrumento di malizia l'autorità che l'età ed il sapere loro danno, debbono essere pubblicamente e duramente ripresi, come ha fatto Daniele che chiamò un vegliardo di questa sorta: invecchiato di pessimi giorni » (1).

A coloro che trovano troppo dura la nostra polemica sottoponiamo, senza commentario, questa bella e solenne giustificazione della condotta del Salvatore del mondo, verso i Farisei, i veri filosofi impostori tra' Giudei. È pure, a cappello, la giustificazione della nostra condotta rispetto a' filosofi impostori, i veri Farisei tra' cristiani, che superano di molto gli antichi, per la loro ostinazione, la loro cecità, il loro

---

« suæ doctrinæ; quia cum eorum vitia populo innotescebant, mi-
« nus avertebatur a Christo propter verba scribarum et pharisæo-
« rum, quia semper doctrinæ Christi assistebant (*Ibid.*). »

(1) « Dicendum quod illud verbum Apostoli est intelligendum de
« illis senioribus qui non solum ætate vel actoritate, sed etiam ho-
« nestate sunt senes. Si autem auctoritatem senectutis instrumen-
« tum malitiæ verteret publice peccando, sunt manifeste et acriter
« arguendi, sicut et Daniel dixit: Inveterate dierum malorum
« (Dan., XIII). »

orgoglio e il male immenso che fanno alla fede de' popoli.

Gli apostoli e i primi discepoli di Gesù Cristo, formati alla sua scuola, hanno sempre trattato colla massima severità i discendenti de' Farisei, i maestri di errori, i nemici della verità. Lo stesso san Giovanni, quell' apostolo, quel modello, quel prodigio vivente della dolcezza evangelica, vietò a' primi cristiani pure di salutarli: *Neque ave eis dixeritis.* San Paolo, trovandosi a Salamina alla presenza di quel famoso impostore, Elima, per tutto complimento l'apostrofò dicendo: *O pien d'ogni malizia e d'ogni frode, figliuol del diavolo, nemico d'ogni giustizia* (Act., XIII).

L'eresiarca Marcione disse a san Policarpo: « Mi riconosci tu? » *Sì*, rispose il santo martire, *ti riconosco pel figlio primogenito del diavolo.* Tertulliano, Arnobio, Lattanzio, Clemente Alessandrino, tutti gli apologisti della religione compresovi il Bossuet, sant' Ireneo, san Gregorio di Nazianzo, san Girolamo, sant' Ambrogio, sant' Agostino, san Giovanni Crisostomo, tutti i Padri della Chiesa fino a san Bernardo, tutti i concili sino a quello di Trento, tutti i Sommi pontefici fino a Pio IX, sono stati tutt'altro che dolci ed amorevoli verso i filosofi e gli eretici. Essi non hanno mai loro risparmiato alcun epiteto disonorante. Li hanno chiamati scorpioni, serpenti, vipere, volpi, avvelenatori di popoli, peste del mondo, carnefici delle anime, satelliti del diavolo, pieni del suo spirito e volenti compiere le sue opere, ecc.

Or, i nostri razionalisti, ultimi rampolli del protestantismo, non sono che i veri e più pericolosi ere-

tici, non sono che i veri farisei del nostro tempo: essi, avendo meno ingegno e sapere de' loro predecessori e padri, hanno la stessa ambizione, lo stesso orgoglio, la stessa idolatria di loro stessi, lo stesso dispregio del volgare, lo stesso furore d'opprimere il popolo colla peggiore di tutte le oppressioni, l'oppressione dello spirito e della coscienza, coll'imposizione di false dottrine; lo stesso volere di monopolio d'ogni cosa e della scienza in particolare; lo stesso zelo satanico a traviare la moltitudine nei sentieri dell'errore e a chiuder loro la via della verità; la stessa resistenza allo Spirito Santo; e sopratutto lo stesso odio contro Gesù Cristo, la stessa gelosia della sua divinità e la stessa stoltizia sacrilega di deporlo dal trono e collocarsi al suo posto!

Or, con tali esseri, la divina Sapienza ce l'ha insegnato col suo esempio, non è mestieri di misericordia, ma di giustizia; non è mestieri di dolcezza, ma di santo sdegno. Bisogna tuonare contra di loro, e non complimentarli, nè andare in estasi dinanzi a loro. Perciò l'attuale sommo Pontefice, pastore de' pastori, di cui, per universale testimonianza, il carattere distintivo è la bontà; qualunque volta ha parlato alla Chiesa, in nome e nel bene della Chiesa, non è stato affatto dolce, ma severo inverso de' razionalisti; non li ha punto accarezzati, ma schiacciati sotto il peso della sua potente parola e de' suoi anatemi tremendi!

Gli ultimi concilii, ne' loro decreti, ed i vescovi, nei loro mirabili mandamenti, non li risparmiano di più del capo supremo della Chiesa.

I tradizionalisti si governano lo stesso con questi *spacciatori di menzogne,* con questi maestri orgogliosi di errori, con questi nemici accaniti d'ogni verità. perciò ne abbiamo biasimo; siamo detti intolleranti, ingiusti, stranieri alla carità di Gesù Cristo; ci chiamano « falsi apostoli, per l'asprezza delle nostre maniere, pei furori della nostra polemica, rimovendo sempre di più dal cristianesimo quelli che son fuori, in luogo di richiamarveli. » E non pertanto i tradizionalisti, pieni d'indulgenza e d'amore per le vittime dell'errore, pei popoli traviati, non serbando la loro severità e la loro collera che contro i loro carnefici, contro i falsi dottori e i maestri d'ogni iniquità, non seguono in fondo che le pedate del divin Salvatore, degli Apologisti e dei Padri della Chiesa. Il loro zelo dunque, rispetto a' sedicenti filosofi, è totalmente evangelico, mentre quello de' loro avversari non l'è affatto.

§ 2. Orgoglio satanico de' nostri razionalisti, che impedisce loro di convertirsi. — Non è già coll'accarezzarli, ma col percuoterli che si possono ridurre. — Ipocrisia del loro affetto alla religione. — Prove che essi nutrono sempre il pensiero sacrilego di unirsi con essa per dominarla e perderla. — Insultante e superba maniera onde hanno essi corrisposto alle concessioni che loro ha fatte il semirazionalismo. — Gli è probabilissimo che non si convertano mai.

Soggiungtamo finalmente che la pretensione dei semirazionalisti di convertire i filosofi co' modi che tengono, è una strana illusione, una vera buffoneria.

Dapprima, non v' ha conversione che per la grazia, e la grazia non entra in un cuore pieno d'orgoglio, impietrito d'orgoglio, e non spirante che orgoglio. I nostri sventurati filosofi, sprovveduti al tutto di vera scienza e di vero sapere, sono a un tal punto; tutti i loro scritti non mandano che un profumo dispiacevole d'orgoglio. Un di loro ha detto: « Se mi confessassi, renderei il mio confessore pazzo d'orgoglio, per avermi udito in confessione. » Un altro ci ha detto alla lettera: « Ne' miei errori, non ho nulla di personale: ho lavorato per l'umanità, mi sono ingannato nell'umanità. L'assisti Iddio, l'uomo non può nulla (Lamartine, *Corso familiare*). » Ebbene costoro, in qualità di novelli messia, di Salvatori, di pedagoghi dell'umanità, qualità che tutti, come si è veduto, si hanno modestamente arrogato nella causa del razionalismo e del progresso sociale, essi hanno avuto l'istessa idea, e l'hanno presso a poco manifestata nella medesima maniera. Non avrebbero essi lavorato che *per l'umanità*, e se, a dispetto de' loro lunghi e penosi lavori (1), la umanità non è stata da loro salvata, è perchè *si sono ingannati nell'umanità*, è perchè l'*umanità è loro venuta meno!* E non è punto venuto alla loro mente di dimandarsi, se aveano fatto uso, come dovevano, del talento che Dio avea loro accordato. Se, colle loro dottrine razionali, idealiste, atee, e colla guerra ac-

(1) Lo che non mancavano, del resto, di qualche piccolo compenso alla vanità ed alla borsa (v. *I filosofi salariati*).

canita che hanno essi fatto ad ogni principio d'autorità e di religione, sono stati strumenti del bene, oppure artefici d'un'opera funesta; se è l'*umanità che è stata ingannata in loro*, anzi che essi *nell'umanità*, e se questa umanità non avrebbe ragione di dimandar loro un conto severo della parte che hanno rappresentato, per tanti anni nei tristi drammi religiosi e politici della loro patria! Son dunque uomini un orgoglio smisurato, manifestantesi in tutte le sue follie, e d'una cecità caduta all'ultimo grado della sua profondità. Or, non grazia, non salvezza per l'orgoglio, e sopra tutto per un simile orgoglio.

Il divin Salvatore, per la maniera dura e severa che ha di continuo usato verso i farisei, ci ha insegnato anche che, siccome non si rompe una pietra, spargendo vi sopra dell'olio, ma percotendola con raddoppiati colpi; così se v'ha un mezzo di convertire i cuori induriti dall'orgoglio, e dalla cecità che ne segue, non è già col chiudere gli occhi sui danni cagionati dal loro insegnamento, dallo scusare i loro errori, coll'attenuare le loro colpe, col lodare, onorare, festeggiare le loro persone. La quale cosa non fa al contrario che dar loro dell'importanza, aggrandir l'idea folle che hanno di loro stessi, e rifermarli sempre più nella stoltizia della loro presunzione. Ma si hanno a far tremare, a confonderli, a smascherarli agli occhi del popolo e a' loro propri occhi, di far toccar loro con mano la loro ignoranza e la loro reità e di obbligarli ad aver rossore di loro stessi. Gli uomini, come sono chiamati nella Scrittura, *di fronte meretricia che non sente pudore* (*frons meretricis noluisti*

*erubescere.* Hierem., III), non possono essere ricondotti che facendo montar loro il rossore in sul viso, e non aumentando il gonfior del loro cuore, quest'idropisia dell'orgoglio che li uccide! Sicchè, avete bello che fare, colle vostre amabilità, gentilezze e lusinghe, voi non li convertirete mai. Se il Thierry ha fatto sinceramente ritorno al cristianesimo ed è morto da cristiano, è perchè, caduto in errori, non li ha mai sistematicamente insegnati; è perchè, stato incredulo, come ce ne ha tanti, per pregiudizio, per ignoranza, per inconsiderazione, e non per ostinazione egli non è stato fariseo, nè filosofo.

« Ma non li vedete, » riprendono i nostri avversari, « non li vedete voi, questi filosofi onde pensate sì male, avvicinarsi a voi, non spaventarsi più della sottana nè della sagristia? Non li udite voi attestare le più notevoli simpatie pel cristianesimo, e parlare di esso col più grande rispetto? Non li scorgete voi ingegnarsi di stabilire un'alleanza tra la ragione e la fede, tra la filosofia e la religione? Il negare adunque che non v'abbia avuto una modificazione considerevole, un miglioramento felice ne' sentimenti come nel linguaggio e nella condotta de' filosofi, è un negare l'evidenza; e questa modificazione e questo miglioramento non sono che il frutto delle gentilezze che abbiamo loro fatte e de' riguardi che abbiamo per essi! »

Tutto questo è ancora illusione ed inganno! Avete forse dimenticato che quegli che voi chiamate L'ILLUSTRE CAPO DEL RAZIONALISMO FRANCESE si è degnato

di « *felicitarsi e di felicitare i* CAMPIONI DELLA CAUSA RELIGIOSA *del movimento indubitabile, benchè tardo, che li conduce a* LUI? » Sicchè non è già EGLI, *il capo del razionalismo francese, che si sarebbe avvicinato a noi*, balordi *soldati della causa religiosa*, ma voi siete che vi sarete *avvicinati a lui*. Non è già il razionalista che parrebbe divenuto cristiano, ma siete voi, cristiani, che, secondo l'abbiamo per le vostre parole dimostrato, sareste divenuti veri razionalisti. Non siete voi che dovete *felicitarvi* d'avere ricondotto il razionalismo, ma spetta al razionalismo di *felicitarsi*, come diffatti se ne felicita, *d'avervi tratto a lui*. Se ci ha cambiamento, progresso, è in pro del razionalismo, il quale, nelle nostre persone, sarebbe giunto ad avvelenare de' cristiani; non è già in pro del cristianesimo, che avrebbe, nella persona del capo del razionalismo, ricondotto a quello de' filosofi. Avreste dunque fatto il miracolo di Maometto, che andò egli alla montagna, che non volle venire a lui. Voi siete andati al razionalismo, poichè egli si negava di venire a voi, ed ecco come avete tratto a voi i filosofi. Dio che dunque menate vanto?

L' autore DEL VALORE DELLA RAGIONE, parlando della filosofia *ecletica* del Cousin ha fatto quest'importante confessione: « Se questa filosofia ecletica, ha egli detto, non può essere la nemica del cristianesimo (*dabbenuomo! la* è diffatti); se essa ne è anzi l'amica e l'alleata (per tradirla, sappilo bene); essa non le dà certo *la sua fede, il suo amore, e la sua obbedienza filiale;* essa fa *de' riserbi* rispetto ad esso, oppure essa tiene con esso una *specie di neutralità;* talvolta an-

che si *considererebbe come potenza uguale*, e, a QUESTO TITOLO, la proporrebbe un *trattato di alleanza*. Bisogna dunque vedere in essa una POTENZA non solo distinta, ma separata. » Sicchè, per confessione dello stesso razionalismo del Cousin si avrebbe sempre a riguardare *come una potenza distinta, separata dal cristianesimo*, e sua UGUALE, come una potenza capace di formare con lui *un trattato di alleanza*, dicendo di volerlo per *amico* e per *alleato*, ma facendo sempre gli stessi *riserbi* rispetto ad esso, in favore della sua propria neutralità e della sua indipendenza, ed astenendosi sopra tutto di dargli *la sua fede, il suo amore e la sua obbedienza filiale.* Or, se il razionalismo del Cousin è sempre lo stesso, dov'è la sua conversione al cristianesimo, pure iniziale, pure in germe ed in apparenza? In che sarebbesi *ravvicinato* al cristianesimo, se non è nell'intenzione abbastanza sleale d'esserne riconosciuto come potenza, di fargli accettare un trattato di alleanza il cui risultato, pel cristianesimo, sarebbe di riconoscere il razionalismo come suo eguale, e rinunziare alla sua superiorità e alla sua divinità?

Lo stesso capo del semirazionalismo, il candido P. Chastel, ci ha rivelato in questi termini il pensiero secreto della filosofia de' nostri giorni: « È noto con quale implacabile odio i filosofi del diciottesimo secolo assalirono la religione, in nome della ragione; è noto pure che loro parve un istante di trionfare, e la ragione deificata proporsi per idolo ad un grande popolo. *Da quel tempo*, la filosofia *continua a credere al suo trionfo*, e ne ostenta la moderazione. Essa si

fa un merito di rilevare il suo nemico vinto, e *prende a suo riguardo un'aria di protezione e di superiorità.* Essa non dice più d'annientare la religione, ma PRETENDE IN AVVENIRE DI DOMINARLA. Ormai la ragione *tiene lo scettro del mondo*, ed il suo regno s'è stabilito col nome di RAZIONALISMO (*i Tradizionalisti*, ec., pag. 57). »

Sicchè, lo stesso semirazionalismo ammette che il pensiero costante, la risoluzione deliberata della filosofia attuale è di tener sempre in sue mani lo *scettro* del mondo, di conservare il suo *regno* sotto il nome di razionalismo, e di non prendere, verso la religione un'aria di protezione e d'amistà che per provarle la sua superiorità, e di non *risparmiarla* che per *dominarla*. Non è egli dunque l'ultimo eccesso della semplicità, ed anco della balordaggine, il credere che la filosofia, con queste disposizioni tanto perfide ed insolenti, possa mai divenire l'alleata sincera della religione?

Un'alleanza non è possibile se non tra due poteri ugualmente indipendenti. Ma tra il suggetto rivoltato ed il suo capo legittimo non v'ha altra alleanza possibile che l'atto di sottomissione e di dipendenza per parte del primo rispetto al secondo. La filosofia, nel passato secolo, si rivoltò contro la religione, ma padrona e sua regina legittima. Nel delirio del suo orgoglio, si dichiarò indipendente da ogni disamina della Chiesa; non volle che Dio regnasse sopra di essa per mezzo della Chiesa; *Nolumus hunc regnare super nos* (*Luc.*, XIX, 14). Essa le fece una guerra crudele, essa volle annientarla; ma non potè riuscirvi.

Ora, essa vuole ben consentire che la religione viva, ma a condizioni che la filosofia le *dia* delle lezioni, in luogo di riceverne da essa, e di comandarle, in luogo d'esserle sottomessa. Essendo le cose a tai termini, lo stato di ribellione, per parte della filosofia, continuando sempre, non v'ha unione, pace, alleanza possibili tra essa e la religione; perchè quest'unione, questa pace non possono stabilirsi che per un atto puro e semplice di riconoscenza dell'autorità divina della religione sulla ragion umana; ed è ciò che la filosofia non vuol fare e che, nelle disposizioni in cui si trova, essa non farà mai.

Ma ecco qualche cosa di più esplicito. Il razionalismo assoluto, a tutte le cortesie, a tutte le concessioni fattegli dal semirazionalismo, in fatto di principii e di dottrine, ha risposto colle due ultime opere del Simon *sui doveri* e *sulla religione naturale*. Questi libri, come si può osservare, non contengono tutti e due che la negazione compiuta del cristianesimo, in quanto necessaria all'uomo per levarsi a Dio e praticare la virtù. In questi libri, non è questione che della *religion naturale* e *delle religioni;* ma della *religione,* non mai. Il cristianesimo v'è confuso o posto allo stesso livello del maomettismo e di tutti i culti idolatri; il naturalismo v'è rappresentato con un sentimento di superiorità filosofica sul cristianesimo. Nel libro *del dovere*, il filosofo razionalista si esprime così: « Riconosciamo che questi pochi precetti (trovati da lui col soccorso della sua ragione) non possono costituire un culto (manco male!); essi non

bastano all'uomo nè per la sua santificazione nè per la sua consolazione, o, per parlare con più esattezza, essi *bastano alle anime elette che sanno amare e pensare*, ma il resto dell'umanità ha ben altri bisogni. NOI FILOSOFI, che giugniamo a Dio *per la dimostrazione*, siam freddi, fino a che dimostriamo; il nostro cuore non si scalda che quando l'ultima conseguenza ci risplende. Allora chiudiamo il libro, e *dominiamo* DA MOLTO ALTO *i mistici* che non fanno *che sognare*, poichè noi abbiamo la pruova. » Così, i nostri filosofi (poichè l'autore di questo luogo ha parlato in loro nome, e niun di loro l' ha contradetto) non sono a' loro propri occhi che le *anime elette*, le sole *che sanno amare e pensare!* Così, i nostri filosofi si lusingano che i pochi precetti morali che si sono essi stessi foggiati, loro bastano per *santificarli* e *consolarli*, mentre questi stessi precetti non bastano *al resto dell'umanità che, non sapendo nè amare nè pensare, ha ben altri bisogni*. Così, i nostri filosofi, col solo *essere giunti a Dio per la dimostrazione* e per avere questa *prova di Dio*, si credono più infuocati dell'amore di Dio e collocati in una *più grande altezza* che tutti i cristiani, pei quali la pruova di Dio, non essendo venuta che per la fede, e che, avendo il vantaggio di possedere allo stesso tempo la *fede* e la *pruova* di Dio, non fanno tuttavia che *sognare* e debbono restare sotto la *dominazione* de' filosofi.

Or, che noi sappiamo, l'orgoglio filosofico non è mai stato più insolente, non è mai giunto sì alto, non ha mai spinto più innanzi la stranezza e la de-

menza. È questo un orgoglio umano da far vergogna al satanico; è l'orgoglio umano giunto al suo colmo. Ecco a che sono i nostri filosofi in materia d'orgoglio. Provate dunque di convertire cotali spiriti alla fede, col lusingarli; voi ci perderete *l'olio e l'opera*. Voi giugnerete più facilmente a fare un nero bianco, che a fare cristiano uno di questi buffoni! Essi sono di quegli eresiarchi, di quei capi, di quei fondatori di sette novelle, di quei ardenti apostoli e panegiristi del Diavolo, de' quali neppur uno s'è mai convertito! Sono di quelle conversioni assolutamente possibili, — poichè non v' ha empio, nè peccatore che non possa assolutamente convertirsi; — ma son di quelle conversioni che nel fatto non si vedono mai, non si sono mai vedute, e che probabilissimamente non si vedranno mai.

§ 5. Comedia tenuta dal Cousin ed il semirazionalismo che confessa d'essersi ingannato, credendolo convertito. — Il vescovo di Poitiers non ha dunque calunniato il Cousin denunziandolo al pubblico come il nemico della rivelazione cristiana. — Scandalo d'un sacerdote semirazionalista prendendola pel filosofo contro il vescovo; menzogne e balordaggini di questa strana apologia. — Il Cousin si riconosce colpevole col suo silenzio. — Il semirazionalismo convinto d'essere stato sfortunato nei suoi modi per la conversione degli increduli.

Vedete, in fatti, quello che il semirazionalismo, colle sante industrie e le maniere dilicate del suo zelo, ha riportato sopra colui che, per l'organo d'uno *de' suoi illustri capi* (*l'autore del Valore della religione*, ec.),

l'ha chiamato *l'illustre capo del* RAZIONALISMO *francese* (1)

Gli è vero che lo stesso autore ci avea dato il Cousin per un perfettamente convertito, ed anco per un gesuita, o presso a poco, poichè ha detto: « Evidentemente il Cousin ha *ricevuto nuove impressioni;* s'è posto *a rivedere tutte le sue dottrine*, e le ha sottoposte ad un *vero lavoro di spurgo*. Ha fatto una nuova opera, o, per dir meglio, ha rifatto una delle sue antiche opere (*Del vero, del bello e del bene*), onde meglio si veda la differenza che passa tra il filosofo d'un tempo ed il filosofo che oggi vuol comparire (2).

(1) Il che è come se si chiamasse, per esempio, Lutero *l'illustre capo del* PROTESTANTISMO *alemanno*, e Calvino *l'illustre capo* del PROTESTANTISMO *svizzero*, perchè il RAZIONALISMO è una eresia non men grande nè men funesta che il PROTESTANTISMO; ma, secondo l'abbiamo notato nella TRADIZIONE, è lo stesso protestantismo alla sua ultima fase, al suo ultimo punto. È a questo modo che ne han fatto giudizio la santa sede, i vescovi, e specialmente il Sommo pontefice attuale in tutte le sue allocuzioni, in tutte le sue encicliche, pure in quella che ha indirizzato a' vescovi dell' Alemagna, dove dice: « Si spande a' giorni nostri un' altra MALATTIA NON MEN PERICOLOSA (il sistema dell' *indifferenza di tutte le religioni*), a cui *l'orgoglio ed una* certa vanità da cui procede hanno fatto dare il nome di RAZIONALISMO. » Quindi, se non è scandaloso, è almeno inconveniente l'udire dalla bocca d'un sacerdote, la qualifica d' *illustre* data al *capo* d' una sì grande eresia

(2) « Nel libro del Cousin, del VERO, del BELLO e del BENE, non abbiamo veduto che un tentativo per salvare la filosofia universitaria dalla sconfitta che l'autore stesso avea provata, e per conservarle una posizione indipendente dalla religione e superiore ed essa.

Le lezioni d'allora, le darà *severamente corrette*, e possiam dire *notabilmente corrette*, spesso anche *fondamentalmente cambiate, sebbene non abbia avuto la generosità di convenirne* (1). In questo nuovo volume, *la più parte* (*non tutti*) de' traviamenti (*piccoli traviamenti come si sa*) che aveano il *più colpito* (*apparentemente a torto*) la fede della Chiesa, sono stati *accuratamente sfuggiti;* gli *errori segnalati* sono stati la più parte *cancellati*, e spesso *eloquentemente confutati*. (Valore della ragione, pag. 457). »

Gli è vero che il detto autore ha fondato questo giudizio della *nuova opera* del Cousin sopra testi e citazioni dello stesso libro, e ne ha conchiuso che

---

E come, in *realtà*, il Cousin NON RITRATTA AFFATTO I SUOI ERRORI fondamentali, de' quali il più pericoloso è di credere il mondo una conseguenza necessaria di Dio — il che è la negazione della libertà divina, — abbiamo consigliato i nostri amici d'aspettare un nuovo lavoro (l'aspetteranno lungamente) dal capo della scuola ecletica, per accordargli l'autorità de' loro elogi, che *potrebbe considerarsi come un' approvazione.* » Così si espresse il Lourdoueix nella GAZZETTA DI FRANCIA. Ecco dunque un giornalista che vede più chiaro del nostro teologo nel libro del *vero* e nelle intenzioni che l'hanno dettato.

(1) Come mai questa particolarità, che vi colpisce, non v'ha essa fatto aprire gli occhi, e non v'ha fatto restare in dubbio innanzi di segnalare queste *correzioni* e questi *cambiamenti?* Forse le *correzioni* ed i *cambiamenti onde non si ha il coraggio di convenire,* e che si vogliono, in certo modo, far passare, come inavveduti, hanno essi il menomo diritto ad essere creduti sinceri? Convenite dunque, almeno qui, che la nostra affezione, la nostra tenerezza pel razionalismo e i suoi *illustri capi*, hanno ingannato la nostra sagacità.

l'*illustre capo del razionalismo francese* non è più *panteista*, non è più *fatalista*, non è più *materialista*, non è più *razionalista* (sic). Ma non ha tardato, il dabben'uomo, ad avvedersi che, in questa apologia dell'*illustre capo del razionalismo francese*, non avea contato con quello spirito d'ipocrisia che è la base della filosofia e della politica moderna, e che ha prodotto i comedianti di tutti i colori della prima metà di questo secolo. Non ha tardato ad avvedersi che avea mal fatto di dimenticare, che, molto spesso l'errore prende la meschera della verità, per dare il cambio a' suoi avversari, addormentare il loro zelo, dividere le loro forze e tornare inutili le loro battaglie. Non ha tardato ad avvedersi che era stato ben semplice e ben credulo di prendere per omaggi sinceri alla religione certe espressioni *fervide* (1) del suo

---

(1) Tra le parole che, indirizzate a' giovani, hanno ingannato il panegirista del Cousin, hanno colpito la sua credulità e l'hanno levato in estasi, si trovano le seguenti: « Voi misurerete i vostri progressi in filosofia con quelli *della* TENERA VENERAZIONE *che risentirete per la religione del vangelo* (*Del vero*, ecc., *proemio*). » Or queste parole sono troppo chiare, il filosofo vi mostra troppo la sua intenzione perchè uno si possa ingannare. La religion del Vangelo v'è rappresentata come un oggetto di *tenera venerazione*, ciò che il razionalismo non cura di contestare, ma non come un oggetto dinanzi a cui si è obbligato d'inchinare la fronte, e di accettare cattivando *l'intelletto in ossequio della fede*. La *religion del Vangelo* vi è presentata come un buono e bel sistema di filosofia umana, che si può più o men *teneramente venerare* ed amare, e non come una rivelazione divina a cui bisogna sottomettersi. E sempre *quella filosofia separata* che, come un altro autore semirazionalista ce l'ha detto, *nega sempre al cristianesimo*

cliente, e che s'era troppo affrettato a *credere* che il Cousin, col suo libro *del vero*, fosse entrato nella via della *verità!*

Mentre il suo troppo corrivo difensore scriveva la diceria sopra indicata, il Cousin pubblicò una seconda edizione di questo stesso libro, dove fece le viste di ritrattare le sue ritrattazioni, il che obbligò il suo troppo cortese apologista a ritrattare, egli pure, i suoi elogi, in quella specie di palinodia onde li accompagnò: « Sventuratamente, ha egli detto, questo dubbio (del ritorno del Cousin al *vero*) s'è BEN PRESTO DILEGUATO. Il Cousin, *stretto* a dare una seconda edizione, ha provato il bisogno di spiegare il suo pensiero, e di dirci in che modo ed a qual titolo la filosofia, secondo lui, deve rispettare la religione, quai rapporti, finalmente, esistono tra la ragione e la fede, tra la filosofia e la teologia. Or, alle sue *prime* parole, che poteano sembrare *accettabili* (1), ecco ciò che aggiunge, *non sappiamo sotto quale cattiva ispira-*

---

LA SUA FEDE, IL SUO AMORE E LA SUA OBBEDIENZA FILIALE, e che *si fa* anche *de' suoi lumi una forza contro questa religione* (sic). Quest'è il linguaggio di tutti i nostri increduli, pei quali Gesù Cristo è un essere *ammirabile*, degno della più *tenera venerazione*, senza però ammettere che sia un Dio che bisogna *adorare;* la cui religione è sublime, senza essere però una religione divina che bisogna credere. Bisogna ben essere semirazionalista per vedere un omaggio alla religione in quelle fallaci parole, che non sono, in fondo, che uno insulto e una bestemmia squisita contro la religione.

(1) Il semirazionalismo quando trattasi del razionalismo, non è punto difficile.

*zione* (1). Dopo d'avere levato a cielo la morale e i dogmi del cristianesimo, dice: « L'alleanza della vera religione e della vera filosofia è dunque naturale insieme e necessaria; naturale, pel fondo comune delle verità che riconoscono; necessaria, pel miglior servigio dell'umanità. *La filosofia e la ragione non differiscono che per* LE FORME, che le distinguono senza separarle. *Un altro uditorio, altre forme ed un altro linguaggio.* — Sicchè per tenersi a' termini, ECCO DI NUOVO IL RAZIONALISMO PURO, ecco la filosofia che può dare le stesse verità *che insegna la religione*... Il Cousin riconosce che l'insegnamento della filosofia potrebbe certo essere meno utile e meno efficace che quello della religione.... Ma, dopo tutto, quello che essa insegna agli *spiriti eletti,* non è nè più nè meno che quello che la religione insegna al popolo; la religione *non possiede nulla che la filosofia non possieda; non più misteri dovuti alla rivela-*

---

(1) Come! *voi non sapete sotto quale cattiva inspirazione* il Cousin La *ritrattato* le sue *ritrattazioni? Siete maestri* nella scuola razionalista e *non sapete ciò che vi si fa?* Le quali frasi, sebben magre, onde il vostro diletto filosofo ebbe l'aria di modificare il suo linguaggio d'altro tempo su certi punti, avrebbero messo il torbido in tutta la setta onde è l'*illustre capo;* gli avrebbero rimproverato d'avere rinnegato il suo passato, gli avrebbero imposto di farne un'onorevole ammenda, ed il buon capo l'avrebbe promessa. Ecco forse perchè si è *affrettato di fare una seconda edizione ed ha sentito il bisogno di spiegare il suo pensiero.* Però non diamo come certa questa spiegazione, poichè non sappiamo che le cose si sieno passate assolutamente così; noi la diamo come possibile; perchè è precisamente ciò che accade a' *capi* di sette, pure filosofiche.

*zione*, non più verità soprannaturali. Il Cousin ha egli compreso tutta l'importanza di questa seconda edizione (1), TANTO DIVERSA DALLA PRIMA, se non le è contraria? È forse PENTIMENTO *d'avere dapprima troppo ben detto* (2)? È ignoranza delle verità cristiane (3)? La è ostilità (4)? La è buona fede (5)? (*Del valore* ec., pag. 460). »

Sicchè, per consenso del benevolo apologista del Cousin, quest'*illustre capo del razionalismo francese* nella seconda edizione del suo libro (nel 1836), tanto *diversa* dalla prima, se non le è *contraria*, avrebbe ritrattato tutto ciò che avea paruto aver ritrattato nella prima; sarebbe ritornato *di nuovo al razionalismo puro;* considererebbe sempre la filosofia come bastantesi a sè stessa, fuori d'ogni religione; avrebbe fatto poco conto di *tutti i misteri, di tutte le rivelazioni, di tutte le verità soprannaturali del cristianesimo* che avrebbe innalzato; e non l'avrebbe esaltato che come un insegnamento filosofico di cui, a dirla,

---

(1) Tale quistione è una impertinenza gratuita che fate al nostro *illustre capo*. È precisamente perchè ha *compreso* tutta l'importanza ed anco la necessità (nella sua posizione) di questa seconda edizione, che egli l'ha fatta.

(2) Non è al tutto un pentimento (poichè, in vero, non s'è dato torto di *avere troppo ben detto*), ma qualche cosa che ne avea l'aria.

(3) Non è questa una dimanda da fare. Chè dovete sapere che questi *illustri capi*, sapendo tante cose, non sanno però il catechismo.

(4) L'avete indovinata.

(5) Alcuni dicono: Sì; altri dicono: No; *et adhuc sub judice lis est*.

si può starne senza, e non come la religione unicamente vera e divina, a cui bisogna sottomettersi. Veramente non avrebbe egli nè *spurgato*, nè *severamente corretto*, nè *fondamentalmente cambiato* le sue dottrine, poichè avrebbe egli stesso *purgato* i suoi spurghi, *corretto* le sue correzioni, e *cambiato* i suoi cambiamenti; non avrebbe, in realtà, nè *cancellato*, nè *eloquentemente confutato* i suoi errori, poichè avrebbe egli stesso *cancellato* le sue cancellature, *confutato* egli stesso le sue confutazioni.

Il vescovo di Poitiers ebbe dunque ragione di tracciare l'orribile quadro che segue del carattere e della filosofia del Cousin: « L'organo il più celebre del filosofismo moderno, nella prefazione *delle molliplici edizioni* che ci dà *delle sue prime opere*, non ha alcuna difficoltà d'affermare *che non ha nulla disapprovato de' suoi precedenti scritti*.... Noi abbiamo letto colla più profonda attenzione tutte le *produzioni ringiovanite* di questo scrittore; noi abbiamo avuto ricorso alla più parte delle passate pubblicazioni a cui i suoi innumerevoli ritorni *sul suo proprio passato rinviano ad ogni istante il lettore*. E confessiamo assai volontieri che il *libro delle sue ritrattazioni è ancora da fare;* perchè, se ha molto *rifatto*, non ha *niente ritrattato*. Riconosciamo altamente che, malgrado mille precauzioni *di discorso*, *il filosofo d'oggi è bene quello a cui i nostri predecessori nell' Episcopato hanno fatto una sì lunga e sì viva guerra, quello che la santa sede ha condannato, quello che ha dato la mossa principale* al PANTEISMO, *al* NATURALISMO, *all'* ECCLETTISMO di cui le nostre scuole

sono state *sì orribilmente infettate;* quegli che *ha oltraggiato l'Essere supremo* confondendo la sua essenza cogli esseri che la sua libera volontà ha tratti dal nulla; quelli che *non ha mai conceduto a nostro Signore Gesù Cristo* che un RISPETTO DERISORIO, che ha innalzato *la ragione umana d'ogni individuo* alla dignità del VERBO FATTO CARNE; quegli che non ha risparmiato sul suo cammino *alcuna delle verità del dogma cristiano.* No, non è punto una vana ciarleria; questo campione della causa razionalista può con fondamento glorificarsi *di non avere punto indietreggiato, d'avere lasciato alla filosofia uscite nascoste per sfuggire a tutte le prese colla fede,* d'avere indebolito e rovinato, *sempre* alla pagina che segue, le *speranze vaghe* che la *pagina* precedente avea *potuto far concepire;* in una parola, ha detto che gli sia renduta questa giustizia: che in mezzo di mille altre variazioni, *la sua dottrina non ha affatto variato per quello risguarda il cristianesimo.* E quello che si può aggiungere è che la scuola onde è egli gonfalone, se non capo, è rimasta non men *profondamente nemica* CHE EGLI *d'ogni ordine soprannaturale e rivelato,* il quale, agli occhi loro, o *non esiste,* e non è possibile, o, al più, non è *obbligatorio e comandato.*» (*Istruzione* sinod., pag. 25 e 26) (1).

---

(1) L'illustre autore, in una nota, aggiunta a questa dotta *Istruzione*, ha avuto l'aria di disapprovare la TRADIZIONE. Noi siam certi che, sotto il nome di *Tradizionalisti*, l'esimio prelato ha voluto far cenno, in quel luogo a' *fideisti* che, seguendo il Bautain, pretendono che non vi sia nulla di vero e di certo fuori della

Quest'atto d'accusa è veramente terribile; ma non v' ha parola che non trovi appoggio sulle poche linee in cui il malaccorto apologista del Cousin è stato obbligato di ritrattare solennemente gl'imprudenti elogi che gli avea indirizzato. Quest'atto d'accusa non è che la storia fedele della vita *filosofica* di quel filosofo tristamente celebre, degli errori che ha sparsi, del male immenso che ha fatto, e delle astuzie lagrimevoli che, a quel che pare, ha usate per ingannare i semplici ed essere bene con tutti. Può egli, dopo questo immaginarsi, che siesi trovato un dottore cattolico che abbia convertito in eroe, in principe della vera filosofia, il dottore d'un filosofismo funesto come il veleno, vuoto come il nulla; il dottore che, con tutte le grandi prerogative capaci di farne un maestro, ha preferito di farsi discepolo, vestendo alla francese tutti i sistemi, tutte le stranezze, tutti i deliri del filosofismo alemanno? Può egli immaginarsi che siesi trovato un sacerdote cattolico, autore delle *ri-*

---

Scrittura e della *fede*. Ma è vero anche che questa parola, usata alquanto inconsideratamente, ha deliziato i razionalisti; che è un attribuire a' cattolici un errore che rigettano, ritrattato dallo stesso Bautain, e condannato dalla Chiesa; è stato, un compromettere il buono effetto dell' *istruzione*, che non ha preso la sua forza e la sua verità che nella *tradizione* dell' umanità e della Chiesa; ed è stato, per parte dell' autore, un porsi, in certo modo, in contraddizione con sè stesso. Speriamo che alla prima occasione, il zelante vescovo renderà nulle, coll' espressione chiara del suo pensiero, le false interpretazioni a cui ha dato luogo quella nota deplorevole, e deplorata da tutti i suoi ammiratori *sinceri*, ed anco probabilmente da lui stesso.

*flessioni sull'istruzione sinodale del vescovo di Poitiers*, che abbia preso le difese di questo nemico della verità e della Chiesa contro un vescovo tanto caro al cattolicismo, per la sua scienza e pel suo zelo, contro un vescovo tanto grande nella Chiesa di Dio? Ecco quello che sono i semirazionalisti: nella loro cecità portentosa, calpestano tutte le convenienze verso tutte le verità; dimenticano il rispetto che si deve a' loro stessi, non che quello che è dovuto agli altri. Quello che v' ha di più sorprendente in questa strana apologia d'un filosofo, a cui *tutto l'episcopato francese ha fatto una sì lunga e sì viva guerra, e che la santa sede ha condannato*, è che l'autore di questa apologia, per dimostrare che il vescovo di Poitiers ha avuto un gran torto di pronunziare sul Cousin il giudizio severo, che abbiam veduto, s' appoggia sull'autorità dello stesso P. Chastel (p. 5 e 6), il quale, se è stato troppo facile di presentare il capo del razionalismo francese come convertito, ha, almeno, avuto sufficiente franchezza e pudore per disapprovare egli stesso le sue affirmazioni. Si è dunque apposto al dotto e zelante vescovo, accusatore, un testimonio che ha ritrattato la sua testimonianza in favore del Cousin, l'accusato!

Ci ha ancora qualche cosa di più strano. Il vescovo di Poitiers, in questo stesso libro *del vero, del bello e del bene,* che il suo autore ha impiastrato, e che la scuola semirazionalista ha esaltato come un vero capolavoro, rimprovera al filosofo razionalista: 1.° di taccare impudentemente il cristianesimo sotto il nome di *misticismo;* di trattare la santità di *follia*, e la

morale *ascetica* di *suicidio*; 2.° di mettere allo stesso livello *l'ispirazione del poeta*, *l'istinto dell'eroe* e *l'entusiasmo del profeta*; 3.° d'assomigliare i miracoli del cristianesimo alle *ciurmerie della superstizione*; 4.° di fare del *mondo* l'unico e vero mediatore tra Dio e l'uomo, e d'evitare l'unica e vera mediazione, riconosciuta da' cristiani, del FIGLIUOLO DI DIO FATTO UOMO.

Tutte queste osservazioni saltano naturalmente agli occhi d'ogni lettore, usato all'insidiosa favella de' filosofi. Ognun sa, per esempio, che è una volontà deliberata degli increduli del nostro secolo di combattere sotto il nome di *misticismo* e d'*ascetismo* la religion cristiana, che nel passato secolo erasi convenuto di perseguitare sotto i nomi di *fanatismo*, di *superstizione* ed anco d'*infame*. Or bene! l'autore delle *riflessioni*, nella sua apologia del filosofo, ha avuto bastante coraggio di sostenere che il vescovo di Poitiers non avea compreso il Cousin, accusandolo di combattere il cattolicismo sotto il nome di misticismo (1), e

(1) Lo stesso critico aggiunge in una nota: « Ci *duole* che il Cousin non sia andato più innanzi e non abbia riserbato, nella sua *famosa* analisi del sentimento, un posto al *vero* misticismo, conforme alle più vere nozioni della sana filosofia, a' principi della teologia e alla tradizione. Colla distinzione del *vero* e del *falso* misticismo, avrebbe evitato di *parer confondere l'uno e l'altro sotto una stessa riprovazione* (pag. 10). » Sicchè, per consenso del suo stesso critico, il Vescovo di Poitiers ha avuto luogo di credere che il Cousin, sotto il nome di *misticismo*, parlò contro il cristianesimo, e non l'ha calunniato, poichè il Cousin avrebbe commesso l'*omissione deplorabile di non essere andato più in-*

che il *misticismo* che il Cousin ha violentemente attaccato nel suo libro del *vero*, ec., non è affatto il cristianesimo, ma la *teologia protestante del sentimento* d'oltre il vero, che è il *sistema* dello Schleiermacher, vuoi pure la *religion del sentimento* di Beniamino Constant (p. 20).... di cui non v'ha persona in Francia che se n'occupi nè che vi pensi!

Secondo lo stesso apologista, il Cousin non avrebbe detto che nel senso *naturale* e *filosofico*, « che il *solo* mezzo che ci sia dato di levarci sino all'Essere degli esseri, senza provare abbagliamento e vertigine, è di avvicinarsici per mezzo del DIVIN MEDIATORE, e che questo *intermedio* è doppio: l'universo, e le verità che concepisce la ragione, » e, per conseguen il prelato è stato ingiusto d'imputare al Cousin di

---

*nanzi*, ed *ha paruto, diffatti confondere il vero ed il falso misticismo sotto una stessa riprovazione.* Forse il Cousin, nella sua semplicità, che forma, come è risaputo, il carattere de' nostri filosofi, ha potuto non immaginarsi che si sarebbe dato un senso falso a' suoi attacchi contro il misticismo; e si capisce dunque che abbia trascurato di distinguere *il vero dal falso misticismo.* Ma, dopo di aver veduto che questa omissione deplorabile ha dato diffatti luogo ad una interpretazione sinistra del suo pensiero, il suo silenzio diviene inesplicabile; e non è già la benevola interpretazione che ha dato di questo luogo il suo apologista che può renderci sicuri sul vero pensiero del filosofo; egli vive, grazie al cielo, spetta a lui di spiegare sè stesso. Sicchè, finchè il Cousin non ci dice egli stesso: *Sono stato male compreso; non ho voluto impugnare che il falso misticismo* (e si è presti, se dice questo, a credere alla sua parola), il luogo incolpato rimane sotto il peso della censura del vescovo di Poitiers, e la difesa che altri vorranno fare in luogo dell'accusato, non sarà che una buffoneria.

negare il *vero mediatore divino* Gesù Cristo. » E tuttavia il Cousin ha detto spacciatamente che il mondo insieme e la ragione sono *l'unico mediatore* DIVINO *tra l'uomo e Dio!*

Tutti gli altri dubbi sono evitati colla stessa fortuna!!! Solo il difensore del Cousin s'ingegna, col mezzo del sofismo, di provare che il dotto vescovo, formolando tali dubbi contro l'innocente filosofo, non sa quello che si dice, e che la sua dottrina sente la eresia (pag. 19). Bisogna convenire, che lo stesso Cousin ha dovuto essere piacevolmente sorpreso di vedersi difeso con tanta destrezza contro un vescovo da... un sacerdote!

Rispetto a noi, la pruova più manifesta che il vescovo di Poitiers, nella critica severa dell'*illustre capo del razionalismo*, ha dato nel segno, si è il silenzio che gli ha opposto lo stesso Cousin. Questo filosofo, nella seconda edizione dell'opera di cui si parla, ha detto *che la filosofia e la religione non differiscono che nella forma.* Nella terza edizione della stessa opera, il Cousin, per far piacere al buon P. Chartel, ha fatto scomparire la detta frase, non potea fare meno per un autore tanto benevolo per lui, sino a farne un *modello di docilità alla voce de' vescovi e de' concili*, ed a proporlo *all'imitazione de' tradizionalisti* (vedi la Tradizione). Or, se il vescovo di Poitiers s'è ingannato, come lo pretende l'autore delle *riflessioni*, sul vero senso di talune pagini del Cousin, spettava a questo, nella terza edizione del suo libro, che è posteriore all'*istruzione sinodale* del suo venerabile censore, di disapprovare gli errori che gli erano stati

imputati. Era l'opera d'una breve nota in questa terza edizione. E certo, questo filosofo *tanto docile alle parole de' vescovi e de' concilii*, e che avea tolto una frase della sua opera sul desiderio che gliene avea espresso il P. Chartel, non gli avrebbe costato molto di troncare o di spiegare in un senso ortodosso i luoghi del suo scritto accusato da un *vescovo*. Il Cousin si è taciuto ed ha lasciato spargere sulla sua riputazione di convertito i gravi sospetti che la censura del Poitiers gli avea levato contro. Or, per chiunque non ha rinunziato al buon senso, questo silenzio stoico per parte del filosofo *calunniato*, e questo rifiuto pubblico di difendere sè stesso, come potea e dovea farlo in simile circostanza, non sono essi una pruova evidente che il filosofo ha voluto opporre una solenne disapprovazione, una smentita alla difesa che il sacerdote ha voluto darsi la pena di prendere, di lui, senza di lui, e che questa pretesa difesa non solo è sconvenevole, ma vana e ridicola? Questo silenzio e questo rifiuto non sono una evidente pruova che il Cousin non si cura punto della riputazione che si vorrebbe dargli d'un convertito *suo malgrado*, e che conta, per contrario, di passar sempre per quello che è stato, agli occhi de' suoi alunni e de' suoi *illustri* confratelli, i razionalisti di tutta Europa? Questo silenzio e questo rifiuto finalmente non sono una pruova evidente che ha una fiducia illimitata che i suoi nuovi *alleati*, i semirazionalisti, faranno meglio di lui i suoi affari, che sono di star bene con certi credenti, senza romperla cogli increduli? E, in tutti i casi, la conseguenza naturale e logica di questo silenzio ostinato

del Cousin, alla presenza delle più gravi imputazioni, pure al momento in cui ha creduto necessario di correggere *una proposizione* falsa e malsonante del suo libro, non è una pruova della giustizia e della verità di queste stesse imputazioni?

E qui si noti di passaggio che è un fatto storico della polemica de' nostri giorni che, tra i preti che hanno tanto caldeggiato per un filosofo contro le censure d'un vescovo, non se n'è trovato pur uno che abbia preso le parti d'un solo scrittore cattolico, tradizionalista impugnato da' filosofi. Questo fatto è d'una immensa significazione.

Intanto, questi sono, signori semirazionalisti, i grandi risultati che il vostro zelo, prevenente ed amorevole, ha ottenuto, se non siamo ingannati, dall' *illustre capo del razionalismo francese*. Non v'è cagione d'esserne superbo!

Cotal zelo non è stato più felice presso altri *capi* meno *illustri*. Udendovi, per le concessioni loro fatte, volevate rendere inutili i loro errori. Ebbene! voi non avete fatto che rifermarli. Voi avevate posto la mano a' filosofi, per trarli a voi; e, più forti che voi, v'hanno piuttosto tratti a loro. Voi siete divenuti anzi razionalisti, che averli fatti cristiani. Mai vi è stato vittima d'un più grande inganno!

## APPENDICE QUARTA.

DELL'IPOCRISIA E DELL' EMPIETA' DEL RAZIONALISMO, PRETENDENDO DI STABILIRE UN'ALLEANZA FRA LA RELIGIONE E LA FILOSOFIA; E DELLA STRANEZZA DI UNA TALE ALLEANZA.

(*Novembre* 1856.)

§ 1. Insolenza del razionalismo, affermante che la Chiesa ha riconosciuto l' indipendenza della filosofia rispetto alla religione. — Sue pretensioni sacrileghe in rimaner sempre padrone di sè stesso, e libero da ogni censura ecclesiastica. — Condizioni derisorie colle quali intende collegarsi col cattolicismo.

Uno de' più gravi scandali a' cui assistiamo oggi, si è il vedere degli ecclesiastici, pure locati in alto, farsela affettuosamente co' più acerbi nemici dell' insegnamento della Chiesa, e menar vanto d'averli condotti ad unirsi alla religione. Si son veduti, nella precedente appendice, i tristi e lagrimevoli risultati degli sforzi che hanno essi fatto sinora a quest'effetto. Ma come, per la simulata pietà di loro passione e pei loro strilli, fanno entrare a parte delle funeste illusioni onde son preda lor stessi, anime semplici, crediamo ben fatto di provare ancora di più, in questa appendice, che la sedicente alleanza tra la religione e la filosofia, di cui si è fatto e si fa ancora tanto rumore, e di cui tanti imbecilli pascono altri imbecilli, dopo d'es-

serne pasciuti loro stessi, non è altro che un errore sacrilego ed assurdo.

Nel mese del passato gennajo, il razionalismo, per il suo più potente organo così disse: « Nel medio evo dicevasi: La filosofia è la *serva della teologia*. Oggi, grazie al cielo, la filosofia *non è più la serva di casa*, e quando essa *non avesse conquistato da gran tempo* IL POSTO CHE LE SPETTA, *l'ultima dichiarazione della santa sede* l'avrebbe levata *dalla sua antica subordinazione* (Gior. DE' DEBATS, genn. 1856). »

Or l'*ultima dichiarazione* della Santa Sede, a cui fa qui allusione il teologo razionalista, non è che la dottrina delle quattro proposizioni che abbiamo esaminato nella TRADIZIONE, e che non contiene neppure una parola che possa far credere che la santa sede abbia voluto emancipare la filosofia dalla disamina della religione, e *levarla dalla sua antica subordinazione*. Ma la santa sede non si è contentata di ciò su questo grave subbietto. Il razionalismo non avea ancora fornito di formolare questa grave enormezza, che, in un documento ancora più solenne della lettera del secretario dell'Indice risguardante le quattro proposizioni; il sommo pontefice, nel suo breve a tutto l'episcopato di Alemagna, ha pronunziato queste memorande parole: « La Chiesa insegna e fa sapere che se talvolta si *può* adoperare la scienza umana nello *studio de' divini oracoli*, la ragione non deve punto perciò usurpare orgogliosamente il diritto d'insegnare da maestra, ma che essa debba agire come una SERVA OBBEDIENTE E SOTTOMESSA nel timore di smarrirsi camminando innanzi, e di perdere, seguendo il

legamento delle parole esterne, la luce della virtù interna e il diritto sentiere della verità.»

Si vede dunque che da un lato v'ha la pretensione orgogliosa della filosofia, che vuole conservare la sua indipendenza dall'autorità religiosa, *che essa ha conquistato da gran tempo*, pel suo atto di ribellione verso questa autorità, e che essa risguarda sempre come un posto che le appartiene, come un diritto che le era stato tolto; e, dall'altro, v'è la Santa Sede, v'è la Chiesa che, in luogo d'abbandonare alla filosofia questo *posto* usurpato, e di *levarla dalla sua antica subordinazione*, protesta altamente contro la sua pretensione sacrilega d'*insegnare da maestra*, contro la menzogna audace del suo linguaggio, e le ricorda, che, nel suo proprio interesse, il suo dovere, da cui nulla può affrancarla, è di *condursi come una serva obbediente e sottomessa* verso la scienza de' *divini oracoli*, la teologia cattolica, e della Chiesa che l'insegna.

Ecco dunque quello che dice la Chiesa e quello che dirà sempre, rispetto i rapporti essenziali, naturali, tra la ragione e la fede.

Nè v'ha cosa che c'inquieti, su tal subbietto, per parte della Chiesa. Noi cattolici siam certi che essa, per le imprudenti e stupide sollecitazioni d'una mano de' suoi figli illusi, non cederà il diritto che ha da Dio, di non ammettere, di non riconoscere una potenza rivale, e di regnare da regina unica su tutte le intelligenze del mondo: diritto che, da diciotto secoli e col prezzo del sangue de' suoi figli, ha saputo difendere e conservare intatto contro la cospirazione permanente della ragione e delle passioni, contro tutte

le sette degli eretici, sostenute da tutte le forze delle potenze terrene.

Ma se i semirazionalisti non ottengono mai che la Chiesa universale si rechi danno per far loro piacere, gli è vero però che, pei matti progetti di alleanza e di fusione tra la religione e la filosofia, che continuano con tanta ostinazione e goffaggine, e che si vantano pure d'aver mandati ad effetto, essi fanno un male immenso nelle chiese particolari dove hanno in loro mano il pubblico insegnamento. Chè, pel solo fatto di proporre di simiglianti progetti, essi riconoscono la filosofia come una potenza a parte dalla religione; pretendendo di farne una sua alleata, le riconoscono il diritto d'esistere, di camminare sola; prostrandosi dinanzi ad essa, per impegnarla d'andare accanto della religione, le riconoscono un insegnamento a parte, una categoria a parte delle verità naturali, che essa possederebbe, indipendentemente da ogni rivelazione e da ogni tradizione; supplicandola di voler, per questo insegnamento e per queste verità *di suo dominio*, venire in soccorso della verità tradizionale, della verità rivelata, essi approvano, sanzionano, rifermano, ed osano pure di volere santificare, nel nome della Chiesa, il principio di rivolta della scienza contro la fede, contro cui la Chiesa ha protestato e protesterà sempre.

I filosofi razionalisti *De' Debats*, in occasione dell'ultima *festa delle scuole*, hanno detto così: « Grazie al cielo, il Jouffroy ha lasciati dopo lui di molti eredi non solo della sua indipendenza, ma della sua fede profonda *nei grandi principii dello spiritualismo cristiano*. Essi, *senza por tempo in mezzo*, hanno sotto-

scritto al trattato, proposto da un pensiero generoso, tra la religione e la scienza, perchè *la loro libertà d'opinione, sempre presta a difendersi,* non vuole mai essere assalitrice, perchè amano cordialmente la pace, perchè respingono colla *stessa energia* i due eccessi che si provocano oggi a vicenda, il fanatismo filosofico e l'*intolleranza religiosa.* » Si vede adunque che, accanto *alla sua pretesa fede profonda nei grandi principii dello* SPIRITUALISMO *cristiano* (il che non lo impedisce punto di fare gli elogi del MATERIALISMO e la guerra alla RELIGION *cristiana*), il razionalismo non lascia di conservare la *sua indipendenza.* Egli non avrebbe sottoscritto *al trattato proposto* tra la religione e la scienza, che per avere creduto di trovarvi stipulata la *libertà d'opinione* a fronte dell'*intolleranza religiosa;* il che può essere significato così: « Io, la filosofia, consento a sottoscrivere un trattato d'alleanza col cattolicismo, a condizione che non abbia mai niente a dire, mai niente a censurare intorno alle opinioni che mi dilletterà di professare e d'insegnare; a condizione ch'io mi rimanga in uno stato d'indipendenza assoluta rispetto a lui: in guisa che io potrò, come lo faccio da quasi due secoli, e come lo fo a questo momento per mezzo de' miei strumenti, fedeli, Simone e Dollfus, continuare ad ingannare i popoli, ed allontanarli da ogni religione e a demolire lo stesso cattolicismo, senza che abbia il menomo diritto di dolersene. » Questa è l'alleanza sottoscritta dal semirazionalismo, e di cui mena tanto vanto pel più grande utile del cattolicismo! A tanto, ci cade al

penna di mano; e non osiamo di qualificare, come il meriterebbe, questo tratto di stoltezza.

Rispetto alle parole: *I razionalisti amano sinceramente la pace*, ecco come le sono state considerate da un filosofo cristiano (il Lourdoueix): « Ahimè! ahimè! non è solo *la pace* che debbono i filosofi amare, È LA VERITA'. Se la verità è nel cattolicismo, la filosofia che non vi conduce è falsa. Se avete *fede nei principii dello spiritualismo cristiano*, la filosofia che v'impedisce d'accettare tutte le conseguenze di questi grandi principii è ugualmente falsa; perchè la verità filosofica non può essere inconseguente. » Qui veramente è tutta la quistione. Gli è certo umiliante, per gli ecclesiastici semirazionalisti che non vi comprendono nulla, di ricevere una sì bella lezione da un laico! Il cristianesimo non è già un sistema filosofico, esso è la religione che è stata col principio del mondo rivelata dallo stesso Dio, poi da' profeti ed in fine dal proprio suo figlio. Perciò ogni intelligenza deve piegarsi dinanzi a lui; deve accettare i suoi dogmi, la sua morale, il suo culto: perchè tutto questo, venendo da Dio, è verità, ed è un dovere naturale, sano per ogni intelligenza di sottomettersi alla verità. Fino a che la vostra filosofia non viene a questo (ed è ben lontana dal venirvi), essa non è che una ribelle di bassa mano contro Dio e contro la stessa religione. La religione non ha trattati da stipulare con essa, ma anatemi da pronunziare contro di essa. Ed i semirazionalisti, sognanti un' alleanza tra la filosofia, in istato di ribellione, e la religione, tra l'errore e verità, tra l'incredulità e la fede, tra

i deliri della mente umana e la parola di Dio, potrebbero ben essere considerati come empi: noi ci contenteremo di dirli insensati.

Ed è con queste intenzioni che nello stesso luogo il puro razionalismo ha detto anche le seguenti cose: « Voi gridate che l'anarchia è nelle credenze.... Se il male è tanto profondo, lasciate dunque che la società morente chiami in aiuto *tutti i medici;* lasciate che la filosofia unisca i suoi sforzi a quelli della religione. Quando il male è dovunque, non v'ha mai troppe voci per *insegnare il bene.* E poichè la voce *della ragione non è ingannevole,* poichè la può apportare all'uomo, *la santa sede l'ha detto, il suo contingente delle verità,* non rifiutate la sua assistenza. I veri amici dei poveri non ricusano alcuna limosina. Che la filosofia adunque divida colla religione l'onor di servire la causa di Dio comunicando all'uomo *quello che possede di verità.....* e che tutte e due s'uniscano sinceramente per dirigere i nostri passi verso il fine segnato dalla Provvidenza: il perfezionamento religioso e morale dell'umanità. »

Tutta questa commovente omilia non è che un vero sofisma, una stoltezza ed una ipocrisia, e non ci ha che il semirazionalismo, la cui leggerezza e balordaggine ci sono oramai note, che abbia potuto lasciarvisi prendere, al punto d'aver voluto accettare ed anco d'aver provocato le offerte strane che qui gli fa la filosofia.

Se la filosofia che s'offre qui di collegarsi colla religione, per fare il bene dell'umanità, fosse la filosofia, qual era al *medio evo,* quale la santa sede ha

dichiarato che deve essere, la *serva obbediente e sottomessa degli oracoli di Dio;* se questa filosofia fosse ciò che l'ultimo concilio d'Amiens vuole che sia ogni filosofia nelle cristiane scuole, cioè « non una disciplina che i filosofi avrebbero foggiata col solo aiuto dell'umana ragione, ma una disciplina a cui la teologia, fondata sulla rivelazione, serve di lume, prescrive la regola e dà l'incremento (1); » se tale fosse la filosofia, la Chiesa non desiderebbe altro che averla al suo lato, per aiutarla nella grande missione di cui Dio l'ha incaricata, di combattere nel mondo l'errore e di farvi in sua vece regnare la verità. Solo, con una siffatta filosofia, non ha più trattati d'alleanza a fare, come una madre non ne ha a fare con una sua figlia, come una regina co' suoi sudditi.

§ 2. La vera filosofia è stata e deve essere sempre sottomessa alla vera religione. — La filosofia, che pretende affrancarsi da tal dovere, non è che una filosofia ribelle, spingente all'anarchia degli intelletti. — Ipocrisia e tradimento delle offerte che ha fatto alla religione.

La verità onde ragionasi in questa grande discussione non è che la verità dell'ordine religioso e morale. Or, secondo l'abbiam fatto più volte notare nelle nostre opere, la verità di questo genere non avendo

(1) « Hæc disciplina apud nos non est quam philosophus, solo humani ingenii adjutorio utens, æstimasset; sed ea cui *Theologia*, revelatione fundata, facem præfert, regulam præscribit, et incrementa præstat (*loc. cit.*). »

che una sola e medesima sorgente, la *rivelazione divina*, ed un solo e medesimo scopo immediato, l'istruzione e la felicità dell'uomo, non è che della stessa natura. Come non ci ha, noi lo ripetiamo, che un Dio sempre lo stesso, un Mediatore divino sempre lo stesso, ed una umanità sempre la stessa, e de' rapporti tra questi esseri più o meno sviluppati e perfetti, ma in realtà sempre gli stessi essi pure; così non ci ha che una sola espressione vera di questi rapporti, una sola religione vera, sempre la stessa: la religione che, dal principio del mondo, Iddio ha rivelato diverse volte da sè stesso, per mezzo degli angioli, pei profeti ed in fine pel suo proprio figlio. Il deposito augusto di questa rivelazione, rispetto a' suoi principii generali, si trova nell'umanità; rispetto al suo sviluppo compiuto e perfetto, alle sue pruove positive, ed ai monumenti della sua verità pura ed infallibile e della sua divinità, non si trova che nella Chiesa. Non vi son dunque due categorie diverse di verità religiose e morali, una del dominio della filosofia, l'altra del dominio della teologia; ma ci ha una sola e medesima categoria di queste verità, esposta in un modo diverso, e sotto viste diverse, dalla filosofia e dalla teologia. È però vero che la filosofia non possede queste verità per essa stessa, come neppure la teologia; ma una le attinge nell'umanità, l'altra nella Chiesa. L'una le sviluppa, le dimostra rispetto a' loro principii generali, naturali, col ragionamento; l'altra rispetto a' loro principii soprannaturali e divini, coll'autorità. Quando si ha a fare con uomini fuori del cristianesimo, che non conoscono e che ancora non cre-

dono la divinità de' Libri santi e delle tradizioni della Chiesa, la teologia cattolica s'ingegna sempre di ricondurli dapprima alla credenza delle verità generali de' *preamboli della fede*, col metodo filosofico o col ragionamento. Ed è per questo fine che l'Angelo delle scuole ha composto la sua ammirabile *Somma contro i Gentili*, l'apologia la più compiuta e la più perfetta della verità dell'unica religion vera, del cristianesimo ma filosoficamente, e con prove tolte al ragionamento e alle tradizioni dell'umanità. Il razionalismo di questi ultimi secoli, che il protestantismo ha introdotto nella religione e il cartesianismo nella scienza, ha *diminuito le verità tra i figliuoli degli uomini*, al segno che, nei paesi, i già più cristiani, la maggior parte della gente culta non ha più fede nel cristianesimo, non è che *gentile* in tutto il rigor del termine, ed anche peggio de' Gentili. La scienza sacra sarebbe veramente contenta di associarsi la scienza umana, e di farla lavorare per illuminare, dal canto suo, questi sciagurati gentili, ma però sempre sotto la sua direzione, come le conviene di farlo: poichè il fine della filosofia, secondo ce l'ha detto e provato san Tommaso, è subordinato al fine della teologia: *Finis totius philosophiæ est sub fine theologiæ, et ideo theologia imperat omnibus scientiis, et utitur iis in obsequium sui.* Tutto questo è chiaro ed è ragionevole. Tutto questo si è sempre fatto. I tradizionalisti non fanno che questo; ed è quello che si farà sempre nella vera Chiesa.

Ma, secondo la sua propria confessione, la filosofia di cui è qui questione, non è che una filosofia, la

quale, contenta d'aver *conquistato da gran tempo il posto che* crede, nel suo orgoglio, appartenerle, ed avere scosso il giogo della *sua antica subordinazione* alla teologia, intende conservare questa *conquista*, e questa indipendenza *compiuta* al cospetto della religione e della Chiesa. In altri termini essa non è che la filosofia postasi in istato di ribellione contro la religione della Chiesa, e che vuole rimanervi. Non è dunque, nè più nè meno, che questa filosofia che ha introdotto *l'anarchia nelle credenze* nel passato secolo, e che la fomenta e tiene in vigore nel nostro. Non è, nè più nè meno, che questa filosofia razionalista che non ha altre verità che quelle che ha attinto in mezzo del cristianesimo in cui vive, e che in luogo di averle conservate pure, o di averle rifermate, non ha fatto che scuoterle sempre più col dubbio onde le ha circondate, e alterarle, corromperle col miscuglio di tante stravaganze ed errori sotto cui cerca essa di spegnerle; e che ha, non pertanto, la sfacciatezza di dirsi in possesso *d'un contingente di verità sue proprie*, capaci d'essere poste *in servizio della causa di Dio;* e di concorrere *al perfezionamento religioso e morale dell'umanità*. Non è che questa stessa filosofia razionalista, che, come lo si vede, per quello che i suoi principali dottori, il Cousin, il Saisset, il Simon, il Renan e altri pubblicano sotto i nostri occhi, non tende che a persuadere che la filosofia può starsi senza di qualunque religione; che a distogliere sempre più le menti da ogni credenza religiosa, ad

impegnarle nell'incredulità assoluta, ed a continuare la guerra spietata ed accanita che essa fa da due secoli ad ogni dottrina rivelata, al cristianesimo ed alla Chiesa.

Or non è questa una buaggine il credere che una filosofia simigliante, la grande eresia de' nostri tempi, possa divenire l'alleata della rivelazione del cristianesimo, della Chiesa, e concorrere, dal canto suo, al ristabilimento della verità? No, noi, cattolici, non vogliamo nè possiamo volere, e la Chiesa neppure, una simigliante alleanza. Noi sappiamo, e lo ripetiamo, dopo il dotto vescovo di Poitiers, che le moltitudini pervertite dalle dottrine irreligiose di questa filosofia, non si lasceranno punto commuovere dalle sue platoniche omelie, e che la natura ha delle tendenze che si ridono della fragile diga delle leggi della natura. Il razionalismo cuopre, da tre secoli, il mondo di lagrime, di sangue e di ruine. Le guerre di religione, le rivoluzioni politiche che da tal tempo hanno messo a soqquadro ed insanguinato l'Europa, sono opera sua; esso non farà nell'avvenire che quello che ha fatto nel passato.

*Poiche il male è talmente profondo, permettiamo certo alla società morente di chiamare a sè tutti i medici*, ma non possiamo *permettere che chiami, come medici*, gli avvelenatori che l'hanno avvelenata, e che sono presti a continuare di farlo con una freddezza che il soffio d'inferno può solo infondere.

*Certo, quando il male è dovunque, le lingue non sono mai troppo per insegnare il bene;* ma non pos-

siamo annoverare tra le lingue insegnanti il bene quelle de' nostri filosofi che, esse le prime, hanno insegnato il male, che l'insegnano ancora dovunque ed ogni volta che ne hanno l'agio, e che non insegnano che il male. Chè pure il poco bene che esse ostentano d' insegnare, — che del resto, è cosa nostra, e loro non appartiene punto, — esse l'insegnano tanto male, che anco il loro bene non è che del male. Queste lingue, tristi strumenti della funesta voce che ingannò il primo uomo, sono mosse da uno spirito che non può dettare alcun bene.

*Sì, la voce della ragione non è ingannevole,* ma la voce della filosofia moderna non è *la voce della ragione;* per contrario, non è che la voce del delirio, la voce della menzogna; perchè è la voce che, ispirata dall'orgoglio, non ispira che l'orgoglio, e l'orgoglio, esso stesso menzogna, non può persuadere che la menzogna.

Voi ci parlate *d'un contingente di verità* che, *secondo la stessa santa sede* la nostra filosofia può apportare all'uomo, e del torto che abbiamo di *rifiutare la sua assistenza.* Ma la filosofia, il cui concorso *secondo la santa sede,* può essere utile all'umanità, non è affatto la nostra filosofia, la quale, non essendo rischiarata dalla fiaccola della fede, non inciampa nelle tenebre; essa non è che quella filosofia *separata dalla fede,* di cui, siccome i nostri stessi amici, i semirazionalisti, l'hanno fatto notare, la *storia universale, costante e non mai smentita*, è là per dire che, in luogo d'avere mai apportato all'uomo la più piccola

verità, essa non ha saputo fare altro che spogliarlo delle verità che possedeva e che aveva dalla religione o dalla tradizione; e che non è colpa della nostra filosofia se l'intera umanità non è stata ancora diseredata d'ogni verità!

Ci avete detto che gli antichi filosofi erano « i direttori spirituali dell'umanità pagana. » Sembra che abbiate la pretensione di divenire « i direttori dell'umanità cristiana », e che vogliate mettervi all'opera colla nostra permissione. Ma, Dio mio! noi non sappiamo che troppo come i filosofi pagani nostri padri hanno *diretto* la loro povera penitente, e come voi stessi vi condurreste colla vostra. Sarebbe lo stesso che dare il Diavolo per confessore all'umanità.

Sì, finalmente, *i veri amici de' poveri non rifiutano alcuna limosina.* Ma noi che, veri *figli prodighi, viventi nella lussuria dell'orgoglio* avete finito *per dissipare ogni nostro bene,* cioè quel resto di verità, che avevate portato con voi, abbandonando la casa paterna, la Chiesa (*Luca*); noi che, *nella regione devastata dalla fame* della verità, in cui vi siete condotti, non avete più che le *ghiande* delle opinioni umane per nutrire il nostro spirito; voi, che, *condannati a pascere i porci* o a servire le più vergognose passioni, *non potete cibarvi de' resti* che abbandonano agevolmente, e *morite di fame;* voi non avete più nulla da dare agli altri, poichè mancate di tutto per voi stessi.

Sciagurati che siete! voi ripetete con una gioia secreta, che l'inferno divide: « La fede semplice de' nostri padri è morta (*Del Vero, ecc.*, p. 251, seconda

ediz.) » E sapete che siete voi che l'ha morta. Ancor più, spaventati d'udirla ancora parlare, quantunque morta (*Defunctus adhuc loquitur*. Exod.), voi fate i più grandi sforzi per affogare la sua voce, i suoi gridi di là della tomba, sotto il lenzuolo funebre onde l'avete coperta; ed ardite offrirvi per aiutarci a risuscitarla! Non è egli il colmo dell'audacia e dell'ipocrisia? E in questi pietosi desideri che ci esprimete con un tuono tanto mellifluo, *che la nostra filosofia divide colla religione l'onore di servire alla causa di Dio e dell'umanità*, possiamo noi vedere altro che la menzogna, la frode e la finezza d'un calcolo diabolico? Che voi sapete bene che, al momento in cui la religione ammettesse alla sua alleanza la vostra filosofia, la riconoscerebbe come una potenza indipendente da lei, ed avrebbe rinunziato essa stessa alla sua potenza, alla sua indipendenza, alla sua sovranità divina! Abbiamo dunque cagione di essere sorpresi, di scandalizzarsi, di sdegnarci altamente alle vostre bugiarde offerte, alle vostre pretensioni sacrileghe.... Ma no; ci ha ancora qualche cosa che ci sorprende ancora di più, che ci scandalizza ancora di più, che ci sdegna ancora di più; ed è l'ingiustizia del semirazionalismo che l'ha con noi, perchè non crediamo che le dottrine irreconciliabili possono riconciliarsi altrimenti che con freddezza ed in apparenza; e che è una buassaggine per parte loro d'accettare come sincere queste offerte del razionalismo, di considerare queste pretensioni come legittime, di gloriarsi come d'una buona azione di averle provocate, di felicitarne la religione come

d'una vittoria ottenuta, e la Chiesa come d'un trionfo che avrebbe riportato; mentre se, per un'ipotesi impossibile, la religione accettasse queste offerte, la Chiesa ammettesse queste pretensioni, e se fosse stipulata un'alleanza tra esse e la filosofia razionalista, non ci avrebbe vittoria che per la dottrina dell'indifferenza in materia di religione, non ci avrebbe trionfo che per l'incredulità! E siccome il semirazionalismo lavora senza avvedersene per una tal vittoria ed un tal trionfo, si può di leggeri conoscere quanto esso sia insensato ed insieme funesto.

§ 3. L'alleanza o la fusione che si vuole tra la religione e la filosofia è tanto assurda e chimerica quanto certe alleanze o fusioni politiche. — Sarebbe per la religione, una rinunzia della sua sovranità divina; sarebbe la sua distruzione. — Il razionalismo si ride, con ragione, di tutte le moine che gli fa il semirazionalismo. — Via falsa che battono i semirazionalisti, e male immenso che arrecano alla vera fede.

È risaputo come ha finito la celebre *fusione*, a cui per otto anni, si è lavorato da due partiti politici. I semplici pensarono che queste lunghe negoziazioni hanno fallito perchè non si sono potuti intendere sull'*insegna*. Questa è una fanfaluca. La vera difficoltà dinanzi a cui cotali negoziazioni fallirono, consiste in ciò che, come lo sostengono i *legittimisti dogmatici*, « si trattava d'una quistione di principii, d'una questione tra il principio rivoluzionario ed il principio della legittimità, e che tra questi due principii non

può avervi fusione nè alleanza possibili: ma, o il principio della rivolta deve riconoscere il principio dell'autorità, il che ucciderebbe la rivolta; o il principio dell' autorità deve riconoscere il principio della rivolta il che ucciderebbe l'autorità. »

Or, la rivoluzione, volendo restare la rivoluzione, come la legittimità vuole rimanere la legittimità, si capisce, dicono sempre i veri *legittimisti*, perchè, secondo l' aveano preveduto gli uomini gravi de' due partiti, questa *fusione* non ha potuto avere per risultato che la *confusione*, e che questa alleanza non ha potuto finire che in una scissione più manifesta.

Il medesimo avverrebbe della fusione, dell'alleanza a cui è stato posto mano, e che si è avuto la dabbenaggine di annunziare come già stipulata tra la scienza la religione. Quest' è una quistione di principii, una quistione di superiorità e d'indipendenza a cui non *vuole* rinunziare, nè la scienza rendendo omaggi alla religione, nè la religione per soddisfare all'orgoglio della scienza.

Quelli che, tra i semirazionalisti, le cui intenzioni sono pure e la buona fede innegabile, fanno delle concessioni alla ragione per mitigare la sua alterezza, la sua suscettibilità, le sue esigenze, il suo orgoglio, e, con questo mezzo, addimesticarla e trarla con tutta dolcezza alle credenze cattoliche. Essi pensano che concedendo qualche cosa alla filosofia moderna, la si degnerà accordare dal canto suo qualche cosa alla religione. Quest'è una sorta di fusione o di transazione che hanno voluto fare tra la filosofia e la religione,

nell' interesse della fede. Or bene, in questa transazione imprudente, ignobile, assurda, che essi hanno la strana semplicità di credere esservi già tra i due partiti, ma che non v'è e che non vi sarà mai, — perchè l'impossibile non può sussistere, — in questa transazione, se la potesse mai aver luogo, è precisamente la fede e la religione che sarebbero compromesse, che ne patirebbero tutti i danni, ed è l'orgoglio della ragione, l' insolenza della filosofia che ne avrebbero tutti i vantaggi!

*I tradizionalisti della legittimità*, gli è così che si chiamano gli avversari implacabili della *fusione*, politica che abbiamo accennato, non rifiniscono di gridare di continuo che a questa fusione, se essa avesse potuto aver luogo, il partito della rivolta avrebbe guadagnato d'essere riconosciuto come potenza, come principio, dalla potenza e dal principio stesso contro cui si è rivoltato, e di conservare diritti che un bel colpo gli avrebbe dato e che un altro bel colpo gli avrebbe rapito; mentre il rappresentante stesso del principio legittimista avrebbe fatto, con questa fusione, un potere legittimo, un rivale, del suo suddito ribelle; avrebbe riconosciuto nella rivolta e nell'usurpazione, dei diritti contro il suo proprio diritto, e riconoscendo la legittimità de' fatti, avrebbe fatto mal governo della legittimità del diritto che fa la sua forza, e sarebbesi ucciso. Ed è per questo che i partigiani intendenti e devoti del principio di legittimità accusano di continuo i loro antichi fratelli, i realisti divenuti fusionisti, di viltà, di difalta, e che rimproverano loro

« d'avere voluto mandare ad effetto un'idea la cui applicazione avrebbe per risultato inevitabile di sotterrare il partito *legittimista*, con tutto il suo passato, nella causa dell'usurpazione, ecc. » Una volta ammesse certe teorie, intorno alle quali non spetta affatto a noi di pronunziarci, non ci ha nulla di più logico, a parer nostro, quanto queste accuse e questi rimproveri.

Or avverrebbe assolutamente lo stesso nella pretesa fusione o alleanza che hanno certi cattolici proposto, e che credono aver condotto a buon termine, tra la filosofia e la religione. La filosofia vi guadagnerebbe d'essere riconosciuta come potenza, come principio, dalla stessa religione, contro la quale essa filosofia si è rivoltata da due secoli. La filosofia vi otterrebbe di conservare un'indipendenza contro natura, in cui lo spirito d'orgoglio e di rivolta l'ha messa come in possesso; mentre la stessa religione dichiarerebbe il suo suddito rivoltato, la filosofia, un potere legittimo un rivale. La religione darebbe alla rivolta ed alla usurpazione della ragione il diritto di crearsi de' diritti contro la fede, e riconoscendo la legittimità d'un grande attentato dell'uomo, sarebbe essa mal governo del diritto di Dio, che è la sua propria forza, ed ucciderebbe sè stessa.

Noi abbiam dunque più ragione dei *legittimisti tradizionalisti* d'accusare i nostri confratelli cattolici semirazionalisti, che hanno tentato e che gloriano di aver compita una certa fusione, un certo amalgama tra la filosofia e la religione; noi, lo ripetiamo, ab-

biam più ragione di chiamarli vili, disertori e traditori della santa causa della fede; abbiam più ragione di rimproverar loro di voler mandare ad effetto un pensiero folle, rovinoso, sacrilego ed empio, che finirebbe col far scomparire il dogma dell'infallibilità, dell'indipendenza, della sovranità divina della Chiesa, in fatto di dottrine, nella voragine dello scetticismo religioso, o dell'indifferenza in fatto di religione.

Pio VII a Napoleone, che gli richiedeva condizioni impossibili, rispose: « Se io sottoscrivessi a cotali condizioni, il papato sarebbe morto in me, ed in luogo d'avere in vostro potere il *sommo pontefice*, non avreste che un vecchio frate. » Similmente, se la Chiesa sottoscrivesse all'alleanza sognata da' semirazionalisti tra il cattolicismo e la filosofia, essa dispenserebbe quest'ultima dell'obbligo d' esserle sottomessa, consentirebbe a lasciarla liberamente farneticare, e rinunzierebbe al suo diritto ed anco al suo dovere di chiamarla alla ragione quando essa travia. Sarebbe, per la Chiesa, un rinunziare essa stessa al potere supremo, che ha da Dio, di giudicare tutte le dottrine; sarebbe un rinunziare alla sublime prerogativa d' essere *la colonna e il baluardo della verità;* sarebbe un far le viste di convenire che essa non possiede punto la verità, certa ed infallibile. Il cattolicismo sarebbe un far professione di indifferenza rispetto all'errore, sarebbe spento in essa, e la filosofia non avrebbe più a fare con una religion divina, ma con una dottrina ed una istituzione umana. Ed è precisamente quello che vuole ottenere il razionalismo, proponendo e sollecitando,

per mezzo del semirazionalismo, un' alleanza fra la scienza *moderna* e la religione.

È noto che il capo del protestantismo in Francia, uomo di molto merito, ma uomo pure d'un'albagia, d'un orgoglio, e d'una fatuità ancor superiori al suo merito, lavora, dice egli, da più anni per la riunione del protestantismo e del cattolicismo, ma a condizione che la Chiesa cattolica debba cedere a' suoi consigli, lasciarsi governare da lui, di cessar di considerare le comunioni protestanti come comunioni rebelli alla sua propria autorità; alla condizione cioè di trattare con esse come potenza a potenza, come uguale ad uguale, facendo loro, rispetto alle dottrine, delle concessioni in proporzione di quelle che essa vuole ottenerle; contentandosi che esse abiurino solo taluni de' loro errori, e lasciando loro liberamente professare il resto; si vorrebbe cioè l'unione, la fusione del cattolicismo e del protestantismo, alla condizione che la Chiesa cattolica cessasse d'essere cattolica e divenisse protestante.

Egli è lo stesso dell'alleanza che il razionalismo sollecita e propone tra la scienza e la religione; chè esso, in fondo, vuole che la Chiesa cattolica divenga razionalista.

Si può deplorare l'insolenza di simili pretensioni per parte del razionalismo assoluto, come per parte del protestantismo; ma non si ha già il diritto d'esserne sorpresi, quando si sa che il razionalismo non crede affatto alla divinità del cattolicismo, come il protestantismo non crede affatto alla infallibilità della Chiesa. Ma si può immaginare che gli stessi cattolici,

sacerdoti, dottori, che credono per conseguenza, che, come l'ha dimostrato san Tommaso (I p. q. 1. art. 5, *et alibi*), la verità *fissamente certa* (*fixa certitudine*), la verità senza miscuglio d'errore (*sine miscella erroris*), la verità compiuta, la verità facile, la verità all'intendimento di tutti (*ut omnes, de facili*), non può aversi che dalla fede cattolica, possano credere possibile un'alleanza contro questa fede, possedente chiaramente e perciò legittimamente questi vantaggi, e la ragione, usurpandoli ed attribuendoseli, essa pure, per un eccesso di prosunzione e d'orgoglio? Si può immaginare che de'cattolici, de' sacerdoti e de' dottori credano possibile un'alleanza tra la scienza e la religione, alla condizione, richiesta dalle due parti, della riserva della loro mutua indipendenza? Non lo si può ripetere abbastanza, sarebbe lo stesso che credere possibile l'alleanza tra un potere legittimo ed il suo suddito rivoltato, e persistente nella sua rivolta! Sarebbe lo stesso che credere possibile un'alleanza, come dice il popolo italiano, *tra il diavolo e san Bernardo*, tra il cielo e l'inferno, tra la grazia ed il peccato, tra la verità e l'errore, tra Dio e Satana.

Come mai uomini che non mancano nè di cuore nè di mente, non possano comprendere che le transazioni, i trattati d'alleanza, possibili, quando trattasi di cose materiali, sono impossibili quando trattasi di dottrine e di principii? Una dottrina, un principio, non possono essere mezzo veri e mezzo falsi, e non possono perciò essere accettati o rigettati a metà. Una dottrina, un principio, non sono che veri o falsi tutto

interi, e debbono essere o accettati tutto interi, o tutto interi rigettati.

Tra due dottrine o due principii opposti, se uno è vero, l'altro è necessariamente falso. Per conseguenza questo deve cedere interamente il posto a quello. Dunque, se il cattolicismo è verità, deve essere tutto intero accettato, e bisogna che la filosofia gli sia interamente sottomessa; se non è verità, allora è la filosofia che è verità; ed in tal caso la filosofia deve essere accettata tutta intera, e bisogna che il cattolicismo medesimo le sia sottomesso. Sicchè, ammettendo l'empia ipotesi che il cattolicismo non è verità, il razionalismo è logico e conseguente pretendendo che la scienza debba dominare la religione, e la ragione la fede; ed il Cousin ha avuto altamente ragione di dire: « La filosofia non è, o è l'*ultima spiegazione di* TUTTE LE COSE ( *Del Vero*, ecc., pag. 448, 2.ª ediz. ). » Questi sono i solo rapporti possibili tra la scienza e la religione. Se la religione, lo ripetiamo, è verità, bisogna che la scienza s'inchini dinanzi la religione: e se essa non è verità e tutta verità, bisogna che la religione sia abbandonata a' capricci della scienza. Ma, nei due casi, non v' ha alleanza possibile, perchè ogni alleanza che ha luogo tra due poteri indipendenti li lascia indipendenti tutti e due, pure dopo l'atto che gli ha uniti: mentre la quistione de' rapporti tra la scienza e la religione non è che una quistione di supremazia o di suggezione, di superiorità o d'inferiorità dell'una rispetto all'altra; è la quistione di sapere se la religione deve, come lo vuole Iddio, do-

minare la scienza; oppure se la scienza, come lo pretende l'umano orgoglio, deve dominare la religione.

A questo modo si spiegano certi elogi disonoranti che il razionalismo incredulo. per mezzo de' suoi giornali, incaricati di far fare alle dottrine dell'empietà il giro della Francia e del mondo, indirizza talvolta a' nostri semirazionalisti; che questi ultimi, per una balordaggine inconcepibile, risguardano come testimonianze sincere di stima per la loro scienza e il loro carattere, e come un saggio di ritorno dal razionalismo alla fede.

Ah! questo razionalismo è abbastanza accorto ed astuto per vedere, nelle lusinghe e carezze di cui i semirazionalisti lo colmano, altro che una vile difalta per parte loro a' principii cattolici ed una specie di tradimento contro il cattolicismo! Egli accoglie dunque tutte le demostrazioni amorevoli, come si accolgono le viltà e i tradimenti utili, quantunque si dispregi il vile e il traditore. Se v' hanno persone, rispettate dal razionalismo, non sono che i tradizionalisti. E la pruova si è che sono i solo assaliti da lui. Ei sa che è fra loro, e non altrove, che si trovano la dottrina vera, le convinzioni profonde, la fedeltà, il coraggio e la divozione ad ogni pruova per la causa della religione e della Chiesa. Ei sa bene che è fra loro, e non fra i compositori di frasi, ed il cui spirito è non men leggiero che è vana e superficiale la loro dottrina, che si trovano gli uomini di polso coi quali bisogna contare e gli avversari terribili che si hanno a combattere. Egli dunque li odia, questi av-

versari li perseguita, ma li stima; mentre affettando riguardi pei semirazionalisti, rende loro la giustizia che meritano, e li disprezza.

Nell' intimità de' loro discorsi, siam sicuri che i *capi del razionalismo* se la ridono, e scherzano nel modo il più crudele, sulla stupidezza de' loro compari i semirazionalisti, vedendoli prendere per omaggi sinceri renduti al cattolicismo frasi incompiute, espressioni vaghe e incoerenti, smentite quasi subito che le son proferite, e colle quali i dottori del razionalismo non pongono mente che a mettersi in guardia, evitare fastidi e a far valere i diritti della filosofia! Dunque il razionalismo assoluto, pei tratti d'una amorevolezza e gentilezza bugiardi, rispetto a' semirazionalisti attesta meno la stima che gl' ispirano che, — come esso stesso l' ha confessato — il *piacere* e la *soddisfazione* che gli fan provare lavorando, come fanno, a far meglio che esso stesso le sue proprie faccende.

Certo, il razionalismo assoluto non può essere e non è che felicissimo di vedere i semirazionalisti, che mettono alla sua disposizione i loro mezzi ed il loro zelo, per aiutarlo a spacciarsi de' suoi più terribili avversari, i tradizionalisti, a farsi perdonare la sua esistenza, a farsi accettare nello stesso seno del cattolicismo, ed a stabilire e a propagare il suo imperio.

Diffatti, facendosi a combattere il metodo tradizionale, non ha avuto bisogno di esaminare esso stesso gran fatto la quistione; gli è stato sufficiente di ripetere, comentandole a suo modo, le accuse che i se-

mirazionalisti aveano pronunziate contro questo metodo; e con questo, solamente con questo, ha creduto averne detto abbastanza per diffamare e rendere odiosi uomini che detesta, come difensori i più intrepidi ed i più affezionati della Chiesa.

Tacito, parlando della strage che fecero i Brutteri de' loro propri fratelli, s'esprime così: « Caddero sessanta mila di questi barbari, non sotto le spade romane, ma, quel che è più memorevole, a *nostro spettacolo* a vista. »

Questo sentimento di Tacito è quello del razionalismo incredulo alla vista della guerra crudele che i semirazionalisti fanno *sotto a' suoi occhi* a' difensori della tradizione. Egli batte le mani, ride a tenersi i fianchi, vedendo sacerdoti cattolici lasciarlo tranquillo, esso, nemico d'ogni religione, e non occupare il loro tempo e i loro mezzi che a far libri, a scriver libelli, a muover querele ed inventar calunnie contro altri sacerdoti cattolici, i soli difensori considerevoli del cattolicismo. Esso ha una gioja infernale ragguardando i veri uomini di fede offesi, insultati, disonorati da altri uomini di fede, le sentinelle avanzate della milizia della Chiesa assalite da' loro propri compagni d'arme, e feriti da' colpi, partiti dalle file della falange ecclesiastica! Questo gli porge materia a far dello scandalo, mettendo a carico della religione i traviamenti di taluni de' suoi ministri, e tornando in ridicolo l'unità delle credenze della Chiesa.

Sia gloria dunque al semirazionalismo, essendo stato per la guerra spietata contro il tradizionalismo, lo

strumento de' traviamenti deplorabili del cattolicismo, il motore pericoloso della mancanza del rispetto per la sovranità dottrinale della Chiesa, e per avere sacrificato i suoi interessi i più preziosi a certi progetti d'alleanza oggi svaniti! Sia gloria al semirazionalismo per essersi impegnato in una transazione impossibile, che compromette la religione senza il vantaggio della scienza, che indebolisce il sentimento della fede senza diminuire gli ostacoli che arrestano l'incredulità! Sia gloria al semirazionalismo per avere, colla stranezza de' suoi principii, colla falsità delle sue dottrine, colla dappocaggine o imprudenza delle sue concessioni, dato al razionalismo una importanza che, senza di lui, non avrebbe mai avuta, per averne rifermato la base, aumentato le forze, facilitato gli eventi, e per averne fatto una potenza rivale della religione! Dopo tutto questo, chi potrà negare che sia sommamente funesto?..

FINE DEL VOLUME TRZO.

# INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE NEL TERZO VOLUME

## Parte terza

## LA FILOSOFIA CRISTIANA


INTRODUZIONE . . . . . pag. 3

§ 33. Perchè si ritorna qui sulla filosofia cristiana. — La filosofia è specialmente la scienza dell'uomo. — Suggetto e disegno di questo riepilogo della filosofia cristiana . . . . . » ivi

CAPITOLO PRIMO. — LA TERMINOLOGIA DELLE IDEE SECONDO LA FILOSOFIA CRISTIANA . . . . . » 9

§ 34. Importanza della quistione delle idee. — Degli universali e dei predicamenti in generale. — I predicamenti sono degli universali essi pure. — Spiegazione dei cinque universali . . . . . » ivi

§ 35. Dei tre primi predicamenti in particolare. — Osservazioni importanti sulla SOSTANZA sulla QUANTITA' e sulla FORMA . . . . . » 15

§ 36. Altri termini Universali che si propone di spiegare. — Vera significazione de' termini: ESSERE, ESSENZA, NATURA e vari sensi in cui son presi nella filosofia cristiana . . . . . » 32

§ 37. Del NECESSARIO e dell' INFINITO che non è Dio. — Diverse specie del necessario filosofico. — L' infinito in

POTENZA e l' infinito in ATTO. — Importanza di questa distinzione . . . . . pag. 44

§ 38. Dei termini universali esprimenti le proprietà dell'Essere COMUNE. — E dapprima dell'UNITA' degli Esseri e delle sue differenti specie . . . . . » 55

§ 39. Della seconda qualità dell'Essere comune, la Verità. — Magnifica definizione della Verità di san Tommaso. Le diverse specie di Verità. — La dottrina della filosofia cristiana sul FALSO. — In che consiste il FALSO logico o l'errore. — Quando e come l'errore si trova nell'intelletto e nel senso. — Gli apostoli di Dio e gli Apostoli di Satana . . . . . » 59

§ 40. Della terza qualità dell'Essere comune, la Bontà. — La dottrina della filosofia cristiana sulla Bontà e sulla Perfezione. — In che modo è vero che Dio, secondo sant'Agostino, ha fatto tutto con Modo, Specie e Ordine, e che, secondo la Scrittura, ha tutto fatto in Numero, Misura e Peso. — Diverse specie del Bene e del Perfetto. — La perfezione assoluta non s' incontra che nel cielo. — Grande importanza de' termini scolastici, spiegati in questo capitolo . . . . . » 71

§ 41. Del MALE, della sua natura e delle varie specie. — I mali e i beni temporali non sono veri mali e veri beni che nei loro rapporti col Male e il Bene eterno. — In che è colpevole l'amore delle creature. — I tre termini che contengono i rapporti di tutti gli esseri. — Conchiusione della terminologia della filosofia cristiana » 84

CAPITOLO SECONDO. — APPLICAZIONE DE' TERMINI UNIVERSALI ALLE IDEE, ED ESPOSIZIONE DEL SISTEMA DELLA FILOSOFIA CRISTIANA SULLE IDEE . . . . . » 98

42. Ogni parola rinchiude un pensiero. — I termini UNIVERSALI esprimono idee universali che la scienza ha inventato, ma che si sono sempre trovate nella mente umana. — Anche i piccoli fanciulli hanno idee universali senza che le sappiano formolare. — Si propone il problema dell'ORIGINE DELLE IDEE. — Diverse ipotesi colle quali si è voluto spiegare la presenza nell'intelletto umano, delle idee, dell'intelletto divino. — Quella degli Scolastici è stata approvata dal Bonnet . » 98

§ 43. Dottrina di san Tommaso sulla conoscenza in generale. — Come il senso è tutto sensibile, e l'intelletto tutto intelligibile. — Il mondo NATURALE e il mondo INTENZIONALE. — Della conoscenza sensitiva in particolare. — Virtù del senso di spiritualizzare il materiale. — Stato rappresentativo in cui le cose esteriori conosciute si trovano in colui che le conosce. — Gruppo di prodigi che rinchiude il fenomeno della conoscenza È la più grande opera del Dio Creatore . . . . pag. 103

§ 44. Sviluppo della teoria di san Tommaso sul modo con cui l'uomo si dà le idee. — Intenzioni PRIME e intenzioni SECONDE. — Diverse maniere d'essere di Dio, dell'angelo, dell'uomo e necessità che ne risulta per l'uomo della presenza del particolare per innalzarsi all'universale. — In che modo l'intelletto umano comprende. Pruova manifesta che il vero modo con cui comprende, risulta dalla sua unione col corpo. Cartesio e Malebranche confutati, in questo luogo, da san Tommaso, nella persona di Avicenna. — La sola teoria scolastica sulle idee spiega perchè l'uomo è anima e corpo . 121

§ 45. Necessità di trattare a parte della natura e delle funzioni dell'INTELLETTO-POSSIBILE e dell'INTELLETTO-AGENTE. — I tre rapporti possibili tra l'intelletto e l'universale. — Per consentimento di tutti, l'intelletto umano, in potenza rispetto all'universale, non lo possiede in atto. — Siccome il senso, l'intelletto è una potenza passiva; non ci ha nulla di più ragionevole che chiamare questa potenza INTELLETTO-POSSIBILE. — Che cos'è la MEMORIA? la memoria nell'uomo è di due sorta: la è INTELLETTIVA e SENSITIVA. La *memoria intellettiva non è che* l'INTELLETTO-POSSIBILE. — Si pruova che l'una di queste due memorie non è l'altra — Che cos'è la REMINISCENZA, facoltà esclusivamente propria dell'uomo? — Il cartesianismo ho avuto gran torto di sopprimere l'INTELLETTO-POSSIBILE . . . . . 133

§ 46. Spiegazione della teoria sull'INTELLETTO-AGENTE. — Necessità di ammettere una virtù, che faccia passare l'intelletto dalla potenza all'ATTO. — Platone, Aristotile, Cartesio, Malebranche e Locke hanno ammesso questa virtù. — Errore, comune a tutti questi filosofi, d'aver ammesso QUESTA virtù fuori dell'uomo, mentre la deve

essere collocata nell'uomo. — L'intelletto è, come il senso, evidentemente al tempo istesso PASSIVO e ATTIVO. — Bella dottrina di san Tommaso sulla luce intellettuale. — Confronto tra questa luce e la luce corporea. — In che modo l'intelletto-agente rende intelligibili o universali le immagini particolari e sensibili, rischiarandole. — Magnificenza e sublimità di questa dottrina; l'uomo intende elevandosi gradatamente al disopra della materia. — Questa dottrina è conforme alla legge universale: CHE L'INFIMO DEL SUPREMO TOCCA IL SUPREMO DELL'INFIMO, per unire insieme tutti gli esseri . . . . . pag. 47

§ 47. Conformità del sistema cristiano, sull'origine delle idee, coi luoghi della Scrittura, risguardanti questo soggetto, nel modo che hanno interpretati sant'Agostino e san Tommaso. — Il cartesianismo, appoggiandosi sulle parole di san Giovanni: IL VERBO È LA LUCE VERA, ecc., ha abusato della Scrittura. — La dottrina di san Tommaso, sulla visione dell'essenza divina, spiega sempre più la sua dottrina sulla visione delle idee. — Una breve lezione al semirazionalismo che ha accusato san Tommaso d'avere posto un intermezzo tra l'intelletto e l'idea. — Le quattro luci dell'intelletto umano. — Magnificenza e grandezza dell'ideologia cristiana . . . . . » 161

CAPITOLO TERZO. — RISPOSTA A CERTE NUOVE OBIEZIONI CONTRO LA TEORIA DELLA FILOSOFIA CRISTIANA SULLE IDEE . . . . . » 173

§ 48. L'intelligenza umana, sebbene tavola rasa da principio, non lascia d'introdursi da potente regina nel mondo intellettuale. — I principj di san Tommaso escludono formalmente la dottrina materialista: « Che non ci ha idea senza immagine », e che « ogni idea è stata dapprima sensazione. » — Vera natura dell'immagine e dell'idea, e impossibilità di trovarsi insieme nella mente. — Un'altra magnifica dottrina di san Tommaso sulla sensazione, e conseguenze che ne derivano. — La teoria della filosofia cristiana sulla conoscenza è la sola che spiega l'uomo ed è la sola vera . . . . . » 174

§ 49. Altre osservazioni sul rimprovero fatto a san Tommaso e di avere stabilito la sensazione, come causa del-

l'idea. — IL PRIMO COMPRESO ed IL SECONDO COMPRESO degli scolastici. — Vero ufficio della sensazione nelle operazioni dell'intelletto. Necessità per l'anima umana d'essere unita al corpo. — Solo, per la teoria cristiana sulle idee, si può comprendere il posto che l'uomo occupa nella creazione . . . . . pag. 185

§ 30 Un'altra risposta a questa obiezione, contro l'ideologia cristiana: « Che l'intelletto finito dell'uomo non può formarsi concetti infiniti delle idee. » LA VIRTU' — SENSITIVA E LA VIRTU' INTELLETTIVA. — Ci ha due maniere di comprendere. Quella onde il nostro intelletto comprende l'idea infinita, non è punto assoluta, ma parziale. — L'Intelletto creato non comprende già l'infinito in atto, ma in potenza. Il semirazionalismo fa vedere che non può capire queste alte dottrine . . . » 195

§ 31. Risposta ad una obiezione, pretesa indissolubile, di un professore di seminario contro la teoria cristiana sulle idee. Questa obiezione è totalmente identica a quella che i materialisti fanno contro il dogma della Creazione. — L'intelletto-agente non trae l'universale dal particolare, come dalla sua causa materiale. — In qual modo l'universale si trova nel particolare. — L'intelletto non conosce il particolare che per l'universale, e in un modo riflesso. — Che cosa si ha da pensare di certi professori di seminari . . . . . » 202

CAPITOLO QUARTO. — CONFUTAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA SCUOLA CARTESIANA SULLA CONSEGUENZA E SULLA ORIGINE DELLE IDEE . . . . . » 234

§ 32. Che si ha a conchiudere degli elogi che il semirazionalismo ha dato alle teorie cartesiane sulla conoscenza. — Maniera ingiuriosa onde ha trattato san Tommaso, in confronto delle lodi interminabili che ha prodigato al Cartesio e al Malebranche. — Giudizio sopra questi due filosofi, rispetto alla loro scienza ed ai loro lavori. — Gli è ugualmente falso che abbiano ristorato la dottrina empia di Platone e la dottrina ortodossa di sant'Agostino, sulla conoscenza. — Il poco che ci ha di comportevole nelle loro teorie è una verità, conosciuta in tutti i tempi, ammessa da tutte le scuole cristiane ed insegnata nei termini i più chiari da san Tommaso. — Affermando che la vera dottrina sulla conoscenza fu ignota presso i cristiani

innanzi al Malebranche e al Cartesio, è un fare insulto al cristianesimo. — Un tale insulto sa di protestantismo . . . . . pag. 211

§ 33. Esame e confutazione del sistema delle idee innate del Cartesio. — Ne risulta necessariamente il Panteismo. — Il Cartesio immolato da uno de' suoi figli, è confutato dalla scuola cartesiana. — La visione malebranchiana combattuta dalla stessa scuola, e sepolta nel ridicolo; è quivi dove la è stata dissotterrata. — Il Bossuet, senza entrarne a parte, si è confusamente espresso rispetto ad essa. — Compassionevoli dottrine del Malebranche sull' idea, sulla percezione e sulle tre specie di conoscenza trovate da lui. — IL SAPIENTISSIMO Arnaldo, confutando il SUBLIME Malebranche, non ha punto dimostrato di conoscere più di lui le più semplici funzioni della mente umana. — La miseria scientifica di questi due lumi della filosofia del decimosettimo secolo fa compassione. . . . . » 224

§ 34. Continuazione dell'analisi della visione malebranchiana. Si dimostra che essa mena di necessità a' più gravi errori: che essa rinchiude in sè l'idealismo, il fideismo, il deismo, lo scettismo, l' idiotismo, il fatalismo, il fanatismo, il razionalismo, il panteismo. — È nel sistema del Malebranche che l' intelletto umano è una vera tavola rasa. — Contraddizione del semirazionalismo, celebrando una teoria che è la morte della ragione. — Vero senso di talune parole di sant' Agostino e di san Paolo, secondo le quali si è preteso di sostenere la teoria della visione. — Dio, causa prima, e gli esseri creati, cause vere dei loro effetti. — La dottrina delle cause occasionali è stata tolta dal Corano. — Sotto la penna de' filosofi del decimosettimo secolo, pure la verità diventa errore. — Indegnità del semirazionalismo d'avere posto tali uomini e le stravaganze loro al disopra di san Tommaso, e della sua teoria sulla conoscenza . . . . . » 239

PRIMA APPENDICE. — SPIEGAZIONE DEI FENOMENI DEL SONNO, DEI SOGNI E DELLA FOLLIA PER SERVIRE DI RISPOSTA ALLE OBIEZIONI CHE SI TIRANO DA QUESTI FENOMENI, CONTRO L'IMMATERIALITA' DELLE FUNZIONI INTELLETTUALI . . . . . » 255

§ 1. Suggetto e importanza di questa appendice . . pag 255

§ 2. Causa finale e causa efficiente del sonno — Che cosa sono il sonno, la vigilia ed il sonnambulismo naturale, secondo san Tommaso e gli scolastici . . . . . » 256

§ 3. L' obiezione, tratta da' fenomeni del sonno, contro l' immaterialità dell'intelletto umano. — In che modo questi fenomeni, come quelli che fanno perdere la conoscenza, non colpiscono affatto facoltà la intellettiva . » 264

§ 4. Dei sogni, loro natura e loro cause. — Ragioni della loro vivezza e delle loro stravaganze. — L' intelletto non ne soffre pur nulla . . . . . » 268

§ 5. Della follia, della sua natura, de' suoi varii gradi e delle sue cause organiche. — Assurdità delle obiezioni che si deducono contro l'immaterialità dell' intelletto. — Meccanismo del ragionamento.— I ragionamenti de' pazzi, materialmente falsi, sono formalmente veri. — La follia non altera in alcun modo la ragione. — In che modo esclude essa la libertà? . . . . . » 281

APPENDICE SECONDA. — Risposta alle obiezioni della scienza fisica moderna, contro la teoria della antica scienza, sul sonno, esposta nella precedente appendice . . . . . » 296

APPENDICE TERZA. — Della pretensione presontuosa del semirazionalismo di convertire il razionalismo colla maniera zuccherosa onde lo tratta, e colle concessioni che gli accorda . . . . . » 305

§ 1. Dubbio abbastanza fondato che lo zelo de' semirazionalisti, per la conversione degli increduli, sia sincero. — Prova, senza replica, che non è punto evangelica, tratta dalla condotta tenuta dal divin Salvatore verso gli antichi Farisei. — Bella giustificazione di questa condotta del Signore, di san Tommaso. — Gli Apostoli, i Padri della Chiesa, hanno sempre trattato aspramente i Farisei del loro tempo. — I razionalisti sono i veri Farisei del nostro. — I nostri modi con loro sono pienamente giustificati . . . . . » ivi

§ 2. Orgoglio satanico de' nostri razionalisti, che impedisce loro di convertirsi. — Non è già coll' accarezzarli, ma col percuoterli che si possono ridurre. —

Ipocrisia del loro affetto alla religione. — Prove che essi nutrono sempre il pensiero sacrilego di unirsi con essa per dominarla e perderla. — Insultante e superba maniera onde hanno essi corrisposto alle concessioni che loro ha fatte il semirazionalismo. — Gli è probabilissimo che non si convertano mai . . . pag. 314

§ 3. Comedia tenuta dal Cousin ed il semirazionalismo che confessa d'essersi ingannato, credendolo convertito. — Il vescovo di Poitiers non ha dunque calunniato il Cousin denunziandole al pubblico come il nemico della rivelazione cristiana. — Scandalo d'un sacerdote semirazionalista prendendola pel filosofo contro il vescovo; menzogne e balordaggini di questa strana apologia. — Il Cousin si riconosce colpevole col suo silenzio. — Il semirazionalismo convinto d'essere stato sfortunato ne' suoi modi per la conversione degli increduli » 322

APPENDICE QUARTA. — DELL'IPOCRISIA E DELL'EMPIETÀ' DEL RAZIONALISMO, PRETENDENDO DI STABILIRE UN'ALLEANZA FRA LA RELIGIONE E LA FILOSOFIA; E DELLA STRANEZZA DI UNA TALE ALLEANZA . . . . . » 339

§ 1. Insolenza del razionalismo, affermante che la Chiesa ha riconosciuto l'indipendenza della filosofia rispetto alla religione. — Sue pretensioni sacrileghe in rimaner sempre padrone di sè stesso, e libero da ogni censura ecclesiastica. — Condizioni derisorie colle quali intende collegarsi col cattolicismo . . . . . ivi

§ 2. La vera filosofia è stata e deve essere sempre sottomessa alla vera religione. — La filosofia, che pretende affrancarsi da tal dovere, non è che una filosofia ribelle, spingente all'anarchia degli intelletti. — Ipocrisia e tradimento delle offerte che ha fatto alla religione » 346

§ 3. L'alleanza o la fusione che si vuole tra la religione e la filosofia è tanto assurda e chimerica quanto certe alleanze o fusioni politiche. — Sarebbe per la religione una rinunzia della sua sovranità divina; sarebbe la sua distruzione. — Il razionalismo si ride, con ragione, di tutte le moine che gli fa il semirazionalismo. — Via falsa che battono i semirazionalisti, e male immenso che arrecano alla vera fede . . . . . » 354

# OPERE COMPLETE

DEL REV. PADRE

# GIOACCHINO VENTURA

# CORSO

DI

# FILOSOFIA CRISTIANA

OSSIA

## RESTAURAZIONE CRISTIANA DELLA FILOSOFIA


**PEL P. GIOACCHINO VENTURA**

DI RAULICA

VERSIONE ITALIANA DELL'ABATE

**GIOVANNI CASSINI**


eseguita di commissione dell'autore

e la sola autorizzata

**Volume IV**


GENOVA — **DARIO G. ROSSI**

MILANO — **ERNESTO OLIVA**

COEDITORI

1863

PROPRIETA' LETTERARIA
dell'editore Dario Giuseppe Rossi
di Genova.

Tip. Guglielmini.

# LA FILOSOFIA CRISTIANA

## SEZIONE SECONDA

## TRATTATO DELL'ANIMA

### CAPITOLO I.

**Dottrine preliminari dell'antologia cristiana sulle cause, i principii, la potenza e l'atto.**

### INTRODUZIONE

§ 58. Necessità di esporre taluni dottrine innanzi di parlare della dottrina dell'anima. — L'uomo, essendo un essere composto, non può essere conosciuto che per la conoscenza del composto naturale. – Si propone di sviluppare la fisica di san Tommaso. — Somma importanza di questa discussione. — Dalla vera dottrina nei corpi si vedrà uscire la vera dottrina sull'Anima. — Si va incontro a' punti i più astratti della filosofia cristiana; questo studio non sarà affatto senza compenso pel lettore.

Noi ci facciamo ora a sviluppare la grande teoria della filosofia cristiana sulla natura dell'anima e della sua unione col corpo nell'uomo; teoria la più importante, la più capitale della filosofia, dopo quella delle idee.

« In tutte le scienze, fondate su principii, su cause e sopra elementi particolari, non si può comprendere nulla, sapere nulla, dice san Tommaso, se non s'incomincia dal ben conoscere questi principii, queste cause e questi elementi. »

La PSICOLOGIA, o la *scienza dell' anima* è una di queste scienze: essa è fondata su principii, su cause e su elementi che le sono propri. Sicchè per procedere con ordine su questo grande suggetto, e per metterlo nella sua vera luce, noi esporremo dapprima la dottrina della filosofia cristiana sulle Cause, sui Principii, sulla Potenza e sull'Atto, che sono in certo modo gli elementi metafisici dell'Essere in generale.

Inoltre, l'*essere* il più grande, il più misterioso della nazione, è l'UOMO; perchè è il solo essere in cui lo spirito e la materia, due sostanze, che l'infinito separa, sono sustanzialmente unite, in modo da formare il più maraviglioso de' composti dell'ordine fisico. Ma non ci ha mezzo di comprendere che che sia di quest'opera di predilezione del Dio creatore, senza conoscere l'economia, le leggi che gli è piaciuto di stabilire per tutti i composti naturali.

Questa economia e queste leggi, secondo la filosofia cristiana, si riepilogano nella teoria della MATERIA e dell'ATTO, della *potenza* e della FORMA *sostanziale* come i veri e i primi elementi di tutti i corpi, ed in conseguenza di tutti i composti naturali, dal granello di sabbia fino all'uomo.

Quest'è la FISICA DI SAN TOMMASO, che è stata seguita da tutte le scuole cristiane sino alla fine del decimosettimo secolo, e che dopo questo tempo, la fu

abbandonata per attendere a sistemi che non hanno punto spiegato, ma che al contrario hanno sempre reso più oscuri i misteri della natura.

Col pericolo adunque di attirarci contro i sarcasmi della scienza moderna, per la quale tutto ciò che non è d' ieri, e la *fisica di san Tommaso* sopra tutto, non è che inetto e ridicolo, daremo questa fisica in secondo luogo; la vendicheremo; e proveremo che fuori de' suoi antiquati principii, gli è impossibile di spiegare i corpi naturali in generale e l' uomo in particolare: per modo che la lunga ed importante discussione che imprendiamo sulla natura e la formazione de'*corpi*, non ha per iscopo, lo speriamo, e non avrà per risultato, che d'ajutare le menti dotte a meglio conoscere la natura dell'anima umana e la sua unione col corpo. Perciò dunque, dopo di avere, nella precedente sezione, considerato l' uomo ne' suoi rapporti cogli spiriti e come intellettuale, in questa lo considereremo ne' suoi rapporti coi corpi e come essere fisico.

Ci si dirà forse che siamo troppo prolissi nella nostra esposizione della dottrina scolastica sui corpi; ma se ci si fa la grazia di giudicarci dopo di averci letto sino alla fine, si scorgerà che in questa esposizione, non abbiamo avuto di mira che la gran causa dell'anima; e si sarà piacevolmente sorpresi di vedere che le prove le più solide e le più solenni, che in terzo luogo esporremo, in favore della natura della libertà e dell'immortalità dell' anima umana escono naturalmente dalla dottrina sulla natura e le proprietà de' corpi, e che la vera Psicologia deriva dalla vera fisica, come le conseguenze da' loro principii,

Senza che, gli è gran tempo che san Paolo ha detto che la conoscenza dell'uomo spirituale deve cominciare dalla conoscenza dell'uomo fisico: *Prius quod est animale, deinde quod est spiritale* (*I. Corinth.* xv, 46).

Queste sono le materie di cui in questa sezione, ci occuperemo, e l'ordine col quale le tratteremo. Questi sono, gli è vero, i punti più astratti, le dottrine più profonde della filosofia cristiana; ma la loro importanza è così grande, che la verità ne è incontrastabile. Senza la conoscenza di questa dottrina non si può capire nulla di ciò che è, di ciò che si fa intorno a noi ed in noi stessi; non si è affatto filosofo, non si sa nulla della vera filosofia. Ed è perchè vi si lascia ignorare questa dottrina, che l'insegnamento filosofico è una vera decisione nelle scuole cartesiane. Chiedo dunque perdono al mio lettore se l'obbligo a venire a diporto, per taluni istanti, in un campo forse ignoto per lui, il campo delle più grandi sottigliezze del pensiero umano, il campo delle astrazioni le più intellettuali. Queste sottigliezze e queste astrazioni non lasciano affatto d'avere le loro ragioni nella realtà delle cose, e non lasciano assolutamente d'essere necessarie per comprendere, per ben conoscere le cose e cogliere in una sola occhiata l'insieme delle cause de' più grandi fenomeni dell'universo, *et rerum cognoscere causas;* il che è lo scopo d'ogni scienza. Speriamo adunque che il lettore sarà ben ricompensato de' penosi sforzi che avrà fatti per comprendere queste dottrine, a cagione della piacevole sorpresa che proverà, veggendosi in istato di comprendere tutto un novello mondo. Così la grande varietà degli

oggetti e de' paesi ignoti, rinchiusi nell'immenso orizzonte che si scuopre dalle alture del monte Bianco, ricompensa largamente il viaggiatore degli aspri sentieri e delle roccie scoscese che ha dovuto salire per giungervi.

§ 59. Diverse significazioni del vocabolo CAUSA. — Bella dottrina di san Tommaso sulle cause — Formole algebriche di questa dottrina — Iddio, causa efficiente ed esemplare di tutti gli esseri creati — Le cause non sono che di quattro sorta: materiali, formali, efficienti e finali. — Dodici modi di agire di queste cause.

Facciamoci a ricordare ciò che sulle CAUSE insegna la filosofia della Scuola.

Si prende talvolta il vocabolo *causa* per indicare un principio qualunque da cui procede qualche cosa. Così taluni Padri greci hanno chiamato il Padre eterno « *Causa* del Verbo », prendendo impropriamente ed in un senso troppo largo il vocabolo *causa* pel vocabolo *principio*. Ma i Padri latini più precisi e più esatti nelle loro espressioni rispetto i più augusti misteri del cristianesimo, hanno chiamato il Padre *principio* e non *causa* del Verbo eterno, per rimuovere ogni idea che Quegli che non è che *ingenerato* sia *fatto: Genitum non factum*.

In generale, si dice *causa* ogni cosa da cui segue l'essere d'un'altra *cosa;* non per semplice successione d'*ordine*, come, dopo l'aurora, segue il *levare* del sole e quindi il *mezzogiorno*, perchè nè l'aurora è causa del levare del sole, nè il levare del sole è causa del mezzogiorno; ma per successione di *natura*, come dalla semente segue l'albero, e dall'albero il frutto

e come la semente produce veramente l'albero, e l'albero il frutto, così l'albero e la semente sono vere *cause*.

Sicchè due cose costituiscono la *causa* propriamente detta: 1.° la *distinzione*; 2.° la *dipendenza* dall'effetto rispetto a ciò che gli si assegna per *causa*.

La *distinzione* dapprima, perchè la cosa che passa all'essere non può essere la stessa che il principio che l'ha fatta passare dal non essere all'essere. La *dipendenza* dappoi; perchè l'essere trasportato da qualche cosa dal non essere all'essere, è dipendente dalla cosa stessa rispetto all'essere.

Or ci ha diverse maniere di concorrere all'essere d'una cosa; perciò ci ha diverse maniere di cause. Ascoltiamo san Tommaso.

« Si chiama *causa*, dice egli (*Metaph.* lib. v, lect. 2), tutto ciò *onde* si fa qualche cosa, e che rimane inerente alla cosa fatta. Perciò quando si fa una statua d'argento o di bronzo, l'argento ed il bronzo conservano la loro natura nella statua, rimangono inerenti alla statua; l'argento dunque o il bronzo sono vere cause della statua, ma per modo o in ragion della materia, ed è ciò che dicesi causa *materiale*. »

« In secondo luogo si dà il nome di *causa* a ciò che costituisce una cosa in un certo genere ed in una certa specie. » E poichè, secondo si è veduto (n. 12 pag. 250), ciò che costituisce una cosa in un genere ed in una specie si dice *forma* — perchè per la loro forma le cose hanno il lor genere e la loro specie, — la causa di questa seconda categoria si chiama *causa formale*. L'uomo, per esempio, non è costituito nella

specie umana che perchè gli è un *animale ragionevole*. L'animalità e la ragione sono dunque la *forma* dell'uomo, o ciò che costituisce l'uomo; perciò l'uomo non è nè l'angelo nè la bestia, ma un essere ed una specie a lui, tutta propria di lui. Ed è questa *forma* o l'animalità, unita alla ragione, che è anco la *causa formale* dell'uomo.

Ogni definizione esprime la natura del genere e della specie, alle quali la cosa appartiene. Così questa definizione: *L'uomo è un animale ragionevole*, esprime che l'uomo appartiene agli animali rispetto al genere, ed alle intelligenze rispetto alla specie. Ma quello che costituisce la cosa in un certo genere ed in una certa specie è la sua *forma*. Ogni definizione adunque esprime la *forma* d'una cosa. Ma, lo ripetiamo, la *forma* d'una cosa è la sua *causa formale*: ogni definizione esprime dunque la causa formale della cosa, e si conosce la *causa formale* d'una cosa, da che si conosce la sua definizione.

Tuttavia tutte le parti onde si compone una definizione non appartengono alla *forma* della cosa, e non n'esprimono affatto la *causa formale*; e gli è il privilegio delle sole parti che nella definizione sono al nominativo. Perciò se dite: « L'animale non è che un essere vivente e sensibile — L'uomo è un' animale ragionevole, » la parola vivente, come la parola sensibile, appartengono alla *forma* dell' animale; il vocabolo animale, come il vocabolo ragionevole appartengono alla *forma* dell'uomo, e tai vocaboli uniti esprimono la causa formale di questi esseri, perchè tutti questi vocaboli sono al nominativo.

Ma se nella definizione ci sono altre parti, altri vocaboli *nei casi obliqui*, — Come quando si dice: « l'anima è l'atto DEL corpo organico, — questi è un vaso DI ferro, — quest'è una statua DI marmo, » questi vocaboli DEL *corpo*, DI *ferro*, DI *marmo*, nei casi obliqui, non appartengono che alla *materia* in cui la forma ha il suo essere; non esprimono che la causa *materiale* di queste cose, e solo i vocaboli al nominativo: « L'atto — Un vaso — Una statua, » si riferiscono alla *forma* di queste stesse cose, e ne esprimono la *causa formale*.

In terzo luogo, seguita san Tommaso, tutto ciò per cui ogni mutamento ed ogni riposo hanno luogo si dice *causa*; e questa causa dicesi *causa movente* o *efficiente*. Si dice: « ogni cambiamento ed ogni riposo », perchè ogni movimento ed ogni riposo naturali si riducono alla stessa causa per la quale qualche cosa muta di luogo, si ferma e si posa in un luogo.

In generale, ogni essere che *fa* una cosa, è causa della cosa fatta, ed ogni *essere* che *permuta* una cosa è causa della cosa *permutata*.

Ma è a sapere, continua l'angelico Dottore, che ci ha quattro modi di fare le cose, cioè: 1 per via di perfezionamento; 2 per via di disposizione; 3 per via di concorso; 4 finalmente, per via di consiglio.

Si fa una cosa per via di *perfezionamento* quando si dà l'ultima perfezione alla cosa, o che si dà la forma sustanziale alle cose naturali, o la forma artificiale alle cose artificiali. Sicchè Dio è la causa efficiente per via di perfezionamento dell'uomo, perchè è egli che dà all'uomo la sua forma sustanziale, l'a-

nima ragionevole, per la quale sopra tutto è uomo; lo scultore l'è della sua statua, perchè è egli che dà al marmo la sua forma artificiale per la quale il marmo rappresenta un tal personaggio e non un altro.

Si fanno le cose per via di *disposizione*, quando non si dà l'ultima forma perfettiva ad una cosa, ma che se ne prepara la materia per darle la forma. Così i parenti non sono la causa efficiente del bimbo che per via di *disposizione*, perchè non fanno che somministrare, preparare la materia o il corpo del fanciullo, affinchè possa ricevere da Dio la sua forma sustanziale, l'anima, che lo fa uomo. È anco per via di *disposizione* che gli operai, che tagliano la pietra o il legno per edificare una casa, sono la causa efficiente della casa, mentre la causa efficiente per via di *perfezionamento* non è che l'architetto.

Si fa una cosa per via di *concorso* (adjuvans) quando non si opera per un fine proprio, ma per un fine estraneo all'operante, come quelli che aiutano un principe a fare la guerra.

Operare per via di *consiglio*, è indicare il fine e la forma d'operare agli agenti secondari, come l'ingegnere navale indica il fine e la forma del naviglio a quelli che vi lavorano; come Dio, il primo intelletto, dà il fine e la forma d'agire alla natura intelligente ed agli esseri che la compongono.

Dunque ogni principio che fa che una cosa *sia* in un modo qualunque, o secondo il suo essere sostanziale, o secondo il suo essere accidentale, è causa efficiente.

Rispetto alle cause che si dicono *occasionali*, o all'occasione delle quali si opera, e rispetto alle cause

*istrumentali* per le quali si fa qualche cosa; poichè esse non conferiscono l'essere in niun modo per esse stesse, ma non fanno che servire all' agente che dà, egli, quest'essere, esse non possono essere noverate fra le cause *efficienti*, ed è molto impropriamente che si dà loro il nome di *cause*.

In ultimo luogo, dice san Tommaso, si chiama *causa* il fine per cui si fa qualche cosa. Quando siam richiesti, « perchè passeggiamo, » rispondiamo, « per conservare o ricoverare la salute; » e, rispondendo così, crediamo di assegnare ed assegnamo diffatti la vera causa delle nostre passeggiate. Gli è dunque chiaro che il fine è anco una vera causa, ed è ciò che dicesi la *causa finale*.

Non ci ha dunque che quattro sorta di cause: le cause *materiali*, le cause *formali*, le cause *efficienti* e le cause *finali*, ogni altra causa potendo essere ricondotta all'una o all'altra di queste quattro categorie.

Ogni scienza, avendo la sua favella propria, i suoi termini di convenzione, la filosofia cristiana ha pure i suoi. È stata tacciata di barbara pel suo linguaggio e i suoi termini, che tuttavia non sono, in certo modo, che forme algebriche della scienza, per le quali si esprime con un sol vocabolo ciò che nel linguaggio filosofico moderno, che manca di questi termini, non può essere espresso che per un lungo giro di parole. Così, gli scolastici dicono: « *Principio* DA cui, *Principium ex quo* », la causa *materiale* o la materia da cui una cosa è fatta; « Principio IN cui, *Principium quo* » la causa *formale* o la causa che costituisce la cosa nel suo genere e nella sua specie;

« Principio che, *Principium quod* », la causa *efficiente* o la causa, che dà un essere qualunque alle cose; e « Principio per cui. *Principium propter quod* » la causa finale o la causa per cui si fa ciò che si fa.

Questa maniera di esprimersi dagli scolastici, perfettamente latino ed anco elegante, comodissima per la sua precisione e la sua brevità non era dunque certo d'alcun pregiudizio alla chiarezza della locuzione, mentre essa precisava mirabilmente le idee.

La causa formale, secondo la si considera come *intrinseca* o come *esterna* alla cosa si distingue in causa formale *specifica* e in causa formale *esemplare*. La causa formale specifica è la *forma* della cosa che ne determina la natura e la specie, e che risiede nella cosa stessa. Sicchè, la disposizione d'un edificio in diversi vani e che ne fa una casa, è la causa *formale specifica* della casa. Il concetto, l'idea che il suo architetto se ne è formata innanzi nella mente, e che si disegna sulla carta, ne è la causa formale *esemplare*. Questa causa è una vera causa *formale*, perchè è quel concetto intellettuale dell'architetto che è la causa della *forma* che ha la casa; ed è anco una causa *esemplare*, perchè la casa, nella sua forma fisica e materiale, non è che l'imitazione perfetta dell'*esempio* e della forma intellettuale esistente nella mente dell'architetto. Perciò tutte le cose esistenti, non avendo che forme naturali specifiche, perfettamente conformi all' idea, all'*esempio* che Dio se ne era formata nel suo intelletto da tutta l'eternità, Iddio è la causa formale esemplare di tutto ciò che esiste; e le forme naturali delle cose sono *fisicamente* in esse

stesse ed in un modo *intenzionale* in Dio. Questa distinzione, noi lo ripetiamo qui di nuovo, è della più alta importanza; perchè se le cose create non esistono in Dio in *alcuna* maniera, Iddio ne le ha fatte; esse esistono per esse stesse, ed ecco l'ateismo. Ma se esse esistono in Dio in un modo fisico e non intenzionale, esse sono della stessa sostanza di Dio, ed ecco il panteismo. Non è che coll' ammettere le forme naturali delle cose come esistenti *fisicamente* nelle cose, ed *intenzionalmente* in Dio, che si concepiscono come realmente distinte dalla sostanza di Dio, come concepite dalla sua sapienza e messe in realtà dalla sua onnipotenza, e che si è nella verità rispetto al grande enimma dell'esistenza del mondo.

Da questa dottrina *delle cause* seguono diversi corollari che bisogna notare, perchè avrem bisogno del loro aiuto per ben comprendere il mistero dell'uomo che è il suggetto di questa parte del nostro lavoro:

1.° Ne segue dapprima, che una sola e stessa causa può bene avere, ed ha diffatti, non accidentalmente, ma realmente diverse cause. Così, per esempio, la causa *materiale* della statua è il legno, il metallo o il marmo; la causa *formale* ne è la figura; la causa *efficiente* ne è l'artista; la causa finale è la rappresentazione di tale o tal altro personaggio.

2.° Che gli è impossibile che una sola e medesima cosa abbia più cause *dello stesso genere* e nello stesso ordine, a meno che queste molteplici cause non sieno talmente unite e fuse in certo modo l'una nell'altra, che esse non formino che una sola causa. Ciascuna cosa non può avere che una sola causa

materiale, come una sola causa formale, una sola causa efficiente ed una sola causa finale. È possibile che una statua sia formata di diversi metalli, ma in quanto questi metalli sono fusi insieme in modo da non formare che *una* stessa materia, perciò la statua non ha che una sola causa *materiale*. È possibile che diversi operai vi lavorino, ma sotto diversi rapporti, in quanto l'un d'essi ne abbia preparato i metalli, che l'altro li abbia fusi, che un terzo ne abbia fornito il modello, ma, in tal caso, avendo tutti cooperato o concorso allo stesso fine, la statua non avrebbe dunque che una sola causa efficiente, ecc.

3.° Che gli è possibile che una sola e stessa cosa sia al medesimo tempo causa ed effetto, ma sotto rapporti diversi. Così, la luce uscente dal sole e rischiarante gli oggetti, è al tempo stesso *effetto* rispetto ai corpi luminosi che essa produce, e *causa* rispetto alla visione che ne risulta; ma non è affatto possibile che una sola e medesima cosa sia al tempo stesso causa ed effetto di essa stessa ed in essa stessa. Così l'uomo è in realtà *effetto* rispetto al padre che l'ha ingenerato, e *causa* rispetto al figlio che dal canto suo ingenera; ma non può essere al tempo stesso figlio e padre, causa ed effetto di sè stesso. Per questa impossibilità, risalendo dal figlio al padre, dagli effetti alle cause, non potendo questo procedere dilungarsi all'infinito, si perviene alla causa sovrana, alla prima Causa dell'uomo e di tutti gli esseri, che è Dio.

4.° Che la stessa cosa può essere causa di due effetti contrari, sotto diversi rapporti. Così il pilota che è la salvezza del naviglio quando gli è presente

è causa della sua perdita s'egli se ne allontana; ma gli è chiaro che questo doppio effetto si riduce allo stesso genere di causa, alla causa movente o efficiente.

5. Ma la materia e la forma si corrispondono e sono materialmente tutte e due *cause* rispetto all'essere (*esse*) della cosa che ne risulta. La forma, come lo vedremo fra breve, è la causa della materia, in quanto è dessa che le dà l'essere in atto; l'essere puramente e semplicemente, se la è una forma *sostanziale;* è l'essere sotto certi rapporti (*secundum quid*), se la non è che una forma accidentale, e la materia dal canto suo è causa rispetto alla forma, in quanto essa la riceve in sè stessa e la fa essere in certe condizioni. Così ogni essere organico è animato, l'anima, che ne è la forma, dà l'essere al corpo e lo fa sussistere; ed il corpo, che ne è la materia, riceve l'anima in esso e la ritiene nel tempo e nel luogo, e per l'una e per l'altra, ogni essere animato è ciò che è.

Similmente, la causa efficiente è la causa del fine, e il fine è la causa della causa efficiente. La causa efficiente, è la causa del fine rispetto all'essere, perchè è la causa efficiente che per la sua azione, fa che il fine *sia*. Il fine è causa della causa efficiente, non rispetto all'*essere*, perchè non è il fine dell'azione che fa *essere* l'attore, ma rispetto alla ragione della causalità. Dappoichè ogni essere agente non è causa che in quanto agisce, e non agisce che a cagione del fine; è dunque il fine che ne fa, non un essere *esistente*, ma un essere *agente*. Lo scultore non *esiste*, perchè ha rappresentato un tal personaggio; ma è

perchè ha voluto rappresentare un tal personaggio che ha agito a questo modo e che ha dato una tal forma al marmo. È perchè lo scultore ha dato al marmo una tal forma, che il marmo rappresenta tal personaggio. Il fine è la causa della casualità della causa efficiente; la causa efficiente è la causa della causalità della forma e della materia; che è per la sua operazione che la causa efficiente torna la materia suscettibile della forma, e fa che la forma aderisca alla materia. Il fine adunque è pure la causa della causalità della materia e della forma, e per conseguenza il fine è la causa delle cause: *Finis est causa causarum.*

Tutto ciò che dicesi generalmente *causa* si riduce all'una o all'altra di queste quattro categorie o generi di cause. Dappoichè se le lettere si chiamano «cause» delle sillabe, i materiali «cause» delle cose artificiali, gli elementi de' corpi «cause» degli stessi corpi, e le proposizioni «cause» delle conchiusioni; è perchè le lettere sono la materia delle sillabe, gli elementi sono la materia de' corpi, ecc., e per conseguenza queste stesse cause rientrano nella categoria delle cause materiali.

Si chiama anche «causa d'un esercito» l'ordine secondo il quale gli uomini vi son riuniti; «causa di una città» l'ordine secondo il quale vi son disposte le case; «causa d'un composto» la composizione e la proporzione delle sue parti; ma l'ordine, la composizione, la proporzione non sono che la forma accidentale di queste cose. Tutte queste cause adunque si riducono alla categoria delle cause formali. Tutto

ciò che fa che una cosa *sia*, o che la sia altrimenti che la era, oppure tuttociò che fa essere una cosa o la cambia, si riduce alla categoria delle cause efficienti; e tutto ciò in cui favore o in cui vista si fa qualche cosa si riduce alla categoria delle cause finali. Dunque tutto ciò che dicesi generalmente «causa» si trova in una delle quattro categorie di cause che abbiamo esposte e non ci ha che questi quattro generi di cause: le cause *materiali*, le cause *formali*, le cause *efficienti* e le cause *finali*.

Aristotile e san Tommaso hanno distinto le cause in sei categorie, secondo le varie maniere che esse producono la loro causalità. Ci sono cause che non producono che un tale effetto particolare, come tale pianta non produce che tale frutto; e vi ha cause che producono effetti generali o diversi effetti, come l'aria, la terra, il caldo, la pioggia, ecc., sono la causa d'ogni vegetazione.

Ci ha cause che producono per sè e propriamente il loro effetto, come il fuoco ingenera il caldo, e la riflessione della luce, i colori; e ci ha cause che non producono il loro effetto che per accidente, come se l'architetto di una casa è gobbo ed il medico di un malato è losco, è per accidente che un gobbo ha edificato quella casa, e che un losco ha dato la sanità a quel malato.

Ci ha cause che producono tutte sole i loro effetti, come il pittore fa quadri egli solo, lo scultore statue; e ci ha cause che non agiscono che col concorso di altre cause, come il padre e la madre ingenerano il

fanciullo, quattro cavalli tirano un carro, molte pietre sono la causa materiale d'una casa.

I modi adunque o le abitudini diverse delle cause rispetto a' loro effetti sono in numero di sei; e ci ha: 1.° cause *universali;* 2.° cause *particolari;* 3.° cause *per sè;* 4.° cause per *accidente;* 5.° cause *semplici;* e 6.° cause *composte*, che si chiamano *concause.* Ogni causa, dice san Tommaso, può essere considerata come causa *attualmente* agente, o come causa non agente affatto, ma essendo *in potenza* d'agire, come l'uomo è sempre *in potenza* di pensare, di volere, d'agire; ma non pensa sempre, non vuole sempre, non agisce sempre. Dunque i sei modi diversi d'agire, secondo che si considerano sotto questo doppio rapporto della *potenza* o dell'*atto*, sono doppi, e, per conseguenza, tai modi sono tutti in numero di dodici.

Quest'è la dottrina scolastica delle cause; di cui non ci ha nulla nè di più ragionevole, nè di più chiaro; ma al tempo stesso, secondo lo vedremo tra breve, non ci ha nulla nè di più serio, nè di più importante pel suggetto onde ci occupiamo. Passiamo ora alla dottrina scolastica sui principii.

§ 60. De' principii. — In che differiscono dalle Cause. — Tre ordini di principii. — I Principii metafisici di tutti gli esseri, o la POTENZA e l'ATTO — Necessità d'ammettere questi principii — Che cos'è la POTENZA in senso metafisico? Sue varie specie. — Che cos'è l'ATTO nello stesso senso? — L'atto primo e l'atto secondo? L'atto sussistente e l'atto non sussistente.

Il vocabolo PRINCIPIO è generalmente accettato in cinque circostanze.

1.° Si chiama *principio* il punto da cui deriva il movimento sopra una grandezza determinata. Così il punto da cui si parte per recarsi altrove, è il *principio* del cammino che si dee percorrere.

2.° Si dice «*principio* del movimento o dell'azione» ciò da dove incomincia il movimento o l'operazione, perchè è più comodo e più utile a colui che muove o che opera. In questo senso, il principio d'una scienza è ciò che s'impara innanzi a tutto, non perchè è più importante, ma perchè è più facile. Perchè nello studio d'ogni scienza ed arte, s'incomincia sempre da ciò che è più facile e non da ciò che è più importante.

3.° Nella formazione o generazione delle cose, si dice *principio* la parte intrinseca alla cosa generata o fatta prima, e da cui incomincia la generazione o la formazione della cosa, in guisa che la cosa vi rimanga inerente. Così, il fondamento è principio della casa, perchè ogni edifizio incomincia dalle fondamenta. Il germe è il principio dell'animale e della pianta, perchè ogni corpo organico naturale incomincia dal germe.

4.° Si chiama *principio* tutto ciò che produce un effetto qualunque, ma rimanendo fuori della cosa prodotta. Gli è per questo che l'autorità è detta « il *principio* dell'ordine che regna e delle mutazioni che si fanno in una città od in uno Stato. »

5.° Finalmente, le conoscenze, le verità manifeste, gli assiomi, sono *principii*, perchè l'intelletto procede da ciò che conosce a ciò che non conosce ancora.

Quindi, nel *principio*, la cosa incomincia, ma il più delle volte non è fatta da esso; mentre nella *causa*

la cosa incomincia ed è fatta al tempo stesso da essa. Il principio non implica che la priorità d'origine; la causa implica anche la *priorità del tempo* rispetto alla cosa che ne risulta. Necessariamente la causa è innanzi del suo effetto; il principio può coesistere con ciò che ne segue. Il Padre eterno precede il Verbo per la priorità dell'*origine* e non per la priorità del *tempo*. Ingenerato e non fatto da lui, *genitum non factum*, il Verbo ha *coesistito* con lui da tutta eternità. Il divin Padre ne è il *principio* e non la *causa*. Perciò, il principio è più universale che la causa; ogni causa è principio, ma ogni principio non è causa.

Volendo ridurre a qualche cosa di comune queste cinque diverse significazioni che si danno al vocabolo *principio*, si può definire in generale il principio, o con san Tommaso (1 p. q. 33 a 7): « *Ciò da cui procede qualche cosa in qualunque maniera siasi;* » o con Aristotile (Metaph. lib. v, lect. 7): « *Ogni prima cosa per cui una cosa* È, *è* FATTA O CONOSCIUTA. »

San Tommaso, spiegando questa definizione, osserva che ne risulta un triplice ordine di principii.

1.° Il principio dell'*essenza*, che è il principio intrinseco all'essere della cosa; 2.° il principio della *generazione* o della *formazione*, da cui ogni generazione ed ogni formazione procedono; e 3.° il principio della *conoscenza* pel quale si giugne a conoscere la cosa. Noi abbiamo discusso a lungo de' principi di quest'ultima categoria, nella sessione precedente, dove abbiamo ragionato dell'uomo in quanto essere intellettivo. Ora, non dobbiamo occuparci che de' principii delle prime categorie, che ci aiuteranno a conoscere

l'uomo in quanto essere *composto;* cioè che dobbiamo vedere l'applicazione che la filosofia cristiana ha fatto della teoria generale de' principii alle diverse specie di esseri in particolare, dapprima nell' ordine metafisico e quindi nell'ordine fisico.

I principii metafisici sono radicalmente diversi da' principii fisici degli esseri, perchè la fisica non considera che i principii onde si formano gli esseri materiali; quando la metafisica, il cui oggetto è l'ESSERE COMUNE, considera i principii *d'ogni essere,* e per conseguenza essa tratta de' principii veramente primi e sommamente universali.

Questi principii metafisici che san Tommaso chiama « i primi nell'essere della cosa, *quæ sunt prima in esse rei,* » perchè è per essi che ogni essere è costituito, questi principii veramente primi ed i più universali, sono la POTENZA e l'ATTO. Noi abbiamo, in vari luoghi di questo lavoro, parlato di questo suggetto; ora è qui che dobbiamo trattarlo a fondo.

Ogni essere, in quanto essere, risulta dalla potenza e dall'atto d'essere (*essendi*); per conseguenza, i primi elementi metafisici d' ogni essere, cioè il Genere e la Differenza, l'Essere (*esse*), e l'Essenza, la Natura e la Sostanza, possono ridursi a questi due termini *potenza* ed *atto.* Perchè il genere è alla differenza, e l'essere è all'essenza, la natura è alla sussistenza. negli stessi rapporti che la potenza è all'atto.

Vi sono stati de' filosofi, e ce ne sono ancora che non distinguendo affatto bene la *potenza* o la *possibilità* e l'*atto,* sono caduti in due opposti errori. Taluni di loro hanno sostenuto che tutto ciò che potea

esistere esiste, cioè che tutto ciò che era possibile o in potenza, è anco in atto. Il che è un affermare che tutto ciò che è, è sempre stato. È un affermare che il mondo, esistente per sè stesso, d'una necessità assoluta, è eterno, è un essere per sè, è Dio. È un affermare che non ci ha nulla *in potenza*. È un negare le stato delle cose puramente in potenza. Ma non ci ha niente di più assurdo, perchè la ragione ed il senso sono in noi in potenza; e se fosse vero che tutto ciò che è in potenza è in atto, ne seguirebbe, o che noi dovremmo ragionar sempre e sentir sempre, il che è manifestamente falso; o che non abbiamo la ragione che quando ragioniamo, nè i sensi che quando sentiamo. Ma il non avere la ragione, pure per un momento, è essere irragionevole, ed il non avere sensi, pure per un istante, è essere insensibile. Come dunque un essere irragionevole potrebbe mai ragionare, o un essere insensibile sentire? Bisogna dunque ammettere, almeno nell'uomo, che, quando pure non ragiona o che non sente *in atto*, sia ragionevole e sensibile *in potenza*, e che l'uomo non fa sempre *in atto* quello che è *in potenza* di fare. E se gli è così rispetto all'uomo, con più ragione deve essere il medesimo rispetto alle opere di Dio; cioè che egli non ha fatto tutto quello che poteva fare, e che oltre alle cose che sono *in atto*, ci ha una infinità d'altre cose che, non essendo che in pura *potenza* e non *in atto*, possono essere o passare dalla potenza all'atto. Gli è dunque manifesto che fuori delle cose che sono *in atto*, ce ne ha delle altre che sono puramente possibili; che tutto

ciò che era possibile non esiste; oppure che la potenza è realmente distinta dall'atto, in guisa che ci ha cose che, potendo essere, sono, ed altre che non sono e che possono essere. Il possibile è dunque, dice san Tommaso, tutto ciò da cui non seguita nulla di impossibile, quando si può concepirlo in atto. La conseguenza di questa bella teoria è che il mondo esistente non è affatto tutto ciò che *poteva* essere; che poteva non essere; che in un certo tempo non fu; che è passato dallo stato di pura *possibilità* allo stato di *atto*, per una potenza superiore; che non è un essere assoluto, ma contingente; che non è che l'opera libera di Dio.

Ogni essere che non è Dio ha avuto un incominciamento. Se ha avuto un incominciamento, gli è passato dal non essere all'essere. Ma pure allo stato di non essere, quando non era ancora ciò che è divenuto poi, era tuttavia in un certo modo; *era* nella serie degli esseri *possibili;* perchè, se non era *possibile*, non avrebbe potuto passare mai all'essere, non sarebbe affatto: l'*impossibile* non è, nè può essere in alcuna maniera. Sicchè ogni essere finito è stato dapprima *possibile*, e quindi è stato in *atto*. La *possibilità* dunque ad essere, e l'atto d'essere diffatti, ecco i due principii generali e comuni a tutti gli esseri.

*Sotto un certo rapporto*, questi due principii convengono pure all'Essere increato, all'Essere eterno, a Dio medesimo. Perchè Dio medesimo *è*, perchè è sommamente ed essenzialmente possibile. Se era impossibile, non sarebbe, e non potrebbe essere. Ed è per ciò che volendo dimostrare per mezzo del ragionamento

l'esistenza di Dio, s'incomincia sempre dallo stabilire che Dio è *possibile*. Solo, essendo sempre stato, perchè è eterno, Iddio non è passato affatto dal non essere all'essere, dallo stato di pura *possibilità* ad essere, all'*atto* d'essere; ma la possibilità ad essere non è stata mai in lui, un sol momento, divisa dall'atto d'essere; l'atto d'essere è in lui così eterno che la possibilità ad essere, gli è stato sempre *possibile* e sempre in *atto*. La possibilità e l'atto sono in lui una sola e medesima cosa. Tutto ciò che è possibile d'avere, Iddio l'ha e l'ha avuto sempre in atto; Iddio è ed è stato sempre tutto ciò che era possibile d'essere. Non è stato mai un solo istante in istato di pura possibilità; è, è stato sempre in atto, rispetto a tutti i suoi attributi, a tutte le sue perfezioni, come rispetto al suo essere. Ed è per ciò che Dio si dice un ATTO PURO, o un atto, implicando sempre in lui la sua possibilità; un atto, sempre sussistente per sè stesso, in sè stesso; un atto che non dee nulla ad una causa, ad un principio esterno, ma che è principio e causa assoluta ed unica di sè stesso.

Non è già lo stesso degli altri esseri; essi sono in *atto;* ma v'ebbe un tempo che non furono che puramente *possibili;* la possibilità d'essere non è punto per essi l'*atto* stesso d'essere. Or sono questi due stati, proprii a tutti gli esseri, che hanno incominciato ad essere, lo stato *di pura possibilità d'essere*, e lo stato d'*essere in atto*, che la filosofia cristiana chiama «i principii metafisici d'ogni essere, comuni ad ogni essere, e che essa dice POTENZA ed ATTO.

Perchè ogni essere, in quanto essere, non è che in *potenza* d' essere o *essendo in atto*. La *potenza* e l'*atto* sono dunque i constitutivi metafisici d'ogni essere, i principii che lo fanno per sè e primieramente ciò che è, e non ci ha nulla che non sia o *potenza* o *atto*, o l'una o l'altra cosa al medesimo tempo.

Prima di procedere innanzi, dobbiamo ricordare al nostro lettore che, in questa importante quistione, il vocabolo *potenza* non è affatto il contrario del vocabolo *debolezza*, nè il sinonimo dei vocaboli *forza*, *facoltà*, *virtù*, *potere*. Sono queste *qualità* (vol. III, p. 23) dell' essere esistente in *atto*, e non può essere quistione di niente di simile, per l' essere considerato sotto il rapporto della *potenza*, per l'essere *in potenza* ad essere, che può ben essere, ma che non è ancora. Il vocabolo *potenza* è qui sinonimo de' vocaboli *possibilità*, *capacità* d' essere; ma possibilità e capacità che non sono ancora messe in realtà per alcun *atto*.

La *potenza*, considerata in questo senso, eminentemente filosofico, non essendo in fondo che il *possibile*, essa ne segue le differenze indicate sopra (vol. III, pag. 23). Essa è o *assoluta* o *ordinaria* o *probabile*. La potenza *assoluta* è quella il cui opposto non implica contradizione. Un nuovo mondo è in potenza *assoluta* di esistere; un morto è in potenza assoluta di risuscitare; perchè Colui che ha fatto il mondo, può farne ancora un altro, e che Colui che ha fatto l'uomo può risuscitarlo. La potenza *ordinaria* è quella che, se nulla vi si oppone, è sempre messa in atto dalle sole forze della natura; come la potenza in cui

è ogni germe di divenire albero, ed ogni fanciullo di divenire uomo. La potenza *probabile* o *morale* in fine è quella che, nella più parte de' casi, secondo le vie ordinarie e l'opinione comune degli uomini, riceve un tale *atto*. Un uomo, destro per gli affari, è in potenza morale di divenire ricco, come una mente intesa agli studi, è in potenza di divenire dotta.

La *potenza* o possibilità è anco puramente *metafisica* o *fisica*.

La potenza puramente *metafisica* non è che l'esclusione dell'impossibilità d'esistere; ma non presuppone al di là, niente di fisico e di reale. È, come l'abbiamo detto, la condizione prima d'ogni essere, non esistente ancora, ma la cui esistenza non implica contradizione, e che quindi, *può* esistere. Quest'era lo stato di tutti gli esseri creati innanzi che la potenza di Dio li avesse tratti dal nulla. Esistevano certo in un modo *intenzionale*, rispetto alla loro forma, nella ragione eterna, nell'intelletto divino; erano *possibili* rispetto alla loro realizzazione, in un dato tempo, per la forza del creatore; ma non esisteva nissun'altra cosa di essi nella serie degli esseri reali, nè avea mai esistito da tutta l'eternità.

Ma la *potenza fisica* è qualche cosa di più esteso. Essa non è solamente, per l'essere, la possibilità assoluta di esistere; essa suppone che l'essere già esiste in un certo modo, ed essa indica la possibilità d'esistere pure in un'altra maniera. In una parola, la potenza *metafisica* significa la pura possibilità per la cosa, di passare dal non essere assoluto all'essere;

mentre la potenza fisica significa la possibilità per la cosa di passare da un certo modo d'essere ad un altro modo d'essere. Questa distinzione è della più alta importanza per ben comprendere i principii degli esseri materiali di cui ci occuperemo tra breve.

La potenza finalmente è *prossima* o *rimota*. La potenza *prossima* è quella che non ha bisogno che dell'azione d'un agente per passare all'atto. Un uomo con buoni occhi è in potenza *prossima* rispetto alla visione, perchè gli basta d'avere della luce per vedere. Un masso di marmo è in potenza *prossima* di divenire statua, perchè non ha bisogno, a ciò, che dell'opera d'un artista che voglia scolpirlo. La potenza *rimota* è quella che, avanti d'essere riducibile in atto, ha bisogno d'altri principii attivi che preparano la materia. Così un cieco nato è solo in potenza *rimota* rispetto alla visione, perchè bisogna che Dio gli dia gli occhi innanzi d'essere in potenza *prossima* di vedere; una quantità di terra è pure in potenza rimota d'essere trasformata in una statua, perchè bisogna che un altro agente la prepari e ne faccia della creta, innanzi che l'artista possa farne una statua. Tutta questa dottrina è di san Tommaso (*Metaphys.*, lib. III, lect. 5).

Noi avvertiamo anche il nostro lettore che non è questione qui della potenza *fisica* e *prossima*; cioè della potenza compiuta e disposta a passare all'atto per le sole forze della natura, e per l'operazione diretta e immediata d'un solo principio attivo. Ecco ciò che la POTENZA, in quant'è il primo principio me-

tafisico degli esseri; ecco ora ciò che è l'ATTO, in quanto ne è il secondo.

Il vocabolo ATTO è un vocabolo profondissimo, e rende un ufficio immenso nella scienza scolastica, segnatamente nel Trattato dell'anima.

L'ATTO, dice san Tommaso, non è che la cosa che è, ma che non è più nel modo in cui lo era quando non era che in potenza: *Actus dicitur quando res, nec ita est, sicut quando est in potentia* (*Metaphys.*, lib. IX, lect. 5). Innanzi che l'artista abbia fatto d'un mazzo di marmo la statua di Mercurio, l'immagine di Mercurio era tutta intera nel marmo medesimo, ma essa non v'era che in *potenza;* ma non è che quando la statua è stata finita, che l'immagine del tipo dei ladri vi si trova in *atto.* Similmente ogni uomo dotto è speculativo *in potenza,* sì quando non specula che quando egli è speculante in *atto.*

L'ATTO adunque dà alla cosa un essere nuovo che innanzi non aveva; le dà l'essere attuale, l'essere determinato, l'essere che mette in realtà la possibilità, che ne compie la capacità. Ed è per ciò che, secondo san Tommaso, l'atto è « una perfezione », ed essere in atto è « avere la sua perfezione. »

Si può proporzionare o paragonare una cosa ad un'altra in due maniere: 1.° come una cosa è *in* un'altra cosa. 2.° come una cosa è ad un'altra cosa. È secondo il primo di questi due modi di proporzione che si dice, per esempio, « la vista è *nell'*occhio, come l'udito è *nell'*orecchio. » È rispetto al secondo modo che si dice « la vista è *alla* visione ciò che l'udito è *all'*udienza. » Or l'atto, dice san Tommaso, si pro-

porziona o si paragona alla potenza di questa doppia maniera. L'atto paragonato alla potenza, nel primo modo, o come una cosa è *in* un'altra, non è che la FORMA (come la *potenza* è la materia), e risiede nella potenza come la forma risiede nella materia. In questo senso, l'atto si chiama ATTO PRIMO, atto FORMALE; ed è in questo senso che si definisce l'anima, come tosto lo vedremo, « l'atto primo del corpo. » L'atto paragonato alla potenza della seconda maniera, o come una cosa è *ad* un'altra cosa, non è che l'atto paragonato alla potenza, come il movimento paragonato alla forza motrice, e non è che l'OPERAZIONE; perchè è la potenza o la virtù operativa, messa in atto dall'operazione che le è propria, o ridotta in atto, compita dall'atto: in questo senso l'atto si chiama ATTO SECONDO.

Ci ha dunque due specie di *atti*. L'*atto* PRIMO, che non suppone alcun altro nell'*essere*, o l'atto *formale*, o la *forma*, e l'atto SECONDO, che suppone sempre l'atto primo, e che non è che l'*operazione*. Così in tutte le creature, l'esistenza è alla forma nello stesso rapporto che l'atto secondo è all'atto primo, perchè l'essere (*esse*) o l'esistenza delle creature, non è che l'attualità d'ogni forma, non è che la forma, o l'atto primo ridotto in atto o passato all'atto secondo, allo stato di forma esistente, e, quindi, capace di operazione.

Si vede dunque che il vocabolo ATTO, al senso *filosofico*, ha una significazione ben diversa da quella che ha al senso *morale*. L'*atto* al senso *morale*, è il risultato dell'azione, o l'azione medesima. Donde que-

ste locuzioni: « è un bell'atto, è un cattivo atto; » e donde ne' libri di morale, il trattato in cui si discute la moralità di tutte le azioni dell'uomo in quanto essere libero, è intitolato: « Degli atti umani, *De actibus humanis.* » Ma al senso *filosofico*, L'ATTO È LA SOSTANZA, più o meno sussistente in essa stessa; e perciò Iddio si dice *atto*, com'anche l'anima umana. L'atto è ciò che determina l' essere e lo fa essere. L'atto stesso che si chiama *secondo* o d'*operazione* non è l'operazione stessa, ma il principio, la ragione dell'operazione, la virtù per cui ogni agente opera.

L'*atto* si distingue anche in atto *sussistente* ed in atto *non sussistente*. L' atto sussistente è ogni atto primo o ogni forma, *esistente* tutto solo, come l'*angelo;* o *potendo* esistere tutto solo, come l' anima umana. L'atto non sussistente è anco ogni atto primo o ogni forma, ma che non può sussistere tutto solo, e che non è e che non può essere che colla sua *potenza* o la sua materia, come la forma della bestia o della pianta non è e non può essere che nella materia o colla materia della pianta o della bestia. Quest'è la condizione dell'anima delle bestie e delle piante.

L'*atto sussistente* si distingue ancora in *atto completo* o *incompleto*. L'atto sussistente completo è ogni forma che non può essere ricevuta nella materia, e che ha, senza la materia e fuori d' ogni materia, la sua operazione completa e la sua perfezione; come l'angelo, che è una forma completa, senza il corpo e indipendentemente da ogni corpo. L'atto sussistente incompleto è ogni forma, che può bene *esistere* tutto solo senza la materia, ma che non ha che *nella* ma-

teria la sua operazione completa e la sua perfezione; e, per conseguenza, è ogni forma, atta, di sua natura, ad essere unita alla materia, non per poter *essere* (perchè in questo caso non sarebbe un *atto sussistente*), ma per poter *operare* in un modo compiuto e perfetto. E questa è la condizione dell'anima umana.

Quest'è la dottrina della filosofia cristiana sui principii *metafisici* dell'essere, comuni a tutti gli esseri in generale. Vediamo ora ciò che insegna rispetto ai principii *fisici* degli esseri corporei in particolare.

# CAPITOLO II

—

## Dottrine preliminari della fisica cristiana sul composto naturale, o teoria scolastica sulla materia o la forma.

§ 61. Differenza tra il COMPOSTO NATURALE ed il composto artificiale. — solo il primo è sustanzialmente UNO, e non risulta che dalla materia, unita alla Forma. — Il SOGGETTO e i due termini d'ogni cambiamento naturale. — Sua doppia condizione e suoi rapporti coi termini del cambiamento. — Il SOGGETTO non è che la MATERIA PRIMA. — Iddio ha creato la materia sotto una infinità di forme, prove di questa verità per san Tommaso. La difficoltà di comprendere la MATERIA IN POTENZA non è una ragione per negarla. — Teoria sull'ININTELLIGENZA e sull'INIMMAGINABILE. — I filosofi hanno torto di rigettare come Inintelligibile ciò che non è che inimmaginabile. — La dottrina della MATERIA IN POTENZA è tuttavia intelligibile.

Ogni essere materiale, ogni essere corporeo è composto. Il COMPOSTO è *naturale* o *artificiale*. Il composto *naturale* è il fatto della natura; l'*artificiale* è l'opera dell'arte. Una pietra, una pianta, un animale, un uomo, sono composti naturali; un mobile, una macchina, una casa, un esercito, sono composti artificiali.

Ciò che distingue il composto *naturale* dal composto *artificiale* è che, nella composizione *naturale*,

le parti cambiano di natura, di sostanza, di essere. Gli alimenti, onde si nutrisce ogni essere animato, si mutano in sangue ed in carne, non conservano più la loro antica natura, la loro antica sostanza, il loro antico essere; non hanno più che la natura, la sostanza, l'essere del sangue e della carne.

Ma nella composizione *artificiale*, le parti conservano la loro natura, la sostanza, il loro essere: il legno, il metallo, onde si è fatto un mobile o una macchina; le pietre colle quali si edifica una casa, e gli uomini co' quali si è formato un esercito non lasciano affatto d'essere lo stesso legno, lo stesso metallo, le stesse pietre, gli stessi uomini, che erano innanzi la composizione. Non hanno fatto che mutare il loro posto, il loro esteriore, il loro nome, in una parola, la loro *maniera* d'essere; ma rispetto al loro *proprio* essere, alla loro natura, alla loro sostanza sono rimasti quegli stessi che erano innanzi che se ne fosse fatto un composto. Difatti distruggete un mobile, una macchina, una casa, voi avrete gli stessi materiali che erano stati impiegati nella loro costruzione. Sciogliete un esercito, e troverete gli stessi uomini che lo formavano. Ma se per l'analisi, scomporrete un frutto, vi troverete, per esempio, diverse sostanze, ma non mai le *stesse* sostanze onde la natura l'avea formato.

Ogni composto *naturale* implica dunque un combinamento di *sostanza*, mentre ogni composto *artificiale* non implica che un combinamento d'*accidente* nelle parti che lo formano; perciò ogni composto

naturale e *sostanziale* ed ogni composto artificiale non è che *accidentale*.

Le parti di quest'ultimo composto, non avendo subito che un combinamento accidentale, hanno, secondo l'abbiam veduto, conservato ciascuna il loro proprio essere. Ci ha dunque, in un composto artificiale, tanti esseri diversi quante parti differenti. Ma le parti del composto naturale, avendo mutato di natura e di sostanza per la composizione, hanno pure perduto il loro proprio essere e non hanno più che l'essere comune del composto. Sicchè, in ogni composto naturale animato, il corpo non ha essere proprio; non è che dall'anima e per l'anima; non divide che l'essere dell'anima; e se l'anima se ne separa, cade in disfacimento. In questi composti vi ha diverse parti ed un *solo essere* comune a tutti.

Or abbiamo veduto (vol. III, § 38, p. 53) che l'unità segue l'essere, e che l'unità o la pluralità dell'essere fa l'unità o la pluralità del numero. Poichè dunque, nel composto naturale, malgrado la pluralità delle parti vi ha unità d'essere, vi ha pure unità di numero; per contrario, in ogni composto artificiale, vi ha pluralità di numero, poichè, malgrado l'unità del composto, vi ha pluralità di esseri. In altri termini: Ogni composto naturale, moralmente *più*, è fisicamente UNO; ed ogni composto artificiale, moralmente UNO, è fisicamente *più;* l'unità, puramente *accidentale* è fittizia nel composto artificiale, non è sostanziale e reale nel composto naturale. Perciò, malgrado la dualità delle sue sostanze, l'anima ed il corpo, ogni uomo, come ogni animale ed ogni pianta, non è che

sostanzialmente *uno*. La scuola antica e moderna di Platone, per non aver conosciuto questa dottrina dell' *unità sostanziale del composto naturale*, ha fatto dell' uomo *due* esseri, ed ha accumulato tanti errori nell' uomo.

Siccome, per la filosofia cristiana, i constitutivi *metafisici* di tutti gli esseri in generale non sono che due, la POTENZA e l'ATTO (§ *precedente*) così gli elementi *fisici* di tutti i composti, di tutti i corpi in particolare, non sono che due, la MATERIA e la FORMA. In ogni essere fisico, la *materia* e la *forma* sono dunque ciò che la *potenza* e l' *atto* sono in ogni essere metafisico. E diffatti, la *materia* si dice e non è che l'essere fisico in *potenza;* e la *forma*, l'essere fisico in *atto;* cioè a dire che la materia è *potenza* e la *forma* è *atto*, in ogni corpo, come la potenza è in certo modo materia, e l'atto è forma in ogni essere.

Ma siccome la *potenza*, sebbene si trovi in compagnia dell' *atto* ne è tuttavia distinta, in ogni essere metafisico, così la *materia*, sebbene si trovi unita colla *forma* è tuttavia distinta in ogni essere corporeo. Ecco come ragiona su questo punto il principe de' filosofi cristiani:

Tutte le cose corporee che, nel loro insieme, formano questo mondo sensibile, sono soggette a mutazioni; il combinamento, dice la scrittura, è la legge la più costante, la più universale di tutto ciò che è corpo e che ha corpo: *Tu mutabis eos et mutabuntur* (*Psal.* 101).

Or in ogni combinamento, segue san Tommaso, si debbono necessariamente distinguere tre cose: 1.° lo

stato che precedette il combinamento, *terminus a quo*; 2.° lo stato a cui il combinamento finisce, *terminus ad quem;* e 3.° il SOGGETTO, *subjectum* che cambia e che passa d' uno ad un altro stato.

Il cambiamento non è affatto una creazione, perchè ciò che è creato non suppone alcun soggetto preesistente. Nella creazione, una cosa che non era, incomincia ad essere rispetto a tutte lo sue parti e rispetto ad ogni suo essere, dall' azione del Creatore; ma tutto ciò che è cambiato o è *fatto,* esisteva già in una qualche maniera innanzi d' essere mutato, e non ha incominciato ad esistere che in un'altra maniera dopo il cambiamento. Il cristiano era già uomo prima di divenire *questo* cristiano; l'albero era germe o semente prima di divenire *quest'* albero; la statua era marmo o legno prima di divenire *questa* statua. Ciò che costituisce adunque il cambiamento è il passaggio d'una cosa, d'uno stato ad un altro, d'un essere che essa avea ad un essere che non avea affatto. Il termine in cui era la cosa *innanzi*, ed il termine in cui la si trova *dopo* d' essere stata cambiata, sono dunque rigorosamente richiesti in ogni cambiamento.

Or, si comprende che il soggetto della filosofia essendo di penetrare, di spiegare le opere della natura, e non di fissare le regole dell' arte, non dobbiamo qui occuparci del composto artificiale, ma del composto naturale, il più grande ed il più sorprendente enimma della Natura.

La condizione del *soggetto* d' ogni cambiamento è doppia: 1.° non ha al principio quello che si trova

avere alla fine del cambiamento; 2.° Esso ha, al tempo stesso, un' attitudine, una capacità a ricevere la nuova forma, il nuovo essere che ottiene dopo d'essere stato cambiato. Gli è dunque manifesto che il soggetto prima del suo cambiamento, si concepisce sotto l'idea della *privazione* del termine che riceve dopo il cambiamento; perchè, come l'abbiamo già veduto, ogni *negazione* d'una cosa che un soggetto è *atto* ad avere, e che non ha, si chiama *privazione*.

Il termine *a quo*, o che precede il cambiamento, non è dunque, in fondo, che la *privazione* del termine *ad quem*, che segue il cambiamento. Ma, si noti bene, questa *privazione* essendo uno stato in cui il soggetto può trovarsi, ma in cui non si trova ancora, è una cosa realmente e formalmente distinta dal soggetto medesimo. Secondo il canone della scienza scolastica: « Lo stato in cui si trova una cosa, ed in cui potrebbe essa non trovarsi, è realmente e formalmente distinto dalla cosa stessa. » Or, fino a che è nel termine *a quo*, il soggetto è *colla* privazione di cui si tratta, e quando ha raggiunto il termine *ad quem*, gli è *senza* questa privazione; il soggetto dunque è e può essere *con* o *senza* la privazione, e per conseguenza la privazione è qualche cosa di realmente e formalmente distinta dal soggetto. Questo punto è capitale in questa discussione.

Il SOGGETTO (*subjectum*) d' ogni cambiamento è così detto, perchè SOTTO-GIACE (*subjacet*), perchè giace, ora *sotto* l' uno, ora *sotto* l'altro de' due termini. Ma sebbene, *sotto* l' uno o *sotto* l'altro termine, sia sempre lo stesso soggetto pel numero, non l'è certo per

la ragione. Il legno d'una statua è *numericamente* lo stesso che era innanzi d'essere cambiato in statua; ma per la ragione ne differisce, perchè la ragione considera in un modo differente il legno *con* ed il legno *senza* la privazione d'una forma umana. Il legno non statua ed il legno statua non è già la stessa cosa, ma sono due cose diverse per la ragione.

Se dunque il soggetto può trovarsi senza l'uno o l'altro de' termini del cambiamento, gli è manifesto che il soggetto è qualche cosa di distinto di questi termini, e che, *numericamente* UNO, gli è *ragionalmente* MOLTIPLICE.

Questa dottrina si applica ad ogni cambiamento, sia *sustanziale*, sia *accidentale*. Solamente, che si ponga mente anche a questo: in ogni cambiamento *sostanziale*, il termine *ad quem*, o il termine che si aggiunge pel cambiamento, è qualche cosa di *sostanziale*, è *sostanza*, forma o *atto primo*; perchè, come si è veduto, la *sostanza* o la *forma* è *l'atto primo* d'ogni essere, e *l'operazione* ne è il *secondo*. Se dunque, come l'abbiamo provato, il soggetto del cambiamento è qualche cosa di distinto da' suoi termini; se, in ogni cambiamento sostanziale, il termine *ad quem* è sostanza o *atto primo*; e se, come l'abbiamo anche provato, i termini del cambiamento sono qualche cosa di distinto dal loro soggetto, gli è manifesto che, nei cambiamenti sustanziali, il soggetto è distinto dalla sostanza o dall'atto primo, perchè la sostanza o l'atto primo non è che uno de' termini del soggetto, e non già il medesimo soggetto. Per quest'ultimo, non è altro che qualche cosa *atta* a dive-

nire sostanza; perchè *l'attitudine* all'ultimo termine, che, come l'abbiamo fatto osservare, è sempre supposta in ogni soggetto di cambiamento, non è che la sostanza in potenza, non è che la potenza di divenire sostanza.

Ma bisogna ben riflettere che questo esposto non si riferisce che alle sostanze materiali, perchè è in questa specie di sostanza che può solamente aver luogo un cambiamento *sostanziale*: le sostanze immateriali non cambiano che *accidentalmente*, ma sostanzialmente esse non cambiano affatto e rimangono sempre le stesse.

Noi mangiamo del pane e beviamo dell' acqua e del vino, e queste sostanze materiali si cambiano in noi, per la digestione, in carne e sangue, e in certe altre sostanze diverse, che non hanno più nulla di comune col pane, coll'acqua e col vino. Un vero cambiamento sustanziale, una specie di *transubstanziazione*, s' opera in noi di queste sostanze in altre sostanze.

Ma rispetto alla nostra anima, che è una sostanza immateriale, non è cambiata che rispetto alla *qualità*, alla *quantità*, all' *azione*, alla *passione*, a tutte le modificazioni rappresentate da' predicamenti. Ma si è veduto, che le modificazioni predicamentali, salvo quella della sostanza, sono modificazioni accidentali. La nostra anima adunque non cambia che *accidentalmente*; perchè la divina grazia, le virtù teologali, la scienza, le abitudini, la conversazione, l'esperienza, non le danno che più o men grandi facilità ad operare nell'ordine soprannaturale e nell'ordine naturale ed umano; ma, in quanto alla sua sostanza, ella rimane

sempre la stessa sostanza e non cambia in alcuna maniera. Ritorniamo alla *materia*.

Or, questo *soggetto* d'ogni cambiamento nell'ordine materiale, questo soggetto, atto, cioè a dire indifferente, a passare d'uno ad un altro stato, e realmente distinto dal termine che lascia e dal termine che soggiunge nel cambiamento, è ciò che dicesi la MATERIA PRIMA, o semplicemente la *materia*, il primo elemento di tutti i corpi.

Certi filosofi cristiani, fondandosi su certi luoghi di san Basilio, di sant'Ambrogio e di san Crisostomo, hanno pensato che Dio avesse creato dapprima la *materia prima* al tutto *informe*, in istato di *pura possibilità* di ricevere tutte le forme; che poi le avesse dato diverse forme e ne avesse formato tutti i corpi. Ma san Tommaso, nell'articolo primo della 66ª quistione della prima parte della sua Somma, ha vittoriosamente dimostrato che questa opinione è falsa, e che la verità su questo punto si trova dal lato di sant'Agostino, affermando che Dio ha creato al tempo stesso la *materia prima* e le sue *forme* diverse: in guisa che la materia prima non è stata mai separata da qualunque forma, non è stata mai senza forme. Rispetto agli altri SANTI (è a questo modo che san Tommaso chiama i Padri della Chiesa) che sembrano sostenere che la materia uscendo dal nulla la fosse al tutto *informe*; l'angelico Dottore prova che hanno parlato d'una *informità*, escludente la forma esteriore, la bellezza e l'ornamento onde vediamo rivestita la creatura corporea, e non già d'una *informità*, escludente *ogni*

*forma* interiore e sustanziale (1). « Perchè, creare, dice san Tommaso, è stabilire in atto una cosa che non era che in potenza; il termine d'ogni creazione è l'essere in atto, e quest'atto non è che la forma. Dunque ciò, *creando* la materia, le ha dato l'atto o la forma, Iddio l'ha creata colla sua forma; e il dire che la materia ha potuto essere creata ed esistere per qualche tempo senza la sua forma, è ammettere in atto un essere, non avente atto, il che è contraddittorio (2). »

Invano, soggiunge san Tommaso, si direbbe « che l'*informità* della materia prima si trova attestata dalla stessa Scrittura, che c'insegna che la terra della prima creazione era brutta e vuota d'ogni forma, e che non era che un abisso, un caos, avvolto di tenebre ed immerso nell'acqua (GEN. I). » Questa *informità* si riferisce solo alle forme esteriori. E difatti la terra, immersa nell'acque, mancante della luce e del vestimento che le viene dalle erbe, dalle piante, dagli animali, la era veramente priva d'ogni bellezza di forma e d'ogni forma di bellezza. Ma poichè pure

---

(1) « Alii SANCTI accipiunt *informitatem*, non secundum quod « excludit *omnem* formam, sed secundum quod excludit *istam* « formositatem et decorem, qui nunc apparet in corporea creatura. « (*Loc. cit.*). »

(2) Si materia informis præcessit duratione, hæc erat jam actu; « hoc enim creatio importat; creationis enim terminus est ens « actu (ipsum autem quod est actus, est forma). Dicere igitur « materiam præcedere sine forma « est dicere: *Ens actu*, *sine* « *actu*, quod implicat contradictionem. (*Ibid.*). »

in un tale stato, la terra era tuttavia vera terra, ed il cielo e l'acqua erano vera acqua e vero cielo, tutto questo era della materia prima *in atto*, della materia prima, *sostanza*, della materia prima avente già forme proprie e distintive, per le quali la terra non era acqua, e la terra e l'acqua non erano cielo.

Non si può neppur dire, seguita san Tommaso, che Dio abbia dato innanzi a tutto alla *materia prima* una forma *comune*, e che poi l'abbia dotata di diverse forme che la distinguono. Perchè è l'onore di quegli antichi naturalisti che, ignorando che la materia è l'essere *in potenza*, hanno sostenuto che la materia prima è un corpo *in atto*, come il fuoco, l'aria, l'acqua o altra cosa: opinione erronea; perchè se la materia è un essere per sè, in atto, è un essere completo, avente una forma sostanziale, ma suscettibile d'essere fatta in un modo puramente *accidentale*. E la forma primitiva, diffatto, essendo data all'acqua o alla terra, per esempio, l'essere in atto, nel genere della *sostanza*, e avendone fatto *corpi*, l'acqua, la terra non potrebbero più ricevere una forma che ne farebbe *questi* corpi, una forma che ne costituirebbe degli esseri in atto per rispetto alla sostanza, ma una forma che si distinguerebbe solamente esteriormente, per rispetto agli accidenti, il che è proprio della forma accidentale. E quindi non ci avrebbero più in natura cambiamenti sostanziali; non vi sarebbe *fatto* nulla realmente, non vi sarebbe generato nulla (perchè *essere fatto* (*fieri*) ed *essere generato* non è che cambiare di sostanza); la vegetazione, la digestione, la

generazione, non sarebbero che semplici *alterazioni* accidentali, e non veri cambiamenti di sostanza, il che è contrario all' evidenza de' fatti ed al fatto dell'evidenza (1). »

Gli è vero che Iddio avrebbe creato, per noi, al tempo stesso la materia prima e le forme sostanziali che ne hanno fatto differenti corpi. Ma Iddio, dando, per noi, tali forme alla materia prima, l' avrebbe tuttavia lasciata quella che è, un' essere *in potenza a tutte le forme sostanziali*, e, per conseguenza, un essere capace di mutare sostanza come di forma o di atto; e, quindi, in tutti i cambiamenti *naturali* che subisce, rimane il *soggetto* di *transustanziazioni* reali; tutto ciò che si fa (*fit*) o che è ingenerato nella natura, si fa ed è ingenerato in realtà, e non già solo in apparenza; per rispetto alla sostanza, e non già solo per rispetto agli accidenti; mentre, nell' ipotesi degli antichi naturalisti, la materia prima non essendo e non rimanendo affatto un essere in potenza, ma un essere sempre sostanzialmente in atto,

---

« Nec enim potest dici quod habuit aliquam formam communem, « et postmodum supervenerunt ei formæ diversæ quibus sit distincta. Quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium « qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu, « puta ignem, aerem, aquam, aut aliquod medium. Ex quo sequebatur quod fieri non esset nisi alterari; quia cum illa forma « precedens deberet esse actu in genere substantiæ et faceret esse « hoc aliquid; sequebatur quod superveniens forma non faceret « simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formæ accidentalis, et sic sequentes formæ essent accidentia secundum quæ non attenditur generatio sed alteratio. (*Loc. cit.*). »

ogni cambiamento sostanziale sarebbe impossibile; e quindi, nulla sarebbe veramente *fatto*, e nella natura materiale non sarebbe veramente ingenerato nulla.

« Bisogna dunque ritenere per certo, conchiude san Tommaso, che la materia prima dal primo istante di sua creazione, s' è trovata, non già priva d' ogni forma o non avente che una forma vaga e comune, ma sotto le forme particolari che la distinguono e che ne fanno tanti diversi corpi ([1]). »

Ma se la materia prima, fino dalla sua origine, ha avuto queste forme sostanziali che l' hanno diversificata in un numero sì prodigioso di sostanze o di corpi diversi, con più ragione ha essa sempre avuto di simili forme dappoi. In guisa che, la materia prima, assolutamente separabile e distinta dalle diverse forme, non è mai stata, non è mai per un solo istante senza forme; che la materia, in ogni cambiamento *naturale*, non fa che passare d' una ad un' altra forma, e che i due termini *a quo* e *ad quem*, ne' quali il soggetto si trova successivamente, in tutti i cambiamenti di questa specie, non sono che lo stato di pura potenza a cui è momentaneamente ritornato per la perdita della sua antica forma, e lo stato in cui si trova ricevendo la sua nuova forma, pel quale il cambiamento si compie.

Questa dottrina, rispetto alla *materia prima* o il *soggetto* di tutti i cambiamenti che s' operano nel

---

([1]) Unde oportet dicere quod materia prima, neque fuit creata « omnino sine forma, neque sub forma communi, sed sub formis « distinctis. (*Loc. cit.*). »

mondo materiale, non è, lo riconosco, molto facile a capire; ma dapprima non è una ragione per negarla. Comprendiamo, per esempio, come si fa che il nostro pensiero passa e si riproduce tutto intero, per la parola in cui lo rinchiudiamo, nella mente di quelli che ci ascoltano, senza abbandonare la nostra propria mente? Intendiamo come avviene che il nostro occhio, organo corporeo, ragguardando un oggetto qualunque, lo spoglia di tutte le sue condizioni materiali, ne forma e ne trasmette alla mente un'immagine al tutto spirituale? Si nega forse perciò che in parlando siamo intesi, e che vedendo, troviamo possedente in noi l'immagine spirituale de' corpi che abbiamo veduti? Oh! se avessimo da ammettere solo quello che comprendiamo, ammetteremmo ben poche cose; perchè, che cos'è che l'uomo comprende perfettamente?

In secondo luogo, la dottrina, di cui si tratta, è, lo ripeto, ben profonda e bene astratta, ma la non è affatto incomprensibile.

Non bisogna confondere *l'immaginabile* coll'*inintelligibile*. L'immaginazione non essendo che la facoltà per la quale ci formiamo in noi stessi fantasmi, o immagini degli oggetti che abbiamo scorto co' nostri sensi, ne seguita che non possiamo immaginare che ciò che abbiamo sentito, e che ci è impossibile d'immaginare quello che non abbiamo in alcun modo sentito. Ma l'intelletto essendo la facoltà di cogliere i rapporti tra ciò che affermo d'una cosa e la cosa stessa, intendere, (*intus-legere*), è conoscere che il predicato d'una proposizione è in ragion diretta del soggetto; il sapere che ciò che in questa pro-

posizione è attribuito alla cosa, è nella natura, nelle facoltà, nelle proprietà della cosa e conviene perfettamente alla cosa.

Sicchè, io comprendo, senza potere *immaginarlo*, la verità di queste proposizioni: « Una cosa non può essere e non essere al tempo stesso, — Iddio è, — l'anima umana è immortale, — la virtù è bella, — il vizio è brutto, ecc., » perchè scorgo (*intus-lego*) che i predicati di queste proposizioni convengono perfettamente a' loro soggetti. Per contrario, immagino, senza poterlo comprendere, un mostro che ho veduto una sol volta, perchè non so ciò che è, e perciò non ne conosco la natura. Similmente dunque, perchè una cosa è *incomprensibile*, non ne segue già che la sia *immaginabile*, non ne segue già che la sia *incomprensibile*.

Questa considerazione è della più grande importanza, perchè, spesso, si rigetta come incomprensibile una verità che non è che immaginabile. Creare è fare incominciare ad essere ciò che non è; è dare tutto l'essere; è compiere un'opera infinita. Come dunque comprendo che l'uomo, la cui potenza è ristrettissima, non può crear nulla, perchè non ci ha equazione, rapporto, tra una potenza infinita e l'opera infinita del creare; così comprendo che Dio, la cui potenza non ha limiti, può creare ciò che vuole, perchè ci ha equazione, rapporto, tra una potenza infinita e l'opera del creare che è infinita. Ma nella natura esistente non facendosi niente dal nulla, e non avendo mai veduto riprodursi niente dal nulla, non posso cogliere la creazione colla mia immaginazione;

la comprendo dunque, senza poterla immaginare. Or che hanno fatto gli antichi filosofi, rispetto a questa verità immensa? In luogo di cercare a comprenderla, *imaginationi indulgentes;* e non avendo potuto riuscirvi, perchè la creazione è inimmaginabile, l'hanno negata come una cosa incomprensibile (1). Quest'è

(1) « Gli antichi filosofi, ha pure detto san Tomaso, non conoscendo la virtù di *comprendere*, e quindi non facendo alcuna distinzione tra l'intelletto ed il senso, giungono a sostenere che niente esiste nel mondo fuori di quello che si può toccare coi sensi e concepire coll'immaginazione, e poichè solo il corpo può essere *toccato ed immaginato* affermano che non ci ha altri esseri nel mondo che corpi; *antiqui* IGNORANTES VIM INTELLIGENDI, *et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo; nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest*; *et quia* SUB IMAGINATIONE NON CADIT *nisi corpus, existimaverunt post nullum esse ens nisi corpus.* (1, p., q. 49, art 1.). » Altrove in un luogo che più innanzi vedremo tutto intero, il santo Dottore ha detto: « Certi filosofi *non sapendo levarsi d'una linea sopra alla loro imaginazione,* hanno pensato che l'angelo è un essere indivisibile nello stesso modo che è un punto; e per conseguenza per essi l'angelo non può trovarsi che in luogo punteggiato; *quidam,* IMAGINATIONEM TRASCENDERE NON VALENTES, *cogitaverunt indivisibilitatem Angeli, ad modum indivisibilitatis puncti; et ideo crediderunt quod Angelus non posset esse nisi in loco punctali* (I. p. q. 52, art. II. 2. » San Tommaso in una infinità di luoghi delle sue opere ritorna sempre sulla stessa osservazione. In guisa che per questa gran mente tanti filosofi non sono caduti in errori si gravi e si funesti rispetto a Dio, le intelligenze, l'anima umana, le idee, il pensiero umano, ec. che non hanno voluto misurare coll'immaginazione l'intelligibile, e per l'intelletto l'immaginabile.; *Imaginationi indulgentes*; — *imaginationem transscendere non valentes.* Si può, senza pericolo di calunniarli, fare lo stesso rimprovero a quasi tutti i filosofi moderni.

ciò che accade pure a' nostri giorni. I nostri pretesi gran filosofi, che si vantano uomini di *ragione,* non sono in fondo che uomini d' *immaginazione:* in luogo di ragionare non fanno che immaginare; in luogo di scrivere di scienza, non scrivono che poesia; in luogo di applicarsi a comprendere l' immaginabile, procurano d' immaginare l' intelligibile, e non potendo riuscirvi (perchè l' intelligibile non s' immagina affatto), prendono il partito delle femmine e de' fanciulli, rigettano verità così manifeste per l' intelletto che le sono inaccessibili per l' immaginazione; negano come *inintelligibile* quello che non è che *inimmaginabile*, e chiamano tutto questo « filosofia. »

È a questo modo che tai bacalari sono giunti a rendere odiosa e ridicola la dottrina della filosofia cristiana sugli elementi de' corpi. Non è dunque mestieri di altro per conchiudere, che gli avversari di questa dottrina sono spiriti così pesanti e così grossolani quanto la materia in cui amano voltolarsi, senza comprenderla. Certo l' opera de' composti sostanziali non compiendosi che nelle profondità della natura materiale, fuori d' ogni vista umana, non possiamo *immaginarla*, e, perciò, la dottrina scolastica rispetto a quest' opera maravigliosa è *immaginabile* essa pure. Ma non ne segue già che la sia *inintelligibile*, e che sia permesso ad ogni piccolo cartesiano di respingerla e di farne il soggetto di scherno.

Questa dottrina sebbene la sia profonda ed estranea ad ogni operazione de' nostri sensi, essa tuttavia rigorosamente deriva da' principi e dalla natura di ogni cambiamento; quindi, la deve essere necessaria-

mente ammessa da ogni filosofo degno di tanto nome; perchè ogni filosofo deve ragionevolmente ammettere come *verità*, tutte le conchiusioni vere che discendono necessariamente da' punti evidenti o evidentemente dimostrati, o dall' esperienza o dall' osservazione. Or che mezzo può trovarsi, per ogni mente che ragiona, di poter negare o di dispensarsi d'ammettere. Che il soggetto, in ogni cambiamento, è qualche cosa di distinto dalla distanza stessa, sia che lo si comprenda, sia che non lo si comprenda? Chè la ragione per cui lo si dee ammettere non è già perchè è intelligibile, ma perchè la sua natura e le sue condizioni si deducono evidentemente e necessariamente dalla natura e dalle condizioni d'ogni cambiamento sostanziale; e se gli è inintelligibile per sè stesso, gli è intelligibile, e bene intelligibile, pei principii da' quali lo si deduce, e per prove di analogia. Vediamolo.

§ 62. Altri schiarimenti sulla dottrina della MATERIA IN POTENZA Analogie per le quali la si può ben comprendere. — La materia PRIMA e la MATERIA SECONDA. — Questa spiega quella.

Il nostro lettore si dee ricordare che spiegando il vocabolo FORMA, in quanto questo vocabolo significa l'una delle specie del predicamento della QUALITA', abbiamo notato che questo stesso vocabolo che, in senso artistico, significa la *modificazione esteriore della sostanza materiale*, in senso filosofico, significa la *natura* o il *principio interiore d'ogni sostanza;* il principio per cui una sostanza è tale sostanza, e non

un'altra: come il principio intrinseco per cui una pietra non è che pietra, un pezzo d'argento o d'oro non è che argento o oro. Donde ne seguita che tra la forma artistica o accidentale e la forma filosofica o sostanziale, ci ha questo di comune, che come per la forma esterna si conoscono gli accidenti, come la grandezza, le proporzioni, la configurazione d'una sostanza, così per la forma interiore se ne conosce la natura e le qualità specifiche, e che in generale, nissun essere non è conosciuto, sia accidentalmente, sia sostanzialmente, che per la sua *forma*.

Sicchè veggo un individuo della specie umana dinanzi a me. I tratti del suo viso, la sua persona, la sua grandezza, il suo colore, costituiscono la sua forma *esteriore accidentale*, e, per questa forma, conosco che quest'individuo è Pietro o Paolo. Ma ha ed ode la parola, ragiona, ha l'intelligenza; dunque ha un anima ragionevole. L'anima ragionevole costituisce la forma *interiore sostanziale* dell'uomo, e, per questa forma interiore, che ho sorpreso nel mio individuo, prima di conoscere che è Pietro o Paolo, conosco che gli è un uomo.

Da queste osservazioni si può ancora conchiudere che il modo con cui conosciamo accidentalmente gli oggetti materiali per la loro forma *esteriore*, può esserci di grande aiuto per farci conoscere sostanzialmente gli stessi oggetti rispetto alla loro forma interna. Ascoltiamo san Tommaso.

« Gli è ben vero, dice egli, che questa natura, che è il soggetto primo d'ogni cambiamento, o la *materia*

*prima*, non può essere conosciuta per essa stessa, perchè non si conosce nulla che per mezzo della sua propria forma: or la *materia prima* essendo il soggetto di tutte le forme, essendo in potenza, essendo destinata a ricevere tutte le forme, non ha affatto forma propria e particolare a sè, per cui la si possa conoscere. Ma la si può ben conoscere per analogia o per rapporti di rassomiglianza e di proporzione che essa ha, a certi riguardi, con altre cose. È a questo modo che sappiamo, a mo' d'esempio, che il semplice legno è qualche cosa diverso dal legno onde si è fatto un banco, o un tavolino, od un armadio, perchè lo concepiamo, capace di prendere queste diverse forme, ed esso le prende diffatti (1). »

Quando dunque, seguita san Tommaso, vediamo che questa stessa sostanza materiale che si chiama (aria) talvolta diviene acqua (2), non possiamo non ammettere che uno stesso soggetto, che esista sotto la forma di aria, esiste talvolta sotto la forma di acqua; e

---

(1) « Licet hæc natura, quæ primo subjicitur mutationi, id est « materia prima, non possit sciri per seipsam, cum omne quod co- « gnoscitur, cognoscatur per suam formam; materiam autem pri- « ma consideratur subjecta omni formæ, scitur tamen secundum « analogiam; id est, secundum proportionem. Sic enim cognosci- « mus quod lignum sit aliquid, præter formam scamni, quia quan- « doque est sub una forma, quandoque sub alia (METAPHYS., « lib. I, lec. 15). »

(2) Dalle quali parole si vede che la filosofia cristiana sapea già, da sei secoli, quello che si è attribuito, nella fine del passato secolo, al Lavoisier, cioè: *che l'acqua si forma da fluidi aeriformi.*

che, per la ragione che questo soggetto esiste, ora sotto la forma di aria ed ora sotto la forma di acqua, nè la forma dell'acqua nè la forma dell'aria non gli sono proprie e particolari; che è indifferente all'una o all'altra di queste forme, e quindi che ne è distinto. Perciò dunque, le forme delle cose *naturali* sono, col loro soggetto, nello stesso rapporto che le forme delle cose *artificiali* lo sono col loro. Come dunque l'arte può fare col bronzo ed il legno statua o banchi o corpi *accidentalmente* diversi, e come il bronzo ed il legno sono indifferenti a queste diverse forme artificiali; così la natura fa, della materia prima de' minerali, de' vegetali, degli animali, de' corpi sostanzialmente diversi, e questa materia prima è indifferente a queste diverse forme naturali. La materia prima adunque è un principio UNO, della natura, ma non della stessa specie *d'unità* particolare per la quale ogni essere individuale avente *in atto* la sua unità e la sua forma a sè che lo caratterizzano e l'annunziano, si dice *uno*, ma d'unità generale, in quanto è un essere in potenza o atto a ricevere ogni forma (1). » Cioè a dire che la materia prima, il

(1) « Cum igitur videamus hoc quod est aer, *quandoque fieri* « *aquam*, oportet dicere quod aliquod existens sub forma aeris « quandoque sit sub forma aquæ; et sic illud quod est aliquid « præter formam aquæ et præter formam aeris, se habet ad ipsas « substantias naturales, sicut se habet æs ad statuam et lignum « ad scamnum et quodlibet materiale et informe ad formam, et « hoc dicimus esse MATERIAM PRIMAM. Hoc est igitur unum prin« cipium naturæ, quod non sic *unum* est sicut hoc aliquid, hoc

soggetto d'ogni cambiamento è di tal natura, che, per essa stessa, è priva d'ogni *atto*, e che, tuttavia agli occhi della ragione, è sempre qualche cosa nel genere degli esseri.

Secondo questa bella dottrina di san Tommaso, ci avrebbe dunque una materia *seconda*, come ci ha una materia *prima*. Nella similitudine, arrecata da questo grande dottore, la materia prima sarebbe quel soggetto invisibile, in potenza a rivestire tutte le forme sostanziali, a cui, per l'aggiunzione d'una tal forma sostanziale, la natura avrebbe dato la *sostanza* e le proprietà del legno, e ne avrebbe fatto questo legno. La materia *seconda* sarebbe questo stesso legno, in potenza a tutte le forme accidentali, a cui, per l'aggiunzione l'una tal forma accidentale, l'arte avrebbe dato gli *accidenti*, le proporzioni, le qualità d'una statua e ne avrebbe formato questa statua.

Per mezzo adunque di quello che vediamo farsi nella materia *seconda*, lasciata al servizio dell'arte, possiamo comprendere quello che non vediamo, la materia *prima*, posta al servizio della natura.

Vedendo la materia *seconda*, questo masso di marmo, per esempio, in potenza di ricevere tutte le forme accidentali, o presta o indifferente a divenire una tavola, un candelabro o una statua ed ogni specie di statua, comprendiamo come la materia *prima* è, essa

---

« est sicut aliquod individuum demonstratum, ita quod habet formam et unitatem actu, sed dicitur ens et unum, in quantum est « in potentia ad formam. (METAPHYS., lib. I, lec. 15). »

pure, in potenza a tutte le forme *sostanziali*, e presta o indifferente a divenire pietra, metallo, erba o pianta.

Vedendo che non è che alla forma *accidentale*, che l'arte ha dato una porzione della materia *seconda*, che questa porzione della materia seconda deve essere una statua, e questa statua piuttosto che ogni altra cosa artificiale, comprendiamo perchè non è che alla forma *sostanziale*, che la natura ha dato una porzione della materia *prima*, che questa porzione di materia prima deve essere della pietra, del metallo, piuttosto che ogni altra cosa naturale.

Vedendo che la stessa materia *seconda* non esiste che sotto una forma *accidentale* qualunque (perchè un masso di metallo, innanzi pure di ricevere una forma regolare che ne faccia tale o tal altra opera d'arte, ha sempre una forma che ha un nome in geometria), si può comprendere come la materia *prima* non esiste, essa neppure, che sotto una forma sostanziale.

Ma vedendo che, qualunque sia l'impossibilità per la materia *seconda* di trovarsi mai separata da una forma accidentale qualunque, non lascia mai d'essere, agli occhi della ragione, realmente distinta da tutte le forme accidentali, si può comprendere come, qualunque sia l'impossibilità per la materia *prima* di mai trovarsi separata da ogni forma sostanziale, essa non lascia d'essere, agli occhi della ragione, realmente distinta da tutte le forme sostanziali.

Vedendo la materia *seconda*, rimanente sempre la stessa, e tuttavia essendo sempre presta a cambiare la forma *artificiale* che essa ha per prendere una nuova, ed essendo capace di passare per mille forme *ac-*

*cidentali*, noi possiam comprendere come la materia *prima*, rimanendo sempre la stessa, sia, essa pure, sempre presta a cambiare la forma *sostanziale* che ha per prenderne una nuova, e che essa sia capace di passare per mille forme sostanziali.

Vedendo finalmente che niente di ciò che l'arte fa non è, che per la sua *forma accidentale*, una tale opera, avendo tali qualità accidentali e tale nome, e servendo ad un tal uso, si può comprendere come nulla di ciò che fa la natura non è che per la sua *forma sostanziale* una tal cosa, avente tali qualità sostanziali e appartenente a tale categoria degli esseri naturali; e che come la materia *seconda* non è determinata, fra le cose artificiali, che per la sua forma accidentale, così la materia *prima* non è determinata ad essere ciò che è, fra le cose naturali, che per la sua forma sostanziale. Ed è ciò che san Tommaso ha voluto dire con questa sentenza: « La materia prima, se non può essere conosciuta per sè stessa, può esserlo per analogia. »

E ciò basti intorno all'esistenza e alla natura della MATERIA PRIMA: ora daremo taluni schiarimenti sull'esistenza e la natura della forma.

§ 63. Impossibilità di negare il concorso d'un principio invisibile nella composizione naturale de' corpi. — I corpi COMPOSTI ed corpi MISTI. — LA FABBRICAZIONE artificiale dell'acqua. — Le acque minerali ed i bagni sulfurei artificiali. — L'impossibilità per la scienza di formare un corpo naturale è una prova perentoria dell'esistenza della forma sustanziale degli scolastici. — Altra prova della stessa verità, tratta da' lavori de' chimici.

Il vocabolo forma, nel senso che ha, secondo la filosofia cristiana, è, secondo l'abbiamo più su notato, un vocabolo filosoficissimo ed anco elegantissimo. Tuttavia, la filosofia moderna, per essere stato profanato da quei maledetti scolastici, e per averne fatto un sì grande uso, non ha voluto saperne più nulla, e l'ha inesorabilmente cacciato dal linguaggio filosofico. Certo una tal collera è passata in livore troppo stupido, poichè si manifesta in modo sì meschino e sì vile. Pure non sarebbe affatto una grande sventura se, almeno, avessero saputo i moderni filosofi trovarne un altro per sostituirlo ad un vocabolo così abborrito, e se, mettendo in ridicolo il vocabolo, non avessero sconosciuto e reso oscura la stessa cosa.

Ma come si può negare che, in ogni composto *naturale*, oltre ciò che vi si vede, esiste un principio che non si vede affatto.

I moderni dividono i corpi in *semplici* ed in *composti*. Questa maniera di esprimersi non è esatta, perchè ogni corpo naturale, pure il semplice, è sempre *composto* di *materia* e di *forma*. Gli scolastici, con san Tommaso, hanno dunque avuto ragione di chiamare *misti* i corpi che i nostri sapienti

chiamano *composti*. I corpi *semplici* degli scolastici sono quelli nella cui composizione non entra che *un solo* elemento materiale e la forma sustanziale. I *misti* sono quelli ne' quali la forma sustanziale si trova unita a *più* elementi materiali d'una natura diversa. I fluidi aeriformi *propriamente detti*, per esempio, e più sostanze del regno minerale, sono della prima specie; tutti gli altri corpi sono *misti* ed appartengono alla seconda.

Gli è universalmente riconosciuto che la scienza e l'arte non possono comporre corpi *semplici*, perchè ciò che è semplice non può farsi per composizione. Quindi, si può *estrarre* da certe sostanze l'ossigeno, l'idrogeno, l'acido carbonico, ecc., combinarli con altre sostanze e formarne diversi corpi *artificiali*, ma non si possono *fare* questi stessi gaz.

Con rame o con zinco si fa l'ottone; con rame e stagno il bronzo per campane; con ferro e stagno la latta; con oro, argento e rame il metallo per monete e medaglie; ma è anco riconosciuto che non si può *fare*, come non si possono distruggere, i metalli *naturali* con che si fabbricano questi metalli artificiali.

Gli è riconosciuto, finalmente, che non si può fare *artificialmente* nissun corpo del regno animale, nè nissun membro di tali corpi. Non deve esser egli il medesimo de' corpi del regno vegetale e del regno minerale?

Per l'analisi si sa quali sostanze contengono certi corpi misti, o secondo quali proporzioni esse entrano nella formazion loro. Bene, portate tali sustanze al più valente chimico dell'istituto, e dimandategli di

farvi, per esempio, un frutto, un granello di sabbia, un filo d'erba, come ne ha fatto la natura. Egli vi riderà in viso; e vi dirà: che la chimica assai potente per distruggere i composti naturali, non ha ancora scoperto il secreto di formarne. Questa risposta, in verità, non è soddisfacente. Chè è un dire: non lo possiamo, perchè non lo possiamo. Voi ve ne siete già avveduti, ma pure avevate diritto a tutt'altra risposta dalla parte d'un filosofo. Ma che volete; i moderni naturalisti, colle loro teorie sulla materia prima e sugli elementi dei corpi, non hanno insegnato ai chimici altro di più serio, sui veri principi de' corpi naturali.

Ma perchè, colle stesse sustanze che se ne sono tratte non si può costruire il nostro acino di grano? Se non è perchè, oltre alla *materia* che è rimasta nelle mani del chimico, dopo di essere stato decomposto, ci avea la *forma*, che ne facea *questo* acino di grano, e non un'altra cosa: forma che l'operazione chimica ha fatto sparire e che non è più possibile di ricoverare.

La scienza de' nostri giorni si gloria d'essere giunta a fabbricar l'*acqua* coll'ossigeno e l'idrogeno e l'*aria* coll'ossigeno e l'azoto. Ma queste scoperte de' moderni scienziati, per altri scienziati moderni, non sono che contestabili.

Dapprima, abbiamo udito san Tommaso dirci che l'acqua è formata dall'aria; perchè forse una grande quantità d'acqua può assorbire, trasformare in sua propria sostanza e mutare in acqua una piccola quantità d'aria, come una grande quantità di mosto tras-

forma in sua propria sostanza e cambia in mosto ed in vino una piccola quantità d' acqua. In tutti i casi, la scoperta che l' *aria elementare*, o, *se si vuole, il gaz*, *può divenire acqua* era conosciuta da sei secoli; e non si ha tutta la ragione di darne esclusivamente il merito al Lavoisier ed al decimottavo secolo.

In secondo luogo, da che i discepoli stessi del Lavoisier convengono che non hanno mai potuto ottenere l'ossigeno e l'idrogeno compiutamente esenti di *umidità*, i loro avversari hanno creduto poterne conchiudere che l' acqua, che si afferma essere il risultato artificiale della fusione dei due gaz, si trovava già, formata dalla natura, ma allo stato vaporoso ed invisibile, e che, per la combustione de' gaz, l'acqua non è stata *composta*, ma *condensata* e resa visibile, e che, per conseguenza, non v' è stata vera *composizione*.

In terzo luogo, l'acqua della fabbrica del Lavoisier è acida ed empireumatica; essa non rassomiglia all'acqua dolce comune, che la natura fa, che come l' oro falso all' oro vero, il contraffacimento all'opera originale, la caricatura al ritratto. Quest'acqua non è potabile, ma detestabile.

Si potrebbero anco oppurre delle difficoltà contro la teoria moderna della composizione dell'aria. Gli è evidente che l'aria atmosferica non è che l'ossigeno mescolato ad altre sostanze aereiforme; ma non è abbastanza provato che l'aria fabbricata dall'uomo, secondo il procedere de' moderni, sia così sana che quella formata dalla natura, che sia più respirabile che l'acqua della stessa fabbrica non è potabile.

Noi sappiamo bene che ci ha de' sapienti pei quali ogni acqua nella natura è *minerale*; e la *potabilità* è per l' acqua una qualità molto accidentale e variabile, e non è della sua natura. Ma questa opinione non può essere sostenuta in un senso generale ed assoluto. Gli è vero che anche l'acqua potabile comune ha proprietà più o meno lassative, diuretiche e sudorifere, per modo che non ci ha quasi due acque potabili esattamente le stesse, e che ci ha quasi altrettante acque diverse quante sono le fonti. Ed è perchè ogni acqua s' imbevve più o meno delle sostanze minerali degli strati di terra che traversa. Ma è anche vero che, malgrado le sue diversità terapeutiche, l'acqua comune è potabile, e che le acque non potabili non sono che eccezioni. Or, la natura de' corpi si giudica da' loro effetti comuni o ordinari, e non da' loro effetti eccezionali. Se dunque l' acqua caduta dal cielo e l'acqua zampillante dalla terra, comecchè la sia più o men pura, più o men leggiera, più o men sana, è tuttavia comunemente e ordinariamente dolce e potabile, la potabilità e la dolcezza sono qualità essenziali dell' acqua, e l'acqua dolce e potabile è veramente l'acqua naturale.

Ma noi non presentiamo queste osservazioni che come dubbii, e non abbiamo affatto la menoma pretensione di decidere quistioni in cui i chimici sono giudici più competenti de' filosofi. Dunque se si vuole sempre affermare che coll'ossigeno e l'idrogeno si fa realmente dell'acqua, non vi faremo opposizione, purchè non si contesti il fatto; che quest'acqua artificiale non è affatto l' acqua naturale. Donde conchiu-

diamo ancora che per avere un corpo *misto*, INTERAMENTE simile a quelli che fa la natura, non basta di mescolare insieme gli elementi *materiali* che gli servono di base, ma bisognerebbe poter anche introdurvi la *forma*, che le unisce sostanzialmente e loro dà le qualità del corpo naturale; e che l'arte, non avendo a sua disposizione tale forma, non fa e non farà mai, in un modo composto e perfetto, il corpo *misto*, tale che è nella natura.

La chimica, conoscendo appuntino le sostanze materiali e le loro proporzioni, onde si compongono le acque minerali materiali, ne fa delle artificiali. Ma lo ripetiamo, non sono che *imitazioni*, sprovvedute delle proprietà terapeutiche delle acque naturali, e che la medicina ha confinato fra i rimedi buoni a guarire i mali d'immaginazione.

Perchè dunque l'arte, che ha a sua disposizione tutti gli elementi che compongono l'acqua di Vichy, non può essa farla tale che la si trova a Vichy? Perchè solo l'acqua formata dalla natura, in quel luogo, può essa produrre gli effetti dell'acqua di Vichy; e, ciò che è ancora più singolare, perchè per provarne gli effetti, bisogna andare a beverla a Vichy stesso?

Si dice che la chimica, non conoscendo che in un modo completissimo la composizione delle acque minerali, non può imitarle che in un modo imperfettissimo. Ma come si fa che non solo non si può formare, secondo i dati della scienza, una nuova acqua di Vichy, numericamente la stessa, che è stata scomposta, e renderle le sue antiche proprietà? E tuttavia non si tratta, in questa ricomposizione, che di mescolare

di nuovo insieme elementi naturali numericamente gli stessi, ed esattamente nelle stesse proporzioni volute dalla natura. Quest'è, rispondono, perchè ogni acqua minerale naturale, trasportata lontano della sua sorgente, e con più ragione, quando subisce l'analisi, perde, per l'evaporazione, qualche cosa d'invisibile, d'impalpabile, che non si può di nuovo cogliere nella sintesi. Finalmente! ammettete dunque che oltre agli elementi materiali che si vedono, ci ha qualche cosa che non si vede nella composizione de' corpi. Or bene, questo *qualche cosa* è la *forma*.

Si dice anche che i bagni solfurei *artificiali* sono migliori, *per certe malattie*, de' bagni solfurei *naturali* corrispondenti. Ma nissuno nega che, sovente, una composizione artificiale di sostanze medicali vale meglio d'una combinazione naturale di tali sostanze, *per certe malattie*. La quistione è di sapere se l'arte, tutto sola, può, sì o no, formare corpi *misti*, perfettamente simili a quelli che forma la natura. Or, qualunque siesi la superiorità de' bagni solfurei artificiali sui naturali, *per certe malattie*, sempre rimane che queste combinazioni artificiali non rassomigliano affatto alle combinazioni naturali dello stesso genere.

Se dunque, avendo alla sua disposizione le stesse sostanze, e le stesse forze di queste sostanze di attrarsi a vicenda, che, secondo i naturalisti, darebbero al corpo naturale la sua forma esteriore, è nondimeno impossibile per l'arte di ricomporre ciò che ha scomposto, e di ricostituire perfettamente un corpo naturale; gli è anche chiaro che ogni corpo naturale il giorno che, conservando tutte queste antiche so-

stanze colle loro antiche forze, perde all'analisi qualche cosa che la sintesi non può rendergli; che questo « qualche cosa » è distinto dagli elementi materiali, sensibili, che il corpo scomposto ha lasciato nelle nostre mani. Or, lo ripetiamo, è questo « qualche cosa » che la filosofia cristiana chiama FORMA.

Secondo questa filosofia, ogni composto naturale, come il grano di caffè, risulta da una porzione di *materia prima* e d'una *forma*, che la determina in questo genere di sostanza, che le dà quest'essere sostantivo, queste qualità specifiche, e questo stesso colore e questa figura; ed è per virtù sua che il grano di caffè è del caffè, e non del cacao o della mandorla. Or, per la scomposizione, il nostro grano di caffè ha perduto questa *forma*; non è restato che la porzione della materia prima, graduata per forme particolari, d'un ordine inferiore, che ne fanno le sostanze che vedete sotto i vostri occhi; non è rimasto che il soggetto, ma il soggetto privo di questa forma che sola ne riuniva le parti in questo tutto particolare che si chiama « caffè ». Il Creatore ha riservato a sè stesso ed alla natura, ed ha negato all'arte la potenza di produrre tali forme, che danno a' composti naturali l'essere che loro è proprio. Donde deriva l'impossibilità della chimica di formare un solo grano di caffè naturale, sebbene abbia alla sua disposizione tutti gli elementi *materiali* ed il soggetto compiuto del caffè.

Egli avverrebbe lo stesso se, offrendo al nostro chimico tutte le sostanze che l'analisi ha scoperte in una pesca, gli dimandassimo di farci una pesca di

Normandia. Dappoichè non basta avere tutto il *materiale*, per così dire, della pesca; gli è necessario d'averne anche il principio *formale*, che coordina questo materiale, in modo da formarne un frutto avente il sapore, l'odore, il colore, la forma della pesca. E poichè questo principio formale, che la natura produce ad ogni istante con tanta facilità in tutto ciò che essa ingenera ed in tutto ciò che essa fa, è impercettibile dall'arte, tutti i chimici del mondo, riuniti insieme, non faranno mai la pesca naturale che loro dimandiamo.

Non è neppure possibile, che che si faccia, di rendere ad un albero, ad una noce veramente secca, la sua prima fecondità. Tuttavia gli è quivi tutto intero sul suo antico terreno, senza mancargli nulla: esso conserva le sue radici, il suo tronco, i suoi rami, la sua buccia. Ma gli manca la sua antica *forma*, che si è svanita o che era la sua anima; ed è per ciò che è detto *un albero morto*, e che non è più possibile di farlo rivivere, come è impossibile di rendere la vita ad un bue ucciso. In un albero secco, come in un animale ucciso non si ha più che un cadavere. È una riunione di pasti aventi le loro *forme* particolari che hanno fatto delle sostanze oleaginose, resinose, legnose, corticali; è legno di noce buono a fare tavola o sedie, ma non è più LA NOCE producente noci e non può più esserla.

La necessità d' ammettere il principio chiamato *forma* dagli scolastici, per la formazione del composto naturale, è rifermata anche dalla sterilità degli immensi ed ostinati lavori di chimici, per la forma-

sione dell' oro. Coll'aiuto de' principii dissolventi i corpi, che conoscevano quanto e forse anco più di certi chimici moderni, analizzando i metalli, giunsero a poter affermare che tutti i metalli non sono costituiti che per la riunione di due elementi: il *mercurius* ed il *sulphur*. Queste due sostanze non erano per essi identiche al *mercurio* ed al *zolfo* ordinari. Sotto il nome di *mercurius* indicavano il principio pel quale i metalli hanno più o meno splendore, più o meno duttilità, in una parola, la *metallicità* de' composti che si dice *metallo*. Il loro *sulphur* non rappresentava che l'elemente combustibile di questi stessi composti. La diversità delle proprietà che si osserva fra uno ed un altro metallo, sebbene composti tutti delle stesse sostanze, non dipendeva, per essi, che dalla differenza delle proporzioni nelle quali coteste sostanze entrano nella composizione d'un metallo. Così, nell'oro, il *mercurius* vi domina e vi è purissimo, mentre nel rame, i due elementi vi si trovano in proporzioni presso a poco eguali. Nello stagno, per contrario, è il *sulphur* che domina, ed il *mercurius*, a cui è unito è impurissimo, ecc. Si potrebbe trovare del vero in tutto questo; non ci ha nulla fin qui che abbia provato che tutto questo è compiutamente falso. Perchè dunque questi naturalisti, la cui valentia, intelligenza e pazienza costante ed ostinata con che hanno per tanti secoli tormentato la natura, sono tanto celebri; perchè quei naturalisti, tanto felici in *iscomporre* tutti i metalli, non hanno mai potuto riuscire, come anco i moderni, a comporne un solo? Perchè, conoscendo cotanto la natura delle sostanze metalliche, e dopo d'avere ten-

tato di combinarle in tutte le proporzioni possibili, non hanno essi finito che alla formazione de' metalli artificiali, come l'ottone ed il bronzo? Ma rispetto ai metalli naturali, in luogo d'aver mai potuto produrre l'oro o l'argento, non sono neppur giunti, come anco i nostri valenti chimici, a far dello stagno e del piombo. E tuttavia aveano a loro disposizione; in grande abbondanza, il lor *mercurius* ed il loro *sulphur*, onde i metalli si compongono, e che l'analisi di tai corpi aveva loro somministrato. Non ci ha che una sola risposta possibile e ragionevole da fare a simiglianti quistioni; ed è che le parti materiali non sono i soli principii de' composti naturali; che oltre a quei principii visibili, palpabili, rinchiudono un principio invisibile, intangibile, che la filosofia cristiana chiama FORMA; che questo principio una volta sfuggito dal corpo scomposto dall'analisi, non può più essere colto nuovamente dall'uomo, per farne la base della ricomposizione dello stesso corpo, per mezzo della sintesi; che questo principio, vario sino all'infinito e sparso con tanta larghezza nella natura, non è in potore dell'uomo; che per conseguenza, l'uomo, abilissimo a fare composti artificiali e a variare le *forme accidentali* de' corpi, non può fare un sol composto sostanziale, e che i corpi naturali non sono che l'opera esclusiva della natura.

Perciò, la *forma* sostanziale, per ogni corpo inorganico, è ciò che è l'anima per ogni corpo organico, il principio interiore, invisibile, impercettibile, che ne fa *questo* corpo e non altro, e che una volta scomparso per l'analisi, non può più essere colto dalla sintesi,

Che la scienza moderna adunque si rida del vocabolo *forma;* la cosa indicata da esso non lascia d'essere una realtà incontrastabile, che sola spiega il composto naturale, e sola dà la conoscenza filosofica de' corpi.

§ 64. La MATERIA PRIMA, secondo san Tommaso, non è che la POTENZA SUSTANZIALE. Spiegazione di questa bella definizione. — Tre proprietà della materia prima.

Dopo d'avere stabilito l'esistenza del *soggetto* o della materia, e de' due termini che hanno luogo in ogni cambiamento, dobbiamo ora dare la definizione e indicarne la natura e le proprietà.

Aristotile avea definito la *materia prima*: « Il primo soggetto d'ogni cosa; che resta unito *altrimenti* che come *accidente* alla cosa; ed in *cui la cosa* si risolve, se giugne a corrompersi. » È alquanto lunga, come lo si vede, e, per giunta, l'ultima parte di questa definizione rinchiude un errore. Perchè, la *materia prima,* come lo vedremo, non essendo mai stata, e non potendo mai essere senza una *forma qualunque*, la cosa *corrotta* non fa che perdere la sua antica forma d'un ordine superiore; per rimanere sotto una forma d'un ordine inferiore, non fa che cambiare di forma; ma essa *non si risolve già* nella *materia prima*, o nel soggetto sprovveduto d'ogni forma.

San Tommaso è stato, secondo l'usato, più preciso, più esatto e più sublime, nella sua definizione della materia prima. La materia prima, per questo

grande dottore, non è che LA POTENZA SOSTANZIALE, *substantialis potentia.* Questa magnifica definizione è, essa sola, un trattato della più alta scienza.

Se la materia prima non è che una *potenza sostanziale,* o, ciò che è lo stesso, la *sostanza in potenza,* si concepisce:

1.° Che la materia prima è il primo soggetto o elemento d'ogni cosa materiale, perchè la *potenza d'essere* è la prima condizione di tutto ciò che passa dal non essere all'essere, o da un tal essere ad un altro.

2.° Che la materia prima non ha atto determinato per essa stessa, perchè nulla di ciò che è veramente in *potenza* non ha atto che lo determini, che per una forma che riceve.

3.° Finalmente, che la materia prima è la *sostanza in potenza* e non *in atto;* è dunque per la forma, che la fa passare dallo stato di sostanza in *potenza* allo stato di *potenza,* che la materia prima è divenuta *sostanza e questa* sostanza, cioè a dire che è per la forma che essa si trova sostanziata e che ha il soggetto di tutte le forme sostanziali e di tutti i cambiamenti della stessa specie. In una parola, se la materia prima è la *potenza sostanziale*, essa è il soggetto onde una cosa è fatta o ingenerata nel *genere di sostanza.*

Da questa dottrina risulta pure che la materia prima ha quattro proprietà.

La prima è l'APPETITO DELLA FORMA, *formæ apetitus.*

L'*appetito,* in senso filosofico, non è che « l'inclinazione o l'ordine d'una cosa verso un'altra che gli conviene. » Egli è INNATO, *innatus,* o ESPRESSO, *elicitus.*

L' appetito *innato* è quello che segue la natura della cosa, senza alcuna disposizione nè conoscenza antecedenti, ma in virtù d'una tendenza al tutto naturale. Gli è per questo appetito che i *gravi* tendono verso il centro del mondo, i leggieri verso la circonferenza, e che ogni cosa tende a ciò che è conforme alla sua natura.

L' appetito *espresso* è quello che segue la conoscenza come un atto vitale, per cui la cosa si muove e si eccita verso le cose che essa considera come buone. Gli è l' appetito pel quale l' uomo ama la felicità e la scienza come l'angelo, e cerca gli alimenti come la bestia.

Quest' ultima specie di appetito non conviene in alcun modo alla materia, perchè la è priva d' ogni sorta di sensi e di conoscenza; ma l' appetito *innato* le conviene perfettamente, perchè ogni essere tende naturalmente verso ciò che lo rende migliore e lo perfeziona; dunqe la materia o la sostanza *in potenza* tende naturalmente alla forma, che la sostanza in atto, chiama la forma come suo bene, suo scopo e suo perfezionamento.

La seconda proprietà della materia prima è di essere *iningenerabile;* perchè, a differenza di ciò che è creato (che non esce d' un' altra cosa), ciò che è *ingenerato* suppone sempre qualche cosa esistente già *in atto,* da cui riceve il suo essere. Or la materia prima è il *primo* soggetto di tutte le cose ingenerate: essa non suppone dunque, essa esclude anco ogni soggetto materiale esistente avanti di sè. Se ci avesse altro soggetto avanti di essa, è quello che sa-

rebbe la *materia prima.* Essa non può dunque uscire d'altra cosa, essa è *iningenerabile;* e, per questa stessa ragione, non è stata affatto ingenerata, ma *creata,* e quindi non è eterna. E poi, non essendo che la *sostanza in potenza,* passata o cambiata in sostanza in *atto,* e nessun essere, cambiando la sua maniera d'essere, non essendo e non potendo essere eterno, la materia prima non l'è e non può essere eterna: essa non è che l'essere fatto nel tempo, per mezzo della creazione.

La materia prima, per la ragione che la è *iningenerabile,* l'è anco *incorruttibile:* quest'è la terza proprietà; perchè niente non si corrompe che per la perdita della sua forma attuale, per cadere sotto un'altra forma d'un ordine inferiore. La corruzione non è dunque che *quel* composto, quel corpo, che, mutando di forma sostanziale, cambia di essere; ma la materia prima, rimanendo sempre sotto forme diverse, ciò che era dalla sua origine, la sostanza in potenza a tutte le forme, non soffre affatto la menoma alterazione *in essa stessa,* non si corrompe, la è incorruttibile, come *iningenerabile,* e, come non ha potuto cominciare che per la *creazione,* così non può finire che per l'*annichilazione.*

Finalmente dove ci ha pluralità d'esseri, quivi è pluralità di numero. Or, la materia prima, secondo l'abbiam veduto, non essendo mai stata, non essendo e non potendo essere che sotto diverse forme, essa ha diverse maniere d'essere: ci ha pluralità d'esseri nella materia prima, dunque vi ha anche pluralità di numero. Essa dunque non è UNA che astrattiva-

mente, in un modo intenzionale, in quanto può essere riunita e contenuta, per una stessa concezion generale della mente, sotto una stessa idea; essa non è *una*, dice san Tommaso, che come l'umanità è una; ma al concreto e nel *fatto* essa è sostanzialmente moltiplice e varia. Quest'è la sua quarta proprietà: e la filosofia pagana, antica e moderna, che ne fa una *sostanza* unica, della stessa maniera, esistente sotto una *forma* comune e nello stesso atto, è assolutamente nel falso: il quale falso, come lo vedremo, è la fonte de' più funesti errori. Queste sono le proprietà essenziali della materia; ecco ora quelle della FORMA, il secondo principio che concorre alla composizione di tutte le cose naturali.

§ 65. Definizione della FORMA e le sue tre fonzioni di SUSTANZIARE di SPECIFICARE e d'INDIVIDUARE la materia. Belle considerazioni di san Tommaso sulla transustanziazione degli alimenti, nella sustanza del corpo animato, — Come ogni forma é l'atto, che dà al composto naturale la DIFFERENZA e l'OPERAZIONE.

Abbiamo veduto che la materia e la forma, secondo la teoria cristiana sui composti, sono nell'ordine naturale ciò che la potenza e l'atto sono nell'ordine metafisico. Come dunque la *materia* è l'essere in *potenza*, è la *potenza* d'ogni composto naturale, la forma ne è l'essere in *atto*, ne è l'*atto*. Si è anco veduto che, nelle cose fisiche, la prima cosa che l'essere in *potenza* incontra, uscendo del suo stato primo, è la sustanza, e che la sustanza è il suo atto primo.

La sustanza adunque è l'atto primo, e per conseguenza l'atto primo è la sustanza d'ogni composto naturale.

Donde deriva questa bella definizione della forma secondo gli scolastici: « La forma è l'atto primo del corpo fisico; *actus primus corporis physici.* » Sviluppiamo ancora di più questa definizione.

La materia non è, dalla parte della cosa, *ex parte rei,* che una pura potenza materiale, non avente alcuno atto, ma disposta a tutti gli atti, a tutte le forme materiali. Essa dunque naturalmente esige un altro principio, pel quale la sia costituita *in atto*, e in un *tal* atto. Quest'è ciò che fa la forma; ed è per questo che essa è il secondo de' principii onde risulta ogni composto naturale.

La necessità d'ammettere un tal principio, pel quale l'essere naturale in *potenza* sia costituito *in atto*, e in *un tal* atto, è manifesto secondo la maniera con cui ogni cambiamento sustanziale si fa nelle cose materiali. Perchè queste cose non solo sono capaci d'essere cambiate accidentalmente, come lo stesso legno è capace di divenire una tavola o uno sgabello, ma esse sono capaci d'essere cambiate *sustanzialmente*, come la pioggia, il caldo e i gaz atmosferici, si cambiano in tronco, in rami, in foglie, in frutto, nella pianta; come gli elementi si convertono in carne, in ossa, in sangue, negli animali; come il sale e taluni gaz divengono metalli nelle viscere della terra; e come la rugiada del cielo si trasforma in perle nelle conchiglia. Sicchè le cose naturali non solo sono suscettibili d'essere *esteriormente* modificate, ma anco

d'essere ingenerato e *fatte*, in tutta l'estensione del termine, per rispetto alla loro natura, e divenire altra cosa di quello che erano prima.

Or, ciò che è ingenerato o *fatto* (e non *creato*) richiede dapprima un principio preesistente. Quindi questo principio, che, per esempio, non era avanti pianta, non ha potuto divenirlo per *sè medesimo*, perchè niente può divenire per sè medesimo quello che non era innanzi. Dunque il principio pianta, *in potenza*, non può convertirsi in pianta *in atto*, che in virtù d'un altro principio distinto dal primo. Or, quest'altro principio, che è il termine della generazione o della formazione della cosa ingenerata o fatta, e pel quale il suggetto diviene ciò che non era innanzi, nel genere di sustanza, è FORMA. Il negare dunque questo è un negare l'evidenza

Da ciò risultano le tre funzioni proprie ad ogni forma sustanziale. Le quali sono: 1.° di SUSTANZIARE 2.° di SPECIFICARE, 3.° d'INDIVIDUARE la materia o il suggetto. Spieghiamoci e non temiamo affatto d'essere lunghi, intorno ad un suggetto sul quale tanto importa d'esser chiari.

Gli è vero, secondo l'abbiamo tante volte osservato, che la materia prima, essendo stata creata sotto diverse forme sustanziali, nel fatto, non è mai stata e non è che nello stato di sustanza; perchè ogni porzione di materia prima unita ad una forma è sustanza. In tutte le cose la forma non è dunque che lo stato che il *suggetto* mutato lascia; e lo stato che acquista al termine del suo cambiamento. Per conseguenza, la forma è la ragione per cui il *suggetto* è

ciò che *era* innanzi, e ciò che *è* dopo che il suo cambiamento ha avuto luogo. Così, in un masso di marmo, di cui si è fatta una statua, il marmo è il suggetto; il marmo, non ancora figurato in modo regolare, è il termine *a quo;* e la statua, o la forma artistica, è la ragione per la quale, al termine del cambiamento, il marmo si trova figurato in una nuova maniera. Or, la forma della statua è qualche cosa esistente in atto: dunque il termine *ad quem,* nella generazione, sia sustanziale, sia accidentale, che si dice alterazione, è nel genere dell'Atto; perchè è la ragione per cui il soggetto che era in potenza, è in atto, dopo il cambiamento. La forma adunque non *dà* solamente l'atto a ciò che è in potenza, ma la è ATTO essa stessa.

Gli è vero che la materia prima, nelle cose ingenerate o fatte dalle forze della natura, non fa che cambiare di sustanza, cambiando di forma; ma non lascia mai d'essere allo stato di sustanza, perchè non lascia mai d'avere una forma. L'erba e l'acqua innanzi d'essere cambiate, per la virtù digestiva, in carne e sangue nell'animale, sono vere sustanze, perchè esse sono la materia prima, avendo la forma dell'erba e dell'acqua. Ma gli è anche vero che, fatta la digestione, per la nuova forma che prendono, esse divengono ciò che non erano, della vera carne, del vero sangue; e che, per conseguenza, in questo cambiamento, che è una vera *transustanziazione,* la materia prima, perdendo la sustanza dell'erba e dell'acqua che aveva, riceve la sustanza della carne e del sangue che non aveva. E poichè gli è per la nuova

forma, agente sopra di essa, che si trasforma in questa nuova sostanza, non vi ha nulla di più rigorosamente esatto di questa formola: *la forma sustanzia la materia.*

Per questa transustanziazione, gli alimenti che prendiamo, si cambiano in sustanza vera della nostra natura corporea; e perciò, sebbene il nostro corpo non sia giunto alla grandezza dell'uomo fatto, e non si conservi che per l'uso degli alimenti, o per l'accessione delle sustanze estranee, tuttavia è sempre il nostro proprio corpo, e dal primo istante della nostra vita sino all'ultimo rimaniamo sempre lo stesso uomo che eravamo nella nostra fanciullezza. Ecco sopra di questo un bel luogo di san Tommaso: « Noi abbiamo bisogno di alimenti, non solo per divenir grandi (poichè altrimenti, una volta conseguita la nostra grandezza, non avremmo più bisogno di nutrimento), ma ancora per ristorar le nostre forze, e riparar quello che noi perdiamo ad ogni istante per il calor naturale. Or, questa ristorazione non sarebbe affatto tale, se quello si produce in noi per mezzo degli alimenti non si cambiasse veramente in nostra sustanza e non occupasse il posto di ciò che perdiamo. Per conseguenza quello che otteniamo pel nutrimento appartiene tanto realmente al nostro corpo, quanto tutto ciò che abbiamo di corporeo fino dalla nostra nascita. Bisogna adunque tenere per fermo che i nostri alimenti si convertono realmente nella verità della nostra natura, poichè si cambiano veramente nella specie di nostra carne, delle nostre ossa e di tutte le altre parti del nostro corpo. Ed è precisamente quello che ha voluto dire

Aristotile con queste parole: Gli alimenti non nutrono che perchè sono LA CARNE IN POTENZA (di cui l'anima dell'animale fa la carne *in atto*) (1) ».

Ogni virtù del corpo *passibile*, dice sempre san Tommaso, indebolisce per l'azione continua degli agenti fisici, perchè questi medesimi agenti sono essi stessi passibili. Perciò la virtù digestiva, che muta gli alimenti nella sostanza dell' animale che se ne nutrisce, è sì potente dapprincipio, che prende nella nutrizione ciò che le è necessario, non solo per riparare le perdite del corpo, ma anco per aumentarlo e farlo grande. In seguito la perde successivamente questa energia, in modo che non può più trarne dalla transustanziazione degli alimenti che ciò onde il corpo ha bisogno per ristorarsi di quello ha perduto; da quel momento l'accrescimento del corpo si arresta. Appresso non può neppure ricoverare tutto ciò che il corpo perde, ed allora le forze fisiche incominciano a diminuire. Finalmente questa virtù interamente usata, cessa; ed allora seguita la morte dell'animale.

(1) « Nutrimento indigetur, non solum ad augmentum, alioquin « terminato augmento, necessarium non esset, sed etiam ad restau- « randum illud, quod deperditur, per actionem caloris naturalis. « Non autem esset restauratio, nisi id, quod ex alimento generatur, « succederet in locum deperditi. Unde, sicut id quod priore ine- « rat, est de veritate naturæ humanæ, ita et id quod ex alimento « generatur. Et ideo dicendum est quod alimentum vere conver « titur in veritatem naturæ humanæ, in quantum vere accipit spe « ciem carnis et ossis, et hujusmodi partium. Et hoc est quod di « cit Philosophus: Alimentum nutrit, in quantum est POTENTIA « CARO. (I p.). »

Così la virtù del vino, di convertire in vino nero una piccola porzione d'acqua che gli si è unita, indebolisce sempre di più, per l'aggiunzione successiva di novelle porzioni d'acqua, e finisce per divenire talmente acqueo che non ne resta più nulla (1). »

Finalmente, san Tommaso ha pure detto: « Quando una materia qualunque diviene per sè un fuoco che non si avea, si dice che *si fa* del fuoco, che *si genera* il fuoco. Ma quando non si fa che aggiungere una nuova materia al fuoco preesistente, si chiama *alimentare* il fuoco. Per conseguenza, quando tutta una porzione di legno che si fa ardere ha perduto interamente la specie (la forma) del fuoco, e che si fa ardere un'altra porzione del legno per farne sempre del fuoco, quest'ultimo è un fuoco, *numericamente* diverso dal fuoco precedente. Ma quando non si fa che gittare successivamente nuovi pezzi di legno nel fuoco acceso, a misura che i primi pezzi si consumano, il fuoco rimane sempre *numericamente* lo stesso fuoco preesistente. Ecco quello che precisamente avviene ne' corpi viventi, che riacquistano pel nutri-

---

(1) « Omnis virtus in corpore passibili per continuam actionem « debilitatur, quia hujusmodi agentia etiam patiuntur. Et ideo « virtus conversiva in principio quidem tam fortis est ut possit « convertere, non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, « sed etiam ad augmentum; postea vero non potest convertere nisi « quantum sufficit ad restaurationem deperditi, et tunc cessat aug- « mentum. Demum nec hoc potest et tunc fit diminutio. Deinde, « deficiente hujusmodi virtute totaliter, animal moritur. Sicut « virtus vini convertentis aquam ad mixtam, paulatim per per- « mixtionem aquæ debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum. (I. p.). »

mento quello che hanno perduto pel calor naturale: quello che tolgono dalle sostanze alimentari si cambia in loro sostanza preesistente; in guisa che, nonostante il rinnovamento continuo di queste sostanze, il corpo rimane sempre numericamente lo stesso corpo (1). »

Ma, lo ripetiamo, quest'è vero ed è chiaro se si ammette la dottrina scolastica « della transustanziazione naturale in generale, operata dalle forme sostanziali sulla materia, sempre presta a mutare di forma, perchè la è indifferente per tutte le forme; » la dottrina della transustanziazione delle sostanze alimentari, in particolare nella sostanza del corpo che se ne nutrisce: transustanziazione effettuata per la forma stanziale di questo stesso corpo. Il negare dunque questa dottrina, è un mettersi nell'impossibilità di farsi ragione dell'economia della vita animale e di nulla comprendere dell'identità numerica dell'uomo fisico, e della verità e dell'unità della specie umana.

Ciò che fa che il soggetto *sia*, fa pure che sia *ciò*

---

(1) « Quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc « dicitur ignis de novo generari: quando vero aliqua materia con- « vertitur in ignem præexistentem, dicitur ignis nutriri. Unde, si « tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia con- « vertatur in ignem, erit alius ignis numero. Si vero, paulatim « combusto uno ligno, aliud substituatur, et sic deinceps, quousque « omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero, « quia semper quod additur transit in præexistens; et similiter « est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nu- « trimento restauratur id quod per calorem naturalem consu- « mitur. (I p.). »

*che è.* Ciò che dà l'essere, dà pure *questa* sorta d'essere; perchè niente può essere costituito nell'essere finito senza essere costituito in una specie d'essere. Or, è la forma che fa, del soggetto in potenza, il suggetto in atto, o che gli dà *l'essere* e *quest'*essere; gli è dunque per la forma che ogni composto naturale, non solo è, ma è in *questa* specie d'essere. Gli per la sua forma che la pianta, per esempio, non solo *è*, ma è *questa pianta.* La forma dando *questa* sostanza al soggetto, lo colloca in una specie determinata fra gli esseri. Sicchè dunque la forma non solo *sostanzia*, ma anco *specifica* il corpo. Perciò la forma si definisce anche dagli scolastici: « La ragione della quiddità o dell'essenza, *ratio quidditatis seu essentiæ.* » E non ci ha nulla di più giusto. Perchè la quiddità non è che ciò per cui un essere è in *questo* genere ed in *questa* specie d'esseri, e ciò per cui si risponde alla quistione: « Che è *quest'*essere? » Or è sempre per la forma sostanziale che un composto naturale è in un genere ed in una specie qualunque di esseri. Gli è, lo ripetiamo, per la forma sostanziale che una pianta è nel *genere* delle piante, ed anco nella *specie* dell'ulivo o del melarancio; e che un animale è nel *genere* degli animali, e nella *specie* del cavallo o del bue. Ed è per la conoscenza che si ha della sua forma sostanziale, che alla dimanda: « Che è quella pianta? Che è quella bestia? » Si può rispondere: « È un ulivo o un melarancio: è un cavallo o un bue. » Dunque la forma è ben la ragione della quiddità e dell'essenza e della natura propria d'ogni essere, *ratio quidditatis* rei, seu *essentiæ.* In

una parola, quello per cui ciò che è in pura potenza ad essere, ottiene l'essere in atto, è detto « dare l'essere alla cosa ». Ma la forma è quella per cui la materia in potenza ad essere e a quest'essere, ottiene l'essere e quest'essere; dunque è la forma che dà l'essere.

È per la stessa ragione che si dice che la forma non solo dà *l'essere,* ma anco la *differenza; forma dat esse et distingui.* Perchè un essere non si distingue da un altro essere, che perchè lo costituisce in questa sorta d'essere. Or è per la loro forma che le cose sono costituite in una specie d'esseri. Dunque è per la loro forma che lo si distinguono fra esse. Perchè le cose create, non potendo essere *tutto* l'essere, per la ragione che esse *sono,* si trovano determinate in una certa specie. E la forma essendo la ragione di questa *determinazione,* è anco la ragione della loro distinzione, *forma dat distingui.*

È anco la forma che dà L'OPERAZIONE, *forma dat* OPERARI. « Tutto ciò che agisce » (1), dice san Tommaso, « non agisce che in quanto è in atto; perchè ciò che non è che in *potenza* e non in *atto* è incapace d'un'azione qualunque. Or gli è per la forma che l'essere in potenza diviene essere in atto; è dun-

---

(1) Si prende qui il vocabolo *agire* in un senso lunghissimo e fisico per significare ogni cosa, pure materiale, che produce un effetto, e non per significare solamente l'*atto* secondo dell'essere intelligente, ciò che ne è il senso morale. Inoltre, in fisica, non è questione che dell'azione di certi gaz sui metalli, e dell'*azione* del calore della vegetazione delle piante, dell'*azione* del vapore, dell'elettricità, ecc. nella produzione d'una infinità di fenomeni.

que per la forma che è in istato d'agire. Perciò, il principio per cui ogni essere incomincia ad operare, è la forma: *Illud quo ens primo operatur, est forma ejus* (I p., q. 76, art. 1). »

Senza che, tutto ciò che agisce non agisce che nel *modo* con cui è in atto. Or, poichè gli esseri sono in atto in *differenti* maniere, hanno essi pure differenti maniere d'agire. Poichè dunque è per la forma che ogni essere agente agisce, la differenza della forma è la causa ed il principio delle loro diverse operazioni.

Finalmente, ciò che è il primo nel genere, è la causa di tutto il resto: *Primum in genere, est causa cæterorum.* La forma, atto primo nel genere dell'essere, è dunque la causa di tutte le proprietà particolari del composto; perchè queste proprietà sono, nello stesso genere, qualche cosa di secondario e di meno principale.

Or la differenza *specifica* degli esseri non risulta che dalla loro differente maniera d'essere di distinguersi e d'operare; dai differenti effetti che producono, dalle loro virtù e dalle proprietà particolari. Poichè dunque tutto questo non viene loro che dalla loro forma, è veramente la forma che non solo *sostanzia*, ma *specifica* il composto naturale.

Finalmente è la forma che l'INDIVIDUA. Egli è vero che gl'*individui* della stessa specie non sono distinti, fra loro, che dalla loro forma accidentale. Un uomo non è distinto da un altro uomo, ed un cavallo da un altro cavallo, che per la differenza della persona, de' tratti della grandezza e del colore; in una parola, per mezzo di gradazioni de' due predicamenti

della QUANTITA' e della QUALITA', e questi predicamenti non esprimono che gli *accidenti*. Ma gli è vero anche che in virtù del principio che abbiamo ricordato: « che il primo nel genere è la causa del resto, » la forma tenendo il primo posto, e gli accidenti non essendo che in seconda linea nel genere dell'essere (*essendi*), essa è anco la causa di tutti gli accidenti. Perchè, anco gli accidenti (*proprii*) non passano dalla potenza nell'atto in un soggetto e non aderiscono al soggetto che per la forma sostanziale adunque è sempre la stessa radice degli accidenti o della forma accidentale, per la quale Pietro non è Paolo, e questo cavallo non è quello. Donde seguita questa bella distinzione di san Tommaso: « In tutti gli esseri composti, la forma *costituisce* la natura della cosa; mentre negli esseri semplici (gli angeli), la forma *è* la loro stessa natura: *In simplicibus, forma est ipsa natura rei; in compositis, constituit naturam rei* (III. p. q. 13, art. I.). » Ed è per questo che la forma, per sua ultima funzione, ha quella d'*individuare* il composto.

È dunque per la sua forma sostanziale che un pezzo *d'oro* è una *sostanza* minerale, è della *specie* dell'oro, e *questo* pezzo d'oro non è *un altro*. Gli è per la sua forma sostanziale che una quercia è una *sostanza* vegetale, è della quercia, ed è *questa* quercia e non un'altra. È finalmente per la mia forma sostanziale (la mia anima), che sono una *sostanza* intellettiva, che sono della *specie* umana, e che sono *io che scrivo* e non quegli che mi legge. È dunque il proprio delle forme sostanziali di tutti i generi, e

di tutte le categorie degli esseri composti, d'esercitare le tre funzioni di *sostanziare*, di *specificare* e d'*individuare* la materia del composto. Tali sono le funzioni della forma; ecco ora le sue *qualità* speciali ed i suoi rapporti colla materia.

§ 66. La FORMA, moltiplice, come la materia, ne differisce, in ciò che essa è GENERABILE ed anco CORRUTTIBILE, eccetto l'anima intellettiva. — Come la materia e la forma si TERMINANO mutualmente. — Maniera NEGATIVA con cui, secondo san Tommaso, la materia termina gli Angeli e lo stesso Dio. — Spiegazione di questa dottrina. Essa esclude formalmente l'errore della CORPOREITA' DEGLI ANGELI.

Si è veduto che la materia, intenzionalmente UNA, è fisicamente MOLTIPLICE, perchè ha differenti forme, e per conseguenza, differenti maniere d'essere; e dove è pluralità d'essere, vi ha pluralità di numero. Gli è lo stesso della forma; e, per la stessa ragione, intenzionalmente *una*, la è fisicamente *moltiplice;* e ci sono tante forme diverse, che ci sono composti diversi, non solo per la specie, ma anco pel numero; perchè ogni individualità composta, ha la sua forma propria, come la sua propria materia.

Ma non è già così delle due altre specialità della forma: sotto questo rapporto, la forma è l'opposto della materia; perchè, fatta una sola eccezione, la è *generabile* e *corruttibile*, mentre, secondo l'abbiam veduto, la materia è per contrario *ingenerabile* ed *incorruttibile*.

Ingegnamoci di spiegare questa dottrina, che, in sulle prime, potrebbe parere un paradosso, e che non è che una profonda verità, che solà può dare la conoscenza esatta del più importante mistero della natura, il composto sostanziale.

Abbiamo più volte stabilito, secondo la filosofia cristiana, che vi ha tre differenti specie di forme: la forma sussistente, in essa stessa, SENZA la materia (l'angelo); la forma sussistente, essa pure, in essa stessa, ma NELLA materia (l'anima umana); e la forma non sussistente in essa stessa, ma nella materia e COLLA materia (l'anima delle bestie e delle piante e tutte le forme naturali). Quest'ordine ci rivela la immensa sapienza del Creatore, nella formazione dell'universo. Se Dio avesse fatto dell'uomo una forma, sussistente in essa stessa *senza* la materia, non ne avrebbe fatto che un angelo; se l'avesse creato forma, non avendo sussistenza che *nella* materia e *colla* materia, non l'avrebbe creato che bestia. Non volendo duplicare l'angelo nè la bestia, e volendo fare dell'uomo un anello nella catena di tutti gli esseri, capace di ravvicinare insieme e di riunire in esso il mondo intellettuale al mondo animale, ha fatto dell'uomo un essere medio fra l'angelo e la bestia, riunendo in esso, in un modo ineffabile, l'essenziale dell'angelo e l'essenziale del bruto. Diffatti, l'uomo, in quanto ha una *intellettiva*, sussistente per essa stessa, partecipa alla natura dell'angelo; e, in quanto questa stessa forma angelica è sostanzialmente unita alla materia, partecipa alla natura del bruto. L'essere intermedio tra l'angelo ed il bruto

non potea essere che angelo-bruto, come l'essere intermedio, il gran mediatore tra l'uomo e Dio, non ha potuto essere che UOMO-DIO.

Or se l'anima umana, sebbene unita alla materia, ha, secondo ce lo dimostrerà fra breve san Tommaso, una sussistenza indipendente dalla materia, essa è una forma *incorruttibile* e quindi *ingenerabile;* ed essa non può *essere* che per creazione. Quando dunque la filosofia cristiana vi dice che la *generabilità* e la *corruttibilità* sono due proprietà di tutte le forme, non intende già d'attribuire queste proprietà alle forme *sussistenti in esse stesse,* alle anime umane, e meno anche agli angeli, che sono essi pure forme perfette; ma solo a tutte le forme che non hanno sostanza propria, cioè a dire alle forme di tutti i composti naturali, eccetto solamente l'uomo. Perchè, alla differenza (che noi spiegheremo più innanzi) dell'anima intellettiva, che è la forma del composto umano, e che, sussistendo in essa stessa, non ha bisogno della materia per sussistere, tutte le forme de' *composti naturali,* dice san Tommaso, avendole Iddio fatte per graduare la creazione, sono così difettose rispetto al loro atto, *ita sunt in actu deficientes,* che esse non possono sostenere in esse stesse l'atto dell'esistenza, ma hanno bisogno della materia e d'essere unite alla materia.

Donde nasce quest'ultimo rapporto tra la materia e la forma: « Che esse si finiscono reciprocamente l'una per l'altra. » Perchè la materia innanzi di ricevere la forma, essendo in potenza a più forme, non è che ricevendo una forma che essa si trova determinata da

essa; e così la materia è finita dalla forma. E la forma, considerata in essa stessa, essendo, essa pure, comune a più porzioni di materia, non è che per la la sua recezione in una tale porzione di materia che essa è determinata a *formare* questo composto e non un altro; e, perciò, la forma è, essa pure, finita dalla materia (1). Quindi, è per la mia anima che il mio corpo è mio corpo, come è per il mio corpo che la mia anima è mia anima. Non ci ha che una differenza, soggiunge san Tommaso: « È che la materia è perfezionata dalla materia, nè è ristretta nella sua ampiezza (2). »

San Tomaso applica queste proprietà della materia a tutte le forme, pure alle forme perfette, alle forme

---

(1) « Materia finitur per formam, et forma per materiam. Materia « per formam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est « in potentia ad multas formas; sed, cum recipit unam, termina- « tur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum « forma, in se considerata, communis est ad multas; sed per hoc « quod recipitur in materia, fit forma determinata huyus rei. (I p., « q. 7, art. 1.). »

(2) « Materia perficitur per formam, per quam finitur... Forma « autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus am- « plitudo contrahitur. (I p., q. 7, art. 1.). »

Ma rispetto all'anima umana, questa dottrina non è vera che in quanto la si *considera in essa stessa*, come una forma *sussistente per sè*, e che è contratta nella sua ampiezza dalla materia. Ma la nostra anima, considerata ne' suoi rapporti colle cose esterne, è piuttosto mutata che impedita nella sua operazione, il che ha fatto dire a san Tommaso: *Propter melius animæ est ut sit corpori unita.*

sussistenti senza la materia o fuori d'ogni materia, come gli angeli e Dio medesimo; perchè, secondo abbiam veduto, gli angeli ed anche Iddio sono forme. Ecco intorno a questo il bello e profondo pensiero del Dottore angelico. « La materia, dic' egli, essendo il primo soggetto che serve di base alle cose naturali, non può essere ricevuto in un altro soggetto, altrimenti non sarebbe più il soggetto primo di dette cose. Ma essa, comecchè non possa essere ricevuta in un altro soggetto, può tuttavia ricevere in essa ogni forma, perchè la è in potenza a tutte le forme; e tutte le forme (anco gli angeli) sarebbero ricevibili nella materia, se la perfezione della loro intelligenza non vi si opponesse; perchè ogni essere finito può, d'una possibilità assoluta, essere ricevuto in un altro essere finito. Gli è *altrimenti* della forma delle forme, della Forma per eccellenza, della forma assolutamente compiuta e perfetta, della forma che ha fatto, che ha formato, e, sul cui esempio, ogni forma e tutto ciò che ha una forma sono stati formati. Gli è impossibile d'una impossibilità assoluta, che questa forma, la sola sussistente *assolutamente* in sè e per sè, la sola eterna ed infinita, sia ricevuta nella materia che esiste per un altro, e che è temporale e finita. Non si può dunque pensare alla materia senza pensare che ci ha una forma che la supera, che la eccede colla sua immensità. È a questo modo che la materia, per la sua incapacità assoluta di ricevere in essa stessa una simile forma, l'individuo, indicandola, confessandola una forma unica, una forma sola di sua na-

tura, direi quasi, di suo genere, di sua specie e sua individualità. La quale forma è DIO (1). »

Ma sviluppiamo ancor più questo gran pensiero di san Tommaso, *sul modo con cui pure le forme angeliche sono terminate dalla materia*, per prevenire ogni conseguenza dispiacevole che si potrebbe tirarne in favore dello strano errore della CORPOREITA' DEGLI ANGELI. San Tommaso ha detto anche: « Le cose che si rassomigliano tra esse per la specie, e differiscono tra esse pel numero, non si rassomigliano che per la loro forma (sostanziale) e non differiscono fra esse che per la loro materia. Sicchè Pietro e Paolo che sono della stessa specie, della specie umana, e non sono affatto uno stesso individuo, perchè non sono esseri *numericamente* gli stessi, che non hanno rassomiglianza fra loro che perchè hanno tutti e due una forma della *stessa* natura, l'anima intellettuale, e non si distinguono l'uno dall'altro che per la materia, cioè per le diverse qualità de' loro corpi. » La rassomiglianza adunque, secondo la specie, non può avere luogo che tra i composti di forma e di materia. Ma gli angeli non sono affatto composti di forma e di materia; dunque gli è impossibile che gli angeli si

(1) « Formæ, quæ sunt receptibiles in materia, individuantur « per materiam, quæ non potest esse in alio, cum sit primum « subjectum substans. Forma vero, quantum est de se, nisi ali- « quid aliud impediat, potest recipi a pluribus. Sed illa forma « quæ non est receptibilis in materia, sed est *per se subsistens*, « ex hoc ipso individuatur, quod non potest recipi in alio; et hu- « jusmodi forma est DEUS. (I p., q. 44, art. 44.). »

rassomiglino per la specie, e che ci siano due angeli della stessa specie (1).

Gli animali sono tutti dello stesso genere, perchè sono tutti anime sensitive, unite a' corpi organici, ma non sono affatto tutti della stessa specie. Che è dunque che costituisce la differenza della specie fra gli animali; se non è perchè avendo tutti un'anima sensitiva, quest'anima non è in tutti sensitiva allo stesso grado determinato? » Gli è il medesimo delle piante: esse sono identiche nel *genere*, perchè esse sono tutte anime *vegetative* in corpi organici; esse non sono affatto identiche nella specie, esse formano specie infinitamente differenti, perchè partecipano in diversi gradi alla virtù vegetativa. « Or, siccome le specie degli animali non differiscono fra esse che per la determinazione de' gradi della virtù sensitiva (2) », e siccome le specie delle piante non si distinguono che per la determinazione differente de' gradi della virtù vegetativa; così gli angeli non differiscono tra loro che per la determinazione differente de' gradi della natura intellettiva; o perchè l'uno d'essi ha un grado determinato della virtù intellettiva, differente dall'altro. In guisa che ogni angelo forma esso solo una specie, e

(1) « Quæ conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in « forma, sed distinguuntur materialiter. Si ergo Angeli non sunt « compositi ex materia et forma, sequitur quod impossibile sit esse « duos angelos unius speciei (I p., q. 50). »

(2) « Differunt specie animalia irrationabilia secundum diversos « gradus determinatos animæ sensitivæ. Et similiter omnes angeli « differunt specie, secundum diversos gradus naturæ intellectivæ. « (I p., q. 50, art 1.). »

che gli angeli, ordinati in nove cori, formano tante specie che sono individui nella natura angelica.

San Tommaso ci ha pure spesso ripetuto che la determinazione differente de' gradi della virtù intellettiva, dipende dalla maniera diversa con cui l'intelligenza vede l'universale, cioè, dalla maniera più o men compiuta e più o men diretta di vedere l'universale senza il soccorso del particolare; in una parola dalla più o men grande distanza in cui l'intelligenza si trova naturalmente posta, rispetto alla materia; perchè la materia, rinchiusa nel QUI e nell'ORA (*hic et nunc*); è il vero *particolare*. Perciò la intelligenza umana, che, secondo lo dice sempre san Tommaso, citando san Dionisio l'Areopagita, è obbligata di dimandare al senso la materia del *suo* lavoro per formarsi le idee, ed ha più gran bisogno del particolare per levarsi all' universale, è la più debole, la più imperfetta fra le sostanze intelligenti, ed occupa l'ultimo posto nella loro specie.

Posti questi principii, gli è agevole il comprendere ciò che ha voluto dire san Tommaso, nell'attribuire alla materia le proprietà d'individuare tutte le forme, *separate* per loro natura, da ogni materia. Ogni angelo, collocato per la sua natura specifica, a un grado determinato di distanza dal particolare, o dalla materia, non è *quest'*angelo e non un altro, che perchè ha *questo* grado di distanza dalla materia che l' *individuo*, o, ciò che torna lo stesso, è perchè la materia è a *questo* grado remota da lui, incompatibile con lui: ed è a questo modo che la materia individua pure l'angelo.

Ma ogni sostanza finita, qualunque sia la sua perfezione, e per conseguenza ogni angelo potendo di una possibilità assoluta essere sostanzialmente ricevuto nella materia, non è separato che in un modo *contingente*. Iddio solo ne è separato in un modo *assoluto*; in questo senso che non può esservi *ricevuto* a cagione della sua immensità, *perchè essere ricevuto in una cosa*, in senso filosofico, e *essere contenuto* in ciò che è limitato (1). Per conseguenza la materia, per la sua incapacità *assoluta*, per rispetto *a Dio solo*, di riceverlo tutto in essa stessa, lo ripetiamo, *individua* altamente Dio, predica l'infinito delle perfezioni di Dio, e *singolarizza* lo stesso Dio. Solo, l'anima umana, mentre *unita per sua natura* al corpo, è *terminata, finita, individuata* dalla materia, in un modo *diretto, positivo,* e per *composizione;* gli angeli, sostanze *separate,* per loro natura, da ogni corpo, e con più ragione Iddio, non sono terminati, finiti, individuati

(1) La persona del Verbo si è veramente unita all'umanità; ma poichè per l'Incarnazione, non è già la persona dell'uomo che è divenuta la persona del Verbo, ma la persona del Verbo che è divenuta la persona dell'uomo, e che per conseguenza in Gesù Cristo non è già il Verbo che sussiste nell'uomo; ma l'uomo che sussiste nel Verbo e pel Verbo, e rigorosamente parlando, non è già la Natura divina che è stata ricevuta nella natura umana, ma la natura umana che è stata *assorta* e *ricevuta* dalla Natura divina. San Tommaso ci ha detto più su che nell'uomo non è già il corpo umano che contiene l'anima, ma è piuttosto l'anima che contiene il corpo; con più ragione, in Gesù Cristo, non è già l'umanità che ha contenuto la divinità, ma piuttosto la divinità che ha contenuto l'umanità.

dalla materia che in un *modo negativo*, *indiretto* e per *esclusione*.

Sicchè dunque dapprima, per ciò che l'unione sostanziale dell'angelo colla materia non è assolutamente impossibile, non ne segue già che l'abbia realmente luogo. Inoltre, la materia per san Tommaso, non individua la natura angelica, ed anco la divina, che in un modo al tutto *negativo*. Il gran Dottore adunque, in luogo d'averla ammessa per mezzo d'una simile dottrina, ha formalmente esclusa la *corporeità degli angeli*. Noi ritorneremo più innanzi sullo stesso soggetto, e dimostreremo il torto che hanno taluni veri ed eccellenti cattolici in sostenere cotale errore. Per ora noi spiegheremo ancora di più le due qualità speciali della forma d'essere, eccetto sempre l'anima umana, *generabile* e *corruttibile*. L'importanza del soggetto lo richiede, perchè è quivi la base di tutta la teoria della filosofia cristiana sul composto naturale.

§ 67 Nuovi schiarimenti sulle due qualità della Forma, d'essere GENERABILE e CORRUTTIBILE. — Differenti sensi del vocabolo GENERAZIONE. — La legge della tra missione mutua della vita e della morte. — In che modo, nella natura, la corruzione d'una cosa è la generazione d'un'altra. — La generazione e la corruzione per l'arte spiegano bene questi misteri. — L'anima umana Forma. — Distruzione delle forme inferiori per la potenza delle forme superiori. — È la forma che produce la forma.

I moderni definiscono la corruzione: « L'alterazione nelle qualità principali, nella sostanza d'una cosa; e la putrefazione la corruzione che ne seguita. « La

definizione non è esatta. Sono questi gli effetti della corruzione, ma non la stessa corruzione. Il Dizionario dell'Accademia dice: « *corrompere* significa anche guastare, alterare la forma, la figura, lo stato di certe cose.... *Questo senso ha invecchiato.* » E tuttavia si avvicina di più al vero senso che la scienza cristiana attribuiva in filosofia al vocabolo *corruzione*; dappoichè san Tommaso ha detto: « Niente non si corrompe se non perchè la sua forma si separa dalla materia: *Nihil corrumpitur nisi per hoc quod forma ejus a materia separatur.* »

Ma non bisogna dimenticare che la materia non esiste nè può esistere senza una forma qualunque. Difatti, il legno, che si corrompe per l'umidità o per il fuoco, sebbene non abbia più la sua forma sostanziale per la quale era *del legno,* non lascia tuttavia d'essere sotto un'altra forma; perchè ha la forma delle diverse sostanze nelle quali la corruzione l'ha posto. Avviene lo stesso del ferro corrotto dall'ossidamento, delle resine corrotte dalla distillazione, ecc. San Tommaso adunque, dicendo che niente non si corrompe che per la « separazione della forma dalla materia, » ha voluto dire che niente non si corrompe che per la perdita della sua *antica* forma, per la quale era *quella* sostanza e non un'altra; ma per restare sotto un'altra forma che ne fa un'altra sostanza. Perchè lo stesso santo Dottore ha detto anche: « Il corpo morto dell'uomo non è più « *numericamente* lo stesso che era quando vivea, » e ciò a causa della *diversità* della forma *prima*, che è l'anima; gli è tuttavia lo stesso per l'identità della materia, che un giorno deve

unirsi di nuovo alla sua forma (1). « Or se il corpo morto dell'uomo non è più *numericamente* lo stesso corpo di prima, ma un altro corpo, gli è perchè ha preso un'*altra* forma; perchè niente *è* corpo o una cosa materiale qualunque, se non per la sua forma. Il corpo adunque perdendo la sua *prima* forma sostanziale, l'anima, per la quale era un corpo vivente, è caduto sotto una forma *diversa*, quella che ne fa un cadavere, e sotto le *diverse* forme delle sostanze nelle quali ogni cadavere si scompone. Se rimane lo stesso, solo *secondo la materia*, gli è manifesto, per san Tommaso, « che la corruzione non è che un cambiamento di forme sostanziali operantesi nella materia, che rimane sempre la stessa. » Sicchè, se una cosa materiale si corrompe, non solo essa non cade nel nulla dell'essere, ma non cade neppure nello stato di semplice *potenza* dell'essere ( stato medio tra l'essere in *atto* e il *non-essere*; ed essa non lascia una forma che per rimanere sotto un'altra. Ma rispetto alla materia, essa è, secondo l'abbiam veduto, *incorruttibile;* non sono che le forme sostanziali che vi si *diversificano;* cotali forme non si allontanano da essa e non *periscono* che per essere sostituite da altre forme sostanziali che se cambiano sostanzialmente la natura, le proprietà e la condizione; ed ogni forma sostanziale

(1) « Corpus mortuum non est idem numero quod primo fuit « dum viveret, propter *diversitatem formæ*, quæ est anima ; est « tamen idem identitate materiæ, quæ est iterum suæ formæ unienda. « (III p., q. 25, art. 6.). »

del composto naturale, salvo l'anima umana, è corruttibile, mentre la materia non l'è affatto.

In secondo luogo, il vocabolo *generazione*, nel senso proprio e rigoroso, non è per gli scolastici che « l'origine d'un essere vivente da un altro essere vivente nella stessa specie, conservante il suo principio; *Origo viventis a vivente, in eadem specie, cum principio conjuncto.* » Così i vermi che si producono in un cadavere umano in putrefazione, non sono affatto *generati*, perchè non nascono da un *vivente* e non appartengono affatto alla specie umana. I capegli ed i peli che germogliano in un corpo vivente non sono neppure ingenerati, perchè non sono affatto esseri viventi nella stessa specie. Finalmente ciò che nasce d'una femmina non è ingenerato che in quanto porta le tracce del suo principio, dell'essere umano. Ciò che non conserva affatto il principio della sua origine non è punto *generato* e non è suo figlio.

La generazione, in un senso più lungo, non è che « l'azione di produrre il suo simile; » ed è per ciò che si dice che il fuoco genera il fuoco.

Finalmente in un senso ancora più largo, generale e figurato, il vocabolo *generazione* significa produzione. Perciò dicesi: la *generazione* de' metalli, dei minerali, del suono ed anco delle idee.

Ma poichè, pel composto naturale, non ci ha corruzione che in quanto la materia perde la sua forma superiore per rimanere in una forma inferiore, e che non ci ha generazione che in quanto la materia, dalla sua forma inferiore, è innalzata ad una forma superiore; egli è chiaro che, come ogni corruzione, in

seguito della perdita della forma superiore, lasciando la materia in preda d'una forma inferiore, implica, in qualche modo, una generazione di questa forma; la generazione, per contrario, per questo solo che innalza la materia ad una forma superiore, ed affoga e spegne la forma inferiore, implica sempre la corruzione. Donde è venuto l'assioma della filosofia scolastica che la scienza moderna ha, nella sua ignoranza, posto in ridicolo, perchè non vi ha capito nulla: che la corruzione d'una cosa, nella natura materiale, è la generazione d'un'altra cosa, *corruptio unius est generatio alterius*.

« Nella prima formazione della creatura corporea, dice ancora san Tommaso, non ci ha trasformazione o passaggio, per parte della materia, dallo stato di pura *potenza* a quello di *atto*. Per conseguenza, le forme sustanziali de' corpi della creazione furono *immediatamente* prodotte dalla parola onnipotente di Dio, a cui tutto obbedisce, come al suo proprio signore, alla sua propria causa. Ed è ciò che ha voluto dirci Mosè, facendo precedere la creazione d'ogni cosa da queste parole: IDDIO DISSE: CHE QUESTA COSA O TAL'ALTRA SI FACCIA. È anco un dirci che tutte le cose sono state fatte e formate dal Verbo di Dio, da cui, secondo sant'Agostino, unicamente deriva ogni forma di esseri, ogni organizzazione ed ogni armonia di loro parti. E che non si opponga che Boezio afferma; « che le forme che si trovano *nella* materia provengono dalle forme che sono *senza* la materia. » Perchè Boezio, per queste *forme senza la materia*, non

intende parlare che delle ragioni delle cose che sono nell'intelligenza divina (1). »

Ma non è già lo stesso rispetto alle cose che si possano dire *della seconda formazione*. Non è già direttamente da Dio, ma dalle leggi che ha date alla natura, che esse ricevono le loro forme, sustanziali; e tutto ciò che, dopo la creazione, è fatto e generato nella natura (eccetto l'anima umana) non è creato, ma riceve la sua forma dall'essere che lo fa e lo genera.

La ragione ne è molto semplice. « La materia, dice ancora san Tommaso, è in potenza alla forma. Bisogna dunque che la materia, considerata rispetto alla sua essenza, sia in potenza di ricevere la forma di tutte le cose di cui essa è il soggetto comune. Or, la materia, ricevendo una forma qualunque non è costituita in atto che rispetto a tal forma; essa dunque resta sempre in potenza a tutte le altre forme. Allorchè pure la materia ha ricevuto una forma più perfetta che quella che avea, o una forma possedente

---

(1) « In prima autem corporalis creaturæ productione non consi- « deratur aliqua transformatio de potentia in actum; et ideo, for- « mæ corporales, quas in prima productione corpora habuerunt, « sunt immediate a Deo productæ, cui solum, ad nutum, obedit « materia, tanquam propriæ causæ. Unde ad hoc significandum, « Moyses singulis operibus præmittit: *Dixit Deus fiat hoc et il- « lud*. In quo significatur formatio rerum per virtutem Dei facta, « *a Quo*, secundum Aug. (*Tract. I in Joan.*), *est omnis forma et « compago et concordia partium*. Objiciis: Boetius ait: *A fo mis « quæ sunt sine materia proveniunt formæ quæ sunt in ma- « teria*. Respondeo: *Per formas sine materia*, Boetius intelligit « rationes rerum quæ sunt in mente divina (I p., q. 65, art. 4.), «

la virtù di produrre gli atti delle forme inferiori essa non lascia di rimanere tuttavia nel suo stato naturale d'indifferenza per rispetto a queste stesse forme inferiori; perchè ciò che è in *potenza* all'essere è sempre ugualmente indifferente all'essere perfetto o all'essere imperfetto. In guisa che la materia, come quando la è sotto una forma imperfetta, è sempre in *potenza*, alla forma perfetta; parimente, quando la è sotto una forma perfetta, essa rimane sempre in potenza di passare sotto una forma imperfetta (1). »

Da ciò si comprende la possibilità o l'attitudine della materia messa in atto o unita ad una forma, di discendere ad una forma inferiore per la *corruzione*, e d'essere innalzata ad una forma superiore per la *generazione*. Perchè, siccome la corruzione non è che il passaggio della materia d'una forma superiore ad una forma inferiore, così la generazione non è che il passaggio della materia da una forma inferiore ad una forma superiore.

---

(1) Materia, secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia, secundum se considerata, sit in potentia ad formam omnium illarum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu, nisi quantum ad istam formam. Remanet igitur in potentia quantum ad alias formas. Nec hoc excluditur si una illarum formarum sit perfectior, et continens in se virtutes alias. Quia potentia, quantum est de se, indifferenter se habet ad perfectum et imperfectum. Unde, sicut, quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam, ita e converso (I p., q. 66, art. 6.). »

Che fa il fuoco che s'appiglia ad un pezzo di legno? vi distrugge tutte le proprietà del legno, e di questo legno ne fa sparire la forma sustanziale del legno, e v'introduce quella del fuoco. È dunque per mezzo della corruzione che il fuoco genera il fuoco.

L'ossigeno ne fa il medesimo rispetto a tutti i composti naturali; non è che distruggendo la loro antica forma sustanziale, cioè corrompendole, che esso ne fa nuove sustanze. Gli è il medesimo dell'idrogeno, ed anco del calorico e dell' elettricità.

Alcuna semente non germoglia che dopo d' avere perduto la sua antica forma sustanziale, per prenderne un' altra, cioè dopo di essersi corrotta. Il figliuolo di Dio ha detto: « Se il grano del frumento non muore nel seno della terra, diviene sterile; non è che dopo essere morto che dà un frutto abbondante. *Nisi granum frumenti, cadens in terram, mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert* (Joan. XII). » Or, *morire*, pei *composti naturali*, è perdere la loro antica forma sustanziale, è corrompersi. Queste grandi parole del Vangelo ci rivelano dunque una delle leggi le più costanti e le più universali della creazione, la legge: « che *nell'ordine fisico*, la vita e la morte si trasmettono mutualmente la morte e la vita; che niente vive che di quello che era morto, come niente muore se non ciò che era vivo, e che la morte è la prima condizione della vita: » in questo senso che ogni alterazione dell' essere essendo una specie di morte per l'essere, secondo l'ha detto san Giovanni Damasceno, il composto completo non sorge che dal composto alterato

o corrotto, e che la corruzione d'un essere è la generazione d'un altro essere: *Corruptio unius est generatio alterius.*

Finalmente, come alcun essere *non è*, e non è *ciò che è*, che per la sua forma, ogni essere generato o prodotto da un altro essere non è che un essere, uscito d'un essere avente una forma e non è che un'essere avente esso stesso una forma, per la quale incomincia ad *essere* e ad essere *ciò che è*. Ogni essere corporeo, prodotto da un altro essere corporeo, riceve la sua forma da lui. Ma nessun essere agente non agisce che per la sua forma: dunque gli è per la sua forma che l'essere, generante o producente, ha dato la sua forma all'essere ingenerato o prodotto da lui. Tutte le forme naturali (eccettuata sempre l'anima umana) nascono dunque da altre forme naturali. Ed è per questo che la forma naturale è non solo *corruttibile*, ma *generabile*, e che essa è generata, quando essa si corrompe e perisce.

Quando abbiamo voluto far comprendere come la materia *prima* è in *potenza* di ricevere tutte le forme *sustanziali*, abbiamo, secondo il consiglio di san Tommaso, ricordato il modo con cui la materia *seconda* è in potenza di ricevere tutte le forme *artificiali*, ed abbiamo spiegato quello che non si vede per quello che si vede. Noi faremo il medesimo per far comprendere la *corruttibilità* e la *generabilità* proprie di tutte le forme sustanziali (salvo l'anima dell'uomo) del composto naturale. Noi studieremo queste proprietà nelle forme accidentali del composto artistico, e secondo

quello che fa l'arte, c'ingegneremo di rendere intelligibile ciò che fa la natura.

Un masso di marmo, sebbene non abbian alcuna forma *artistica* che ne faccia una colonna, un capitello o una statua, non è già, secondo l'abbiamo fatto osservare, privo d'ogni forma *geometrica*, dappoichè ha la forma approssimativa d'un quadrato o d'un cubo, o d'un triangolo, o d'un paralellogrammo, ecc. Che fa dunque l'artista, quando lo *trasforma* in una statua? Queste vocabolo *trasforma* lo dice abbastanza. Non fa che cambiare la forma. Distingue egli la sua antica forma e gliene dà una nuova. Ma che cos'è distruggere l'antica forma, se non alterare, corrompere in tutta la forza del termine il masso di marmo? E la forma nuova che ha acquistato divenendo statua, donde gli è essa venuta? Essa non esisteva, essa non gli è venuta che dall'arte che l'ha ingenerato, e dopo d'averne fatto sparire la forma antica. Perciò è dalla corruzione della forma geometrica che il marmo avea innanzi, che è uscita, che è stata generata la forma artistica che ne ha fatto una statua. Or, nello stesso modo, non è che dalla corruzione della sua antica forma sostanziale, che è generata la forma sostanziale nuova, che prende la materia in tutto ciò che la natura fa o genera; ed ogni generazione, nuova nel composto naturale, non incomincia che dalla corruzione.

Ma, immaginate che l'artista dopo di aver terminato la sua statua gli prenda il capriccio di romperla in piccoli pezzi; che fa egli ancora? Non fa che distruggere la forma della statua, e dare al suo marmo

la forma d'un mucchio di ghiaia e di polvere. È dunque pure dalla corruzione della forma statuaria, che è stata generata la forma informe del mucchio di ghiaia e della polvere in cui il marmo è caduto. Nello stesso modo, il corpo d'un animale, non è che perdendo la sua bella forma, che ne facea un corpo vivo, che prende la forma dispiacevole d'un cadavere; e come tutto ciò che si corrompe dà luogo ad una generazione, così tutto ciò che è generato può cadere nella corruzione.

Ma osservate che il marmo, passando dallo stato di masso allo stato di statua, come passando dallo stato di statua allo stato di ghiaia e di polvere, è rimasto lo stesso, e che non ha fatto che cambiare la forma *artificiale*. Solo nel primo caso, avea cambiato una forma imperfetta in una forma perfetta; mentre, nel secondo caso, cambia la sua forma perfetta in una forma imperfetta. Ed è per ciò che la materia prima, in ogni generazione, come in ogni corruzione del composto naturale, rimane sempre la stessa; e non fa che cambiare di forme *sostanziali*. Solo, essa riceve il perfetto per la *generazione*, mentre essa cade nell' imperfetto per la corruzione. E rimane sempre che la forma sostanziale è *generabile* e corruttibile, mentre la materia non l' è affatto.

Gli è innegabile che i composti naturali *differiscono* tra loro, non solo per gli accidenti, ma anco per la sostanza. Or, secondo l'abbiam veduto, la sostanza del composto, è la sua forma, perchè è la forma che la *sostanzia*, dandogli tali qualità, tali proprietà, tali forze, *tale sostanza*. La differenza delle

forme è dunque nella natura, in ragion diretta della differenza delle sostanze.

Ma il differire da un altro essere non è, per ogni essere, che partecipare in un modo diverso e in diversi gradi alle proprietà comuni dell'essere; è un essere più o men completo, più o men perfetto, più o men nobile di quello: gli è la condizion delle forme. Dall'anima umana, la più perfetta di tutte le forme unite alla materia, fino alla forma sostanziale de' più piccolo insetto, e alla forma d'un granello di sabbia, le forme sono sì differenti per la varietà che infinite pel numero. Ogni forma adunque, non solo rispetto alla specie, ma anco rispetto alla sua individualità numerica, è più o men completa, più o men perfetta, più o men nobile dell'altro. E come l'energia e la potenza delle forme sono in rapporto della loro elevazione, tanto una forma è più elevata, tanto è più in istato di fare essa sola, ciò che fanno le forme più deboli nello stesso soggetto. Essa non ha adunque che a prodursi, a presentarvisi, per annullarvi, per spegnervi, come non avesse più ragion d'esservi, ogni altra forma d'un ordine inferiore: come la luce del sole, dice san Tommoso, fa sparire quella degli astri minori. È a questo modo, come sarà tra breve spiegato, che la forma intellettiva, l'anima umana, la più potente delle forme associate alla materia, appena discesa nel corpo, vi distrugge la forma sensitiva, come questa vi avea anco distrutto la forma negativa. Essa sola vi domina, perchè, senza cessare d'essere intellettiva, può, tutto sola, esercitare al tempo stesso le funzioni della forma sensi-

tiva e della forma negativa, ed anco le tre funzioni generali e comuni a tutte le forme, di *sostanziare*, di *specificare* e d' *individuare* la materia.

È per lo stesso procedere che tutto si fa e si genera nella natura corporea. Ogni porzione di materia, in contratto con un' altra porzione di materia, la cui forma è più imperfetta e più debole, vi distrugge questa forma ed estende sopra di essa la sua; e, per questo, essa la rende ciò che è essa stessa, e si compie la transustanziazione naturale. Il fuoco, approssimato ad un pezzo di legno, la cui forma è più energica che quella del legno, vi annienta questa forma, le comunica la sua e converte il legno in fuoco. La forma della carne, nell' animale vivente, è più potente della forma delle sostanze alimentari *chilificate* dalla digestione; traendole ad essa per l' assorbimento, trionfa di leggieri della debolezza della loro forma, impone loro la sua e le cambia in carne: ed in questo stesso modo la carne fa la carne, la bile fa la bile ed il sangue fa il sangue (1).

---

(1) In un luogo che leggeremo più innanzi, san Tommaso ha osservato che una piccola quantità d'acqua, per esempio, mescolata col vino, si trasforma in vino, diventa vino. *Virtus vini convertit aquam admixtam.* Non vi ha nulla di più vero. Quando si mette all'esperienza chimica d'uso il vino *puro* del Mezzodì, per vedere se contiene acqua non ne se ne trova goccia; e tuttavia tutti sanno che questo vino *puro* si fa del mosto, mescolato ad una certa quantità d'acqua. Gli è dunque chiaro che per la fermentazione, la forma prepondefante del mosto ha distrutto la forma più debole dell' acqua, e l' ha tanto compiutamente mutata nella sua propria sustanza, che non si può più riconoscervela. Il contra-

La generazione, come san Tommaso ce lo spiegherà tra breve, non è, essa pure, che la vittoria che una forma più perfetta riporta sopra una forma meno perfetta; ed è per questo mezzo che tutto ciò che genera, nella natura materiale, produce il suo simile.

È nello stesso modo che il fenomeno d'una certa specie di generazione s'è operato dapprincipio nelle viscere della terra, e che i metalli vi generarono i metalli, ed i fluidi i fluidi della loro specie.

La generazione, come la corruzione, non è dunque altro che la materia che passa successivamente d'una ad un'altra forma. Ciò che le distingue, lo ripetiamo si è che, nella generazione, la materia non perde la sua antica forma che per essere innalzata ad una forma superiore e nobile; mentre, per contrario, nella corruzione la materia non lascia la sua forma antica che per cadere sotto una forma inferiore e vile. Salvo questa eccezione, tutto ciò che si fa nella natura materiale, sia per la corruzione, sia per la generazione, non è che un cambiamento perpetuo di forme, una trasformazione continua della materia prima, che rimane sempre la stessa (1).

---

rio avviene se nella fabbricazione del vino la quantità dell'acqua è stata più grande di quella del mosto, o se si mescola dell'acqua al vino già *fatto*. In questi due casi l'acqua vi resta acqua, per modo che non si può nascondere agli occhi della scienza. Perchè in questi casi, la transustanziazione non ha avuto luogo. *Virtus vini*, soggiunge san Tommaso, *paulatim per permixtionem aque debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum*. Queste prove sono assai perentorie in favore della teoria di cui si tratta.

(1) Rispetto alla maniera con cui ogni agente generatore dà la forma a ciò che genera, ne sarà lungamente discusso al nono ca

Finalmente, gli è sempre la forma che produce la forma, e che ogni sostanza cambia le sustanze inferiori nella sua propria sostanza. Questa, crediamo, sia la vera filosofia, e la sola che spiega, per quanto è possibile, i misteri della natura.

§ 68. Ancora altre spiegazioni intorno all'azione delle forme sulla materia. — In che modo gli elementi del composto conservano le loro proprietà, pure dopo che hanno perduto le loro forme inferiori, per l'assorbimento della forma superiore. — Possono trovarsi nello stesso soggetto più forme, basta che non sieno della stessa specie. — La decomposizione de'corpi animali dopo la loro morte. — Paragone tra l'azione del potere supremo nel corpo sociale e l'azione della forma suprema nel corpo naturale. — L'ordine naturale non è che il riflesso dell'ordine morale.

Ci si potrebbe dire, poichè, secondo i principii scolastici, nissun essere non ha proprietà che in quanto è in *atto*, e che non ci ha nulla in atto se non per la sua forma; gli elementi della materia o del corpo misto d'ogni composto naturale, dominati e trasformati dalla potenza d'una nuova forma sostanziale, perdendo la loro propria forma, dovrebbero perdere tutte le loro proprietà; e tuttavia si vede che gli elementi de' corpi misti, come la materia di certi mi-

---

pitolo di questa sezione, dove svilupperemo la magnifica dottrina di san Tommaso sulle leggi della generazione in generale e della generazione umana in particolare, e dove il lettore troverà sciolto, coll'ajuto della stessa dottrina, tutto ciò che si potrà ancora opporre di possibile contro la teoria della forma sustanziale.

nerali o del corpo della pianta, della bestia o dell'uomo, conservano le loro antiche proprietà, pure dopo d'avere subito la loro trasformazione. San Tommaso ha prevenuto questa obiezione. Egli distingue due sorta di mistione: la mistione *naturale*, che chiama la mistione *secondo il tutto*, e la mistione *artificiale*, che chiama la mistione *secondo il senso*. Però la mistione di quest'ultima specie, opera dell'arte, non è che apparente; in realtà, gli elementi del corpo misto artificiale conservano la loro stessa forma e non occupano che posti diversi; rimangono veri corpi distinti, uniti insieme per solo rapporto di giusta posizione delle loro mollecole; per conseguenza non è questa una vera mistione. Non è che nella mistione della prima specie che la natura fa, che gli elementi perdono la loro antica forma, sotto l'imperio della nuova forma sostanziale, che ne fa un composto naturale. Quest'è dunque la sola mistione vera, perchè essa sola è una trasformazione *formale* o *secondo il Tutto*. Ma, anco in questa trasformazione, gli elementi del corpo misto che la subiscono, perdendo la loro antica forma, non perdono affatto totalmente le loro antiche proprietà; e se esse non vi si trovano più *in atto*, o come risultato di loro forma, sebbene più debolmente, esse vi rimangono sempre *secondo la loro antica virtù*, perchè le qualità proprie degli elementi sopravvivono alla distruzione delle forme elementari che ne erano la causa e che sono state assorbite o annientate dalla forma sostanziale del Tutto. E sono queste qualità, rimaste *virtualmente* negli elementi, che costituiscono la disposizione del corpo mi-

sto naturale a ricevere la sua forma sostanziale, sia una forma morta, come quella de' minerali, sia una forma vivente, come quella degli esseri animati (1).

Ci si potrebbe anco dire contro la stessa dottrina: che essa implica ciò che, secondo i principii stessi della scolastica, è impossibile, cioè, la coesistenza di più forme in un solo e medesimo soggetto. Ma san Tommaso ha prevenuto e risoluto anticipatamente anche questa obiezione, facendo osservare che « ciò che è impossibile, è solamente l'esistenza simultanea nello stesso soggetto di più forme DELLO STESSO GENERE E DELLA STESSA SPECIE: *Plures formæ*, EJUSDEM GENERIS ET SPECIEI, *non possunt esse simul in eodem subjecto.* » Ma rispetto alle forme *d'un genere e d'una specie diversi*, possono ben trovarsi, e se ne trovano un gran numero nello stesso soggetto, senza che lasci d'essere UNO. Perciò dunque, oltre all'anima *sensitiva* che gli dà l'essere, quell'essere specifico e quella individualità numerica, nel bruto, ci ha la forma della carne, la forma del sangue, la forma delle ossa, la forma propria di tutte le sostanze che compongono il suo corpo; perchè, nulla non essendo in atto che

(1) « In mixto (juxta Averroem) elementa sunt distincta secundum situm, et ideo non erit vera mixtio, quæ est *secundum Totum*, sed mixtio *ad Sensum* quæ est secundum minima juxta posita... Formæ *elementorum manent in mixtio, non actu*, sed virtute; manent enim qualitates propriæ elementorum, licet remisse, in quibus est virtus formarum elementarium. Et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, formam lapidis vel animalis cujuscumque (I p., q. 76, art. 4.). »

per la sua forma, nissuna di queste sostanze non può trovarvisi nel suo atto determinato, senza la sua propria forma. Ma, cotali forme non essendo, nè del *genere* dell'anima, perchè esse non sono forme animanti, nè della *specie* dell'anima sensitiva, perchè esse non *sentono*, non sono nè dello stesso genere nè della stessa specie dell'anima sensitiva. Per conseguenza l'animale, sebbene rinchiuda in sè stesso una moltitudine di queste forme, non lascia per ciò d'avere una sola anima sensitiva, che ne fa UN composto sostanziale. Queste altre forme, d'un altro genere e di altra specie, non sono che forme subalterne, istrumentali, che non hanno l'essere, l'azione, il moto che in virtù dell'anima sensitiva, la forma suprema, la forma regina, la forma sostanziale di tutto il composto.

La prova è che al momento che questa forma sostanziale si spegne, tutte le forme d'un ordine inferiore patiscono paralisia e sono quasi annientate, in modo che esse non possono più funzionare, e che l'azione digestiva, nutritiva, generativa, diviene impossibile in tutto il corpo animale, di cui l'estinzione dell'anima sensitiva ha fatto un cadavere.

Non è ancor tutto: qualche tempo dopo si vede una quantità di uomini invadere questi resti inanimati, roderli e distruggerli fino a che non ne rimanga che un mucchio di polvere, e qualche osso onde la carie a suo tempo disfarà, risolvendole nello stesso elemento. Tutto questo è il risultato della lotta e dell'azione delle forme. Sia che i germi di tali vermini si trovino già nelle viscere del cadavere, sia che vi siano stati portati e deposti dall'aria, le forme di questi

germi, non trovando alcuna resistenza nelle forme ammortite delle sostanze in dissoluzione, invadono queste sostanze, le penetrano d'esse stesse, le trasformano in esse stesse. Le uova s'aprono, gli animaletti sviluppano, grandiscono, e nuovi esseri viventi s'ingenerano da queste morte ruine. È a questo modo che i uomini nascono dalla corruzione, e che è sempre vero l'assioma che, « nella natura materiale, la corruzione d'un essere è la generazione d'un altro, *Corruptio unius est generatio alterius.* »

I fenomeni della vegetazione, in seguito de' concimi animali o vegetali, si producono per la stessa causa e nello stesso modo. L'anima vegetativa, che è la forma della pianta vivente, trionfa di leggieri, per la sua energia, delle forme indebolite delle sostanze che la circondano; essa le domina, diventa loro forma e le cambia in sua propria sostanza, e, così, essa si nutrisce, grandisce, e si riproduce nelle sue frutta e per le sue frutta.

Se, fatte poche eccezioni, i minerali non possono servire ad ingrassare le piante, è perchè le forme metalliche sono troppo potenti per poter essere demolite e costituite dalle forme delle sostanze vegetative.

Fra le tre specie d'anime o di forme viventi che si conoscono, solo, l'anima intellettiva, come lo dimostreremo più innanzi, non si spegne nè può spegnersi, ma sopravvive alla dissoluzione del corpo, ed è immortale. Ma se l'uomo, in quanto essere intelligente, partecipa all'immortalità degli Angeli e dello stesso Dio, in quanto essere al tempo stesso vegetativo e sensitivo, cioè rispetto al suo corpo, ha paret alla na-

tura e alle condizioni del corpo della pianta e della bestia. Il corpo dell'uomo, separato dall'anima, che è la sua forma sostanziale, si corrompe pure e si discioglie; ed i suoi resti, dopo di essere stati preda delle forme più attive di altre sostanze, e d'avere ingenerato vermini, finiscono essi pure per divenire polvere, il primo elemento onde fu formato l'uomo: *Pulvis es et in pulverem reverteris* (Gen. III).

I principi degli Apostoli, san Pietro e san Paolo, chiamano i vescovi « la FORMA del clero e de' fedeli ». Gli è un bello e gran pensiero. È un dirci che il potere è nel corpo morale, la società (sia domestica, sia politica, sia religiosa), ciò che la forma sostanziale è nel corpo fisico, il composto naturale; è un dirci che come ogni potere è forma, ogni forma sostanziale è potere. Non ci ha nulla di più vero. Queste due creazioni della sapienza infinita si rischiarano, si spiegano mutualmente, e si può comprendere sempre meglio l'una per l'altra.

Nissuna riunione d'individui, di famiglie, di popoli, non esiste nè può esistere, in istato di *società*, senza un potere. Tuttavia, ogni somigliante riunione, quantunque abbia attualmente un potere, e non possa sottrarsi dalla necessità di averne uno, resta sempre in *potenza*, è sempre capace di ricevere ogni sorta di potere. Diffatti, segnatamente a' nostri giorni, essa cambia molto spesso. Ma è il potere che determina la società, che la specifica, che l'individua e gli dà un nome. Gli è secondo la natura del potere che la regge, che una società è ciò che la è, una monarchia o una repubblica, una società domestica, o politica, o

religiosa, o commerciale, ecc. Similmente, nissuna porzione di materia prima non esiste, nè può esistere, allo *stato di composto*, senza una forma, e non potendo dispensarsi d'averne una, ogni porzione di materia, rimane sempre in potenza, è sempre capace di ricevere ogni specie di forma. Ma è la forma che determina la materia, la specifica, l'individua e ne fa questo corpo e non già un altro.

Dal momento in cui il potere cessa, se non gli succede subito un altro potere qualunque, il corpo sociale si discioglie; le famiglie o gl'individui che lo componevano cercano di formare associazioni più piccole, ma non avendo più uno scopo comune e non occupandosi che de' loro privati interessi, non hanno nè fermezza nè durata. Non ci sono più che individui isolati, e non società. Gli è una vôlta o un arco a cui è stato tolto il sostegno e di cui non resta più che pietre sparse e una ruina. Parimente, dall'istante in cui la forma sostanziale sparisce, il composto naturale perfetto, o il corpo dell'uomo, del busto e della pianta, si scompone; le diverse sostanze che lo formavano, e onde le forme subalterne sono state prive della forza che traevano dalla forma suprema, s'uniscono in composti più piccoli, non avendo più uno scopo comune d'azione, e non funzionando che nel loro proprio interesse, distruggendosi gli uni gli altri: non ci rimangono più che sostanze rivali, tendenti a rimpiccolirsi sempre di più, e perciò non più alcun composto. Gli è la corruzione, vera anarchia del composto naturale, come l'anarchia è la dissoluzione, la corruzion vera della società.

Il de Maistre ha fatto osservare che quando si agita la quistione: *Se è il potere che è pel popolo, o se è il popolo che è per il potere*, non si sa ciò che si dice; perchè, soggiugne egli, nè il potere è pel popolo, nè il popolo è pel potere, ma l'uno e l'altro sono, perchè la società sia, secondo i disegni dell'autore supremo dell'ordine sociale. Similmente, si può dire che, nè la materia è per la forma, nè la forma per la materia; ma la materia e la forma sono, perchè il composto naturale sia, secondo i disegni dell'Autore supremo dell'ordine naturale.

Come adunque non ci ha potere senza sudditi, nè sudditi senza potere, e che o il potere manchi ai sudditi, o che i sudditi manchino al potere, fuori del loro accordo non vi ha società possibile; così, non ci ha forma (*corporea*) senza materia, nè materia senza forma; e, o la forma faccia difetto alla materia, o la materia faccia difetto alla forma, gli è certo che fuori della loro unione ogni composto è impossibile.

Il potere manca al popolo, quando se ne allontana, o perisce. Il popolo manca al potere, quando gli nega l'obbedienza che gli è dovuta e lo mette nell'impossibilità d'esercitare le sue funzioni. Così, la forma manca alla materia, quando per l'indebolimento e la lotta delle forme subalterne, non è più atta a subire l'azione della forma suprema.

Gli è vero che, come nel corpo sociale, molto spesso il popolo non vien meno al potere, non si rivolta contro il potere, che dopo che il potere medesimo ha, per gli eccessi di sua autorità, indisposto il popolo e s'è rivoltato egli stesso contro del

popolo; così nel composto naturale, molto spesso la materia non fa difetto alla forma che dopo che la forma, per gli eccessi di sua energia naturale o de' suoi atti (se la è una forma libera), ha usato e portato danni all'organismo della materia. Ma, sempre è vero, che come in una società in cui, qualunque ne sia la causa, non si obbedisce, il potere è impossibile; così, in un corpo dove le forme subalterne, indebolite o alterate, non funzionano regolarmente nell'ordine e nella misura delle loro operazioni, la permanenza della forma non vi è più possibile; e che, se la è una forma, come l'anima de' bruti e delle piante, che non ha sussistenza per essa stessa, la deve spegnersi, e se è una forma sussistente per essa stessa (come l'anima umana), la deve separarsene, ed allora ci ha la morte. Perchè nissuna forma, unita sostanzialmente alla materia, non può dimorare *nella* materia o *colla* materia, dal momento in cui, per la distruzione o l'immobilità de' principali organi e per la corruzione degli umori, la materia non è più atta a concorrere colla forma, a servire la forma, per cogliere lo scopo finale del composto.

Ecco ciò che è la dottrina della materia e della forma sostanziale degli scolastici. Non la è semplice, naturale, ragionevole? Non è egli il corollario necessario di questo fatto solenne: Che l'ordine naturale non è che il riflesso dell'ordine morale, e l'ordine morale il riflesso dell'ordine naturale; che questi diversi ordini riposano sullo stesso principio, seguono le stesse leggi, e la creazione non è che un solo e

medesimo pensiero di Dio, modificato, posto in atto e rappresentato sotto forme diverse? Ed allora tutta la stizza, tutto il furore con che è stata combattuta questa dottrina, sono o possono essere altro che il sintomo della triste malattia della demenza, dell' odio contro la verità, o del disordine della mente e del cuore?

Ora faremo brillare in un modo ancora più luminoso, la verità di questa conchiusione, dall'esame de' diversi sistemi pei quali la scienza moderna ha preteso di poter cacciar via la teoria della filosofia cristiana che abbiamo esposta, sulla composizione e natura de' corpi.

# CAPITOLO III

—

**De' sistemi della filosofia pagana, antica e moderna, paragonati a' sistemi della filosofia cristiana, rispetto agli elementi de' corpi.**

§ 69. Sistemi differenti degli antichi filosofi pagani, *sulla composizione de' corpi e loro stranezza.* — La dottrina pagana D'UN ELEMENTO UNICO DE' CORPI, e professata ai nostri giorni. — Le MONADI del Leibnitz non sono che la dottrina del Cartesio con una giunta di paradosso. — Questi due Riformatori della filosofia non hanno voluto che scherzare sulla fabbrica del mondo; e tuttavia sono stati seguiti dal Gassendi e dal Newton.

La filosofia, in tutti i tempi, s'è occupata con tutto proposito del composto naturale, ed ha cercato d'indovinare gli elementi che contiene, e la maniera con cui si forma.

Taluni de' naturalisti antichi non hanno ammesso che un sol principio delle cose naturali. Questo principio, per Talete, era l'*Acqua;* per Senofane, la *Terra;* per Ferecide, l'*Aria;* per Eraclito, il *Fuoco.* Altri hanno pensato che i corpi risultino da più elementi. Secondo Parmenide, tali elementi non sarebbero che due: l'Aria ed il Fuoco. Empedocle voleva che fossero

quattro: la Terra, l'Acqua, il Fuoco e l'Aria; ed aludendo, all'*Attrazione* ed alla *Ripulsione*, donde menano sì gran vanto i moderni fisici, vi aggiunse l'*Amicizia*, che ravvicina ed unisce gli elementi fra loro, l'*Opposizione* (*lis*), che bilancia le loro tendenze e le loro forze.

Le cose naturali, secondo Democrito ed Epicuro, sarebbero formate di *Atomi* indivisibili, infiniti di numero, omogenei di lor natura, e non differendo fra loro che di figura. Finalmente Anassagora imaginò che gli Atomi formano più specie, essenzialmente diverse l'una dall'altra per loro natura. Secondo lui ci avrebbe un numero infinito d'atomi-carne, un numero infinito d'atomi-sangue, un numero infinito d'atomi-ossa, un numero infinito d'atomi-oro, argento, terra, ecc., unendo tutti la forza innata di attrarre a loro i loro simili e d'unirvisi; ed è da tali ravvicinamenti e da tali unioni, che risulterebbero i diversi corpi e le parti che li congiungono. il che dicesi l'*Omiomeria*, o *il sistema delle parti similari d'Anassagora.*

La falsità di tutte queste ipotesi è manifesta. Dapprima, osserva san Tommaso; se i corpi non fossero formati che d'un solo elemento omogeneo, non differirebbero fra loro che per le apparenze, per un grado più o meno grande di *condensazione* e di *rarefazione*, e non per la diversità delle loro qualità sostanziali, il che è contro l'esperienza de' fatti, e il fatto dell'esperienza. Dappoichè, le cose naturali differiscono tra esse, non solo per rispetto agli accidenti, ma anche rispetto alla sostanza. Il fuoco e l'acqua, a mo' d'e-

sempio, sono cose radicalmente diverse, non solo per la figura, il colore, il luogo che occupano, ma anche per le loro proprietà, che immediatamente e necessariamente derivano dalla loro essenza. Il fuoco è essenzialmente caldo e bruciante, l'acqua umida e rinfrescante; il fuoco tende ad elevarsi ed a spandersi in alto; l'acqua, come tutti i fluidi, cerca il livello ed il basso. Ecco dunque differenze totalmente essenziali. Or le cose che differiscono per l'essenza, differiscono anche per la sostanza. Il fuoco e l'acqua sono dunque cose sostanzialmente diverse. Il medesimo può dirsi di tutti i corpi naturali; i quali non sono, nè possono essere il risultato d'un elemento unico, d'un'unica e medesima sostanza.

Se, per contrario, i corpi risultassero da elementi diversi per loro natura, e diversamente combinati tra loro dal concorso fortuito degli atomi, oppur dall'*attrazione d'affinità*, si formerebbero degli esseri preesistenti in *atto*. Non sarebbero dunque che aggregazioni o agglomerazioni *accidentali*, e non composti *sostanziali*. Le operazioni della natura non sarebbero che una perpetua illusione; non vi si *farebbe* nulla realmente, non vi sarebbe nulla di realmente *generato*, perchè non si fa nulla *sostanzialmente*, non è niente *sostanzialmente generato*, che in quanto passa dallo stato di sostanza in *potenza*, allo stato di sostanza in *atto*. Ma il passaggio dello stato d'*accidente* in potenza allo stato d'*accidente* in atto, non è che una composizione ed una generazione puramente *accidentale*.

Non vi è stato, fra gli antichi, che Aristotile, il quale abbia conosciuto e stabilito questo grande prin-

cipio: « Che la formazione e la generazione de' corpi non si fa, nella natura e per la natura, che pel passaggio dall'essere in *potenza* all'essere in *atto*. » Ma, oltre che non ha egli il primo, indovinato questa teoria, ma che l'ha come quella sull'anima, tolta da' libri de' filosofi indiani, che l'aveano dal canto loro imparata alla scuola del senso comune e della tradizion primitiva, Aristotile, mescolandovi qualche cosa delle stranezze dello spirito greco, ha fatto di questa teoria verità una teoria errore. Egli ha ammesso, come si sa, che la materia prima, da cui si sono formati e si formano di continuo i corpi naturali, è eterna. Ma se ella è eterna, la è in *atto;* perchè non si ha nulla che sia più in atto di quello che esiste da tutta eternità. Sicchè, secondo Aristotile, la formazione e la generazione di corpi risulterebbero da una materia *in potenza* in parola, ma nel fatto, realmente esistente in *atto*. In fondo adunque, la dottrina d'Aristotile non differirebbe da quella de' filosofi che l'aveano preceduto, che per minor chiarezza, e la contraddizione per giunta.

Le ipotesi foggiate, con gran lusso d'imaginazione da' moderni naturalisti, non sono affatto più felici. Essi formano, come gli antichi, due scuole o due sette: la prima non ammette che un solo principio sostanziale, *in atto*; la seconda riconosce più principii sostanziali, *in atto* essi pure, e servendo di materia e di base alla formazione de' corpi.

Il fondatore della prima di queste due scuole è stato il Cartesio. Noi non ci fermeremo molto sulla sua teoria, perchè il medesimo suo autore non l'ha data che come

uno *scherzo,* avendo prevenuto i suoi lettori, con uno ardire ignoto fino a lui: « Che colle particelle della materia sottile ed il moto si mettea, *scherzando*, a fabbricare l'universo. » Senza che, il ragionamento non ha niente che fare contro la dottrina de' turbini cartesiani e degli strani fenomeni che ne sarebbero derivati, dappoichè la è stata da gran tempo morta e sotterrata dal ridicolo.

Solo faremo osservare che è a questa scuola che si sono formate le balorde intelligenze che a' nostri giorni, hanno voluto, esse pure, *scherzare sulla fabbrica dell' Universo.* Dappoichè, pel Fourier, tutto è stato fatto (non si sa da chi) sul principio dell'*animalità:* in guisa che la terra, ed il mondo tutto intero, non sarebbe che un *grande animale.* Si direbbe che il Fourier abbia voluto, sotto tai colori, dipingere la natura e le dimensioni della sua individualità. Pel la Mennais è l'Etere, *grande e incessante emanazione della sostanza divina*, e contenente in istato latente l'elettricità, la luce ed il calorico, che somministra la sostanza di tutti gli esseri. Per Pietro Leroux, niente è se non per la sua *identificazione* con Dio. Pel Toureil, ammettendo Iddio come una *sintesi assoluta*, e l'uomo come la sua analisi, è dalla sintesi di Dio, analizzata dall'uomo, che è uscito l'universo. Il principio universale del Tutto, trovato dal Courtier, non è in fondo che la materia, perchè l'umanità tutta intera non è uscita che dal sole; e se Dio non ne è uscito, è perchè non esiste affatto. Gli è vero che questo autore non parla dello *spirito* come concorrente alla formazione de' corpi; ma, poichè egli

non attribuisce allo spirito che de'*doveri* verso la *materia*, e non riserva che alla materia ogni dominazione ed ogni *diritto*, il suo *spirito*, in servizio della materia, non è altro, in fondo, che materia.

Lo sventurato Durand, che fu sì gran nemico dei Newtoniani, i quali, del resto, lo pagarono della stessa moneta, nella sua NUOVA RIVELAZIONE DELLA SCIENZA FISICA, ha rivelato al mondo, che non vi pensava affatto, e che perciò non glien'ha avuto alcun obbligo; che tutto ciò che esiste, non è che lo sviluppo d'una sola mollecola d'ossigeno, che Dio, avendola per caso un dì incontrata sul suo cammino, gittò nello spazio, e che, rinchiudendovi in essa i principii costitutivi d'ogni vitalità, s'è riprodotta in essa stessa e per essa stessa *come il polipo d'acqua dolce*, ed ha formato le stelle, il sole, i pianeti e tutti gli esseri. Questa intervenzione sì misera dalla parte di Dio, nella creazione del mondo, parendo troppo ridicola al Makintoch, non ne ha voluto sentirne parlare; ma, secondo lui, è l'*elettricità* che, avendo dato alla *materia eterna* tre successive esistenze, la prima *gazzosa*, la seconda *fluida* e l'ultima *solida*, ha fatto il mondo, senza che Dio se ne sia punto occupato.

Sicchè, per il Cartesio, sebbene sia la *materia sottile* che avrebbe tutto fatto, Iddio avrebbe almeno creata la materia e gli avrebbe impresso il moto; mentre pei naturalisti che abbiamo citati, o Dio non avrebbe creato niente affatto, od avrebbe formato il Tutto della sua propria sostanza, pure la materia; o la materia avrebbe tutto formato del suo proprio fondo, anche Dio. Fatte poche eccezioni, questi capricciosi sogni

appartengono tutti alla scuola cartesiana, secondo la quale tutta la natura risulta che da un solo elemento, da un solo principio; ed i costoro sistemi — si può dare un tal nome a sogni di menti inferme — non sono che triste modificazioni di sistemi degli antichi fisici e di quello del Cartesio, coll'empietà per giunta, Hanno perciò avuto la stessa sorte. Lo spirito francese cotanto loquace, ma altrettanto giusto, li ha tutti riuniti in una raccolta, intitolata l'*Almanacco de' riformatori*. Certo quivi è il vero posto conveniente a' filosofi di almanacco.

Il Leibnitz ha insegnato che i corpi non sono che *numeri*, contenenti un infinito numero d'unità, e discioglientisi in queste stesse unità, come ne' loro ultimi elementi; egli ha chiamato *monadi* queste unità elementari de' corpi. La è, come si vede, la schietta dottrina di Pitagora. E poichè tali monadi non sono che *esseri semplici*, il loro autore ha creduto ben fatto di chiamare *monadi* tutti gli esseri semplici, le anime umane, gli angeli e Dio medesimo. Quindi, per questo filosofo, Iddio, gli angeli, le anime umane e gli elementi de' corpi, dividono la stessa *semplicità*, sarebbero della stessa natura. Ecco dunque che il Leibnitz, il quale non ha certo fatto le maraviglie alla fisica del Cartesio, era al suo seguito, professando esso pure la dottrina, assurda se non è empia, *dell'unità del primo principio, del primo elemento di tutto ciò che esiste*. Tuttavia le monadi leibniziane, che compongono i corpi, avrebbero delle qualità strane che loro sono al tutto proprie: 1.° Se sono dotate di

certa virtù da *rappresentare* l'universo, ma *senza avvedersene* ( *sine adperceptione*). 2.° Avrebbero una forza interiore che sarebbe la causa di tutti i naturali cambiamenti. 3.° Non ce ne avrebbe neppure due che fossero al tutto rassomiglianti. 4.° Nissuna monada non può mai *fisicamente* influire sopra un'altra, il che non le impedisce però d'unirsi *fisicamente*, e di formare corpi *fisici*, ecc.

Che spettacolo miserando il vedere una sì grande anima caduta sì basso, e (come l'ha detto il gesuita P. Mako, suo ammiratore e suo panegirista) « ammassante sciocchezze sopra sciocchezze, paradossi sopra paradossi, e terminando col non intendere neppure sè stesso! » Bisogna dunque pensare che il principe de' filosofi alemanni, col suo sistema sui principii de' corpi, ha voluto anzi, ad esempio del Cartesio, *far pompa* d' ingegno, che spiegare la materia (1). Ecco dunque i due filosofi che, in questi ultimi tempi, hanno più fatto parlar di loro, dirci essi stessi che non si hanno a considerare in sul serio i loro sistemi sulla formazione de' corpi, e che è stato per loro un mezzo come un altro di ridersi de' loro lettori, col pericolo di costringerli a render loro, con

---

(1) Diffatti il Leibnitz in una sua lettera pubblicata dal dotto cardinal Gerdil, nella sua opera *Introduzione allo studio della Religione* (p. 44), ha detto: « Sono maravigliato di vedere che i dotti non si sono ancora avveduti che l'opinione ch'io difendo nella mia TEODICEA, sui principi de' corpi, non è che uno *scherzo* che ho voluto fare per far pompa d' ingegno. (*Ingenii venditandi causa*). »

usura beffa per beffa, dispregio per dispregio. Ed ecco ciò che i due più celebri riformatori della scienza moderna, i due fondatori della *grande filosofia*, hanno saputo trovare di meglio, per mettere in luogo della *barbara* dottrina degli scolastici, sui principii delle cose naturali!

Tuttavia, il sistema delle monadi non ha lasciato di fare il suo corso. Il Gassendi, e, quel che è più sorprendente, lo stesso Newton, vi si sono lasciati prendere. Solo le monadi del Gassendi non sono estese, indivisibili e prive di tutte le altre proprietà della materia, mentre gli atomi del Newton, sono solidi, hanno una figura loro propria; ma per una coincidenza assai singolare non possono mai essere *divisi* da una potenza naturale, quantunque sien grandi.

§ 70. Le modificazioni arrecate al sistema delle Monadi del Leibnitz dal P. Boscowich, non han fatto che moltiplicare le contradizioni e i paradossi. L'IDEALISMO e lo SCETTICISMO escono di necessità da un tal sistema, e ne sono usciti diffatti in Alemagna, in Italia, e dovunque, a' nostri giorni, lo si segue. — Gli scolastici hanno avuto gran ragione di occuparsi seriamente della quistione della composizione de' corpi.

Ma ecco qualche cosa di più strano ancora. Il P. Mako, dopo di avere condannato, come l'abbiamo veduto, il sistema delle monadi del Leibnitz, l'ha tuttavia seguito e sostenuto egli stesso, come l'unico e vero sistema che si deve seguire e sostenere sull'origine e' corpi.

Gli è vero che non l' ha adottato che sotto il benefizio delle modificazioni che vi avea introdotte il P. Boscowich, suo confratello. Ma, il Boscowich, più poeta che filosofo, per le modificazioni che ha arrecate al sistema delle monadi leibniziane, non ha fatto che rendersi più assurdo nel suo idealismo e nella sua stravaganza. Le monadi *modificate* da lui non sono i principii de' composti naturali che in quanto le ammette fornite d' una forza *attrattiva* di *predilezione,* per la quale le monadi si attraggono mutualmente l' una l' altra; e, al tempo stesso, d' una forza *ripulsiva,* che le impedisce di venirne ad un *contatto reale;* dappoichè, non avendo parti, esse non possono unirsi senza toccarsi in tutto (*in toto*), cioè senza *compenetrarsi,* il che renderebbe impossibili l' Estensione ed il Continuo.

L'ipotesi boscowiciana, strano rattacconamento della dottrina d'Anassagora sulle *affinità delle sostanze,* e della dottrina d' Empedocle sui principii d'*Amicizia* e d'*Opposizione,* comuni a tutti gli elementi, non ha dunque neppure la misera gloria d'essere un nuovo errore, e, per giunta, è un errore capitale, fonte dei più gravi errori.

Si può dapprima fare a questa ipotesi lo stesso rimprovero che, seguendo san Tommaso, abbiamo fatto alle ipotesi de' naturalisti antichi, i quali, non dando che un solo elemento a tutta la natura corporea, hanno negato la differenza essenziale delle sostanze, e si sono, per questo sol fatto, posti in opposizione contro l'evidenza della ragione e contro il senso comune dell' umanità.

In secondo luogo, per la stessa ragione per la quale due particelle *non estese* non possono toccarsi senza compenetrarsi e divenire una sola e medesima particella, esse non possono neppure attrarsi e respingersi al tempo stesso. Gli è possibile che una cosa ne attragga e ne respinga al tempo stesso un' altra, sotto diversi rapporti; gli è possibile che un corpo esteso attragga un corpo esteso da uno de' suoi lati, e che al tempo stesso lo respinga da un altro; ma nell' ipotesi che discutiamo, si tratta d' esseri *semplici* e *indivisibili*, che non hanno la minima estensione, la più tenue figura. Or, nissuno essere semplice, indivisibile e non esteso non può esercitare al tempo stesso due *contrarie* azioni, rispetto ad uno stesso essere, ugualmente semplice, indivisibile e non esteso. Nissuna monade adunque, della natura di quelle onde ragionasi, non può al tempo stesso attrarne e respingerne un' altra. L' azione attrattiva e l' azione repulsiva moverebbero da un solo e medesimo punto, e porterebbero sopra un solo e medesimo punto. Ora, due azioni contrarie e diametralmente opposte non possono mai partire dallo stesso punto e terminarsi nello stesso punto, senza divenir neutrali e compiutamente mancare i loro effetti. Gli stessi esseri liberi, quantunque indeterminati ne' loro atti (perchè *l' indeterminazione* è dell'essenza della libertà), non possono tuttavia ammettere e negare, amare e detestare *al tempo stesso* la stessa cosa. Con più ragione, gli esseri materiali, che non sono affatto liberi, e che, per conseguenza, sono necessariamente determinati pei

loro atti, non possono al tempo stesso attrarre e respingere gli stessi oggetti.

E che non si dica « che questo non è che il sistema dell'attrazione e della ripulsione de' corpi celesti, applicato alla spiegazione de' fenomeni de' corpi terresti; « perchè, secondo la dottrina newtoniana sulla causa del movimento degli astri, il sole attrae a sè i pianeti perchè è loro centro, e i pianeti tendono di continuo ad allontanarsi dal sole, per la tangente, in virtù del moto di *proiezione* in linea retta che Dio impresse loro creandoli: e da questo doppio moto, in senso contrario, risulta il moto di rotazione dei pianeti intorno del sole: per la stessa ragione per la quale la frombola descrive un moto circolare intorno alla mano che la fa girare. Perciò dunque, in questo sistema, il principio di ciò che si chiama « la forza centripeta » o dell'*attrazione* sta nel sole; il principio di ciò che si chiama « la forza centrifuga » o di *ripulsione* sta nel pianeta; mentre, nella teoria boscowiciana, la stessa monade attrae e respinge una monade che la respinge e l'attrae colla stessa forza. Due moti in un senso opposto, due forze contrarie, sono attribuite allo stesso essere; e si pretende che sieno esercitati al tempo stesso, rispetto allo stesso essere, il che è il colmo della contradizione e del paradosso.

In terzo luogo, gli è impossibile che un Tutto concreto, fisico, e per conseguenza esteso e continuo, risulti da parti astratte, ideali e per conseguenza non continue e non estese. Or le monadi del Leibnitz,

semplificate ancora di più dal P. Boscowich, non sono che particelle prive d'ogni continuità, d'ogni estensione, d'ogni solidità e di tutte le condizioni della materia: son questi i Numeri di Pitagora, che non hanno nulla di materiale; sono piccole sostanze che non hanno nulla di sostanziale, ma che sono totalmente ideali e astratte. Gli è dunque impossibile che esse formino concreti fisici, estesi, continui, veri corpi.

Questa conseguenza deriva sì manifestamente e sì necessariamente da' principii boscowiciani che il loro autore non si è affatto ardito di negarla. Che cosa dunque ha fatto? Ad esempio di tutti i corifei della moderna scienza, che negano sfacciatamente tutto quello che non sanno spiegare, il Boscowich ed i suoi complici, non potendo conciliare co' loro principii la esistenza del Continuo fisico, hanno assicurato senza tante cerimonie « che il Continuo fisico non esiste e non può esistere nella natura; che tutto ciò che si crede un Continuo, un corpo, non è che un' aggregazione di esseri semplici, nuotanti nel vuoto, senza toccarsi e senza potersi toccare. »

Ma, la quantità estesa e continua è una proprietà sì essenziale della materia e de' corpi, che, il negarla è un negare la materia ed i corpi. Questa strana dottrina *sulla formazione de' corpi* non è dunque in fondo, che la negazione pura e semplice della sostanza, della materia e della realtà de' corpi; non è che l'IDEALISMO in tutta la sua nudità. Maravigliatevi dunque che, secondo l'abbiamo già fatto osservare, il Male-

branche, *il gran discepolo del Cartesio*, e tutta la scuola cartesiana ortodossa, abbiano finito, in Francia, per negare l'esistenza della materia, e che il Wolff, *il gran discepolo del Leibnitz*, e tutta la scuola leibniziana ortodossa, abbiano finito, in Alemagna, per negare la realtà de' corpi!

Ma se la materia ed i corpi realmente non esistono, i nostri sensi, assicurandoci che la materia ed i corpi esistono, ci traviano e c'ingannano; il genere umano tutto intero, che ha sempre creduto e crede sempre all' esistenza della materia e alla realtà de' corpi, è sempre stato ed è sempre nell'illusione e nell'errore; l'universo non è che una lanterna magica, dove si crede di vedere ciò che non esiste, e dove l'uomo non deve far altro che diffidarsi, in *tutto* e *sempre*, della testimonianza de' sensi, se non vuol essere il ludibrio continuo delle illusioni le più lagrimevoli.

Ma se l'uomo non ha a confidare nella testimonianza universale e costante de' sensi, *sani e bene applicati*, perchè confiderebbe egli nelle percezioni chiare e distinte dell'intelletto *ben ragionante?* Se i suoi sensi s'ingannano tanto stranamente sull'estensione, il continuo, la materialità de' corpi, chi potrà assicurarlo che il suo intelletto non s'inganna sulla spiritualità, la libertà e l'immortalità dell' anima? La stessa rivelazione divina non gli è attestata che dalla parola di altri uomini, a' cui corpi l'uomo non dee credere, perchè tai corpi non esistono. Perchè sarebbe dunque obbligato di credere alla lor parola, che essa stessa

non è che un trastullo dell'aria sul suo orecchio, che neppure esistono, poichè l'aria e l'orecchie sono anche cose corporee? Se nulla esiste di quello che l'uomo percepisce per mezzo degli occhi del corpo, perchè esisterebbe realmente un solo degli oggetti che non può cogliere che per mezzo degli occhi della mente! Se non deve credere al mondo corporeo che vede, perchè crederà egli agli spiriti che non si vedono affatto? Se il mondo materiale non esiste perchè esisterebbe un mondo intellettuale, e Dio medesimo, che ci son rivelati dal mondo materiale, che pei nostri idealisti non esiste? *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur....*

È in questo modo che lo scetticismo, sull'esistenza di ciò che forma il mondo spirituale, necessariamente esce dallo scetticismo sull'esistenza di quello che forma il mondo corporeo.

Diffatti, non è che andando per questa via che il cartesianismo, sviluppato dal Malebranche, ripreso sotto mano dal Royer-Collard, e trasformato in razionalismo ed in idealismo dal Cousin, ha finito per insegnare alla Francia, per mezzo del Renan, « che le dottrine sono indifferenti, che la vera scienza consiste in criticar tutto e non affermar nulla. »

Gli è per aver camminato per la stessa via che il leibnizianismo, patrocinato dal Wolff, vestito da arlecchino dal Boscowich, è divenuto, esso pure, razionalismo e idealismo puro nelle mani del Kant, ha finito per dire all'Alemagna, per mezzo di Hegel, « Che sapere è negare. » In guisa che non è solo

per le sue false teorie sull'origine delle idee, ma anco pei suoi sistemi lagrimevoli sulla composizione de' corpi, che la filosofia moderna si è ingolfata in uno scetticismo il più completo ed il più assoluto di quello degli antichi. Dappoichè l'ACCADEMIA, secondo l'attesta Cicerone, avendo fatto reo governo di tutte le certezze, si era almeno risparmiata le probabilità, e vi si era attaccata come all'unica tavola che si era riserbata, per salvarsi dal naufragio di ogni sorta di credenze: *Nos probabilia sequimur; percipi quid posse negamus;* mentre per gli Accademici de' nostri giorni, il Probabile è così chimerico come il Certo: e l'ultima parola della filosofia è il Nulla.

E tuttavia, eccetto le scuole cartesiane, dove si cerca sempre a intendersela col Malebranche intorno all'origine de' corpi, come intorno all'origine delle idee, questa dottrina boscowiciana, tanto assurda ne' suoi principi, quanto funesta nelle sue conseguenze, non lascia d'essere insegnata in quasi tutte le scuole dove si degna occuparsi ancora del *composto* naturale, metafisicamente parlando; anche in quasi tutti i seminari, segnatamente in Italia, in Alemagna, in Ispagna ed in America; ed anco nelle scuole di certi ordini religiosi, i cui più grandi uomini non devono tuttavia la potenza del loro sapere e la loro fama che a' profondi studi sulla scienza scolastica; sì, anco in tali scuole (1), in luogo della fisica di san Tommaso (di

(1) Vi fu anche un momento che, dagli stessi Dominicani fu insegnata la filosofia dello Storchenau; ma il capitolo generale

cui si ardisce anco burlarsene), sono state sostituite le teorie nebulose che la moderna Alemagna non ha tolto che dall' antica Grecia. Non si mettono fra le mani degli alunni che le *Istituzioni* del Mako, dello Storchenau, del Gonovgi, o d'altri autori, che con minor talento filosofico, non fanno che rendere più pericolose le loro utopie. È a questo modo che dopo d'avere guasto il cuore de' giovani colle lettere pagane, si falsa la loro mente colla filosofia pagana, e che dopo d'avere compromessa la loro moralità, si compromette la loro fede. Quest'è però quello che dicesi: « L'educar bene la gioventù cristiana! »

Da questa analisi si scorge quanto i filosofi cristiani, ed in capo san Tommaso, sieno stati previdenti e accorti di dare una sì grande importanza alla vera dottrina sulla natura e i principii de' corpi, e difendendola quasi collo stesso zelo della vera dottrina sulla natura e le operazioni della mente. E quest'è la ragione per cui anche noi ci siamo tanto seriamente occupati di questo soggetto. Queste due branche della vera filosofia sono tanto strettamente legate, quanto l'anima ed il corpo. Siccome non si può dir male dell'una senza avvilire l'altra, così la vera scienza dell' uomo spirituale ajuta a far conoscere l'uomo corporeo. Quest'è lo scopo che ci siamo pre-

---

del 1847, rimembrando che l'Ordine dominicano avea creata la filosofia cristiana, deliberò di dare lo sfratto ad un tale autore, e di ordinare il ritorno puro e semplice della filosofia di san Tommaso.

fissi in questo capitolo: seguitiamo dunque quest'ardua impresa, e vediamo che cos'è la seconda scuola de' naturalisti moderni, la quale, ritornando sopra un vasto terreno la filosofia antica corpuscolare, professa la dottrina della pluralità degli elementi de' corpi.

§ 71. La scuola corpuscolare moderna avendo fatto fare dei veri progressi alla STORIA naturale, non ha fatto fare nemmeno un passo alla FILOSOFIA naturale. — Questa scuola non ha preso il posto della dottrina scolastica nei corpi che per il nulla e per il falso. — In vece di spiegare i misteri della Natura, li ha resi più oscuri. — Si rende giustizia al sig. Dumas e a' principali di questa scuola. In fondo, hanno fatto ritorno alla dottrina DELLA FORMA SOSTANZIANTE, SPECIFICANTE E INDIVIDUANTE la materia.

La scienza moderna può certo consolarsi de' traviamenti e del vuoto che ha lasciato dietro di sè la fisica dell'ultimo secolo, pei meravigliosi progressi che la chimica, la zoologia, la fisiologia e la geologia hanno fatto in quello stesso secolo e nel nostro, e per l'utilità immensa che la cultura seria di queste branche della *storia naturale* ha apportato alla medicina, alle arti, a' mestieri, al commercio ed anco alla religione. Ma, comecchè si abbia a rendere merito agli immensi ed utili lavori degli Stahl, de' Buffon, de' Priestley, de' Lavoisier, de' Davy, dei Volta, de' Cuvier, de' Brugnatelli, de' Berzelius, de' Regnault, de' Biot, de Geoffroy Saint-Hilaire, de' Dumas, noi lamentiamo di dover dire che questi naturalisti giustamente celebri, non hanno fatto progredire d'un police la quistione sulla composizione de' corpi.

Essi per le loro maravigliose scoperte, hanno certo insegnato al mondo che gli elementi de' corpi, che hanno la *semplicità* di chiamare *sostanze semplici*, e di dire che gli scolastici non ammettevano che quattro (1), sono al numero di *sessant'uno*, de' quali quattro, cioè il Calorico, la Luce, il fluido Elettrico, il fluido Magnetico, si dicono *imponderabili*, e cinquanta

---

(1) È stato rimproverato agli scolastici di non aver conosciuto che quattro elementi semplici de' corpi: il *Fuoco*, l'*Aria*, l'*Acqua*, e la *Terra*, mentre, secondo le scoperte della scienza moderna, è riconosciuto che gli elementi de' corpi sono molto numerosi. Questo rimprovero è sommamente ingiusto. E basta di dare un'occhiata alle opere degli antichi chimici, e segnatamente a' quelle lasciate da Alberto il Grande, maestro di san Tommaso, sui *secreti della natura*, per convincersi che il medio evo conosceva benissimo le numerose sostanze, dette semplici, che i moderni si gloriano d'avere trovate, essi, per la prima volta. Le erano anche troppo conosciute, poichè i chimici di quel tempo poterono combinarle in tante diverse maniere, e usarne fino all' abuso. Solo le erano chiamate con un altro nome. Rispetto a' filosofi cristiani sotto il vocabolo *Fuoco* comprendevano tutti gli *imponderabili*: sotto il vocabolo *Aria* tutti i *fluidi aereiformi*; sotto il vocabolo *Acqua* tutti i *fluidi visibili;* e sotto il vocabolo *Terra* tutti i *minerali*. Questi quattro vocaboli nella loro favella scientifica aveano dunque un senso più esteso di quello che avevano nel parlare ordinario. Erano, in certo modo, formole algebriche, per le quali non indicavano solo le quattro sostanze, note sotto tai termini, ma anco le quattro grandi categorie che contengono tutte le sostanze elementari de' corpi: e, non avendo ad occuparsi che delle cause e de' principi generali delle cause, perchè tale è lo scopo della scienza *prima* o della filosofia propriamente detta, lasciavano alle scienze secondarie, alla fisica, alla chimica, la cura di filosofare intorno a queste sostanze in tutti i loro particolari ed indicarli coi loro proprii nomi.

sette, che si dividono in *metallici*, e *non metallici*, si chiamano *ponderabili*. Ci apprendono anche che è di due o di più di questi elementi, riuniti insieme in una certa proporzione, che tutti i corpi sono formati. Ma rispetto al principio che riunisce insieme, e nelle proporzioni note, questi stessi elementi, e che ne fa tali corpi, con tale virtù, tali forze, tali proprietà, tale figura, tal colore, rispetto a questo principio, non ce ne dicono nulla. E tuttavia, nel punto di vista filosofico pel quale si cerca di sapere, innanzi a tutto, la *causa* de' fenomeni naturali, *et rerum cognoscere causas*, l'essenziale è di conoscere il principio che combina l'insieme degli elementi in guisa da formarne una sostanza nuova, avente proprietà speciali sue proprie, ed in cui gli elementi che la formano, non conservano quasi nulla delle loro antiche proprietà, in guisa da formarne questo corpo e non un altro. Rispetto al sapere se gli elementi che concorrono alla formazione de' corpi sono solamente *quattro* oppure *sessanta*, gli è il fenomeno che può interessare l'arte; sua non è affatto la *causa*, che solo spetta alla scienza, alla filosofia.

Gli è vero che i nostri naturalisti chiamano « *efficienti* » gli *imponderabili*, e che attribuiscono loro una virtù speciale nella formazione del composto naturale; dappoichè, per questo, tutto si fa nella natura pel *calorico*; per quello, tutto vi si compie per *l'elettricità* o pel *magnetismo*. Gli è vero anche che non rifinano nei prodigi dell'*Attrazione, d' affinità*. che secondo essi, è la causa per cui tale sostanza si lega

con quella e non con un'altra, e per la quale un tal corpo avrebbe una tal forma, come è dimostrato dai fenomeni della cristallizzazione. Ma queste spiegazioni non spiegano nulla; perchè gli è positivo che gli *imponderabili* sono alla disposizione de' nostri scienziati, e che molte sostanze che hanno ottenuto dall'analisi conservano le loro *affinità* e le loro *simpatie*, per modo da potersene formare diversi composti artificiali. Perchè dunque la chimica, con queste stesse sostanze, che ha tra mani, non fa, non ha mai fatto, non farà mai il filo d'erba, il fiore, la foglia, il grano di frumento o del caffè che le abbiamo dimandato? Perchè non fa, non può fare un sol composto naturale? se non è, lo ripetiamo, perchè essa non ha a sua disposizione le forme, che sono i veri elementi *sostanziali* de' corpi. E non pertanto non se ne occupa punto, non ne dice nulla, non insegna nulla, non può neppure farne sapere nulla, per la ragion semplicissima che non ne sa niente essa stessa. In guisa che oggi si conosce per fermo più che ora son due secoli la composizione anatomica degli animali ed anco delle piante, i vari strati del nostro globo, la natura de' Semplici, de' Minerali, le loro virtù e proprietà; gli è certo che l'umanità ha molto progredito rispetto a queste conquiste della mente umana sulla natura corporea; ma la scienza non è che la conoscenza delle *cause*, e la storia non è che la conoscenza de' *fatti*: or la chimica moderna non ha progredito che nella conoscenza *de' fatti*; essa dunque, lo ripetiamo, non ha progredito che nella *storia* e non nella scienza

de' corpi. Diffatti non si parla delle sue conquist che nella STORIA NATURALE, perchè si capisce ben che queste non sono de' progressi nella FILOSOFIA NATURALE.

Ed è perchè la verità è una sola; e che, quand si abbandona il vero, in qualunque scienza, non s può incontrare che il nulla o il falso. La teoria dell filosofia cristiana, nei principi de' corpi, è la sol vera. La è stata, da due secoli, crudelmente bandita Se ne è sentito rossore, come d'un resto della *barba rie scolastica*. La è stata messa in ridicolo, sotto i nome di *Qualità occulte de' Peripatetici*. Gli è dun que ben naturale che le abbiano sostituito il nulla od il falso. Abbiamo veduto che la stessa chimica, mal grado la realtà e l' importanza de' suoi progressi avendo volte le spalle alla teoria cristiana, sul com posto naturale, non si è veduta innanzi che il vuoto Dimostriamo ora che senza avvedersene, la è caduta anche nell'errore.

La chimica moderna pel suo lavoro dello scom porre i corpi che — cosa singolarissima — coincid col lavoro della scomposizione della società, avend trovate che sostanze in più gran numero che non si era finora immaginato, concorrono alla formazione dei corpi, ha creduto di essere giunta all'ultimo grad delle conoscenze naturali. Essa si è dunque arrestata a queste sostanze, senza volere levarsi più su, e le ha proclamate i *soli e veri principi d'ogni compo sto naturale.*

Ma, se così fosse, per avere, a modo d'esempio, un

grano di caffè *artificiale*, non si avrebbe che a riunire, in quantità sufficiente, in un piatto, le diverse sostanze onde si compone il caffè. In virtù delle loro qualità, delle loro affinità e delle loro simpatie che hanno conservato dopo l'analisi, dovrebbero attrarsi mutualmente nelle direzioni che sono loro proprie, riprendere il loro antico posto, dare al composto la sua forma esterna naturale ed il suo colore: il grano di caffè naturale dovrebbe risultarne da sè stesso. Perchè dunque, lo ripetiamo ancora una volta, perchè dunque ciò non avviene, non può mai avvenire? Non è egli una pruova chiarissima e manifesta che oltre a certe sostanze materiali, sensibili, ogni composto naturale ha, in sè stesso, un principio, direi quasi, immateriale ed insensibile, che coordina tali sostanze, le lega insieme, loro dà quella figura determinata, e ne fa questo e non un altro, corpo; e che la scienza moderna, affermando che i corpi naturali non si formano di altri elementi, di altri principi che quelli che essa chiama « i principi e gli elementi de' corpi, » è manifestamente nell' errore?

Gli è vero che, secondo lo stesso san Tommaso, l'elemento della cosa è ciò che è, innanzi a tutto, nella cosa: *Elementum est quod primum est in unoquoque*, e che ciò che è innanzi a tutto in ogni cosa essendo la sua *potenza*, la sua capacità a divenire ciò che la è, la materia prima, o l'essere in potenza a tutte le forme, è il primo elemento di tutte le cose naturali. Ma se la materia ne è l'elemento primo, essa non ne è già il solo.

Non ci ha nulla che passi dalla *potenza* all'*atto* che in virtù d'un essere che sia egli stesso in atto. La materia non essendo in atto ma in potenza a tal forma, non può dunque passare tutto sola all'atto, altrimenti essa sarebbe al tempo stesso in potenza ed atto; essa sarebbe in potenza perchè la è materia, essa sarebbe in atto, perchè essa stessa si darebbe l'atto, il che non può farsi che da un essere in atto. Bisogna dunque di tutta necessità ammettere, nella formazione de' corpi, un altro principio, al tutto distinto dalla materia; un principio che, essendo in atto, possa mettere in atto la materia in potenza, e formarne un corpo in atto, questa specie di corpo, questo corpo determinato, un principio che, sebbene non sia il primo nella natura del composto naturale, non lascia d'essere il primo per la potenza e la dignità, poichè è desso che *sostanzia, specifica, individua* il corpo; or il negare, l'escludere con tal principio dalle operazioni della natura, è un ingannarsi stranamente sulla sua azione nella composizione de' corpi.

Un'altra importante considerazione. Osservando filosoficamente la natura, si scorge che i termini di grandezza e di piccolezza de' corpi sono stabiliti in modo che non possono mai essere ecceduti in più o in meno; perchè mai il cavallo non sarà piccolo come la formica, nè la formica grande come il cavallo; mai il corpo della fragola giugnerà all'altezza della quercia, e mai la quercia discenderà all'umile livello della fragola. Or, se i corpi fossero esclusivamente

formati dalle sostanze, materiali che si dicono « loro elementi », queste sustanze, essendo essenzialmente inseparabili della loro forza di attrarre ad esse, di assimilarsi le diverse materie colle quali esse hanno della simpatia o dell'affinità, esse si attrarrebbero, si assimilerebbero *necessariamente* e *sempre* queste materie ; esse non direbbero mai, non potrebbero mai dire « basta ». I corpi ingrosserebbero continuo e sempre, e non ci avrebbe alcun limite alle loro dimensioni. La ranocchia potrebbe uguagliare, in grandezza, l'elefante, e l'uomo le piramidi d'Egitto. Ogni corpo potrebbe anco ingrandire all'infinito da tutti i lati. Non avrebbe alcuna forma esteriore che gli fosse propria, e la natura non formerebbe che mostri schifosi ed inimaginabili. La necessità adunque di riconoscere che fuori delle sostanze materiali, un altro principio unisce insieme queste sostanze *in una certa misura*, e sino ad *un certo punto*, e presiede alla formazione de'corpi, e che è questo principio che ne determina, in un modo insurmontabile, la grandezza, e in un modo invariabile la forma esteriore ; la necessità, dico, di riconoscere un tal principio è tanto evidente, quanto la luce del giorno, e l'errore della scienza che crede poterne star senza, è ancora più sensibile e più palpabile che la stessa materia.

In terzo luogo, essere *generabile*, è poter uscire d'un altro essere; essere *corruttibile*, è potersi disciogliere in altre sostanze. L'elemento, per la ragion stessa che gli è elemento, è ciò che si compisce per primo nella cosa *generata*, e l'ultimo nella cosa *cor-*

*rotta*. L'elemento nulla suppone prima di lui, nulla dopo di lui. L'elemento è dunque essenzialmente *ingenerabile* ed *incorruttibile*. Or, le sostanze, dalle quali la scienza moderna crede che si formino i corpi, sono tutti *generabili*, e *corruttibili*, perchè diffatti, almeno i metalli che essa pone fra questi elementi, sono *generati* e si sciolgono, nelle viscere della terra, per l' azione della natura. Gli è dunque falso che le sostanze chiamate dalla scienza « gli elementi dei corpi » lo sieno veramente, o, almeno, che esse sieno i *soli* elementi, e che nessun altro principio non intervenga nella formazione de' composti naturali.

In quarto luogo, le sessantuno sostanze che son designate, per gli elementi di tutti i composti naturali, *sono* realmente *in atto*, prima d'entrare nel composto, e vi *restano*, sempre *in atto*, dopo che il composto si è formato. La prova si è che la scienza dispone di queste sostanze, per formare una quantità di composti *artificiali*, e che essa si trova esattamente gli stessi, dopo d'avere, per l'analisi, disfatta la sua opera. Or le cose, delle quali si può fare un tale uso, *sono* già veramente in atto, *sono esseri* in *atto;* ed il composto che ne risulta non è che una congregazione d'*esseri in atto;* che, separati o uniti, *sono* sempre gli stessi. Questo composto *era* dunque tutto intero, innanzi d'essere formato, e continua *ad essere* sempre lo stesso, *ne' suoi elementi*, che, dopo la loro unione, restano sempre invariabilmente ciò che *erano* innanzi. Questo composto adunque non è una cosa *fatta*, e anche meno una cosa *generata*. Quello che già *è*, non

si *fa;* ciò che già esiste, non si *genera:* non si fa che quello che non *era;* non si genera che quello che non *esisteva* ancora. Ma il composto già *era,* già *esisteva, ne' suoi elementi*, sempre in atto, sempre gli stessi, innanzi e dopo la composizione; se fosse dunque vero che i corpi fossero formati *esclusivamente* dalle sostanze che si assegnano per loro elementi, nessun corpo non sarebbe realmente *fatto*, non sarebbe realmente *generato*, nella natura materiale; e tuttavia nessun naturalista serio non ha mai negato che, nella natura materiale, molte cose si facciano e sieno *generate.*

E non ci si dica che, secondo la teoria scolastica, la materia prima, trovandosi sempre unita ad una forma, è sempre *in atto* negli elementi che compongono i corpi; e che, allora, questa teoria incontra le stesse difficoltà che opponiamo a quella de' suoi avversari. Per gli scolastici, secondo si è già più sopra osservato, la materia prima, sebbene la sia sempre unita ad una forma, rimane tuttavia sempre indifferente, sempre in *potenza*, ad un' altra forma. Associata momentaneamente, per così dire, ad una tal forma, perchè essa non può stare senza una forma qualunque, essa è, non pertanto, sempre pronta a cambiare la sua forma attuale per un' altra forma. Mentre i moderni, ignorando o negando questa condizione essenziale della materia prima, d'*essere sempre in potenza a tutte le forme*, e non l' ammettendo che come avente una forma *definitiva*, *propria*, *inammissibile*, *immutabile*, negli elementi onde si compongono i corpi, non possono sfuggire alla necessità d'ammettere anche che

in tutto ciò che si fa e si genera dalla natura, non ci sono che ravvicinamenti, più o meno intimi, tra gli elementi, e non già veri cambiamenti d'una in un'altra sostanza.

Or, la formazione, la generazione de' corpi per la natura sono fatti, i più reali, i più certi, i più evidenti, i più comuni, i più conosciuti della natura. Perchè, ciò che la natura *fa*, o *genera*, *non era*, *non esisteva* innanzi, tale che *è* ed *esiste* dopo. Gli è dunque realmente fatto, realmente generato. Or, tutto ciò che contradice, che rovescia simili fatti, è, sommamente ed assolutameute falso; ma la teoria moderna, nella composizione de' corpi, contradice, rovescia tai fatti; dunque la è sommamente ed assolutamente falsa.

Finalmente, il composto naturale, pei nostri dotti naturalisti, non si forma che pel ravvicinamento di due o più sostanze elementari, per mezzo delle loro forze d' affinitá e di ripulsione, per le quali esse s'attaccano a ciò che loro è simpatico, e rigettano il rimanente. Il che non è altro, secondo si vede, che il sistema *delle parti similari* di Anassagora, ornato e sviluppato con vocaboli nuovi, e dando, per conseguenza, luogo agli stessi inconvenienti ed agli stessi errori.

*Due* esseri, comechè si ravvicinano il più strettamente ed il più intimamente possibile, non perdono affatto la loro natura. Unendoli insieme, o facendone un tutto, il semplice ravvicinamento li unisce, ma non li cambia affatto. Sicchè dunque, se il composto naturale non fosse che il risultato del ravvicinamento e dell' adesione naturale delle sostanze elementari,

queste sostanze rimarrebbero sempre le stesse nel composto. Ogni corpo non sarebbe, lo ripetiamo, che una aggregazione di sostanze, diversamente disposte, occupando luoghi e posizioni diverse, e dando al tutto una differente forma esteriore. Ogni corpo non sarebbe che l'unione di sostanze, modificate per rispetto a' loro *accidenti* e non per rispetto alla loro natura. Non ci avrebbe nella natura cambiamenti *sostanziali*, ma cambiamenti puramente e semplicemente *accidentali*, cambiamenti della stessa specie de' cambiamenti, opere dell'arte. Or gli è questo che vediamo? Non vediamo noi invece che la vegetazione, la nutrizione, la generazione, producono veri cambiamenti d'una in altra sostanza? e, secondo l'abbiamo già dimostrato, la transustanziazione naturale non è essa uno dei fenomeni i più certi, i più evidenti della natura? Se dunque questi cambiamenti sostanziali non sono nè possono essere l'effetto del semplice ravvicinamento, della sola unione di sostanze, quantunque intima, non è egli chiaro che bisogna attribuirli ad una causa e ad un altro principio; e che per conseguenza, gli è falso che i composti naturali, i corpi non si formano che pel ravvicinamento delle sostanze simpatiche? Non è egli chiaro che questa teoria, a cui si è fermata la scienza moderna, non è per niente filosofica, poichè essa conduce alla negazione de' più solenni fra i fatti naturali, e rende sempre più oscuri in luogo di spiegarli, i misteri della natura?

Ma, siamo giusti: le celebrità della scienza moderna, e soprattutto l'onorevole Dumas, quel naturalista tanto

giustamente famoso, quell'intelligenza sublime, che, penetrò nella materia, per rapirle fino all'ultimo de' suoi segreti, non ne ha contratto alcuna macchia, ha conservato tutta la purezza, tutto lo splendore e tutta la grandezza del suo animo, ed avrebbe, senza alcun dubbio, ristorato la fisica cristiana, se gli fosse stato conceduto di vivere in un centro men pagano, d'avere a fare con un pubblico più capace e più degno di comprenderlo; le celebrità della scienza moderna, dico, non sono *occulte*, sino a rigettare assolutamente il principio che, secondo la fisica cristiana, indipendentemente dal ravvicinamento delle sostanze elementari, presiede alla formazione de' corpi. Era quello che si dovea aspettare da uomini, abbastanza intelligenti per comprendere che non è affatto possibile di fare un corpo fisico, un composto naturale, pel semplice ravvicinamento delle sostanze materiali, fuori d'ogni altro principio; come non è possibile di formare un corpo morale, una società, per la semplice unione delle famiglie, fuori d'ogni potere. Quasi tutti i nostri dotti naturalisti, sebbene tremando, per timore di passare per *scolastici*, sebbene con frasi tortuose, ammettono dunque, nel fatto, il principio del'a FORMA, come *sustanziante*, *specificante* e *individuante* la materia: e quantunque facciano le viste di condannarla in parole, dissertando sul composto naturale, oltre agli elementi che formano i corpi, ci parlano di *qualche cosa* che li distingue, rispetto alla *sostanza*, alla *spezie*, ed all' *individualità*. Eccoli dunque che ammettono, malgrado loro, due principii di cose na-

turali, uno che loro serve di base, l'altro che li *differenzia;* uno che riceve la differenza, e che, per conseguenza, è *in atto.* Ma, Dio mio! questo non è, sotto altri termini, che la teoria scolastica della *materia* in potenza a ricevere tutte le forme, e della forma sostanziante, specificante, individuante la materia, e componente i diversi corpi. Meritava adunque la pena di affogare nel ridicolo il vocabolo FORMA, tanto filosoficamente sublime e tanto sublimemente filosofico, per sostituirvi vocaboli che non hanno senso, o che non ne hanno che uno oscuro ed inintelligibile? Meritava egli la pena di qualificare di *barbara* la formola delle *forme sostanziali*, per mettere in suo luogo formole vaghe, che, offendendo le orecchie, falsano lo spirito? Valea la pena di gridare con una violenza, vicina alla rabbia, contro una teoria a cui si è stati obbligati di fare ritorno, per la logica de' fatti e la forza della verità?...

Questi sono i veri progressi che la scienza moderna ha fatti nella *filosofia* naturale. Essa non ha dunque il diritto d'essere tronfia; perchè abbiamo veduto ed anco toccato con mano, che, come i nostri liberali son quelli che, dopo di aver tanto predicato la libertà, meno la intendono, così i nostri razionalisti con quelli che, dopo di aver tanto innalzata la ragione, la conoscono meno, parimente, i nostri naturalisti son quelli che, dopo d'avere tanto tormentato la natura, comprendono il meno di quello che è.

§ 72. Solo la dottrina scolastica sulla materia e forma spiega il disegno di Dio d'avere voluto, secondo san Tommaso, che le creature gli rassomigliassero nella maniera d'ESSERE e nella maniera d'OPERARE. — La MATERIA IN POTENZA, termine medio tra l'essere e il non essere. — *Ogni forma sustanziando la materia,* CREA, *senza essere* il *creatore.* — Riepilogo della filosofia cristiana. — Essa sola fa comprendere le ASSIMILAZIONI e le TRANSUSTANZIAZIONI naturali. — Gli stessi moderni ammettono le QUALITA' OCCULTE di cui fanno un delitto agli scolastici. — Torto che hanno di rigettare la fisica cristiana.

La teoria cristiana, da noi esposta, sul composto naturale, rinchiude, per contrario, la vera scienza, la vera filosofia della natura e la spiegazione soddisfacente de' suoi più incomparabili misteri.

Essa, fermando che tutto ciò che si fa o si genera nella natura corporea, non si fa, non si genera che per la materia in potenza a tutte le forme, e per la forma, *sustanziante*, *specificante e individuante* la materia, c'insegna che tra l'essere in *atto* e il non essere, o il nulla, v'ha una terza specie d'essere, L'ESSERE IN POTENZA, che è il punto di transizione del non essere all'essere e che li lega insieme. Essa ci rivela che tra il nulla e l'essere sustanza, l'essere fisso, sussistente e determinato, ci ha l'essere non sustanza, l'essere versatile, cambiante, indeterminato, che ora è ciò che è, per la generazione, ed ora non è più ciò che era, per la concezione. Essa ci spiega come i cambiamenti, onde la natura è il teatro, non sono immaginari, ma reali, non sono *acciden-*

*tali*, ma *sustanziali*; e come tutto ciò che vi si fa e vi si genera, vi si fa e vi si genera positivamente, pel passaggio della materia prima da una forma sustanziale ad altra forma sustanziale, per una vera transustanziazione.

Questa teoria non si ferma qui; ma, levando le intelligenze dall'ordine materiale all'ordine spirituale, essa fa loro comprendere quell'ineffabile mistero della natura creata dalla Natura Increata, su cui san Tommaso tanto spesso ritorna, secondo si è veduto, e che fa il fondo della sua filosofia ed anco di tutta la filosofia. Ecco in che modo per mezzo di questa teoria si giugne all'intendimento di questo mistero. Il lettore, siam certi, ci avrà obbligo di questa digressione.

La Bontà infinita, dice san Tommaso, essendo per sè stessa *diffusiva*, ha voluto che TUTTO ciò che essa ha fatto, le rassomigli; non solo nella maniera d'essere, ma anco nella maniera d'operare: *Divina Bonitas sui diffusiva est; et ideo voluit ut omnia ei similia essent non solum in esse, sed etiam in agere* (*loc. cit*). Ora Iddio non è che uno e non può essere che uno. Quale è dunque il mezzo che la creatura si possa rassomigliare a Dio, poichè essa non può essere Dio? Or, questo mezzo di conciliare e d'unire insieme, nella creatura, il finito nell'infinito, la privazione della natura di Dio colla rassomiglianza di Dio, questo mezzo, che nissuna sapienza finita non avrebbe mai saputo immaginare, la sapienza infinita l'ha trovato, la Potenza infinita l'ha messo in atto.

La maniera *d'essere* di Dio, è che egli è, non una

*supposizione*, un'*idea*, un *nome*, ma una realtà, una sostanza, ed anco la più completa, la più perfetta, la più assoluta, la più sostanziale di tutte le sostanze, e la più reale di tutte le realtà. La maniera *d'essere* di Dio, è d'avere un essere a sè, essere che gli è esclusivamente proprio, che non ha parte con alcuno altro essere, che lo distingue da tutto ciò che non è egli, e lo fa essere ciò che è. Or bene! salvo che la creatura non è una sostanza *per sè*, ma da Dio, e che essa ha dalla potenza di Dio, la sua sostanza e la sua realtà, ogni creatura, anche corporea, anche esanime, insensibile, puramente materiale, è, non uno scherzo de' sensi, una illusione dell'anima, un vocabolo, ma un essere sussistente, una realtà sostanziale ed una sostanza reale. Salvo che la creatura non ha che Dio (*In Ipso* SUMUS) l'essere che Dio solo ha in sè stesso (*Ego sum qui sum*), ogni creatura, pure inanimata, ha dalla liberalità di Dio, un essere a sè, un essere che le è esclusivamente proprio, un essere che essa non divide con alcun altra creatura, un essere che la distingue da tutto ciò che non è essa, e che la fa essere ciò che la è. È a questo modo che ogni creatura, senza essere Dio, rassomiglia a Dio, per la sua maniera di essere: *Similis est ei in esse.*

La maniera *d'operare*, essenzialmente ed esclusivamente propria di Dio, è di *dare l'essere* a ciò che non l'ha, di fare essere ciò che non è. Or, anche a questa ineffabile maniera d'operare, la Bontà infinita ha degnato d'associare la creatura. *Voluit ut omnia*

*similia ei essent, etiam in agere.* Qui la cosa pareva d'una impossibilità ancora più grande. D'una parte, non è proprio che di colui che E, *Qui est*, dell'Essere infinito, dell'Essere perfetto, dell'Essere in sè e per sè, dell'Essere che è a sè solo tutto il suo essere, e, per conseguenza, sola fonte e ragione unica d'ogni essere; non è proprio che di Dio di *dare* l'essere reale, e tutto l'essere. Perchè l'essere reale non può essere dato che da colui che è tutto l'Essere, e che, per conseguenza non ha bisogno d'altro essere per operare. Il dare l'essere reale e tutto l'essere non è che fare una cosa dal nulla, non è che creare, e la potenza creatrice non può essere il retaggio della creatura; il che sarebbe, per la creatura, divenire il Creatore che è Dio, ciò che è impossibile.

D'altra parte, se la creatura non potesse fare altra cosa che cambiare le forme *esteriori* della materia, come quando l'uomo fa d'un masso di marmo una statua, e che il castoro fa di un mucchio di legname una casa; se la creatura non potesse fare altro che unire, in diverse maniere, le sostanze esistenti *in atto*, senza cambiarne la natura, la sua potenza si limiterebbe a fare de' Composti *artistici*, e non de' composti naturali; a dare alla materia un essere *accidentale*, apparente, fittizio, e non un essere *sostanziale*, reale, solido; il suo potere si limiterebbe a dare alla materia la figura e non l'*essere*. E se la creatura non avesse la sublime facoltà di dare l'*essere*, non sarebbe vero che Dio l'abbia creata simigliante a Lui, non solo nella maniera d'*essere*, ma anche nella

maniera d'operare: *Non solum in esse, sed etiam in agere.*

In questo disegno di misericordia di spandersi nella creatura, riflettendo sopra di lei i tratti di sua rassomiglianza: *Divina bonitas sui diffusiva est,* il problema da sciogliere, ci si permetta questa espressione, il problema da sciogliere, dalla Sapienza Infinita, era di trovare il mezzo, pel quale la creatura potesse dare l'*essere* vero, l'essere sostanziale, l'essere reale, rimanendo tuttavia nella sua qualità essenziale di creatura, che l'impedisce di nulla *creare.* Questo mezzo, Iddio l'ha trovato ne' tesori infiniti della sua sapienza. Questo problema l'ha sciolto coll'energia infinita della sua potenza. È andato, per così dire, a cercare, là dove il Non-essere, il nulla finito, e l'Essere incomincia, un principio medio tra il non essere, il nulla, e l'essere. Gli è l'Essere in potenza, che non è il niente, ma che non è neppure l'essere. È la *materia* prima, priva per sè stessa d'ogni forma, d'ogni essere sussistente determinato, ma in potenza, ma capace di ricevere tutte le forme, d'essere trasformata in tutte le sostanze, e di prendere tutte le specie d'essere; ha posto la materia così condizionata, alla disposizione della creatura. Le ha conferito il potere di cambiare la forma sostanziale, distruggendone l'antica forma e fornendogliene una nuova, o imponendole, facendole partecipare la sua propria forma. Per ciò, sperando, col mezzo della materia prima, che gli serve in certo modo di stoffa, di canevaccio e di base, la creatura non fa già dal

nulla ciò che essa fa e non *crea*. Ma, poichè la materia prima rimane sempre, rispetto alla creatura, in istato d'essere *in potenza*; poichè non è che per la virtù della creatura che dessa passa dallo stato d'essere in *potenza* allo stato d'essere in *atto;* poichè è dalla creatura (eccetto il caso dell'anima umana) che essa riceve la forma che la *sostanzia*, la *specifica* e l'*individua*, è dalla creatura che la materia riceve il suo essere sostanziale, è la creatura che dà l'essere vero, l'essere reale. Ed ecco la creatura *fare* realmente e a fondo ciò che la *fa*, senza crearlo; *dare* veramente l'*essere*, senza essere il Creatore; rassomigliare a Dio nella sua maniera d'*operare*, senza essere Dio: *Similis est ei etiam in agere.*

Il re profeta ha detto: « Tutta la terra è imbevuta, penetrata, ripiena della misericordia di Dio: *Misericordia Domini plena est terra* (Psalm. 32). » Or la dottrina che qui esponiamo, ci fa credere che questa mirabile parola è d'una rigorosa verità, non solo nel senso spirituale e morale, ma anco nel senso materiale e fisico.

Questa parola ha avuto la sua verificazione nell'ordine intellettuale. Diffatti abbiamo ampiamente dimostrato che l'idea non è che la concezione generale dell'oggetto particolare. Come questa concezione universale, questa parola temporale, nasce tutto ad un tratto nella mente umana, a guisa della parola eterna nel seno di Dio, e, dice com'essa: Eccomi, *ecce adsum?* Quantunque la sia un'immagine *particolare* di tale o tal altro oggetto, il fantasma, che i sensi ne tras-

mettono alla *fantasia*, non lascia affatto d'essere in *potenza* di divenire concezione universale *in atto*. È per la virtù dell' intelletto agente che riceve questa *attualità* maravigliosa, questa natura, questa forma d'universalità che non avea, per prendere luogo fra gli esseri intenzionali, ma reali dell'ordine intellettuale. Sappiamo già che l'oggetto proprio, naturale dell'intelletto essendo l'*essere universale*, l' intelletto deve essere una potenza universale, essa pure; perchè, solo, una potenza universale può cogliere l'universale. Il nostro intelletto adunque, formandosi la concezione universale d'un oggetto particolare, genera in sè stesso, in tutto il rigore del termine, un essere intenzionale che, sotto un certo rapporto gli rassomiglia, perchè è l'universale che genera l'universale. Ecco dunque il nostro intelletto che dà l'*atto* sostanziale dell'universalità a ciò che non v'era che in *potenza;* ecco che dà un essere che non aveva, l'essere di concezione universale, a ciò che non era che una immagine particolare. Eccolo questo intelletto umano, *che dà veramente l'essere* ad una cosa che non l'avea, e perciò rassomigliante all' intelletto divino, NELLA SUA MANIERA D'OPERARE, *sed etiam in agere*.

Questa stessa potenza di generare il suo simile, e di *dare veramente l'essere* a ciò che non *era*; questa stessa potenza che Dio ha largito all' uomo, in quanto essere intellettuale, gliel' ha anche conceduta, in quanto essere corporeo. Dappoichè l'uomo, per la generazione, genera l'uomo, genera il suo simile, e dà la vita e l'essere *in atto* al germe che non era che in potenza all'essere e alla vita.

Iddio ha dato la stessa potenza a tutti gli animali perchè, dall'elefante sino al più piccolo insetto, ogni animale genera il suo simile, e gli dà l'essere e la vita *sensitiva* che gli appartiene.

Tutte le piante partecipano esse pure a questa sorprendente facoltà; perchè dal platano sino all'issopo e all'erba la più misera, ogni essere vegetale genera, in suo modo, e riproduce il suo simile, e gli dà la vita *vegetativa* che gli è propria.

Gli stessi esseri inanimati partecipano alla stessa prerogativa; perchè, ad eccezione delle terre che hanno conservato le forme sostanziali della creazione primitiva, tanto nella natura minerale, quanto nella natura degli esseri aereiformi e *imponderabili*, si fa e si genera pel cambiamento delle forme sostanziali; tutto riproduce *in atto* il suo simile, che non era che in potenza, e gli dà un essere che non avea. È a questo modo che, nelle viscere della terra, si formano le acque minerali, i marmi, le pietre preziose, i metalli, i fossili, e che tante sostanze del regno animale e del regno vegetale sono cambiate in *vere* pietre, uguagliando i marmi della più alta bellezza, senza tuttavia perdere la loro antica figura. È a questo modo che la bontà infinita, per un traviamento ineffabile d'essa stessa, fuori d'essa stessa, s'è dipinta essa stessa in tutte le sue opere, le ha segnate del suo divino suggello, le ha innalzate all'onore di rappresentarla. Perchè, facendone vere sostanze, poichè la sua *maniera d'essere* è d'essere sostanza, scompartendo loro il privilegio di dar *l'essere*, perchè la sua

*maniera d'operare* è di *dar l'essere*, essa ne ha fatto tanti ritratti di sè stessa, che, in diversi gradi, le rassomigliano tutti nella loro maniera d'essere e nella nella loro maniera d'operare; *Divina Bonitas sui diffusiva est*; *et ideo voluit ut omnia similia ei essent, non solum in esse, sed etiam in agere.*

Ma questa economia ineffabile della bontà del Creatore nella creazione degli esseri non può essere compresa, non può essere spiegata, non può essere neppure immaginata, se non si ammette che tra il non-essere e l'essere esiste qualche cosa d'intermedio, l'*essere in potenza;* che quest'essere in potenza non è che la materia prima, sempre pronta, qualunque sia la sua forma attuale, a ricevere una nuova forma, ed indifferente a tutte le forme; che l'opera delle forme esistenti, è di cedere il posto ad altre forme, o di sostituirvisi esse stesse; che è per cagione delle forme che avvengono tutti i cambiamenti di sostanza e d'essere che si fanno nella natura, per la corruzione, l'aumentazione, la vegetazione, la nutrizione e la generazione.

Ma quest'è la teoria del'a filosofia cristiana sulla *materia e la forma,* come essendo i soli veri principi de'corpi, i loro solo veri elementi, e le solo vere cause de'loro cambiamenti sostanziali, della loro formazione.

Perciò dunque, mentre, fra tutti gli altri sistemi, che sono stati immaginati sopra questo grave soggetto, non se ne trova un solo che spieghi le vere transustanziazioni negli esseri materiali, e la cui con-

seguenza necessaria non sia la negazione de' fatti più solenni della natura corporea; solo, per mezzo della teoria cristiana, sul composto naturale, si può avere un'idea della misteriosa economia di questi stessi fatti; solo, per questa teoria si può rendersi ragione di questo carattere d'uniformità nella maniera d'essere e d'operare che presentano tutti gli esseri corporei, malgrado la varietà infinita delle loro nature e delle loro proprietà; solo per questa teoria si vede chiaro nel grande ed ineffabile disegno di Dio che ha presieduto alle opere della creazione, e si comprende qualche cosa dell'ordine, dell'insieme, della bellezza e delle armonie dell' universo.

Riepiloghiamo questa importante discussione.

Due cose sono d'una verità incontestabile nella quistione nei corpi: 1.° che in tutto ciò che si fa nella natura per l' augumentazione, la vegetazione, la nutrizione e la generazione, ha veramente luogo un cambiamento d'una in un' altra sostanza; 2.° che questa vera transustanziazione non può essere l'opera del semplice ravvicinamento delle sostanze e della loro attrazione d'affinità.

I moderni dicono: « subito che una sostanza è in contatto con un' altra sostanza che la è simpatica, essa l'attrae a sè, e se l'*assimila.* » Quest'ultimo vocabolo è molto a proposito; perchè diffatti, nel meccanismo della digestione, e della nutrizione che ne seguita, la carne, per esempio, venuta al contatto d'una sostanza simpatica, la fa ciò che è essa stessa se l'*assimila* in un modo sì perfetto, che questa sostanza,

venuta dal di fuori e manipulata nelle viscere dell'animale, diviene essa stessa della carne vera, e che questa conversione è sì intima e sì sostanziale, che è impossibile alla chimica di trovarvi, per mezzo dell'analisi, le antiche sostanze da cui essa è derivata. Ma, riflettendovi bene, il vocabolo *assimilazione*, sebbene convenientissimo, ci dice solo quello che tutti sanno, ci dice solo che questo avviene: ci dice il fatto, e ci lascia nell'ignoranza completa della sua causa.

La più parte degli scienziati, la cui credulità fanciullesca per tutti i pensieri, le stranezze, i vocaboli vuoti di senso che partono dall'uomo, è in ragion diretta della loro incredulità per tutto ciò che, di presso o di lontano, viene dal senso comune, dalla Chiesa, da Dio: la più parte, dico, de' nostri scienziati si dichiarano soddisfatti del sistema delle parti *similari*, che toccandosi *s' assimilano*, e che non fa che affermare il fenomeno *senza spiegarlo*. Ma i filosofi cristiani, che, malgrado la credulità cieca che loro si rimprovera per le dottrine d'Aristotile non si teneano paghi de' vocaboli sonori e gonfi; che amavano di veder chiaro in tutte le cose, e di conoscerne le vere cause, *et rerum cognoscere causas*, e che erano tanto difficili, tanto fieri, tanto incontentabili nelle materie dell'ordine di cagione, quanto erano semplici e docili nelle materie dell'ordine della fede; filosofi cristiani, dico, non hanno veduto nell' Omeomeria d'Anassagora, che i moderni hanno dissotterrato al fragore del suono delle loro trombe, che un giuoco

di parole che non dice nulla sul fondo della cosa, e non se ne sono dati il carico che per confutarla.

Veri razionalisti nelle materie dell'ordine della ragione, non potendo risolversi ad ammettere qualche cosa, se non fosse loro provato con buone ragioni e con dimostrazioni rigorose, non lasciando desiderar niente alla ragione, non hanno fatto che un conto mediocre dell' attrazione, d'affinità, perchè essa non si occupa al più, che della predilazione o dell' antipatia d'una sostanza per un'altra, e de' differenti gradi della forza di coesione delle molecole, sì grande nei corpi duri, sì arrendevole ne'molli e sì mobile nei fluidi, ma che essa non spiega, nè può spiegare il fatto evidente delle transustanziazione naturali.

Studiando seriamente questo mistero, ne' suoi profondi impenètrabili all'occhio del corpo e scrutabili solo all' occhio della mente, si sono avveduti che la materia, sebbene si presenti sempre sotto una forma sostanziale, non lascia d' essere non di meno in *potenza* a tutte le forme sostanziali; perchè essa, sotto l'azione della natura, passa, con una mirabile facilità, per un gran numero di queste forme, e che nessuna sostanza non cambia la sua natura, che in quanto essa si trova con una sostanza d'una forza superiore, ne hanno conchiuso che oltre a ciò che si vede, per cui ogni sostanza non solo è ciò che è, ma cambia pure in ciò che essa è le sostanze d'una forza inferiore; ed hanno essi chiamato FORMA questo principio; e *forma sostanziale;* perchè i cambiamenti che produce sono cambiamenti nel genere della sostanza

e non del genere degli accidenti. Gli è per questo mezzo che sono giunti a formare questa profonda e magnifica teoria della materia e della forma, come essendo i veri elementi generali d'ogni composto naturale, d'ogni corpo. Che dunque di più giusto e di più ragionevole? E se filosofare non è che adoperarsi di cogliere la ragion delle cose, non era egli questo un veramente filosofare, e filosofare per mezzo dell'intelletto e non per l'immaginazione; filosofare per mezzo della ragione, e non del capriccio; filosofare per occuparsi della scienza, e non per fare poesie e romanzi?

I filosofi cristiani sono stati accusati d'avere, colla loro teoria *sulla forma sostanziale*, ristaurato la dottrina delle *qualità occulte de' peripatetici*. Ma queste *qualità*, che offendono tanto la squisitezza della moderna ragione, non ci hanno niente che fare. Il principio della forma sostanziale è certo una *qualità occulta* agli occhi del corpo, ma non l'è già agli occhi della mente. E, se lo si dovesse negare, perchè non si vede non bisognerebbo negare anco il principio dell'attrazione d'affinità, che non si vede neppure? Ecco dunque una vera *qualità occulta*, che non si vede e che nessuno ardisce negare.

S'invocherà egli in suo favore l'evidenza sensibile dei fenomeni della precipitazione e della cristallizzazione? Ma questi fenomeni non provano che l'esistenza di questo principio e la sua azione, ma non lo mettono affatto in chiaro; ci obbligano a supporlo, a dedurlo da ciò che vediamo, ma non ce lo fanno

vedere. Ora, le transustanziazioni naturali, o i fenomeni dell'azione della forma sostanziale, non sono essi così certi che le elezioni naturali o i fenomeni dell'attrazione d'affinità? Ecco dunque, nella *forma sustanziale degli scolastici* e nell'*attrazione d' affinità* de' moderni, due principi ugualmente nascosti, ugualmente *occulti*, ugualmente incomprensibili da' sensi, e di cui l'azione e i risultati sono tuttavia ugualmente evidenti ed ugualmente innegabili. Perchè dunque gli scolastici avrebbero il torto d'ammettere il principio *invisibile* della forma, ed i moderni avrebbero ragione d'ammettere il principio non meno invisibile dell'affinità? Gli è giusto, conseguente, logico? Gli è questo filosofare?

Finalmente, la teoria della filosofia cristiana sulla composizione de' corpi, rischiara ancora di più le dottrine della vera teologia; e, spiegando la natura essa ha sparso una gran luce sui disegni del suo autore; e, per la conoscenza più vera e più completa della creatura, essa ha fatto della scienza un inno di gloria al creatore, e essa è e sarà sempre, per gli uomini gravi in istato di comprenderla, una delle più solenni creazioni, una delle più preziose conquiste della mente umana.

Dove dunque troveremo **noi** parole abbastanza energiche, per deplorare, **come** si dovrebbe, la stupidezza, la balordaggine, l'in**solenza**, il cinismo, il sacrilegio de' nostri pretesi scienziati, che, non intendendosi fra loro neppure sopra un sul punto della filosofia di loro creazione, non si trovano d'accordo che quando si

tratta di combattere, di maltrattare e di mettere in ridicolo la filosofia antica, la filosofia cristiana, la vera filosofia.

Tuttavia, ecco la conchiusione che ogni mente seria, ogni uomo ragionevole e ragionante non mancherà d'indurre di questa lunga discussione. Ed è che, come gli uomini d'ordine comprendono meglio dei liberali la libertà, e gli uomini di fede meglio de' razionalisti la ragione; così, gli uomini che nelle loro ricerche scientifiche, prendono il cielo per punto d'appoggio, e non s'ispirano che alle fonti del soprannaturale, spiegano meglio de' naturalisti che non fanno che andar carponi e fermarsi nel naturale, i fenomeni della terra e i misteri della natura. Non si ha vera scienza per l'uomo che in quanto incomincia dalla scienza di Dio.

Ma, passiamo a fare l'applicazione che ci siamo proposti, di queste grandi dottrine, alla teoria dell'anima, in generale, e dell'anima umana in particolare.

## CAPITOLO IV.

—

**Degli esseri viventi, delle loro anime, e degli atti specifici delle differenti specie d'anime.**

§ 75. Il principio intrinseco del moto e l'organismo sono i due constitutivi essenziali della vita. — I Composti viventi ed i Composti non viventi. — Nissun composto vive, eccetto l'uomo, il bruto e la pianta. — Pruove che i bruti e le piante partecipano al principio della vita.

I COMPOSTI naturali si dividono in due grandi categorie: quella de' VIVENTI e quella de' NON VIVENTI. Quelli hanno l'essere colla vita; questi hanno l'essere senza la vita.

Il vocabolo vita abbraccia tre differenti sensi nella favella umana. Il più delle volte significa lo *stato*, gli *atti* e le *condizioni* della durata dell' essere vivente. Gli è in questo senso che dicesi: « Buona vita, e cattiva vita; tranquilla vita e tempestosa vita; oziosa vita e faticosa vita; vita attiva e vita contemplativa; vita lunga e vita breve; vita beata e vita dolorosa. »

Altra volta lo stesso vocabolo si prende per il *principio* e la *regola* delle operazioni vitali di tale o tal altro essere vivente in particolare. È il senso di queste espressione: L'anima è la vita del corpo; Iddio è la vita dell'anima; la parola di Dio è spirito e vita; voi siete mia vita; questo dà, conserva la vita; mendicare sua vita.

Finalmente, si chiama *vita* il primo de' costitutivi essenziali e i segni caratteristici dell'essere vivente. In quest'ultimo senso, dice san Tommaso, non è che « la possessione del principio d'un movimento qualunque pel quale ogni essere vivente si muove per sè stesso; *Illa proprie sunt viventia, quæ secundum aliquam speciem motus movent seipsa;* perchè la vita non si manifesta che per questa specie di movimento, e non lascia di manifestarsi che alla sua cessazione: *Hoc est enim in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanet.*

Perciò dunque, soggiugne lo stesso dottore, non si considera l'animale come vivente, che quando incomincia ad avere il *movimento per sè*, e fino a che conserva tale movimento. Quando non fa più il minimo movimento *per sè*, ma che ha bisogno, per cambiare di luogo che un altro lo muova, lo si dice morto, si dice che ha perduto la vita: *Primo dicimus animal vivere, quando incipit* PER SE *motum habere; et tamdiu judicatur animal vivere, quamdiu talis motus in eo apparet. Quando vero non habet* EX SE *aliquem motum; sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur mortuum, per defectum vitæ* (1 p., q. 18, art. 1).

Sicchè il vocabolo vita, seguita san Tommaso, non è adoperato che per indicare la sostanza a cui conviene, secondo la sua natura, di muoversi *essa stessa*, e di spingere sè stessa ad una operazione qualunque. Solo questo vocabolo « vita » non è che l'astratto della condizione di vivere, come il vocabolo « corso » è l'astratto del movimento di correre (*Ibid.*)

« Diffatti, dice sempre san Tommaso, non si chiama *vivente* che il composto che mostra all'esterno che si muove per sè stesso : *Vitæ nomen sumitur ex quodam exterius apparente, quod est movere seipsum.* (*Loc. cit.*, art. 2).

« Rispetto alle cose che non hanno, in lor natura, la facoltà di determinarsi da esse stesse al movimento e all'operazione, non si possono dire *viventi* che per paragone e per figura: *Ea vero, in ipsorum natura non est ut se agat, ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem* » (1 p., q. 19, art. 2).

« Ed è per ciò, conchiude il Dottore angelico, che non si chiamano opere vitali » o « opere di vita » che quelle onde i principi risiedono negli stessi agenti, in modo che operi per loro stessi: *Opera vitæ dicuntur quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in talem operationem* ». (*Loc. cit.*, art, 2).

Nissun corpo può nutrirsi, aggrandire e riprodursi da sè stesso, se non possiede in sè stesso il principio del movimento. Dunque tutti i composti che si nutriscono, aggrandiscono o diminuiscono, e si riproducono da essi stessi, hanno in essi stessi il

principio del movimento, e sono per conseguenza corpi viventi.

Il secondo costitutivo essenziale, il secondo segno caratteristico del composto *vivente*, è l'ORGANISMO, o la possessione d'un insieme di parti differentemente organizzate, per le quali il composto vivente adempie le funzioni necessarie od utili alla vita, e che si dicono *organi*.

Le funzioni corporee della vita (ogni composto vivente ha un corpo) essendo moltiplici e varie, non possono esser esercitate da una sola e medesima parte del corpo. Una sola e medesima parte del corpo non ha che un *atto*, un'operazione, e non può averne di più. La moltiplicità e la varietà delle funzioni della vita richiedono dunque organi moltiplici e vari, aventi forme esteriori, virtù e capacità tutto speciali. Ed è per questo che ogni composto vivente ha una organizzazione che gli è propria e ha degli organi: il composto naturale che non ha organi, non ha vita e non può averne; ed anco il composto che ha organi, ma i cui organi cessano di agire, non ha più vita. Non ci ha dunque vita che nel composto organico; là solo dove si trovano organi, funzionanti in quello che è del lor dominio, si trova la vita.

Or queste due condizioni essenziali della vita, e che, costituendola, l'annunziano: l'una interna, la facoltà di muoversi per sè; l'altra esterna, l'organismo, non si trovano che nell'uomo, nel bruto e nella pianta: L'uomo adunque, il bruto, la pianta sono i soli *composti* naturali viventi della creazione. Perchè sebbene,

dice san Dionisio l'Areopagita, citato da san Tommaso « Sebbene la pianta confinata nell' ordine il più vile dei viventi, fino a che conserva il principio della vegetazione, nel rigore del termine, partecipa alla vita: *Plantæ secundum ultimam resonantiam vitæ, habent vivere* (1 p., q. 18, art. 1). E quando essa, perdendo la sua forma dissecca, la si dice *morta,* per la stessa ragione e colla stessa verità che si dice *morto* il corpo dell'uomo, separato dalla sua anima.

Tutti gli altri composti naturali formano la categoria de' non viventi. Sicchè i corpi gravi ed i corpi leggieri, i minerali, i fluidi, hanno l' essere poichè hanno una forma; danno anche un essere agli esseri che trasformano in loro propria sostanza, ma non hanno vita; perchè, secondo era stato osservato da Aristotile e dimostrato da san Tommaso, è una legge di tutti i corpi gravi e leggieri d'avere essi stessi il principio passivo e non il principio attivo del moto naturale: *In gravibus et levibus est principium passivum et non activum motus naturalis.*

Le stesse sessantuna sostanze che la scienza chiama « gli elementi de' corpi » che tuttavia, essendo esseri *in atto,* hanno una forma (poichè non ci ha nulla in atto senza la sua forma), e che per conseguenza, sono veri *composti naturali* di materia e di forma, questi pretesi elementi de' corpi, che sono essi stessi veri corpi, *sono,* ma non *vivono.*

Finalmente, anche il sole, quel corpo sì stupendo per la sua grandezza, per la sua bellezza, e che, pel suo calore, concorre tanto potentemente a *vivificare*

tutta la sua natura corporea, non *vive* esso stesso, perchè se avesse il senso del suo essere, cambierebbe volentieri la sua magnificenza ed i suoi splendori nella piccolezza e modestia de' più miseri arboscelli. Perchè quest'arboscello, soggiugne san Tommaso, perchè partecipa al gran privilegio della vita, a cui non partecipa il sole gli è più nobile di lui: *Corpora inanimata sunt infra plantas* (*Loc. cit.*)

Ma come si sa che gli astri non vivono; e che malgrado la loro immensità, la loro ricchezza, la loro forza, e la loro importanza, nella creazione corporea, potrebbero invidiare alla pianta la vita che non hanno? Dapprima perchè sono d'un solo masso, e che, come tutti i minerali ed i fluidi, non hanno organi; mentre la pianta ne ha, e la sua organizzazione è tanto meravigliosa, quanto quella del bruto e del medesimo uomo. Perchè la scienza ha scoperto che la pianta ha delle vene e delle arterie, per le quali il suo sugo fa la sua *circolazione periodica,* dalla radice fino a' più piccoli rami; che essa ha membrane che l'avvolgono, una pelle che la cuopre; che essa ha organi necessari per digerire, per nutrirsi, per riprodursi ed anco per respirare in sua maniera.

In secondo luogo, fra i composti naturali, non ci ha che l'uomo, il bruto e la pianta, che posseggono questo *moto per sè* che è il costitutivo interiore, ed il primo ed il più essenziale de' costitutivi e de' segni caratteristici della vita. « Osservate, dice san Tommaso, che tutti gli altri composti, gravi o leggieri, posti nel luogo che loro spetta, vi rimangono in ri-

poso: dunque il moto loro è estraneo, e non è nella disposizione della loro natura; mentre la pianta (e con più ragione il bruto e l'uomo), posta nelle sue condizioni naturali, si muove, in diverse direzioni. Dunque il moto è nelle disposizioni di sua natura, e le è proprio: *Corporibus gravibus et levibus non competit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suæ naturæ* (*Loc. cit.*)»

« Le acque correnti, si dicono acque vive, e le acque stagnanti, acque morte; ma questo non è che in un senso figurativo; perchè, per la ragione che sono in moto, le acque correnti sembrano avere una rassomiglianza di vita. Ma rispetto alla vera ragione, al principio della vita, il moto per sè, esso non lo hanno; esse non hanno il loro moto per esse stesse, ma per la causa che le genera. Bisogna dire il medesimo del moto di tutti gli altri corpi gravi e leggieri. I quali non sono mossi che da un motore esterno, o dal loro principio generatore che loro dà la forma. Non si movono dunque essi stessi, come gli altri corpi viventi (1).» Anche taluni di quei corpi che mettono in moto altri corpi, tuttavia essi stessi non si muovono. La calamita, attraendo il ferro, lo mette dun-

---

(1) « Aquæ *vivæ* dicuntur per similitudinem, in quantum enim « videntur se movere, habent similitudinem vitæ. Sed tamen non « est in eis vera ratio vitæ, quia hunc motum non habent ex se « ipsis, sed a causa generante eas. Sicut accidit circa motum alio- « rumgravium et levium. Corpora gravia et levia moventur a « movente extrinseco, vel generante, qui dat formam. Et ideo non « movent seipsa, sicut corpora viventia (*loc. cit.*)

que in moto; e nonpertanto la calamita medesima, non cambia posto, e non si muove affatto. La carne vivente, cambiando in carne le sostanze alimentari, le muove essa pure, e essa stessa si sta immobile.

I corpi, componenti vari sistemi planetari dell'universo, sono certo in uno stato di moto perpetuo; ma non è che per la forza d'attrazione del centro, e la forza di ripulsione che li obbliga ad allontanarsene; cioè in virtù d'una forza *esterna*. Non si movono dunque, secondo il Newton, che per le impulsioni diverse che il grande artefice dell'universo loro dette, creandoli, e che conserveranno per tutto il tempo della loro durata. Sono veri oriuoli, il cui fabbricante ha disposto il moto in guisa che possano andare tutto soli, per un giorno, per una settimana, un mese ed anco un anno. Ma essi (i corpi celesti) non si movono per loro stessi, più degli oriuoli, e non sono più di essi, animali viventi. È per aver loro dato la grande prerogativa di moversi per loro stessi che gli stoici, secondo l'ha osservato san Tommaso, hanno creduto che i corpi celesti erano corpi viventi, animali grandi, e perciò li hanno adorati. Sicchè, tutti i corpi partecipano al moto, senza però partecipare alla vita, la quale non è propria che de' corpi moventisi per loro stessi.

Gli è vero che la pianta non muta luogo, che essa non ha il potere di *locomozione;* ma gli è anche vero che essa ha la facoltà di *espansione*, che è un vero moto intrinseco. Rimanendo nello stesso luogo, essa ingrossa, si fa grande e spinge le sue radici ad una

profondità grande, i suoi rami ad una altezza ancora grande; essa dunque non lascia d'occupare, *successivamente*, diversi luoghi; per conseguenza non si può negarle il privilegio del moto *intrinseco*, nel senso il più reale del termine.

I corpi estranei a questo privilegio, e che sono mossi da un motore esterno, si muovono sempre in linea retta, e nella stessa direzione. Lo stesso moto degli astri, come l'abbiamo fatto osservare, secondo Newton, non è che il risultato di due forze, che, agendo in senso opposto, ma sempre *in linea retta*, si contrappesano e producono di tutta necessità un moto di rotazione. Gli è lo stesso de' moti tanto strani della folgore, e con più ragione, del moto di tutti gli altri corpi. Si movono sempre in linea retta, e le loro deviazioni da questa linea non sono che l'effetto di cause puramente esterne. Si sa che la prima legge del moto, che forma la base della dinamica, è questa: « Ogni corpo, messo in moto, percorre la linea retta, se non è stornato da forze *esteriori*. »

Ma, i corpi che hanno in essi stessi il principio del loro moto seguono tutte le linee, si movono in tutti i sensi, ed in tutte le direzioni, malgrado la legge comune a tutti i corpi. Non si direbbe egli, per esempio, che il cavallo, il cane, il gatto, la rondinella, amano di provare, pei loro movimenti sì eccentrici e svariati, che si ridono di tale legge?

Or, la pianta sprofonda in basso colle sue radici, si leva in alto col suo tronco, si spande intorno di essa e spinge verso tutti i punti della sua circonfe-

renza i suoi rami, li fa ricadere sopra di essa, e ne forma, in certo modo, il suo abbigliamento, la sua pompa e la sua difesa. Essa si stende verso il luogo dove spera incontrare un raggio del sole, essa si curva e si raddrizza, e si piega a manca o a dritta. La linea che segue non è che quella che conviene agli interessi del suo sviluppo ed alla sua conservazione. Essa si muove dunque, essa pure in tutti i sensi, in tutte le direzioni; essa dunque possiede, in essa stessa, il principio de' suoi movimenti, questo carattere essenziale della vita. Per conseguenza la è realmente vivente.

In una parola, tutto ciò che fa *opere vitali*, vive. Ma la pianta fa, alla lettera, le opere vitali; di *nutrirsi*, di *aggrandire*, di *riprodursi*: dunque essa vive; e non si può, senza ingiustizia, escluderla dalla categoria degli esseri viventi.

§ 74. Dottrina della filosofia cristiana sulla vita. — Il moto proprio degli spiriti. — Diversi gradi della vita degli esseri viventi. — La vita di Dio è il colosso e la perfezione della vita. — Bellezza e importanza di questa dottrina.

Ma, badiam bene di conchiudere da quello che si è detto che la vita non conviene che a Composti naturali, aventi organi e facoltà di moversi per loro stessi. Sarebbe un rinunziare a quel grande e sublime carattere, tutto proprio della filosofia cristiana, di non considerare i diversi esseri che nei loro rapporti col tutto; di scoprire la misteriosa catena che

li lega insieme, ed il cui primo anello è nel più piccolo, nel più misero degli esseri, e l'ultimo a' piedi di Dio; e di non filosofare sulla natura, che per innalzarsi al suo Autore. Ecco in che modo questa filosofia intende la teoria della vita.

« Ci ha, dice san Tommaso, due sorta di moto, per gli esseri viventi: il moto *naturale*, ed il moto *volontario*; ed è dell'essenza dell'uno e dell'altro di derivare da un principio intrinseco: *Motus duplex; naturalis et volontarius; et de ratione uniuscujusque est, ut sit a principio intrinseco* (*loc. cit*). Ma, se tutto ciò che si muove per sè, d'un moto naturale, è certo un corpo; tutto ciò che si muove d'un moto *volontario* non l'è: *Non omne quod movetur est corpus, nisi per se, in motu naturali; sed non in motu voluntario* (*ibid*). » Sicchè il moto per sè conviene anco allo spirito.

« Sebbene il moto propriamente detto, segue lo stesso Dottore, sia una proprietà de' corpi, tuttavia può appartenere ed appartiene anche agli esseri spirituali, per due ragioni: la prima consiste in ciò che ogni operazione, generalmente, si dice moto. In questo senso, il moto è proprio pure di Dio. Dappoichè la sua bontà, come l'ha detto san Dionisio, si muove in certo modo, e si spande in sulle cose, quando la si degna di communicarsi ad esse. La seconda ragione consiste in ciò che ogni desiderio d'una cosa e che tende verso questa cosa, si chiama similmente moto (1). »

(1) « Quamvis motus, proprie acceptus, sit corporum, tamen, « nomen motus etiam ad spiritualia derivatur dupliciter: uno

Diffatti, la facoltà propria d'ogni essere vivente, di moversi da sè stesso, si rapporta a tre sorta d'operazioni. Queste sono: 1.° l'alimentazione, e l'accrescimento e la generazione che ne seguono; 2° il senso e la locomozione; 3.° l'intelligenza e ciò che ne risulta. Perchè comprendere, volere, amare, si dicono e sono delle specie di moti; *Ipsum intelligere et velle et amare motus quidam dicuntur* (S. Thom., 1 p. q. 9. art. 1). Il ragionamento o il *discorso* è il moto dell'intelligenza, come il moto è, in certo modo, il discorso della materia. In tutte le lingue le passioni si chiamano « moti dell'animo. » L'amore e l'odio sono l'attrazione e la ripulsione de' cuori, come l'attrazione e la ripulsione, sono l'amore e l'odio de' corpi.

Or, il principio essenziale della vita, essendo in questa facoltà, *di moversi per sè stesso*, ci ha tre sorta di vita: la vita *negativa*, la vita *sensitiva* e la vita *intellettiva*.

Inoltre, come la vita *sensitiva* è di due gradi, ed anco la vita intellettiva; la vita è di tre sorta, ma essa è anco di cinque gradi diversi. Ecco sopra ciò la bella dottrina dell'Angelo del sapere (I p, q. 18, art. 3). Noi c'ingegneremo di renderla chiara, il più che sia possibile.

---

» modo, secundum quod omnis operatio motus dicitur; sic enim » et divina Bonitas quodam modo movetur, et procedit in res, se- » cundum quod se eis communicat, ut Dionysius dicit. Alio modo, » desiderium in aliud tendens, quidam motus dicitur (I, p., q. 75 » art. 2.). »

« Poichè l'essere vivente non è che quello che opera da sè stesso, e che non deve ad alcuno agente esterno i suoi movimenti, più questa facoltà è completa nell'essere vivente, più la sua vita è perfetta; e per conseguenza ci ha diversi gradi della vita, uno più perfetto che l'altro.

« Ci ha degli esseri viventi il cui movimento non ha altra regola e altro scopo che la grandezza materiale dell'individuo, e ciò che vi si rapporta. Tali sono le piante, che non si movono da esse stesse, che per aggrandire, conservarsi e riprodursi.

« Ce ne ha d'altri che prendono nel senso di cui sono dotati, la norma ed il fine del loro movimento, e che si movono in un modo tanto più perfetto che hanno il senso più perfetto.

« Gli animali imperfetti, per esempio, i molluschi, che non hanno altro senso che il *tutto*, si movono solo d'un movimento di *dilatazione* o di *ristringimento* in essi stessi; ma non hanno la facoltà di locomozione, ed il lor moto vince di poco quello delle piante.

« Ma gli animali perfetti, che la loro facoltà sensitiva nella più alta perfezione, mette in istato di sentire, non solo ciò che loro è unito e li tocca dappresso, ma ancora ciò che è separato da essi, si muovono verso gli oggetti lontani in un modo *progressivo* e *cambiando di luogo*.

« Tuttavia, sebbene si movano da essi stessi verso tali oggetti, per farli servire alla soddisfazione dei loro sensi, non conoscono, non si propongono affatto essi stessi l'ultimo fine della loro operazione e del

loro movimento. La natura nasconde loro questo fine che ha loro assegnato, e non lascia loro che un istinto cieco che li spinge a seguirlo.

« Non ci ha che l'uomo che si muove da sè stesso per conseguire un fine che conosce, e che si propone come ultimo termine de' suoi movimenti: ed è perchè egli solo, fra gli esseri corporei viventi, possiede l'intelletto e la ragione, facoltà solo capaci di conoscere i rapporti tra i mezzi e il fine, e di coordinare l'uno all'altro. Poichè dunque nella sua maniera di moversi, l'uomo obbedisce ad una legge d'un ordine più elevato che l'istinto, alla legge della conoscenza del fine; fra le differenti maniere di vivere di tutti i viventi corporei, la sua maniera di vivere è la più perfetta. E la prova si è che la virtù intellettiva, in un medesimo uomo, muove più potentemente le potenze sensitive, e queste dal canto loro muovono con più imperio gli organi pei quali si compiono cotali movimenti.

« Ma questi principi nella ragione a' quali l'uomo obbedisce, questo fine ultimo che conosce e che si propone di conseguire co' suoi movimenti, non sono già di sua creazione. Questi principi e questo fine gli sono stati dati da quella medesima Natura che ha dato l'istinto a' bruti: in modo che l'uomo non può sconoscere questi principi, nè rinunziare a questo fine: *Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei præstatuta a natura: sicut sunt prima principia, circa quæ non potest aliter se habere; et ultimus finis, quem non potest non velle.* Dun-

que sebbene la sua maniera di vivere sia perfetta, l'è ben lontana dall'attingere al colmo della perfezione. Perchè, quantunque egli sia perfettamente padrone de' suoi movimenti, sotto certi rapporti, obbedisce necessariamente ad un altro motore; *Unde licet quod, quantum ad aliquid, moveat se; tamen oportet quod, quantum ad aliqua, ab aliquo moveatur.*

« Perciò, se ci ha un essere sempre in atto d'intendere, per la ragione che intendere è per lui la sua propria natura; se ci ha un essere che non è determinato da persona in tutto ciò che naturalmente gli appartiene, e in tutte le sue operazioni; se ci ha un essere che è a sè stesso suo principio e sua fine, e che non ha altra regola a seguire che le sue proprie perfezioni, è desso che avrà il sommo grado della perfezione della vita. Certo, quest'essere esiste da tutta eternità, e quest'essere è Dio. Iddio è dunque l'essere unico, il cui intelletto è sommamente perfetto, perchè è sempre in atto; Iddio è l'essere unico in cui la vita si trova in un modo supremo ed assoluto, e che è egli stesso la vita compiuta e perfetta. *Illud igitur, cujus sua natura est ipsum intelligere, et cui id, quod naturaliter habet, non determinatur ab alio; hoc est quod obtinet summum gradum vitae. Tale autem est* DEUS: *unde in Deo maxime est vita; quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu.* »

Quanto questa dottrina, sui diversi gradi della vita, è bella e sublime! Qual potenza di pensiero, quale forza di ragionamento non manifesta essa nel suo au-

tore! Semplice come tutto ciò che è vero; la è profonda come tutto ciò che è veramente filosofico. Queste sono le dottrine sostanziali colle quali la filosofia cristiana pascea le intelligenze fameliche della verità di Dio, e delle quali la filosofia moderna, ad esempio del padron crudele del Figliuol prodigo, impedisce ai figliuoli di Dio, d'avvicinare le labbra, per obbligarli a non nutrirsi che di ghiande, la pastura de' porci. È tuttavia ciò che si ardisce sempre di chiamare: LA GRANDE FILOSOFIA!

Ma ritorniamo alla vera dottrina sull'anima.

§ 75. Misera definizione dell'anima della scuola spiritualista alemanna. — Quella della scuola cartesiana è anco più misera. — Grandezza e giustezza della definizione dell'anima degli scolastici. — Questa definizione è stata censurata dalla Chiesa.

Si è veduto che ogni composto naturale è di materia e di forma. Il composto vivente ha dunque, esso pure, una forma, ed il corpo, a cui questa forma è unita, è la sua materia; solo come, alla differenza di tutte le altre forme che non danno alla materia che l'essere ed un tal essere, la forma del composto vivente gli dà, per giunta, la vita, ed una tale vita, e ne fa un composto *moventesi da sè stesso*, un composto *animato*; nella filosofia cristiana, la forma d'ogni composto vivente si chiama ANIMA, mentre quella de' composti non viventi ritiene il nome generico di *forma*.

Noi sappiamo dunque già ciò che è l'anima e siamo in istato di apprezzare la giustezza e la grandezza della definizione che ne hanno data gli scolastici, e la miseria di quella che i filosofi moderni le hanno sostituito.

I moderni definiscono l'anima « un essere semplice, immateriale, indivisibile, fornito d' intelletto e di volontà libera: *Ens simplex, immateriale, indivisibile, intellectu et libera voluntate præditum.*

Questa definizione formolata la prima volta, dal Wolff, celebrata dal Mako e Storchenau in Alemagna, ha fatto il giro del mondo filosofico; la è stata accolta con gran fervore in quasi tutte le scuole cristiane moderne, e ci regna in pace da due secoli.

Tuttavia questa definizione dell' anima è tutt' altro che un capolavoro, ed anco una definizione, logicamente e psicologicamente parlando. Dapprima la è più estesa della cosa definita, la conviene agli angeli, ed anche a Dio, perchè Dio e gli angeli sono, essi pure, *esseri semplici, immateriali, indivisibili, forniti d'intelletto e di volontà libera.* Inoltre manca dell' ultima differenza che la stabilisce come la definizion propria, almeno, dell' anima umana. Finalmente, non contiene neppure un sol vocabolo che si riferisca al corpo e tuttavia il vocabolo *anima*, indicando un principio che *anima* un corpo, ci rapporta necessariamente al corpo, implica l' unione di questo principio col corpo. Questa definizione può dunque applicarsi allo *spirito* in generale, perchè essa conviene ad ogni sorta di spirito, ma non è affatto *una*

*definizione dell'anima* in generale, nè dell'anima umana in particolare.

Questa definizione Wolffiana dell'anima ha ottenuto pure il diritto di cittadinanza in Francia; essa vi è quasi generalmente ommessa, sebbene con tali modificazioni, che in fondo non l'hanno per niente modificata.

La filosofia di Lione, per esempio, quel Corano del cartesianismo, quel repertorio di tutte le dottrine antiscolastiche, fatte poche eccezioni, è il codice sacro della filosofia francese. La si trova nei seminari e nei collegi, dove si fa ancora seguire agli alunni un corso di filosofia. Gli è vero che per un resto di pudore si è sostituita quasi dovunque alla filosofia di Lione tutta schietta, la filosofia di Lione *corretta*, oppure in sua vece sono stati introdotti nuovi corsi. Ma le amplissime *note* del dotto professore Doney (1) non l'hanno migliorata di molto, ed i nuovi corsi, foggiati su tai principii, compilati da cartesiani più o meno manifesti, non ne sono che nuove edizioni che la contengono interamente secondo lo spirito, se non secondo la lettera.

Or bene, *che cosa è l'anima* in quella filosofia? Non se ne fa questione che nella seconda parte della *pneumatologia* o del *trattato dello spirito*, nella seconda dissertazione intitolata: *sulla mente umana* (*De*

(1) « Institutionum philosophicarum cursus, ad usum studiosæ « juventutis, *præsertimque seminariorum*, accommodatus. Editio « nova, cui *amplissimas addidit notas* D. Doney, philosophiæ pro- « fessor. Périsse, frères, libraires editeurs, Lyon et Paris. »

*mente humana*). In tutta questa definizione non si tratta che della *mente* umana, e mai una parola sull' *anima* umana; e la filosofia di Platone, in luogo d' una filosofia o d'un *trattato dell'anima*, non ha fatto che della *pneumatologia*, o un trattato sulla *mente umana*. È sempre dunque l'idea di Platone, dissotterrata dal Cartesio e dal Leibnitz, precisata dal Wolff e da tutta la scuola alemanna. Che la nostra anima non è che uno spirito non avendo che rapporti sforzati, accidentali ed effimeri col corpo; in una parola: Che l'anima non anima il corpo, e che l'anima non è anima.

Sembra che la filosofia di Lione abbia alquanto sospettato di questi inconvenienti della definizione del Wolff, perchè ecco in che modo essa s'esprime nel definire l'anima « La *mente umana* si definisce rettamente: una sostanza razionale, o partecipante al pensiero, e accommodata a reggere il corpo: *Mens humana recte definitur: Substantia rationalis, seu cogitationis particeps*, REGENDO CORPORI ACCOMMODATA. » (*Edit. cit.*, t. II, p. 105). Ma quest' ultime parole, aggiunte come correttive della definizione Wolffiana, per l'illustre annotatore di questa filosofia (a cui non era punto ostile, poichè non l'ha corretta che con mano amica) contengono dapprima un errore che lo stesso autore non ha potuto a meno di far notare e di condannare con questa nota: « questa definizione che afferma *che la mente è accommodata a reggere il corpo*, è falsa e suona male, perchè è il corpo che si *accomoda* alla mente, e non la mente al corpo: *Falsa*

*et male sonans hæc definitio, quæ dicit mentem regendo corpori accommodatam; non enim corpori mens, sed menti corpus accommodatur* (*Ibid.*)

In secondo luogo, più innanzi, la filosofia di Lione ha mentito essa stessa queste parole; perchè, secondo il sistema delle *cause occasionali* del Malebranche, è Dio che ecciterebbe i moti del corpo, *all' occasione* delle evoluzioni della mente: non è dunque la *mente dell'uomo*, ma la *mente di Dio*, che sarebbe *accommodata a reggere il nostro corpo*. La filosofia di Lione adunque, difendendo *pro aris et focis* questo lagrimevole sistema, sostiene col fatto, che la nostra mente *non regge affatto il corpo*, come il nostro corpo non esercita la menoma azione sulla mente.

Finalmente quando si parla dell'anima, non si tratta già della mente *accommodata a reggere il corpo*, ma della mente *unita sostanzialmente* al corpo, in guisa da farlo partecipare al suo proprio essere, e che le due sostanze non formano che *un* tutto, nell' unità dello stesso essere. Or non ci ha una sol parola di questo nella filosofia di Lione. La nostra anima non è che una mente, *mens*, trovandosi sventuratamente mascherata d' un corpo, senza che si sappia come e perchè. È dunque la pneumatologia dell'idealismo, e l' ignoranza la più completa della natura e delle funzioni dell' anima.

Gli è ben altrimenti della definizione dell'anima, data e seguita dagli scolastici. Non ci ha nulla, in fatto di definizione, che sia più profondo e più filosofico. « L'anima, essi dicono, è l'atto primo d'un corpo

organico, fisico e avente la vita in potenza: *Anima est actus primus corporis organici, physici, potentia vitam habentis.* »

Gli è vero che nessun discepolo, e forse anco nessun professore della scuola cartesiana, non può comprendere nulla di questa definizione. Ma, per qualunque alunno della scuola di san Tommaso, che conosce anticipatamente le grandi dottrine che abbiamo esposte sulla *potenza* e l'*atto*, sull'*atto primo* e l'*atto secondo*, sul *corpo organico* e *inorganico*, sull' *essere animato* e sulla *vita*, per un tal discepolo, diciamo, questa definizione non solo è semplicissima e chiarissima, ma anco magnifica e sublime. Si trova riepilogato tutto intero, in quattro parole, tutto un trattato della vera filosofia.

Si è veduto che l'atto *primo* è la *forma*, e l'atto *secondo*, l' *operazione*, e che la forma *sostanzia*, *specifica* e *individua* la materia. Si dice dunque dapprima nella definizione scolastica dell'anima, che l'anima è l'*atto primo*, per indicare che l' anima fa tutto questo rispetto al corpo; che essa l'*anima*, è non già la forma accidentale, ma la forma *sostanziale* del corpo.

Vi si aggiunge: *d'un corpo organico;* e ciò per significare che alla differenza degli angeli che sono forme separate e non possono essere l' *atto d' alcun corpo*, e alla differenza delle forme de' corpi inorganici che non hanno o non possono avere anima, ogni anima è la forma d'un corpo, ma d'un corpo avente organi; e che ogni corpo che ha organi ha e deve

avere un'anima, perchè gli organi, essendo disposti per eseguire diversi moti, hanno bisogno del principio intrinseco del moto, e questo principio è l'anima. E, per contrario, le funzioni dell' anima essendo diverse, ed ognuna d'esse avendo bisogno d'un organo proprio, ogni corpo, unito ad un'anima, deve di tutta necessità avere diversi organi. Diffatti, secondo l'osserva san Tommaso, pure nelle piante, che sono i composti i più imperfetti fra i composti viventi, si trovano differenti parti organiche, destinate alle differenti operazioni dell' anima vegetativa. Le radici hanno qualche cosa di rassomigliante alla bocca dei molluschi, perchè esse pure attraggono gli alimenti e servono alla *nutrizione*. La buccia protegge il ceppo e tutto il corpo della pianta, e facilita il suo *accrescimento*. I rami portano le foglie, garantiscono il frutto, che rinchiude il principio generatore, e con ciò cooperano alla *generazione*.

Vi è aggiunto il vocabolo *fisico*, per dire che l'anima non è propria che del corpo *naturale*, e non del corpo artificiale o matematico.

Finalmente, i vocaboli della definizione: *avendo la vita in potenza*, notano due cose: la prima: Che è proprio dell'anima di dare *in atto* la vita al corpo che non l'ha che *in potenza*, e di renderlo capace delle operazioni della vita, perchè il corpo non è vivente in atto che per l'animo; ma non già di farlo sempre attualmente operare. In una parola che la vita del corpo e non la sua operazione, è dell'essenza dell'anima. La seconda cosa, indicata dalle stesse parole, è: Che l'a-

nima non è nè può essere la forma d'ogni corpo, *qualunque siasi la sua condizione*; ma d'un corpo disposto in modo da poter *vivere*, e rimanendo nelle condizioni della vita. In guisa che il corpo organico, come la pietra, il metallo, ecc., ed il corpo organico, ma i cui organi essenziali della vita sono, per una causa qualunque, viziati, corrotti o distrutti, essendo incapaci di sopportare il moto intrinseco o la vita, non possono essere il soggetto d'un'anima; e che l'anima o non ha mai potuto essergli associata, o deve spegnerrvisi o separarsene.

Una definizione, onde sia esatta, non solo non deve convenire che alla cosa definita, ma essa deve rinchiuderla tutta intera. È anco questo il merito della definizione scolastica dell'anima; non solo essa non conviene che all'anima, ma essa può applicarsi ad ogni principio *animante* un corpo ad ogni specie d'anima. La è una definizione *generica* di ogni anima, che, per essere specificata e divenire la definizione propria d'una specie d'anima, in particolare, non ha bisogno che dell'aggiunzione d'un vocabolo alla forma, e del cambiamento del nome della materia. Sicchè dicendo: « L'anima *vegetativa* è l'atto primo del corpo vegetabile; » voi avete la definizione dell'anima delle piante. Dicendo: « L'anima *sensitiva* è l'atto primo del corpo sensibile; » voi avete la definizione dell'anima del bruto. Dicendo: « L'anima *intellettiva*, è l'atto primo del corpo umano; » voi avete la vera definizione dell'anima dell'uomo. Non avete bisogno d'aggiungere altra cosa a tali definizioni perchè sieno della più grande

giustezza, perchè il corpo vegetabile, il corpo sensibile ed il corpo umano, per la stessa ragione che sono tali corpi, sono corpi *organici, fisici e aventi la vita in potenza.*

Gli è secondo questa economia, che il Concilio ecumenico di Vienna in Francia ha formato la sua definizione dell'anima umana; perchè sostituendo ai vocaboli *atto primo* i vocaboli *forma sostanziale*, perchè l'atto primo è *forma sostanziale* e la forma sostanziale è atto primo, ha detto: « L'anima intellettiva è la forma sostanziale del corpo umano: *Anima intellectiva est forma substantialis corporis humani.* » Or che si paragoni questa definizione sì semplice, in apparenza, ma sì precisa, sì giusta, sì dotta e sì profonda in realtà, colle definizioni dell'anima delle scuole moderne, che si è ardito di sostituire a quella del concilio; alle quali abbiamo reso la dovuta giustizia; definizioni sì vaghe, sì puerili e sì assurde; e per questo sol fatto, si avrà la misura della leggerezza, dell'ignoranza, della mancanza d'ogni senso filosofico e dell'ingiusta temerità degli avversari dell'antica filosofia!

§ 76. Atti specifici d'ogni specie d'anima in particolare. — I sei atti dell'anima delle piante. — I nove atti dell'anima de' bruti. — I dodici atti dell'anima umana. — Sua superiorità sulle altre specie d'anime.

Noi abbiamo dimostrato che ogni composto organico vivente si muove da sè stesso, perchè ha in sè

stesso il principio che lo fa muovere e lo fa vivere: e che questo principio è la sua anima.

Abbiamo anche dimostrato che non ci ha che tre sorta di composti viventi: le piante, i bruti, l'uomo, perchè solo questi composti hanno organi, mossi da un principio intrinseco, e che soli hanno il moto e la vita.

Poichè dunque non ci sono che tre sorta di composti naturali animati, non ci sono che tre specie d'anime: come non ci sono che tre specie di vita. Esse sono: 1.° *L'anima vegetativa* nelle piante; 2.° l'anima *sensitiva* nei bruti; 3.° l'anima *intellettiva* nell'uomo. Le piante, non avendo che la vita *vegetativa*, si distinguono perciò da tutti i composti inorganici che *sono*, ma non *vegetano*; i bruti hanno la vita vegetativa essi pure, e di più hanno la vita *sensitiva*, e perciò si distinguono essi dalle piante che vegetano, ma non sentono; finalmente l'uomo partecipa alla vita vegetativa delle piante, alla vita sensitiva de' bruti, ed inoltre gioisce della vita *intellettiva*, che gli è comune cogli angeli e con Dio; e perciò si distingue da' bruti che vegetano e sentono, ma non intendono; *quibus non est intellectus*.

Gli atti della vita *vegetativa* sono in numero di tre: 1.° l'atto per cui il composto vivente sceglie e si assimila ciò che può farlo vivere, ne fa il suo cibo e si *nutrisce*; 2.° l'atto per cui aggiunge le proporzioni di quantità o le dimensioni che la natura gli ha assegnate e per cui cresce in spessezza e in altezza, e *grandisce*, e 3.° l'atto per cui concepisce

in sè stesso, il germe che trasmette fuori di lui, che lo *riproduce* in altri individui della stessa natura, per la conservazione della specie.

La vita *sensitiva* si manifesta essa pure, per tre atti. Esse sono gli atti pei quali il composto, partecipando a questo genere di vita: 1.° coglie il materiale senza la materia, il che, secondo l'abbiamo ampiamente spiegato nella sezione precedente, è *sentire*; 2.° si trasporta tutto intero d'un luogo in un altro (ciò che la pianta non fa), e gode della facoltà *di locomozione spontanea*; e 3.° distingue ciò che gli è utile da ciò che gli è pregiudizievole, rispetto alla sua conservazione, cerca l'una e fugge l'altro; ciò che la filosofia cristiana chiama *forza o virtù estimativa*.

Finalmente gli atti che costituiscono la vita intellettiva sono: 1.° l'atto di crearsi la concezione universale delle cose particolari, di cogliere il particolare senza le particolarità o di *formarsi le idee*: 2.° l'atto di *ragionare*, coll'aiuto di tali concetti, di tali idee, e 3.° di liberamente *volere* o di non volere, ciò che si vuole e ciò che non si vuole.

Or poichè è per la sua forma che ogni essere opera, e che la forma d'ogni composto vivente è la sua anima, non è che per l'anima che egli compie gli atti della vita che gli è propria.

Perciò, l'anima vegetativa compie realmente *sei* atti. Dapprima essa eseguisce i tre atti comuni a tutte le forme, anco alle forme de' composti naturali inorganici: gli altri di *sostanziare*, di *specificare* e *d' individuare* la materia, perchè l'anima vegetativa, essa

pure, è forma; ed ogni forma, come l'abbiam veduto, *sostanzia*, *specifica* ed *individua* la materia a cui essa è unita. Ma, perchè è, inoltre, una forma vivente, dando e conservando la vita *vegetativa* al suo corpo, essa compie anche a suo riguardo i tre atti che costituiscono questo genere di vita; gli atti di nutrirlo, di farlo ingrandire e di riprodurlo.

L'anima del bruto fa, dal canto suo, tutto questo rispetto al corpo che essa anima. Essa lo *sostanzia*, lo *specifica* e l'*individua* come lo fa ogni forma; inoltre essa lo *nutrisce*, lo fa *ingrandire* e lo *riproduce*, ad esempio dell'anima della pianta; ma, poichè essa è, per giunta, il principio della vita sensitiva, essa adempie anche le funzioni proprie d'una tale vita, gli atti della *sensazione*, della *locomozione* e della *virtù estimativa*. L'anima del bruto, più nobile e più potente dell'anima vegetativa, esercita dunque *nove* atti, e perciò essa in potenza ed in nobilità è molto al di sopra dell'anima delle piante.

Ma l'anima umana s'innalza anche più al di sopra dell'anima di semplici animali. Dapprima, in quanto *forma sostanziale* del corpo e forma, avente a sua disposizione la virtù *vegetativa* dell'anima delle piante e la virtù *sensitiva* dell'anima de' bruti, essa compie da sola i nove atti specifici di tutte queste forme, rispetto al corpo, e, per giunta essa esercita in essa stessa, e per essa stessa, i tre atti della vita dell'intelligenza, in guisa che, mentre le forme comuni non hanno che *tre* atti, le forme o anime *vegetative* che *sei*, le *sensitive* che *nove*, l'anima umana sola ne ha *dodici*, molto caratterizzate e perfettamente distinte.

In secondo luogo, gli atti stessi che le sono comuni colle forme d'un ordine inferiore, sono esercitate da lei in un modo più compiuto e più perfetto. La locomozione, per esempio, che pel bruto non è che *spontanea*, poichè il bruto si mette in moto *per sè stesso*, nell'uomo è *libera*, ed in generale, pure le funzioni della vita vegetativa, e segnatamente il nutrimento e la generazione, che, nella pianta e nel bruto, non si operano che in virtù d'una legge della natura o d'un istinto cieco, prendono nell'uomo, alla ragione e alla libertà della sua mente un carattere di nobiltà e di grandezza che esse non hanno fuori dell'uomo.

In terzo luogo, mentre l'anima puramente vegetativa ed anco l'anima sensitiva non hanno atto nel corpo che per rispetto al corpo, solo l'anima umana, pei tre atti specifici della vita intellettiva, sebbene si rimanga nel corpo, agisce per suo proprio conto, *senza il corpo*, e senza riguardo alcuno del corpo, essa circondata d'esseri corporei e visibili, s'intrattiene cogli esseri spirituali e invisibili; viaggiando sulla terra, essa può fare di felici escursioni e andarsi a diporto nel cielo: *Nostra conversatio in cœlis est.* (*Philip.*, III); e, ravvolta nella carne umana, essa attesta, in essa stessa, e per essa stessa, la sua rassomiglianza colla maniera d'essere e d'operare di Dio.

§ 77. Magnifica dottrina di san Tommaso sui differenti gradi di perfezioni delle forme sostanziali — Questi gradi formano una scala per la q ale si sale, dal più misero degli esseri, fino a Dio. — Gran torto che ha il Cartesio di negare l'anima de' bruti. — L'esistenza dell'anima de' bruti provata dalla tradizione e dalla Scrittura. — L'anima de' bruti sentinella dell'anima umana.

Quest' analisi, tale che la si legge, e nell'ordine che qui la diamo, non s'incontra, che noi sappiamo in alcun corso di filosofia, neppure in san Tommaso. Ma quelli che si sono addimesticati cogli scritti di questo gran dottore, scorgeranno agevolmente che questa gradazione di atti specifici delle anime risulta da' principi dell' angelo della scuola; che la è una dottrina, sparsa quà e colà in tutte le sue opere, e che è quivi che l'abbiamo raccolta.

Ecco, diffatti, una delle profonde e magnifiche dottrine di questa gran mente, rispetto alle forme sostanziali de' composti naturali, da cui abbiamo tratto nostro profitto, nell'esposizione che abbiamo posto sotto agli occhi del nostro lettore.

« Più una forma è nobile, ha egli detto, meno essa sprofonda nella materia, e più essa la domina o la supera per la sua operazione e per la sua virtù. Per questo vediamo che la forma d'ogni corpo misto ha sempre un' operazione di più di quelle che risultano dalle qualità elementari del composto, e che a misura che c'innoltriamo nella considerazione de' diversi gradi di nobiltà della forma, noi la troviamo

sempre più eccedente la materia elementare. Sicchè, troviamo che l'*anima vegetativa* s'eleva più al di sopra del suo corpo che ogni forma elementare al di sopra della sua materia; e che l'*anima sensitiva* s'innalza ancora di più al disopra del corpo dell'animale, che l'anima vegetativa al disopra del corpo vegetale. Viene poi l'anima umana, che occupa il grado supremo di nobiltà tra le forme sostanziali; e quest'anima, per la sua potenza, s'innalza talmente al disopra della materia corporea, che essa ha una virtù ed una operazione tutto speciali, a cui la materia corporea non si mescola in alcun modo, e questa virtù si chiama INTELLETTO (1). »

Quest'è, come si vede, sotto un'altra forma, il gran principio che san Tommaso ha tolto da san Dionisio, e che noi abbiamo più su sviluppato: « Ch nella creazione, il sommo dell'infimo tocca all'infimo del sommo. » Sicchè dunque, per san Tommaso, nes-

---

(1) « Considerandum est quod quanto forma est nobilior, tanto « magis dominatur materiæ corporali, et minus ei immergitur, et « magis sua operatione et virtute excedit eam. Unde videmus quod « forma mixti corporis habet etiam operationem quæ non causa- « tur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur « in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formæ ma- « teriam elementarem excedere. Sicut *anima vegetabilis*, plus « quam forma elementaris; et anima *sensibilis* plus quam forma « vegetabilis. Anima autem humana est ultima, in nobilitate for- « marum. Unde, in tantum, sua virtute, excedit materiam corpo- « ralem, quod habet aliquam operationem et virtutem, in qua nullo « modo communicat materia corporalis, et hæc virtus dicitur IN- « TELLECTUS (I p.. q. 74, art. 1.). »

suna forma sostanziale non è unita alla sua materia in modo da restarvi assorta e rinchiusa tutta intera. Essa esce della sua propria materia, s'innalza, per certi gradi, al disopra di essa, e per questi gradi tocca alla forma che le è immediatamente superiore, si trova in rapporto d'una certa rassomiglianza con essa, l'indica, l'abbozza, e in certo modo la profetizza.

Perciò anche la forma del fluido, per la sua virtù *espansiva*, fa presentire qualche cosa della forma aumentativa del minerale. La forma del minerale, per la sua virtù *aumentativa* lascia travedere qualche cosa dell'anima vegetale della pianta. L'anima della pianta, per la sua virtù *vegetativa*, annunzia qualche cosa dell'anima sensitiva del bruto; l'anima del bruto, per la sua virtù *sensitiva* rivela qualche cosa della virtù intellettuale dell'anima umana (1); finalmente l'anima umana, per la sua virtù intellettiva offre in immagine, come ogni ritratto rappresenta il suo originale, qualche cosa dell'essere, della natura e della vita propria di Dio, in guisa che le qualità specifiche della forma superiore si trovano, in germe, nella forma inferiore, e ciò che nella forma inferiore non fa che incominciare a spuntare, si sviluppa nella forma superiore, e risplende di tutto lo splendore del suo compimento e della sua perfezione.

---

(1) Noi ricordiamo qui che più filosofi, anche della scuola cartesiana, chiamano ANALOGIA DELLA RAGIONE, o la ragione per approssimazione, *analogum rationis*, la *virtù estimativa* dell'anima de' beati.

Di questa economia, colla quale Iddio ha graduato le diverse specie delle forme sostanziali, e degli esseri che ne risultano, gli è agevole dapprima di vedere che, lo ripetiamo qui ancora, nulla è isolato nella creazione; ma che, per una augumentazione successiva ed impercettibile di forza, di virtù, d'eccellenza, di nobiltà, nella causa formale dell'essere, l'essere inferiore ha delle analogie, delle affinità coll'essere superiore: in guisa che gli esseri non formano che una scala, per la quale si può montare; dalla goccia dell'acqua o dal granello di sabbia, fino a Dio.

In secondo luogo, si dee conchiudere che la vera filosofia non deve mai *separare ciò che Dio ha unito* con questi legami misteriosi e nascosti, e che, per conseguenza la filosofia che sconosce questi rapporti graduati degli esseri, che considera isolatamente gli uni dagli altri i corpi e le anime, e che mette in pezzi questo maraviglioso insieme delle opere di Dio, non è la vera filosofia.

Quest'è uno de' più grandi sfregi, direi quasi uno dei più grandi delitti del cartesianismo. È noto che quegli che ha dato il suo nome a questa filosofia *dello sbocconcellamento,* non solo ha voluto filosofare sull'anima umana, separandola da ogni altra anima; ma ha negato spacciatamente che vi sieno, nella natura, altri esseri animati, oltre l'uomo. Gli animali, pel Cartesio, non sono che macchine di carne ed automi, non aventi anima d'alcuna specie. Quest'è un opinione tanto profondamente assurda e tanto sovvertente, che la FILOSOFIA DI LIONE medesima, quan-

tunque devotissima al Cartesio, non ha avuto il coraggio di sostenerla; e sebbene indirizzasse al suo autore il complimento immeritato d'aver difesa questa strana opinione con *argomenti artificiosi* (*ingeniosis rationibus*), essa non ha lasciato tuttavia di prendersi la libertà di combatterla. « Se malgrado i segni evidenti e palpabili, essa dice, pei quali i bruti annunziano *un' anima* sensitiva; se malgrado il *senso comune di tutti i popoli* (*sic*), che loro attribuisce la facoltà d'avere le sensazioni le più vive, si deve credere che le bestie non sono che automi senz'anima, non sarebbe egli facile a' materialisti di conchiuderne: Che l'uomo non è, egli pure, che una semplice macchina, priva d'ogni principio semplice e intelligente, e solo superiore alle macchine animali per una più grande perfezione de' suoi organi? La prova che i materialisti ragionano a questo modo si trova in *tutti* i loro libri e segnatamente nel libro esecrando intitolato: L'UOMO-PIANTA (*Pilosoph. Lugd.*, metaphys. spec. p. 2, dissert. II, app. DE BELLUIS). »

Questa pericolosa dottrina del Cartesio, sui bruti, è tanto più sorprendente, chè l'opinione che gli animali hanno una vera anima, è stata anche l'opinione degli antichi filosofi. Non diremo nulla d'Aristotile, perchè chi non sa che nel suo *trattato dell'anima*, e in quello *della generazione degli animali*, questo filosofo non s'è limitato a stabilire l'esistenza, ma ha fatto anche la storia dell'anima de' bruti? Che si ascolti solo Cicerone: « Là dove ci ha pluralità di sostanze, unite in modo da formare un tutto, bisogna di ne-

cessità che una di esse domini le altre. Nell'uomo è la mente, e nelle bestie *ci ha qualche cosa di simile alla mente* che domina; ed è da questa sostanza principio che derivano tutti gli appetiti di questi esseri (1).

I Padri e i Dottori della Chiesa hanno professata la stessa dottrina. Secondo sant'Agostino, gli animali hanno una *vera anima*; ed è a questo principio che le *anime* debbono il nome di ANIMALI: *Nam et pecora animam habent et animalia vocantur; non enim vocantur animalia nisi ab anima* (*Enarr.* II, in Psal. 29).

San Gregorio il Grande si esprime così: « Il Dio onnipotente ha creato tre sorta di *spiriti viventi:* l'una di quegli spiriti che non sono rivestiti di corpo; l'altra è quella degli spiriti uniti ad un corpo carnale, ma che non muoiono col corpo; l'ultima finalmente è di quegli spiriti che, mescolati colla carne, finiscono con essa. Gli spiriti che non hanno corpo sono gli angeli; gli spiriti coperti d'un corpo, ma che non si spengono col corpo, sono quegli degli uomini; gli spiriti uniti alla carne che muoiono con essa, sono quelli de' quadrupedi e di tutti gli animali (2) ».

---

(1) « Omnem naturam necesse est, quæ non solitaria sit, neque « simplex, sed cum alio juncta atque connexa, habere aliquem in « se principatum: ut in homine mentem, in bellua quiddam si- « mile mentis, unde oriantur rerum appetitus (*de Natur. Deor.*, « lib. II, c. 2.). »

(2) « Tres quippe vitales spiritus creavit omnipotens Deus: unum « qui carne non tegitur; alium qui carne tegitur, sed non cum « carne moritur; tertium, qui carne tegitur, et cum carne meri-

San Bernardo ha detto: « Voi sapete che ci ha quattro sorta di spiriti: QUELLO DEL BRUTO; quello dell'uomo, quello dell'angelo, e Quello che ha creato tutti questi spiriti: *Quatuor spirituum genera nota sunt vobis pecoris, noster, angelicus, et qui condidit istos.* (*Serm.* 3 *in Cantic.*). »

Finalmente gli scolastici, capitanati da san Tommaso, li ascolteremo ancora nei seguenti capitoli, tutti hanno riconosciuto negli animali un principio vitale, distinto dalla materia, una vera anima, differente dal corpo e facendo sussistere questo corpo.

Non potea essere che così per filosofi cattolici, poichè questa dottrina dell'anima de' bruti, avente qualche cosa di simile allo *spirito* dell'uomo, si trova affermata nei termini i più chiari ne' Divini Libri: « Chi ha saputo, dice l'Ecclesiastico, se lo spirito dei figliuoli d'Adamo monta e se lo *spirito de' bruti discende: Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritus jumentorum descendat deorsum?* (*Eccl.* III, 21). » Inoltre, l'Ecclesiastico, dopo di avere dipinto l'uomo turbato dalle visioni notturne del suo cuore, come un guerriero che fugge dalla battaglia, sorpreso nello svegliarsi di vedersi in sicurezza, e maravigliandosi del suo vano terrore; soggiugne: « Ogni carne è suggetta a queste illusioni,

---

• tur. Spiritus namque est, qui carne non tegitur, angelorum;
• spiritus qui carne tegitur, sed cum carne non moritur, homi-
• num; spiritus qui carne tegitur et cum carne moritur, jumen-
• torum et unitorum animalium (*Dialog.*, lib. IV, c. 35).•

DALL'UOMO FINO ALLE BESTIE: *Conturbatus est in visu cordis sui, tanquam qui evaserit in die belli; in tempore salutis suæ exsurrexit, et admirans ad nullum timorem, cum omni carne, ab homine usque ad pecus* (*Eccle.*, XL). » Sicchè per questo sacro Scrittore, il bruto sogna come l'uomo nel sonno, ed ha un anima suscettibile di provare le stesse impressioni.

Isaia, parlando in nome del Messia, ha detto: « Il bue ha conosciuto colui che lo possiede; l'asino stesso ha conosciuto il presepio del suo padrone, ed Israele non l'ha conosciuto: *Cognovit bos possessorem suum, et asinus præsepe domini sui, Israel autem me non cognovit* (*Isai.*, 1, 3). » Questo Dio Messia ha anche detto: Chi entra per la porta è il Pastor delle pecore. A questo il portinaio apre, e *le pecore, ascoltano la sua voce;* ed egli chiama le sue pecore per nome, e le conduce fuori. E quando ha messe fuori le sue pecore, va loro innanzi, *le pecore lo seguitano, perocchè conoscono la sua voce.* Esse non seguitano lo straniero, anzi lo fuggono, perocchè non conoscono la voce degli stranieri: *Qui intrat per ostium, Pastor est ovium Huic ostiarius aperit, et oves vocem ejus audiunt, et proprias oves vocat nominatim, et educit eas. Et cum proprias oves emiserit, ante eas vadit, et oves illum sequuntur, quia sciunt vocem ejus: alienum autem non sequuntur, sed fugiunt ab eo quia non noverunt vocem alienorum* (*Ioan.*, X). »

Gli è vero che queste parole divine contengono le profezie e i misteri i più consolanti, ma non sono vere nel senso misterioso e profetico se non perchè

lo sono dapprima nel senso letterale ed istorico: altrimenti la parabola o l'allegoria non sarebbe tale.

Perciò dunque, secondo i profeti e il Dio de' profeti, gli animali sanno il loro proprio nome, se ne ricordano, sentono, conoscono, distinguono la persona, la voce del loro padrone, ed anco i luoghi e le cose che gli appartengono, dalla persona e dalla voce dello straniero. Fuggono questo, e non seguono che quello; sentono che sono sua proprietà, egli sanno grado delle cure che ha di loro; s'attaccano a lui, l'ascoltano, gli obbediscono, e gli rendono omaggio. Se non hanno dunque intelletto, hanno almeno il SENSO reale, compiuto e perfetto. Hanno in essi stessi il principio della conoscenza, della memoria, della distinzione e della scelta. Il moto loro è proprio, intimo, intrinseco; si movono per essi stessi, e non sono mossi da alcuna forza esterna. Sono esseri sensitivi, animati, e non fantocci o macchine.

Dicesi che in Isparta qualunque giovinetto, sorpreso in atto d'incrudelire sopra una piccola bestia, era posto a morte sul momento medesimo; perchè un tal giovinetto, con sì fatto operare, rivela una natura orribile, e la sua crudeltà verso l'animale è un segno manifesto che un giorno sarà anco crudele contro l'uomo. Tutti i popoli hanno sempre e dovunque lo stesso pensiero. Hanno dunque sempre e dovunque avuto la fede nella sensibilità e nell'anima de' bruti; e questa credenza non hanno potuto attingerla che alle tradizioni bibliche.

Inoltre: uno dei caratteri propri della vera Santità, secondo l'ha osservato san Giovanni Crisostomo, è lo spirito di dolcezza, di compassione, di carità, pure verso gli animali: *Sanctorum animæ vehementer mites sunt, ut mansuetudinem suam ad bruta animantia extendant.* (*Serm.* 29, *in cap. XV ad Rom.*) Perchè dunque le anime veramente sante abbraccierebbero esse nella loro carità anco gli animali, se non è perchè hanno appreso dalla Scrittura che queste creature di Dio sono esseri che sentono veramente il piacere ed il dolore, e che non se n'è padrone per tormentarle, ma per servirsene ed averne cura?

Ma ci ha ancora qualche cosa di più solenne. La Genesi c'insegna che Iddio fra molte altre cose disse questo ai nostri primi padri: « Vi ho dato tutte le erbe e tutti i frutti degli alberi che possono servire di cibo non solo a voi, ma anche a tutti gli animali della terra, a tutti gli uccelli del cielo, e a tutti gli esseri che *si muovono essi stessi sulla terra e ne' quali si trova* UN'ANIMA VIVENTE (1). »

E perchè non si dica che la Scrittura per queste ultime parole, non ha voluto designare che gli uomini, ricorderemo a' nostri lettori che nello stesso capitolo della Genesi si trova scritto anche questo: « Iddio disse pure: Che le acque producano il rettile

---

(1) « Ecce dedi vobis omnes herbam, et universa ligna, ut sint « vobis in escam, cunctis animalibus terræ, omnique volucri cœli, et « *universis quæ moventur in terra* et IN QUIBUS EST ANIMA « VIVENS (GENES., I.) »

CON ANIMA VIVENTE, il volatile sulla terra e sulla distesa del firmamento. E Dio creò le grandi balene, e TUTTE LE ANIME VIVENTI, che si MUOVONO ESSE STESSE e che sono uscite dalle acque secondo le loro specie, ed ogni volatile secondo il suo genere.... Iddio disse ancora: Che la terra produca l'ANIMA VIVENTE secondo il suo genere, gli animali domestici, i rettili e le bestie della terra, secondo le loro specie. E così fu. *Dixit etiam Deus: Producant aquæ reptile* ANIMÆ VIVENTIS *volatile super terram et sub firmamento cœli. Creavitque Deus cete grandia, et* OMNEM ANIMAM VIVENTEM, *atque* MOTABILEM, *quam produxerunt aquæ, in species suas, et omne volatile secundum genus suum... Dixit quoque Deus: Producat terra* ANIMAM VIVENTEM *in genere suo: jumenta et reptilia et bestias terræ, secundum species suas. Et factum est ita.* » Ecco dunque che la Scrittura afferma nel modo il più esplicito, il più chiaro ed il più riciso: Che gli acquatici, i rettili, i volatili, i quadrupedi, in una parola tutti gli animali, di qualunque forma si sieno, di qualunque natura, genere e specie, hanno nel loro corpo un' anima che non è il loro corpo, e che quest'anima è vivente e principio della vita del corpo. Per conseguenza la dottrina cartesiana, che nega ogni anima a' bruti, e che considera i bruti come puri automi, macchine, per mezzo de' quali Iddio rappresenterebbe di continuo una farsa nel regno animale, non è solo una dottrina contraria all' opinione de' filosofi cristiani e pagani, e alle credenze universali dell' umanità, ma è una dottrina con-

traria al senso ed alla lettera de' libri santi, e perciò una dottrina *formalmente eretica*. Noi ritorneremo su questo grave soggetto quando esporremo in tutti i loro particolari le funzioni della vita vegetativa, delle piante e della vita sensitiva de' bruti.

Pel momento, faremo osservare che non ci ha nulla di più vero dell'osservazione fatta dalla *Filosofia di Lione* sulle conseguenze funeste della dottrina che nega l'anima de' bruti. Le anime dei bruti e delle piante sono, in certa guisa, le sentinelle, le guardie del corpo dell'anima dell' uomo; il negarle è un abbandonare sola e senza difesa questa regina delle anime a' colpi del materialismo. Per contrario, dimostrando, come l' ha fatto la filosofia cristiana, che i bruti ed anco le piante hanno un' anima *unica*, immateriale, distinta da' lori corpi, e lor dando, nella sua qualità di forma sostanziale, il moto e la vita, non ci ha più modo di negare all' uomo un'anima avente le stesse qualità comuni a tutte le anime, e, per giunta, le sue qualità proprie e specifiche, i sublimi atti d'*intendere*, di *ragionare* e di *volere*.

Sicchè dunque la filosofia cristiana, per la bella teoria che abbiamo esposto, sull'anima in generale, sulle differenti specie d' anime e delle loro qualità specifiche in particolare, non ha fatto altro che attorniare — ci si permetta il paragone — d'un campo trincierato la piazza, tanto importante nell'ordine filosofico, della dottrina sull'anima umana; non ha fatto altro che levare un piedistallo non men prezioso che solido a questa bella statua vivente dell'intelligenza

dell'uomo, portante sull'augusta sua fronte il riflesso e l'aureola dell'intelligenza di Dio.

È quello onde si sarà anco convinti di più ne' seguenti capitoli, dove dapprima esporremo le qualità comuni a tutte le anime, e dove poi stabiliremo le qualità speciali, caratteristiche e proprie dell'anima umana.

# CAPITOLO V

—

Della prima delle qualità, comuni a tutte le anime in generale, ed all'anima umana in particolare, d'essere la forma sostanziale de' loro corpi; e delle analogie fra la dottrina della filosofia cristiana sull'unione dell'anima col corpo nell'uomo, colla dottrina della teologia cattolica sull'unione della divinità coll'umanità in Gesù Cristo.

§ 78. Si propone di spiegare i tre caratteri comuni ad ogni sorta d'anime. — Il primo di questi caratteri è: CHE OGNI ANIMA È FORMA DEL SUO CORPO: Dimostrazione di questa tesi per san Tommaso. — La si conferma per quattro altri argomenti. — Il genere umano tutto intero, per la sua maniera d'esprimersi, rispetto alle operazioni de' composti viventi, dà ad intendere che per esso ogni anima è forma del suo corpo. — La stessa verità è attestata dall'intimo senso dell'uomo.

Le funzioni, sì diverse di lor natura, sì moltiplici pel loro numero, che compie l'anima delle piante, l'anima de' bruti e sopratutto l'anima dell'uomo, non provano che la differenza della loro specie. Ma queste anime, essenzialmente diverse per la *specie*, non lasciano tuttavia d'essere egualmente tutte ANIME, pel GENERE. La pruova ne è che, sono tutte, e allo stesso

titolo, giustamente ed esattamente compreso, fatta la stessa definizione *d'atto primo del corpo organico fisico*, avente la vita in *potenza*. Queste tre specie d'anime rappresentano dunque lo stesso principio, o fanno lo stesso ufficio, *rispetto a' loro rispettivi corpi*; ed esse hanno qualità essenzialmente comuni, derivanti dalla loro essenza e dalla loro definizione comune.

Diffatti, se secondo questa definizione, queste anime, di specie sì diverse, sono non pertanto, tutte ugualmente *atto primo del loro corpo organico, fisico, avente la vita in potenza*, esse sono conseguentemente tutte ugualmente: 1.° FORME SOSTANZIALI del loro proprio corpo, perchè ogni atto primo è forma sostanziale del corpo. 2.° Esse sono tutte FORME UNICHE del loro corpo perchè il composto naturale non ha e non può avere che una sola forma sostanziale. E 3.° Esse sono tutte FORME IMMATERIALI, perchè ogni forma d'un corpo organico, fisico, dantegli la vita, non è e non può essere che immateriale.

Ecco i tre punti comuni di rassomiglianza delle tre specie d'anime, che ne fanno un solo genere, di cui monta grandemente di dimostrare la realtà, nell'interesse particolare dell'anima umana.

La verità della tesi: « Che ogni anima è forma sostanziale del corpo a cui è unita » risulta dapprima dalla natura del composto naturale. I principii di questo composto non sono che due, nè più nè meno: la *materia* e la *forma*. Tutto ciò che in esso non è materia, è forma, come tutto ciò che non è forma, è materia. Or, i due principi costitutivi d'ogni com-

posto vivente sono l'anima ed il corpo; tutto ciò che in esso non è corpo, è anima, come tutto ciò che in esso non è anima, è corpo; in guisa che, in ogni composto vivente, il corpo è la materia, e l'anima la forma; dunque, *ogni anima è forma*.

Ecco come san Tommaso ha dimostrato questa stessa tesi.

« La cosa, dice egli, per cui un essere incomincia ad operare, è la forma di quest'essere a cui l'operazione è attribuita. Perciò come quello per cui il corpo incomincia ad essere sano è la sanità, e quello per cui l'anima incomincia a sapere è la scienza, così la sanità è forma (accidentale) del corpo, e la scienza l'è in certo modo dell'anima. E la ragione si è perchè niente agisce se non è in atto, per conseguenza l'essere non agisce che per lo stesso principio pel quale è in atto. Or gli è manifesto che ciò per cui il corpo incomincia a vivere, è l'anima; e che quando la vita incomincia a manifestarsi, secondo le sue operazioni diverse, ne' *gradi diversi degli esseri viventi*, ciò per cui compiamo queste diverse operazioni della vita, è l'anima. Dappoichè è per cagion dell'anima che incominciamo a *nutrirci*, a *sentire*, a *muoverci*, in differenti luoghi, ed anco è per l'anima che noi uomini *comprendiamo*. Dunque questo principio pel quale incominciamo a comprendere, che si chiama *intelletto o anima intellettiva* è sempre la forma del corpo (1). »

(1) « Illud quo primo aliquid operatur est forma ejus cui operatio attribuitur, sicut quo primo sanatur corpus est sanitas et

Or, l'abbiamo veduto, arrecando questo argomento per provare principalmente che *l'anima intellettiva s'unisce al corpo umano come forma* (*Utrum anima intellectiva uniatur corpori ut forma*), san Tommaso ci ha compreso tutti i GRADI DIVERSI DEGLI ESSERI che fanno opere vitali, DEGLI ESSERI VIVENTI; *cum vita manifestatur in diversis operibus vitæ*, IN DIVERSIS GRADIBUS VIVENTIUM. Ma, per san Tommaso, secondo si è veduto, le piante ed i bruti son anche veri *esseri viventi*; dunque, per san Tommaso, l'anima delle piante e de' bruti è, essa pure, *forma sostanziale* de' loro corpi.

In secondo luogo è già risaputo che la forma è in tutto il composto naturale, ciò che il potere, è in ogni società, e siccome non è che il potere supremo che unisce, armonizza le forme subalterne, e mantiene il corpo sociale, così non è che la forma sostanziale suprema che unisce ed armonizza i poteri subalterni

---

« quo primo scit anima est scientiæ. Unde sanitas est forma (acci-
« dentalis) corporis, scientia est forma (accidentalis) quodammodo
« animæ. Hujus ratio est quia nihil agit nisi secundum id quo est
« actu ; unde quo aliquid est actu eo agit. Manifestum est autem
« quod primum quo corpus vivit, est anima ; et cum vita mani-
« festatur secundum operationes in diversis gradibus viventium,
« id quo primo operamur in diversis hic operibus vitæ est anima.
« *Anima enim est primum quo nutrimur et sentimus et move-*
« *mur secundum loco et similiter quo primo intelligimus.* Hoc
« ergo principio quo primo intelligimus, sive dicatur intelle-
« ctus, sive anima intellectiva, est forma corporis ; et hæc est
« demonstratio Aristotelis in libro de anima (I p., q. 76, art. 1.). »

e mantiene il corpo naturale. Or queste funzioni non sono esercitate in ogni composto vivente, che dall'anima; perchè dal momento in cui l'anima scompare, il corpo naturale si scompone; come ogni società si discioglie dal momento in cui non ha più potere. Dunque l'anima in ogni composto vivente, è potere supremo, atto primo, FORMA del corpo.

In terzo luogo: siccome non è che per la sua anima vegetativa che la pianta è: 1.° *sostanza* vegetale, 2.° sostanza di tale *specie* di piante, e 3.° questa pianta o quest'*individuo* di tale specie vegetale, così non è che per la sua anima sensitiva che il bruto è: 1.° *sostanza* sensitiva; 2.° sostanza di tale *specie* di bruti; e 3.° tale *individuo* di tale specie d'animali; e non è che per la sua anima intellettiva che l'uomo è: 1.° una *sostanza* intelligente; 2.° una sostanza della specie delle intelligenze unite ad un corpo; e 3.° tale *individuo* della specie umana. Diffatti, questi composti, perdendo la loro anima, in un tempo più o men lungo, si corrompono talmente che non conservano più le traccie di sostanza vivente, e che non sono più riconoscibili, nè per rispetto alla specie, nè per rispetto all'individuo a cui hanno appartenuto. Or si è veduto che non spetta che alla forma di *sostanziare*, di *specificare* e d'*individuare* la materia. Ma nel composto vivente, è l'anima che *sostanzia*, che *specifica* e che *individua* il corpo; dunque l'anima è veramente la forma sostanziale d'ogni composto vivente.

In quarto luogo: se l'anima non fosse la forma di

ogni composto naturale vivente, essa non darebbe l'essere al corpo a cui è unita; perchè non è che la forma che, *mettendo in atto la materia* del composto sostanziale, le dà l'essere, e quest'essere, che ne fa un composto di *tale specie* e tale individuo di tale specie. Il corpo del composto vivente avrebbe dunque un essere a sè, indipendentemente dall'essere dell'anima; ci avrebbe, in ogni composto vivente, due esseri completi e per conseguenza due esseri realmente distinti, avendo ciascuno le sue proprietà particolari come il suo proprio essere. Ogni composto vivente non sarebbe *uno* che in apparenza e *due* in realtà. L'anima, o il principio intrinseco del moto che costituisce la vita, non sarebbe unita al corpo che come il motore al mobile, in un modo puramente *accidentale*, fittizio, e nissun composto vivente non sarebbe un composto sostanziale, nè un composto realmente e sostanzialmente uno. Il che è contrario alla natura di questo composto, che (alla differenza del composto, opera dell'arte e non avente che una unità accidentale), è evidentemente UNO per la sostanza, per l'essenza e per l'essere. Perciò l'anima, in ogni composto naturale vivente, è necessariamente forma del corpo organico a cui è unita. La è questa anche una verità attestata dalla credenza costante ed universale dell'umanità.

La scuola cartesiana, negando *ogni anima sensitiva* a' bruti, e facendone « de' puri automi, » avrebbe sostenuto, secondo la *Filosofia di Lione*: « che gli animali, *mostrando* di soffrire o rallegrarsi e fare dei

moti spontanei, non provano vere sensazioni più che un orologio, e che le loro innumerevoli azioni non sono affatto più libere de' moti delle ruote d'una macchina artificiale (*Loc. cit.* pag. 202). » Nello stesso luogo, la medesima filosofia fa anco parlare gli avversari di questo paradosso cartesiano.

« Il giudizio che tutti i popoli, barbari o inciviliti, pronunziano, sotto l'impulsione del senso comune, deve essere considerato come un argomento solidissimo della verità. Or, se s'interrogassero tutti i popoli inciviliti o barbari, per sapere ciò che pensano rispetto ai bruti, si udrebbero affermare, *con un consenso unanime e senza il menomo dubbio:* che i bruti provano sensazioni piacevoli o dispiacevoli; che fanno *spontaneamente* de' moti innumerevoli, ecc., e si vedrebbe questi stessi popoli, non poter a meno di non ridere ascoltando un difensore della ipotesi cartesiana, sforzandosi di provar loro, per mezzo di ragionamenti artificiali, che un cane, per esempio, sotto i colpi di un bastone, non sente più dolore che un pezzo di legno, e che alla vista di una bella porzion di carne che gli si dà per isfamarsi, non prova più gioja che un albero, intorno al quale si depone del concime, ecc. Questo giudizio, seguitano i difensori dell'anima delle bestie, è tanto *profondamente scolpito nella mente di tutti gli uomini*, che presso tutte le nazioni, si condanna come colpevole di crudeltà ogni uomo che prende diletto in tormentare, senza ragione, gli animali, mentre nessuno chiama « crudele » un uomo che per diletto scompone il suo orinolo (*Ibid.*). »

Si può anche affermare che il genere umano si riderebbe nello stesso modo d'un filosofo che pretendesse che una pianta non è più che un masso di marmo, un principio di moto in essa stessa, e una vera vita o una vera anima vegetativa.

Gli è dunque chiaro che, nell'opinione di tutto il genere umano, non solo la bestia, ma anche la pianta, ha di comune coll'uomo il privilegio d'essere un composto vivente ed animato.

Ma non è ancor tutto: il genere umano ammette pure che l'anima *vegetativa* della pianta, e l'anima *sensitiva* del bruto, sono forme sostanziali del loro corpo, in un modo così vero e reale, che l'anima *intellettiva* l'è del corpo dell'uomo.

Si è veduto che sant'Agostino ha detto che Platone non ha fatto che introdurre nella filosofia che il vocabolo *idea;* ma che rispetto alla *cosa*, nominata da questo *vocabolo*, l'era comunemente ammessa da tutti, sin dal principio del mondo. Lo stesso è a dire della *forma.* Questo vocabolo non è stato posto in uso che molto tardi, nel linguaggio filosofico; ma la cosa, significata da questo vocabolo, era nota e ammessa da tutta l'umanità, sin dal principio dell'umanità.

Il linguaggio del genere umano non è che la ragion umana, la ragion universale, parlata; come la ragion umana, la ragion universale, non è che il linguaggio pensato. Questa ragione universale, umana, come il linguaggio che ne è l'espressione, riflesso magnifico della ragion divina, è il prezioso deposito di tutte le idee, di tutte le verità naturali; e per con-

seguenza, della vera filosofia; in guisa che, secondo l'abbiamo spesso osservato, ci ha più veri principii, più vere dottrine, più verità filosofiche nel linguaggio umano, che in tutti i libri de' filosofi.

Or, nel linguaggio ordinario degli uomini, non si dice già: « Lo spirito di Pietro ragiona; la lingua di Pietro parla; gli occhi di Pietro vedono; la bocca di Pietro mangia; lo stomaco di Pietro digerisce; la mano di Pietro scrive; i piedi di Pietro camminano; il corpo di Pietro soffre o sta bene; » si dice: « Pietro ragiona; Pietro parla; Pietro vede; Pietro mangia; Pietro digerisce; Pietro cammina; Pietro scrive; Pietro sta bene o è infermo. »

Non si dice già neppure d'un cane: « che la *sua anima* ama il suo padrone; i *suoi denti* rodono bene le ossa; i *suoi piedi* raggiungono bene la fiera; » ma si dice: « questo cane ama il suo padrone; rode bene le ossa; raggiunge bene la fiera ».

Finalmente non si dice neppure: « *la radice* di quel pomo è in buono stato; il suo ceppo grandisce; *i suoi rami* producono poma; » ma si dice: « *Quel pomo* è in buono stato; grandisce, dà in abbondanza o in piccolo numero, buone o cattive poma. »

Perciò dunque, il genere umano nella sua maniera di esprimersi rispetto alle operazioni d'ogni composto vivente, le ha sempre e dovunque attribuite al suo principio sostanziale e non a' suoi organi; a tutto il composto e non alle sue parti. Secondo questa maniera di esprimersi, fedele eco delle sue credenze e de' suoi pensieri, pel genere umano, è un solo e me-

desimo individuo-pianta che esercita, al tempo stesso, i tre atti d'ogni forma naturale, le tre operazioni della vita vegetativa e di più le tre funzioni della vita sensitiva. Finalmente è un solo e medesimo individuo-uomo che compie al tempo stesso, i tre atti d'ogni forma naturale, le tre operazioni della vita vegetativa, le tre funzioni della vita sensitiva, e che di più sviluppa, colla più grande indipendenza, le tre facoltà della vita intellettiva; in guisa che il gran principio della filosofia cristiana: Che le azioni d'ogni composto vivente non sono nè dell' anima sola, nè del corpo solo, ma dell'anima unita al corpo, dell'*individuo*, del CONGIUNTO; *actiones sunt conjuncti*, non è in fondo che una delle idee, delle concezioni generali della mente umana, della ragione umana; una delle credenze pratiche dell'umanità intera; e quindi è una grande, profonda ed incontestabile verità.

Ma il riconoscere che le azioni del composto vivente non debbono essere attribuite che al *congiunto* e non alle sue due sostanze, prese a parte l'una dall'altra; al tutto e non alle parti separate, è un riconoscere che l'anima ed il corpo, in ogni composto vivente, non sono che UNO, d'una unità *accidentale* ma *sostanziale;* gli è un riconoscere che le due sostanze o le due parti, in ogni composto vivente non hanno che un solo e medesimo *essere sostanziale;* perchè ogni essere non È che della stessa maniera con cui è UNO, e non è UNO che nella maniera con cui È. Là dove ci ha unità sostanziale, ci ha *essere* sostanziale, e là dove ci ha *essere* sostanziale ci ha

*unità* sostanziale; *Sic enim aliquid est ens quomodo est unum* (san Tommaso). Ma, l'abbiamo già veduto, non spetta che alla forma di far passare la materia dalla potenza all' atto, e quindi di farla *essere* del suo proprio essere, in modo che forma e materia, anima e corpo, come non sono che un individuo sostanzialmente *uno*, non hanno che un solo e medesimo essere. Poichè dunque il genere umano non riconosce in ogni composto vivente, che un solo essere sostanziale, proprio all'anima e diviso col corpo; gli è manifesto che ammette che ogni anima non è che forma sostanziale, e che non è che come forma sostanziale che la è unita al suo corpo.

Gli è vero che un' immensa parte del genere umano non intende nulla di questa profonda filosofia della forma sostanziale del composto naturale; che essa ignora l' importanza ed anco i termini di questa filosofia. Ma il genere umano, sebbene non sappia formularli, non lascia d'averne in esso l'idea di questi principii: « Il tutto è più grande della parte; non ci ha effetto senza causa; una cosa non può essere insieme e non essere, ecc. » similmente il genere umano dà abbastanza a comprendere, per la sua favella, che, sebbene non sappia rendersene ragione, nondimeno non lascia d'avere l'idea che ogni composto vivente è non *accidentalmente*, ma *sostanzialmente* UNO; che non ha che un essere, un'anima, e che quest'anima è forma del corpo che essa anima e vivifica.

Tutta la dimostrazione di san Tommaso, intorno a questa stessa tesi: « *Che ogni anima è forma*, e che

l'anima intellettiva non è unita che come forma al corpo dell'uomo, » non è fondata, come si può esserne persuasi pel lungo e profondo *articolo* che le ha consacrato (1 p., q. 74, art. 2), che sopra questo argomento: Sebbene Socrate non intenda che per l'intelletto e non senta che pel suo corpo, tuttavia non dice già: « Il *mio* intelletto comprende; il *mio* corpo sente; » ma dice: « Intendo, sento; » il che prova che in Socrate, lo stesso solo uomo scorge che è egli stesso che comprende e che sente: *Quod idem ipse homo est qui percipit se intelligere et sentire.* » Il che manifestamente prova che ogni uomo ha il sentimento il più profondo, la convinzione la più chiara: Che è sostanzialmente ed essenzialmente UNO; e che l'universalità e la costanza di questo sentimento, di questa convinzione di tutti gli uomini, espressi dal loro linguaggio, è una dimostrazione lampante in favore della tesi: Che ogni anima è veramente *atto primo* o FORMA SOSTANZIALE DEL CORPO *organico fisico in potenza alla vita.*

Rispetto all'anima umana in particolare, san Tommaso dopo di avere stabilito nello stesso luogo, con tre argomenti, che l'uomo non è e non può essere detto SEMPLICEMENTE UN individuo, *una* persona, un TUTTO sostanziale e completo, se non si ammette che l'anima intellettiva è unita al corpo come *forma*, conchiude così: « Si può provare la stessa cosa per un argomento, tratto dalla natura stessa dell'umana specie. La natura delle cose non si manifesta che per la loro opinione. Or l'operazione propria dell'uomo, in quanto uomo, è quella di comprendere; che è per

questa operazione che l'uomo si distingue dalla bestia e s'innalza al di sopra di tutti i composti animati. Si deve dunque considerare il principio di questa operazione dell'uomo, il suo intelletto, come il principio costitutivo di sua natura e distintivo della sua specie; ma il principio costitutivo della natura d'una cosa e distintivo della specie non è che la sua forma sostanziale. Dunque l'anima intellettiva è la forma sostanziale dell'uomo, e non è unita al corpo che come forma ([1]). »

§ 79. Risposte a due obiezioni contro la tesi: *Che ogni anima è forma del suo corpo.* — Il corpo umano è materia proporzionata dell'anima intellettiva. — L'anima dell'uomo sussistente in essa stessa. — La separazione dal corpo per la morte non l'impedisce affatto d'esserne la forma sostanziale.

Questa verità è troppo importante perchè lo spirito d'errore potesse perdonarla alla filosofia cristiana; l'ha dunque investita con due terribili obiezioni, che tuttavia questa filosofia non ha mai temuto, ma ridotto al nulla. Vediamolo.

---

([1]) « Potest etiam idem manifestari ex ratione specici humanæ. « Natura enim uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur. « Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est in- « telligere. Per hanc enim omnia alia animalia trascendit Opor- « tet ergo quod homo, secundum illud speciem sortiatur, quod « est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque « propriam speciem per propriam formam. Relinquitur ergo, « quod intellectivum principium sit propria hominis forma (I p., « q. 76, art. 1.). »

La prima di queste obiezioni è così concepita: « L'anima ed il corpo dell'uomo sono due sostanze d'una natura infinitamente diversa l'una dall'altra. L'anima è d'una sola specie, il corpo contiene differenti parti di diverse specie; l'anima è spirituale, il corpo materiale; l'anima è un soffio dello spirito di Dio, il corpo non ha nulla di sottile, di fino; gli è materiale, pesante, inerte. L'anima è incorruttibile, immortale; il corpo è corruttibile, mortale. Or la materia, in ogni composto naturale, deve essere proporzionata alla sua forma e trovarsi in rapporti di rassomiglianza con essa. Ma il corpo non è in alcun modo proporzionato all'anima umana; dunque non è la sua forma; dunque l'anima è unita al corpo per ragioni ignote, in un modo accidentale, e come il motore al mobile, e non costituisce affatto con esso un composto naturale; dunque l'anima non è affatto la forma sostanziale del corpo. »

San Tommaso nella prima parte della Somma, e, in un modo ancora più preciso e più chiaro, nel *Supplemento* della stessa opera ha compiutamente distrutta questa obiezione. Ecco alcuni de' suoi più belli pensieri sopra questo soggetto. Dapprima, Iddio creando l'uomo, dopo di avere creato l'angelo ed il bruto, ha voluto riunire nell'uomo ciò che si trovava separato nell'angelo e nel bruto, per farne il tratto d'unione tra il mondo materiale e sensibile, e il mondo spirituale ed invisibile. L'angelo è l'intelligenza separata assolutamente dalla materia; il bruto è materia animata separata assolutamente dall'intel-

ligenza. Iddio dunque, volendo unire, in una sola natura, la vita intellettiva dell'angelo alla vita corporea e sensitiva del bruto, ha dovuto fare quello che ha fatto, e dare all' anima intellettiva un corpo misto, materiale.

In secondo luogo, le parti del corpo del composto animato, come l'occhio, la mano, il sangue, la carne, le ossa, ecc., non sono già nella specie, non appartengono già a diverse specie; ma è tutto il corpo dell'animale che, unito alla sua, forma una sola specie, l'uomo e il bruto. Perchè dunque il corpo umano è composto di diversi elementi e formato di diverse parti, non ne segue per niente che sia di diverse specie. Questa diversità di parti conviene del resto pel suo mirabile meccanismo, all'anima intellettiva, perchè, sebbene una per sua essenza, la è tuttavia moltiplice in potenza rispetto alla sua perfezione; per conseguenza essa ha bisogno d'essere unita ad un corpo avente differenti organi e differenti disposizioni, per compiere la varietà prodigiosa delle sue operazioni. Ed è per la stessa ragione che gli animali perfetti hanno organi più numerosi e più svariati che gli animali imperfetti, e che questi hanno organi più numerosi e più svariati che le piante (1). »

---

(1) « Partes animalis, ut oculus, manus, caro et os, et hujus- « modi non sunt in specie, sed totum. Et ideo non potest dici, « proprie loquendo, quod sit diversarum specierum, sed quod sint « diversarum dispositionum. Et hoc competit animæ intellectivæ « quæ, quamvis sit una secundum essentiam, tamen, propter sui

Iddio senza dubbio avrebbe potuto dare all' uomo un corpo avente il meno possibile di materia, un corpo sottilissimo, un corpo di un solo elemento, un corpo a modo di esempio, d' aria o di fuoco, in luogo d' un corpo pesante, inerte e terrestre. Ma, a rigore, egli non ha dato all' anima il corpo come un organo della vita intellettiva; perchè, secondo l'abbiam veduto, l'intelligenza umana, unita al corpo, comprende *nel* corpo, ma non *pel* corpo. Non ha dato il corpo all' anima intellettiva che affinchè essa fosse pure e al tempo stesso una forma sensitiva, e che rispetto alle sostanze spirituali della sua intelligenza, essa potesse mettersi anche in rapporto con tutte le sostanze materiali e sensibili pei suoi organi. L' uomo, in questo disegno ineffabile del suo Autore, non doveva dunque avere un corpo tutto di un pezzo, un corpo spirituale, un corpo semplice, un corpo d'un solo elemento, nè un corpo in cui eccedesse il fuoco o l' aria; ma un corpo organico, un corpo materiale e terrestre; un corpo misto di tutti gli elementi che entrano nella composizione de' corpi, ed in cui questi elementi si trovassero in tali proporzioni ed equilibri in modo, che potesse risultarne una complessione eguale, un tutto ben disposto ed ar-

---

« perfectionem, est multiplex in virtute; et ideo, ad diversas opé-
« rationes, indiget diversis dispositionibus, in partibus corporis,
« cui unitur. Et propter hoc, videmus quod major est diversitas
« partium in animalibus perfectis, quam in imperfectis, in his quam
« in plantis (I p., qu. 76, art. 1). »

monico. Or tal è il corpo dell'uomo. Gli è ugualmente *complessionato;* niuno de' suoi elementi i più attivi, come il calore, non primeggia in guisa da spegnere per la sua energia gli altri, e da produrvi moleste contrarietà, il che gli dà una certa dignità e lo rende, in certo modo, simile a' corpi celesti (1). »

San Tommaso ha pure detto:

« Poichè la forma non esiste affatto per la materia ma è la materia che esiste per la forma, bisogna cercare nella natura della forma la ragione della natura della materia, e non nella natura della materia, la ragione della natura della forma. Or, l'anima intellettiva, seguendo l'ordine della natura occupa l'infimo grado tra le sostanze intellettuali, perchè essa è la sola di queste sostanze che non abbia naturalmente, innata in essa stessa, come gli angeli, la conoscenza della verità, ma ha bisogno, secondo l'attesta san Dionisio (l'Areopagita), di raccoglierla per mezzo de' sensi nel campo delle cose visibili. La natura non viene mai meno delle cose necessarie. Essa ha dovuto

---

(1) « Animæ intellectivæ non debetur corpus propter ipsam in- « tellectualem operationem, *secundum se*, sed propter *sensitivam* « *virtutem* quæ requirit, organum æqualiter conditionatum. E' ideo « oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici « elemento, vel corpori mixto in quo excederet ignis, secundum « quantitatem : quia non posset esse æqualitas complexionis pro- « pter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc cor- « pus, æqualiter complexionatum, quamdam dignitatem, per hoc, « quod est remotum a contrariis, in quo, quodammodo, assimila- « tur corpori celesti (I p., qu. 76, art. 1.). »

dunque dare all'anima intellettiva, oltre alla facoltà di comprendere, quella di sentire; e, poichè non si può sentire che per mezzo d'un istrumento corporeo, gli era di necessità che l'anima intellettiva fosse unita ad un corpo di natura che fosse un organo convenevole del senso (1). » Questo luogo è egli chiaro? Colpisce egli per senso e verità? Ecco dunque perchè l'anima intellettiva è unita ad un corpo ed a un tal corpo.

Finalmente, rispetto alla sua disproporzione coll'anima, sotto il rapporto dell' incorruttibilità e dell'immortalità, sant'Agostino ha detto: « Iddio, formando l'uomo, per un dono della sua grazia, ha prevenuto l'inconveniente naturale della dissoluzione del corpo o della morte, a cui ogni composto materiale è necessariamente soggetto: *Providit autem Deus adhibendo remedium contra mortem, suæ gratiæ dono.* E lo stesso san Tommaso soggiugne: « Iddio, nell'istituzione del-

(1) « Cum forma non sit propter materiam, sed potius materia « propter formam, ex forma oportet rationem accipere, quare « materia sit talis, et non e converso... Anima intellectiva, se« cundum naturæ ordinem infimum gradum in substantiis intel« lectualibus tenet, in tantum quod non habet naturaliter sibi « insitam notitiam veritatis, sicut Angeli, sed oportet quod eam « colligat ex rebus visibilibus per sensus, ut Dionysius dicit. Na« tura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit quod « anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed « etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine cor« poreo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali « corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus (I p., « q. 74, art. 5.). »

l'umana natura, ha dato al corpo una specie d'incorruttibilità, affinchè fosse una materia conveniente all'anima intellettiva, immortale e incorruttibile: *In institutione humanæ naturæ, attribuit Deus humano corpori quamdam incorruptibilitatem, per quam materia convenienter cooptaretur suæ formæ* (*Contra Gentil.* lib. IV, c. 81). Più innanzi vedremo come il corpo dell'uomo, sebbene subisca la morte, rimanga, sempre, secondo l'espressione della Scrittura, INESTERMINABLE.

Intanto, gli è chiaro che il contrario di quello che si oppone, contro la tesi dell'anima, forma del corpo, è precisamente vero, cioè che il corpo umano è quello che doveva essere, nel fine che il Creatore s'è proposto, associandolo all'anima intellettiva; e, invece che il nostro corpo non sia una materia proporzionata ad una forma spirituale, la delicatezza, la perfezione del suo organismo, la sua grandezza, la sua persona, la sua gravità, le sue maniere, la sua tenuta, la sua aria, non si spiegano affatto, se non si crede fatto per servire d'organo a una natura intelligente. L'obiezione stessa non è che una prova di più che l'anima intellettiva è veramente la forma essenziale del corpo umano.

Ecco la seconda obiezione: La forma sostanziale è unita alla materia per la sua essenza, e non per un *accidente* qualunque. Se la sua unione alla materia fosse l'opera dell'accidente, quest'unione non sarebbe che *accidentale* e non *sostanziale*, e non ci avrebbe, in natura, composti sostanziali, ma composti sola-

mente accidentali; il che è manifestamente falso. Ma la cosa unita ad un'altra cosa per la sua essenza, le resta sempre unita; nissuna forma sostanziale non può dunque sussistere senza la sua propria materia. Se l'anima umana non fosse unita al corpo che come *forma*, una delle due: o l'anima non potendo sussistere senza il corpo, dovrebbe perire col corpo; o il corpo dovrebbe partecipare all'immortalità dell'anima, e l'uomo non dovrebbe mai morire. Ma l'una e l'altra cosa è falsa. Dunque l'anima è associata al corpo, non *sostanzialmente*, come forma inseparabile del corpo, ma *accidentalmente*, come il motore al mobile; solo questa ipotesi spiega in che modo, il corpo, unito ad un'anima incorruttibile, può perire; ed in che modo, un'anima, unita ad una materia corruttibile, sopravvive alla separazione del corpo.

Questa obiezione, la più seria di tutte quelle che si possa fare contro il dogma: *Che l'anima intellettiva è la forma sostanziale del corpo*, non prova tuttavia che una sola cosa: essa pruova, ancora una volta, che la risurrezione de' corpi, nell'ultimo giorno del mondo, è al tempo stesso, come lo vedremo di corto, una verità filosofica come un dogma religioso, un fatto naturale o conforme alle leggi dell'ordine universale della Natura, come un immenso prodigio della onnipotenza di Dio. Ma essa non prova affatto che, se si ammette che l'anima umana è forma del corpo, il corpo non potrebbe perire, o che l'anima dovrebbe perire col corpo.

La ragione si è, secondo l'abbiamo tanto spesso

fatto notare nel corso di quest'opera, che l'anima umana non è affatto come l'anima de' bruti. Questa, non esistendo che *colla* materia, e non avendo *essere* possibile fuori del corpo, deve necessariamente spegnersi, e si spegne, diffatti, per la dissoluzione del corpo; ma l'anima umana essendo, secondo lo dimostreremo in uno de' seguenti capitoli, una forma *sussistente* per sè, *forma per se subsistens*, è indipendente dal corpo per *l'essere*, come per la sua operazione specifica, quella di comprendere. Essa dunque, sebbene sia unita al corpo, come forma sustanziale, per la sua essenza e per tutto il suo essere, cessando d'essere *nel* corpo, non lascia *d'essere* e di *sussistere* in essa stessa, e per essa stessa; similmente, il corpo, essendo corruttibile di sua natura, quantunque sia unito all'anima incorruttibile, come a sua materia, separato dall'anima, non lascia d'essere capace di cadere in dissoluzione e di perire. Gli è vero, dice san Tommaso, che è della natura dell'anima d'essere unita al corpo, come è della natura d'ogni corpo leggiero di rimanere in alto. Ma come ogni corpo leggiero è sempre un corpo leggiero, pure quando lo si faccia discendere; così l'anima umana è sempre nel suo essere, pure quando non è più nel corpo. E come il corpo leggiero, costretto di rimanere in basso, non lascia di conservare la sua attitudine e la sua tendenza per riconquistare il suo posto naturale, l'atto; così, l'anima umana, separata dal corpo, non lascia di conservare la sua attitudine e la sua tendenza a riconquistare

il suo stato naturale, la sua antica unione col corpo (1); e questa attitudine aggiugnerà un dì il suo fine, questa tendenza un giorno sarà soddisfatta per la risurrezione de' morti. Questa attitudine e questa inclinazione non sono che la ragion filosofica e naturale di questo grande e magnifico dogma della fede (2).

Sicchè, le due grandi obiezioni colle quali si è preteso di scrollare la verità della dottrina, *Che l'anima intellettiva è forma sustanziale del corpo umano*, non hanno arrecato alcun danno; la sua verità per contrario e la sua importanza v'hanno guadagnato, più che non v'hanno perduto. Ecco ora una solenne conferma della verità e dell'importanza della stessa dottrina nel mistero dell'uomo, risultante dalla sua conformità colla dottrina teologica del mistero di Gesù Cristo. Ma per far meglio comprendere queste magnifiche analogie, abbiam bisogno di ritornare per un istante sul Composto animato, e stabilire il vero senso de' vocaboli SUSSISTENZA, SUPPOSTO, PERSONA, che hanno un gran campo in questa discussione.

---

(1) « *Secundum se*, convenit animæ corpori uniri; sicut, *secundum se*, convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aliqua aptitudine et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem (1 p., qu. 76, art. 2.). »

(2) « Resurrectio, quantum ad finem, naturalis est (*Ibid.*). »

§ 80. Significazione scientifica de' vocaboli SUSSISTENZA, SUPPOSTO, IPOSTASI, PERSONA necessariissima a conoscere, per ben comprendere le analogie tra l'unione dell'anima col corpo nell' uomo, e l'unione della divinità coll'umanità in Gesù Cristo. — La personalità non ha luogo che nella natura razionale.

Il nome di sostanza, come l'abbiamo altrove osservato, non conviene propriamente o veramente che alle cose complete che *sussistono* per esse stesse. Si chiamano *sostanze* pure le parti d'una sostanza prima, come le mani e il capo del corpo umano, perchè queste parti sono separabili dal soggetto e non s'affermano da lui; chè non si dice già: « l'uomo è *capo* o *mani*, » come si dice: « l'uomo è *bianco* o *bruno*, *buono* o *cattivo*. » Queste parti non sono dunque *accidenti*; e se non sono accidenti, sono sostanze. Tuttavia, essendo parti necessariamente ordinate al loro tutto, non sono dette, nè si possono dire vere sostanze, nello stesso senso e allo stesso titolo che quelle che sono complete e sussistono per esse stesse. Ed è per ciò che alla differenza degli *accidenti* e delle *parti* che non s'appartengono a esse stesse, ma al soggetto in cui le sono, le sostanze che sono in esse stesse, s'appartengono ad esse stesse e non ad un altro soggetto, si dicono *sussistenti* ed *operanti*; perchè l'operazione non s'attribuisce che alla sostanza completa e non agli accidenti, nè alle parti del soggetto. Così, per esempio, il canto s'attribuisce all'uomo e non all'arte della musica

che possiede, sebbene l'uomo non canti se non è istruito nell'arte del canto; così non si attribuisce che all'uomo l'atto di vedere, di camminare, di colpire, sebbene non vede che per gli occhi, non cammini che co' piedi, non colpisca che colle mani. La SUSSISTENZA, propria alle sostanze complete, è dunque quella perfezione per la quale la sostanza è in essa stessa, s'appartiene ad essa stessa e non ad un' altra; oppure è l'attualità, per la quale la natura si sostiene in essa stessa, in guisa da non peter aver bisogno di comunicare con un altro soggetto, per *essere* ed *operare*.

La *sussistenza*, considerata come esistente in concreto in una sostanza completa, si dice anche *supposto* (*suppositum*), come la vita, considerata come esistente in concreto in un essere qualunque, si dice un VIVENTE. Il *supposto* non aggiunge dunque niente di più alla *sussistenza*, ma è la sussistenza medesima, considerata come concretamente esistente negli esseri particolari.

La sostanza completa è *razionale* o *irrazionale*. Ma anco la sostanza irrazionale, una pietra, per esempio, è *sussistente*, perchè ogni sostanza completa, esistente in essa stessa e per essa stessa, indipendentemente da ogni altro soggetto, è *sussistente*; ma una pietra è una sostanza completa, esistente in essa stessa e per essa stessa, indipendentemente da ogni altro soggetto; dunque pure una pietra è *sussistente* ed è *supposto*.

Poichè le sostanze sono razionali o irrazionali, le

*sussistenze* o i *supposti* sono anco di due sorta: le sussistenze o i supposti razionali e le sussistenze o i supposti irrazionali. Or, le sussistenze della prima spezie si dicono PERSONE; quelle della seconda specie si dicono solamente *supposti*. Perciò, le sussistenze irrazionali, o puramente sensitive, si dicono *supposti*, ma non *persone*; si dice *supposti*, una pietra o un cavallo, ma non si dicono *persone*. Ogni persona adunè una sussistenza o un supposto, ma ogni sussistenza o supposto non è una persone. Questo nome non si dà che alle sussistenze o supposti intellettuali, e, per conseguenza, si dice: « Una persona divina, angelica o umana. » Il vocabolo persona non aggiugne dunque niente al supposto, indica solamente l'eccellenza, e la dignità che prende dalla natura intellettuale.

Il supposto intellettuale o la persona si dice in greco *ipostasi*. Questo vocabolo è passato nella teologia e nella lingua latina, e quindi in tutte le lingue cristiane viventi. Perciò in tali lingue si dice indifferentemente: « le tre persone o le tre ipostasi divine; la persona oppure l'ipostasi del Verbo; e l'unione personale, oppure l'unione ipostatica delle due nature in Gesù Cristo. »

La persona è stata definita dal Boezio: « Una sostanza individuata dalla natura razionale: *rationalis naturæ individua substantia* Questa definizione, approvata come la più perfetta, e spiegata da san Tommaso (I p. q. 28, art. 1), è ammessa dalla maggior parte degli scienziati cristiani. Sebbene l'individualità si trovi in tutti i generi, tuttavia essa conviene

in un modo tutto speciale al genere della sostanza, perchè la sostanza s'individua per essa stessa, mentre *gli accidenti* non esistendo e non potendo esistere che in un soggetto che sia sostanza, non sono individuati che da essa. Diffatti, non si dice *questa bianchezza*, *questo* sapere, *questo* zelo, che in quanto tutto ciò ritrovasi in un soggetto, bianco, sapiente o zelante.

Ma, l'individualità, comune a tutte le sostanze, conviene in un modo ancora più perfetto e più speciale alle sustanze razionali, perchè per esse hanno solo il dominio de' loro atti, che esse sono non solo capaci d'operare, ma che esse operano per esse stesse. Gli è dunque ben ragionevole che queste individualità della sostanza abbiano un nome speciale che le distingue da tutte le altre individualità, e che esse si chiamano *ipostasi*, *persone*, ed anco *sostanze prime*. Perciò dunque la persona è ben diffinita da *una sostanza individuata dalla natura razionale*.

Inoltre, il nome di persona non conviene nello stesso modo a tutte le individualità della natura razionale. Le intelligenze angeliche, per esempio, compiute per esse stesse, rispetto alla loro operazione, come per rispetto al loro essere, sono, a esse sole, vere *persone*: pure in Gesù Cristo, la personalità non è propria che del Verbo; la personalità del Verbo, comechè serva di sostegno alla natura umana, che non ha *sussistenza* o personalità per essa stessa, non risulta già dalla sua unione con questa natura, perchè il Verbo era veramente persona, e una delle Persone divine, pure innanzi di prendere carne. Ma, la personalità,

nell'uomo, risulta dall'unione dell'anima col corpo, ed è il corpo, animato da una forma intellettiva, o tutto l'uomo, che è *persona*. Diffatti, non si dice già *le persone umane* o gli *uomini* che sono in cielo, all'inferno, o in purgatorio; ma si dice: le *anime de' beati, le anime de' dannati, le anime del purgatorio*. Non sarà che quando avranno ripreso il loro corpo che tutte queste anime ritorneranno *persone*, perchè non è già l'anima separata dal corpo, ma l'anima unita al corpo, o tutto l'uomo, che è *persona*. Questa osservazione è della più alta importanza nell'interesse del gran dogma della risurrezion de' morti.

La *sussistenza* in ogni essere (eccetto Dio, in cui la natura e la sussistenza sono una e medesima cosa), si distingue dalla natura o dall'essenza, quando si prende il vocabolo *natura* per significare l'essenza, o ciò in cui una cosa qualunque ha l'essere; perchè se la sostanza non si distinguesse dalla natura, bisognerebbe affermare che Gesù Cristo avea due sussistenze, poichè avea due nature. Ma il dire che in Gesù Cristo ci aveano due sussistenze, è dire che in Lui la natura umana ha sussistito per essa stessa, s'è appartenuta ad essa stessa, e non alla persona divina del Verbo; è dire che anco la natura umana è stata persona in lui: il che è empio e contrario alla fede. Sarebbe un ammettere con Nestorio che in Gesù Cristo ci aveano due persone. Gli è dunque necessario d'ammettere che la sussistenza è una attualità, realmente distinta dalla Natura.

Tutto ciò che *sussiste* esiste, ma tutto ciò che esiste

non sussiste; l'anima esiste e sussiste. Ed è che, come l'umanità di Gesù Cristo non avea *persona* propria, ma sussisteva nella persona del Verbo, il corpo non ha *essere* proprio a sè, ma non sussiste che per l'essere e nell'essere dell'anima; mentre l'anima, esistendo pel suo essere ad essa, sussiste in essa stessa e per essa stessa.

La sussistenza è una perfezione, perchè la cosa per cui una natura è a essa stessa, e non ha punto bisogno d'essere sostenuta da un altro soggetto, è una vera perfezione nella stessa natura; ma la perfezione non è già una pura negazione, ma è qualche cosa di positivo e di reale. Se dunque la *sussistenza* aggiunge una perfezione alla natura ed è così reale che la natura, la sussistenza è distinta dalla natura. Per conseguenza sebbene la natura umana fosse perfetta in Gesù Cristo, tuttavia poichè la non sussisteva in essa stessa, non si può dire che essa fu in Gesù Cristo una sussistenza o una persona puramente umana; ma bisogna credere che in luogo della persona umana, vi ebbe in Lui la sussistenza o la persona del Verbo, e che questa persona Augusta terminava in lui la natura divina e la natura umana. Ed è per questo che, in Gesù Cristo, la natura umana non era a essa stessa come è in ogni uomo; ma essa era al Verbo o alla persona divina che la terminava. Sotto questo rapporto, pure le operazioni della natura umana erano operazioni del Verbo, e per conseguenza, in Gesù Cristo, tutto ciò che la natura umana faceva e soffriva, è attribuito al Verbo, a cui questa natura apparteneva; ed

è anche per ciò che si dice in tutta verità: « Iddio ha sofferto, è morto, è stato sepolto. »

Queste nozioni della vera filosofia e della teologia cattolica stabilite, ecco ora il quadro comparativo, da noi promesso, della dottrina della vera filosofia sull'unione dell'anima umana col corpo, colla dottrina della vera teologia sull'unione della natura divina e della natura umana in Gesù Cristo. Noi siamo spesso ritornati su tal soggetto nel corso di quest'opera, ma non abbiamo fatto che accennarlo. È qui il luogo di convenientemente svilupparlo.

§ 81. Nove magnifici tratti di rassomiglianza tra la maniera con cui, secondo la vera filosofia, l'anima è unita al corpo, e la maniera con cui, secondo la vera teologia, la persona del Verbo eterno si è unita all'umanità. — Gran danno di lasciar ignorare alla gioventù cristiana delle scuole queste dottrine.

Noi abbiamo già fatto osservare, sull'autorità di san Paolo, che al Dio creatore, formando l'uomo, piacque di predire, di effigiare, di abbozzare, in disegno e in piccolo, il grande e sublime mistero della persona del Dio redentore: *Adam primus est forma futuri.* Vedete, in fatti, come tutto ciò che la vera fede c'insegna, rispetto alla persona di Gesù Cristo, si trova espresso, co' tratti i più luminosi ed i più solenni, nell'uomo; e come l'uomo, pure sotto il rapporto d'esse razionale, unito al corpo, rassomiglia al suo augusto e divino originale, Gesù Cristo.

1.° Ci ha in Gesù Cristo due nature realissime e

distintissime: la natura divina e la natura umana; ma non ci ha che una sola persona, la persona del Verbo, la sua umanità ha la sua *sussistenza.*

Così ci ha nell'uomo due sostanze realissime e distintissime, l'anima e il corpo; ma non ci ha che un solo essere, l'essere dell'anima, in cui il corpo in cui ha la sua sussistenza.

2.° Se l'umanità avesse in Gesù Cristo la sua persona propria, *oltre alla persona del Verbo,* ci avrebbero in Lui *due* persone.

Ma due *nature* sì diverse, come la natura divina e la natura umana, aventi ciascuna la sua propria persona, non sarebbero che due supposti, due individui completi, estranei l'uno all'altro. Gesù Cristo non sarebbe UNO, ma due; sarebbe il Dio e l'uomo, e non l'UOMO-DIO. L'uomo non sarebbe Dio in Lui, e Dio non sarebbe uomo, e non ci sarebbe INCARNAZIONE DEL VERBO, nè unione personale di Dio coll'uomo. L'uomo non parteciperebbe agli ineffabili privilegi della natura divina, nè Dio alle miserie della natura umana. L'uomo in *quanto* uomo, *personalmente* separato da Dio, non avrebbe potuto offrire in sè stesso a Dio una soddisfazione infinita, come gli era dovuta, per la colpa dell'uomo, e il Dio, separato *personalmente.* Egli pure, dall'uomo non avrebbe potuto soffrire e morire *come* uomo e *per* l'uomo. Non ci avrebbe affatto Redentore, salvatore del mondo, e non si saprebbe più perchè il Verbo si sarebbe unito all'uomo, non si capirebbe più nulla di Gesù Cristo.

Similmente, se il nostro corpo avesse un essere

proprio, oltre all'essere dell'anima, l'uomo avrebbe due esseri; ma due sussistenze sì diverse, come lo spirito e la materia, aventi ciascuna il suo proprio essere, non sarebbero che due individualità, due esseri completi, estranei l'uno all'altro. L'uomo non sarebbe UNO, ma *due*; sarebbe un'anima *ed* un corpo, e non l'ANIMA-CORPO. L'anima non *avrebbe* un corpo nè il corpo un'anima, e non ci avrebbe corporeità dello spirito nè unione essenziale dell'anima intellettiva col corpo. Il corpo non avrebbe alcuna parte alle funzioni dell'anima; nè l'anima, a' moti del corpo. Il corpo, non essendo che un corpo, separato dall'anima per l'essere, non potrebbe offrire, in sè, a Dio, il culto della materia, che Dio ha atteso da lui unendolo all'anima; e l'anima, non essendo che un'anima separata, essa pure dal corpo, per l'essere, non potrebbe esercitare nel corpo alcun atto della vita sensitiva e vegetativa per la conservazione e la riproduzione del corpo. Non ci avrebbe più *animazione* umana, o elevazione della natura materiale e sensibile, sino all'ordine intellettuale e insensibile. L'anima intellettiva non sarebbe la ristaurazione e la nobiltà della materia. Non si saprebbe più perchè l'anima sarebbe unita al corpo, e non si capirebbe più nulla dell'uomo.

3.° Gesù Cristo essendo veramente e perfettamente Dio, e veramente e perfettamente uomo, le sue due nature sono, in lui, tutte e due perfette; ma la sua natura umana, quantunque la sia perfetta, ed anco la più perfetta di tutte le umanità, perchè è l'opera

dello Spirito Santo, non è tuttavia *compiuta,* in questo senso che essa non ha la sua persona *a parte* distinta dalla persona del Verbo, e che essa non ha la sua sussistenza che nella persona del Verbo. Essa non ha dunque la personalità umana propriamente detta, di cui tuttavia gode l'ultimo, il più piccolo degli uomini; perchè pure un fanciullo testè nato è persona, mentre l'umanità di Gesù Cristo, *tutto sola*, non l'è affatto.

Così, l' uomo essendo, veramente e perfettamente anima, e veramente e perfettamente corpo, le due sostanze sono in lui tutte e due perfette; ma il suo corpo, comecchè sia perfetto, ed anco il più perfetto di tutti i corpi, perchè è l'opera della mano amica e benevola del Dio Creatore, non è tuttavia *completo*, in questo senso che non ha il suo essere a parte, distinto dall'essere dell'anima, e che esso non È che per l'essere dell'anima, nell'anima e per l'anima. Non ha dunque l'essere propriamente detto di cui gode il più piccolo e misero de' corpi; perchè anche una pietra, in quanto è in un modo distinto da un' altra pietra, ha l'essere, mentre il corpo umano non lo ha affatto.

4.° Ma, in luogo d'essere un difetto per l'umanità santa del Redentore di non avere la personalità umana, è per contrario, la condizione della sua grandezza e il colmo della sua gloria; perchè questa essenza della personalità umana, essendo supplita in essa dalla presenza della persona divina del Verbo, che per l'unione

ipostatica è divenuta al tempo stesso la persona dell'uomo; in Gesù Cristo l'uomo è Dio come il Dio è l'uomo; l'uomo è innalzato sino alle perfezioni e alle operazioni di Dio, e, secondo l'ha detto san Paolo, gli è la vittima, il cui sangue, d'un valore infinito, ha ristabilito la pace fra la terra ed il cielo, fra l'uomo e Dio: è il gran sacerdote della Redenzione.

Così, in luogo d'essere un difetto pel corpo dell'uomo di non avere l'essere proprio e comune ad ogni corpo, gli è, per contrario, il titolo della sua eccellenza, della sua nobiltà, della sua dignità, perchè questa assenza dell'essere puramente corporeo, essendo supplita dalla presenza dell'essere spirituale dell'anima, che, per l'unione sostanziale, è divenuta al tempo stesso l'essere del corpo, questo corpo è innalzato, nell'uomo, sino alle perfezioni ed alle operazioni dell'anima e, come l'ha detto Tertulliano, esso è in noi lo strumento della penitenza, il ministro della preghiera, il confessore della fede, il gran sacerdote della creazione.

3.° Il Verbo eterno, dice san Paolo, quantunque sia vero Dio, che non ha il menomo bisogno de' beni dell'uomo: *Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges* (*Psal.*), quantunque voglia compire i disegni della sua carità eterna, e far risplendere, in tutto il suo splendore, la sua misericordia infinita in favore dell'uomo, ha tuttavia avuto bisogno di prendere la nostra carne ed il nostro sangue, perchè noi suoi figliuoletti, eravamo sangue e carne; ha avuto bisogno di farsi in tutto simile all'uomo, di divenir

suo fratello, per salvare l'uomo: *Quia pueri participaverant carni et sanguini, et ipse participavit iisdem.... DEBUIT, per omnia, fratribus similari, ut misericors fieret* (*Hebr.*) Non è stato dunque un danno, ma un utile *per il suo amore*, d'essersi unito alla natura umana.

Similmente, l'anima umana, comecchè sia uno spirito vero, che non ha il menomo bisogno del corpo per *sussistere*, non ha tuttavia in sè stessa, come l'angelo, la conoscenza della verità; ma, come l'ha fatto notare san Tommaso, citando san Dionisio, la è obbligata di dimandarla agli oggetti esterni per mezzo de' sensi. Eccetto, dunque, che il bisogno per parte del Verbo, di prendere natura umana affine di divenire nostro Salvatore, è stato un bisogno nato dall'eccesso della sua carità, mentre il bisogno dell'anima, d'essere unita ad un corpo per compiere le sue operazioni, è un bisogno nato dalla debolezza della sua natura, così non è un danno, ma un vantaggio per l'anima, dice sempre san Tommaso, d'essere unita al corpo: *Propter melius animæ est ut corpori uniatur.* Perchè, dice ancora san Tommaso, l'anima umana, senza il corpo, non ha la perfezione della sua natura: *Cum anima sine corpore existens, non habeat perfectionem suæ naturæ.*

6.° Il Verbo eterno, secondo l'espressione di san Paolo, esinanì in certo modo sè medesimo, poichè, « essendo forma di Dio, ha voluto prendere la forma di schiavo per divenire simile all'uomo, e vivere sotto le spoglie dell'uomo: *Qui, cum in forma Dei esset,*

*exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo* (*Philip.* II). Ma, essendo perciò disceso sì basso, di sì alto che egli era, ha dovuto attraversare uno spazio infinito, ha fatto prova d'una potenza infinita; perchè solo una potenza infinita poteva mandare ad effetto l'opera ineffabile d'un Dio unito personalmente all'uomo e vivente della vita dell'uomo, e dell'uomo unito alla persona del Figliuolo di Dio e vivente della vita di Dio.

Similmente, l'anima che può collocarsi, secondo essere intelligente, a lato degli angeli e dello stesso Dio, s'è in certo modo esinanita, coll'avvilupparsi nella materia, e coll'aver bisogno d'incominciare dal sentire per finir col comprendere. Ma, per la stessa ragione che per discendere dall'ordine degli spiriti a quello de' corpi, essa deve attraversare uno spazio immenso, Iddio, collocandola in tale potenza, può al tempo stesso *comprendere* e *sentire*, cioè esercitare al tempo stesso i tre atti della forma sostanziale di tutti i corpi organici, i tre atti dell'anima vegetativa delle piante, i tre atti dell'anima sensitiva de' bruti e inoltre i tre atti della vita intellettiva delle intelligenze separate (da ogni corpo), cioè gli angioli e Dio.

7.° Il Verbo eterno, facendosi uomo, è disceso al di sotto degli angioli: *Minuisti eum paulo minus ab angelis* (*Hebr.* I). Ma questo stesso abbassamento gli ha meritato la sua esaltazione, pure come uomo, al di sopra degli angeli. Per questo abbassamento ha ottenuto un nome al di sopra di tutti i nomi; il nome

ineffabile di GESU', affinchè innanzi di lui ogni fronte s' inchini, ogni ginocchio si pieghi, in cielo, sulla terra e nell'inferno, che ognuno adori Colui che lo porti, come l' unico e vero re dell' universo, e che ogni lingua confessi che il Signore Gesù Cristo, quantunque disceso sino all'uomo, non lascia d'essere nella gloria di Dio suo Padre: *Propter quod Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen: ut, in nomine Jesu, omne genu flectatur cœlestium, terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris* (*Ppilip.* II).

Similmente, l'anima umana, essendo unita al corpo, ed avendo bisogno de' sensi per mettersi in rapporto cogli esseri esterni, è posta al di sotto di tutte le *intelligenze separate* che non hanno bisogno del corpo per conoscere tutti gli altri esseri, anco i corpi. Ma dapprima questo abbassamento dell'intelligenza umana, essendo nel bisogno della sua natura, non è punto abbassamento; perchè in quanto essere, qualunque siesi, è nelle condizioni volute dalla sua natura, è al suo posto, tiene il suo grado, e non punto *abbassato*. Inoltre questo abbassamento non è senza compenso; perchè non è che in quanto la è unita al corpo, che l'anima umana, essendo la più debole, rispetto alle intelligenze separate da ogni materia, è, difatti, la più nobile, la più elevata, la più perfetta di tutte le forme sostanziali e di tutte le anime unite ai corpi. Sicchè l'uomo, quantunque sia inferiore all'angelo per sua natura, ha la gloria, l'onore d'essere posto, esclu-

sono lo stesso angelo, al di sopra di tutte le opere di Dio nell'ordine corporeo, vede tutta la terra sottomessa a' suoi piedi, dispone da padrone non solo di tutti i minerali, ma anco di tutte le piante, di tutti gli animali terrestri, degli uccelli dell'aria, de' pesci del mare, e si trova coronato re assoluto di tutta la natura materiale: *Minuisti eum paulo minus ab angelis; gloria et honore coronasti eum; et constituisti eum super opera manuum tuarum. Omnia subjecisti sub pedibus ejus; oves et boves universas, insuper et pecora campi; volucres cœli et pisces maris, qui perambulant semitas maris* (*Psal.* VIII).

8.° Secondo la vera teologia, sebbene la persona e l'umanità del Verbo non sieno in Gesù Cristo, che un solo e medesimo individuo ipostaticamente UNO, tuttavia le sue operazioni, in quanto Verbo unito nel tempo alla natura umana, sono distinte dalle sue operazioni in quanto Verbo partecipante da tutta eternità alla natura divina; l'umanità che ha degnato prendere da noi non ha che far niente, non ci è per niente, nelle operazioni di questa seconda specie. Perchè non è già in quanto Figliuol dell'uomo che è vero Figlio di Dio, consustanziale al suo Padre; che col suo Padre produce lo Spirito Santo; che ha in sè stesso ogni vita (*In ipso vita erat*, JOAN. I), e che sostiene in sè stesso tutto ciò che vive ed esiste e che non è stato fatto che da lui (*Omnium per ipsum facta sunt, et in ipso constant*, COLOSS. I). *Assumendo* la natura umana, non avendo perduto nulla della sua natura divina, e sebbene disceso su questa terra nel

seno di una Vergine, non avendo mai lasciato il seno del suo Padre celeste (*Unigenitus qui est in sinu Patris*, JOAN. 1), ha sempre continuato a compiere le operazioni ineffabili della sua natura divina, senza il menomo concorso della sua natura umana. Ma, rispetto alle operazioni dell'altra specie, le operazioni in quanto *Verbo incarnato*, Uomo-Dio, esse sono *teandriche* o *umano-divine*, perchè esse sono nè del Dio solo nè dell'uomo solo, ma di tutto il supposto, dell' Uomo-Dio. Da ciò, lo ripetiamo, deriva quello che la teologia chiama LA COMUNICAZIONE DEGLI IDIOMI in Gesù Cristo, per cui si attribuisce a Dio ciò che non ha fatto e non ha potuto fare che in quanto uomo, ed all'uomo ciò che non ha fatto e non ha potuto fare che secondo Dio, e si dice: « Il Figliuol di Dio è morto, e il Figliuol dell'uomo è risuscitato. » Perchè la persona del Verbo, una sola e medesima persona, essendo comune al Dio e all'uomo, le operazioni delle due nature le sono applicabili con tutta giustezza e tutta verità.

Similmente, secondo la vera filosofia, sebbene l'anima ed il corpo non sieno nell' uomo che un solo e medesimo individuo, sostanzialmente UNO, tuttavia le sue operazioni, in quanto spirito unito alla materia, sono distinte dalle sue operazioni, in quanto intelletto dello stesso genere che l' angelo e, in certo modo, dello stesso Dio; nelle operazioni di questa seconda specie, la materia, a cui questo spirito è unito non entra per nulla, non ci è per niente. Perchè non è già *perchè* è, ma *sebbene* sia unita al corpo, che

il nostro intelletto genera egli stesso, in sè stesso, il suo verbo interiore, la sua parola, la sua ragione, e che, da questo intelletto generante la sua idea, e da quest' idea generata dall'intelletto, risulta la volontà, l'amore, e che il nostro intelletto ricopia, nella sua natura creata, il più grande ed il più ineffabile mistero della Natura, increata. Non è già *perchè* è, ma *sebbene* sia unito al corpo, che il nostro spirito *comprende* l'universale e *vuole* l'infinito, unisce le idee, i principii e le conseguenze, e crea la scienza, si spazia a suo agio per le immensità, tocca alle ultime profondità dell'ordine intellettuale e vi regna da padrone, alla maniera dell'angelo, si direbbe quasi alla maniera di Dio medesimo. La nostra anima, essendo associata alla natura materiale senza perdere nulla della sua natura intellettiva, e, qualunque discesa nel corpo, non perdendo nulla de' suoi rapporti di parentela cogli spiriti, esercita le operazioni ineffabili dell'intelligenza, senza il menomo concorso de' suoi organi corporei: *Nullo corporeo organo utitur in intelligendo.* Ma, rispetto alle operazioni dell'altra specie, in quanto l'uomo è intelletto incorporato, spirito-corpo, esse sono *spirito-corporali*, perchè esse non sono nè dell' anima sola, nè del corpo solo, ma di tutto il composto, di tutto l' uomo: *Actiones sunt conjuncti.* Perciò, nel linguaggio universale, si fa uso di una specie di *comunicazione d'idiomi*, per cui si attribuisce anche all'anima ciò che essa non fa e non può fare che per lo spirito, e si dice: *L'uomo muore e l'uomo è immortale, — L' uomo pensa e l' uomo*

*mangia, — L'uomo vuole e l'uomo genera*, e tali locuzioni sono d'una esatta verità. Perchè, un solo e medesimo essere, l'essere dell'anima, essendo comune all'anima ed al corpo, le operazioni delle due sostanze s'applicano con tutta giustezza a tutto l'uomo, e si annunziano come le operazioni del tutto.

Finalmente, san Paolo, nel luogo che abbiamo citato, ha detto, che il figliuolo di Dio facendosi uomo, si è coperto dell'umanità come d'un VESTIMENTO: *Et habitu inventus ut homo*. Lo stesso apostolo, parlando dell'uomo ha detto altrove: « Noi non vorremmo già essere SPOGLIATI del nostro corpo, ma essere rivestiti (di gloria), in guisa che ciò che è mortale (in noi) fosse (non separato da noi, ma) assorto (con noi) in una vita (immortale); *Nolumus spoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur, quod mortale est, a vita* (II *Corinth.* v). » Si vede bene che questo paragone non può nè deve essere preso al rigor del termine, perchè l'unione de' vestimenti colla persona che li porta è *accidentalissima*, mentre l'unione *ipostatica* della persona del Verbo coll'umanità, e l'union *formale* dell'anima umana col corpo, sono unioni sostanzialissime; e come, dopo l'unione per la quale il Verbo è UNO col suo Padre, non si ha l'unione più intima e più perfetta che quella di questo stesso Verbo colla natura umana, così, dopo quest'ultima unione, non ce ne ha di più intima e di più perfetta che quella dell'anima col corpo.

Si comprende anche che lo stesso paragone non

conviene affatto, colla stessa giustezza, a Gesù Cristo e all'uomo; perchè il Verbo s'è unito in un modo sì indissolubile all'umanità che ha preso, che non l'ha mai lasciata e non la lascierà mai: *Quod semel assumpsit, nunquam dimisit:* mentre l'anima è unita al corpo in modo da poter esserne separata per un tempo, il che avviene diffatti, colla morte, ed è riparato dalla risurrezione.

Ma, fatte queste riserve, il paragone di san Paolo può farci comprendere, in certo modo, il mistero di Gesù Cristo e quello dell'uomo; esso è, sotto un certo rapporto, d'una mirabile giustezza, d'una grazia, e d'una eleganza tutto particolari. Dapprima, spiegando l'ineffabile e mirabile sacramento della Chiesa, figurato nella vesta del Signore, vesta senza cucito e di un sol tessuto dall'alto al basso, e che, non permettendolo Iddio, non fu divisa, perchè l'unità della Chiesa è indissolubile (1). Sant'Agostino su tal soggetto ha detto: « Oh! come questa tonaca rappresenta la Chiesa! essa c'insegna, che come gli abiti non si tengono in piedi tutto soli, ma unicamente perchè sono portati dalla persona che n'è rivestita, così la Chiesa non esiste che perchè Gesù Cristo che ne ha fatto il suo corpo mistico ed il suo vestimento, la sostiene in sè stesso e per sè stesso (2). » Or qui è il bel pensiero

---

(1) « Erat tunica inconsutilis, desuper contexta per totum » (*Joan.*). »

(2) « Quadripartita vestis Domini quadripartitam figuravit Eccle- » siam; quatuor scilicet partibus in orbe diffusam. Tunica vero

di san Paolo, che paragona ad un vestimento l'umanità presa dal Verbo divino, ed il corpo unito all'anima umana. Gli è un dirci che l'umanità *assunta* dal Verbo, tutta vera e perfetta che la sia e senza macchia, e risplendente della grazia e della bellezza di Dio, non avente tuttavia personalità puramente umana, e non avente la sua *sussistenza* non istà in piedi che nella persona e per la persona del Verbo, essa è stata una specie di vestimento onde il Verbo eterno ha degnato coprirsi, per divenire ciò che siamo, senza lasciar d'essere ciò che era, e che l'unione delle due nature in Gesù Cristo non si è fatta che nell'unità della stessa persona del Verbo, servendo di sostegno alla sua umanità. Il grande apostolo, parlando, rispetto all'uomo, del corpo come di un abbigliamento dell'anima, e di cui l'anima non vorrebbe essere dispogliata, ha voluto dirci anche che, quantunque il corpo umano sia perfetto, poichè è il solo, fra tutti i corpi animati, che porta un'impronta divina sulla sua fronte, e che per la sua grazia e la sua bellezza, annunzia l'uomo come il re terrestre della creazione, tuttavia, non avendo essere puramente corporeo e non avendo sostanza che nell'essere e per l'essere dell'anima, il nostro corpo è una sorta di vesta di cui Iddio ha circondato l'anima, onde si potesse mettere in rapporto colla materia

---

« illa significat unitatem, quæ caritatis vinculo continetur. Sicut ve-
« stes, nisi a portante teneantur, cadunt : sic Christus fulcimen est
« Ecclesiæ (*Tractat.* 118, *Joan.*). »

senza lasciar d'essere spirito, e che l'unione delle due sostanze nell'uomo non si fa che nell'unità dello stesso essere, l'essere dell' anima servendo di sostegno al suo corpo.

In secondo luogo, gli è vero che i vestimenti hanno il loro proprio essere, distinto dall'essere della persona che li porta; ma gli è anche vero che accomodandosi perfettamente alla persona e alle varie membra del corpo, e facendo un tutto col corpo, in guisa che i nostri movimenti non sono nè del corpo solo nè degli abiti soli, ma del corpo vestito, il paragone de' vestimenti è il più proprio a indicare in un modo sensibile l'unione intima del corpo coll'anima, ed il concorso di tutto il composto umano in tutte le operazioni dell'uomo. Ecco la vera filosofia scolastica.

Sicchè, pei sapienti cristiani che non hanno voluto occuparsi della scienza a' falsi chiarori delle dispute dell'Accademia del Portico o del Liceo, ma alla vera luce della fede della Chiesa, siccome Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, è essenzialmente e sostanzialmente UNO, non per la confusione delle due nature, ma per l'unità della persona; così l'uomo, vera anima e vero corpo, è essenzialmente e sostanzialmente UNO, non per la mescolanza delle due sostanze, ma per l' unità dell' essere. Come Gesù Cristo non è che il Verbo sostenente, colla sua persona divina, un' umanità perfetta, ma incompleta, poichè la manca della personalità puramente umana; così l'uomo non è che una intelligenza sostenente, pel suo essere spirituale, un corpo perfetto, ma incompleto, poichè manca del-

l'essere puramente corporeo. Come in Gesù Cristo non ci ha nulla d'interemdio per unire la divinità coll'umanità, così nell'uomo, non ci ha nulla d'intermedio che unisca l'anima al corpo. Come finalmente in Gesù Cristo, il Verbo non si è unito all'uomo come *motore accidentale*, ma come persona sostanziale dell'uomo; così, nell'uomo, l'anima non è neppure unita al corpo come *motore accidentale*, ma come *forma sostanziale del corpo*. Questi sono i principii fondamentali della vera teologia e della vera filosofia, o della scienza cristiana, che sant'Atanasio ha rinchiuso in queste belle parole: *Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus; unus omnino, non confusione substantiæ, sed unitate personæ*; e che il concilio di Vienna ha consacrato con questa grande sentenza: *Si quis dixerit animam rationalem non esse formam substantialem corporis humani*, ANATHEMA *sit*.

Che ve ne pare, lettore, di questa filosofia tutta cristiana sull'anima? Potete voi non convenire che la è grande, magnifica, sublime, e che la è perfettamente conforme a' più nobili istinti della coscienza, a' concetti i più elevati della ragione, a' più grandi, a' più dolci misteri della fede, e che, per conseguenza, è la sola filosofia degna di questo nome, è la sola vera filosofia? Non lamentate voi che al collegio o al seminario, non solo ve l'abbiano lasciata ignorare, ma v' abbiano anche incuorato a combatterla? Ma perdonate a' vostri sciagurati maestri; essi non poteano insegnarvi quello che non sapevano: perchè è

da due secoli che non s'insegna alla cristiana gioventù una sola parola di questa filosofia cristiana nelle scuole cristiane; e se, ve se ne fa parola, non è che per ispirarne l'odio e il disprezzo. E, pazienza, se non si facesse che nascondere il vero! Per colmo di sventura, non è stato messo in suo luogo che il falso della più pessima sorta; perchè le differenti dottrine che si cerca d' introdurre, pure oggi, nelle giovani intelligenze santificate dalla grazia della fede, non differiscono tra esse che per gradi più o men grandi di stranezza e d'empietà! Vedete, diffatti, che cosa sono, rispetto a' loro principii e alle loro conseguenze, i famosi sistemi che la ragion traviata ha inventati fin qui per spiegare ciò che essa chiama *il commercio dell'anima col corpo,* e che certi professori cristiani insegnano, pure oggi, nelle scuole cristiane. Quest' esame è della più alta importanza. Ne risulterà la dimostrazione la più evidente della verità e della necessità della grande teoria scolastica: CHE OGNI ANIMA E CON PIU' RAGIONE L' ANIMA UMANA, È FORMA SOSTANZIALE DEL SUO CORPO.

# CAPITOLO VI.

—

**Della stranezza e dell'empietà de' sistemi trovati dai filosofi antichi e moderni per spiegare il commercio dell'anima col corpo.**

§ 82. Ogni errore filosofico non è che una protestazione contro una credenza universale dell'umanità. — L'antica filosofia, sconoscendo la credenza universale sull'unità sustanziale dell'uomo, ha fatto d'esso due esseri, ed ha immaginato ipotesi assurde per spiegare la loro unione. — In che modo queste ipotesi hanno divisa la scuola di Platone in tre sette, ed hanno generato l'idealismo, il materialismo e lo scetticismo presso gli antichi.

La STORIA dell'errore, per quelli che sanno leggerla, non è che la storia del *protestantismo* della ragion particolare contro la ragion generale. I filosofi pagani, veri eretici dell'antichità, non hanno che *protestare* contro le tradizioni primitive che formavano la ragion generale dell'umanità; come gli eretici, i veri filosofi de' tempi moderni, che si sono succeduti dopo lo stabilimento del cristianesimo, non hanno fatto che *protestare* contro le tradizioni cristiane che formano la ragion generale della Chiesa.

Tutto è errore negli antichi filosofi, salvo il piccolo numero di verità che non hanno inventato, ma rubato agli Ebrei, o che hanno conservato nel gran naufragio delle credenze del genere umano; come tutto è errore ne' moderni eretici, salvo il piccolo numero di verità che hanno portato con esso loro, uscendo del giro della società cattolica. E ciò è accaduto perchè gli uni e gli altri, in luogo d'incominciare dalla fede, per giugnere alla scienza, hanno voluto incominciare da una scienza che l'uomo non ha punto in sè stesso, per giugnere alla fede; e per questo, gli uni e gli altri hanno fatto naufragio, rispetto alla fede, e non hanno conservata la loro pretesa scienza: *Et stulti facti sunt.*

L'antica filosofia, sdegnando di credere, pel modo che l'umanità intera avea sempre creduto, i dogmi risguardanti Iddio e l'uomo, lo spirito e la materia, l'anima ed il corpo, gittò tutto questo nel crogiuolo della ragion particolare, e quindi, l'impossibilità di spiegare un solo de' misteri della natura, gli errori i più orrendi, le contradizioni le più strane e la perdita d'ogni verità furono i soli risultati della temerità sacrilega de' suoi lunghi sforzi: *Semper discentes, et numquam ad scientiam veritatis pervenientes.*

Diffatti, essa, con tutte le sue dispute e le sue ricerche intorno alla quistione dell'*Unione dell'anima col corpo,* non ha finito che a crearsi essa stessa la notte profonda, le dense tenebre in mezzo delle quali, andando sempre a tastoni, non ha niente veduto, niente capito di questo mistero dell'uomo, come del resto.

L'antica filosofia, avendo incominciato nel suo orgoglio col protestare contro il gran principio che l'umanità intera, secondo il linguaggio universale l'attesta, ha ammesso: « Che l'uomo, anima, e corpo, *è sustanzialmente* UNO, fu obbligata di considerare l'anima e il corpo dell'uomo come due sostanze *complete,* avendo ciascuna il suo *atto* ed il suo essere a parte. Ma dove ci ha pluralità d'esseri, ci ha di necessità pluralità di numero o d'individui. L'anima ed il corpo non furono dunque, per questa filosofia, che due individualità, due esseri indipendenti l'uno dall'altro per la loro operazione, come pel loro atto primo, pel loro essere; e l'uomo non fu quindi che un composto puramente *accidentale*, UNO in apparenza, ma DUE in realtà e sostanzialmente.

Come ci ha nell'universo de' puri spiriti (Dio, gli angeli) che hanno la vita *intellettiva* senza la vita *sensitiva,* e che se ne ha altri (i bruti) che hanno la vita *sensitiva* senza la vita *intellettiva,* gli era conforme alla sapienza del Creatore di formare una specie d'esseri in cui queste due vite si trovassero unite in una individualità completa e perfetta, affinchè vi fosse al tempo stesso gradazione ed insieme nell'opera della creazione. L'uomo dunque della natura, l'uomo, composto sostanziale in cui lo spirito e la materia, l'intelletto ed il senso, separati fuori di lui, si trovano uniti nell'unità dello stesso essere, e non formano che un essere, un individuo, una persona *sostanzialmente* UNA; l'uomo, finalmente, secondo l'è stato sempre creduto e lo si crederà sempre, costituendo una spe-

cie nuova, una specie a parte, realmente distinta dalla specie degli esseri puramente *intellettivi*, e dalla specie degli esseri puramente *sensitivi*; l'uomo, dico, d'una tale maniera e in tali condizioni, si comprende, perchè si comprende, perchè esiste ed il posto che è destinato ad occupare nella gerarchia degli esseri dell'ordine naturale. Ma l'uomo della filosofia pagana, l'uomo fittizio, fantastico; l'uomo, secondo questa filosofia l'avea immaginato, contro la credenza e l'intimo senso dell'umanità; l'uomo, rinchiudente in lui, *due sostanze complete*, due esseri, due individui; l'uomo costituente, esso solo, due specie realmente distinte; un tal uomo dico, è un mistero incomprensibile. Diffatti come si può comprendere che la natura abbia voluto accoppiare e rinchiudere nell'uomo, SENZA UNIRLE, le due specie degli esseri *intellettivi* e degli esseri *sensitivi* che esistevano già separate fuori dell'uomo? A che serve la ripetizione di queste specie sotto un'altra forma? E perchè e come delle sostanze *intellettive*, avendo il loro essere, il loro atto e le loro operazioni *complete*, indipendentemente dal corpo, cioè, dagli angeli, si troverebbero esse accoppiate a sostanze *sensitive*, avendo esse anco il lor essere, il loro atto e la loro operazione compiuti, indipendentemente dallo spirito, cioè a veri bruti?

La filosofia, per sciogliere questi problemi, che la sua ribellione contro la ragione umana avrebbe creati, ebbe ricorso ad ipotesi ancora più incomprensibili, perchè le erano più assurde, e che non ci ha nulla di più incomprensibile dell'assurdo.

Il dogma della caduta degli angeli, rivelato da Colui che solo potea saperlo, era uno dei dogmi che, dal principio del mondo, erano noti e stabiliti nel mondo per la tradizione. Pitagora, facendo capitale di questo dogma, che la superstizione pagana avea incominciato ad alterare, immaginò che le anime non sono che intelligenze, cadute in un altro mondo fuori del nostro, e che, in punizione de' loro falli, e secondo la gravità più o men grande di tali falli sono rinchiuse in corpi umani, più o men deboli, più o men bruti, o in corpi d'animali più o meno ignobili, più o meno schifosi; e che, secondo le sono state più o men savie durante il loro primo imprigionamento, esse passano alla morte de' loro corpi, ad animare altri corpi; più o men nobili, d'uomini o d'animali, e così discorrendo. In guisa che sono le stesse anime che rinascono sempre, secondo il loro merito anteriore, ora ne' corpi d'uomini, e d'uomini liberi, potenti, ricchi, sapienti; ora ne' corpi di femmine, o d'uomini schiavi, deboli, poveri, stupidi; ora ne' corpi di quadrupedi, ed ora ne' corpi d'uccelli o di pesci, o d'un rettile, o d'un insetto. Sicchè le METEMPSICOSI, madornale errore che ne contiene tanti altri, e che poco mancò non distruggesse in una sì vasta parte dell'Oriente ogni religione ed ogni verità, non è che una delle conseguenze della *protestazione* sacrilega, insensata, della filosofia dell'immaginazione dell'uomo contro la filosofia della natura e dell'umanità; contro questa grande e sublime filosofia che riconosce nell'uomo l'anima ed il corpo, uniti nell'unità del medesimo essere; che riconosce che l'anima dà l'essere al corpo e gli è associata

come forma; che riconosce che l'uomo forma un composto sostanzialmente UNO, e costituisce una specie essenzialmente distinta e intermedia tra la specie degli esseri intellettuali senza corpo, e le specie de' corpi sensitivi senza intelletto.

Platone, partendo dallo stesso principio che Pitagora, giunse alle stesse conseguenze. Quest'uomo, che si chiama *un filosofo divino*, e che, secondo si è veduto nel secondo volume, fu tutt'altro che filosofo e divino, non avendo conosciuto Dio, come i suoi propri panegiristi gliel'hanno rimproverato, non ha conosciuto neppure l'uomo. Perchè, per la contradizione la più strana e la più sacrilega, egli che non concepì mai Dio che come uno spirito unì *sostanzialmente* ad un corpo, immenso della persona e tondo di figura, non concepì mai l'uomo che come un'anima unità *accidentalmente* ad un corpo, nel modo con cui ogni *motore* è *unito al mobile*, o il *gondoliere alla gondola*. Salvo che Pitagora avea rinchiuso l'anima in una prigione immobile, e che Platone l'ha gittata in una prigione *galleggiante*, e che quegli avea fatto, de' corpi, de' *penitenziari* terrestri, e questi, de' *penitenziari marittimi;* la psicologia di questi due grandi falsarii d'ogni scienza e d'ogni verità è la stessa.

Non ci fu che un solo vero sapiente che in luogo di ammetterla, ardì combatterla, e, secondo l'espressione di Cicerone, si sforzò d'affogarla nel fiume della sua eloquenza, provando con ragionamenti irresistibili, che i suoi autori non erano che insensati; questi fu Aristotile: *Qui flumen eloquentia fundens, ostendit*

*eos desipere* (*Quest. acc.*). I suoi libri *De anima*, veri capolavori della mente umana, ed opera la più maravigliosa forse dell' antichità pagana, non sono che una confutazione continua, perentoria e trionfante della dottrina di Platone sull' anima, dottrina abbastanza conosciuta da Aristotile, poichè fu discepolo di Platone.

Egli prese, per base, come l'abbiamo notato più su, questo principio fondamentale della vera scienza: « Che il linguaggio universale dell'umanità è da natura; e che la natura, non ingannando e non potendo ingannare, ha rinchiusa nel linguaggio che ha insegnato agli uomini, la vera filosofia. » Col vivo lume di questo principio, scoprì che la *dualità* delle due nature, de' due esseri completi, che Platone avea attribuito all'uomo, era un immenso e funestissimo errore, contro cui *protestavano*, dal canto loro e ad ogni istante, l'intimo senso ed il linguaggio di tutto intero il genere umano. E stabilì quella psicologia che, sebbene paresse allora nuova, l'era antica quanto il mondo, nota e seguita in tutti i tempi, dallo stesso principio del mondo: « Che, nell'uomo, l'intelletto non è unito alla materia che come il suo atto primo, o la sua forma, e dividendo con essa il suo proprio essere; che, per conseguenza, l'anima ed il corpo, non avendo che un solo e medesimo essere, non sono che due *sostanze*, non formando che una sola natura, una sola specie; e che, in luogo d'essere, come lo pretendeva Platone, un composto *accidentale*, *uno* in apparenza, e *due* in realtà, l'uomo è, per contrario, un composto naturale, doppio per le sue facoltà, ma

essenzialmente e sustanzialmente UNO per sua natura primitiva ed originale. »

Ma o fosse più felice in combattere gli errori di Platone, che a ristabilire nella sua purezza e in un modo chiaro e preciso, la verità tradizionale sulla natura dell'anima, Aristotile non potè far valere la sua psicologia che presso un piccolo numero di aderenti; o fosse che la filosofia di Platone, per l'incanto dello stile e il gran numero degli sciocchi fosse troppo assisa su solida base per essere rovesciata da un solo de' suoi discepoli: la guerra terribile che il Liceo fece all'Accademia non potè impedire che la dottrina platonica sull'anima si spandesse in tutte le sue orribili conseguenze. Senza che l'uomo, secondo l'abbiamo già dimostrato, vero ritratto di Gesù Cristo, non potea essere conosciuto in un modo compiuto e perfetto prima che il suo augusto Originale fosse conosciuto.

« Noi ammettiamo volontieri, secondo Platone, dissero dunque i numerosi ammiratori di Platone, la dualità di natura e d'essere che crede di avere scoperto nell'uomo; ma le spiegazioni che dà intorno al motivo dell' unione di queste due nature, e il modo con che esse s'armonizzano sì perfettamente insieme, non ci soddisfanno, e noi non possiamo soscriverci.

Il motore ed il mosso, il gondoliere e la gondola, sono esseri di diverse specie, avendo ciascuno la sua individualità propria, il suo essere *completo*, e l'operazione, il riflesso di tal essere; *operatio sequitur esse.* Se dunque l' anima non è unita al corpo che come il motore al mosso, il gondoliere alla gondola, l'anima

ed il corpo sono due esseri di differenti specie, due esseri aventi ciascuno la sua individualità, il suo essere completo e la sua operazione propria. E ciò è tanto più vero, rispetto al corpo dell'uomo, che esso sente e si muove, mentre la gondola non sente e non si muove affatto per essa stessa; ma, se l'anima non solo ha il suo essere, ma anco la sua operazione completa indipendentemente dal corpo, perchè la è accoppiata ad un corpo? E se il corpo ha, esso pure, il suo essere a sè, e per conseguenza ancora il principio de' suoi movimenti e delle sue sensazioni, indipendentemente dall'anima, perchè egli è posto sotto l'imperio e la direzione dell'anima?

« Il dire che l'anima non è unita al corpo per suo vantaggio, ma per sua punizione, e che il corpo non è dato all'anima per riceverne l'essere, ma per servirgli di prigione; il fare di tutta la terra una sorta di mare dove illustri galeotti vanno a diporto, sempre attaccati e chiusi nella loro galera: gli è un dire che l'uomo non è un essere naturale, esistente, tale che è da principio delle cose, ma un essere di superfetazione, formato da poi, e che non deve la sua nascita e la sua origine che a circostanze puramente accidentali; gli è pretendere di far accettare a' filosofi delle ipotesi puerili e assurde sino al ridicolo.

« Bisogna anco far entrare in ragion di conto, dicevasi pure all'Accademia: Che l'anima ed il corpo sono reciprocamente l'eco il più fedele l'uno dell'altro; perchè tutti i moti dell'anima si traducono nel modo il più sollecito ed esatto nel corpo; e tutte le impres-

sioni ricevute dal corpo si ripetono nella stessa guisa sull'anima. Or una simile armonia, sì costante e sì perfetta, fra due operazioni sì diverse, come l'operazione di ragionare, di comprendere e di volere, e quella del sentire; fra due sostanze sì estranee l'una all'altra, fra due nature sì opposte, come lo spirito e la materia, è incomprensibile, e quindi non la si può ammettere.»

« Senofonte, il più celebre de' discepoli di Platone, dopo Aristotele, esclamò, non sarebbe egli dunque più ragionevole di dire, seguitando il nostro maestro, *Che l'anima non è in realtà che anima;* che è per l'anima che fa tutto, pure quello che non sembra fare che pel corpo; e che il corpo non è, per essa, che un'appendice insignificante (*Ajebant Platonici, appendicem animi esse corpus*, CICER.), e forse un fantasma, uno scherzo d'immaginazione, un fenomeno d'ottica, che non ha nè sostanza nè realtà?»

« Come potete dire, » riprese un altro discepolo non men famoso della stessa scuola, Epicuro, « come potete dire, Senofonte, voi, uomo sì ragionevole, sì positivo e sì serio, che il nostro corpo non è una realtà fisica? Ci ha egli al mondo qualche cosa di più fisico e di più reale che i dolori che ci cagiona e le sensazioni piacevoli che ci fa provare? E d'altra parte, il mio corpo, lo veggo, lo palpo, lo sento; ma il mio spirito, non lo veggo, non lo tocco e non lo sento; nè voi, Senofonte, vedete, toccate, sentite il vostro. Se voi dunque credete (ed io lo credo anche) che sia impossibile d'ammettere che l'uomo esterior-

mente *uno*, sia interiormente *due;* che abbia due nature, due sostanze complete, avendo ciascuna il suo essere speciale e formando due specie e che dobbiamo curar poco d' una di queste sostanze: in fede mia! mi dichiaro pel corpo senza lo spirito; non credo di avere un'anima più che voi, caro collega, non credete d' avere un corpo; io credo che l' uomo non è che corpo, che è pel corpo che fa tutto, pure ciò che non sembra fare che per l'anima; e che l'anima non è che la materia sottile, il calore della carne, non è che un vocabolo trovato da qualche uomo d'ingegno, volendo darsi del merito facendo l'ingegnoso; un vocabolo che non rappresenta una realtà nella natura, come non ha una significazione chiara e precisa nel linguaggio. »

« A questo siete, amici miei? » disse, d' un' aria mezzo triste e mezzo scherzevole, Pirrone, altro bacalare celebre dell'Accademia; « a questo dunque siete, amici miei? Voi non v'intendete ancora sulla natura dell'uomo? Non parliam di Dio, che nessuno ha veduto; ma rispetto all'uomo che si vede?... Che cosa è dunque questa vostra filosofia, che non ha potuto dirvi ancora con giustezza quello che siete voi stessi, se dovete credervi spirito o materia; se dovete considerarvi come bestie oppure come dii? Rispetto a me, dichiaro, alla presenza d'uomini così grandi che voi, e che, dopo d'avere sì gran tempo ricercato, disputato, ragionato sull'uomo, non sanno ancora ciò ch'è l'uomo, mi credo obbligato di riconoscere che la verità si trova, come si dice nel fondo d'un pozzo, dove

non è dato all'uomo d'attingere. Io dispero che possa mai raggiungere una sola verità. Ho preso dunque il mio partito; sospendo in tutto e per sempre il mio consenso per timore di prostituirlo all'errore. Non affermo nulla, non credo nulla, salvo che non si deve affermare, nè credere nulla (1). Per me il colmo della saggiezza, è di ristringersi in questa grande parola del più sacro degli uomini, Socrate, di cui il nostro maestro, Platone, ci ha trasmesso le sublimi dottrine: « La sola cosa che so, è che non so nulla: *Hoc unum scio, me nihil scire.* »

Questi ragionamenti de' più famosi discepoli di Platone si trovano alla lettera nei documenti che ci rimangono dell'antica filosofia; noi qui non abbiamo fatto che riepilogarli. Ed ecco in che modo la filosofia pagana, movendo dal principio della DUALITA' umana, che Platone avea stabilito sulle ruine dell'UNITA' sostanziale dell'uomo, malgrado gli sforzi d'Aristotile per ritenerla sull'orlo del precipizio, si trasformò in IDEALISMO nella scuola di Senofonte, in MATERIALISMO nei giardini di Epicuro, in SCETTICISMO nella setta di Pirrone, e finì col negare sè stessa dopo di avere negato ogni scienza ed ogni verità.

---

(1) Più tardi, Cicerone, il gran ristoratore dell'Accademia di Platone in Roma, ha formolato questa stessa dottrina di Pirrone, con queste parole: *In tanta obscuritate naturæ, dissensionibus tantis summorum virorum, qui de rebus contrariis tantopere disputant, assentior ei sententiæ.* NIHIL PERCIPI POSSE (Academ. lib. II.)

§ 83. Funesti effetti prodotti nei primi secoli cristiani, dalla dottrina di Platone sull' unione dell'anima col corpo. — Ogni eresia non è che la negazione della divinità o dell'umanità di Gesù Cristo. — Gli eretici FANTASIACI o UMANITARI, figli legittimi degli antichi filosofi, idealisti o materialisti.

Siccome, la psicologia di Platone, presso i pagani, poco mancò non distruggesse ogni verità naturale della rivelazion primitiva del Dio creatore; così presso i cristiani, poco ha mancato non distruggesse ogni verità della nuova rivelazione del Dio Redentore.

I filosofi accademici, come l'abbiamo già detto, abbracciando il cristianesimo senza aver voluto rinunziare al platonismo, in luogo di correggere le loro false idee sull'uomo per mezzo della luce risplendente della verità del dogma di Gesù Cristo, pretesero di spiegare il dogma di Gesù Cristo col funesto barlume delle loro false idee sull'uomo. Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, secondo la vera teologia, non è che sostanzialmente UNO, perchè le due nature sono unite in lui nell'unità della medesima ed unica persona, la persona del Verbo; come, secondo la vera filosofia, l'uomo vero spirito e vera carne, è, esso pure, sostanzialmente UNO, perchè le due sostanze in lui sono unite nell'unità d'uno stesso ed unico essere, l'essere dell'anima: *Sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et homo unus est Christus.... non confusione substantiæ sed unitate personæ* (*Symb. S. Athan.*). Ma, pei nostri accademici battezzati, per

contrario, siccome l'uomo era sempre un composto *accidentale* di due sostanze avendo ciascuna il suo proprio essere, ed, UNO in apparenza, era sempre DUE in realtà; così Gesù Cristo non fu, esso pure, che un composto accidentale di due nature, avendo ciascuna la sua propria personalità, e, nominatamente UNO, non fu in realtà che DUE.

Abbiamo veduto che gli antichi accademici, sconoscendo il gran principio dell'unità sostanziale dell'uomo, dividendo l'uomo, e ammettendo in lui due esseri distinti, due sostanze complete, furono condotti a negare all'uomo o l'una o l'altra di queste due sostanze, o l'anima o il corpo, e formarono due grandi sette, quella degli idealisti, e quella de' materialisti, nelle quali si divise e delirò per otto secoli l'antica filosofia. Or, similmente, i nuovi accademici, cristiani di nome, ma in fondo sempre platonici, sconoscendo il gran principio dell'unità ipostatica di Gesù Cristo, dividendo Gesù Cristo e ammettendo in lui due persone distinte e due nature ugualmente complete, furono tratti a contestare a Gesù Cristo o l'una o l'altra delle sue due nature, o la divinità o l'umanità, e partorirono le due grandi sette, quella de' *fantasiaci*, onde Sabellio, Marcione e Manete furono i fondatori, pei quali Gesù Cristo non ebbe che un corpo ideale, immaginario, apparente, o formato d'una materia celeste; e quella degli *umanitari*, che hanno Cerinto, Celso ed Ario per padri, pei quali Gesù Cristo, realmente *Figliuolo dell'uomo*, non fu che in un modo figurativo e improprio *Figliuolo di Dio*. Queste fu-

rono le sette, nelle quali si divise e bestemmiò per cinque secoli l'eresia. Perchè, ponendovi ben mente, ogni eresia teologica si riduce in fondo alla negazione o della divinità o dell'umanità di Gesù Cristo, come ogni essere filosofico deriva dalla negazione dell'anima o del corpo dell'uomo (1).

---

(1) Il monotelismo, negando a Gesù Cristo la volontà divina, gli ha negata, per una necessaria conseguenza, la personalità divina; il nestorianismo, contrastando alla santa Vergine il titolo di MADRE DI DIO, negò implicitamente che Gesù Cristo era Dio; perchè, siccome non si deve chiamare *madre del re* la madre dell' uomo che regna, gli è perchè quest'uomo non è re; così se non si dovesse dire *madre di Dio* la madre di Gesù Cristo, sarebbe perchè Gesù Cristo non è Dio. L'eresia degli iconoclasti, dannando ogni culto delle immagini di Gesù Cristo, di Maria e de'Santi, ha dato ad intendere che i personaggi rappresentati dalle immagini sacre non meritavano alcun culto, e quindi: Che la santa Vergine non è la madre di Dio; che i santi non sono gli amici di Dio e i prodigi viventi della sua divina grazia; e che lo stesso Gesù Cristo non è Dio. Le moderne eresie, negando, oltre il culto delle immagini, la giustificazione, i sacramenti e l'infallibilità della Chiesa, ecc., cioè le opere di Gesù Cristo, in quanto *Figliuolo di Dio*, non sono esse pure che la negazione più o men mascherata, più o meno ipocrita, della divinità di Gesù Cristo. In guisa che Wicleffo, Lutero, Zwinglio, Calvino, Giansenio, ecc. non sono stati che figli legittimi e naturali di Ario. D'altra parte la setta degli antichi *Fantasiaci* è comparsa di nuovo nell'eresia di quei pretesi cristiani pei quali Gesù Cristo non è che un' *Idea*, un *Mito*, un *Personaggio ideale*, una creazione dell'umana immaginazione. Perciò, siccome stando in sulla croce questo divin Salvatore fu bestemmiato da' ladroni delle due parti opposte (*Matth.* XXVI): così regnando in cielo e nella Chiesa, è sempre bestemmiato dalle due sette opposte, di cui l'una nega la sua divinità e l'altra la sua uma-

Sicchè i discepoli di Platone sono convinti che, pagani, non hanno mai conosciuto l'uomo, e che, cristiani, non hanno neppure conosciuto Gesù Cristo; ed ecco, lo ripetiamo, come Platone, secondo gli è stato rimproverato da Tertulliano, da sant'Ireneo, da sant'Agostino e da altri Padri della Chiesa, è veramente stato il PATRIARCA DI TUTTI GLI ERETICI, e che le sue dottrine han servito di *condimento a tutte le eresie.*

Laonde si comprende perchè sant' Agostino e san Tommaso, segnatamente, camminando, secondo l'abbiamo già fatto altrove notare, nella via battuta da san Dionisio l'Areopagita, e da sant'Atanasio, hanno difeso con tanto zelo *l'unità sostanziale* dell'anima e del corpo dell' uomo, quanto l'*unità ipostatica* della divinità e dell' umanità di Gesù Cristo. Si capisce quindi perchè i sommi uomini della Chiesa non hanno mai separato questi due dogmi fondamentali della vera teologia e della vera filosofia; ma come l' abbiamo fatto osservare, avendo conosciuto il mistero dell'uomo col lume del mistero di Gesù Cristo, hanno fatto servire alla più grande gloria del mistero di Gesù Cristo la conoscenza più compiuta e più perfetta che hanno avuto sull' uomo. Si capisce infine perchè il concilio ecumenico di Vienna ha eretto in

---

nità; e questo Figliuolo di Dio Salvatore del mondo è sempre il segno della contradizione di Satana e di tutti i falsi cristiani, suoi figli, come l'uomo sua immagine vivente, l'è dalla parte di tutti i falsi filosofi.

dogma teologico il principio filosofico: CHE L'ANIMA INTELLETTIVA È LA FORMA SOSTANZIALE DEL CORPO UMANO, dicendo ANATEMA contro coloro che si ardissero di negarlo: *Si quis dixerit animam intellectivam non esse formam substantialem corporis humani*, ANATHEMA SIT.

La storia della filosofia moderna ci convincerà ancora di più della sapienza e dell'importanza di questa decisione della Chiesa. Dappoichè i danni che la psicologia di Platone ha arrecati ne' tempi moderni non sono nè men lagrimevoli nè men atroci di quelli ha fatto ne' tempi antichi.

§ 84. Disamina de' tre sistemi della filosofia moderna, intorno all'union dell'anima col corpo. — Sistema delle CAUSE OCCASIONALI del Cartesio.— Fondamento di questo sistema, ma stranezza e sua empietà. — È Dio commediante e l'uomo fantoccio, o la degradazione di Dio e la negazione dell'uomo. — Gran torto del de Maistre chiamando il Cartesio il Platone cristiano.

Noi pensiamo d'avere abbastanza provato, nel corso di quest'opera, che come la vera filosofia, la filosofia cristiana, si riepiloga nella filosofia di san Tommaso, così la falsa filosofia, la filosofia pagana, si riduce alla filosofia di Platone: e che per conseguenza, come, abiurando i principi e le conseguenze delle dottrine di Platone, si è in compagnia di san Tommaso; così, sconoscendo i principii e le dottrine di san Tommaso, si è a' piedi di Platone, si diventa suo pappagallo, più o men stupido, il suo eco più o men fedele, il suo discepolo più o meno inconseguente.

Gli è ciò che è avvenuto a filosofi degli ultimi tempi, al seguito del Cartesio, il fondatore del consenso di tutti, e il padre della moderna filosofia.

I *filosofastri* del decimosettimo secolo, avendo preso per verità incontrastabile le buffonerie di pessimo gusto, le calunnie, le bestemmie di Lutero e di tutte le sette protestanti contro san Tommaso e la sua filosofia, dichiararono che la filosofia cristiana non era ignoranza e barbaria filosofica, come i pedanti dello stesso tempo dichiararono che la letteratura cristiana non era che ignoranza e barbarie letteraria. Non essendosi dati la minima pena di studiarla, di esaminarla, neppure di gettarvi un' occhiata fuggitiva; non intendendo nulla di una sola delle sue dottrine, non comprendendo neppur una sola parola del suo linguaggio; con una leggerezza ed una ingiustizia inaudita, condannarono questa filosofia, il più bel fiore del dogma cristiano, e dinanzi a cui s' era inchinato l'ingegno de' sapienti che nella Chiesa s' erano succeduti per dieciassette secoli. Pensarono nella loro temerità stupida e nella loro balordaggine, che il cristianesimo, la vera religione, non avea affatto generato una vera filosofia; e il Cartesio, segnatamente, spinse la sua stolidezza sacrilega sino a credersi predestinato dal Padre eterno ed incaricato di darne una alla stirpe d'Adamo, che tuttavia non ne avea alcuna voglia; dappoichè è il Cartesio che ha detto: « Eccomi, per dare una filosofia al genere umano » *Philosophiam humano generi daturus.*

Ma fuori della società cristiana, che è la vera casa

paterna, ogni figliuol prodigo, abbastanza insensato per abbandonarla, non può incontrare che una region tribulata dalla fame della verità: *Facta est fames valida in regione illa* (*Luc.* xv). Non trova neppure il modo di satollarsi del vile cibo de' porci, delle ghiande, che, secondo sant' Ambrogio e sant' Agostino, rappresenta appuntino la sonorità vuota, la insipidezza, la vanità delle dottrine delle genti: *Et cupiebat implere ventrem suum de siliquis quas porci manducabant; et nemo illi dabat* (*Ibid.*).

I nostri pretesi filosofi adunque, avendola compiutamente rotta, se non colla fede, almeno colla scienza di tutti i secoli cristiani, non poterono più contare che sulla scienza de' secoli pagani; e, siccome, secondo l'abbiam veduto, sconoscendo il sistema di san Tommaso (*Dell'intelletto agente, creantesi esso stesso le idee*), si son trovati di tutta necessità logica, platonici in ideologia, così, avendo totalmente messa dall'un de' lati la teoria scolastica, consacrata dalla Chiesa (*Dell'anima intellettiva, forma sostanziale del corpo umano*), si sono trovati pure, di tutta necessità logica, platonici in psicologia.

Ed è perchè non ci ha nè più nè meno, che due sorta di composti naturali: il composto *sostanziale*, i cui elementi, separatamente incompiuti, si compiono per l'unione, e che, non avendo che un solo e medesimo essere, una sola natura specifica, è realmente e sostanzialmente UNO; ed il composto *accidentale*, i cui elementi, rispettivamente completi, conservano nell'unione il loro proprio essere e la loro natura

specifica, e che, per conseguenza, accidentalmente ed in apparenza UNO, non è realmente e sustanzialmente che *due* o *più*. Or l'uomo è un composto naturale d'anima e di corpo. Rigettando adunque la psicologia cristiana di san Tommaso, secondo la quale l'anima ha bisogno del corpo per *operare in una certa misura*, ed il corpo ha bisogno dell'anima per essere; e l'anima ed il corpo completandosi per l'unione, e non avendo che un solo e medesimo essere, l'uomo è sostanzialmente ed essenzialmente uno; rigettando, dico, questa dottrina, si è di tutta necessità logica costretti d'ammettere, secondo Platone, che l'anima, non avendo bisogno del corpo per *operare*, nè il corpo dell'anima per *essere*, il corpo e l'anima sono *due* esseri, separatamente completi, avendo ciascuno il suo essere e la sua operazione propria, e che ogni uomo *uno* in apparenza, è due in realtà.

Sicchè i nostri filosofi, confinati al principio della DUALITA' per la negazione o l'ignoranza del principio dell'UNITA' sustanziale dell'uomo, si trovarono pure nella necessità di rendersi ragione del gran fenomeno della conformità compiuta, dell'armonia perfetta, che regnano fra le operazioni dell'anima e quelle del corpo.

Non ci ha mestieri d'immaginare ipotesi per spiegare come, *in un solo e medesimo orivolo*, per esempio (il paragone è cartesiano), ogni movimento interno delle ruote si riproduce nel quadrante, ed ogni alterazione del quadrante riagisce nel movimento interno. Quest'era il caso in cui s'erano trovati i filosofi cristiani. Per cui l'uomo non era, come s'è veduto, che

*un* individuo, un supposto, una persona, un essere vivente, SOSTANZIALMENTE UNO, facendo tutto, all'interno ed all'esterno, in virtù d'un unico e medesimo motore, l'anima; in virtù d'un unico e medesimo essere, l'essere dell'anima: per essi, in una parola, l'uomo non era che un solo e medesimo oriuolo. Non ebbero dunque bisogno di discervellarsi il capo per comprendere secondo quai leggi i moti dell'anima si riproducono nel corpo, e quelli del corpo nell'anima, in un modo sì esatto e sì regolare. Il che vi spiega perchè non si trova neppure una parola, in san Tommaso e nelle filosofie scolastiche, di ciò che dal linguaggio filosofico moderno si chiama *le leggi del commercio tra l'anima ed il corpo dell'uomo.* Non vi possono essere quistioni di *leggi di commercio* che tra *due* o più esseri completi, distinti, e realmente due o più, per rispetto alle loro operazioni, come per rispetto al loro essere. Ma, in un *solo e medesimo essere* (fosse anco composto degli elementi i più contrari), in un essere sustanzialmente uno, l'unità dello stesso essere si riflette necessariamente nell'unità delle sue differenti operazioni: dunque una volta adottato il principio cristiano dell'unità dello stesso essere dell'anima, unente l'anima ed il corpo nell'uomo, ad esempio dell'unità della stessa persona del Verbo unente la natura divina e la natura umana in Gesù Cristo; il ricercare a spiegarsi l'uniformità, l'armonia di queste operazioni, gli è puerile, gli è insensatezza. Non è già bisogno di rompersi il capo per comprendere che dove ci ha

unità d'essere, di Supposto o di Persona, ci deve avere anco unità, e per conseguenza, conformità, armonia d'operazioni. Questa conformità, questa armonia, quest'unità, sono una conseguenza, la più semplice, la più naturale, la più necessaria, e non sono già un'enigma che bisogna ingegnarsi a sciogliere con ipotesi più o meno immaginarie, romantiche ed assurde.

Ma se si trovano due oriuoli diversi l'un dall'altro, e che tuttavia suonino e segnino colla più grande uniformità le ore, gli è, per contrario, ben semplice, ben naturale ed anco necessario, che si dimandi in che modo quegli automi, realmente *due*, camminino in un modo sì perfettamente uniforme che si prenderebbero per uno solo? È il caso in cui si sono trovati i filosofi moderni, rispetto alla quistione dell'uniformità de' mali dell'anima e del corpo dell'uomo. Per quelli che, sconoscendo, ad esempio degli antichi filosofi pagani, la filosofia dell'intimo senso, del senso comune e della natura, non vedono nell'anima e nel corpo dell'uomo che *due* esseri uniti accidentalmente come il motore al mosso, il gondoliere alla gondola; per quelli a' cui occhi, *uno* in apparenza, l'uomo non è, in realtà, che *due*, non è che due *entità*, avendo ciascuna il suo essere, non è, in una parola, che *due* oriuoli, avendo ciascuno un moto proprio, e tuttavia trovandosi sempre corrispondersi nel modo il più uniforme ed il più perfetto; per tali filosofi gli è di tutta necessità di ricercare a spiegarsi l'unione intima di queste due sustanze complete, di questi due es-

seri distinti, l'uniformità de' loro moti e le leggi del loro mutuo *commercio*. Ecco quello che ha dato luogo a questi sistemi nel *commercio dell'anima col corpo* a cui i nostri filosofi dualisti si sono attaccati, da due secoli, con onta grande della ragione, e scandolo ancor più grande della fede.

Non si può spiegare che per tre supposizioni l'uniformità de' movimenti de' due oriuoli realmente diversi: o 1.° per l'azione d'uno stesso motore esterno, che veglia di continuo sopra di essi, dirige ed armonizza i loro moti; o 2.° per la perfetta rassomimiglianza che, costituendoli, il fabbricante ha stabilita nella grandezza de' loro pezzi e nella misura del loro moto; o 3.° per l'esistenza di fili o di molle nascoste che li mettono in rapporto tra essi, in guisa da potersi trasmettere con uniformità i loro mutui movimenti. Or, secondo i nostri grandi pensatori, ne sarebbe assolutamente il medesimo, per rispetto all'uniformità delle operazioni, tra l'anima ed il corpo. Questa uniformità non può spiegarsi che per una di queste tre ipotesi: 1° che *all'occasione* de' moti d'una parte dell'uomo, un agente esterno, Iddio, ripete esattamente gli stessi moti nell'altro; ed è il sistema detto *delle cause occasionali;* o 2.° che Dio, creando l'anima ed il corpo, li abbia disposti in modo da muoversi con una uniformità perfetta; ed è il sistema detto, dell'*armonia prestabilita*; o 3° finalmente, che l'anima ed il corpo *influiscono fisicamente* l'uno sopra l'altro; ed è il sistema detto *dell'influsso fisico.*

Ecco i tre *sistemi del commercio tra l'anima ed il*

*corpo* pei quali la ragion filosofica moderna ha preteso di riempiere il vuoto che la sua apostasia dal sistema cristiano avea creato nella psicologia, e che, pure a' nostri giorni, sono più o meno in credito nelle scuole di filosofia. Gli è dunque importante di notomizzarli con qualche colpo di scalpello, per sapere quello che sono e quello che possono valere.

Si dee rendere questo merito al Cartesio che avendo, dissotterrato, nella sua ideologia, il sistema delle *idee innate* di Platone, vi ha fatte delle modificazioni che lo rendono meno assurdo e lo spogliano della sua empietà. Perchè le idee che, secondo Platone, non erano che *sussistenze*, esistendo fuori di Dio, nelle cose, e passando dalle cose nell' intelletto umano ed anco nell' intelletto divino, sono pel Cartesio concezioni dell'intelletto divino, ed è da quest'intelletto che esse escono e vanno a posarsi nell' intelletto umano. Ma il Cartesio, nella sua psicologia sebbene cerchi di ristorare il dogma di Platone dell'esistenza di due *sostanze complete*, di due esseri distinti nell' uomo, ha aggravato questo dogma di Platone, e ne ha fatto una dottrina assai empia ed assurda. Eccola, questa dottrina secondo la si trova esposta in un libro non sospetto, la *filosofia di Lione,* il codice sacro della filosofia cartesiana. Noi copiamo, e traduciamo a parola, senza aggiungervi nulla.

La *filosofia lionese*, dopo di avere esposte le diverse opinioni de' filosofi moderni nell'unione dell'anima col corpo, opinioni che tuttavia non hanno preceduto, ma seguito, come una conseguenza segue il suo

principio, quella del Cartesio, s'esprime così: « FINALMENTE (che Dio sia benedetto) *fu inventato dal Cartesio* il sistema detto *delle cause occasionali,* che è obbligo nostro di *sviluppare ampiamente,* perchè è un sistema, PIU' CHE GLI ALTRI, CONFORME ALLA VERITA'. Questo *sistema immaginato dal Cartesio* ed illustrato poi e difeso valentemente dal Malebranche si riduce a questo: Che *in verità* l'anima non agisce affatto sul corpo, nè il corpo sull'anima (perchè chi potrebbe comprendere il mutuo contatto di queste due sustanze?); ma che *i pensieri dell'anima* non sono che *le occasioni che Dio ha liberamente istituite,* per mezzo delle quali IDDIO STESSO, produce certi movimenti nel nostro corpo; e similmente i moti svariati che avvengono negli organi de' nostri sensi non sono che vere occasioni, in seguito delle quali IDDIO stesso *crea certi pensieri e certe sensazioni nella nostra mente.* Finalmente tutto questo non si fa che in un modo qualunque, ma secondo *leggi generali ed universali* (1). »

---

(1) « TANDEM excogitatum fuit a Cartesio systema quod vocatur « *causarum occasionalium,* quodque fusius a nobis evolvendum « est, *utpote veritati magis consonum.* Systema illud, *a Cartesio* « *excogitatum,* deinde illustravit et strenue defendit Malebranchius. « In eo situm est quod anima reipsa et efficienter in corpus non « agat, nec corpus in animam (quis enim concipiat utriusque il- « lius substantiæ contactum?); sed cogitationes animæ non sunt « nisi occasiones a Deo libere insititæ, quarum interventu quos- « dam in corpore motus *ipse* (Deus!) efficit; pariter varii motus « quibus commoventur sensuum organa veræ sunt occasiones, « quibus positis, nonnullas cogitationes vel sensationes in mente

Ecco dunque, secondo il più furioso de' discepoli del Cartesio, e l' interprete il più fedele delle sue dottrine, il sistema cartesiano sull'unione dell'anima col corpo. Non ci ha mestieri di commentari: la sua stranezza e la sua empietà colpiscono gli occhi di chiunque sa leggere. Tuttavia non sarà mal fatto se l'accompagneremo di qualche nota.

1.° Chi non ammirerà, dapprima, lo zelo del filosofo lionese per assicurare al Cartesio la gloria d'avere, *egli il primo*, immaginato il sistema *delle cause occasionali*? Lo ripete due volte, in tre linee, che questo sistema appartiene al Cartesio, e che è un concetto felice; un sublime sforzo della gran mente del Cartesio, perchè in *fine* ha indovinato *il sistema dell'anima il più vero*, che nessuno avea mai sognato innanzi di lui. TANDEM EXCOGITATUM FUIT A CARTESIO *systema causarum occasionalium* MAGIS VERITATI CONSONUM; *systema illud* A CARTESIO EXCOGITATUM. Ma un tal zelo sa troppo di parzialità, spesso ingiusto e bugiardo, dell' amor filiale. *Il sistema delle cause occasionali* è stato *per la prima volta*, mille anni avanti il Cartesio, *trovato* da Maometto, e lo si trova nel Corano, negli stessi termini che nella *Filosofia di Lione*. Perchè, secondo ne siamo avvertiti da san Tommaso, è nel Corano che i filosofi arabi hanno appreso che le cause seconde non agiscono; ma che

---

• *Deus ipse procreat.* Quæ omnia juxta leges generales et uni-
• formes, non quoquomodo perficiuntur (*Phi'os. Lugd.* vol. II,
• pag. 165, *citat. edit. ann.* 1852). •

È DIO CHE AGISCE ALL'OCCASIONE delle cause seconde: *In lege Maurorum quidam aiunt: Causas creatas revera non agere*, SED DEUM AGERE OCCASIONE *causarum secundarum*. Sicchè questa novità cartesiana è molto antica; e, verámente, questa orrenda bestemmia non potea uscire che dal cuore e dalla mente di Maometto!

2.° La ragione su cui si fonda questo sistema è tanto stupida quanto l'origine ne è impura. Ed è, ci si dice, perchè altrimenti bisognerebbe ammettere che l'anima agisse realmente e in un modo efficiente sul corpo, ed il corpo sull' anima, il che non potrebbe essere ammesso da persona; perchè niuno può concepire due sostanze come l'anima ed il corpo, in contatto tra esse per poter agire l'una sull'altra: *Systema a Cartesio excogitatum in eo situm est: quod anima* REIPSA ET EFFICIENTER *in corpus non agat, nec corpus in animam; quis enim concipiat utriusque illius substantiæ contactum?*

Ed è per ciò, ci dice ancora la *Filosofia di Lione*, che si dee assolutamente rigettare il sistema dell'*influsso fisico*. Perchè ogni sistema che attribuisce all'anima la facoltà d'agire fisicamente sul corpo, e al corpo d'agire nello stesso modo sull'anima, *ripugna manifestamente* alla semplicità dell'anima (1) »

---

(1) « Sunt qui putant animam in corpus et corpus in animam « *physice agere;* et hoc systema vocatur *influxus physici;* sed « rejiciendum est, quia manifeste repugnat cum simplicitate animæ « (*Loc. citat.*, pag. 463). »

« Noi vogliam bene, riprende qui il pio e dotto annotatore della *Filosofia di Lione*, noi vogliam bene che si rigetti il sistema dell'*influsso fisico*, ma non già per la ragione che ne dà qui il nostro autore. Se fosse vero che l'anima non potesse agire sul corpo, perchè è un essere semplice, sarebbe anche vero che Dio e gli angeli, che sono gli esseri della più grande semplicità, non potrebbero esercitare alcuna azione immediata e fisica sui corpi, il che è falso. Senzachè non è egli per contrario di tutta necessità l'ammettere, che i corpi sono mossi dagli spiriti, poichè è certo che niun movimento corporeo non può incominciare da un corpo (1)? »

Questa considerazione è perentoria; perchè, il negare che lo spirito possa agire immediatamente e fisicamente sui corpi, è un negare la creazione, la Provvidenza e l'ordine dell'universo.

3.° Si può anche rimproverare all'autore lionese d'essere, in aperta contradizione con sè stesso: perchè, secondo lui, è lo *stesso Dio* che, *all'occasione* de' pensieri dell'anima, ecciterebbe certi moti nel corpo: *Quarum interventu quosdam in corpore motus* IPSE (*Deus*) *efficit*. Ecco dunque, per questo filosofo,

---

(1) « Rejiciendum esse *influxus physici* systema male inde probatur quod anima, cum sit spiritualis, physice in corpus agere « nequeat; eadem enim ratione probaretur Deum et Angelos physice et immediate in corpora agere non posse; quod tamen falsum « est... Et vero nonne omnino necesse est ut corpora moveantur « a spiritibus, cum motus a corpore nusquam oriri possit ? (*Loc. « cit.*) »

Iddio, l'essere il più semplice che esiste, facendo un'azione *immediata e fisica* sul nostro corpo. Ed ecco lo stesso autore, affermante nello stesso luogo, e al tempo stesso, che *ripugna alla semplicità dell'anima* di poter agire fisicamente ed immediatamente sopra il suo *proprio* corpo, e che non ripugna *alla semplicità di Dio* d'agire fisicamente ed immediatamente sui corpi di tutti gli uomini! Noi vedrem tra breve che, in luogo che la semplicità dell'anima sia un impedimento invincibile, l'è anzi una ragiona incontrastabile d'agire immediatamente e fisicamente sul corpo.

4.° Faremo osservare così di passaggio, che il parlarci del *contatto* tra le due sostanze, come una condizione necessaria, ma impossibile al tempo stesso della loro mutua azione. (*Quis enim concipiat utriusque illius substantiæ contactum?*) è un riconoscere lo spirito non agire sul corpo *per contatto*, ma *per virtù*, o per una potenza che gli è propria, e che viene dalla stessa imperfezione della sua natura. È un disconoscere che l'anima non sente, per la virtù del corpo sopra di essa, ma per sua propria virtù *sensitiva*, che la mette in istato di avere tutte le modificazioni che avvengono sul suo corpo, e di esserne affetta. Gli è questo il linguaggio degli antichi discepoli d'Epicuro, che, veri *spiriti di piombo*, secondo l'espressione di Cicerone, nelle cose filosofiche, non sapevano innalzarsi neppure una linea matematica sopra alla materia, e filosofavano sullo spirito colle idee e le espressioni grossolane che non possono convenire che al corpo.

Ma il sistema *delle cause occasionali* merita ben altri e più gravi rimproveri. Noi abbiamo già altrove pronunziato il giudizio sopra di lui, segnatamente sotto il punto di vista dell'ideologia; ma qui gli daremo l'ultima stretta, trattando della psicologia e della ragione.

5.° Secondo questo sistema, lo ci è stato detto nei termini i più espliciti ed i più chiari, nè l'anima esercita il minimo potere *reale efficiente* sul corpo, nè il corpo sull'anima; ma è Dio che, *all'occasione* de' pensieri, de' desiderii, delle volontà dell'anima, produrrebbe i moti analoghi nel nostro corpo: *Cogitationum interventu quosdam in corpore motus* DEUS *efficit*; e parimente, gli è sempre Dio che *all' occasione* delle impressioni che fanno gli oggetti esterni sul nostro corpo, creerebbe pensieri, sensazioni analoghe sull'anima: *Motus quibus commoventur sensuum organa sunt occasiones, quibus positis nonnullas cogitationes vel sensationes in mente* DEUS IPSE *procreat*. Per cui san Paolo avrebbe mentito, attribuendo *alla legge della carne* dell'uomo caduto, all'azione di Satana (*Sentio legem in membris meis. Datus est mihi stimulus carnis et angelus satanæ qui me colaphizet*), queste concitazioni disordinate del corpo che ci trascinano nella legge del peccato (*captivantem me in lege peccati*). Dappoichè pel Cartesio, nulla di tutto questo sarebbe vero; ma il vero autore immediato e diretto di tali vergognosi fenomeni della carne dell'uomo.... dirollo, secondo tali parole?.... sarebbe Dio. È Dio e non Satana che soffierebbe nel nostro corpo, *all'occasione* di certi pensieri voluttuosi dell'anima!

Ancor più, lo stesso Gesù Cristo ci avrebbe ingannati, che ogni cattivo pensiero, ogni progetto di tor la vita al nostro fratello ed ogni desiderio di disonorarlo, onde l'anima si trova appresa all'*occasione* delle impressioni che certi oggetti estremi fanno nel corpo, s'elevano ad essa dal fondo della correzione del cuore (*De corde exeunt cogitationes pravæ homicidia, adulteria, etc.*); perchè, pel Cartesio, tutto questo discenderebbe dalla santità stessa di Dio. Non sarebbero più de' peccati, de' delitti, ma delle opere pure e perfette, perchè Dio non può far nulla egli stesso che non sia puro e perfetto. Quest'era, secondo l'attesta sant' Agostino, uno de' dogmi empii del manicheismo, di cui la conseguenza pratica era: Che, se si avea la precauzione di unire la bruttezza colla bellezza nel ravvicinamento de' sessi, il darsi a' più abbominevoli eccessi, era un liberare lo spirito di Dio e rendere gloria a Dio; a' nostri giorni i Sansimoniani, i Forieristi, gli Icariensi ed i Mormoni non dicono e non fanno che questo.

6.° Oltre a ciò, se Dio, secondo vuole Cartesio, fosse veramente l'autore di tutti i nostri pensieri, buoni e cattivi, e di tutte le nostre azioni parimente buone e cattive, una delle due: o Dio sarebbe ingiusto, punendoci o ricompensandoci di fatti onde egli sarebbe il vero ed unico autore o sarebbe un ingannatore, facendoci delle minaccie o delle promesse che non avrebbero mai effetto.

Nell'ipotesi cartesiana, questo proposito deliberato, per parte di Dio, d' ingannare la sua creatura, an-

drebbe ancora più innanzi. Gli è certo che l'uomo ha un'idea più chiara e più *distinta*, un sentimento più profondo e più intimo della libertà de'suoi atti, che dell'esistenza del rapporto, tra il principio e la conseguenza del famoso: *Io penso, dunque sono*, del Cartesio. Dappoichè, perchè l'uomo, in una infinità di casi, si dorrebbe *d'aver fatte certe cose*, e si proporrebbe di farne altre? Perchè si rimprovererebbe egli le sue colpe d'ogni genere, e se ne punirebbe, pure colla più grande di tutte le colpe, il suicidio, se non avesse egli l'idea *chiara* e *distinta*, il sentimento profondo ed intimo, l'essere egli il vero padrone delle sue operazioni? Questa idea dunque, questo sentimento sono nella sua natura, sono anco la sua natura; e se sono un errore, un'illusione, quest'errore e quest'illusione cadrebbero sull'autore della sua natura. È Dio che l'ingannerebbe nel modo il più crudele. Ecco quello che sarebbe Dio, se, come la *Filosofia di Lione* l'afferma in tuono sì magistrale, il sistema *delle cause occasionali* fosse il più conforme alla verità, *magis veritati consonum*.

7.° L'uomo, in questo sistema, non sarebbe molto felice. Secondo la *stessa filosofia*, come l'abbiamo veduto, i pensieri dell'anima non sarebbero che *occasioni che Dio avrebbe liberamente istituite*, e col concorso delle quali ecciterebbe, egli Iddio, certi movimenti nel nostro corpo: *Sed cogitationes animæ non sunt nisi occasiones a Deo libere institutæ, quarum interventu quosdam in corpore motus ipse efficit.* Capisca chi può, ciò che possono essere i *pensieri-occasioni libe-*

*ramente istituiti da Dio*, e gittati da lui nella mente dell'uomo; per noi non ne intendiamo nulla, e probabilmente colui che ha scritte queste parole non vi ha compreso più di noi. Ciò che è chiaro nella stessa frase, se pure ha un senso, si è che, *i pensieri dell'uomo, essendo istituiti liberamente da Dio*, non sono liberamente concepiti dall'uomo; non sono l'atto dello stesso uomo, ma di Dio nell'uomo: tanto più che ci si dice con gran cura, che tutto questo non si fa punto a caso, ma secondo certe leggi generali ed uniformi. *Quæ omnia juxta leges quasdam generales et uniformes; non quoquo modo, perficiuntur.* Vale a dire che i pensieri dell'uomo non avrebbero nulla di contingente e di volontario, ma sarebbero il risultato di leggi immutabili, eterne; non sarebbero che il compimento de' decreti del destino. Ma quest'è alla lettera il *fatum mahumedanum*, dove gli è impossibile di trovare il minimo posto per la libertà dell' uomo, ed anco per la libertà di Dio.

8.° Ma, se l'uomo non è libero in ciò che crede, in ciò che vuole ed in ciò che fa, non ci ha più per lui, come per il bruto, nè vero, nè falso, nè bene, nè male, nè virtù, nè delitto, nè religione, nè dovere, nè colpa, nè demerito, nè pene, nè ricompense in un'altra vita. La vita futura è pure una contraddizione, una pazzia; l'immortalità dell'anima, una parola; e non ci sarebbe nulla di più ragionevole della dottrina de' materialisti: Che l'uomo, della stessa natura del bruto, sì stupido che il bruto, si spegne interamente alla morte, come il bruto.

9.° L'uomo, secondo il medesimo sistema, in luogo di poter rivivere in un altro mondo, non vivrebbe neppure in questo mondo. Il nostro lettore, per l'esposizione che abbiamo dato più su della sublime teoria di san Tommaso *sulla vita*, già sa che l'essenza della vita è nel *principio intrinseco del moto dell' essere vivente*, e che l'essere che non ha *in sè stesso* questo misterioso principio, *non vive affatto*. Or, secondo il sistema che stiamo esaminando, il principio di *tutti* i moti dell' anima e del corpo dell'uomo, è Dio. In guisa che è Dio che spingerebbe la nostra anima a volere o a non volere, a ricercare o a fuggir gli oggetti esterni, *all'occasione* che si hanno piacevolmente o dispiacevolmente affetti; e che sarebbe anche Iddio, e non sarebbe che egli, che farebbe muovere la nostra lingua, le nostre mani, le nostre gambe, all'*occasione* che ci viene voglia di parlare, d'agire, di camminare, bene inteso, sempre, che pure questa voglia non è un moto libero della nostra anima, un nostro moto proprio, *avendo in noi il suo principio*, ma un *pensiero occasionale che Dio avrebbe liberamente istituito* da tutta eternità, ed eccitato in noi nel tempo. Gli è dunque chiaro che l'uomo, secondo questa strana dottrina, non avrebbe in sè stesso, ma in un altro essere ch' egli stesso, in Dio, il *principio intrinseco de' suoi movimenti interni ed esterni*, e che, per conseguenza, non sarebbe affatto un essere vivente. Non sarebbe neppure un bruto, neppure una pianta, perchè il bruto e la pianta hanno in essi stessi il principio del moto, o la vita; non sarebbe che una por-

zione di materia elastica, gentilmente disposta per servire di passatempo a' trastulli di Dio.

10.° Si sa pure che l'operazione, come l'abbiamo più volte ripetuto in questo lavoro, riflesso dell'essere, è l'indizio infallibile che ne annunzia la natura e la condizione: *Operatio sequitur esse.* Ogni essere dunque che non ha che un'operazione accidentale, apparente, fittizia, non ha che un essere della stessa natura e della stessa condizione. Ora, pel Cartesio, sarebbe Dio che penserebbe in noi, che vorrebbe in noi, che sentirebbe in noi, che si moverebbe in noi ed agirebbe in noi e per noi; la nostra anima ed il nostro corpo non sarebbero che il velo dietro il quale Iddio si nasconderebbe, per lasciar credere che siamo noi che operiamo, mentre non è che egli che opera in noi. Tutti i moti della nostra anima e del nostro corpo non sarebbero che moti *umani* in apparenza e in realtà *divini.* Non avremmo adunque che un essere così apparente, così fantastico che le nostre pretese operazioni; e, poichè Dio solo *opererebbe* in noi, Iddio solo pure *sarebbe* realmente in noi. Non saremmo che modificazioni più o men considerevoli, apparenze più o meno illusorie, radiazioni più o meno lugubri della sua sostanza, del suo essere. Tutta l'umanità non sarebbe che un sol essere, una sola sostanza. Quest' è la dottrina de' panteisti antichi e moderni, nel suo compimento!

« Finalmente, uno dei torti del Cartesio, che la stessa *filosofia di Lione*, sua figlia diletta, non ha potuto perdonargli, è d'aver fatto de' *puri automi* di tutti gli animali. Ebbene! il buon Cartesio è stato

ancora più avaro, più crudele contro l'uomo. E' pare che, per questo grande ristoratore della dignità umana, fosse un concedere troppo all' uomo, facendone *un automa*, un bruto; e, non consultando che il suo zelo per la giustizia e la verità, non ne ha fatto nè più nè meno che un *burattino*. Perchè un automa è una macchina che, una volta caricata, si muove, cammina tutta sola, si muove e cammina essa stessa, per essa stessa; mentre l'uomo del Cartesio è una macchina che, nascondendo Dio in essa, mossa sempre e continuamente da Dio, non ha alcun moto che le sia proprio, non si muove un sol momento essa stessa e per essa stessa. L'uomo del Cartesio non concepisce un sol pensiero, non fa il menomo movimento del suo capo, de' suoi occhi, delle sue braccia, de' suoi piedi, della sua persona, se non in virtù di fili o di molle secrete (non si sa di qual natura) che Dio metterebbe ad ogni istante in moto. L'uomo del Cartesio non è dunque neppure un automa; non è che un vero burattino; e l'universo non è che una grande baracca, come talune de' Campi Elisi o del molo di Napoli, in piccolo; un teatro di burattini, dove Dio, nascosto dietro il sipario della sua spiritualità, mette in iscena, fa parlare, fa muovere, fa camminare, fa anco guerreggiare gli uomini, come veri pulcinelli, e ciò per ristorarsi dalle lunghe noie della sua eternità. Ecco, se la logica non è uno scherzo, ciò che è Dio e l'uomo, nel sistema delle *cause occasionali, inventato finalmente* dal Cartesio.

Noi ne siamo dolenti pel Cartesio, pei suoi discepoli e pe' suoi ammiratori; ma non ne siamo af-

fatto sorpresi. Non si poteva avere che una filosofia di tale lega, dalla parte d'uno spirito che, sebben buon matematico, non ha capito niente della filosofia, e che, sebbene avesse la fede, ma senza la scienza della fede e senza la fede della scienza, è stato traviato da una immaginazione sfrenata e da un orgoglio senza limiti. Ciò che ci sorprende, si è che un gran cattolico, un vero genio, così magnifico che ricco, così giusto estimatore degli uomini che delle cose, il de Maistre, abbia chiamato il Cartesio, « IL PLATONE CRISTIANO. » La è un'ingiuria a Platone ed al cristianesimo; dappoichè Platone, non avendo il genio della filosofia, ebbe almeno il genio dell'eloquenza, mentre il Cartesio era così misero pensatore che scrittore mediocre (1); ed i veri cristiani, in luogo d'essere così superbi pel Cartesio, che i pagani lo

(1) Un vecchio e valente professore dell'Università ci ha fatto questa dichiarazione: « Che avendo riletto attentamente, in una « età più matura, il *Discorso* del Cartesio sul metodo, lo trovò non « solo senza metodo e vano, insignificante, contraddittorio ed erro- « neo, nel fondo, ma misero rispetto alla forma. » Diffatti gli è difficile di trovare nulla di più comune e di più noioso, rispetto allo stile, quanto questo *Discorso*, che tuttavia passa pel capolavoro del Cartesio. Gli è al punto che non si può spiegare come lo spirito francese, sì logico e sì severo e difficile in tutto ciò che risguarda la dottrina e lo stile, abbia decretato, anche per un tempo, gli onori del genio al Cartesio; e che si è obbligati d'attribuire questa strana apoteosi dell'aure delle *bufère* alla tirannide dei pregiudizi anticattolici, di questa stessa ragion filosofica dell'ultimo secolo, che ha fatto *uomini di genio* il Bacone, il Rousseau, il Voltaire ed anco il Locke, il più pesante degli scrittori, ed il più stupido, come il più comune di tutti i filosofi moderni.

sono stati per Platone, l'hanno fatto riprovare da tutte le accademie di Francia e rigettare da tutte le università cattoliche del mondo, sbandeggiare da tutti i corpi religiosi e condannare dalla Chiesa. Le parole del Maistre non sono dunque e non possono essere vere che in questo senso: Che il Cartesio ha fatto tra i cristiani quello che Platone fece tra i pagani: una filosofia razionale che non ha nulla di ragionevole; una filosofia del senso privato in piena rivolta colla filosofia delle tradizioni, del senso comune, delle più semplici idee, degli istinti i più naturali dell'umanità; una filosofia incerta che ha scosso tutte le credenze e tutte le verità.

§ 85. Il sistema delle CAUSE OCCASIONALI è stato abbandonato dai suoi più grandi panegiristi. — Il sistema dell'ARMONIA PRESTABILITA del Leibnitz è così assurdo ed empio che quello del Cartesio. — Il sistema dell'INFLUSSO FISICO del Locke, seguito dalla scuola materialista. — È stato a torto attribuito ad Aristotile ed agli scolastici, i quali l'han sempre combattuto.

Lo stesso autore della *Filosofia di Lione* sembra riconoscere queste orribili conseguenze del sistema delle *cause occasionali*. Perchè nell'esposizione con cui l'ha accompagnato, s'è ben guardato di difenderlo nei termini coi quali l'avea proposto e s'è limitato a dimostrare questa proposizione: « L'unione dello spirito col nostro corpo consiste in questo fatto: Che all'occasione de' moti del nostro corpo, nascono de' pensieri nello spirito; e che all'occasione de' pen-

sieri dello spirito, succedono de' moti nel corpo (1). » Ma il sistema delle *cause occasionali*, così formulato, cambia totalmente di natura; non è più il sistema tale che, secondo lo stesso autore, il Cartesio l'*avea* FINALMENTE *inventato*, *e tale che il Malebranche l'avea sostenuto ed illustrato*. Non è già un sistema, ma una esposizione d'un fatto che salta agli occhi di tutti, e di cui nessuna persona (eccettuati gl'idealisti ed i materialisti) non ha mai dubitato e non può dubitare senza rivoltarsi contro la propria esperienza e quella degli altri. Perchè, chi ha mai dubitato e chi potrà mai dubitare che all'*occasione delle volizioni della sua mente, de' moti analoghi si producono nel suo corpo, e che all' occasione di certe impressioni ricevute nel suo corpo, sorgono pensieri e modificazioni analoghe nella sua mente?*

Ma la quistione, intorno al *commercio dell'anima col corpo*, non verte già sul fenomemo dell' istantaneità e dell' uniformità de' movimenti nelle due sostanze, ma sulla causa di tal fenomeno. Questa *causa*, secondo san Dionisio, sant' Atanasio, san Tommaso e tutti i filosofi cristiani, è nell' unità sostanziale dello stesso essere, comune all'anima ed al corpo. Ma pel Cartesio, pel Leibnitz e per tutti i filosofi pagani, antichi e moderni, che partono dal principio della dualità de' due esseri nell'uomo, questa *causa* è nell'azione

(1) « PROPOSITIO. In eo consistit mentis et corporis nostri con-
« junctio, quod, occasione motuum corporis, in mente nascantur
« cogitationes; et occasione cogitationum mentis, excitentur mo-
« tus in corpore (pag. 163). »

immediata, fisica di Dio sull'anima, all'*occasione* delle modificazioni del corpo, e sul corpo, all'occasione delle modificazioni sull'anima. Ecco, ne' termini i più brevi ed i più chiari, il vero stato della quistione. Ora il filosofo lionese nè nella proposizione che abbiam veduto, nè nella pretesa dimostrazione che ne ha dato, nè nelle quattro lunghe pagine che ha consacrato allo scioglimento delle obiezioni che nissuno fa, e che non sono affatto obiezioni, non ha detto una *sola parola* di questa *azione divina* che, secondo il Cartesio e la sua scuola, *farebbe tutto nell'uomo, e non lascierebbe far nulla all'uomo.*

Dunque ha egli spacciato, ovvero gittato là, senza occuparsene affatto, il sistema *delle cause occasionali, inventato* FINALMENTE *dal Cartesio*, *valentemente sostenuto ed illustrato dal Malebranche*, e che *avea* egli stesso *promesso* di seguitare e di sviluppare, come il più conforme alla verità: *Tandem excogitatum fuit a Cartesio systema causarum occasionalium*, *quod deinde illustravit et strenue defendit Malebranchius*, *quodque fusius a nobis evolvendum est*, *utpote veritati magis consonum.* Ecco dunque lo stesso autore, che abiura il sistema del suo padrone, che avea dapprincipio, esaltato nei termini così ampollosi. Bisogna però convenire che non potea meglio adoperarsi per dirci che in verità non si può non riconoscere che questo sistema, seriamente considerato, il più conforme alla verità, non è che un immenso errore; ma bisogna anche convenire che la *filosofia di Lione* non potea in questo luogo burlarsi in un modo più disinvolto de' suoi lettori.

Noi l'abbiamo spesso osservato e lo ripetiamo qui ancora: in tutte le quistioni, la vera soluzione non è che una; sconoscendola, lo stesso genio non può che inventare un errore, o aderire ad un errore già inventato. È precisamente quello che è accaduto al Leibnitz. Egli avea veramente un genio filosofico; ma nato in Alemagna, dove la filosofia pagana faceva girare il capo a tutti, mentre in Italia ed in Francia la letteratura pagana corrompeva tutti i cuori; pieno fino dall'infanzia, di tutti i pregiudizi protestanti contro la filosofia cattolica, il Leibnitz non sognò neppure che la vera soluzione di tutti i problemi della scienza umana si trova in questa filosofia, e non si trova che quivi. Siccome dunque in ideologia ed in fisica, non ha fatto, secondo si è veduto, che seguitare, con certe modificazioni, che non valeano la pena di occuparsene, il sistema delle idee, ed il sistema dell'*accidentalità* de' composti naturali, insegnati da Platone e ringiovaniti dal Cartesio, così in psicologia, non ha fatto che temperarsi perfettamente nel sistema della dualità dell'essere dell'anima e del corpo, e delle *cause occasionali*, che il Cartesio avea anche tolto da Platone e da Maometto.

Solo egli trovò poco conveniente e poco degno di Dio, il dirlo occupato sempre in armonizzare tutti i moti dell' anima e del corpo di un migliajo e duecento milioni d'uomini insieme; di fare continuamente il commediante cogli uomini, e di fare il triste uffizio de' due mori dell'orologio di San Marco in Venezia, obbligati, col martello sempre in alto nelle mani, di

ripetere, col suono sulle campane, le ore che l'indice segna nel suo corso sul quadrante. Giudicò anche che non era gran fatto onorevole per l'uomo di non essere che un burattino, e che bisognava almeno levarlo alla dignità d'automa che il Cartesio avea conceduto alla bestia. Sopra di ciò avrebbe detto il filosofo alemanno: « Non ho nulla in contrario contro la bella ipotesi del filosofo francese: Che l'anima ed il corpo dell'uomo non sono che due oriuoli, armonizzati ne' loro moti rispettivi, da un agente estraneo, Iddio. Solo in luogo di ammetterla come *attuale*, mi penso che si abbia ad ammettere come *abituale* questa azione di Dio, producente ogni movimento nell'uomo. L'anima ed il corpo non sono dunque due oriuoli in un de' quali Iddio ripete *ogni volta* de' moti analoghi a quelli che eccita, egli pure, quando e come gli pare nell'altro; ma due oriuoli, fabbricati in tal maniera, che *una volta*, ricevuta l'impulsione, essi camminano soli, colla stessa prestezza, ed eseguiscono movimenti esattamente gli stessi, come due ruote attaccate allo stesso asse, e rotando su due linee parallele sulla stessa via. Ed è perchè Iddio, creando l'anima ed il corpo, li ha destinati a due serie distinte, ma armoniche, di moti che si effettuano tutto soli con una perfetta uniformità, durante l'intera vita dell'uomo, senza che il gran fabbricante abbia più bisogno di occuparsene. Ed è ciò che chiamò il sistema dell'*armonia prestabilita*. Ecco dunque Iddio scaricato della grande noia di produrre, ad ogni istante, moti sì moltiplici e svariati nell'anima e nel corpo

di tutti gli uomini, e di metterli d'accordo. Ed ecco l'uomo renduto così all'altezza del suo grado, *di moversi da sè stesso*, come un vero automa, e di non avere più ad invidiar nulla alla bestia del Cartesio. Veramente, se l'uomo e Dio non son contenti di questa parte che loro fa la mia generosità, sono ben difficili! » Ecco in che modo avrebbe il Leibnitz ragionato; ed appena detto e fatto, che l'ipotesi dell'ARMONIA *prestabilita* prese posto fra le grandi creazioni della ragion moderna.

Ma, si vede chiaro, che, secondo questa ipotesi, è sempre all'*occasione* de' fenomeni che avvengono nel corpo dell'uomo, che *pensieri* e sensazioni analoghe si producono nella sua mente, che si producono fenomeni analoghi nel suo corpo. Eccetto dunque che la commedia dell'uomo, che sembra muoversi ed agire egli stesso (mentre è Dio che lo muove ed agisce in lui, avendolo Dio così anticipatamente disposto), pel Leibnitz si fa per essa stessa, e pel Cartesio, è sempre Iddio che è quivi presente per fare a tutti i momenti la commedia; eccetto che pel Leibnitz Iddio, creando ogni uomo, avrebbe fatto una volta per sempre ciò che pel Cartesio Iddio fa ad ogni istante della vita d'ogni uomo; è sempre Dio che è l'unico agente immediato di tutti i moti spirituali e corporali dell'uomo, e gli uni non hanno luogo che all'occasione degli altri. Il sistema dell'*armonia prestabilita* del Leibnitz non è dunque, in fondo, che il sistema *delle cause occasionali* del Cartesio, in tutta la sua cru-

dezza; e perciò rinchiude, esso pure, in tutto il rigor logico, il fatalismo, l'idealismo, il panteismo, lo scetticismo, in una parola, la degradazione di Dio e lo annichilamento dell'uomo.

Un sistema sì assurdo ed empio parve dovesse perfettamente convenire alla scuola materialista; ma niente affatto: la ragione si è perchè Iddio v'è tutto e dovunque, e che i materialisti non vogliono Dio in alcuna parte e ad alcuna condizione. Cotali bacalari sono innanzi a tutto teifobi: l'ombra di Dio è per essi un vero incubo, ed anco il solo nome di Dio li spaventa e li fa inorridire. Passando essi sui cadaveri di Platone e di Pitagora, e burlandosi delle loro poesie rinnovate dal Cartesio e dal Leibnitz, sono andati a pescare nel prosaismo degli antichi naturalisti, del colore di Democrito e di Leucippo, la loro ipotesi, per spiegare la dualità dell'uomo e l'unità delle sue operazioni. « Per Giove! hanno essi detto, il Cartesio ed il Leibnitz sono così sciocchi che un dì lo furono Pitagora e Platone, loro maestri ed oracoli, credendo di trovare de' misteri dove non ce ne ha punto. Secondo i nostri maestri e i nostri oracoli, l'anima non è che una scintilla di fuoco, o una goccia di sangue o un atomo, della stessa natura degli atomi che formano il corpo. La materia fatta sottile od allo stato di vapore o di fluido aereiforme, ecco l'anima; la materia grave, pesante ed allo stato d'inerzia, ecco il corpo. Or non ci ha nulla di più semplice nè di più naturale che l'azione mutua di queste due porzioni di materia, combinate nell'uomo: chè non si

vede egli ad ogni istante, a mo' d'esempio, il fuoco che scalda l'aria, e l'aria che alimenta il fuoco? Gli è nello stesso modo che le cose si passano fra l'anima ed il corpo; e la materia-anima, per loro *influsso* o per loro attività propria, agisce così semplicemente e naturalmente sulla materia-corpo che la materia-corpo sulla materia anima; e questo è tutto. Iddio non ha niente che fare nell'uniformità de' moti interni ed esterni dell'uomo, come neppure il sogno delle CAUSE OCCASIONALI. » Ed è su tai principii e su tali autorità che la scuola inglese ha fondato il suo sistema materialista dell' *influsso fisico*, e che, per mezzo di utopie materialiste, più stravaganti ed anco più pericolose, ha dato un colpo mortale alle stravaganti e pericolose utopie spiritualiste della scuola francese ed alemanna, intorno all' uomo. Questo sistema adunque, preso da' naturalisti anteriori a Platone, inaugurato ne' tempi moderni da Bacone di Verulamio, formulato dal Locke, portato in Francia dal Condillac, e sviluppato nelle sue ultime conseguenze, dall'Elvezio e da la Mettrie, non ha nulla di comune colla dottrina d' Aristotile e de' peripatetici suoi discepoli. Tutt'altro che questo: Aristotile e i suoi discepoli, secondo si è veduto, sono stati i soli, fra gli antichi, a combattere la dualità dell' essere umano, immaginata da Platone, ed i soli che, sebbene affermassero la realtà e la distinzione dello spirito e della materia nell'uomo, hanno energicamente e costantemente sostenuto che l' anima ed il corpo *dell' uomo è sostanzialmente ed essenzialmente* UNO. Quindi,

non hanno avuto bisogno di cercare ed inventare, e diffatti, non hanno inventato il sistema dell'*influsso* nè morale nè fisico, per spiegare l'unità e l'uniformità de' moti dell'anima e del corpo dell'uomo.

Si è veduto pure che, fra i filosofi cristiani che hanno preceduto Bacone e il Cartesio, neppur uno ha mai pensato ad immaginare un sistema per rendersi ragione del modo con cui l'anima ed il corpo si corrispondono nell'uomo, come per comprendere il modo con cui la divinità e l'umanità si corrispondono in Gesù Cristo: per la semplice ragione che, pure per essi, anima e corpo, l'uomo era sostanzialmente uno per l'unità dell'essere, come Dio e l'uomo in Gesù Cristo è uno per l'unità della persona; e che tutta la loro filosofia, come tutta la loro teologia, erano rinchiuse in queste parole non mai abbastanza ripetute: *Sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et homo unus est Christus: unus omnino, non confusione substantiæ, sed unitate personæ.*

Nel medio evo vi furono, è vero, de' filosofi arabi che pretesero di spiegare l'unione dell'anima col corpo, e l'unità delle operazioni dell'uomo, per mezzo di quelle che chiamavano *forme accidentali;* il che rassomiglia in certo modo, al sistema dell'*influsso fisico* de' moderni. Altri filosofi, pure arabi, sostennero allo stesso tempo che gli stessi fenomeni sono inesplicabili, se non si ha ricorso all'intervenzione di *forme separate* (Dio o gli angeli) in tutte le modificazioni dell'anima e del corpo dell'uomo; il che non era altro che il sistema delle *cause occasionali*, ed una

nuova prova che questo sistema è, come ce l'ha detto san Tommaso, d'origine araba o maomettana: *In lege Maurorum.* Ma gli è chiaro che in queste due gradazioni della scuola araba, si fondava sullo stesso assurdo principio di Platone della *dualità dell' essere umano*, principio che, lo ripetiamo, Aristotile ed i suoi seguaci, i veri peripatetici, hanno sempre combattuto con una fermezza inaudita. I partigiani arabi delle *forme accidentali* o delle *forme separate*, comecchè s'appoggiassero sopra Aristotile, erano tutt'altro, come lo vedrem tra breve, che peripatetici. Sicchè san Tommaso e tutti i filosofi cristiani al suo seguito, hanno potuto senza ingiustizia considerarli come veri platonici.

Si vede dunque quanto la scuola cartesiana e coloro che l'hanno creduta ciecamente sieno nel vero, attribuendo il sistema dell'*influsso fisico* a' peripatetici, coll'intenzione che ci hanno lasciato travedere, di farne cadere l'odiosa responsabilità sopra san Tommaso e gli scolastici; ma non dobbiamo essere sorpresi di nulla dalla parte della scuola cartesiana, la quale, avendo voluto filosofare senza fare alcun caso del passato, ha sempre ugualmente ignorato le dottrine e la storia della vera filosofia.

La scuola cartesiana è anco nel falso, attribuendo a' peripatetici, per mezzo della *filosofia di Lione* (*Loc. cit.*, p. 162), un quarto sistema che essa chiama del *mediatore plastico*. Dapprima questa opinione non appartiene più dell'*influsso fisico* a' seguaci d'Aristotile poichè l'hanno sempre combattuta, in nome del prin-

cipio fondamentale della *psicologia* del loro maestro: *Che l'anima, essendo* FORMA SOSTANZIALE, *non ha bisogno d'alcun* MEDIATORE PLASTICO o *non plastico, per mettersi in rapporto intimo col suo corpo, per operare col corpo ed essere affetta dalle impressioni del corpo.* Perciò la dottrina del *mediatore plastico* non è che la dottrina di un terzo principio esistente nell'uomo, differente dal principio spirituale e dal principio materiale e tenente il mezzo fra questi due principii. Ma la è questa una dottrina platonica; perchè si sa che l'uomo, per Platone, possiede più anime; è dunque da Platone e non da Aristotile, che l'hanno presa i filosofi arabi del medio evo, tanto fieramente combattuti allo stesso tempo, pure sopra di questo, da san Tommaso e da tutti i filosofi cristiani. Finalmente questa opinione, non facendo che moltiplicare le anime nell'uomo, è un sistema trovato più per spiegare la *pluralità* che l'*unità* degli atti umani. Gli è dunque l'errore della *pluralità delle anime* di cui ci occuperemo nel seguente capitolo; ed è male di avergli accordato un posto fra i sistemi del preteso *commercio dell'anima col corpo.* Ritorniamo all'*influsso fisico.*

§ 86. Balordaggine di talune scuole cristiane di filosofia d'avere adottato l'influsso fisico. — Malgrado le modificazioni che possono arrecarvi, è sempre assurdo ed empio. — Inconseguenze dell'annotatore della filosofia di Lione d'aver dichiarato incerti i tre sistemi esposti, dopo di averli dati come ragionevoli. — Fermandovisi non si ha che a scegliere tra l'errore ed il nulla. — Orribili danni che hanno cagionato alla scienza. — Necessità di ritornare al dogma cristiano: L'anima è FORMA SUSTANZIALE DEL CORPO.

Il sistema dell'*influsso fisico*, malgrado la sua origine e le sue tendenze materialiste, ha trovato mercè presso buon numero di professori cristiani di filosofia non solo in Inghilterra ed in Italia, ma in Alemagna anche ed in Francia. Sono di quei professori a cui le *cause occasionali*, pure modificate dall'*armonia prestabilita*, hanno paruto troppo assurde ed empie per poter loro fare buon viso ed abbracciarle. Noi non diciamo che non meritino alcun rimprovero; dappoichè avendo, essi pure colla stessa inconsideratezza, colla stessa leggerezza de' cartesiani, cambiata la dottrina dell'unità sostanziale dell'essere umano, che san Tommaso avea attinta nel dogma cristiano, contro la dottrina *della dualità dell'uomo*, che il Cartesio prese da Platone e da Maometto, non sono stati conseguenti, perchè non hanno rigettato il sistema cartesiano che adottandone il principio. Ed una volta impegnati, essi pure, in questa falsa via e costretti di scegliere fra i tre sistemi seguiti dalla ragione moderna e solo possibili per spiegare il *commercio tra l'anima ed il*

*corpo*, hanno creduto che incominciando dal salvare l'esistenza e la spiritualità dell'anima, il sistema dell'*influsso fisico* era il meno irragionevole ed il meno pericoloso. Ed ecco perchè, fatte poche eccezioni, si è veduto da due secoli e si vede anche oggi questo sistema insegnato in tutte le scuole cristiane che non hanno voluto e non vogliono il Leibnitz nè il Cartesio.

Diffatti, mentre Platone, secondo l'abbiamo già osservato, ammettendo che l'anima è unita al corpo, come il motore al mobile; il gondoliere alla gondola, avea tuttavia lasciato all'anima l'ufficio di muovere il corpo, ma il Cartesio ed il suo interprete, il Leibnitz, hanno negato all'anima pure questa funzione, per riserbarla unicamente a Dio; dappoichè pel Cartesio, è Dio che, secondo leggi generali ed uniformi, cagiona e dirige *tutti* i moti dell'anima e del corpo. L'anima ed il corpo non sono dunque neppur uniti per quell'unione accidentale che ha luogo tra il motore ed il mobile, e che l'indulgenza di Platone avea loro lasciato. L'anima ed il corpo sono compiutamente estranei l'uno all'altro; e, quindi, l'uomo non è più UNO e non si comprende più nulla della creazione e dell'esistenza dell'uomo. Per contrario, nel sistema secondo il quale l'anima, sebbene in un modo tutto gratuito e materiale, *influisce* sul corpo, ed il corpo sull'anima, l'unità almeno *accidentale*, dell'uomo è salva, e si crede comprendere qualche cosa al *perchè* l'anima è unita al corpo, ed al posto che l'uomo occupa nella gerarchia degli esseri.

Ma gli è il medesimo: nonostante queste modifi-

cazioni che l'inconseguenza vi ha introdotte, *l'influsso fisico* non lascia d' essere meno condannabile, a cagione della sua stranezza ed empietà, che le *cause occasionali* ed il loro seguito, *l'armonia prestabilita*. Salvo che, in questi due ultimi sistemi l'anima ed il corpo sono come due cavalli condotti da uno stesso cocchiere, e che nel sistema dell'*influsso fisico*, sono due cavalli correnti accanto l'un dell'altro senza essere condotti da persona; ne' due casi, non ci ha altro tratto d'unione tra l' anima ed il corpo che quello che esiste fra due cavalli aggiogati allo stesso carro e camminanti insieme con o senza cocchiere. In luogo dunque di spiegare *il commercio dell'anima col corpo*, tutti questi sistemi, trovati con sì gran dispendio d'immaginazione, e perciò tutti egualmente dello stesso principio. Che l'anima ed il corpo sono due sustanze, tutte e due complete e distinte pel loro essere e per le loro operazioni, questi sistemi non fanno che stabilire che l' anima ed il corpo sono estranei l'uno all' altro; che non ci hà affatto *commercio fra l'anima ed il corpo*; e, in luogo di chiamarli i sistemi dell'*unione*, bisogna dirli i sistemi della *separazione* dell'anima e del corpo, o della negazione dell'uomo.

La stessa scuola cartesiana, nel fatto, sembra riconoscere la triste verità di queste conclusioni. Perchè la *Filosofia lionese*, il Vangelo di questa scuola, dopo di avere levato al numero di quattro, questi sistemi, ha confutato i tre primi (pag. 161 e seg.); e, secondo l'abbiam veduto, ha abbandonato il quarto al

*corpo,* hanno creduto che incominciando dal salvare l'esistenza e la spiritualità dell'anima, il sistema dell'*influsso fisico* era il meno irragionevole ed il meno pericoloso. Ed ecco perchè, fatte poche eccezioni, si è veduto da due secoli e si vede anche oggi questo sistema insegnato in tutte le scuole cristiane che non hanno voluto e non vogliono il Leibnitz nè il Cartesio.

Diffatti, mentre Platone, secondo l'abbiamo già osservato, ammettendo che l'anima è unita al corpo, come il motore al mobile; il gondoliere alla gondola, avea tuttavia lasciato all' anima l' ufficio di muovere il corpo, ma il Cartesio ed il suo interprete, il Leibnitz, hanno negato all' anima pure questa funzione, per riserbarla unicamente a Dio; dappoichè pel Cartesio, è Dio che, secondo leggi generali ed uniformi, cagiona e dirige *tutti* i moti dell'anima e del corpo. L'anima ed il corpo non sono dunque neppur uniti per quell'unione accidentale che ha luogo tra il motore ed il mobile, e che l' indulgenza di Platone avea loro lasciato. L'anima ed il corpo sono compiutamente estranei l'uno all'altro; e, quindi, l'uomo non è più UNO e non si comprende più nulla della creazione e dell'esistenza dell' uomo. Per contrario, nel sistema secondo il quale l'anima , sebbene in un modo tutto gratuito e materiale , *influisce* sul corpo, ed il corpo sull'anima, l' unità almeno *accidentale,* dell' uomo è salva, e si crede comprendere qualche cosa al *perchè* l'anima è unita al corpo , ed al posto che l' uomo occupa nella gerarchia degli esseri.

Ma gli è il medesimo: nonostante queste modifi-

cazioni che l'inconseguenza vi ha introdotte, *l'influsso fisico* non lascia d' essere meno condannabile, a cagione della sua stranezza ed empietà, che le *cause occasionali* ed il loro seguito, *l'armonia prestabilita*. Salvo che, in questi due ultimi sistemi l'anima ed il corpo sono come due cavalli condotti da uno stesso cocchiere, e che nel sistema dell'*influsso fisico*, sono due cavalli correnti accanto l'un dell'altro senza essere condotti da persona; ne' due casi, non ci ha altro tratto d'unione tra l' anima ed il corpo che quello che esiste fra due cavalli aggiogati allo stesso carro e camminanti insieme con o senza cocchiere. In luogo dunque di spiegare *il commercio dell'anima col corpo*, tutti questi sistemi, trovati con sì gran dispendio d'immaginazione, e perciò tutti egualmente dello stesso principio. Che l'anima ed il corpo sono due sustanze, tutte e due complete e distinte pel loro essere e per le loro operazioni, questi sistemi non fanno che stabilire che l' anima ed il corpo sono estranei l'uno all' altro; che non ci ha affatto *commercio fra l'anima ed il corpo*; e, in luogo di chiamarli i sistemi dell'*unione*, bisogna dirli i sistemi della *separazione* dell'anima e del corpo, o della negazione dell'uomo.

La stessa scuola cartesiana, nel fatto, sembra riconoscere la triste verità di queste conclusioni. Perchè la *Filosofia lionese*, il Vangelo di questa scuola, dopo di avere levato al numero di quattro, questi sistemi, ha confutato i tre primi (pag. 161 e seg.); e, secondo l'abbiam veduto, ha abbandonato il quarto al

*junctionem mentis et corporis diximus, hæc non tamquam certa, nec etiam tamquam sint aliquomodo nostra sententia tradimus, sed tantum tamquam possibilia, aut* CERTE *quæ nondum falsa fuerunt demonstrata.*)

Or, se questa censura de' sistemi di cui ragionasi tanto timida, tanto raddolcita per mezzo di circostanze attenuanti, sì incerta e sì contraddittoria, in un senso, non è e non può essere che questa: « Nell'ignoranza in cui siamo della natura intima dell'anima e del corpo, ci è impossibile di sapere con giustezza come sieno uniti e mutualmente si corrispondano. Fra i sistemi *inventati* per spiegare questi grandi fenomeni non ce ne ha neppur uno buono. Il vero ed unico sistema da seguitare, su tal suggetto, è dunque quello di non ammettere alcun sistema, e di riconoscere che l'unica cosa che *certamente* sappiamo si è che noi non sappiamo assolutamente nulla: *Hoc unum scio me nihil scire.* Ma la è questa una dottrina triste, desolante, da non trovar l'uguale. Ecco tuttavia la psicologia che s' insegna nella scuole cristiane! Della psicologia di san Tommaso, non se ne fa affatto parola, come si vede. Gli è come non fosse mai stata. Gli è per ignoranza, per debolezza, fanatismo, ostinazione, o per cattiva fede? Noi non ardiamo di deciderlo. Tuttavia questa psicologia, profondamente cristiana, poichè deriva naturalmente da' più augusti dogmi del cristianesimo; questa psicologia, fondata sul principio consacrato dalla Chiesa: *Che l' anima intellettiva è forma sustanziale del corpo*; questa psicologia, la sola che si lascia ignorare alla gioventù

cristiana, è la sola vera. Mettendola dall'un de' lati, si trova dunque nell'alternativa, o di ammettere uno di quei sistemi psicologici che mutualmente si condannano essi stessi come falsi, o di rigettarli tutti: ciò che non rimane a scegliere che fra la stranezza e l'ignoranza, fra l'errore ed il nulla. Questa non pertanto è quella che chiamasi filosofia!

Ma, ahime! non è nel potere dell'uomo d'affogare la logica, e d'impedire la ragion pubblica di dedurre tutte le conseguenze contenute nei principii onde l'è stata imbevuta. Invano dunque i professori di filosofia, rimasti cristiani, ad esempio del Cartesio, pure dopo d'aver dato nelle dottrine pagane del Cartesio, vagheggiarono di zelo e fecero i più nobili sforzi per sostenere la credenza universale dell'umanità e la fede della Chiesa, nell'esistenza, la spiritualità, la libertà, l'immortalità dell'anima dell'uomo e la realtà del suo corpo: una volta che in seguito del divorzio completo colla psicologia scolastica e cristiana, il principio pagano della *dualità* fu universalmente sostituita al principio dell'*unità sostanziale dell'uomo*; una volta che i tre sistemi immaginati per spiegare l'armonia de' moti delle due sostanze dell'essere umano, convinti d'insufficienze, d'inerzia e di assurdità, non riuscirono che a rendere il mistero più inesplicabile e più incomprensibile, si dovette trovare, si trovò più logico, per rendere la questione più semplice, di negare o l'una o l'altra delle due sostanze del composto umano, di negare o l'anima o il corpo. Ed ecco in che modo e perchè la filosofia del secolo che seguì al Cartesio,

ad esempio della filosofia del secolo che seguì a Platone, si divise, essa pure, in due grandi sette: la setta degli *idealisti*, e quella de' *materialisti*, che traducendo le loro dottrine filosofiche nel linguaggio sociale, hanno guasto al mondo. Gli è vero che i filosofi del nostro secolo, spaventati dagli orribili danni cagionati da' loro padri, hanno preso maniere più ragionevoli e portamenti più serii. Ma non lascia d'essere la filosofia del decimo ottavo secolo, figlia naturale del secolo diciassettesimo, coll' ipocrisia per giunta. Il Cartesio è sempre il patriarca, lo stesso idolo di tutti i nostri filosofastri di qualunque colore: la sua *psicologia*, come la sua *ideologia* ed il suo *metodo* è sempre la base dell'insegnamento filosofico moderno. Solo gl'idealisti, traviando sempre più le teorie nebulose alemanne della *ragion pura* e dell'assoluto, son divenuti successivamente razionalisti e panteisti. I materialisti dal canto loro. profondandosi sempre più nel fango d'un positivismo sensualista, ci hanno dato il socialismo, il comunismo, il furierismo, il mormonismo, in una parola, l' antico epicureismo, non corretto, ma aumentato e potente di tutti i raffinamenti d' un'incivilimento degenere. E gli uni e gli altri inabissando sempre all'esempio de' loro antichi padri, nello scetticismo il più assoluto, hanno messo Satana in luogo di Dio, il senso in luogo della ragione, l'arbitrio in luogo del diritto, la negazione in luogo della verità; e non hanno creato che la religione dell'inferno, la morale del piacere, la politica della forza e la filosofia del nulla. Ecco quello che il mondo deve a Bacone,

al Leibnitz e al Cartesio; ecco gli uomini che sono stati salutati come i riformatori, e che non sono stati in fondo, che i distruttori della vera filosofia. Ecco quello che la moderna scienza ha guadagnato d'isolarsi dall'insegnamento della filosofia cristiana, intorno all'anima. Non è dunque una dottrina indifferente o di poca importanza la dottrina scolastica, eretta in dogma cristiano dalla Chiesa: CHE OGNI ANIMA È FORMA; e CHE L'ANIMA INTELLETTIVA È LA FORMA SUSTANZIALE DEL CORPO UMANO.

# CAPITOLO VII

—

**Della seconda condizione comune a tutte le anime, d' essere forme uniche del loro corpo; e dell' unità dell' anima umana.**

§ 87. La ragion particolare, siccome ora ha ammesso in Dio l'unità della natura senza la trinità delle persone, ed ora una trinità di persone senza l'unità della natura, così ha ammessa nell'uomo, ora l'unità dell'anima senza la trinità delle vite, ed ora una trinità di vite senza l'unità dell'anima.--Eretici antichi e moderni che hanno ammesso più anime nell'uomo. — Dottrine della pluralità delle anime nell'uomo, insegnate a' nostri giorni da Michele Vintras e dal dottore Lordat. — L'origenismo, il panteismo ed il materialismo scaturiscono nuovamente da queste dottrine.

Ogni anima, forma *verace,* è, in secondo luogo, forma essenzialmente e necessariamente *unica* del suo corpo. Questa seconda proprietà d'ogni anima, d'essere il solo ed unico principio della vita e degli atti d'ogni composto vivente, deriva dalla prima proprietà comune a tutte le anime, d'essere forme de' loro corpi, che ha la stessa importanza. Noi l'esporremo dunque ne' suoi principi e nelle sue conseguenze, e la difenderemo dagli assalti a' quali s'è sempre tro-

vata e si trova segno, pure oggi, dalla parte de' filosofi, partigiani della dottrina empia DELLA PLURALITA' DELLE ANIME NELL'UOMO.

Gli è proprio della ragion dell'uomo caduto, di adoperarsi a rimuovere ogni mistero da ciò che si dee credere, come è proprio del suo cuore, di cercare di tor via ogni severità da ciò che si dee praticare. Perciò ogni qualvolta l'uomo ha sdegnato ogni autorità ed ogni tradizione, per non consultare che la sua ragione, non rilevare che dalla sua ragione, nelle cose speculative dell'ordine religioso e dell'ordine filosofico, non ha fatto, innanzi a tutto, che negare il mistero di Dio ed il mistero dell'uomo, o negare sè stesso.

UN ESSERE; UNO PER LA SUA NATURA INCREATA, E TRIPLICE PER LE PERSONE, IL PADRE, IL FIGLIUOLO E LO SPIRITO SANTO: ecco il grande ed incomprensibile mistero di Dio ed il dogma fondamentale d'ogni religione. UN ESSERE, UNO PER LA SUA NATURA CREATA E TRIPLICE PER LE SUE MANIERE D'ESSERE PER LE SUE DIFFERENTI VITE, LA VITA INTELLETTIVA, LA VITA SENSITIVA E LA VITA VEGETATIVA: ecco il mistero dell'uomo, per molti rispetti, grande ed incomprensibile esso pure, ed il principio fondamentale d' ogni filosofia.

Ma nella negazione di questi due misteri, l'umano orgoglio non s'è sempre condotto nello stesso modo. In fatto di religione, certi eretici, lasciando a Dio l'*unità* della natura, gli hanno negata la *trinità* delle persone: donde si ebbe il Sabeismo, l'Arianismo, il Maomettismo e l'Unitarismo; altri eretici, fermandosi

alle tre divine persone, ne hanno fatto due o tre principii distinti per natura, due o tre dii, ed han negato l'unità essenziale della natura divina e da ciò derivarono il Politeismo, il Triteismo e il Dualismo de' Manichei.

Parimente, in filosofia, certi filosofi, ammettendo, almeno a parole, l'unità della natura dell'uomo, non hanno potuto risolversi a riconoscere la trinità delle sue vite. Hanno sostenuto che l'uomo non ha che *una* vita, che questa vita è o quella dell'intelligenza o quella de' sensi, e che tutto ciò che si fa in lui, fuori di questa vita unica, si fa per mezzo d'un agente esterno. Donde son venuti l'Idealismo, il Materialismo e l'Occasionalismo del Cartesio, del Malebranche e del Leibnitz. Altri filosofi, per contrario, non potendo decidersi a negare una trinità di vite nell'uomo, hanno attribuite queste vite a tre principii diversi, a tre anime di natura diversa, e non hanno fatto alcun conto dell'unità essenziale della natura umana: da ciò la Metempsicosi di Pitagora, la dottrina *delle tre anime* di Platone rinnovata dai Manichei, dagli Origenisti, dagli Apollinaristi e dai Giacobiti, ne' primi secoli del cristianesimo, dissotterata e professata a' nostri giorni, dalla setta ignobile fondata da Michele Vintras, a Tilly-sur-Seulle, e dalla scuola fondata dall'eccentrico dottore Lordat, a Montpellier, e sostenuta dalla Facoltà di medicina di Parigi. Sicchè per quelli non ci ha che l'unità della natura che sia reale nell'uomo, e le *sue* tre vite non sono che apparenti; per questo solo, l'unità della na-

tura è apparente all'uomo, e le sue tre vite sono così reali in lui che le sue tre anime.

Noi abbiamo abbastanza dimostrato, contro i primi, la trinità delle vite dell'uomo. Dimostriamo ora, contro i secondi, l'UNITA' della sua anima, collo stabilire al tempo stesso la teoria degli scolastici: Che ogni anima è forma unica del suo corpo.

Questa discussione è della più alta importanza. Fra gli altri errori, non meno assurdi che materiali ed empii, L'OPERA DELLA MISERICORDIA E DEL REGNO DELLO SPIRITO SANTO (son questi i nomi che si è presi la setta del profeta di Tilly) insegna che l'uomo, simile a Gesù Cristo, che è *corpo anima* e *Verbo*, l'uomo è *sostanzialmente* triplice, cioè, *corpo, anima* e *spirito*, e che lo *spirito* dell'uomo non è semplicemente altro che un angelo caduto, unito ipostaticamente (*sic*) ad un corpo animato, ed espiante in tale ergastolo la sua propria colpa, per ottenerne il perdono: come lo *spirito* di Gesù Cristo è il Verbo incarnato nell'uomo, ed espiante, in tale prigione, i peccati degli uomini(1).

Per essere logico, la teologia di Tilly pretende che tra l'uomo e Gesù Cristo ci ha *rassomiglianza* e non *omogeneità*; il che è negare la verità del mistero dell'incarnazione; perchè l'assenza dell'*omogeneità* è l'assenza dell'*identità della natura*. Se dunque il divin Salvatore non è *omogeneo* all'uomo, non ha la natura dell'uomo, non è vero uomo; la sua umanità

(1) VEDI IL LIBRO D'ORO, che contiene tutte le dottrine, pretese rivelate della setta, e che è considerato da essa come un nuovo Evangelo.

non è che metaforica, fittizia e apparente; e quindi eccoci compiutamente nell'errore de' Manichei, dei Marcioniti e di tutti gli antichi o moderni eretici, chiamati *fantasiaci*, secondo i quali il Figliuolo di Dio non avrebbe preso che una umanità *fantastica*.

Questa dottrina è anco la negazione del disegno provvidenziale della creazione dell'uomo. Perchè se l'uomo, come l'afferma letteralmente la stessa teologia, non esiste che per servire di mezzo d'espiazione all'angelo prevaricatore, non è stato creato in uno scopo primario, diretto, per legare insieme la natura intellettuale e la natura sensibile; non avrebbe alcun posto nella gerarchia degli esseri, e la creazione della natura umana non sarebbe che un fatto accidentale, secondario, una superfetazione dell'opera di Dio. Del resto, questa strana dottrina non è, lo ripetiamo, nè più nè meno che l'antica eresia d'Origene, che la Chiesa al quinto Concilio ecumenico, ha condannato in questi termini: « Se qualcheduno dice o pensa che le anime degli uomini hanno preesistito, perchè esse non sarebbero state dapprima che intelligenze e sante Virtù che, poi, essendosi annoiate della divina contemplazione, ed essendosi intiepidite nell'amore di Dio, si sono cambiati in natura d'un ordine inferiore, chiamate *psiche* o anime, e sono state rinchiuse ne' corpi, in punizione de' loro falli: CHE SIA SCOMUNICATO! (1) ».

---

(1) « Si quis dicit aut sentit præexistere hominum animas, ut « pote quæ antea mentes fuerint ac sanctæ virtutes, satietatemque

*L'opera della misericordia*, condannata dall'Episcopato francese e dal Sommo Pontefice (BREVE *dell'8 di novembre* 1849 *al vescovo di Bayeux*), respinta dall'opinione pubblica, colpita da' tribunali nella persona del suo capo, come l'opera dell'impostura e della baratteria, è piuttosto nascosta che spenta. Essa non lascia di fare, in secreto, delle vittime, ed ha anco la gloria di contare fra i suoi, taluni ecclesiastici e taluni laici di tutti gli ordini e di tutti le condizioni. Al nostro arrivo in Francia, l'anno 1849, la trovammo molto sparsa nel mezzodì, mentre facea danni nella Normandia che l'avea veduta nascere. Da quel tempo, essa ha piuttosto guadagnato che perduto, almeno rispetto alle persone che, non osando appartenervi, a ragione delle orrendezze che le si attribuisce (1) ne seguono tuttavia gli errori coll'ostinazione ed il fanatismo de' più ardenti settari. Dun-

---

• cepisse divinæ contemplationis et in deterius conversas esse,
• atque adeo refrixisse a Dei charitate et inde *psychas* græce, id
• est animas esse nuncupatas, demissasque esse in corpora, supplicii
• causa, anathema sit (II *Conc. Constantinop.*, c. 1). •

(1) Vedi l'opuscolo del Gondi, intitolato: I SANTI DI TILLY-SUR-SEULLE, colla seguente epigrafe: *Hanno innalzato un altare al demonio dell'* IMPUDICIZIA, *e ne hanno fatto il loro Dio.* Due circostanze danno dell'autorità a questo scandaloso scritto. La prima è che il suo autore non è un nemico, nè un disertore della setta, ma, per contrario, uno de' più zelanti discepoli di Michele Vintras e uno de' più ostinati aderenti dell'opera, poichè afferma che avendo scoperto che i nuovi apostoli, *caduti miseramente sotto il potere di Satana, si voltolano nel fango delle più colpevoli impudicizie*, e non si è deciso a dare a' suoi confratelli le più

que l'eresia della *trinità delle sostanze dell'uomo*, che il Vintras, il teologo fabbricante di cartone, pretende d'avere avuto da alto, e che non gli è venuta che di basso, conta, come dottrina teologica, anche in questo momento, più partigiani che non si crede.

La nuova dottrina antropologica della facoltà di Montpellier, sebbene non sia così empia come la dottrina teologica di Tilly, non è punto meno assurda e funesta.

---

orrende imputazioni, per la pubblicità della stampa, che per invitarli a penitenza ed impegnarli a compiere santamente la loro divina missione. Così, ad imitazione di certi discepoli di Lutero, che, sebbene condannassero altamente il cinismo de' suoi costumi, rimasero tuttavia i partigiani ad ogni costo delle sue dottrine, il Gondi, sebbene diffamasse, colle accuse le più schifose, i principali personaggi dell'*opera*, non lascia tuttavia di considerarli come apostoli pieni dello spirito di Dio, e di protestare della sua *inalterabile fede* alle rivelazioni che il Cielo si degnò di fare al Vintras.

La seconda circostanza che sembra dare il carattere di verità a queste orribili accuse, si è che le loro vittime, in luogo di chiamar l'autore dinanzi i tribunali per diffamazione, non hanno opposto che il più compiuto silenzio. E tuttavia il Gondi designa letteralmente o per lettere facili a completare i suoi accusati e fa un quadro delle loro orrendezze da gareggiare con quello che è stato fatto, in tal genere, degli antichi gnostici.

Rispetto a noi, saremmo dolenti, ma non attoniti, che il Gondi abbia detto la verità. Perchè i prestigi sacrileghi delle ostie insanguinate, che hanno avuto luogo a Tilly, e che troppi testimoni l'attestano da non poterlo negare, evidentemente provano che l'opera detta *del regno dello Spirito*, non è che l'*opera di Satana;* perchè tutte le opere dello spirito immondo implicano necessariamente l'impudicizia.

Questa celebre facoltà, malgrado le aberrazioni materialiste del decimottavo secolo, era rimasta fedele alla concezione fisiologica della vita, formolata dallo Stahl, al diciassettesimo secolo. La vita umana, secondo questa concezione, non si divide affatto in due esistenze diverse; ma è il fatto dell'azione dell'anima intellettiva, la quale presiederebbe alle funzioni organiche, colle sue forze inferiori, come alle facoltà spirituali, colle sue forze superiori. Ed è per questo che il vitalismo, risultante da questa concezione, ricevette il nome d'ANIMISMO. Gli era, come si vede, il commentario del dogma filosofico formolato dal Concilio di Vienna: *Che* l'anima intellettiva è la *forma sostanziale del corpo umano*, cioè del dogma che non ci ha vitalismo per il corpo che per l'anima.

Fu il dottor Barthez il quale, non essendo di questo parere, inaugurò, nella fine del passato secolo, alla scuola di Montpellier, sotto il nome di PRINCIPIO VITALE, il DOPPIO DINAMISMO; ma, fedele a' suoi istinti scettici, non volle francamente definirlo, e meno anche ne volle fare un terzo essere, entrante *sostanzialmente* nella composizione dell'uomo. Spettava al più ardito de' suoi discepoli, al professore Lordat, d'affermare con un modo riciso proprio dell'ignoranza, mentre di certo non è così ignorante che ce lo vorrebbe far credere, che il *principio vitale* è un essere metafisico, un'entità positiva, una realtà sostanziale, un motore di seconda maestà, un' anima organica, che sarebbe per l'anima intellettiva, quello che sono le funzioni del corpo per le facoltà della mente. Ed è

per ciò che il vitalismo di Montpellier ha preso il soprannome di DOPPIO DINAMISMO (Vedi l'opuscolo intitolato: *Accordo della dottrina antropologica di Montpellier cogli insegnamenti religiosi del Lordat.* Montpellier, presso Martel, 1852).

L'onorevole dottor Pécholier, professore residente della scuola di medicina di Montpellier, eco fedele degli errori del Lordat, suo maestro, così s'esprime:

« Considero, in tutti i fenomeni vitali, tanto quelli della sanità che quelli della malattia. Sono maravigliato di vederli concorrere ad uno scopo comune; ammiro l'unità che li coordina, e mi credo, per conseguenza, obbligato di riferirli ad una causa unica. La quale non può essere nè la *materia*, nè le forze fisiche e chimiche; ma una forza speciale degli esseri viventi. Or l'induzione non può dimostrarmi che questa forza sia l'anima; essa tende pure a provarmi il contrario. Mi sto dunque alla nozione d'una forza vitale, moderante i fenomeni vitali, e mi guarderò dall'affermare che questa forza (il principio vitale) non è che una facoltà dell'anima intelligente (*Lettere al dottore Sales-Giron*). »

Perciò dunque, per tali medici, la vita organica dell'uomo sarebbe cosa esclusiva del *principio vitale.* Questo principio è una sostanza totalmente indipendente dall'anima intellettiva, una forma organica, spontanea, avente la sua azione da essa stessa, un'anima, in una parola, sostanzialmente distinta dall'intelligenza. Ecco dunque, alla lettera, l'errore capitale delle due forme sostanziali, delle due anime nell'uomo.

Più innanzi dimostreremo che non ci ha nulla di più grave, nè di più falso quanto il principio: *Che l'anima non fa che ciò di cui ha coscienza e arbitrio,* principio che serve di base a questo errore; noi combatteremo tutte le autorità sulle quali si fonda, e dimostreremo che gli è semplicemente un'antica eresia, condannata le mille volte dalla Chiesa. Pel momento farem vedere che se fosse vero che l'anima intellettiva è totalmente estranea alle funzioni della vita organica, sarebbe anche vero che il nostro corpo non vive affatto per l'anima, e che l'anima non è *la forma sostanziale del corpo.* Ed allora, qual sarebbe dunque l'uffizio di quest'anima nel corpo? Perchè si troverebbe essa accoppiata ad un corpo a cui essa non darebbe nè l'essere nè la vita, e che avrebbe da un altro motore sostanziale l'esercizio de' suoi organi, il principio delle sue operazioni, del suo essere e della sua vita? Come si potrà rispondere a queste quistioni terribili, come si potrà spiegare l'uomo se non per una di queste tre ipotesi: o 1.° che l'uomo non è che una creazione accidentale per servire di luogo di correzione a intelligenze credute; ed è l'ORIGENISMO: o 2.° che l'anima intellettiva non è affatto una sostanza a parte, ma un raggio della sostanza universale intelligente, e il *principio vitale* non è, esso neppure un principio a parte, ma una comunicazione della virtù del principio universale vivente, virtù, come è stato detto, « comunicata durante il tempo necessario allo sviluppo dell'organizzazione, poi mantenuta dall'esercizio degli organi,

fino alla morte; » ed è il PANTEISMO: o 3.° finalmente che ciò che chiamasi *Intelletto* nell'uomo non è che il risultato d'una organizzazione più perfetta che quella de' bruti, i quali, senza avere un'anima intellettiva, non lasciano d'aver l'aria di comprendere; che l'anima intellettiva non è che una parola, e che l'uomo non è che un corpo, non dovendo che ad un principio materiale tutto ciò che fa e tutto ciò che è; ed è il MATERIALISMO.

Si è veduto, diffatti, che ogniqualvolta si è preso per base dell'antropologia il principio: Che l'anima non è unita che accidentalmente al corpo, e che il corpo, avendo un essere a sè, ci ha più anime nell'uomo, si è finito per conchiudere in favore d'uno di questi tre madornali errori. Anche oggi, gli è collo stabilire il medesimo principio che si è giunti alle stesse conseguenze, e che la scuola di Tilly ha ristaurato l'Origenismo; che il Jaumes, di Montpellier, ha, nel suo *Studio sulla distinzione delle forze,* careggiato il Panteismo, e che in Parigi, in una circostanza solenne, in piena Accademia, è stato detto: « Noi mettiamo rispettosamente da parte l'anima e rimaniamo vitalisti, » il che è un negare in un modo cortese l'anima intellettiva, abbracciare il materialismo, e contrastare ancora di più questa verità: Che se l'anima non è la *forma unica* del corpo, essa non è niente.

§ 88. Accog'imento caloroso che la facoltà di medicina di Parigi ha fatto al dinamismo della scuola di Montpellier. — Propagazione di quest' errore in Europa. Le scuole di filosofia cristiana l'hanno esse pure adottato. — L' annotatore della FILOSOFIA DI LIONE, mettendosi in contradizione con sè stessa, l'approva e la raccomanda.

Ei fu nel 1855 che la quistione tra il *vitalismo* del Barthez (formulato nettamente ed imposto dall'enfasi del sofismo, anzi che insegnata dall'alta ragione del Lordat) e *l'animismo* dello Stahl, difeso dagli intrepi compilatori della *Rivista medica*, fu recata dall'Accademia di Montpellier al tribunale supremo dell'Accademia di Parigi. Ma la discussione non fu molto seria. Una diecina di membri di quel corpo illustre fecero intendere parole eloquenti, ma, miseri or noi! per condannare come un errore nuovo (*sic*) l'antica dottrina dell'umanità e della Chiesa nell'unità dell'anima umana; per proclamare fortemente, come una dottrina antica, il nuovo principio del doppio dinamismo o delle due anime nell'uomo; per annunziare a tutta la famiglia de' medici, che forse non se l'aspettava, che questo errore è verità, realtà, luce; e che, senza questo principio totalmente distinto dall'anima intellettiva, non ci ha più medicina razionale, nè medicina ragionevole (1).

(1) Vedi la storia di ciò che si passò in tale tornata, e alla sua occasione nel quaderno del 15 aprile 1855 della *Rivista medica* di Parigi.

Questo risultato deplorabile fu accolto dalle acclamazioni le più strepitose, dalla parte della stampa medica della metropoli e delle provincie, e dalla parte dei medici ragguardevoli che la dirigono. Noi ci contenteremo di arrecare qui un pezzo del ditirambo che la *Gazzetta medica di Parigi* improvvisò allora in questo soggetto: « Un'ultima impressione, dice essa, risulta per noi dalle attuali disputazioni accademiche. Una sola dottrina *antica quanto il mondo*, è sempre tuttavia giovine, sta in piedi quando tutto invecchia; nota a *tutto il mondo incivilito*, regina a Montpellier, essa mette silenziosa delle radici perfino sotto nemiche terre coltivate dalle scuole di *Parigi* e di *Strasburgo*. . Questa dottrina, che s'alimenta ad una piccola scuola, si sostiene da rari coltivatori, si spande per mezzo d'una stampa medica poco nota *extra muros*, non cura la pompa, gli affissi, i prospetti, e si propaga così d'età in età, malgrado la pochezza de' mezzi; questa *dottrina veneranda che nobilita ed innalza tanto l'uomo a' suoi propri occhi* quanto il materialismo e il *solidismo* l'abbassano e l'avviliscono; questa dottrina, finalmente, attorniata d'un prestigio secolare e onde i suoi nemici non pronunziano il nome che con una specie di rispetto... È LA DOTTRINA DI MONTPELLIER (14 *aprile* 1855). »

L'UNIONE MEDICA, LA STAMPA MEDICA, LA FRANCIA MEDICA, LA GAZZETTA DEGLI OSPEDALI, L'APE MEDICA, ecc., hanno parlato nello stesso senso e cantato sullo stesso tuono. In guisa che il risultato di quella tornata memorevole dell'Accademia di medicina di Parigi non è stata che il rifiuto formale, per parte di quella dotta

assemblea, della dottrina antropologica *dell'anima intellettiva, solo principio vitale dell'uomo*, e l'adozione solenne della dottrina d'una *seconda anima* nell'uomo, come principio delle funzioni vitali del corpo.

Oltre alla RIVISTA MEDICA, rimasta invincibilmente attaccata alle antiche dottrine, non si è trovata che una sola anima onesta che, dappoi, abbia avuto il coraggio di protestare contro questa grande apostasia. Gli è il dottor Miahle, che modesto quanto dotto, nella sua importante corrispondenza col Collineau, filosofo, sebbene siasi sottoscritto farmacista, pure si è mostrato più seriamente filosofo che il suo antagonista. Dappoichè fa questa bella dichiarazione, di cui solo la semplicità della forma basterebbe a provare la giustezza e la verità de' pensieri: « Per me, dice egli, come per tutti, esiste nell'uomo una causa prima, *Spiritus*, *Mens*, Spirito, Intelligenza, Archea. ANIMA. E vi lascio investigare, se vi diletta, quali sono i legami che uniscono una sostanza immateriale ad un corpo materiale. Questa causa prima si manifesta per atti intellettuali e per atti organici. Essa non risiede nè nel cervello, nè nel cuore, nè nel fegato, nè nel centro epigastrico, ecc. Essa ha il sistema nervoso per istrumento degli atti intellettuali, volontari e sensibili, e i diversi visceri per istrumenti degli atti materiali, proprii alla conservazione del corpo. Egli è a questo modo che, senza essere in alcuna parte organi, essa presiede a tutte le funzioni, sia intellettuali, sia organiche, il cui insieme costituisce il fenomeno della vita. Ecco, secondo me la causa prima della vita.» (RIVISTA MEDICA 15 marzo 1858).

Il DINAMISMO DOPPIO, dal seno della facoltà di Parigi, dov'era entrato da conquistatore, preceduto dalle trombe di buona fama, ha fatto il giro di tutte le facoltà dell'Europa; è stato ricevuto cogli stessi furori e al tempo stesso che le ultime mode; e l'uomo d'Ippocrate, di Galieno, d'Aristotile, di san Tommaso, del Boerhaave e dello Stahl è stato levato via e posto in suo luogo l'uomo del Barthez, del Vintras e del Lordat, con grande scandalo de' veri sapienti e con grande umiliazione del vero sapere.

Ma non è qui tutto. Dal seno de' licei, la dottrina delle due anime nell'uomo ha invaso pure un gran numero di seminari, dove ecclesiastici senza dubbio rispettabili, non comprendendone l'assurdo ed il pericolo, se non l'insegnano formalmente, l'insinuano, la raccomandano a' giovani leviti. Il fatto è innegabile almeno per gli stabilimenti in cui si spiega la *Filosofia di Lione*. Dappoichè, ecco come il pio e colto annotatore di questa *Filosofia* s'esprime sul *Principio vitale*: « Noi rigettiam volontieri il *mediatore plastico de' Peripatetici*. *Tuttavia* non si conosce abbastanza la natura intima dello spirito e del corpo, nè i rapporti che li legano insieme, e che di necessità bisogna ammettere fra loro, poichè il corpo e l'anima costituiscono una sola persona. Non si può dunque *affermare con certezza* CHE NON CI HA NELL' UOMO una sostanza d'una natura media, che da un lato, avvicini del corpo, e, dall'altro lato, dell'anima. A quel che sembra, è l'opinione di taluni filosofi *che non sono nè di piccolo numero* nè di *poca importanza*, che

distinguono *l'anima sensibile* dallo spirito, e considerano quest'anima come il *principio vitale del corpo* e l'intermedio tra l'intelligenza e gli organi (1). » Ma se sappiam leggere, il dire d'una dottrina che l'è sostenuta da *un gran numero di filosofi di qualche importanza; che non si può con certezza, affermarla falsa*; perchè *non si conosce abbastanza, la natura degli esseri di cui trattasi*; e che è sotto un nome o sotto un altro, bisogna di necessità supporla, è non solo uno scusarla, ma un legittimarla ed ammetterla. Ecco dunque che questo autore sottoscrive esso pure, timidamente, se si vuole, alla dottrina del *principio vitale* del Barthez, all'eresia delle due anime che avea detto di *rigettar volontieri*. Questa contradizione, per parte d'un autore sì ortodosso, è tanto più deplorabile che la dà come la correzione d'un luogo della *Filosofia di Lione*, che non avea punto bisogno d'essere corretto. Dappoichè eccolo, questo luogo: « Una delle due: o quest'Intermedio è una sostanza

(1) « Ultro rejicimus *mediatorem Peripateticorum plasticum*. Attamen, non satis cognoscimus intimam corporis et mentis naturam, nec quid sit inter eas relationis (est enim aliqua relatio inter corpus et animam, cum in unam coalescant personam), ut pronunciare certe possimus: Non esse in homine substantiam mediæ naturæ quæ tamen ex una parte ad corpus, quantum ex altera ad mentem accedat. Atque hæc esse videtur eorum philosophorum, *nec paucorum, nec parvi nominis* sententia, qui animam sensibilem distinguunt a mente, illamque habent tanquam *principium corporis vitale*, et medium inter organa et intelligentiam (pag. 162). »

materiale, o è una sostanza spirituale. Nel primo caso non può agire sull'anima; nel secondo, non sarebbe presa sul corpo, e la difficoltà rimane sempre la stessa (1). » Or non ci ha nulla di più concludente di questo dilemma contro la falsa dottrina del *principio vitale* o dell'*anima sensibile*, servendo d'intermedio fra l'anima intellettiva ed il corpo.

Non è meno sorprendente che lo stesso annotatore abbia detto: « *Bisogna riconoscere fra l'anima ed il corpo, certi rapporti*, che soli possono spiegare l'unità della personalità umana: *Est enim aliqua relatio inter corpus et animam, cum in unam coalescant personam.* Perchè, teologo di conto, non ignorando che l'anima ed il corpo sono UN uomo, come il Dio e l'uomo sono UN Gesù Cristo, gli era facile di comprendere che, come non è necessario *d'ammetterve de' rapporti* tra la divinità e l'umanità di Gesù Cristo, poichè in Gesù Cristo le due nature sono sostanzialmente unite nell'unità della persona del Verbo; così neppure è necessario *d'ammettere de' rapporti* fra l'anima ed il corpo dell'uomo, perchè nell'uomo le due sostanze sono unite sostanzialmente nell'unità dell'essere dell'anima. Non avea egli anche detto qualche linea più sù: « Gli è falso che Dio e gli angeli non possano agire *immediatamente sul corpo*. Se si ha a

(1) « Sed ille medialor vel est materialis vel spiritualis; si materialis, quomodo agit in animam? si spiritualis, quomodo agit in corpus? Eadem remanet difficultas. »

credere alla testimonianza dell'intimo senso, ogni uomo è persuaso che muove, egli, *veramente*, *immediatamente* e *fisicamente* i suoi propri organi. Del resto, non potendo mai alcun movimento avere origine dal corpo, bisogna di necessità credere che il movimento de' corpi sono cagionati dagli spiriti: « Falsum « est Deum et Angelos immediate in corpora agere non « posse. Si qua sit sensui intimo fides adhibenda, « omnes sibi videntur vere, immediate et physice or- « gana sua movere. Et vere, nonne omnino necesse est « ut corpora moveantur a spiritibus, cum motus a cor- « pore nusquam oriri possit? » Noi non possiamo dunque capire come colui che ha scritto tali linee non abbia potuto vedere che l'anima umana, essendo *spirito*, può, essa pure, muovere veramente, immediatamente e fisicamente il corpo, senza che sia necessario d'immaginare *rapporti* tra queste sostanze, e che si può per contrario, *affermare*, *con tutta certezza*, che l'*Intermedio plastico* degli antichi, l'*anima sensibile* ed il *principio vitale* de' moderni, sono ugualmente gravi errori ed enormi stravaganze. Ma abbiamo torto di maravigliarci di queste contradizioni, di queste incertezze dalla parte d'un autore sì culto e sì zelante per le vere dottrine filosofiche, e pel quale non abbiamo che venerazione, stima ed amore. Per ogni spirito logico, che non ammette la teoria cristiana dell'unità sostanziale d'un solo e *medesimo essere* nell'uomo, ed ammettendo il falso principio di Platone e del Cartesio: « Che l'anima ed

il corpo sono due esseri *completi*, avendo ciascuno la sua sussistenza ed il suo *essere*, distinto e indipendente l'uno dall'altro, » queste contradizioni, queste incertezze, questi sogni, queste stranezze, sono conseguenze alle quali è impossibile di sfuggire. Ecco dunque una nuova prova di questa verità: Che fuori de' principii della filosofia cristiana, non s'incontra che il falso o il nulla, e che non si può stabilire che una psicologia nulla e assurda come tutto il resto.

Intanto, un errore sì grave e fecondo, come la dottrina della pluralità delle anime nell'uomo; un errore, tante volte colpito d'anatema dalla Chiesa, e tuttavia producentesi di continuo sotto nuove forme; un errore infine tante sparso, pure non dovrebbe trovare che implacabili nemici, merita certo la pena che gli si dia qui una buona stretta di santa ragione. Gli è quello che s'ingegneremo di fare in questo capitolo, prendendo sempre da san Tommaso le armi per combatterlo e per ridurlo nei suoi ultimi termini. Tratteremo anco la quistione a fondo, e in modo che non sia più mestieri di ritornarvi, e che sia chiaro una buona fiata: Che non si può ammettere nell'uomo un'anima organica, sensitiva a parte, che in pregiudizio dell'anima intellettiva, e che LA DOTTRINA DELLA MOLTIPLICAZIONE DELLE ANIME È LA DOTTRINA DELLA NEGAZIONE DELL'ANIMA.

§ 89. — Magnifica argomentazione di san Tommaso, in favore della tesi generale: CHE OGNI ANIMA È FORMA UNICA DEL SUO CORPO. — Potente confutazione dello stesso dottore, delle dottrine di Platone e de' filosofi arabi, contrari a questa tesi. Errore dell' ipotesi dell'esistenza di esseri intermedi tra l'anima ed il corpo.

San Tommaso, nella prima parte della sua Somma ha trattato con una diligenza tutto speciale quest'importante soggetto. Dapprima ha stabilito la tesi generale: Che ogni anima è forma unica del corpo, e che non ci ha nulla d'intermedio fra l'anima ed il corpo; quindi, s'è specialmente occupato a combattere, con ogni sorta d'argomenti, le opinioni degli antichi filosofi, ammettendo nell'uomo tutt'altro principio agente tutt'altra anima che l'anima intellettiva. Gli è questa bella ed importante polemica, che qui arrecheremo, innanzi di occuparci de' filosofi moderni, infetti dello stesso errore.

« Se l'anima, dice il dottore angelico, fosse unita al corpo solo come il Motore al Mobile, sarebbe non solo ragionevole, ma necessario d'ammettere certe disposizioni *intermedie* fra l'anima ed il corpo; cioè, nell'anima, la potenza di muovere il corpo; nel corpo, la capacità d'essere mosso dall'anima. Ma l'anima intellettiva non essendo unita al corpo che come *forma sostanziale,* gli è assurdo ammettere la menoma disposizione accidentale servendo d'intermedio fra l'anima ed il corpo, perchè è assurdo ammettere una disposi-

zione intermedia, qualunque siasi, tra una forma qualunque e la sua materia. La ragione si è: Che la materia essendo, *secondo un certo ordine*, in potenza ad ogni atto (o ad ogni forma), la prima cosa che si dee concepire nella materia è ciò che è semplicemente la prima cosa nell'ordine degli atti. Or la prima cosa nell'ordine degli atti è l'*essere* (*esse*). Gli è dunque impossibile di concepire che una cosa sia, a mo' d'esempio di tale grandezza o di tale qualità, innanzi di concepire che essa È in atto. Or la materia non è in atto che per la sua forma sostanziale; perchè è la forma sostanziale che dà semplicemente l'essere e tal essere. Gli è dunque impossibile che disposizioni accidentali qualunque preesistano nella materia innanzi della forma sostanziale, e per conseguenza, innanzi dell'anima (1). Senza che,

(1) Si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, « imo magis necessarium esset, esse aliquas dispositiones medias, « inter animam et corpus, potentiam, scilicet, ex parte animæ, « per quam moveretur corpus; et aliquam habilitatem ex parte « corporis, per quam corpus esset ab anima mobile. Sed si anima « intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, impossibile est « quod aliqua dispositio accidentalis cadat media, inter corpus et « animam, vel inter quamcumque formam substantialem et mate- « riam suam. Ratio est: Quia cum materia sit in potentia ad « omnes actus, ordine quodam; oportet quod id quod est primum « *simpliciter* in actibus, primo in materia intelligatur. Primum « autem, inter omnes actus, est *Esse*. Impossibile igitur est in- « telligere prius esse calidam, vel quantam, quam esse in actu. « Esse autem in actu habet per formam substantialem, quæ facit « esse simpliciter. Unde impossibile est quod quæcumque dispo-

soggiugne san Tommaso, ogni accidente è posteriore all'esistenza, della sostanza, e per rispetto al tempo e per rispetto all'ordine della ragione. Gli è dunque chiaro che non si può concepire alcuna forma accidentale, nella materia, prima dell'anima, che è la sua forma sostanziale (1) ».

Si può opporre: Che misura forma non può trovarsi nella materia che in quanto la materia vi è *disposto*, in modo da divenire la materia *propria* d'una tal forma: bisogna dunque supporre di necessità certe disposizioni nella materia, prima che riceva la sua forma. Or queste disposizioni, che esse sieno e non sieno accidenti, sono sempre qualche cosa. Dunque indipendentemente dall'anima e dal corpo, bisogna ammettere, in ogni essere animato e, con più ragione, nell'uomo qualche cosa d'intermedio fra l'anima ed il corpo.

« Quest'è, risponde san Tommaso, un disconoscere la natura e i diversi gradi di perfezione delle forme sostanziali de' composti viventi. Quella delle forme che è più perfetta ha in essa stessa virtualmente tutto ciò che è proprio delle forme che le sono inferiori. Essa dunque non ha bisogno che d'essa stessa per

---

« sitiones accidentales præexistant in materia ante formam sub-
« stantialem, et per consequens ante animam (I p., q. 76, art. 6). »

(1) « Accidens est posterius substantia, et tempore, et ratione
« Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi, in materia,
« ante animam, quæ est forma substantialis (*Loc. cit.*). »

compierne tutti gli atti e dare alla materia, a cui essa è unita, i diversi gradi di perfezione. Or, siccome gli è per la stessa anima che la pianta è un composto naturale, e di più, che essa è pianta; siccome è per cagion dell'anima che il bruto è composto naturale, pianta, e, di più, animale, così è per cagion dell'anima che l'uomo è insieme, composto naturale in atto, come ogni essere composto; gli è vivente e vegeta come la pianta; gli è animale sensitivo come il bruto; egli ragiona, ciò che lo fa, specificamente uomo. Or gli è chiaro che gli accidenti non precedono ma seguono il loro soggetto, e che la materia è concepita perfetta e completata da' suoi accidenti nel suo essere, prima d' essere concepita sotto i rapporti della *corporeità*. Or è l'anima, in quanto forma, che fa che la materia *sia* in atto e sia completa per gli accidenti, per essere corpo, e *questo* corpo. Invece dunque che la materia possa avere degli accidenti delle disposizioni qualunque precedenti l'unione dell'anima colla materia, e serventi di mezzo intermedio per questa unione, la materia non è ancora, non è corpo, prima della sua unione coll'anima, e la stessa sua corporeità è l'opera di questa unione. (1) »

---

(1) « Forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum
« formarum, et ideo una et eadem existens perficit materiam,
« secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma
« est per quam homo est ens actu, et per quam est vivium, et
« per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est
« autem quod unumquodque genus consequuntur propria acciden-

« Inoltre, seguita san Tommaso, se l'anima, siccome l'hanno pensato i platonici, s'unisse al corpo come il motore al mobile, non ci avrebbe alcuno inconveniente di ammettere certi corpi intermedi fra l'anima umana, fra l'anima d'ogni essere animato ed il suo corpo. Sarebbe ancora più ragionevole di credere che l'anima, essendo, per la semplicità di sua natura, ad una grande distanza dal corpo, abbia bisogno di qualche corpo intermedio, meno spesso, men pesante, più sottile, per muovere il suo corpo. Perchè, diffatti, ogni motore, volendo muovere qualche cosa di lontano, ha bisogno di qualche mezzo che avvicini a lui il mobile. Ma, l'anima essendo associata al corpo come forma, è sempre assurdo di pensare che abbia bisogno d'un corpo qualunque intermedio, per fare un tutto, intimamente unito col suo corpo; ed eccone la prova:

« Una cosa non è *una* che nello stesso modo con cui essa è *un essere*. Or, la forma essendo *l'atto* per essenza, è per essa stessa e non per un intermedio qualunque che la forma fa che la cosa *sia*. L'unità dunque della cosa, composta di materia, e di forma,

---

« tia. Sicut ergo materia præintelligitur perfecta secundum *esse* « ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis præintelliguntur « accidentia quæ sunt propria entis ante corporeitatem; et sic « præintelliguntur dispositiones in materia ante formam, non « quantum ad omnem ejus effectum sed quantum ad posteriorem « (I p., q. 76). »

risulta dalla stessa forma che non s'unisce alla materia che secondo essa stessa, e come suo atto; e non ci ha altro agente, unente la materia alla forma, che quello che costituisce la materia in atto, o la forma medesima.

« Si vede da ciò quanto sono false le opinioni di quei filosofi che hanno ammesso certi corpi intermedii fra l'anima ed il corpo dell'uomo.

« Taluni di quei filosofi della scuola di Platone hanno detto che l'anima intellettiva è naturalmente rivestita d'un corpo incorruttibile di cui esso non si spoglia mai, e pel cui mezzo essa è unita al suo corpo corruttibile. Altri hanno sostenuto che l'unione dell'anima col corpo non si fa che per mezzo di un certo spirito corpopeo. Altri hanno affermato che questa unione non ha luogo che per mezzo della luce, che, per essi è un corpo della natura della quintessenza. In guisa che, secondo l'opinione di quei filosofi, l'anima vegetativa s'unisce al suo corpo pel mezzo della luce del cielo, delle stelle, l'anima sensitiva pel mezzo della luce del cielo cristallino, e l'anima intellettiva pel mezzo della luce del cielo empireo.

« Or tutto questo non è che finzione poetica e vera buffoneria. Dapprima, perchè la luce non è un corpo (ma una quantità di certi corpi); poi, perchè la quintessenza, essendo inalterabile, non entra *materialmente*, ma solo *virtualmente* nella composizione del corpo misto; finalmente, perchè l'anima s'unisce al corpo come forma, e che quindi essa vi si unisce *im-*

*mediatamente*, perchè ogni forma non s' unisce alla materia che in questo modo ([1]). »

« Ma, ci si opporrà, lo stesso sant'Agostino non ha egli detto che l'anima non governa ogni corpo che pel fuoco e per l'aria, che sono corpi che hanno qualche rassomiglianza collo spirito? » Sì, sant' Agostino ha detto veramente questo. Ma, in questo luogo, non

---

([1]) « Si anima, secundum Platonicos, corpori uniretur solum ut « motor, conveniens esset dicere quod inter animam hominis vel « cujuscumque animalis et corpus aliqua alia corpora media in- « tervenirent. Convenit enim motori aliquid distans per media « magis propinqua movere. Si vero anima unitur corpori ut forma « impossibile est quod uniatur ei aliquo corpore mediante. Cujus « ratio est, quod sic dicitur aliquid unum quomodo et *ens*. Forma « autem per se ipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam « sit actus; nec dat esse per aliquod medium; unde unitas rei « ex compositæ materia et forma est per ipsam formam quæ secun- « dum seipsam unitur materiæ ut actus ejus. Nec est aliquid « aliud uniens nisi agens quod facit materiam esse in actu. Unde « patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt aliqua corpora « esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam « Platonici dixerunt quod anima intellectiva habet corpus incor- « ruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunquam separatur et « eo mediante unitur corpori corruptibili. Quidam vero dixerunt « quod unitur mediante spiritu corporeo; alii vero quod unitur « corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus et de natura « quintessentiæ. Ita quod anima vegetabilis unitur corpori me- « diante luce cœli siderei, anima vero sensibilis mediante luce « cœli crystallini, anima intellectiva mediante luce cœli empyrei. « Quod fictivum et derisible apparet, tum quia lux non est cor- « pus, et quia quinta essentia non venit materialiter in composi- « tionem corporis mixti, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tan- « tum, tum etiam quia anima immediate unitur ut forma materiæ « (I p., q. 76, a. 7.). »

ha punto parlato della maniera con cui l'anima *è unita* al corpo, ma nel modo con cui l'anima *muove il corpo*; perchè si serve della parola « governa. » In questo senso, la sentenza di sant'Agostino è esattissima; perchè è una verità che l'anima muove per mezzo delle parti le più sottili (che si dicono spiriti animali), le parti le più materiali del corpo, e che, secondo l'ha osservato Aristotile: « Il primo strumento della virtù motrice, è lo spirito (1). »

S'insiste: « Subito che gli spiriti vitali si spengono nell'uomo, l'anima si separa dal corpo, ed ha luogo la morte. Dunque l'anima ed il corpo non sono uniti che dagli spiriti animali; perchè la cosa senza la quale due sostanze non possono restare unite è evidentemente il mezzo della loro unione. » Ma questo fatto non prova che una cosa, cioè: « Che, gli spiriti animali spegnendosi, il corpo non è più atto a restare unito all'anima; ma non prova già che gli spiriti animali sieno il mezzo d'unione fra l'anima ed il corpo. Gli spiriti animali non sono dunque che il mezzo o il primo istrumento del moto, di cui l'anima si serve per muovere i corpi (2). »

---

(1) « Augustinus loquitur de anima in quantum movet corpus ; « unde utitur verbo *administrat*. Et verum est quod partes crasso- « res corporis, per subtiliores movet; et primum instrumentum vi- « tutis motivæ est spiritus, ut dicit Aristoteles. (*Ibid.*) »

(2) « Subtracto spiritu deficit unio animæ et corporis, non qua « sit medium ; sed quia tollitur dispositio per quam corpus est « dispositum ad talem unionem. Est tamen spiritus medium in mo « vendo, sicut primum instrumentum motus (*Ibid.*). »

Si può anco opporre: « Che le cose che differiscono molto tra esse non possono essere unite insieme che da un mezzo che, senza essere nè l'uno nè l'altro di queste cose, loro rassomiglia sotto qualche rapporto. Or l'anima intellettiva differisce infinitamente dal corpo, perchè essa è sostanza incorporea, incorruttibile, sussistente per essa stessa, e dotata di sublimi facoltà di comprendere, di ragionare e di volere: mentre il corpo non ha nulla di tutto questo. Dunque gli è necessario d'ammettere come mezzo d'unione di queste due sostanze, sì remote l'una dall'altra per la loro natura, qualche cosa d'intermedio, che, non essendo l'anima, sia qualche cosa di semplice, e che, non essendo il corpo, abbia tuttavia qualche cosa di corporeo. Or gli spiriti animali, la luce, il calorico o il principio vitale, riuniscono queste qualità; sono al tempo stesso *semplici* (*imponderabili*) senza essere lo spirito, e *corporei* senza essere il corpo. Gli è dunque ragionevolissimo di ammetterli come terzo principio costituente l'essere umano, e servendo di tratto d'unione fra l'anima ed il corpo....

San Tommaso in due parole ha ridotto al niente questa obiezione: Senza dubbio non solo l'anima ed il corpo, ma ogni forma ed ogni materia sono cose enormemente distanti l'una dall' altra , perchè ogni forma ed ogni materia sono lontane l'una dell'altra dell'enorme distanza che separa ciò che è *atto* da ciò che non è che pura potenza. Ma l'anima ed il corpo non sono sostanze enormemente distanti l'una dall'altra se non si considerano separatamente dalle condizioni di

loro natura, e se non si attribuisce loro un essere proprio pel quale sarebbero *due* individui, *due* esseri a parte, e indipendenti l'uno dall'altro. In questa ipotesi, un solo intermedio non basterebbe: bisognerebbe fare intervenire buon numero d'esseri mezzani, per riunire queste due sostanze in un solo composto. Ma l'anima ed il corpo degli esseri animati non sono già *due*, ma *un* solo *supposto*; non hanno due esseri distinti, ma un solo e medesimo essere, l'essere dell'anima che il corpo divide: perchè, in ogni composto sostanziale di forma e di materia, è per la forma e nella forma che la materia è messa in atto, e non *è* ciò che è che per l'essere della forma. Sicchè quantunque sia grande la differenza della natura, fra l'anima intellettiva ed il corpo, subito che l'anima non s'unisce al corpo che come forma, cioè *immediatamente* pel suo essere e comunicantegli il suo proprio essere, non ci ha più di distanza fra essi, e non hanno bisogno d'alcuno intermedio per formare insieme il composto umano (1).»

L'ipotesi dell'esistenza d'un intermedio, qualunque siasi, fra l'anima ed il corpo è assurda pure per un al-

---

(1) « Anima distat a corpore plurimum, si utriusque conditiones « seorsim considerentur; unde, si utrumque ipsorum separatum « *esse* haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed in « quantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab « esse corporis, sed per suum esse corpori unitur immediate. Sic « enim et quælibet forma, si consideretur ut actus, habet ma- « gnam distantiam a materia quæ est ens in potentia tantum. « (*Loc. cit.*). »

tro rispetto. In questa ipotesi, l'anima rivestita d'una materia sottile, non sarebbe semplicemente che l'anima, composta, dal canto suo, di forma e di materia. Ma, in questo caso, l'anima non può e non potrebbe essere in alcun modo la forma sostanziale del corpo. Il composto di materia e di forma, contenendo una materia nel suo tutto, non potrebbe divenire forma di un'altra materia secondo *tutto* il suo essere, senza che la materia che contiene non divenga essa stessa forma d'un'altra materia; il che è assurdo; nessuna materia, o nessuno essere solo in potenza, non potendo divenire atto primo d'un'altra materia.

Si dirà forse, che quest'anima, rivestita di materia sottile o composta di materia e di forma, diviene forma del corpo per una parte solo d'essa stessa e non per tutto il suo essere? Ma è un dire che la materia sottile, onde si pretende che l'anima sia coperta, non le serve a nulla, e che essa s'unisce al corpo immediatamente per la sua virtù e pel suo essere d'anima. È un dire quello che diciamo; dappoichè, per noi, ciò che è forma è anima, e la cosa di cui è forma, è il primo animato, il corpo intero del composto vivente. L'ipotesi di cui si tratta, lascia dunque sussistere la quistione tutta intera, e l'inviluppa di più in luogo di scioglierla (1).

---

(1) « Si quis poneret animam componi ex materia et forma, « nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cum « enim forma sit actus, materia sit ens in potentia tantum, nullo « modo id quod est ex materia et forma compositum potest esse

loro natura, e se non si attribuisce loro un essere proprio pel quale sarebbero *due* individui, *due* esseri a parte, e indipendenti l'uno dall'altro. In questa ipotesi, un solo intermedio non basterebbe: bisognerebbe fare intervenire buon numero d'esseri mezzani, per riunire queste due sostanze in un solo composto. Ma l'anima ed il corpo degli esseri animati non sono già *due*, ma *un* solo *supposto*; non hanno due esseri distinti, ma un solo e medesimo essere, l'essere dell'anima che il corpo divide: perchè, in ogni composto sostanziale di forma e di materia, è per la forma e nella forma che la materia è messa in atto, e non *è* ciò che è che per l'essere della forma. Sicchè quantunque sia grande la differenza della natura, fra l'anima intellettiva ed il corpo, subito che l'anima non s'unisce al corpo che come forma, cioè *immediatamente* pel suo essere e comunicantegli il suo proprio essere, non ci ha più di distanza fra essi, e non hanno bisogno d'alcuno intermedio per formare insieme il composto umano (1).»

L'ipotesi dell'esistenza d'un intermedio, qualunque siasi, fra l'anima ed il corpo è assurda pure per un al-

---

(1) « Anima distat a corpore plurimum, si utriusque conditiones « seorsim considerentur; unde, si utrumque ipsorum separatum « *esse* haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed in « quantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab « esse corporis, sed per suum esse corpori unitur immediate. Sic « enim et quælibet forma, si consideretur ut actus, habet ma- « gnam distantiam a materia quæ est ens in potentia tantum. « (*Loc. cit.*). »

tro rispetto. In questa ipotesi, l'anima rivestita d'una materia sottile, non sarebbe semplicemente che l'anima, composta, dal canto suo, di forma e di materia. Ma, in questo caso, l'anima non può e non potrebbe essere in alcun modo la forma sostanziale del corpo. Il composto di materia e di forma, contenendo una materia nel suo tutto, non potrebbe divenire forma di un'altra materia secondo *tutto* il suo essere, senza che la materia che contiene non divenga essa stessa forma d'un'altra materia; il che è assurdo; nessuna materia, o nessuno essere solo in potenza, non potendo divenire atto primo d'un'altra materia.

Si dirà forse, che quest'anima, rivestita di materia sottile o composta di materia e di forma, diviene forma del corpo per una parte solo d'essa stessa e non per tutto il suo essere? Ma è un dire che la materia sottile, onde si pretende che l'anima sia coperta, non le serve a nulla, e che essa s'unisce al corpo immediatamente per la sua virtù e pel suo essere d'anima. È un dire quello che diciamo; dappoichè, per noi, ciò che è forma è anima, e la cosa di cui è forma, è il primo animato, il corpo intero del composto vivente. L'ipotesi di cui si tratta, lascia dunque sussistere la quistione tutta intera, e l'inviluppa di più in luogo di scioglierla (1).

---

(1) « Si quis poneret animam componi ex materia et forma, « nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cum « enim forma sit actus, materia sit ens in potentia tantum, nullo « modo id quod est ex materia et forma compositum potest esse

stro corpo, poichè sarebbe questa forma e non l'anima intellettiva, che darebbe l'essere; quindi non ci avrebbe vera *generazione* umana, per mezzo dell' unione dell'anima intellettiva col corpo, nè vera morte dell'uomo per la separazione di quest'anima dal corpo, il che è manifestamente falso.

« Gli è dunque necessario ammettere che l' uomo non ha che una sola ed unica forma sostanziale, l'anima intellettiva, e che, poichè a cagione della perfezione di sua natura, quest'anima possiede anche la virtù *sensitiva* e la virtù *vegetativa*, essa rinchiude *virtualmente*, in essa stessa, le forme inferiori del bruto e della pianta, ed esercita, essa sola, oltre alle funzioni dell' intelligenza, le funzioni che l' anima sensitiva eseguice nel bruto, e le funzioni che l'anima vegetativa esercita nella pianta.

« Lo stesso si deve dire delle altre anime. L'anima della pianta, più perfetta che la forma sostanziale de' composti inorganici ed inanimati, compie, essa sola, gli atti di questa forma, ed inoltre, gli atti specifici della vita vegetativa. Così l'anima sensitiva, più perfetta ancora che l' anima vegetativa delle piante, compie essa sola, gli atti nelle forme sostanziali de' corpi inorganici, e gli atti specifici della vita sensitiva (1). »

---

(1) « Si igitur ita esset quod, præter animam intellectivam, « præexistere quæcumque alia forma substantialis in materia, per « quam subjectum animæ esset ens in actu, sequeretur quod anima « non daret *esse* simpliciter, et per consequens quod non esset « forma substantialis, et quod per adventum animæ non esset ge-

Non si sa che ammirare di più, in questo ragionamento del Dottore angelico, la semplicità o la profondità, la lucidezza o il rigor della logica. Son questi i caratteri d'un ragionamento fondato sul vero, e riflettendolo in un modo sì luminoso che è impossibile alla ragione di negargli il suo consentimento. Gli è dunque certo evidente, che i composti animati non hanno che una sola ed unica forma sostanziale, una sola ed unica anima, eseguendo essa sola tutte le funzioni che si compiono nel corpo a cui è unita.

« Ma ogni animale, dicevano i neoplatonici del tempo di san Tommaso, è moventesi; ogni essere che si muove ha due parti, di cui l'una è il motore e l'altra il mobile; la parte motrice dell'animale è l'anima, la parte mossa è il corpo. Ma come l'anima ha bisogno d'*essere* per muovere il corpo, il corpo ha bisogno di *essere*, esso pure, per essere mosso dall'anima. Il corpo dunque ha un essere a sè, indipendentemente dall'essere dell'anima. Ma è per la forma che la materia è messa in atto e che essa ha l'*essere*. Dunque

---

« neratio simpliciter neque per ejus recessum corruptio simplici-
« ter, sed solum secundum quid, quæ sunt manifeste falsa. Unde
« dicendum quod nulla alia forma substantialis est in homine,
« nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa, sicut virtute continet
« animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes
« inferiores formas et facit ipsa sola quidquid imperfectiores for-
« mæ faciunt in aliis. Similiter est dicendum de anima sensitiva
« in brutis et de nutritiva in plantis; et universaliter de omnibus
« formis perfectioribus respectu imperfectarum (*Loc. cit.*). »

ogni animale ha un'altra forma sostanziale oltre all'anima, per la quale il suo corpo è anco, esso, corpo. Ogni corpo dell'essere animato ha anche una forma distinta dall'anima, ed ogni composto vivente ha almeno due forme o due anime. »

« Voi confondete, rispóndeva a tai platonici san Tommaso, voi confondete l'atto primo, che è l'*essere*, e l'atto secondo, che è l'*operazione*, in ogni essere. Voi confondete l'atto dell'unione dell'anima col corpo, coll'atto che l'anima esercita sul corpo, dopo che essa vi è stata unita. Non unendosi essa al corpo che come forma, cioè pel suo essere, gli fa partecipare questo suo essere, e lo fa *essere corpo*. Quindi, il corpo non ha essere proprio a sè, e non è corpo che per l'anima e nell'anima. Una volta che quest'unione è compita, non è già pel suo *essere*, ma per la sua *virtù* che l'anima muove il corpo, e che nell'uomo l'anima è il motore, ed il corpo il mobile. Sicchè, non è già per un essere proprio a sè e distinto da quello dell'anima, ma per l'essere stesso dell'anima, che il corpo *è* e si trova messo in istato d'essere mosso dall'anima. Non ci ha dunque due *esseri* nè due forme, nè due anime, ma un sol *essere*, una sola forma, una sola anima, in ogni composto animato (1). »

---

(1) « Anima non movet corpus per *esse* suum, secundum quod « unitur corpori ut forma, sed per potentiam motivam, cujus actus « præsupponit jam corpus effectum in actu per animam, ut sic « anima secundum vim motivam sit pars movens et corpus ani- « matum sit pars mota (*Loc. cit.*). »

« Ma, dicono gli avversari dell'*unità* della forma sostanziale, se il corpo dell'uomo non avesse un essere a sè, indipendente da quello dell'anima, e costituendolo un corpo in atto, questo corpo non sarebbe che *in potenza*, non sarebbe che una porzione della materia prima. Perchè è proprio della materia prima d'essere un soggetto *puramente in potenza*, e sprovveduto d'ogni *atto*. Ma le forme che mettono in atto la materia prima, sono le forme prime nell'ordine del tempo, ed ultime nell'ordine della perfezione, dell'eccellenza e della dignità. Se non ci avesse dunque, nel composto umano in particolare, che una sola forma sostanziale, l'anima intellettiva, e se questa forma si unisse immediatamente, come le forme prime alla materia prima, l'anima intellettiva sarebbe la più imperfetta, la più misera, la più ignobile di tutte le forme; il che nissuno, pure fra i materialisti, non può ammettere. »

« Ecco ancora una confusione di cose molto diverse, risponde san Tommaso. Perchè la forma, qualunque siesi, sebbene s'unisca alla materia, e sia il suo atto primo, tuttavia non l'affetta dello stesso modo; ma, secondo i diversi gradi di perfezione dalla parte della forma a cui la materia è unita, il composto che ne risulta *è* semplicemente, come tutti i composti sostanziali, anche inorganici, *è* e *vegeta*, come la pianta; *è, vegeta* e *sente*, come il bruto; *è, vegeta, sente* e *ragiona*, come l'uomo. Il più ed il meno della perfezione della forma non dipende dunque dalla sua unione più o meno immediata alla materia, ma dal

grado di eccellenza e di potenza della sua natura, pel quale la materia che vi è unita, è levata ad un grado più alto d'essere o di vita. Così la forma degli esseri inorganici, che dà alla materia il primo ed un *solo* grado di perfezione, è imperfettissima. Quella che ne dà *due* è più perfetto. Quella che ne dà *tre* è anco più perfetta; e quella che come l'anima umana, dà *tutti* i gradi di perfezione e di vita, è la più perfetta di tutte le forme. E perchè la *è* unita immediatamente e come atto primo al corpo, non ne risulta nulla di contrario alla sua dignità, alla sua nobiltà ed alla sua perfezione (1). »

« Ma nissuna mistione naturale, dicevano finalmente i neo-platonici del medio evo, non si fa per la sola materia; in questo caso non ci avrebbe mistione naturale, ma solamente corruzione. Ogni mistion naturale si fa dunque per elementi diversi, avendo e conservando le loro proprie forme, e queste forme sono sostanziali poichè danno agli elementi il loro essere. Ma il corpo dell'uomo, come il corpo del bruto e della pianta, è del numero de' corpi misti; ci ha dunque in questo corpo, oltre all'anima, le forme di diversi

---

(1) « In materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut « esse, vivere, sentire et intelligere, semper autem secundum superveniens priori perfectius est. Forma ergo quæ dat solum primum gradum perfectionis materiæ est imperfectissima, sed « forma quæ dat primum, secundum et tertium, et sic deinceps, « est perfectissima et tamen materiæ immediata (*Loc. cit.*). »

elementi di cui si compone; e perciò, ci ha, in ogni essere vivente, diverse forme sostanziali. »

« Questa obiezione, risponde san Tommaso, sente dell'errore d'Avicenna; perchè è egli che ha ammesso che, nei corpi naturali misti, le forme sostanziali degli elementi rimangono intatte, pure dopo la mistione, la quale, secondo lui, non può aver luogo che per l'equilibrio delle qualità contrarie degli elementi. Ma tutto questo è assurdo, perchè la forma sostanziale, essendo inseparabile dal suo soggetto, se gli elementi conservassero la loro propria forma, non potrebbero fondersi; occuperebbero diversi punti dello spazio, perchè de' corpi diversi per la loro forma non possono trovarsi nello stesso luogo; rimarrebbero separati, rispetto alla sostanza; non sarebbero uniti che per giusta posizione; non ci avrebbe mai vera mistione, ma mistione apparente, perchè la vera mistione non ha e non può aver luogo che secondo la sostanza o secondo il tutto (1). »

---

(1) « Avicenna posuit formas substantiales elementorum integras « remanere in mixto; mixtionem autem fieri secundum quod con- « trariæ qualitatis elementorum reducuntur ad medium. Sed hoc « est impossibile, quia diversæ formæ elementorum non possunt « esse in diversis partibus materiæ. Ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non « potest. Materia autem dimensionis subjecta non invenitur nisi in « corpore; diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. « Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum « situm, et ita non erit vera mixtio, quæ est secundum totum, sed « mixtio ad sensum, quæ est secundum minima juxta se posita « (*Loc. cit.*). »

Cotali accidenti non sono sfuggiti ad Averroes. Egli stabilisce che le forme degli elementi, a cagione della loro imperfezione, occupano un posto mezzano tra le forme sostanziali e le forme accidentali; che, bilanciandosi scambievolmente, una di esse perde ciò che guadagna l'altra; che esse sono modificate secondo il più ed il meno, nella mistione, e che mettendosi in equilibrio, compongono insieme una sola forma sostanziale del corpo misto (1).

« Averroes, per questa ipotesi, non ha fatto che evitare assurdi grandi per mezzo di assurdi ancora più grandi. Perchè il principio formale d'ogni composto naturale è indivisibile, è incapace di diminuzione e di accrescimento, e, se ha un grado di perfezione di più o di meno, non è più lo stesso principio formale, la stessa forma; gli è forma specificatamente diversa, perchè ogni accrescimento ovvero ogni diminuzione fa variare *specificamente* le forme, come avviene ne' numeri, ne' quali ogni addizione ed ogni sottrazione dà un numero d'una specie diversa. Una forma sostanziale (eccetto l'anima umana) può dunque perire; ma è impossibile che essa riceva il più od il meno, o che la sia messa in rapporto con una forma accidentale, per mezzo d'una forma d'una

---

(1) « Averroes autem posuit quod formæ elementorum, propter « sui imperfectionem, sunt mediæ inter formas accidentales et sub- « stantiales; et ideo recipiunt magis et minus; et ideo remittun- « tur in mixtione et ad medium reducuntur et conflatur ex eis « una forma. »

terza specie; perchè gli è anco impossibile di trovare qualche cosa di mezzano fra la sostanza e l' accidente (1). »

« Bisogna dunque conchiudere che le forme degli elementi non restano in atto, o ciò che erano, nel corpo misto, ma che esse vi restano solo rispetto agli effetti che esse vi avevano precedentemente prodotto; dappoichè le proprietà che gli elementi tenevano dalle loro forme sostanziali, sebbene debolissime, esse sopravvivono alla disparizione di questa forma; e questi resti di qualità costituiscono la disposizione del corpo misto a ricevere una forma sostanziale d' un ordine superiore. Questo accade in ogni corpo animato qualunque siesi, come nella stessa pietra (2). »

---

(1) « Sed hoc est etiam magis impossibile. Nam esse substantiale « cujuslibet rei in indivisibili consistit et omnis addictio vel sub- « stractio variat speciem, sicut in numeris. Unde impossibile est « quod forma substantialis quæcumque recipiat magis et minus. « Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam « et accidens (*Loc. cit*). »

(2) « Et ideo dicendum quod formæ elementorum manet in « mixto, non *actu* sed *virtute*, manent enim qualitates propriæ « elementorum, licet remissæ, in quibus est virtus formarum ele- « mentarium. Et hujusmodi qualitas mixtionis est propria disposi- « tio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapi- « dis vel animati cujuscumque (*Ibid.*). »

§ 90. Altra argomentazione di san Tommaso, in favore dell'Unicità dell'anima umana in particolare.

La quistione dell'*unicità* dell'anima umana è immensa; in questa quistione si contiene la cognizione dell'uomo naturale, e, quindi, della vera filosofia. San Tommaso non si è dunque contentato di trattarla in generale *che ogni anima è forma unica del suo corpo;* vi è ritornato con una persistenza tutta particolare, ed ha combattuta con una forza impareggiabile di ragionamento, la grande eresia dell'esistenza di più anime nell'uomo. Ecco un ristretto di questa discussione del sublime Dottore.

« Platone, ha egli detto, ha ammesso che in un solo e medesimo corpo ci sono più anime, distinte fra esse e residenti ne' diversi organi del corpo; ha fatto di quelle anime i principii diversi delle varie operazioni della vita. Perciò poneva la forza o l'anima *nutritiva* nel fegato, la forza o l'anima *sensitiva* nel cuore; e la forza o l'anima *conoscitiva* nel cervello. Aristotile ha riprovata questa dottrina e l'ha combattuta nel suo *Trattato dell'anima* (1). »

---

(1) « Plato posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam « secundum organa distinctas, quibus diversa organa vitæ attri- « buebat, dicens: Vim nutritivam esse in hepate; concupiscibilem « in corde; cognoscitivam in cerebro; quam quidem opinionem « Aristoteles reprobat in libro *De anima* (I p., q. 76, a. 3) »

« Cotale opinione di Platone potrebbe sostenersi, ammettendo l'ipotesi, da questo filosofo sognata: Che l'anima non è unita al corpo come la forma alla materia, ma come il Motore al Mobile; perchè un solo e stesso mobile può bene essere mosso da differenti motori, segnatamente quando lo spingono in direzioni diverse. Ma, nell'ipotesi che l'anima è unita al corpo come forma, gli è completamente assurdo d'ammettere, in un solo e medesimo corpo, più anime diverse per la loro essenza, e ciò per tre ragioni (1). »

« La prima si è che, in una simile ipotesi, nissun essere animato potrebbe essere detto e non sarebbe UNO; perchè un essere animato, come sarebbe UNO, avendo più anime? Ogni composto che è semplicemente *uno* non è tale che perch'egli non ha che *una* sola e medesima forma sostanziale che gli dà l'essere; ed una cosa non è *una* che in virtù dello stesso principio che ne fa *un* essere. Dove ci ha pluralità di forme, ci ha pluralità d'esseri, e non ci ha una vera unità. Diffatti, perchè, a mo' d'esempio, si dice d'un uomo che ha diverse qualità: Gli *è* bianco, gli *è* dotto, gli *è* forte, gli *è* virtuoso, se non è perchè ha questi

---

(1) « Opinio Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod « anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, sicut posuit « Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile a di- « versis motoribus moveatur, præcipue in diversas partes. Sed si « ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossi- « bile videtur plures animas, per essentias differentes, in uno cor- « pore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest (*Ibid.*). »

differenti *esseri* o queste diverse maniere di *esseri?* e donde gli vengono questi diversi esseri, se non dalle differenti forme che modificano il suo essere? La forma della bianchezza gli dà d'*essere* bianco; la forma della scienza d'*essere* dotto; la forma della forza d'*essere* forte, e la forma della virtù d'*essere* virtuoso. Solo queste forme che gli danno queste diverse qualità, non essendo nel genere del predicamento della *sostanza*, ma nel genere de' predicamenti delle *qualità* che si riferiscono tutte agli *accidenti*, questa pluralità d'*esseri* non è in quest'uomo che puramente *accidentale*. Ma se fossero in lui diverse *forme sostanziali*, allora ci avrebbe in lui *diversi esseri sostanziali*, essi pure; ed allora essendo sostanzialmente più, non sarebbe puramente e semplicemente UNO. Perciò dunque, se lo stesso uomo fosse vivente per una forma, la forma o l'anima *vegetativa*, animale, per un'altra forma, la forma o l'anima *sensitiva;* e razionale, per una terza forma, la forma o l'anima *intellettiva;* poichè queste forme sono *sostanziali* e danno ciascuna vite o *esseri sostanzialmente diversi*, non sarebbe e non potrebbe dirsi puramente e semplicemente UNO; il che è contrario al linguaggio, all'intimo senso ed alla credenza di tutta l'umanità. Ed è con questo argomento che Aristotile combattea la pluralità delle anime nell'uomo immaginata da Platone (1). Ed eccolo

(1) « Quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cujus « essent animæ plures. Nihil enim est simpliciter unum, nisi per

quest'argomento d'Aristotile, che san Tommaso riproduce in conferma della verità: Che la pluralità delle anime nell'uomo distrugge l'unità umana. » Se ammettete più anime nell'uomo, dovete dirci con qual mezzo queste tre anime sono unite in modo da formare quel tutto che si chiama l'uomo. Voi direte che questa unione si fa dal corpo, e che l'uomo malgrado la pluralità delle sue anime, è sempre *uno*, perchè queste anime si trovano in *un* corpo: come una biblioteca, malgrado la moltitudine de' volumi che essa contiene si dice *una*, perchè questi volumi si trovano chiusi nello stesso luogo. Ma il paragone non prova nulla, non spiega nulla, perchè una biblioteca è veramente il continente de' libri, mentre il corpo non è il continente dell'anima; ma per contrario è il continente del corpo. È l'anima che, nella sua qualità di forma sostanziale, tiene riuniti insieme i diversi elementi di cui si compone il corpo, ne fa un tutto, e ne fa questo corpo e non un altro. Or, se non è il corpo che contiene l'anima unica, qual sarebbe dunque il principio che conterrebbe le nostre tre anime

---

« formam unam, per quam habet res *esse;* ab eodem enim habet « res quod sit *ens*, et quod sit *una;* et ideo, ea quæ denominan- « tur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo al- « bus. Si igitur homo, ab alia forma haberet quod sit vivens, scilicet « ab anima vegetali, et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab « anima sensibili, et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima ra- « tionali, sequeretur quod homo non esset unum simpliciter, sicut « Aristoteles argumentatur contra Platonem (*Loc. cit.*). »

in modo da formarne un tutto, l'uomo? Non si può dunque dire che l'unità dello stesso corpo, contenente in sè queste tre diverse anime, sia sufficiente perchè ogni uomo sia un individuo, perchè non è già il corpo uno che, unito a tre anime diverse, può fare l'uomo UNO, ma è piuttosto l'anima una che, unita sostanzialmente alle diverse parti del corpo, gli dà l'unità sostanziale e ne fa un solo uomo. (1). »

« Il secondo argomento di san Tommaso contro l'opinione che suppone più anime nell'uomo, è tratto, esso pure, dall'intimo senso e dalla credenza dell'umanità, espresso nel suo modo di definir l'uomo. Dimandate ad ogni uomo che cosa è l'uomo? Egli vi risponderà in un modo più o men preciso, più o men felice, ma sempre vi dirà: *Che l'uomo è* UN *essere animato che ragiona.* Ed è a questa scuola dell'intiera umanità che la vera filosofia ha appresa questa definizione dell'uomo: « È un animale ragionevole: *Animal rationale.* »

Or se l'uomo avesse tre anime, una *vegetativa*, l'altra *sensitiva* e la terza *intellettiva*, una delle due: o queste tre anime sarebbero tutte e tre di forme sustanziali, e, in questo caso, poichè dove ci ha pluralità di forme sostanziali, ci ha pluralità di esseri

---

(1) « Aristoteles contra ponentes *diversas animas in corpore* « inquirit: Quid contineat illas, id est, quid faciat ex eis unum? « Et non potest dici quod uniantur per corporis unitatem, quia « magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam « a converso. »

e di supposti, l'uomo non sarebbe *uno*, ma *più*: il che, secondo si è veduto, è assurdo; o una sola di queste anime sarebbe forma sostanziale, ed allora le altre sarebbero forme accidentali. Ma tutto ciò che si afferma d'un essere qualunque, come avvenendogli in virtù di forme accidentali, non gli conviene che in un modo accidentale. Sicchè, quando si dice d'un uomo che è bello, grande, potente, queste qualità non gli convengono che in virtù delle forme accidentali della bellezza, della grandezza e della potenza, e non gli appartengono che accidentalmente; perchè bello o brutto, grande o piccolo, potente o debole, l'uomo non lascia d'essere uomo. Parimente se si dice d'una superficie che è tonda, bianca ed unita, queste qualità non gli convengono che per accidente; perchè, tonda o quadrata, bianco o nera, aspra o liscia, una superficie è sempre una superficie. Se dunque solo una delle tre pretese anime dell'uomo fosse forma sostanziale, e le altre non fossero in lui che forme accidentali; tutto ciò che si affermerebbe dell'uomo, come risultante da queste ultime forme, non gli converrebbe sempre che in un modo accidentale.

Perciò dunque, se non si attribuisce, a mo' d'esempio, che all'anima puramente intellettiva l'onore d'essere la forma sostanziale o l'essenza dell'uomo, non sarebbe essere *sensitivo* e *vegetativo* che *per accidente*, per caso; e *per essenza* non sarebbe che essere intellettivo o angelo. Se non si desse lo stesso onore che all'anima *sensitiva*, l'uomo non sarebbe che *accidentalmente* essere *ragionevole* e *vegetativo* e per *sua essenza* non

sarebbe che essere *sensitivo* o bruto. Se, finalmente, non si riserbasse che all'anima *vegetativa* l'onore di sostanziare l'uomo, egli non *ragionerebbe* e non *sentirebbe* che in un modo molto *precario*, accessorio, fittizio; in fondo, non sarebbe che essere vegetativo o pianta. E, nei tre casi, si sarebbe nell'errore, si formolerebbe un madornale errore dicendo che *l' uomo* è *per sè*, *per sua natura*, *per sua essenza*, al tempo stesso essere intellettivo, essere sensitivo ed essere vegetativo. Il genere umano tutto intero, affermando tutto questo dell'uomo, credendo tutto questo, sentendo intimamente che non è assolutamente così, s'ingannerebbe miseramente e sarebbe nella più strana e nella più incurabile delle illusioni. Solo una mano di spiriti vani, orgogliosi, insensati, ignoranti tutto e ignorandosi essi stessi, posseduti dalla manìa di filosofare fuori degli istinti della natura e delle credenze dell'umanità, sarebbero nel vero; il che è assurdo fino al ridicolo. Bisogna dunque ammettere, di necessità, che è in virtù d'una sola e medesima forma, d'una sola e medesima anima, che l'uomo *è detto* vegetare, sentire, ragionare e partecipare alla vita vegetativa della pianta, alla vita sensitiva dell'animale, ed alla vita intellettiva dell'angelo; come tutti gli uomini lo credono, l'ammettono e l'annunziano (1).

---

(1) « Si ergo alia forma sit a qua aliquid dicitur *animal*, et a « qua aliquid dicitur *homo*, sequeretur quod unum horum non « posset prædicari de altero nisi per accidens, si istæ duæ formæ « ad invicem ordinem non habent, vel quod sit ibi prædicatio in

San Tommaso prova, in terzo luogo, che l'uomo non ha e non può avere che una sola e medesima anima, per quello che avviene nello stesso uomo. Se avessimo tre anime, in modo da adempiere esclusivamente, dall'anima intellettiva i tre atti della vita dell'angelo, dell'anima sensitiva i tre atti della vita del bruto, e dall'anima vegetativa i tre atti della vita della pianta, noi potremmo fare gli atti propri della prima di queste tre vite, senza il minimo pregiudizio degli atti propri delle due altre. Le nostre (tre) anime essendo tre forme, tre principi diversi, e, per ciò, indipendenti l'uno dall'altro, non potrebbero disagiarsi a vicenda nell'esercizio della loro azione propria, nello stesso corpo, non più che molti operai, lavoranti ciascuno alla sua propria opera nello stesso stabilimento. Ma è precisamente l'opposto che vediamo accadere in noi stessi. Dandoci con troppo impegno ed ardore ai lavori della vita intellettiva, diveniamo meno atto agli esercizi delle due altre vite; atterriamo le nostre funzioni digestive; sentiamo meno e logoriamo la nostra salute. E, per contrario, gli uomini dati a' lavori ed

---

« secundo modo dicendi per se, si una animarum, sit ad aliam « præambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum, quia « animal per se de homine prædicator, non per accidens; homo « autem non ponitur in definitione animalis, sed e converso animal « ponitur in definitione hominis. Ergo oportet eamdem formam « esse per quam aliquid est animal et per quam aliquid est homo. « Alioquin homo non vere esset, id quod est animal, ut sic animal « per se de homine prædicetur (*Loc. cit.*). »

a' piaceri del corpo divengono incapaci delle operazioni dell'intelletto. Aristotile ha osservato che: « Gli uomini dilicati di corpo sono più potenti di spirito: *Molles carne bene aptos mente videmus.* » (*In secund. de Anima*). E san Tommaso, citando queste parole d'Aristotile, ha detto esso pure: « Tanto il senso del tatto è più fino e più perfetto nell'uomo, tanto la sua intelligenza è più libera e più perfetta: *Qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus* (1 p., qu. 76 a. 3). Simile ad un corpo elastico, che si restringe quanto più si sforza ad allungarsi, e si scorcia e si contrae quanto più si sforza a distendersi, l'uomo non può eccessivamente intendere agli atti dell'una delle sue vite, che con danno degli atti delle altre sue vite, e non può, secondo l'antico proverbio, occuparsi degli atti di tutte le sue tre vite allo stesso tempo che leggermente, e la sua attenzione e la sua attività diminuiscono quando le applica a differenti oggetti: *Pluribus intentus, minor est ad singula sensus.* Or tutto questo, prova evidentemente, conchiude san Tommaso, che l'uomo non agisce che in virtù d'un solo e medesimo principio, d'una sola e medesima forma, e che non ha tre anime, ma una sola e medesima anima è in lui, e che è insieme, intellettiva, sensitiva e vegetativa (1). »

---

(1) « Tertio, apparet hoc esse impossibile per hoc, quod una « operatio animæ, cum fuerit intensa, impedit aliam. Quod nullo « modo contingeret nisi principium actionum esset per essentiam « unum. Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in ho« mine, sensitiva, intellectiva et nutritiva (*Loc. cit.*). »

## CAPITOLO VIII.

**Seguita lo stesso soggetto. Si risponde alle obiezioni contro l' unicità dell' anima umana, ed a' sofismi ed alle autorità per mezzo delle quali le scuole moderne sostengono l'eresia di più anime nell'uomo.**

§ 91. Confutazione di quattro obiezioni delle antiche scuole contro l'Unicità dell'anima. Queste obiezioni, serie in apparenza, sono in realtà fondate sull'assurdo. — L'ultima sopratutto è piena di conseguenze manifestamente ridicole ed empie. — Taluni spiriti, ripetendola a' nostri giorni, si mostrano ben sori ed ignoranti in filosofia.

Il dogma dell'unità dell'anima è troppo importante e si rapporta troppo intimamente alle più alte verità della religione, perchè la ragion filosofica, nemica di ogni verità, abbia mai potuto perderlo di vista, e non si sia occupata a combatterlo con numerose obiezioni. Solo al tempo di san Tommaso, le obiezioni erano tratte dai principii della metafisica la più sublime; mentre quelle che gli si appongono oggi sono materiali quanto la materia nella quale sono state ricercate, e tanto vane e stupide quanto l'ignoranza la più

completa d'ogni filosofia, che ne fa la base. Noi confuteremo le une e le altre, valendoci sempre de' gran principii e delle profonde dottrine di san Tommaso.

Ecco dapprima quello che si oppone: L'anima umana, incorruttibile rispetto alla sua vita intellettiva, è corruttibile rispetto alla sua vita sensitiva e alla sua vita vegetativa; perchè, separata dal corpo, diviene estranea a queste vite, e queste vite sono perdute per essa. Or una sola e medesima sostanza, una sola e medesima forma, una sola e medesima anima, non può essere al tempo stesso incorruttibile e corruttibile. Dunque gli è impossibile che una sola e medesima anima *intellettiva* sia nell'uomo, al tempo stesso, *sensitiva* e *vegetativa*; e, a meno che non si dica che la stessa anima, incorruttibile dell'una delle sue parti, è corruttibile per le altre, il che è assurdo, bisogna di necessità ammettere che la sostanza o l'anima per la quale l'uomo intende, è d'una natura totalmente diversa dalla sostanza per la quale sente e vegeta, e *viceversa*. Quindi bisogna convenire che ci ha nell'uomo tre anime, realmente distinte fra esse, per la loro essenza come per le loro operazioni.

Questa obiezione non è che un puro sofisma. Perchè una sola e medesima sostanza non può essere incorruttibile e corruttibile, non ne segue già che una sostanza incorruttibile non possa esercitare *in un tempo*, e non più esercitare *in un altro*, funzioni corruttibili. Quindi, perchè l'anima umana è incorruttibile, in quanto sostanza intellettiva, non ne segue già che a non possa esercitare durante la sua unione col

corpo, e non più esercitare dopo la sua separazione dal corpo, le funzioni della vita sensitiva e della vita vegetativa. Perchè una sostanza incorruttibile esercita funzioni corruttibili, non ne segue già neppure che esso sia corruttibile. Perciò dunque, se l'anima durante questa vita compie gli atti della vita corruttibile de' bruti e delle piante, non ne segue già neppure che essa sia corruttibile, per conseguenza è manifestamente falso che ammettere una sola e medesima anima nell'uomo, eseguendo gli atti delle tre diverse vite, è ammettere che la stessa sostanza e la stessa anima sono corruttibili ed incorruttibili.

Non ci ha alcun dubbio che l'anima intellettiva non sia anco sensitiva Ma non è già perchè è sensitiva, è perchè è intellettiva, che è incorruttibile; perchè, come lo vedremo più innanzi, è perchè è intelligente di sua natura che l'incorruttibiliià le è anco dovuta di sua natnra. Un'anima puramente sensitiva, come l'è quella de' bruti, è naturalmente corruttibile o mortale. Ma un'anima, come quella dell'uomo, che aggiunge alla virtù per la quale essa intende la virtù per la quale essa sente, è e rimane incorruttile. Come non è la virtù sensitiva che le dà l'incorruttibilità, essa non può neppur fargliela perdere (1). Sicchè, am-

(1) « Anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod « est sensitiva, sed ex hoc quod est intellectiva ei incorruptibili- « tas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corrupti- « bilis est; quando vero cum sensitivo intellectivum habet, hinc

mettendola al tempo stesso intellettiva, sensitiva e vegetativa, si triplicano le sue facoltà, senza arrecare il menomo danno all' unità sostanziale della sua natura, ed all' incorruttibilità o all' immortalità della sua durata

Si oppone in secondo luogo che l'anima, secondo la dottrina scolastica, nella creatura umana, nel seno della madre, allo stato di embrione, è una vera pianta, perchè vegeta, ed un vero animale perchè sente, e che non è che più tardi che essa diventa uomo vero, capace di ragionare. Ma, divenendo uomo, essa non lascia d'essere pianta; perchè l'uomo fatto riunisce sempre al tempo stesso la vita intellettiva, la vita sensitiva e la vita vegetativa. Ma è chiaro che, come non si è uomo che per l'anima intellettiva, non si è animale che per l'anima sensitiva, e che non si è pianta che per l'anima vegetativa. Se dunque l'uomo conserva queste tre vite, conserva necessariamente le tre anime che ne sono il principio e la base, e che egli ha successivamente ricevute. Ecco dunque l'uomo che ha tre anime, nello stesso modo che ha tre vite, ben caratterizzate.

La risposta di questa seriissima obiezione si trova nella stesso dottrina scolastica sull'anima, dove la è stata tolta. Questa stessa dottrina, che insegna che

---

« est incorruptibilis. Licet enim sensitivum incorruptionem non « det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest » (I p., q. 76, a. 3).

l'uomo riceve successivamente tre forme sostanziali, tre anime, insegna pure, come si è veduto, che, quando un composto naturale di materia e di forma è preso da una forma d' una virtù superiore, la sua antica forma sparisce dinanzi alla potenza della nuova forma che se ne impadronisce; ma che il composto, non solo non perde nulla ad un tal cambiamento, ma che, senza lasciar d'essere quello che era, diviene ciò che non era, e prende luogo nei composti d' un ordine più elevato. Ed è perchè, secondo la dottrina scolastica, le forme inferiori, pure dopo essere state distrutte ed avere perduto il loro *atto* per l'energia di una forma superiore, lasciano nel composto gli effetti che esse ci aveano prodotto per la *virtù* loro. Secondo san Tommaso ce l'ha testè detto, le qualità proprie degli elementi, sebbene più indeboliti, rimangono nel composto, pure dopo la disparizione della loro antica forma, servono di disposizioni onde il composto acquisti una buona forma sostanziale, e sono sostenute da essa. La è questa una legge generale d'ogni corpo misto, dalla pietra fino all'essere animato d'ogni specie (1). Perciò dunque il composto umano, sebbene riceva l'anima intellettiva che lo fa uomo, e conservi le

(1) « Dicendum: Quod formæ elementorum manent in mixto non « actu sed virtute, manent enim qualitates propriæ elementorum, « sed remisse, in quibus est virtus formarum elementarium. Et « hujusmodi qualitas, mixtionis est propria dispositio ad formam « substantialem corporis mixti, puta forma lapidis vel animati « cujuscumque » (I p, q. 76, a. 5).

forme sostanziali di tali vite o le sue due prime anime; ne segue solo che le due prime anime, assorte dalla potenza sovrana della forma o dell'anima intellettiva, rispetto al loro *atto* ed al loro *essere*, rimangono, in certo modo, nel composto, rispetto alla loro virtù ed a' loro effetti, e che il composto, non sussistendo per l'anima intellettiva, come pel suo atto primo o la sua unica forma sostanziale, non ha più che una sola anima, più nobile e più perfetta, e quindi, capace di esercitare, essa sola e al tempo stesso, le operazioni della vita intellettiva e quelle della vita sensitiva e della vita vegetativa. Ne segue che come l'embrione umano, rimanendo animale senza lasciar d'essere pianta, non ha già due anime, ma una sola, l'anima sensitiva, esercitante pure gli atti dell'anima vegetativa che è sparita; così lo stesso composto, divenendo l'uomo, senza cessare di sentire e di vegetare, non ha già tre anime, ma una sola, l'anima intellettiva, facendo gli atti dell'anima vegetativa e dell'anima sensitiva che si sono spente (1). Del resto, più innanzi riparleremo di questo subbietto, quando si dovrà far parola dell'origine dell'anima umana.

S'insiste in terzo luogo, e ci si dice: Gli scolastici definiscono l'uomo: *un animale ragionevole*. Or, secondo questa definizione, che è esattissima, l'anima intellettiva è la forma dell'uomo, e l'animale, o il

(1) « Prius embryo habet animam quæ est sensitiva tantum. Qua « ablata advenit perfectior anima quæ est simul sensitiva et in- « tellectiva, ut infra plenius ostendetur » (I p., q 76, a. 3).

corpo animato, ne è la materia. Ma la forma, in tutti i composti, è essenzialmente diversa dal soggetto o dalla materia; perciò dunque l'anima intellettiva è, nell'uomo, essenzialmente diversa dall'anima sensitiva, che costituisce l'*animazione*, il corpo animato dell'uomo, e lo presuppone come ogni forma presuppone il suo suggetto materiale. Secondo la stessa definizione dell'uomo, ci ha dunque nell'uomo, almeno, due anime ben distinte: l'anima intellettiva e l'anima sensitiva.

Noi abbiamo già risposto a questa obiezione nel paragrafo precedente. Dunque non faremo qui che arrecare una sola riflessione, già fatta da san Tommaso. L'ordine logico differisce essenzialmente dall'ordine naturale, in questo senso: Che si può, per l'intelletto, unire ciò che è diviso, e dividere ciò che è unito, nella natura, e fare degli esseri di ragione che non hanno realtà. Perchè l'anima può concepire e considerare sotto diversi aspetti un solo e medesimo soggetto, non bisogna dunque pensare che le cose naturali diversifichino fra esse nello stesso modo che le ragioni e le intenzioni logiche differenziano fra esse. Così dunque, perchè l'anima intellettiva abbraccia, per la sua eccellente natura, tutta la potenza sensitiva, accompagnata dalla potenza intellettiva, la ragione può considerare separatamente le virtù, le facoltà sensitive dell'uomo, come qualche cosa di materiale, d'imperfetto, e come la materia od il soggetto; ed il principio formale, o la virtù intellettiva, come l'anima. E, poichè l'uomo ha di comune con tutti gli

animali d'essere un corpo animato, si è ben fatto di prendere l'*animalità* come il genere, e la *razionabilità* come la differenza nella definizione dell'uomo (1). Ma questo procedere logico della ragione, quantunque esatto e ragionevole, non implica già in alcun modo che la virtù sensitiva, che l'anima umana riunisce alla sua virtù intellettiva, sia realmente l'atto d'una forma differente o d'un'altra anima.

Ecco un'altra obiezione, ancor più seria delle precedenti. L'Essere creato, più o men circoscritto nel suo essere, l'è anco nella sua operazione. Quando pure ha in sè stesso il principio del moto, e che, per conseguenza, è, moventesi e vivente, non può creare, per ciò, ogni sorta di movimenti, nè vivere di qualunque sorta di vite. Non può operare che in un ordine determinato; non può muoversi che in un cerchio particolare; non può vivere che della vita che gli è propria; e non può nulla fuori della sua natura, della sua condizione, della sua vita. Sicchè

---

(1) « Non oportet, secundum diversas rationes vel intentiones « logicas quæ consequuntur modum intelligendi, diversitatem in « rebus naturalibus accipere; quia ratio unum et idem, secun- « dum diversos modos, apprehendere potest. Quia igitur anima in- « tellectiva, virtute, continet id quod sensitiva habet et adhuc am- « plius, potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtu- « tem sensitivæ quasi quoddam imperfectum et materiale; et « quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc « rationem generis format. Id vero in quo anima intellectiva sen- « sitivam excedit, accipit quasi formale et completivum et ex eo « format differentiam hominis » (I p., q. 76, a. 3).

gli è impossibile che il principio intellettivo compia le operazioni della vita vegetativa, come gli è impossibile che il principio vegetativo compia le operazioni della vita intellettiva. Gli è così contrario alla natura del principio intellettivo di generare un corpo, che è contrario alla natura del principio vegetativo di generare un' idea. Questi atti, d'una natura essenzialmente diversa, non possono essere eseguiti che da' principii d'una natura essenzialmente diversa. Dunque il principio della vita intellettiva, pel quale l'uomo si forma le idee, ragiona e vuole, è e deve essere in lui essenzialmente diverso dal principio della vita vegetativa, pel quale si nutrisce, si fa grande e genera. Ci ha dunque nell'uomo due principii, essenzialmente diversi, come ci son due vite essenzialmente diverse. La scuola di Montpellier è dunque nel vero, ammettendo, nell'uomo, oltre al principio intellettivo, a cui essa riserba esclusivamente il nome e gli atti della vita dell'intelligenza, un principio, produttore di tutti gli atti della vita vegetativa, che essa chiama IL PRINCIPIO VITALE.

Questa obiezione, che, in luogo di attenuarla, abbiamo presentata in tutta la sua forza, ha l' inconveniente di provare troppo, e, per conseguenza, di non provare nulla. L'uomo, indipendentemente dalla sua vita intellettiva, che ha comune coll' angelo, e della sua vita vegetativa, che ha comune colla pianta, vive anco della vita sensitiva del bruto, perchè ha, come il bruto la facoltà di sentire o di cogliere il materiale senza la materia, la facoltà di *stimare* e

di scegliere ciò che conviene al suo benessere corporeo, e la facoltà di locomozione spontanea. Questa vita sensitiva è, essa pure, essenzialmente diversa dalla vita puramente vegetativa, come questa l'è dalla vita intellettiva. Per conseguenza l'uomo non solo ha due vite, ma tre. Se dunque si deve ammettere nell'uomo tanti principii diversi o anime diverse quante ha vite, bisognerebbe supporre in lui non solo due, ma tre principii, tre anime; ed eccoci giunti alla dottrina di Platone *delle tre anime* nell'uomo.

Inoltre l'uomo, essere intelligente come l'angelo, essere vegetativo come la pianta, ha pure l'essere proprio di tutti i composti naturali inorganici ed inanimati de' minerali; perchè ha una materia, un corpo *sostanziato*, *specificato*, *individuato*, e questa maniera d'essere differisce essenzialmente dalle tre maniere d'essere de' composti organici, animati, viventi. Se dunque bisognasse ammettere nell'uomo tanti principii essenzialmente distinti, che ci son vite e maniere d'essere; oltre a' tre principii distinti, della sua intelligenza, della sua sensibilità o della sua vita vegetativa, si dovrebbe attribuirgli anche un principio *formale*, distinto dagli altri, e non sarebbe solamente *duplice* o *triplice*, ma *quadruplo*, perchè avrebbe non solo due o tre, ma quattro principii d'esseri diversi, quattro anime.

Non è ancor tutto, e i nostri avversari non hanno punto il diritto di fermarsi in così lieto cammino. I tre atti della vita vegetativa, sebbene sieno dello stesso ordine, non lasciano men d'essere atti essenzialmente

diversi; perchè la nutrizione è essenzialmente diversa dall' accrescimento e dalla generazione. Gli è il medesimo de' tre atti della vita sensitiva; perchè *sentire* o percepire gli oggetti materiali senza la materia non ha che far nulla colla virtù *estimativa*, e questa neppure non ha niente di comune colla facoltà di *locomozione*. I tre atti della vita intellettiva differiscono anche essenzialmente fra loro; perchè formarsi le idee è una funzione totalmente diversa da quella di ragionare e di volere. Se dunque atti diversi supponessero non solo potenze e facoltà diverse nella stessa sostanza, ma principii e sostanze diverse nello stesso composto, bisognerebbe aumentare ancora il numero delle anime nell'uomo, e volendo essere conseguente, in luogo di quattro, bisognerebbe attribuirgli una completa dozzina d'anime e di principii; il che neppure gli spiriti i più fanatici per lo sbocconcellamento degli esseri uni in più esseri, non vorrebbero ammettere.

In secondo luogo, pure non arrestandosi che alla dottrina del Lordat, de' due principii o delle due anime, non si potrebbe mai, secondo l' abbiamo tante volte osservato, comprendere il *perchè* il principio intellettivo si trova coperto del principio vegetativo nell'uomo, nè il *perchè* Dio avrebbe unito il principio intellettivo al principio vegetativo, l'angelo colla pianta, funzionanti indipendentemente l'uno dall'altro, nello stesso composto, nel medesimo essere. Per trovare una ragione di questa creazione assurda si sarebbe stretti, lo ripetiamo, di ritornare alla dottrina

degli antichi pitagorici, rinnovata quindi da' manichei e dagli origenisti: Che gli spiriti non si trovano uniti alla materia in questo mondo, che in punizione di colpe che avrebbero commesse in un altro mondo; oppure all'ipotesi, tanto stravagante che empia, di Michele Vintras: Che gli uomini non sono che prigioni animate, viventi, che Dio, volendo mostrarsi misericordioso, verso gli angeli ribelli, avrebbe fatte per essi, onde potessero espiarvi il delitto di loro ribellione e meritarne il perdono.

Finalmente l'obiezione a cui rispondiamo, manifesta, per parte di quelli che l'hanno fatta, un'estrema materialità di spirito ed una profonda ignoranza della natura, delle facoltà degli esseri, e de' principii più elementari della filosofia. Perchè non hanno inventato il loro *principio vitale*, come essendo la causa speciale ed a parte di tutti i fenomeni della vita corporea dell'uomo, che perchè trovano incompatibili, nello stesso principio sostanziale, nella medesima anima, le funzioni della vita intellettiva e quelle della vita animale. Or bene in luogo di ripugnare alla natura spirituale di produrre fenomeni corporei, ogni fenomeno di questa specie non può, per contrario, essere prodotto, in ultima analisi, che per una natura spirituale. Perchè ogni fenomeno corporeo non si opera che pel movimento, e la sostanza corporea, essendo essenzialmente inerte di sua natura, e assolutamente incapace di muoversi essa stessa, e più ancora di muovere altri corpi. Il moto adunque non è e non può essere che l'opera dello spirito. Ed è per

questo che tutti i filosofi, salvo i materialisti, hanno riconosciuto Dio come la causa prima d' ogni movimento, e l'hanno chiamato il GRAN MOTORE.

Questa verità è stata conosciuta ed insegnata, pure dal più grande de' filosofi pagani; perchè, in un luogo, citato da san Tommaso, che abbiamo già veduto, Aristotile ha detto: « Il primo strumento della virtù motrice è lo spirito: *Primum instrumentum virtutis motricis est spiritus.* » Perchè dunque lo spirito umano non potrebbe cagionare i moti corporei o i fenomeni della vita animale dell'uomo?

« Voi non capite affatto, « diceva san Tommaso ai partigiani della dottrina della pluralità delle anime, « voi non capite affatto come la stessa anima intellettiva dell'uomo può fare le funzioni della vita sensitiva del bruto, e della vita nutritiva o vegetativa della pianta; tuttavia non ci ha nulla di più facile a comprendere, purchè si faccia attenzione alle differenze proprie alle diverse specie degli esseri e delle forme. Le specie degli esseri e delle forme differiscono fra esse, come il più perfetto differisce dal men perfetto. Così nell'ordine di natura, gli esseri animati sono più perfetti che gli esseri inanimati; e gli animali sono più perfetti che le piante, e le forme di ciascuna di queste specie d' esseri hanno gradi diversi di perfezione. Dunque ha avuto ragione Aristotile di dire che le forme delle cose rassomigliano ai numeri; dappoichè, come, aggiungendo o sottraendo un'unità ad un numero, si forma un numero di specie diversa, così, secondo che una forma ha grado più

o men grande di perfezione, esse appartengono ad una specie diversa di forme. Lo stesso filosofo ha paragonato anche le diverse specie d'anime a diverse specie di figure geometriche. Questo paragone serve anco a far comprendere il mistero d'una sola e medesima anima intellettiva, esercitante, per giunta, gli atti della vita animale. Dappoichè ogni figura geometrica rinchiude in essa stessa interamente la figura più piccola e vince nella grandezza dell'estensione, come il pentagono, per esempio, contiene in sè stesso il tetragono e lo supera. Così ogni forma sostanziale del composto vivente contiene essa stessa virtualmente la forma inferiore, e la supera, nella grandezza della potenza. È in questo modo che l'anima intellettiva possiede, essa sola, tutta la virtù dell'anima sensitiva de' bruti e dell'anima vegetativa delle piante, e che, inoltre, essa esercita le sue funzioni intellettive. Come dunque una superficie di cinque lati è al tempo stesso e per la stessa figura, un tetragono ed un pentagono; così pure l'anima intellettiva è al tempo stesso, e per la stessa virtù, intellettiva, sensitiva e vegetativa. E come sarebbe superfluo di tracciare in un pentagono un tetragono a parte, poichè vi è contenuto; così è inutile di supporre nell'uomo un'anima sensitiva e vegetativa a parte e distinta dall'anima intellettiva, poichè l'anima intellettiva, in virtù della sua perfezione, rinchiude nella sua natura la virtù sensitiva e la virtù vegetativa. Perciò dunque l'uomo non è già ragionevole per *un'anima*, sensibile per una *seconda*, e vegetativa per una *terza anima*, ma per una sola;

per una medesima ed unica anima è al tempo stesso essere vegetativo, essere sensibile, essere ragionevole, è l'uomo (1). Non abbiamo bisogno di aggiunger nulla a questa magnifica spiegazione del Dottore angelico; gli è il linguaggio semplice e chiaro della verità, giustificata *in sè stessa* e per sè stessa.

Ecco finalmente un'altra bella spiegazione, dedotta sempre da' principii di san Tommaso, del triplice ordine de' fenomeni compiti da una sola e medesima anima nell'uomo, e che mette in chiaro il sofisma onde ci occupiamo.

L'oggetto dell'operazione dell'anima è triplice, perchè può essere: o, 1.° il corpo solo a cui essa è unita; o, 2.° tutti gli esseri corporei; o, 3.° tutti gli

---

(1) « Quomodo autem hoc contingit de facili considerari potest « si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniun- « tur enim rerum species et formæ differre ab invicem secundum « *perfectius* et *minus perfectum* ; sicut in rerum ordine, animata « perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines ani- « malibus brutis ; et in singulis horum generum sunt gradus di- « versi. Et ideo Aristoteles assimilat species rerum numeris, qui « differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis; « et comparat diversas animas speciebus figurarum quarum una « continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum et exce- « dit : sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quid- « quid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum. « Sicut ergo superficies quæ habet figuram pentagonam, non per « aliam figuram est tetragona et per aliam pentagona (quia su- « perflueret figura tetragona ex quo in pentagona continetur), ita « nec per aliam animam Socrates est homo et per aliam animal, « sed per unam et eamdem » (I p., q. 76, a. 3).

esseri corporei o spirituali, senza eccezione. L'oggetto dell'operazione dell'anima *vegetativa* non è che il corpo solo a cui essa è unita: perchè le sue operazioni non si riferiscono che a questo corpo; essa non esercita la sua potenza che sopra questo corpo o in questo corpo, ed essa non ha rapporti *attivi* cogli altri corpi. L'oggetto dell'operazione dell'anima *sensitiva* è ogni corpo sensibile; perchè la sua azione può esercitarsi non solo sopra il suo proprio corpo, ma anco sopra tutti gli esseri corporei. Sicchè la potenza dell'anima sensitiva è più estesa che la potenza dell'anima vegetativa, perchè essa abbraccia tutta la natura fisica. L'oggetto dell'operazione dell'anima *intellettiva*, finalmente, sono tutti gli esseri d'ogni natura; perchè può mettersi in rapporto immediato e diretto con tutti gli esseri fisici e con tutti gli esseri puramente intellettuali; coi corpi e cogli spiriti; con tutti i composti inanimati e con tutti i composti animati; cogli uomini e cogli angioli; col finito e coll'infinito, con tutto ciò che Dio ha fatto e con Dio medesimo. La sua *potenza* si estende dunque infinitamente, essa è universale e comprende ogni essere.

Ma come, per la stessa ragione che la potenza dell'anima sensitiva abbraccia non solo il suo proprio corpo, ma anco tutti i corpi, essa deve godere non solo della virtù *sensitiva* propriamente detta, per sentire tutti i corpi, ma anco della virtù *vegetativa*, per agire sul suo corpo; così, per la ragione che la potenza dell'anima intellettiva si estende a tutto ciò che è o può

essere, al suo proprio corpo, a tutti i corpi e a tutti gli spiriti, essa dee possedere non solo la virtù *intellettiva* propriamente detta, propria degli angeli, per comprendere tutti gli esseri intellettivi, ma anco la virtù *sensitiva* dell'anima de' bruti per sentire e conoscere tutti i corpi, e la virtù *vegetativa* dell'anima delle piante, per essere in rapporto reale col suo proprio corpo. Essa, in una parola, deve essere al tempo stesso *intellettiva*, *sensitiva* e *vegetativa*. Per conseguenza, come per spiegare l'ordine de' fenomeni vegetativi e sensitivi che hanno luogo nel composto animale, non è necessario di supporre due anime nel bruto, ma basta di riconoscere che la sua anima è al tempo stesso *sensitiva e vegetativa* : così per comprendere i fenomeni vegetativi, sensitivi e intellettivi che hanno luogo nel composto umano, non è neppur necessario d'immaginare tre anime nell'uomo; ci basta d'ammettere che la sua anima è, al tempo stesso, *vegetativa*, *sensitiva* e *intellettiva*. Che ci ha di più chiaro?

§ 92. Esame della principale obiezione de' dualisti, tratta da questo fatto: « Che le funzioni della vita animale si fanno nell'uomo, all' insaputa dell'anima intellettiva. » — La risposta della RIVISTA MEDICA DI PARIGI a questa obiezione è molto concludente, ma non è sufficiente — Si compie pel mezzo della dottrina di san Paolo, sulla maniera onde l'uomo è, si muove, e vive in Dio.

L'ultima obiezione che i moderni dualisti ripetono, ad ogni istante, contro la tesi dell'*unicità* dell'anima umana, è la seguente: « Ogni agente libero opera liberamente, ed ha la coscienza delle sue operazioni.

Se dunque, non fosse, nell'uomo, altro principio agente che l'anima, essa dovrebbe liberamente disporre del corpo, conoscere tutti i movimenti, e comprendere tutto ciò che accade nel corpo. Ma gli è tutto il contrario che avviene. Eccetto taluni moti esterni che si dicono *volontari*, tutto ciò che si opera rispetto a' fenomeni nell'interno del corpo vi si opera all'insaputa dell'animo, fuori e talvolta anco contro la sua volontà. L'opera della digestione e della nutrizione, tutti gli atti della vita animale, vi si fanno senza che l'anima vi prenda la minima parte, senza che ne abbia la minima conoscenza, e senza che possa impedirle. Gli è dunque evidente che tutto questo, non facendosi dall'animo, si fa da un altro principio agente, dal *principio vitale*, diverse dall'anima e indipendente dall'anima; e che vi ha nell'uomo almeno due principii agenti, due anime.

Questa obiezione è il punto d'appoggio de' dottori vitalisti di Montpellier e la gran macchina di guerra posta sempre innanzi dal loro antico capo. « Il Lordat, dice la RIVISTA MEDICA, osservando nell'uomo delle azioni organiche che si eseguiscono senza la coscienza e la volontà dell'anima, induce, *di sua autorità privata*, che esse debbono avere per causa un principio vitale, *un' anima*, oltre all'anima pensante, sotto pretesto che questa *sa* e *vuole* sempre ciò che essa fa : *induzione molto frivola per condurre uomini gravi* (15 *marzo* 1858).» La *Rivista* ha ragione; questa induzione non è logica, ma stupida, materiale, assurda, ridicola, propria degli spiriti incapaci di

nulla comprendere in fatto delle operazioni dello spirito; e, quindi, è una induzione indegna d'uomini che si danno il gran tuono della gravità della scienza, e della scienza della gravità.

Le funzioni della vita organica d'ogni composto vivente sono del dominio della virtù *vegetativa*; perchè è per questa virtù che l'essere animato si *nutrisce*, *si fa grande* e si *riproduce*. Non si dirà certo, che il bruto sia retribuito meglio dell'uomo. Se dunque fosse vero che queste funzioni corporee *s'eseguiscono senza coscienza e volontà dell'anima intellettiva* nell'uomo, bisognerebbe con più ragione, ammettere che esse s'eseguiscono senza la *coscienza* e la *spontaneità dell' anima sensitiva* nel bruto; e se nell'uomo lo *dovessero avere per causa un principio vitale, un'anima oltre all'anima* PENSANTE, esse dovrebbero *avere* ancora con più ragione nel bruto *per causa un principio vitale, un'anima oltre all'anima* SENTENTE; e bisognerebbe ammettere due anime, pure nel bruto, in cui tutta via la scuola cartesiana di Montpellier non ne ammette neppur una. E poichè l'uomo è tutto ciò che è il bruto, e che, per giunta, è essere intellettivo, bisognerebbe sempre ammettere che ha non già *due* ma *tre* anime, le due della bestia e la sua propria; non si avrebbe più a parlare d'un doppio, ma d'un *triplice* dinamismo. Ed ecco ancora una volta i nostri filosofi speziali costretti di sottoscrivere alla ricetta di Platone, che prescriveva che *l'animale bipede* e *senza piume* avrebbe, nè più nè meno, tre anime ben caratterizzate e ben distinte l'una dall'altra, la prima nel fegato, la seconda nel cuore, e la terza nel cervello.

La *Rivista medica*, continuando a sferzare il doppio dinamismo di Montpellier ed i suoi complici di Parigi, soggiugne: « Forse che la buona metà degli atti dell'anima intelligente non si fa all' insaputa di lei? L'anima umana non è essa una respirazione continua, una vita perpetua, una attività permanente, di cui essa non ha coscienza? Gli atti sentiti, voluti e pensati non sono che transitori o intermittenti; non prendano, in confronto, che una piccola porzione dell'esistenza dell'uomo. Ecco il fatto. Diremo noi che l'anima non agisce che quando pensa e vuole, e saremo noi un *principio vitale* per le azioni del resto della sua vita intellettuale?.... Vedete, per contrario, se essa non ha un dominio d'azione latente, quasi impersonale, dove essa opera di continuo, tanto nella ragione superiore dell'intendimento, quanto nella ragione interiore dell'organismo.... Non è dunque vero che l'anima non fa che quello che sa e vuole; l' anima fa molto più di quello che non sa e non vuole. »

E diffatti, perchè ragione i filosofi disputano da sì gran tempo sull'origine delle idee e delle sensazioni? Perchè, secondo la scuola cartesiana, è Dio che, *all'occasione* della modificazione del nostro corpo per gli oggetti interni, modifica il nostro spirito, ed è *la sola causa efficiente delle nostre sensazioni e delle nostre idee?* E perchè, secondo la filosofia cristiana, è la stessa anima che a misura che il corpo è affetto da una cosa sensibile, spiritualizza il materiale, e *sente;* ed a misura che l' immaginazione le presenta il fantasmo d'un oggetto, universalizza il particolare

ed *intende?* Perchè si è ancora a dimandare quale di queste due ipotesi è la vera? se non perchè l'anima *sente* ed intende, senza saper *come*, e senza il concorso della sua volontà. Sia dunque che essa veda e prenda in Dio le idee e le sensazioni, sia che essa stessa se li formi, sempre è vero che l'anima, pure nell'ordine puramente intellettuale, fa ciò che non *sa affatto*, e, spesse volte, pure quello che non *vuole*. Perchè dunque sarebbe egli impossibile che operasse anche senza saperlo e senza volerlo, nell'ordine puramente corporeo?

Ma, se l'osservazione della *Rivista medica* è verità, non è però tutta la verità. E, come accade alle diritte menti, ma poco istrutte sulla vera filosofia, quell'eccellente raccolta ha, rispetto a quello che rimprovera al vitalismo, piuttosto indovinato, presentito, che dimostrato la verità; piuttosto indicato che confortato l'errore. Noi riempiremo questo vuoto, con materiali tolti dalla Scrittura e da san Tommaso. La gravità dell'obiezione ne merita la pena.

Quest'obiezione non è tale se non si ammette l'ipotesi di Platone: Che l'anima intellettiva non è unita al corpo che come il motore al mobile, il gondoliere alla gondola. Ma essa sparisce dinanzi alla teoria cristiana: Che l'anima intellettiva è forma sostanziale del corpo. Non ci ha alcun dubbio che, se l'anima intellettiva non fosse che *semplice motore* del corpo all'esteriore, si dovrebbe attribuire ad un altro agente e non ad essa tutti i fenomeni del corpo che si producono all'interno, fuori della sua conoscenza e della

sua volontà. Ma, dal momento che si conosce che l'anima è, non solo *motore*, ma *forma* sostanziale del corpo, diviene evidente, per contrario, che bisogna attribuirle, ad esclusione d'ogni altro principio, non solo tutto ciò che si opera nel corpo, ma *l'essere* medesimo del corpo. Perchè è per la forma, mettente in atto la materia, *sostanziante*, *specificante* e *individuante* la materia, che ogni composto vivente *è* ciò che è ed opera come opera. Il motore non agisce sul mobile che per la sua virtù motrice; ma la forma agisce sulla materia; pure pel suo proprio *essere*, che essa le comunica per la sua essenza, per la quale la materia è costituita in atto, in tal atto, e fatta capace di tali operazioni. Sicchè, l'anima intellettiva, vero *motore*, per la sua virtù motrice, diretta dalla volontà, sostiene dunque e muove esteriormente il corpo; ma, vera *forma* sostanziale del corpo, per la sua essenza, essa vivifica tutte le parti del corpo, e loro conserva la virtù loro o le loro forze elementari, onde possano compiere le funzioni che sono loro proprie. Così, per esempio, è lo stomaco e non l'anima che digerisce, ma lo stomaco non digerisce che per la presenza dell'anima, che gli conserva la virtù di digerire. Ed è per questo che quando l'anima si separa dal corpo, tutte le funzioni della vita animale cessano al medesimo istante, come ogni movimento in un pendolo si ferma all'istante medesimo in cui la molla è rotta. Prova evidente che l'anima intellettiva è il principio unico pure d'ogni atto, d'ogni moto, d'ogni fenomeno della vita animale. Ma spie-

ghiamo ancora di più questa importante dottrina, per mezzo di comparazioni tolte alla teologia: perchè, l'uomo, essendo stato creato ad immagine e rassomiglianza di Dio, come mai gli si negherebbe il diritto di cercare di meglio conoscersi, considerando il suo augusto Originale?

San Paolo dice: « È in Dio che viviamo, ci moviamo e siamo: *In ipso enim vivimus, movemur et sumus* (*Act.* 17). » Certamente per questa grande parola, l'apostolo delle genti non ha voluto dire che noi non viviamo che della vita di Dio; che non è che Dio che ci muove in tutti i sensi, e che non abbiamo d'essere che nell'essere di Dio. Il che sarebbe il panteismo, e sarebbe rendere Dio responsabile di tutti gli atti umani. Il vero senso adunque di questa bella sentenza è: Che, sebbene *viviamo* noi stessi, *ci moviamo* noi stessi, e *siamo* noi stessi, ed in noi stessi, tuttavia non viviamo, non ci moviamo, non siamo che per la vita, pel moto, per l'essere che Dio ci ha dato e che ci conserva. Perciò Iddio agisce in noi in due maniere: o in una maniera immediata e diretta o particolare come quando spande la sua luce nella nostra mente, la sua grazia nel nostro cuore: o in un modo mediato, indiretto e generale, conservandoci l'essere e le facoltà che ci ha largite, e per le quali *noi* siamo e *noi* operiamo, e siamo veramente noi, E NON EGLI, che facciamo ciò che facciamo. Per questa distinzione si comprende come si fa che non possiamo far nulla neppur essere che in Dio, con Dio e che tuttavia possiamo agire contro alla volontà di

Dio, in una parola, che noi siamo perfettamente padroni de' nostri atti e soli responsabili delle nostre cattive azioni.

Eccetto che Dio non è unito agli esseri creati in un modo sostanziale, gli è il medesimo dell' azion dell'anima intellettiva sul corpo; esso agisce sopra di lui, come motore, in un modo immediato, diretto e particolare, determinando, per un atto della volontà, i moti esterni della sua metà; e, come forma sostanziale, in un modo mediato, indiretto, generale, conservando al corpo il suo essere, ed a tutte le parti del corpo le forze, le proprietà, l' attitudine per le quali queste parti esercitano, *esse e non l'anima*, le loro funzioni speciali. Per questa distinzione, agevolmente si spiega anche come si fa che il corpo non può fare nulla, non è anche che per l'anima e, coll'anima intellettiva, e che tuttavia opera, all'insaputa dell'anima e contro al desiderio dell' anima; in una parola, che il corpo, sia in certa guisa indipendente dall'anima nell'adempimento degli atti della vita animale. Per la qual cosa gli è un pensiero non meno materiale che sciocco di supporre più anime nell'uomo, per comprendere la pluralità delle sue vite, come l'era quello degli antichi manichei, di supporre due principi, uno buono e l'altro cattivo, per conciliare la coesistenza del bene e del male nell'universo.

§ 93. Seguita lo stesso soggetto. Esposizione della dottrina della teologia e della filosofia cattolica, sulle diverse maniere con cui Iddio, l'angelo e l'anima umana SONO NEL LUOGO. — Iddio, avendo creato l'uomo a sua somiglianza, ha conferito all'anima umana il privilegio d'essere tutta intera nel corpo e in ciascuna parte del corpo, come è tutta intera nell'universo e in tutti gli esseri dell'universo. — Conseguenze perentorie di questa magnifica dottrina sull'anima, contro l'obiezione principale dei dualisti. — L'ignoranza lagrimevole di questi pretesi dotti, intorno questa grande filosofia, è la causa del loro errore.

Per rendere più chiara questa risposta, abbiamo qui bisogno di ricordare quella profonda dottrina di san Tommaso, seguita da tutte le scuole cattoliche, intorno alle varie maniere con cui i corpi e gli spiriti si trovano in un luogo, e con cui le forme sostanziali si trovano ne' loro corpi. Noi consacreremo molto volontieri taluni istanti all'esposizione di questa dottrina, perchè è molto atta a far comprendere altre importanti dottrine della filosofia cristiana.

Tutto ciò che è, qualunque sia la sua natura, può, dice san Tommaso, trovarsi in un luogo; ma i corpi non sono nel luogo nel modo stesso che vi sono l'angelo di Dio: *Esse in loco diversimode convenit corpori et Angelo et Deo* (1 p., q. 32, art. 2 e 3). I corpi si trovano nel luogo *circonscrittivamente*, perchè ogni corpo che è in un luogo vi è circoscritto, secondo le sue dimensioni e la sua misura, pel luogo che occupa: *Corpus est in loco* CIRCUMSCRIPTIVE, *quia commensuratur loco*. L'angelo non è nè rinchiuso nel

luogo dov'è, nè misurabile da esso; gli è determinato dal luogo, in quant' è in un luogo, in modo da non poter essere nello stesso tempo in un altro: gli è dunque nel luogo non *circonscrittivamente*, ma *definitivamente: Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed* DEFINITIVE, *quia ita est in uno loco, quod non in alio.* Ma Dio, essendo infinito, e non potendo essere nè *circonscritto* nè *definito* da alcun luogo, ed essendo dovunque, non si trova nè circoscrittivamente nè definitivamente nel luogo. *Deus autem nec circumscriptive, nec definitive, quia est ubique.*

L'angelo (e con più ragione Iddio) è detto *essere in un luogo*, in quanto esercita la sua virtù in questo luogo, in guisa che il luogo ne sia immediatamente affetto. Gli è dunque nel luogo in qualità di CONTENENTE perfetto, e non in qualità di contenuto: *Angelus dicitur esse in loco, per hoc quod virtus ejus immediate contingit locum, per modum continentis perfecti.* Tutto ciò a cui l'angelo applica immediatamente la sua virtù è considerato un luogo rispetto a lui, benchè non v'abbia continuità (spazio continuato): *Totum illud, cui immediate applicatur virtus Angeli reputatur ut unus locus ejus; licet non sit continuum.* Gli è a questo che l'angelo *è nell'*anima che illumina, veglia e dirige; e che, ma in un modo ancora più completo e più perfetto, Iddio abita nell'anima che possede pel suo amore e santifica colla sua grazia: sebbene l'anima non sia neppure un *Contenuto.*

Sicchè dunque, l'angelo non è nel luogo, come in

un punto dello spazio, perchè il punto dello spazio è una parte indivisibile dello spazio, che tuttavia è sempre un sito; mentre l'angeloè un essere indivisibile esso pure, ma estraneo a tutto ciò che è nel genere della quantità e del sito: *Nam punctum est Indivisibile habens situm*; *sed Angelus est Indivisibile extra genus quantitatis et situs.* Non ha dunque bisogno che g'i si determini un luogo indivisibile *secondo il sito,* ma un luogo, divisibile o indivisibile, più grande o più piccolo, secondo che applica volontariamente la sua virtù ad un corpo grande o piccolo; il qual corpo fosse pure un corpo grande o piccolo, e allora tutto questo corpo, a cui egli comunica la sua virtù, gli corrisponde come suo luogo: *Unde, non est necesse, quod determinetur ei unus locus, indivisibilis secundum situm; sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel major vel minor, secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus majus vel minus; et sic totum corpus, ad quod per suam virtutem applicatur, correspondet ei sicut locus.*

Per rispetto a Dio, la teologia cristiana insegna che è in tre maniere in tutte le cose create: per *presenza*, per *potenza* e per *essenza*. Essere, nelle cose create, per *presenza*, è conoscerle attualmente tutte. Trovarvisi per *potenza*, è operare rispetto a loro, creandole e conservandole. Esservi per *essenza*, è essere presente a tutto, secondo la sua propria sostanza e la sua propria entità. Questa terza maniera d'essere di Dio, in tutte le creature e al di là, costituisce precisamente il grande attributo della sua immensità. Per quest'attri-

buto, Iddio è infinitamente dovunque: nel mondo, egli è in sè stesso e nelle cose create; fuori del mondo, egli è solamente in sè stesso, come ei v'era prima della creazione del mondo, ed inoltre egli è fuori del mondo da tutti i lati (*undequaque*) per la diffusione infinita della sua entità, e non per una presenza locale, o come in un luogo reale, perchè ogni creatura, essendo nel mondo, non ci ha vero luogo fuori del mondo. Ma questa diffusione infinita della sua entità non è già dell'estensione *formale;* perchè essere formalmente esteso, è avere delle parti fuori delle parti, per rispetto al luogo: il che non può convenire alla semplicità della natura divina, ma è dell'estension *virtuale,* infinita, in quanto per la sua immensità coesiste, secondo tutta la sua semplice entità, con ogni luogo e con ogni creatura esistente, e che è al tempo stesso atti a riempiere, senza il minimo mutamento o circoscrizione del suo essere, tutti i luoghi e tutti gli spazi possibili, moltiplicati all'infinito. Finalmente, la natura divina essendo una e indivisibile, non solo Dio esiste *tutto* intero, fuori d'ogni luogo, presso di sè stesso ed in sè stesso; ma ancora esiste tutto intero in tutti *i* luoghi, in tutto *il* luogo ed in ciascuna delle parti di ciascun luogo: *Totus extra omnem locum, et quidem apud se ipsum, et in se ipso, et totus in toto loco, et totus in qualibet parte loci.*

San Tommaso ha detto: « Iddio è tutto intero in tutti gli esseri insieme ed in ciascun essere, come l'anima è nel corpo ed in ciascuna parte del corpo: *Sicut anima est tota in qualibet parte corporis*

*sic Deus est totus in omnibus et singulis* » (I p, q. 8, art. 2 e 3). Con più ragione si può dire che l'anima umana è nel suo corpo come l'angelo nel suo luogo; cioè a dire come CONTINENTE il corpo, e non come essendo contenuta dal corpo: dappoichè, secondo lo stesso dottore, in luogo che il corpo contenga l'anima è piuttosto l'anima che contiene il corpo, e fa che le diverse parti del corpo sieno *un* corpo e questo corpo: *Magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso.* Con più ragione ancora si può dire che l'anima è nel corpo non *circonscrittivamente* ma *definitivamente*, in quanto il corpo la determina rispetto al soggetto nella sua virtù, ma che essa non è nè misurabile, nè circoscritta dal corpo, e che il corpo non gli corrisponde come un luogo in cui essa *è*, che in quanto *questo* corpo, a cui essa è unita, e non un altro corpo, è il soggetto delle sue operazioni.

Ed è che Dio, creando l'anima umana d'una natura non *eguale*, ma *somigliante alla sua* (*ad similitudinem Dei factus est homo*), d'una natura semplice e spirituale, Dio le ha conferito, in una certa misura, non solo l'essere, l'intelligenza, la sapienza, la potenza, la bontà, ma, in certo modo, anche l'immensità; in guisa che essa è in sè stessa, fuori del corpo e nel corpo, come Dio è in sè stesso, fuori del mondo e nel mondo. Essa è in sè stessa, perchè sussiste in essa stessa e per essa stessa; si conosce essa stessa, opera in essa stessa, compie, essa sola, gli atti sublimi della vita intellettiva, la generazione delle idee, della ragione, del verbo

interiore e la produzione degli atti della volontà. Essa è nel corpo, senza esservi interamente rinchiusa; perchè, pel pensiero, essa può trasportarsi fuori del corpo, discorrere per l'universo, ed anco fuori dell'universo. Essa è nel corpo per *presenza*, perchè conosce una parte di fenomeni che s'operano nel suo corpo. Essa vi è per *potenza*, perchè, motrice del corpo, essa lo muove come le pare meglio e lo trasporta dove le piace; come forma sostanziale del corpo, essa lo fa *essere*, lo conserva nel suo essere, fa *essere* tutte le parti del corpo, e loro conserva le virtù, le attitudini, le facoltà volute per compiere gli atti ai quali esse sono destinate. Essa finalmente vi è per *essenza*, perchè, semplice ed indivisibile, essa non si estende per tutto il corpo e fuori del corpo, *formalmente*, il che è proprio della sostanza materiale, ma *virtualmente*, come conviene alla sua natura spirituale. E, finalmente, essa è anche intera in tutto il corpo, e tutta intera in ciascuna parte del corpo; come Dio è tutto intero in ogni luogo, e in ciascuna delle parti di ciascun luogo. Solo, questa maniera d'essere di Dio, in tutto gli è propria, lo ripetiamo, per la diffusione della sua entità infinita e della sua immensità; mentre l'anima umana non è nella stessa maniera nel corpo, che perchè essa è *forma*, non *accidentale*, ma *sostanziale* del corpo. Ecco anche d'altre belle e profonde considerazioni di san Tommaso, su questa misteriosa maniera onde l'anima è nel corpo:

« La forma sostanziale è la perfezione non solo del tutto, ma anche di ciascuna delle sue parti. Per-

chè un tutto, composto di parti aventi ciascuna il suo essere, è un' aggregazione di diversi esseri *accidentalmente* uniti, un tutto accidentale, come una casa, le cui parti hanno e conservano il loro essere, pure dopo la loro unione: la forma dunque che non desse un essere comune alle parti del tutto, non sarebbe simile che alla forma che l' architetto ha dato alle pietre ed al legno, per formarne una casa; sarebbe una forma artificiale e puramente *accidentale*. Poichè dunque l'anima è *forma sostanziale*, essa deve essere la forma e l'atto non solo del tutto, ma di ciascuna delle parti, ed è essa che loro deve dar l'essere. Per questo, quando l'anima ne è partita, e non è che in un senso molto vago e molto equivoco che si chiama *animale* od *uomo* il corpo che rimane; gli è nello stesso senso che si chiama *animale* un animale *dipinto* o di pietra. Lo stesso si deve dire della mano, degli occhi, della carne e delle ossa del cadavere: non si seguita a chiamare così queste parti che in un senso estesissimo e improprio, per indicare piuttosto ciò che esse erano che ciò che esse sono; perchè realmente queste parti non sono più nè mano, nè occhi, nè carne, nè ossa, perchè non sono più atte a compiere le funzioni proprie di questi organi. Tutto ciò che dimora nella sua specie, pure dopo la dissoluzione del tutto, come le pietre ed il legno d'una casa smantellata, conserva le proprietà e l'operazione propria alla specie. Ma, alla partenza dell'anima, le diverse parti del corpo umano non hanno più l'operazione della loro specie, non sono più organi delle di-

verse operazioni della vita animale: dunque gli è chiaro che queste parti non hanno essere proprio, poichè non possono più eseguire alcuno atto proprio quando l'anima se ne è separata.

« Or ogni atto primo o ogni forma è e deve essere nella cosa onde è forma o atto; ma l'anima è forma e atto non solo di tutto il corpo, ma anche d'ogni parte del corpo: dunque essa è non solo in tutto il corpo, ma anche in ogni parte del corpo (1). »

Non solo l'anima è, ma *è tutta intera* in tutto il corpo ed in ogni parte del corpo. « La *totalità*, seguita san Tommaso, è di tre sorta: 1.° Ci ha una totalità che può essere divisa in parte *quantitative*: è la totalità d'ogni linea o d'ogni corpo. 2.° Ci ha la totalità che può dividersi in parti puramente *razionali*

(1) « Quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit « in toto et qualibet parte corporis ; non enim est forma corporis « accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non « solum est perfectio totius, sed cujuslibet partis. Cum enim to- « tum consistat ex partibus, forma totius, quæ non dat esse sin- « gulis partibus, est compositio et ordo : sicut forma domus, et « talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis. « Unde oportet quod sit forma et actus non solum totius, sed cu- « juslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur *ani- « mal* et *homo* nisi *equivoce*, quemadmodum *animal* pictum vel « lapideum, ita est de manu et oculo aut carne et osse. Cujus « signum est quod nulla pars corporis habet proprium opus, « anima recedente, cum tamen omne quod retinet speciem, retineat « operationem speciei. Actus autem est in eo cujus est actus. Unde « oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet parte cor- « poris (I p, q. 8). »

e nelle parti dell'essenza della cosa; come la cosa definita può risolversi nelle parti della sua definizione, ed ogni composto sostanziale nella forma e nella materia. 3.° Ci ha, finalmente, la totalità *potenziale*, che si divide secondo i diversi gradi di virtù che essa spiega » (1).

« La totalità della prima sorta non può in alcun modo convenire all'anima umana, la quale sostanza semplice e spirituale, è indivisibile, e non può spartirsi in parti *quantitative*. Non è dunque per una parte d'essa stessa che essa si trova in un luogo del corpo, e per un'altra parte in un altro luogo del medesimo corpo. Essa non si trova neppure tutta intera in tutto il corpo ed in ciascuna parte del corpo, per la totalità dell'ultima specie, e per la totalità potenziale, o secondo tutte le sue facoltà, perchè essa non è che per la potenza visiva nell'occhio, per la potenza d'ascoltazione nell'orecchio, e per la potenza sensitiva nel rimanente del corpo.

« Sicchè Dio, sebbene presente tutto intero dovunque, per la sua entità infinita, si trova tuttavia in un modo speciale in certi luoghi ed in certi esseri; come nel cielo, nelle chiese e nell'anima de' Santi, a cagione degli affetti tutto speciali e sublimi che eser-

(1) « Triplex est totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est etiam totum quod dividitur in partes rationis et essentiæ, sicut definitum in partes definitionis et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium totum est potentiale quod dividitur in partes virtutis » (*Loc. cit.*).

cita in tali luoghi e in tali esseri, spandendo più largamente sopra di essi le dovizie di sua bontà. Non è dunque che per la totalità della seconda specie, e per la totalità di sua assenza, *diversificando*, secondo le parti del corpo, gli effetti delle sue facoltà, che l'anima si trova tutta intera nel corpo ed in ogni parte del corpo (1): come, in certo modo, è per la sua essenza che Dio, diversificando secondo i luoghi e gli esseri gli effetti de' suoi attributi, si trova tutto intero in tutto l'universo ed in ciascuna parte dell'universo. »

Quest'è scienza e sapere, quest'è la vera filosofia dell'anima; onde i nostri pretesi savi ignorano pure le prime parole. E tuttavia gli è in questo stato di povertà e di miseria d'ogni senso filosofico che si dichiarano filosofi e pedagoghi dell'umanità. Fanno veramente pietà!

Oh! se la scuola vitalista avesse pure di lontano sospettato di queste sublimi e magnifiche dottrine della vera filosofia, che soli possono dare la conoscenza filosofica dell'uomo, per mezzo di Dio e di Dio per mezzo dell'uomo, avrebbe arrossito d'aver attribuito ad

---

(1) « Quia anima totalitatem quantitativam non habet, nec per
« se nec per accidens, sufficit dicere quod anima tota est in qua-
« libet parte corporis secundum totalitatem virtutis et essentiæ,
« non autem secundum totalitatem virtutis, quia non secundum
« quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis, sed
« secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic
« de aliis (*Loc. cit.*). »

un'anima puramente organica, di sua creazione, fenomeni della vita corporea che non sono e non possono essere, essi pure, che il fatto d'una sola e medesima anima, dell'anima intellettiva, di creazione divina; essa avrebbe arrossito d'aver fatto del sogno di due anime nell'uomo il principio fondamentale dell'antropologia medica! E a questo modo che l'ignoranza de' veri principi è una sorgente feconda d'errori, assai più sovente che lo spirito d'orgoglio e della cattiva fede.

§ 94. Si confuta questo sofisma della scuola dualista: Che la dottrina dei DOPPI DINAMISMI è semplicemente medicale. — Prove numerose che questa dottrina è, senza alcun dubbio, un'antica eresia, condannata costantemente dalla Chiesa.

Noi abbiamo distrutto le obiezioni de' dualisti contro la nostra dottrina; ora ci resta a combattere i sofismi e le pretese autorità con che cercano di puntellare la loro, e provare una volta di più, come lo dicevano gli antichi, che una cattiva causa perde più che non guadagna ad essere difesa: *Causa patrocinio non bona pejor erit.*

Il primo di questi sofismi che il Pécholier, il fedele araldo del Lordat, nella sua lettera al dottore Sales-Giron, ha esposto, colla semplicità d'un bimbo e la buona fede d'un'anima onesta (RIV. MEDICA, *marzo* 1858, *pag.* 282), è « che la dottrina del doppio dinamismo puramente fisiologico, è la più innocente, in fatto di religione; che il medico cristiano può seguitarla con

tutta sicurezza di coscienza, e che il teologo non ci ha che far nulla. » Or, è tutto l'opposto. La dottrina della *pluralità delle anime nell'uomo* è una dottrina in opposizione manifesta collo spirito e la lettera dei divini Libri e coll'insegnamento della teologia cattolica; essa è semplicemente un'eresia, condannata mil'e vo'te dalla Chiesa.

L'uomo, secondo l'istoria biblica della creazione, non è che il composto d'un corpo formato dal fango della terra e d'*un*'anima creata dal soffio di Dio, ed inoltre che tutto ciò che vive sulla terra, non ha che UN'anima vivente: *Omnibus viventibus, in quibus est anima vivens.* (Gen. 1.): cioè, una sola anima, un sol principio *dinamico* di tutto il suo essere, un sol principio di vita.

Conforme a questa rivelazione del sacro codice, è detto, nel simbolo di sant'Atanasio, che, Dio perfetto, Gesù Cristo è anche uomo perfetto, oppure uomo composto d'un'anima razionale e della carne umana: *Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens.* Per cui, l'uomo non ha due anime, una intellettiva e l'altra sensitiva, ma una sola e medesima anima, l'*anima razionale*, e quest'anima unica, incorporata alla carne, l'anima, la vivifica e ne fa l'uomo naturale, l'uomo PERFETTO: *Perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistit.*

Questa stessa dottrina è ricordata in tutti i canoni de' concilii ecumenici, intorno il mistero dell'Incarnazione. Il concilio di Efeso si è espresso così: « In che modo abbiamo noi comunicato, secondo san Paolo,

alla carne ed al sangue? se non è perchè l'anima umana *unita alla carne*, ha, per la sua congiunzione intima a questa carne, completato questo essere animato, ragionevole, che si chiama l'uomo? (1). »

Nel capitolo *Firmiter* del concilio di Laterano, sotto Innocenzo III, si trova questa sentenza: « Nel principio del tempo, Iddio formò dal nulla, colla sua virtù onnipotente, un doppio ordine di creature, spirituali e corporali, cioè gli angeli ed il mondo; poi creò l'uomo, che non è che un composto di SPIRITO e di CORPO: *Sua omnipotenti virtute, simul ab initio temporis, utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam; ac deinde humanam, quasi communem spiritu et corpore.* » Non ci ha dunque nell'uomo altro principio, altro motore del corpo, altra anima che lo spirito o l'anima intellettiva. I Padri del concilio di Francoforte hanno detto: « Noi sappiamo che la *natura umana* risulta da DUE sostanze: l'*anima* e la *carne* Perchè la terra, onde la mano del sommo Artefice ha formato con un artifizio sì incomprensibile e sì maraviglioso il corpo dell'uomo, *non è stata animata* che dal soffio di Dio. Per modo che non si dee cercare a indovinare come l'anima ed il corpo non sono che *un* solo e medesimo individuo, l'uomo perfetto; dap-

(1) « Quomodo carni et sanguini communicavimus? Anima humana, carni unita, unum et illud quidem per sui adjunctionem ratione præditum animal complevit, hoc est hominem » (LABBE, t. III, p. 798).

poichè, lo *spirito* e la *carne* sieno si intimamente uniti, non lasciano tuttavia d'essere due sostanze totalmente differenti (1). » Il concilio di Vienna ha stabilito in questi termini l'incarnazione del Verbo: « Fondandoci, con una perfetta sicurezza, sul fondamento della fede cattolica, confessiamo altamente, con tutta la santa Chiesa, che il Figliuolo unico di Dio non si è fatto vero uomo, comechè rimanesse vero Dio in sè stesso, che prendendo, unite fra esse, *le parti* che costituiscono la nostra natura, cioè un corpo umano passibile ed un'anima intellettiva o razionale che, per essa stessa, ha *informato* veramente ed essenzialmente il corpo » (2).

Perciò dunque, secondo l'insegnamento dei concilii generali o della Chiesa, il Verbo eterno non è uomo che perchè ha preso un'*anima intellettiva ed un corpo* perfettamente simile al nostro. L'anima umana è dun-

(1) « Non ignoramus ex *duabus substantiis* humanam subsistere « naturam, ex anima nimirum et carne. Ex flatu namque animata « est terra, tam incomprehensibili arte, mirabilique modo summi « Artificis, manu configurata, ut investigari plenius nequeat qua- « liter unum sit anima et caro, quæ perfectum edificiunt homi- « nem, et tamen diversa sit substantia carnis et spiritus » (LABBE, t. IX. p. 72).

(2) « Fidei catholicæ fundamento firmiter inhærentes, aperte « cum sancta Ecclesia confitemur unigenitum Dei Filium.... par- « tes nostræ naturæ simul unitas (ex quibus ipse in se verus Deus « existens, verus homo fieret) humanum videlicet corpus passibile « et animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus vere et « per se essentialiter informantem, assumpsisse » (*Concil. Vienn.*, LABBE, t. XV, p. 53).

que lo spirito, e lo spirito è l'anima: è l'anima intellettiva, e non già un' anima di un'altra specie, che è unita al corpo, e che è il principio vitale del corpo, al tempo stesso che il principio degli atti dell'intelligenza. Le parti che costituiscono l'uomo non sono nè tre nè quattro, ma *due:* le spirito e la carne; ed è dell'unione intima, sostanziale del principio ragionevole ad una carne *sprovveduta,* d'ogni altro principio *dinamico*, che l'uomo si compone. Questo è la dottrina della Chiesa intorno al composto umano. Dunque la dottrina del doppio dinamismo è contraria alla fede della Chiesa.

Ma ecco un argomento più diretto. È risaputo che è il proprio della forma sostanziale di *sostanziare* di *specificare* e d'*individuare* la materia. Si sa anche che ogni anima è forma sostanziale, e, per conseguenza, principio unico di tutti i movimenti e della vita del corpo a cui è unita. Or il concilio generale di Vienna avendo, secondo si è veduto, dichiarato dogma di fede questa proposizione: « L'anima intellettiva è forma sostanziale del corpo umano, » ha, per conseguenza, dichiarato dogma di fede che la stessa anima intellettiva, che compie tutte le fonzioni dell' intelligenza è anco il solo principio *dinamico* del corpo e di tutte le operazioni della vita animale. Il dire dunque che l'uomo ha due anime, l'una che eseguisce gli atti dell'ordine intellettuale, l'altra che produce tutti i fenomeni dell'ordine fisico, è un dichiarare che l'anima intellettiva è totalmente estranea a ciò che si opera nel corpo, ai moti, alla vita e all'essere del corpo, è

un affermare che non ha alcun rapporto col corpo e che non è unita sostanzialmente al corpo; è un negare apertamente che l'anima intellettiva *sia la forma sostanziale del corpo*; è, per conseguenza, un professare una dottrina formalmente contraria a un dogma definito; è un sostenere, nei proprii termini, un'eresia, ed incorrere l'anatema che questo concilio ha pronunziato contro chiunque ardisce negare che l'anima intellettiva è forma sostanziale del corpo umano: *Si quis dixerit animam intellectivam non esse formam substantialem corporis humani,* ANATHEMA SIT.

Noi possiamo opporre un terzo argomento, ancora più decisivo. Nel libro DEI DOGMI ECCLESIASTICI, attribuito a sant'Agostino, e citato tanto spesso da san Tommaso, come contenente la professione di fede d'ogni sapiente veramente cristiano, si trova questo luogo: « Noi non ammettiamo neppure che sieno due anime nell'uomo *uno*. Gli è questo l'errore di Giacobbe e degli assiri, suoi seguaci. Son dessi che sostengono che l'uomo ha *due* anime, l'una *animale* che anima il corpo, e l'altra *spirituale* che eseguisce le fonzioni della ragione. Rispetto a noi, noi affermiamo che l'uomo non ha che una sola e medesima anima, e che è essa stessa che vivifica al tempo stesso, il corpo a cui è intimamente associata, e si governa essa stessa pei lumi della ragione: *Neque duas animas dicimus in homine* UNO, sicut Jacobus et alii Syriorum scribunt; unam *animalem*, quæ animatus corpus; et alteram *spiritualem*, quæ rationem ministret. *Sed dicimus* UNAM et EAMDEM *esse animam in homine, quæ*

*et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit* » (*Lib.* ECCLESIAST. DOGMAT., cap. 15, *in princip.*, t. III Opp. D. Augustini).

Ecco dunque un'esposizione, la più precisa, la più esatta della questione che ci occupa; ed ecco la dottrina del *doppio dinamismo* o delle *due anime nell'uomo,* che si ardisce di presentare come una nuova scoperta, convinta d'essere una dottrina professata da antichi settari, i Giacobiti, condannata, da mille anni almeno, nei termini i più espliciti, come un'eresia ben caratterizzata, e respinta da tutti i dotti cattolici. Intorno a che non ci ha nulla di più chiaro.

Ma non è questa la sola testimonianza della tradizione cattolica che si possa citare contro la dottrina *delle due anime.* Tertulliano, nel suo trattato *Dell'anima*, la combatte come una delle bestemmie dei Manichei e dei giudici (*De anima*).

Teodoreto ce la presenta come una delle eresie degli Apollinaristi, perchè, dice egli, « è da filosofi estranei, (al cristianesimo), che Apollinare ha appreso la distinzione dell'*anima* e dello *spirito.* È un errore contrario alle sante Scritture che insegnano che l'uomo si compone di *un*'anima e d'un corpo » (*Epist.* 155). Altrove, lo stesso autore parla di quest'errore d'Apollinare, negli stessi termini che è professato a Montpellier: « Apollinare, egli soggiugne, pretende che l'uomo è composto di tre sostanze: del corpo, dell'*anima vitale* e dell'*animo ragionevole*, che si chiama intelligenza (*Dialog. 2, adversis Eutych.*). »

Anastasio il bibliotecario c'insegna che Fozio era caduto, esso pure, in quest'errore; perchè insegnava che l'uomo è composto di *due anime*, e ne fu ripreso come d'un *perniciosissimo errore* dal filosofo Costantino, personaggio di grande santità (*Pref. all' ottavo conc. gener.*).

Gli è dunque chiaro che la dottrina dei due principii *dinamici* nell'uomo, uno *intellettivo* e l'altro *vitale*, non è, nè più nè meno, che un'eresia, che data da diciassette secoli, che, essendo comparsa in differenti epoche, non è stata insegnata che da eretici, e che, come tale, è stata sempre combattuta dai dotti cattolici e condannata dalla Chiesa.

Bisogna dunque essere bene ignorante e ben cieco per venirle ad insegnare al secolo decimonono come una nuova scoperta del genio progressivo della medicina, e come una teoria innocente rispetto all'insegnamento cattolico. Ma, una simile ignoranza, sebbene la sia deplorevole, non ha nulla di straordinario in un tempo in cui certi uomini che pretendono sapere tutto, ne sanno, rispetto al catechismo, come un alunno del Donato sa di latinità.

§ 93. Impertinenza d'un medico di volere insegnare agli Ecclesiastici la Santa Scrittura e la teologia.— Si mette mano a confutare le autorità invocate in favore del doppio dinamismo. — I vocaboli SPIRITO e ANIMA non significano affatto, nei Libri santi, due sostanze distinte, ma due facoltà dell'anima umana nell' uomo. — Il Verbo interiore dell' intelletto. — Interpretazione ridicola data da' teologi dualisti della parola CONTRIZIONE. — Gli è romperla al tempo stesso colla teologia, la grammatica ed il senso comune.

Noi dobbiamo rendere questa giustizia ai dualisti del colore dol Pécholier che, malgrado la loro imprudente scorreria, da noi osservata, nel campo dell'insegnamento religioso, tuttavia sono rimasti medici. Il Lordat ha pensato di potere levarsi più alto, e, dopo di avere mietuto tanti gloriosi allori nel professare la medicina, si è creduto in grado di dare delle lezioni di teologia. E qui non esageriamo nulla; nel suo famoso opuscolo, citato più su ed intitolato: *Accordo della dottrina antropologica di Montpellier coll'insegnamento religioso*, colla forza del ragionamento, collo dolcezza e la grazia della forma, tutto sue, ha insegnato ai teologi che gli hanno fatto dell'opposizione che non hanno il senso comune, e che, in tutti i casi, non comprendono la loro bibbia ed il loro sant'Agostino, come egli, il Lordat, comprende il suo Ippocrate ed il suo Galeno. « Come? ha egli detto di un'aria trionfale, non sapete voi dunque che il dogma del *doppio dinamismo* si trova, letteralmente, nella Scrittura santa e nei Padri della Chiesa? » (*Accordo*,

ecc. p. 17 e segg.). Sopra di che spone un'erudizione così teologica da stordire.

Non è già che, come l'ha fetto osservare, a proposito di questo teologo repentino, la RIVISTA MEDICA, non è già che la medicina moderna si prenda molto pensiero della religione e dell'ortodossia; ma è che il Lordat è molto buon logico per non aver veduto che bisognava qualche base al suo edifizio, e che la dovea trovare nell'insegnamento religioso. Solo, non è stato considerato al tutto logico che, nel bisogno di appoggiarsi sull'autorità della Chiesa, si sia istituito autorità esso stesso, si sia fatto esso stesso Chiesa, o che abbia a suo modo interpretato l'insegnamento della Chiesa; il che è un professare il protestantismo all'ombra ed al favore del cattolicismo.

La trinità umana del profeta del Tilly è tutt'altra cosa, secondo l'abbiamo osservato, che quella del dottore di Montpellier. In quella, *l'anima* umana è sempre l'anima umana; solo, lo *spirito* umano è nuovo, perchè non è che angelo ribelle, *incarnato* nell'uomo In questa, lo *spirito* umano, per contrario è sempre lo spirito umano, e solo, l'anima è nuova; perchè essa non è che una sostanza semplice, estranea a tutte le sfere dell'intelligenza, ed incaricata esclusivamente della macchina animale. Tuttavia i teologi di queste due trinità si differenti si fondano appresso a poco sui medesimi testi della Scrittura e dei Padri.

Siccome il LIBRO D'ORO, che contiene le empietà di Michele Vintras, è uscito in luce pochi anni innanzi dell'opuscolo in cui il Lordat ha deposto le sue

stravaganze, si potrebbe credere che il professore ha copiato il profeta. Il che ha potuto molto facilmente accadere, perchè il Lordat, trovandosi immerso nei suoi profondi studi sugli autori di medicina, sembra non possa avere avuto molto tempo per leggere una sola pagina dei libri ecclesiastici; ed in conseguenza che abbia potuto togliere le sue citazioni a taluno del mestiere, che, avendo scritto innanzi di lui, abbia sembrato che abbia scritto per lui. Il medesimo Vintras, occupato alla fabbrica dei suoi cartoni, che non gli ha arrecato gran pro, non ha potuto prendere in esso stesso, ne' libri scritti, le dottrine e le citazioni contenute nel LIBRO D'ORO; sicchè confessa egli con grande modestia d'aver tutto appreso per divina rivelazione. È lo stesso Signor Nostro, la santa Vergine, san Giuseppe e san Michele, che sono stati suoi istitutori; ed è sopratutto un arcangelo, finora ignoto, chiamato Sadraniele, suo *spirito* celeste per lui, *incarnato* in lui, che l'ha illuminato, parlandogli ad ogni istante; perchè si comprende che la grandezza, la santità e sopratutto la purità d'un personaggio come il Vintras, volevano che lo spirito che gli era toccato in sorte non fosse che vero arcangelo.

Eccetto che il dottore le ha raccolte per terra, e l'evangelista le ha ricevute in diretta linea dal cielo, le autorità per le quali dimostrano l'ortodossia della loro rispettiva trinità sono le medesime. Spiegando dunque queste autorità, nel loro senso vero, nel senso della Chiesa, noi faremo con un sasso due colpi, disarmeremo, una volta per sempre, due materiali errori

due eresie che di continuo si riproducono, sotto novelle forme, oppure un medesimo errore, una medesima eresia a due facce.

Pei nostri sublimi interpreti della Scrittura, la distinzion reale, sostanziale tra l'anima e lo spirito, o il dualismo dell'anima, si troverebbe innanzi a tutto letteralmente, in queste parole della santa Vergine: « La *mia anima* glorifica il Signore, ed il *mio spirito* ha esultato di gioia nel Dio, mio Salvatore; *Magnificat anima mea Dominum*; *et esultavit spiritus meus in Deo salutari meo*; » come pure nel salmo, in cui lo spirito del profeta dimanda alla *sua anima*: « Perchè sei triste, al punto di conturbarmi? *Quare tristis es, anima mea, et quare conturbas me*? »

Quale sciocchezza! non è egli uso fra le genti d'attribuire talvolta ciò che l'uomo fa alla potenza, all'organo, pei quali egli lo fa? Non si dice spesso: « La mia memoria mi vien meno; — Il mio intelletto non comprende affatto. — La mia volontà non ne vuole; — Il mio cuore non batte; — Il mio stomaco non digerisce; — I miei piedi non vogliono camminare? » — Or chi ha mai conchiuso da questa maniera d'esprimersi, comune a tutti gli uomini, che la memoria, l'intelletto, la volontà, il cuore, lo stomaco, i piedi, sieno esseri diversi, sostanze differenti, anime distinte l'una dall'altra, e che l'uomo abbia almeno una dozzina d'anime?

Non è egli un uso comune che l'uomo adoperi il vocabolo *anima* per indicare quello che accade nella sua parte sentimentale, ed il vocabolo *spirito* per si-

gnificare le operazioni della sua parte intelligente? forse che pei termini *spirito* e *anima* si è inteso altra cosa che la maniera diversa onde la facoltà di comprendere a quella di *sentire*, della stessa anima, sono affette e per cui esse operano? Il dire dunque che, per questi due termini, l'augusta Madre di Dio ha insegnato due esseri, due sostanze distinte, residenti in essa, è un dire che gli uomini riconoscono un dubbio solo, perchè chiamano lo stesso sole ora *luce* ed ora *fuoco*.

Ogni essere che ha intelletto, dice san Tommaso, ha pure volontà, come ogni essere che ha il senso ha pure l'appetito animale: *In quolibet habente intellectum, est voluntas: sicut in quolibet habente sensum, est appetitus animalis.* Ogni essere intelligente è dunque doppio nella sua unità, perchè è intelletto e volontà; ma è questa una dualità di potenza, e non una dualità di sostanze o di nature (1).

(1) Altrove, il Dottore angelico ha spiegato così la ragione per cui la *stessa* anima umana si dice *anima* e *spirito*: « Bisogna « por mente, ha egli detto, che l'anima *razionale* è veramente e « allo stesso tempo *anima* e *spirito*. La si dice *anima* a cagione « della virtù che essa ha comune con ogni altra sorta d'anime, la « virtù d'animare il corpo e di dargli la vita. Ed è per ciò che la « Scrittura ha detto dell'uomo, che avea ricevuto l'anima, *ch'ei « diventò un'anima vivente*, cioè un'anima vivificante un corpo. « Ma si chiama anche l'anima razionale *spirito*, a cagione della « virtù, tutta sua propria, e che nissuna altra sorta d'anime pos- « siede, d'essere una sostanza immateriale e INTELLIGENTE: *Con- « siderandum est, quod anima rationalis, et anima est et*

Nel linguaggio della Scrittura santa e dei Padri, come nel linguaggio ordinario dei popoli cristiani, i vocaboli *spirito* e *anima* sono usati indistintamente l'uno per l'altro, e tutti e due per significare tutta intera la parte più nobile dell'uomo, la sostanza semplice, spirituale, fornita di due nobili potenze, l'intelletto e la volontà.

Così lo stesso Gesù Cristo ha chiamato indistintamente anima e spirito questa nobile parte della sua santa umanità. Egli l'ha chiamata anima quando dice: « La mia anima è triste sino alla morte. » E la chiamata *spirito*, quando esclamò: « Padre, nelle vostre mani raccomando lo spirito mio. » Ed è così che san Giovanni, parlando della morte del Signore, ha detto: « E, chinando il capo, rese il suo *spirito*; » in luogo di dire, « rese la *sua anima*. » San Paola ha fatto il medesimo. Ora chiama *anima* lo spirito, come quando dice: « Io mi sacrificherei volentieri per le vostre *anime*; » ed ora ha chiamato *spirito* l'anima, come in questo luogo: « Siate ferventi rispetto allo

---

« *spiritus. Dicitur autem esse* ANIMA, *secundum illud quod est* « *sibi commune cum aliis animabus, quod est vitam corpori* « *dare. Unde dicitur*, GENESI, II: « *Factus est homo in animam* « *viventem*, « *id est, vitam corpori dantem : sed spiritus dici-* « *tur, secundum illud quod est proprium sibi, et non aliis ani-* « *mabus, quod, scilicet, habeat virtutem intellectivam, immate-* « *rialem* (I p., q. 97, art. 3). « Non vi ha nulla di più preciso nè di più chiaro, nè di più concludente di questa spiegazione, contro l'abuso che fanno i dualisti de' vocaboli *Spirito* e *Anima*.

*spirito*. Se, ascoltando i moti dello *spirito*, mortificherete le opere della carne. — Che la grazia di Dio, sia col vostro spirito. » Ma se, in questi luoghi ed in mille altri che si possono trarre dalla Bibbia, dai Padri e dagli scrittori ecclesiastici, il vocabolo *anima* significa pure lo spirito dell'uomo, e il vocabolo *spirito* significa anche la sua anima, gli è ugualmente ridicolo di dire, come lo vuole il Vintras, che il vocabolo *spirito* significa un angelo, nell' uomo, distinto dallo spirito che anima l'uomo; e che il vocabolo *anima*, come lo pretende il Lordat, designa il principio vitale distinto dall'anima intellettiva dell'uomo.

Nella lingua italiana, specialmente, che è tanto filosofica, dicesi communemente: « Egli ha molto ingegno. — È uno spirito nobile, sublime, ovvero uno spirito debole. — Ha una grande anima. — V'amo con tutta l'anima. » Ed in simili casi si distingne lo spirito e l'anima, non come due sostanze, due nature, due esseri, due agenti residenti nell'uomo, ma come due facoltà, due potenze, e, se lo si vuole, due parti della stessa sostanza, dello stesso agente e dello stesso essere.

Rispetto alle parole del Salmo che ci si oppone, perchè in questo salmo il profeta non avrebbe egli, secondo lo stile eminentemente poetico della Scrittura tradotto con parole uno di quei trattenimenti ineffabili che l' intelligenza umana ha con essa stessa? e perchè si sarebbe obbligato d'attribuire a due intelligenze, a due anime diverse, esistenti nello stesso uomo, questo dialogo profetico, che è sì semplice, si

naturale d'attribuire alle diverse facoltà della stessa intelligenza e della stessa anima? Perchè i dualisti non comprendono nulla di questi miserabili fenomeni dell'anima umana, e che nell'ignoranza della loro mente non possono decidersi ad ammettere dei trattenimenti possibili che fra due esseri sostanzialmente diversi, ne segue egli che debba essere a questo modo?

Insistono però con un tuono beffardo: « Quali sono quelle facoltà, che hanno ciascuna un verbo parlato, pel quale esse s'interrogano e si rispondono? » Ma di certo, ci ha veramente il verbo delle facoltà umane, come ci ha il verbo delle Persone divine. È la parola interiore, è il verbo dell'uomo, squallida immagine della parola interiore, del Verbo di Dio, il verbo che sant'Agostino chiama il figlio dell'intelligenza, *prolem mentis*. Le divine Persone non si parlano esse fra loro, in un modo ineffabile, nei profondi della stessa divina natura, senza che perciò le sieno tre nature distinte, tre Dei? Perchè le tre potenze dell'uomo, che, secondo i due più grandi dottori, sant'Agostino e san Tommaso, di concerto con tutti i Padri della Chiesa, rappresentano, secondo si è veduto, in un modo imperfettissimo senza dubbio, le Persone divine, non potrebbero esse parlarsi nei profondi della stessa intelligenza, senza che perciò neppure esse sieno tre esseri distinti? E perchè questa intelligenza, sostanzialmente una, non potrebbe intrattenersi con essa stessa, in essa stessa? Se questi teologi da bottega e da teatro anatomico non intendono nulla di questo grande mistero dell'uomo, riflesso fedele del più grande dei misteri

di Dio, non è già perchè la Scrittura non ne ha detto nulla, o che ha detto ciò che le fanno dire; ma piuttosto, perchè, forse, il loro *spirito,* sebbene sia illuminato della luce del cielo, striscia altresì troppo pesante sulla terra.

La teologia *dualista* ha fatto una scoperta ancora più maravigliosa. « La preposizione *cum* (con), dice essa, denota evidentemente una dualità intelligente, o l'azione di due operatori. Dunque il solo vocabolo *conscientia* (coscienza), composta di *cum et scientia,* ed il vocabolo *contritis* (contrizione), formato di *cum* e *trituratio,* due termini del parlare cristiano, sono una prova manifesta che nell'uomo ci ha due spiriti o due anime distinte, che *sanno insieme, cum sciunt,* e che, tutto e due colpevoli, *si spezzano insieme,* il cuore, *conterunt,* o si pentono insieme. »

Che sorprendente ragionamento! che colpo terribile che, con un tale ragionamento, il doppio dinamismo porta ai suoi ignoranti antagonisti! Ecco dunque il sistema che ha ragione dei loro sofismi solo con una preposizione, con solo tre lettere, con una sillaba ben capita! Non è mai accaduto che uno siesi sgabellato con meno spesa e con più deboli mezzi, di un avversario molto incomodo! Gli è veramente un nuovo Sansone, che atterra colla mascella di un asino novelli filistei.

Tuttavia questi nuovi filistei, atterrati, non sono già rimasti, come gli antichi, a mordere la polvere. Si levano dopo la loro caduta, sono in piedi più audaci di prima, e ritornano alla carica, incuorati e

sostenuti dal loro san Tommaso, che, trovandosi locato troppo alto, non ha potuto essere colto nella terribile mischia.

San Tommaso, volendo provare che la coscienza non è neppure una potenza, ma un atto, si esprime così: « *Coscienza*, secondo l'etimologia del vocabolo, significa *l'ordine della scienza verso una cosa*; perchè si dice *coscienza*, come volendo dire, *la scienza* con un'altra cosa: *Conscientia, secundum proprietatem vocabili inportat ordinem scientiæ ad* ALIQUID, *nam conscientia dicitur scientia cum aliquo* (ablativo neutro, *cum aliqua re*) » (1. p., q. 80, a. 13.)

San Paolo non ha egli detto che la coscienza dell'uomo rende testimonianza all'uomo: *Testimonium illis reddente conscientia ipsorum?* La coscienza non ricorda essa all'uomo ciò che deve o non deve fare? Non gli suggerisce il bene, non gli rimprovera ciò che ha egli fatto contro alla legge di Dio? Ed è per questo che la è detta da san Basilio « il tribunale naturale, *naturale judicatorium* »; e san Giovanni di Damasco la chiama: « La legge del nostro intelletto, *lex intellectus nostri.* » La coscienza non è essa l'intelligenza, rischiarata dalla verità, e rischiarando dal canto suo la volontà, potenza cieca che non si determina che per la conoscenza: *Nihil volitum, quin præcognitum?*

La coscienza adunque non è altro se non la ragione dell'uomo che parla alla sua volontà; l'intelligenza dell'uomo che comanda al suo cuore. La coscienza è dunque un atto; e « quest'è manifesto, seguita san

Tommaso, per le funzioni che, secondo la maniera comune di parlare, si attribuisce alla coscienza. Perchè si dice, a mo' d'esempio: 1.° che la coscienzia *testimonia*, ed è quando riconosciamo d'avere fatto una cosa, 2.° che la coscienza *lega*, ed è quando crediamo di potere e di non potere fare qualche cosa; 3.° che la coscienza *accusa*, condanna coi rimorsi, oppure assolve e rassicura, ed è quando sentiamo che ciò che abbiamo fatto è bene o male. Or tutte queste funzioni della coscienza sono il risultato dell'applicazione di un'*altra* conoscenza (la conoscenza della legge) alle cose che facciamo: *Patet ex his quæ, secundum communem loquendi usum, conscientiæ tribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare, accusare vel remordere, et hæc omnia consequuntur applicationem alicujus cognitionis vel scientiæ ad ea quæ agimus.*

La coscienza dunque, nel parlare ordinario, non significa *evidentemente una dualità intelligente di due operatori*, ma l'azione di un *solo e medesimo operatore* operando COLLA conoscenza della regola degli atti umani. E la proposizione *cum*, unita al vocabolo *scientia*, significa *evidentemente* rapporto, non ad un'altra intelligenza, ma ad un'altra cosa.

Ma la scuola dualista, per la strana significazione che ha dato al vocabolo *coscienza*, deve temere di scomperla non solo con tutti i teologi e tutti i moralisti, che non hanno dato a questo vocabolo, che la significazione attribuitagli da san Tommaso; ma anco a tutti i grammatici dell'universo, le cui ire non sono punto inferiori a quelle de' teologi. Perchè sono

tutti d'accordo che il *syn* dei Greci, l'*avec* dei Francesi, il *con* degli Italiani e degli Spagnuoli, il *with* degli Inglesi, il *cum* dei Latini, unito ad uno sostantivo o ad un verbo, significa non solo la compagnia di una persona, ma anche il mezzo, lo strumento ed anco le semplici circostanze concomitanti dell' operazione, e che il vocabolo coscienza in particolare non significa già una dualità di persone agente, ma l'operazione intelligente d'un medesimo spirito, agente *con scienza, cum scientia*, o secondo i lumi della ragion pratica.

Lo stesso si dève dire della parola *contrizione*, formato dei vocaboli latini *cum* e *tero;* perchè *conterere* cioè *spezzare, stritolare, pestare, schiacciare, opprimere*, non già in *compagnia di un'altra persona*, ma *tutto solo*, solamente *con* collera, *con* rabbia, *con* ostinazione. Non è che fondandosi su questa significazione del vocabolo *contero* che sant'Agostino ha formato egli il primo, la bella parola cristiana *contrizione*, per esprimere il sentimento del peccatore convertito, o che, per un profondo dispiacere delle sue colpe, spezza *con* forza, con isdegno il suo cuore: il vocabolo dunque non designa che la forza e la collera *colle* quali ogni anima veramente penitente si punisce, nel suo proprio errore, delle offese che ha fatto a Dio. È il felice riepilogo di questa bella sentenza di Tertulliano: « Il penitente è l'uomo in collera *contro* sè stesso: *Pœnitens est homo irascens sibi.* »

Il dire dunque che il vocabolo contrizione esprime *una sostanza separata in due* e designa *due colpevoli*

*nell'uomo*, è un conchiudere con questo vocabolo che abbiamo in noi uno spirito celeste, scaduto, associato alla nostra anima spirituale, o un'anima sensitiva, distinta dall'anima intelligente, è un rivoltarsi contro tutte le idee ricevute; è un mettersi in guerra, al tempo stesso, col senso comune, la teologia, la logica e la grammatica; è un mostrarsi stupido, volendo esser profondo; è un esporre al ridicolo la causa che si vuol sostenere, e perderla, quando pure per altre ragioni non la fosse già perduta. Perchè non ci ha nulla di più ridicolo che di voler fare accettare, come dimostrazione, concetti o sogni di spiriti infermi, contro i quali protestano la *coscienza* e il linguaggio dell'umanità.

§ 96. Vero senso del luogo di san Paolo, su cui ha preteso di fondarsi l'ortodossia dell'eresia del doppio dinamismo.

I testi che abbiamo spiegato non sono arrecati dai membri delle sette dualiste che in confermazione e in sostegno della dottrina delle pluralità delle anime nell'uomo. Rispetto alla base di simile dottrina, si è andato a cercarla e si è creduto d'averla trovata in questo luogo della *Prima lettera di san Paolo ai Tessalonicesi*: « Che lo stesso Dio della pace vi santifichi in tutto, e sia conservato intero il vostro spirito, e l'anima, e il corpo, senza biasimo all'avvenimento del Signor nostro Gesù Cristo: *Ipse autem Deus pacis sanctificet nos per omnia, ut integer spi-*

*ritus vester, et anima et corpus, sine querela, in adventum Domini Nostri Jesu Christi servetur.* » (*Cap.* v. *v.* 23). Ed è precisamente con questo testo alla mano che i dualisti a Montpellier ed a Parigi, come a Tilly, cantano vittoria, e rimproverano ai sacerdoti, ai vescovi, ai Papi, alla Chiesa, di far prova d'ignoranza e d'ingiustizia, condannando come erronea la dottrina *della distinzione sostanziale tra lo spirito e l'anima dell'uomo*, che, secondo essi, « si trova formolata in un modo sì chiaro, sì netto e preciso nelle dette parole della Bibbia! »

Ma non ci ha nulla di più strano nè di più falso che una simile interpretazione, data a queste belle parole di san Paolo. Il grande Apostolo, nel citato luogo, sebbene distingua lo *spirito*, l'*anima* ed il *corpo*, s'indirizza tuttavia all'uomo, dà a credere che ha molto a cuore il vantaggio *dell'uomo*, considera l'uomo come un solo individuo, una sola persona, un solo supposto, disponendo, *egli solo*, da padrone, della sua intelligenza, della sua volontà e del suo corpo. Perchè nei due versetti che precedono queste parole, lo stesso Apostolo ha detto: « Provate ogni cosa, e ritenete ciò che è bene: astenetevi da ogni apparenza di male. *Omnia probate, quod bonum est retinete. Abstinete nos ab omni specie mali.* » San Paolo adunque, in luogo d'avere, per questo testo, stabilito che lo spirito dell'uomo è, come l'è stato affermato a Tilly, una sostanza distinta dall'anima, un'angelo scaduto, e che l'anima, come lo si sostiene a Montpellier e a Parigi, è una sostanza a parte e indipendente dallo spirito, ha ugualmente escluso questi due stupidi e pericolosi errori.

Cavillano sul vocabolo INTERO *integer*, che sân Paolo avrebbe applicato all'anima ed al corpo, come allo spirito. Ma, secondo è chiaro per tutto il contesto, san Paolo, nel citato luogo, non ha punto filosofato, ma dettato della più sublime morale cristiana; non ha punto parlato dell'*integrità* delle diverse nature, ma dell' integrità delle diverse operazioni, delle diverse qualità della stessa natura. di tutto l'uomo, supponendo che nell'uomo tutto dipende da un medesimo principio, da un medesimo agente, e che l'intelligenza, la volontà, i sensi, non sono che facoltà d' un medesimo essere, le parti d' un tutto essenzialmente e sostanzialmente UNO.

Diffatti, l'*integrità dello spirito,* secondo la morale della quale solo quivi ragionasi, è il possesso della vera fede: perchè la vera fede, secondo l'ha detto sant'Agostino, è la sanità dello spirito: *Fides est sanitas mentis. L'integrità dell'anima* è l'amore di Dio e l'abnegazione di sè medesimo; e *l'integrità del corpo* è la purità dei costumi. San Paolo adunque, dicendo: « Desidero che Dio vi santifichi in tutto, *per omnia* in modo che conserviate l'integrità dello spirito, dell'anima e del corpo, » ha ricordato ai fedeli che la professione della vera fede, senza il reprimento dei cattivi desideri e senza la purezza dei costumi non basta, come la purità dei costumi, ed il reprimento dei cattivi desideri non bastano; senza che la professione della vera fede; che la carità *compiuta* e perfetta *per omnia,* non è che nella riunione pratica di tutto questo, e che solo a questa condizione non avremo a

temere *alcun biasimo sine querela*, il giorno della seconda venuta del Signore, nell'ultimo giudizio.

La è dunque la stessa esortazione che il *Dottore delle nazioni* avea indirizzato a Tito in questi termini: « La grazia di Dio Salvatore Nostro è finalmente apparita a tutti gli uomini, ammaestrandoci che dobbiamo 1.° rinunziare all'empietà, 2,° alle mondane concupiscenze, e 3.° vivere in questo mondo temperatamente, giustamente e piamente, aspettando la beata speranza e l'apparizione della gloria del grande Iddio e Salvator Nostro, Gesù Cristi: *Apparvit gratia Salvatoris Nostri Dei omnibus hominibus, erudiens nos ut, abnegantes impietatem et sæcularia desideria sobrie et juste et pie vivamus in hoc sæculo, expectantes beatam spem, et adventum gloriæ magni Dei, et Salvatoris nostri Jesu Christi.* » (*Tit.* II.)

Si vede dunque che è sempre la stessa istruzione sulla necessità di santificarsi per la suggezione del nostro intelletto in ossequio della fede, per la purezza dei nostri sensi, e per la severità dei nostri costumi. Gli è dunque *evidente* che lo *spirito*, *l' anima* ed il *corpo* del luogo onde ragionasi, non sono per san Paolo tre sostanze, tre esseri distinti, più anime con un corpo nell'uomo, o l'uomo triplice; ma che sono tre facoltà, tre maniere diverse d'agire della stessa sostanza e della stesso essere; che è una sola e medesima anima incorporea, l'uomo sostanzialmente uno nella sua *natura*, e triplice solamente nelle *sue operazioni*.

Ed è così, secondo si può vederlo in Cornelio a Lapide (*in hunc locum*), che i Padri, i Dottori e gl'in-

terpreti hanno sempre e dovunque inteso questo luogo di san Paolo. Noi ne citeremo due soli, i quali ci basteranno per tutti gli altri.

Sant'Agostino ha detto: « È stato chiamato spirito non un'anima tutta intera, ma *una parte di essa*, conforme a quello che ha detto l'Apostolo: Affinchè il vostro spirito, come l'anima ed il corpo si conservi intero: *Quamvis proprie dicatur spiritus, non anima universa, sed* ALIQUID IPSIUS: *sicut Apostolus dicit: Ut integer spiritus vester et anima et corpus servetur, ecc.* » (Edit. MIGNE, tom. X, p. 1,° pag. 554.) Sicchè, secondo sant'Agostino, nel luogo di cui ragionasi, pel vocabolo *intero* san Paolo non ha voluto significare un'intelligenza completa, distinta dall'anima, ma qualche cosa, cioè una facoltà, una potenza dell'unica e medesima anima, *sed aliquid ipsius animæ*: e, sempre per sant'Agostino, lo spirito di cui parla san Paolo non è nè l'angelo caduto del Vintras come l'anima non è il *principio vitale* del Lordat.

San Tommaso è ancora più esplicito; egli comentando questo luogo dell'Apostolo ha detto: « Queste parole hanno a taluni fornito l'occasione d'affermare che altra cosa è lo *spirito* ed altra cosa è l'*anima*, ponendo così due anime nell'uomo, l'una che anima vivifica e perfeziona il corpo, l'altra dotata dell'intelletto pel quale comprendiamo: ma sono questi degli errori riprovati nel libro *Dei dogmi ecclesiastici* (1).

(1) Noi abbiamo più su citato (p. 396) il luogo intero del LIBRO DE' DOGMI ECCLESIASTICI, a cui fa qui allusione san Tommaso; noi

Bisogna dunque ammettere che lo spirito e l'anima non sono in noi due cose diverse fra esse per *l'essenza*, ma due potenze diverse della stessa cosa: *Dicunt aliqui quod in nobis aliud est spiritus et aliud anima; ponentes sic duas animas in homine: unam scilicet quæ animat, perficit et vivificat corpus; aliam vero habentem intellectum, quo intelligimus.* SED HÆC SUNT REPROBATA IN LIBRO DE ECCLESIASTICIS DOGMATIBUS. *Unde, sciendum quod hæc non differunt secundum essentiam, sed secundum* POTENTIAM. » (*In cap.* V. *epist.* I, *ad Thessalon*).

Noi invitiamo i dualisti cattolici di buona fede a rillettere sopra queste linee del dottore Angelico, tanto mirablli di semplicità, di chiarezza e di forza. Noi vi troviamo non solo il vero senso delle parole di san Paolo, delle quali i loro maestri hanno tanto scandalosamente abusato, ma anco la dottrina del *doppio dinamismo*, formolato nei *medesimi termini* che si professa a Montpellier, e condannato da sei secoli come un grande errore.

Ci si cita anche, come prova dell'esistenza d'un doppio dinamismo nell'uomo, le lotte, i duelli onde parla san Paolo, che hanno luogo fra il nostro spirito e la nostra carne, fra le nostre membra e la nostra intelligenza: ma queste lotte, questi duelli, come la RIVISTA MEDICA

---

faremo solo osservare che san Tommaso, dando, come debitamente riprovato e condannato, ciò che questo libro *riprende e condanna* gli attribuisce l'autorità d'un formolario di fede, considerato come tale nella Chiesa.

l'ha osservato confutando il Lordat, queste lotte, questi duelli, non han luogo dunque che tra la ragione e la carne? Non sono così manifesti fra l'intelletto e la volontà? Si dirà forse per ciò che l'intelletto e la volontà sono due spiriti o due anime? Queste lotte e questi duelli non sono essi manifesti, pure fra tale e cotale organo del corpo? Faremo dunque delle dualità sino all'infinito di questa creatura caduta dove tutto è in guerra, se Dio non vi viene a mettere la pace?

Finalmente, secondo la maniera di esprimersi di tutti i Padri della Chiesa, di tutti i teologi, di tutti i moralisti, di tutti gli ascetici e di tutti gli scrittori ecclesiastici. salvo taluni eretici, queste guerre intestine non sono che fra l'uomo spirituale e l'uomo animale; fra ciò che chiamano la *parte* superiore e la *parte* inferiore della *stessa* anima: fra l'anima, come soggetta ai sensi, e la stessa anima illuminata dalla ragione, e non fra spiriti o anime diverse; ed è in questo senso che bisogna intendere san Paolo. Or abbiamo la semplicità di credere che i Padri della Chiesa, i teologi, i moralisti, gli ascetici e gli scrittori ecclesiastici conoscono meglio la natura umana, i rapporti fra l'anima ed il corpo, le diverse funzioni dell'intelligenza, e che innanzi a tutto comprendono meglio la Scrittura santa e san Paolo che certi miseri spiriti che hanno logoro la vita nell'incollare cartoni o in esaminare la natura delle sostanze onde si nutrisce e si libera il corpo.

§ 97. Luogo di sant'Agostino, citato da' dualisti in sostegno della loro dottrina. — Si dimostra che sant'Agostino, in tale luogo ha detto precisamente il contrario di quello che gli è stato fatto dire. — Magnifica interpretazione data dallo stesso dottore, d'un luogo oscuro della Scrittura. — Bella dottrina sull'INTELLETTO, nel senso ascetico. — Altri testi del vescovo d'Ippona in favore dell' Unicità dell' anima nell' uomo. — È anco il vero pensiero de' Padri citati contro questa tesi. — I moderni dualisti sono evidentemente sul falso, e non hanno diritto di parlare in questa discussione.

Ma i nostri avversari, interpretando, da veri protestanti, secondo i foschi e pallidi lumi della loro ragione particolare, le parole della Bibbia, non hanno potuto dimenticarsi interamente del loro istinto cattolico, e non rendere omaggio a quel gran principio della vera scienza della fede: « Che il solo interprete legittimo de' sacri testi è la Tradizione, i cui testimoni sono i Padri, e il giudice, la Chiesa. » Per ciò dunque, dopo la Bibbia, si sono fatti a citare i Padri per giustificare, sull'autorità dalla tradizione, le interpretazioni empie o ridicole che essi hanno dato della Bibbia, in sostegno della dottrina del *principio* vitale e della pluralità delle anime. Di tutti i luoghi de' Padri che hanno a quest' effetto ammassato, non ci arresteremo che ad un solo, che hanno essi tolto da sant' Agostino, e faremo dono ai nostri lettori del rimanente, dapprima, perchè è il luogo che pare favoreggi di più l'errore che combattiamo, e di cui i dualisti di tutti i colori fanno tanto rumore; poi,

perchè le altre citazioni concorrono tutte allo stesso sofisma, e, nei luoghi che ci si obietta, i loro autori hanno parlato nè più nè meno, nello stesso senso del dottore africano. Distruggendo adunque questo sofisma in un solo luogo, l'avremo distrutto dovunque; e dando la vera spiegazione del luogo di sant' Agostino, avremo anche dato la vera spiegazione dei luoghi degli altri Padri.

Sant' Agostino ha detto: « Tre cose compongono l'uomo: lo spirito, l'anima ed il corpo. Si riducono a due, perchè spesso l' anima è detta al tempo stesso spirito; perchè la sua parte intelligente, onde sono privi i bruti, *è chiamata spirito*. Ed è questo che è il principale in noi; poscia la vita per la quale amiamo e siamo uniti ad un corpo, si chiama anima. Finalmente il corpo, quella parte di noi che è visibile, occupa l' ultimo luogo. Lo spirito si chiama anche intelligenza (*mens*), a cui fa allusione l'Apostolo quando dice: È pel mio spirito che sono legato alla legge di Dio, ma per la mia carne sono legato alla legge del peccato. L'anima ha la sua perfezione e ricovera la sua natura primitiva, quando esso è sottomessa al mio spirito, e lo segue, seguitando Iddio. Nondimeno l'anima non si sottomette più presto allo spirito, per agir bene, che lo spirito non si sottomette a Dio per la fede vera ed una buona ed efficace volontà. Ma come la è dappoi purificata, ricoverando la stabilità della sua prima natura per la dominazione dello spirito, che è suo capo, come Gesù Cristo è di questo, non bisogna affatto disperare che

il corpo non sia reso alla sua prima condizione; non sarà certo sì presto che l'anima, nè l'anima sì presto che lo spirito, ma tuttavia al tempo conveniente, al suono della tromba. »

Ecco il famoso testo di sant' Agostino, secondo si trova tradotto nel LIBRO D'ORO, che i dualisti di Tramontana e del Mezzogiorno ripetono di continuo, cantano su tutti i tuoni, e proclamano concordemente, come una autorità perentoria, trionfante in favore dell'ortodossia del dinamismo; ma non si ha che a leggerlo attentamente, e spiegare sant' Agostino con sant' Agostino medesimo, per convincersi che in questo testo in luogo di favorire quest'eresia, l' esclude formalmente e la condanna.

Gli è vero che il gran Dottore dice che *tre cose compongono l'uomo:* lo *spirito*, l'*anima* ed il *corpo*. Ma non dice anche positivamente che lo *spirito* non è che la PARTE *intelligente* di questa medesima anima, e di cui sono privi i bruti: *Pars quædam ejusdem rationalis « spiritus » dicitur qua carent bestiæ ?* Ecco dunque sant' Agostino che riconosce in questo luogo, nel modo il più esplicito, che, nell'uomo, lo spirito non è una sostanza a parte, un essere separato, distinto dall'anima, ma una *parte* o una facoltà dell'unica e medesima anima dell'uomo; la parte intelligente della stessa natura, della stessa sostanza, della stessa entità, dello stesso essere che l'anima; perchè *la parte d'una cosa* è *una* colla stessa cosa; ed è perchè lo spirito e l'anima sono una e medesima cosa, che sant'Agostino osserva anche *che l' a-*

*nima è nominata al tempo stesso che lo spirito, e che si riducono in due le tre parti* onde l'uomo è composto; dappoichè si chiama semplicemente l'uomo « un composto d'anima e di corpo. »

Sant' Agostino aggiunge che lo *spirito si chiama anche intelligenza* (*mens*), *e che è d' essa che san Paolo ragiona quando* dice: « È per la mia intelligenza ed il mio spirito che son legato alla legge di Dio; ma per la carne son legato alla legge del peccato. » Dunque ripetiamolo ancora, per sant' Agostino, come per san Paolo, lo spirito e l'intelligenza, lo spirito e l' anima dell' uomo sono la stessa cosa, lo stesso essere, la stessa anima, la stessa entità, la stessa sostanza, che, *per la parte superiore*, riconosce, accetta la legge di Dio, e *per la parte inferiore*, sembra respingerla e consente al peccato.

Sant'Agostino dice ancora nello stesso luogo «che *l'anima ricovera la sua natura primitiva, la sua perfezione, quando si sottomette al suo spirito, e lo segue, seguitando Iddio, e le impulsioni di Dio; che per questa sottomissione dell'anima al suo spirito e al suo Dio è purificata e ricupera la stabilità della sua prima natura;* che *questa ristaurazione dell'anima è un pegno onde l' uomo possa sperare anche la ristaurazione, l'immortalità del suo corpo che è la sua prima condizione*; che *questa ristaurazione del corpo non precede affatto quella dell'anima, come la ristaurazione dell'anima non precede quella dello spirito, ma che accadrà, infallibilmente, in tempo opportuno.* Or tutto questo non è evidentemente che un magnifico co-

mentario di ciò che san Paolo ha detto in tre parole sulla necessità di santificarsi compiutamente *(per omnia)* rispetto all' intelletto (spirito) per la fede in Dio; rispetto alla volontà (all'anima), per l' amore di Dio; rispetto al corpo, per la purità e la mortificazione dell'uomo-Dio (1), per essere intero e perfetto e potere presentarsi senza temere alcun biasimo (*sine querela*) al tribunale di Dio.

Sant'Agostino finalmente insiste su questo pensiero che lo *spirito è il principale ed il capo nell'uomo*, e che dee dominare l' uomo *come Gesù Cristo è il capo dello spirito,* e deve dominare lo spirito. Veramente, non ci ha nulla nè di più logico nè di più giusto ; perchè, secondo l' abbiamo osservato, è la parte intelligente che dirige, illuminandola, la parte sentimentale, l'anima, per la quale amiamo ; ed è la ragione illuminata dalla verità di Dio, che dee moderare le affezioni dell' uomo.

È lo stesso pensiero che il gran Dottore affricano ha sviluppato in un altro luogo, e che noi pensiamo di qui arrecare, per meglio far comprendere sant' Agostino pel medesimo sant'Agostino, pel quale ha egli spiegato uno de' luoghi i più oscuri del Vangelo.

Quando il Salvatore del mondo ebbe detto alla Samaritana: « Va in cerca di tuo marito e ritorna: *Vade, voca virum tuum, et veni huc* (*Joan.* IV) ; volle

---

(1) San Paolo ha detto altrove: *Semper mortificationem Jesu in corpore vestro circumferentes... Glorificate et portate Deum in corpore vestro.*

provarle dapprima che era il Dio ai cui occhi nulla è nascosto; dappoichè, la donna avendo risposto: « Non ho marito; *Non habeo virum;* » il Signore rispose: « Donna, tu non sei verace affermando che non hai marito; tu fin qui ne hai avuto cinque; e quello che ora hai non è tuo: *Bene dixisti: quia non habeo virum. Quinque viros habuisti; et nunc, quem habes, non est tuus vir.* » A queste parole, che ricordano alla Samaritana tutte le sue turpitudini passate e presenti, confusa, umiliata, abbattuta, riconosce e confessa che Gesù Cristo era Signore e Profeta: *Domine, video quia propheta est tu.* Ma, come tutte le parole del Vangelo, queste parole: « Va in cerca del tuo marito e ritorna, » oltre il senso litterale che abbiamo accennato, rinchiudono al tempo stesso un senso tropologico; ed eccolo questo senso, sì importante che profondo, che sant'Agostino ci ha veduto, e che dopo lui ci hanno veduto gl' interpreti del Vangelo.

I primi cinque mariti onde parla qui il Signore, dice sant'Agostino, sono i cinque sensi del corpo ai quali l'anima è unita, come una donna a' diversi mariti: *Quinque priores viros animæ, possumus accipere quinque corporis sensus* (*In Joan.*) Ma questi sono sposi illegittimi, adulteri per l'anima, se essa li segue e si dà loro in braccio; dappoichè l'anima che non vive che co'sensi e pei sensi è corrotta, degradata da' sensi; essa non vive della vita pura, della vita legittima dello spirito. Il sesto sposo è l' intendimento, ed egli solo è lo sposo legittimo, il vero

e casto sposo dell'anima: *Intellectus est vir animæ.* Perchè non è ributtando i sensi, rigettando le loro colpevoli inclinazioni, e seguitando i consigli dell'intendimento e della diritta ragione, che essa coordina tutte le sue azioni e si volge e si leva verso Dio: *Cum enim ordinata fuerit vita, intellectus animam regit.* Dicendo dunque alla Samaritana: « Io non posso darti dell'acqua viva che tu mi dimandi se non mi chiami il tuo sposo, e non ritorni qui in sua compagnia, » il Dio Salvatore, secondo sant'Agostino, volle dirle: « Per ben comprendere la rivelazione che ti faccio e ricevere la grazia che ti concedo, gli è necessario che rinunzii a' carnali godimenti, e che la tua anima, astraendosi da' sensi, ritorni alla sola società permessa, al solo matrimonio legittimo dell'anima, all'unione col suo intendimento e che non prenda consiglio che da lui. Seguitando le sue ispirazioni ed i suoi ordini solo potrai capir la mia dottrina, partecipare alla mia acqua viva della grazia, e regolare la tua condotta e la tua vita. *Voca virum tuum; id est præsenta intellectum tuum: adhibe intellectum tuum; virum qui me intelligat, per quem docearis et regaris.* Non dico punto che tu non l'abbia, questo sesto sposo, questo vero e legittimo sposo: *Non habeo virum.* In questo medesimo istante che io ti parlo, tu l'hai questo intendimento; t'ho dato questo sposo che non t'inganna, che non ti tradice: *Nunc quem habes, est tuus vir.* »

Sicchè, nel senso *filosofico*, lo *spirito* per sant'Agostino, non è che l'intelligenza, *mens* non è che la parte dell'anima umana che conosce e ragiona, e, nel

senso *morale* non è che l'intelletto-sposo, questa guida, questo moderatore dell'anima, che san Paolo esorta di cattivare in osseqnio della fede: *Captivantes intellectum in obsequium fidei.* È quell'intelletto, sottomesso e docile, che dà l'intelligenza delle cose divine, e che il profeta dimandava di continuo a Dio per ben comprendere la legge di Dio: *Da mihi intellectum et scrutabor legem tuam.* È quell'intelletto uno de' doni dello Spirito Santo che Dio dà a quelli che per la loro umiltà discendono fino alla semplicità di fanciulli: *intellectum dat parvulis.* È quest'intelletto che non nega mai, che ha promesso di accordare a quelli che glielo dimandano col desiderio e colla preghiera; che indica il cammino che si dee seguire in questa vita, e che trae sopra di noi gli sguardi e le compiacenze di Dio: *Intellectum tibi dabo et instruam te in via hac qua gradieris; firmabo super te oculos meos.* È quell'intelletto, che lo stesso profeta ci raccomanda di conservare con sollecitudine, pel timore di divenire, perdendolo, simile a' bruti che non hanno intelletto: *Nolite fieri sicut equus et mulus quibus non est intellectus.* È finalmente quell'intelletto a cui l'uomo non rinunzia che quando non vuole essere annoiato dal suo lume che gl'insegna il dovere, nè turbato da' suoi rimproveri che spandono l'amaritudine sui disordini della sua vita: *Noluerunt intelligere ut bene agerent.*

Questi sono i sublimi pensieri, l'eccellenti istruzioni che sant'Agostino, interpretando san Paolo, ha rinchiuso in questo luogo, che è stato rimpiccolito

alterato, abbassato, facendolo servire di sostegno a stupidi e madornali errori. Quest'è anche il vero senso, il senso semplice, naturale, logico e conforme alla tradizione della Chiesa ed alle credenze universali, de' testi di san Paolo e di sant'Agostino che vi si oppone. La distinzione che, per uno scopo altamente morale, questi due gran geni fanno dello spirito e dell'anima, è una distinzione metafisica delle due potenze, delle due facoltà, delle due parti della stessa natura, della stessa sostanza, della stessa anima, dello stesso essere; e non di due intelligenze, di due esseri, di due principii indipendenti nello stesso nome.

Ma ci si oppone quest'altro luogo di sant'Agostino :

« Gli è vero che san Paolo fa menzione d' un altro *spirito dell'uomo* che distingue totalmente dalla sua intelligenza, quando dice: *Si enim oravero lingua spiritus meus orat, mens autem mea infructuosa est.* (1 *Corinth.*, IV, 14). Ma non parliamo, in questo momento, di quello *spirito distinto dall' intelligenza* (*a mente distinctus*), che è l'oggetto *d'una quistione a parte*, e molto difficile. (T. X p. 1, col. 544, *ediz. Migne*).

« Or non è egli evidente, riprendono i nostri avversari, citando questo testo, non è egli evidente, per queste parole che sant'Agostino, sull'autorità di san Paolo, ha ammesso, egli pure, che lo spirito è un essere realmente distinto dall'intelligenza, *a mente distinctus*, e che ha riconosciuto l'esistenza di due principii, di due motori nell'uomo? »

« Ma, prima d'attribuire una simigliante pazzia a un Dottore sì grande, » loro risponde il dotto teologo

abate Buix (1), « perchè (i teologi di Tilly) non si davano la pena di leggere il luogo in cui sant'Agostino ha tratto *questa quistione a parte?* Ed avrebbero veduto quello che sant'Agostino intende per questo *spirito distinto dell'intelligenza*, mentovato nel testo di san Paolo. »

Eccolo dunque questo luogo, che i nostri antagonisti avrebbero dovuto consultare se volevano essere fedeli nella loro citazione al pensiero di sant'Agostino, e che si sono astenuti di consultare, perchè non tornava loro conto.

È ai capitoli 7 e 8 del XII.° libro DELLA GENESI, SECONDO LA LETTURA, che sant'Agostino ha *trattato a parte* la *quistione difficile*, messa in campo a cagione delle parole di san Paolo. In detto luogo, dopo di avere distinto tre sorta di *visioni*: la visione *corporea*, la visione *spirituale* e la visione *intellettuale*, si esprime così: « Il vocabolo *spirito* si prende in diversi sensi: 1.° l'apostolo chiama *spirituale* il corpo che avranno i santi dopo la risurrezione; 2.° si dà similmente il nome di *spirito* all'aria ed al moto dell'aria; 3.° si designa anche con questo vocabolo l'ANIMA, tanto del bruto quanto dell'uomo, secondo la parola della Scrittura: *Quis scit spiritus filiorum hominum; si ascenderit ipse sursum, et*

(1) Vedi la sua breve, ma sostanziale e ferma confutazione dei deliri di Michele Vintras. Non avendo noi fra mano il gran lavoro del Labbe, abbiamo tolto, dall'illustre lavoro del Buix, le citazioni de' concilii che abbiamo sopra arrecato, al paragrafo 95.

*spiritus pecudis, si descendat ipse deorsum in terram?* (Eccles., III. 21). Si dice anche *spirito* l'intelligenza ragionevole, in quanto è come l'occhio *dell'anima*, ad in quanto è l'immagine e la conoscenza di Dio: il che ha fatto dire all'Apostolo: *Renovamini spiritu mentis vestræ*. Finalmente si attribuisce questo vocabolo a Dio, secondo quelle parole del Vangelo: *Spiritus est Deus*. »

Poscia, sant'Agostino, venendo al senso più ascoso in cui san Paolo ha usato questo stesso vocabolo, nel luogo dove distingue lo *spirito* dall'*intelligenza*, seguita così: « Non è in *alcuno* dei sensi che abbiamo parlato che abbiamo adoperato il vocabolo *spirito*, quando ce ne siamo serviti per designare la seconda specie di visione, che abbiamo ora a trattare; ma l'abbiamo preso unicamente nel senso che si trova avere nell'Epistola ai Corinti, ed in cui lo spirito è, nel modo il più evidente, distinto dall'intelligenza; perchè san Paolo in questo luogo dice: *Si enim oravero lingua, spiritus meus orat; mens autem mea infructuosa est.*

« Or, san Paolo, per questo vocabolo *lingua*, intende in questo luogo, i simboli oscuri e misteriosi. Se non si ha l'intelligenza di tali simboli, il loro annunziamento non edificherà persona, perchè non sono compresi; per ciò san Paolo aggiunge: *Qui enim loquitur* LINGUA, *non hominibus loquitur, sed Deo, nemo enim audit; spiritus autem loquitur mysteria.* L'apostolo dunque indica abbastanza che pel vocabolo *lingua*, intendesi nel citato luogo l'annunziamento degli emblemi o immagini delle cose, le quali per essere comprese, hanno

bisogno che l'intelligenza ne abbia la percezione. Fino a che questi simboli non sono compresi, sono secondo san Paolo, nello spirito e non nell'intelligenza; il che spiega più chiaramente per queste parole: *Si benedixerit spiritu, qui supplet locum idiotæ, quomodo dicit Amen super tuam benedictionem quandoquidem nescit quid dicas?* Poichè i moti della lingua nella bocca sono i segni delle cose e non le medesime cose, san Paolo chiama *lingua*, per metafora ogni annunziamento simbolico, prima che si abbia l'intelligenza di quello che significa. Sembra dunque che il nome di *spirito* è dato in un *senso speciale*, ad una CERTA VIRTU' DELL'ANIMA, inferiore all'intelligenza, ed in cui si producono le immagini delle cose corporee: *Modo quodam proprio vocatur* SPIRITUS *vis animæ quædam, mente inferior, ubi corporalium rerum imagines exprimuntur* (t. III, p. I, col. 459, *ediz. Migne*). »

Si vede adunque: lo *spirito* che san Paolo ha, *nel modo il più evidente*, distinto dall'*intelligenza*, e la cui distinzione reale dell'intelligenza è stata riconosciuta e ammessa da sant'Agostino, non è semplicemente per sant'Agostino e per lo stesso san Paolo, che una *certa forza*, una certa virtù, certa facoltà dell'anima, forza, virtù, facoltà inferiore all'intelligenza: *Est vis animæ quædam, mente inferior.* Per sant'Agostino e per lo stesso san Paolo, lo *spirito* non è che l'anima, non avente la *lingua dei misteri* o la conoscenza degli emblemi, dei segni che danno

l'intelligenza dei misteri, e che, per conseguenza, può intrattenersi vagamente con Dio, ma non fruttuosamente con essa stessa e cogli altri. L'*intelligenza* non è che la stessa anima, in quanto essa possiede *il senso* dei misteri, e può nell'annunziamento di *questo senso* edificare essa stessa e gli altri. Per sant'Agostino e per lo stesso san Paolo, lo *spirito* e *l'intelligenza* differiscono dunque realmente, è vero, ma *intenzionalmente* e non *fisicamente;* differiscono come due *stati* diversi, due condizioni, nelle quali può trovarsi la nostra anima, e non come due sostanze, due esseri, due principii vitali trovantisi nello stesso uomo.

Che si noti anche che il luogo dell'apostolo, spiegato da sant'Agostino, è uno dei luogi i più oscuri delle lettere di san Paolo, e che gl'interpreti non convengono affatto sulla significazione dei vocaboli *lingua spirito* e *intelligenza* (*mens*), che ha adoperati. Per taluni, questo nostro spirito che prega, *spiritus meus orat*, non è che lo Spirito Santo, di cui lo stesso apostolo ho detto altrove *che prega in noi mandando gemiti indicibili*. Per altri interpreti è altra cosa; ma nissuno interprete ha detto che è uno spirito creato, *distinto* dall' *anima* dell'uomo. Lo stesso sant'Agostino ha formalmente escluso quest' ultima interpretazione, avendo chiaramente detto che, nella spiegazione del testo di cui si tratta, *non ha adoperato il vocabolo* SPIRITO *in alcuno dei sensi che si dà a questo vocabolo,* ma solo nel senso tutto misterioso, ascetico, eccezionale, che in *questo luogo gli dà san Paolo.* E sotto questo rapporto, sant'Agostino si trova compiu-

tamento d'accordo con tutti gli interpreti (A LAPIDE *in epist. S. Pauli*).

Rispetto al vocabolo *mens* (*greco*, νοῦς) che i nostri avversari hanno tradotto pel vocabolo *intelligenza*, ed a cui hanno attribuito la significazione d'indicare *un essere intelligente*, per gl'interpreti, citati da Cornelio a Lapide (*ibid.*) come anche per sant'Agostino, non significa già, in questo luogo, l'intelletto che comprende, ma la cosa compresa o il modo con cui si comprende. È la significazione che questo vocabolo ha in queste espressioni della lingua latina ed anco della lingua greca: *Aperire mentem suam*, *juxta vel contra mentem loqui, etc.;* nelle quali il vocabolo *mens* non significa già l'intelletto, ma l'opinione, il parere, l'intenzione, il *senso* che l'intelletto si è formato d'una cosa. Per ciò dunque, affermando che sant'Agostino, nel luogo di cui ragionasi, ha distinto lo spirito dall'intelligenza, e ne ha fatto due principii sostanziali dell'uomo, i valenti dualisti non solo hanno scritto del romanzo, ma hanno pure mostrato una grande ignoranza del parlare della Scrittura ed anco del latino di collegio. E poi chi li ha obbligati ad affrontare simiglianti soggetti?

Altrove sant'Agostino ha detto: « L'uomo, tutti ne convengono, non è che il composto di un'anima e d'un corpo: *Homo, quod nemo ambigit, constat ex anima et corpore* » (*Serm.* 40, t. v, pag. 820). E appresso nello stesso luogo ha detto ancora: « NON CI HA NULLA nell'uomo che appartenga alla sua sostanza ed alla sua natura, salvo il corpo e l'anima: NIHIL

EST *in homine, quod ad ejus substantiam pertineat atque naturam, præter corpus et animam.* » Si potrebbero citare mille altri luoghi nei quali lo stesso Dottore ha parlato dell' uomo nei medesimi termini. Ecco dunque come si è espresso sant'Agostino, quando si è trattato delle *parti* essenzialmente e fisicamente diverse dell'uomo, e dei principii, delle sostanze costitutive della natura umana. L' uomo non è che *un*'anima intellettiva unita ad un corpo, e non altro; ed è anco ciò che dice, ciò che pensa, ciò che crede la Chiesa ed anco l'intera umanità.

È anco il pensiero di sant'Ireneo, di sant'Ilario, di san Cesario, di Lattanzio e di altri scrittori ecclesiastici, citati disordinatamente dalla scuola dualista, in sostegno della pretesta ortodossia delle sue dottrine. Questi autori pure non hanno parlato dell'uomo che come di un composto d'una sola e medesima anima razionale unita ad un corpo; e la distinzione che hanno fatto fra lo spirito o la ragione e l'anima, nei luoghi ci oppongono, non si riferisce, come quello di sant'Agostino, che alla diversità delle forze, delle virtù, delle potenze, delle facoltà, o, se si vuole, delle parti della stessa anima intellettiva, e non alla pluralità di forma o di principii sostanziali nello stesso uomo diversi.

Sicchè dunque, o la ragione non ha alcuna autorità, e la dimostrazione non dimostra, o è evidente, ci sembra, per quello che si è letto in questo lungo capitolo, che la dottrina cattolica: « che ogni anima è forma *unica* del corpo; che l'anima *intellettiva*, in particolare, è il *principio vitale*, la sola forza dinamica

la sola forza sostanziale del corpo umano, » è una dottrina-verità, fondata sull' autorità d' ogni specie di ragioni, e sulla ragione d' ogni specie d' autorità; e che all'opposto la dottrina « d'un doppio essere intellettivo o di un doppio dinamismo all'uomo, » non è che una dottrina-errore, una dottrina-eresia, una dottrina-stravaganza, non avente per essa che l'autorità d'ogni sorta di sofismi, ed il sofismo d'ogni sorta di false autorità.

Gli è felice, pei buoni dualisti, di vivere in un secolo in cui è permesso all'ignoranza, all'orgoglio, allo spirito d'errore, di bestemmiare, di delirare impunemente. In altri tempi, la sfrontatezza non avrebbe potuto tenersi al cospetto del ridicolo. Il secolo, per esempio, che non perdonava al bifolco mutato in oratore, *ex aratore orator factus*, non si sarebbe fatto scrupolo di beffarsi, sino alla crudeltà, de' nostri poveri fabbricanti di cartone, o de' nostri dottori in medicina, trasformati in teologi ed in filosofi, e di gittar loro nel viso quel detto crudele: « Calzolaio, voi non dovete parlare che quando si tratta di stivali: *Ne sutor ultra crepidam.* »

## CAPITOLO VIII.

—

Della terza proprietà, comune alle diverse specie d'anime: dell'essere delle sostanze immateriali; e dell'anima delle piante in particolare.

§ 98. Importanza della tesi dell'immaterialità delle anime, rispetto alla spiritualità dell'anima umana. — I materialisti non hanno negato questa spiritualità che per avere filosofato colla loro immaginazione. Si propone di provare l'immaterialità delle anime colla ragione. — Vera significazione del vocabolo CORPOREO; ciò che è corporeo non è corpo. — Ogni anima è corporea senza essere corpo.

Se l'*immaterialità*, nell'ordine puramente naturale, non è, *essa sola*, una garanzia sufficiente contro la morte, essa è, almeno, una condizione indispensabile dell'immortalità. Tutto ciò che è immateriale non è immortale; ma non ci ha nulla, non ci può essere nulla *naturalmente* immortale, se non è immateriale. Se l'uomo dopo la ristorazione, non deve più morire, questo non sarà, secondo san Paolo, che perchè, sebbene conservando la realtà della materia, il corpo avrà subito una trasformazione che l'avrà, in certo

modo, reso spirituale: *Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale* (1 *Corinth.*, XV, 44).

Se dunque l'anima umana fosse una sostanza materiale, non sarebbe, nè potrebbe essere immortale. Ciò che è corpo non può sopravvivere al corpo, e deve finire col corpo. Il perchè, pei filosofi antichi e moderni, che non vogliono affatto l'immortalità dell'anima, l'anima non è, secondo si è veduto, che una scintilla di fuoco, o una goccia di sangue, o una monade della materia sottile; e, per mettere un termine all'anima immortale, hanno incominciato dallo spogliarla della sua spiritualità.

In questo secolo, il cui preteso spiritualismo non è che in parole, ed in cui il puro materialismo forma la base di tutte le dottrine e la regola unica della vita, non si può mai insistere abbastanza sul dogma della spiritualità dell'anima, nell'interesse della sua immortalità. È l'opera che ci proponiamo di compiere in questo e nei seguenti capitoli. Col solo ajuto de' principii della filosofia cristiana, che abbiamo stabiliti e sviluppati ne' precedenti capitoli, prenderemo più innanzi, che d'ordinario non si fa, le nostre mosse per giungere alla dimostrazione completa di questa grande verità.

Noi abbiamo provato che *ogni* anima, per la sola ragione che essa è *anima*, è: 1.° forma *sostanziale* del suo corpo (cap. 5 e 6), e 2.° forma *unica* nel suo corpo (cap. 7 e 8). Adesso, per terminare la teoria della filosofia cristiana intorno *le proprietà comuni a tutte le specie d'anime*, dobbiamo far vedere che *ogni* anima

è, in terzo luogo, *forma* IMMATERIALE, d'una natura essenzialmente diversa da quella del corpo. Dobbiamo per conseguenza, rivendicare il privilegio dell' *immaterialità* per l'anima delle piante. Questo episodio non può tornare che a vantaggio grande della tesi della spiritualità dell'anima umana. Gli è agevole di comprendere, che fermando, per mezzo d'argomenti filosofici, l'*immaterialità* di *tutte* le anime, pure di quella de' bruti, pure di quella delle piante, noi avremo collocato sopra una base più larga, sopra un piedistallo più splendido, l'immaterialità dell'uomo. Perchè come mai si potrà negare all'anima intellettiva una proprietà che, per l'evidenza della ragione, si è obbligati di riconoscere pure all'anima *sensitiva*, pure all'anima *vegetativa*? Noi a questo daremo l'ultimo colpo al materialismo razionale. Non aggiugneremo neppure una parola di più, per far sentire al nostro lettore l'importanza e l'interesse della discussione a cui s' impegna d' assistere.

Abbiamo più volte fatto notare, con san Tommaso, che i filosofi antichi e moderni, che hanno preteso filosofare fuori della vera religione, delle tradizion e del senso comune dell'umanità, non sono stati che *uomini* d'immaginazione, *imaginationi indulgentes*. Or, coll'immaginazione, si può ben scrivere della poesia, dell'arte, ma non della scienza e della filosofia; e se taluno in simile condizione scrive di filosofia, non è che una filosofia senza seguito, senza base, e che non ha di ragionevole che la follia.

Gli è quello che è avvenuto a' pretesi filosofi della

scuola materialista in particolare. Hanno preteso di ben comprendere l'anima per mezzo della loro immaginazione, anzi che per mezzo della loro ragione; e, non potendo immaginare una sostanza immateriale, perchè l'immateriale si comprende ma non s'immagina, hanno negato all'anima umana la sua immaterialità che è la base della sua immortalità, ed hanno considerato questo come alta ragione; mentre non ci ha nulla di più irragionevole nè di più contrario alla ragione quanto il considerare l'anima umana come una sostanza materiale, poichè è manifesto, per la semplice ragione, che pure l'anima sensitiva de' bruti, pure l'anima vegetativa delle piante, e finalmente ogni anima, non è e non può essere che immateriale. Ed ecco, in conferma di questa importante tesi, tre grandi argomenti di pura ragione, che non si possono rigettare senza rinunziare ad ogni ragione; e che qui non facciamo che formolare, dopo averli dedotti dai principii della filosofia cristiana, e segnatamente dalle dottrine di san Tommaso.

Ma, prima di entrare in materia, dobbiamo fare un' importante osservazione sul vocabolo *corporale*, conveniente ad ogni anima, e da cui certi spiriti materiali hanno conchiuso che, per la sola ragione, che ogni anima si dice ed è *corporale*, ogni anima è corpo.

Chi dice « anima » dice una sostanza *animante* un corpo, destinata dalla natura ad essere unita ad un corpo, a vivere col o nel corpo. Ogni anima ha dunque un rapporto intrinseco, essenziale, col corpo; e

o sia che, per la sua imperfezione, non possa, come l'anima de' bruti, sussistere senza il corpo, o sia che essa abbia, come l'anima umana, una sussistenza a sè, una sussistenza propria e indipendente dal corpo, sempre è vero che è della natura d'ogni anima d'essere la forma sostanziale d'un corpo. Ecco sotto qual rapporto ogni anima si *dice* ed è effettivamente *corporale*. Gli angeli sono detti spiriti *incorporei*, non solo perchè non hanno corpo, ma ancora perchè, *sostanze separate* o *forme complete* e *perfette* SENZA la materia, non hanno alcuna attitudine, alcun rapporto col corpo. Ma l'anima umana, sebbene indipendente dal corpo rispetto al suo *essere*, ha bisogno del corpo rispetto alla sua operazione; essa non è completa, rispettivamente alla sua natura, che nel corpo e pel corpo; e ripetiamo sempre con san Tommaso, che è a suo gran vantaggio che la è unita al corpo: *Propter melius animæ est ut sit corpori unita.* Essa dunque si rapporta naturalmente al corpo, ha una affinità naturale col corpo, e non è nel suo stato naturale che unita al corpo.

Ma, perchè ogni anima è *corporale*, in questo senso e a questa condizione, non ne segue già che la sia corpo. Il vocabolo *corpo* significa tutto ciò che, *per sua essenza*, è corpo; ma il vocabolo *corporale* non significa ciò che è corpo per sua essenza, ma ciò che, nel suo essere, ha un rapporto qualunque col corpo. Come il termine spirituale non indica ciò che è *essenzialmente* spirito, ma ciò che nel suo essere, o nella sua maniera d'essere, ha un rapporto qualun-

que collo spirito; sicchè ciò che si dice *corporale* non è corpo, come quello che si dice spirituale non è spirito.

San Tommaso ha detto: « Ciò per cui il corpo vive è più nobile del corpo. Il corpo vivente non vive *perchè è corpo*, dappoichè, in tal caso, ogni corpo vivrebbe (il che è falso). Si deve dunque assolutamente ammettere che ogni corpo vivente vive in virtù d'un principio totalmente diverso dal corpo (d'un principio che non è corpo), come il nostro corpo vive per la virtù dell'anima » (1). Ma san Tommaso ci ha anche insegnato che il corpo della pianta *vive*, come il corpo del bruto ed il corpo dell'uomo. Dunque il corpo della pianta, come il corpo del bruto ed il corpo dell'uomo, vive esso pure, in virtù d'un principio che non è corpo. Dunque l'anima della pianta che è il principio pel quale essa vive non è corpo. Dunque nissuna anima è corpo, nissuna anima è materia; ed ogni anima, per la ragione che è anima, o principio della vita del corpo, è immateriale. Ed ecco perchè, per principio generale, ogni anima è e deve essere immateriale.

Ma la filosofia cristiana, indipendentemente da questo argomento senza replica, ha trovato tre altri argomenti in favore dell'*immaterialità delle anime*. Ed

---

(1) « Id per quod vivit corpus, est nobilius corpore. Corpus vivum non vivit in quantum corpus, quia sic omne corpus viveret. Oportet igitur quod vivat per aliquid *aliud:* sicut corpus *nostrum* vivit per animam (I p., q. 73, a. 1). »

ecco il primo di questi argomenti risultante dalla prima proprietà essenziale d'ogni anima d'*essere indivisibile.*

§ 99. Primo argomento in favore dell'immaterialità di tutte le specie d'anime, tratto dalla loro indivisibilità. — Prove che nissuna anima, pure quella delle piante, non è nè può essere divisa per la divisione del suo corpo.

Rompete in più parti un pezzo d'oro; quantunque piccola essa sia, ognuna di queste parti conserva il peso specifico, lo splendore e le proprietà essenziali dell'oro. Questa parte, separata da una massa d'oro, ha molto perduto rispetto alla *quantità;* ma non ha nulla perduto rispetto alle qualità per le quali un corpo è dell'oro e non dell'argento o del ferro; essa non è nè più nè meno di quello che era innanzi, dell'oro vero.

Gli è il medesimo delle particelle d'ogni altro minerale svelte dalla massa d'un minerale qualunque, delle porzioncelle di legno tagliate da un gran pezzo di legno, ed anco delle semplici goccie di vino tratte d'una botte, e delle semplici goccie d'acqua prese in una riviera. Dividendole dal loro tutto, voi le avete rese più piccole, ma non avete tolto loro neppure una delle loro qualità; esse sono sempre ed esattamente lo stesso minerale, lo stesso legno, lo stesso vino, la stessa acqua di prima; e diminuite in fatto di grandezza, hanno esse conservato la loro antica natura e le loro antiche proprietà.

Gli è bene il contrario se tagliate un ramo ad un albero, un piede ad un animale, una mano ad un uomo; dall'istante in cui queste parti sono separate dal corpo a cui esse appartengono, perdono tutte le qualità essenziali per le quali esse erano il ramo di un albero, il piede d'un animale, la mano d'un uomo. Il ramo non può più produrre nè foglie, nè fiori, nè frutta; il piede non può più camminare; la mano non può più agire. Se si continua a chiamarle *ramo, piede, mano*, è secondo l'abbiamo già detto, dopo san Tommaso, per indicare piuttosto ciò che esse *erano* che ciò che esse *sono*. Il ramo non è più che legno, che *questo* legno, ma non è più un ramo di albero; il piede e la mano sono carne, ossa, pelle, sono, se volete, *questa* carne, *queste* ossa, *questa* pelle; ma nè il ramo non è più un ramo, nè il piede non è più un piede, nè la mano non è più una mano. Ed è per questo che nel linguaggio universale dell' umanità, che è così filosofico e così vero, ogni ramo svelto da un albero si dice anche *ramo morto* (1), ed ogni membro separato da un corpo, si dice anche *membro morto*.

---

(1) Rispetto a certi alberi, che vengono da bronconi e mettono facilmente radici, non è perchè l'anima di tali piante può essere posta in più pezzi, e che uno d'essi, ramoscello, seguita dal ramo da cui fu distaccato; ma perchè la generazione essendo, come lo vedremo, la funzione permanente della *vita vegetativa*, la virtù generativa o la semente della pianta (cosa molto diversa dalla sua forma o dalla sua anima) non si trova solamente nella radice, nel frutto o in una parte determinata del corpo, ma in tutte le parti del corpo, in tutti i

Or gli è noto che niuna cosa non *è* tale cosa, non è *tale* cosa e non già un'altra cosa, non ha tale o tal altra qualità, e non produce tale o tal altro effetto, che per la sua FORMA. Gli è dunque chiaro che, se la vostra porzioncella di metallo, di pietra, di legno, e le vostre goccie di vino o di acqua, conservano le loro qualità essenziali, e sono sempre veramente *questo* metallo, *questo* legno, *questo* vino e *quest'*acqua, pure dopo che le avete separate dal loro tutto; la forma sostanziale dello stesso metallo, dello stesso legno, dello stesso vino, della stessa acqua, è rimasta aderente a queste particelle, le ha seguite, pure nella loro separazione dal tutto.

Gli è chiaro anche che, se il ramo, il piede, la mano, tagliati dal corpo della pianta, del bruto, dell'uomo, non sono più nè ramo, nè piede, nè mano, hanno perduto, pel taglio, la forma sostanziale per la quale essi erano un ramo capace di vegetare, un piede capace di camminare, una mano capace d'agire; hanno essi conservato delle forme secondarie, perchè rimangono per qualche tempo il legno di *quest'*albero, la carne e l'osso di *quest'* animale; ma rispetto alla forma prima, alla forma suprema, che ne faceva un ramo, un piede, una mano in *atto*, e che loro dava *quest'*essere e *quest'*operazione, non ce n'è rimasto il minimo segno.

---

rami di certe piante. Quindi questa germinazione per bronconi è una generazione come un'altra, compita, non per una particella dell'anima vegetale, ma per la virtù generativa sparsa in tutta a pianta.

Ma, se la forma sostanziale rimane sempre aderente alle più piccole parti nelle quali è stato diviso un composto inanimato, mentre essa abbandonava le parti che sono state distaccate da un composto animato; gli è chiaro che la forma sostanziale non risiede affatto nello stesso modo in queste due specie di composti, e che la forma sostanziale de' composti inorganici e inanimati si estende materialmente in tutte le più piccole porzioni della materia onde essa è forma. Ed è per questo che la si trova sempre la stessa in ciascuna di queste parti della sua materia. Gli è anche chiaro, secondo l'abbiamo stabilito nel capitolo precedente, che la forma sostanziale de' composti organici e animati è tutta intera nel corpo e tutta intera in ciascuna parte del corpo che essa anima; come in certa guisa, la sovranità si trova tutta intera in tutto uno Stato, e tutta intera in ciascuna parte del medesimo Stato; e che la forma sostanziale de' composti di quest'ultima specie si trova in ciascuna parte del corpo, non già *materialmente*, come una cosa contenuta nel luogo e dal luogo, ma *virtualmente*, come un principio agente nello stesso luogo. In modo che, siccome distaccando una città o una provincia da uno Stato, non si fa che togliere questa città, questa provincia alla giurisdizione della sovranità di questo Stato, senza arrecar danno alla somma autorità dello stesso Stato; così togliendo una parte, un membro, ad un composto animato, non si fa che sottrarre questa parte, questo membro, all'azione della forma sostanziale d'un tal composto, senza togliere nulla all'unità di questa forma.

E, se la maniera con cui la forma sostanziale si trova in questi composti delle due specie è sì diversa, gli è chiaro che la forma sostanziale del composto inanimato, e la forma sostanziale del composto animato, sono anche d'una natura totalmente diversa, e che la forma del composto inanimato è divisibile in altrettante parti come la sua materia; mentre la forma del corpo animato non è divisibile in parti, ma si spegne, sparisce o si allontana tutta intera, dal momento in cui s'è fatto in pezzi il corpo che essa animava.

Ma ciò che è divisibile in parti reali è materiale; e, per contrario, l'immaterialità o la semplicità è la specialità esclusiva, la proprietà essenziale dell'indivisibile fisico. Se dunque la forma de' composti inanimati è divisibile in parti reali, essa è necessariamente materiale; e per contrario, la forma de' composti animati è necessariamente semplice ed immateriale, per la ragione che essa è fisicamente indivisibile.

Or la forma d'ogni composto animato è anima; l'anima d'ogni composto animato è dunque semplice e immateriale. Ma non solo l'uomo ed il bruto, ma anco tutti i vegetali, esclama san Tommaso, sono composti animati, perchè si nutriscono e vivono, e tutto ciò che si nutrisce e vive è animato, o ha un' anima: *Quæcumque nutriuntur vivunt et sunt animata. Vegetabilia omnia vivunt et sunt animata.* Gli è dunque vero, in tutto il rigor della logica, che non solo l'anima *intellettiva* e l'anima *sensitiva*, ma anche

l'anima *vegetativa*, è semplice ed immateriale, e che la semplicità o l'immaterialità è una delle proprietà comuni a tutte le anime.

Sviluppiamo ancora di più questa bellissima tesi. Che si ricordi della bella dottrina che abbiamo esposta altrove, nelle differenti maniere con cui una cosa può trovarsi in un'altra. Considerate, ci dice san Tommaso, come le forme *accidentali* si trovano nel loro soggetto, e voi intenderete come le forme *sostanziali* si trovano nella loro materia.

La bianchezza non è che una qualità dei corpi. La bianchezza è ciò per cui un corpo è piuttosto bianco che rosso o nero; ma il *perchè* una cosa è tale cosa e non un'altra, è la *forma* della cosa; dunque la bianchezza è una *forma*. Ma non esistono che corpi bianchi; rispetto alla stessa bianchezza, essa non esiste già in essa stessa; essa non esiste che ne' corpi, come nel suo soggetto; essa non è che una *qualità* del corpo; essa non è che una *forma accidentale;* perchè le qualità de' corpi non sono che *accidenti*.

Or bene, in una superficie bianca, in una tela, per esempio, d'un metro quadrato, la bianchezza si trova tutta intera e in tutta la tela ed in ciascuna parte della tela, ma sotto diversi rapporti. Essa si trova tutta intera in tutta la tela, secondo la sua *quantità*, perchè una superficie bianca d'un metro quadrato racchiude in essa un metro quadrato di bianchezza tutto intero. Ma se tagliate in varie parti questa tela, la bianchezza non si trova più tutta intera, in ciascuna di queste parti, sotto il rapporto

della *quantità;* perchè niuna di queste parti non racchiude un metro quadrato di bianchezza. Tuttavia ogni parte rimane sempre così bianca che era innanzi d'essere recisa del tutto. Vale a dire che ciascuna di queste parti riflette tutti i raggi della luce che cade sopra di essa, il che costituisce la natura e l'essenza della *bianchezza:* come l'assorbimento di tutti i raggi della luce ricevuta costituisce la natura e l'essenza del *nero.*

Ma l'essenza delle cose è indivisibile. Se dunque ogni parte della nostra tela rimane bianca essa ritiene la bianchezza tutta intera, secondo i suoi costitutivi essenziali e secondo la sua essenza. La forma *accidentale* della bianchezza si trova dunque tutta intera, in tutto il corpo bianco, secondo la sua *quantità,* e tutta intera in ciascuna parte del corpo, ma solo secondo la sua *essenza* (1).

Gli è lo stesso delle forme *sostanziali* de' composti *inanimati* ed *inorganici.* In un globo d'oro la forma sostanziale di questa massa d'oro si trova tutta intera in tutto il globo, rispetto alla sua *quantità;* ma, se voi mettete questo globo in pezzi, come ciascuno di questi pezzi è sempre dell'oro, ed ha tutti i costitutivi

---

(1) « Sicut apparet in formis accidentalibus, quæ, secundum « accidens, quantitatem habent. Albedo enim est tota in qualibet « parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiæ; quia, secundum « perfectam rationem suæ speciei, invenitur in qualibet parte su- « perficiei; si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem, « sic non est tota in qualibet parte superficiei » (I p., q. 8, a. 3).

*essenziali* dell'oro, la forma sostanziale dell'oro vi si trova tutta intera secondo la sua *essenza*.

Or si è veduto che diversamente dal grano dell'oro, che è dell'oro, e dalla goccia di vino, che è sempre del vino, un ramo tagliato da un albero non è più un ramo, ed un membro reciso dal corpo d'un animale o d'un uomo non è più un membro. Gli è dunque chiaro che nè la forma sostanziale dell'albero, nè la forma sostanziale del corpo dell'animale o dell'uomo non si trova più nella parte che ne è stata separata nè secondo la *quantità* nè secondo l'*essenza*.

Ma gli è anche chiaro che, se il ramo conservasse una parte della forma sostanziale dell' albero da cui è stato reciso, e se il membro conservasse una parte della forma sostanziale del corpo di cui è stato tagliato, tanto il ramo che il membro conserverebbero come il grano dell'oro e la goccia del vino, la forma sostanziale del tutto se non secondo la sua quantità almeno secondo la sua essenza; e quindi finalmente gli è chiaro che, se non conserva neppure rispetto all' essenza la forma del tutto, non la conservano neppure rispetto alla sua *quantità*, che le forme sostanziali dell'albero e del corpo non hanno *quantità* divisibile; che esse sono indivisibili e per conseguenza immateriali.

Abbiamo udito san Tommaso affermare che « l'anima umana si trova tutta intera nel corpo, e tutta intera in ciascuna parte del corpo, come Dio è tutto intero in tutto l'universo, e negli esseri ed in ogni essere: *Sicut anima est tota in qualibet parte corpo-*

*ris; sic Deus est totus in omnibus et singulis.* » Ora Iddio, secondo lo si è anche veduto, si trova tutto intero in tutto l'universo (ed anco fuori dell'universo) per la sua *essenza;* e si trova tutto intero in ciascuno essere particolare e secondo la sua essenza e secondo la virtù particolare che vi esercita, perchè la virtù di Dio non è separabile dalla sua essenza. Così l'anima umana, non avendo, secondo l'espressione di san Tommaso, *totalità quantitativa*, e dovendosi trovare per la sua essenza là dove essa esercita la sua virtù, si trova tutta intera in tutto il corpo secondo la sua essenza, e tutta intera secondo la sua essenza, e la sua virtù, insieme in ciascuna parte del corpo: *Anima totalitatem quantitativam non habet; sed, secundum totalitatem essentiæ et virtutis est tota in qualibet parte corporis.* Quando adunque si taglia una mano ad un uomo, l'anima non esercita più la sua virtù su questo membro reciso; e, se essa non vi è più per la sua virtù, non vi è neppur più per la sua essenza e da ciò il fatto: che questo membro non è più una mano d'uomo, ma della carne morta, che copre delle piccole ossa.

Or gli è certo che ciò che è del ramo svelto da un albero, e d'un piede tagliato ad un animale, gli è il medesimo d'una mano recisa ad un uomo. Gli è dunque della forma sostanziale, o dell'anima della pianta o del bruto, ciò che è della forma sostanziale o dell'anima dell'uomo, cioè che esse sono forme che non hanno *totalità quantitativa;* che esse sono indivisibili; e che, per conseguenza, tutte le forme so-

stanziali de' composti viventi ed organici, o tutte le anime, sono immateriali. Non ci ha nulla nè di più semplice nè di più logico quanto una simile dimostrazione.

§ 100. Secondo argomento in favore dell'immaterialità delle anime, dedotta dalla natura tutta speciale del loro moto. Mentre il moto de' composti inanimati: 1.° è loro estraneo; 2.° è loro imposto, e 3.° è invariabile: il moto de' composti animati, pure delle piante, all'opposto: 1.° è loro proprio; 2.° ne dispongono, e 3.° è un moto prodigiosamente vario. — Un moto che ha queste ultime qualità non può essere l'opera che di sostanze immateriali. — Ogni pianta è un composto vivente.

Siccome nell'ordine sopranaturale non si fa nulla che per la grazia, così nell' ordine naturale non si fa nulla che per il moto. Il moto è pei corpi ciò che la grazia è per gli spiriti. Tuttavia esso non si trova nello stesso modo ne' corpi inanimati e ne' corpi animati. Esso ha, in questi ultimi, qualità tutte diverse da quelle che ha ne' primi. Il moto di tutti i corpi animati è: 1.° un moto che loro è proprio; 2.° un moto di cui dispongono; 3.° un moto moltiplice e vario: mentre il moto de' corpi inorganici ed inanimati è, per contrario: 1.° un moto estraneo e dipendente; 2.° un moto necessario e di cui non possono disporre; e 3.° un moto unico, monotono, uniforme. Or queste grandi qualità del moto de'composti animati, studiate solo ne' vegetali, l'infimo ordine degli esseri viventi, evidentemente dimostrano l'immaterialità delle loro anime.

I composti naturali sono, lo ripetiamo, di due specie: essi sono o *viventi* o *non viventi*. La pianta, il bruto, l'uomo appartengono alla prima specie; le pietre, i metalli, i fluidi, ponderabili o imponderabili, e tutti gli esseri che non hanno organi, appartengono alla seconda specie.

Non si vive che per l'anima. I composti *viventi* hanno dunque un'anima, i *non viventi* non ne hanno.

I composti non viventi hanno bene, essi pure, la loro *forma* sostanziale; perchè ogni composto naturale risulta coll'unione d'una forma sostanziale colla materia. Ma questa forma, dando loro l'essere e la sostanza, non dà loro la vita: sono dunque quello che sono, ma non vivono; hanno una *forma*, ma questa forma non è anima. Per contrario, la forma sostanziale de'composti viventi dà loro coll'essere e la sostanza e la vita. La loro forma sostanziale è dunque una vera anima; perchè ogni anima è forma sostanziale, ma ogni forma sostanziale non è un'anima.

Sotto il vocabolo anima non s'intende, secondo si è creduto, che il principio intrinseco del moto. I composti viventi, avendo un'anima, hanno dunque il principio dal moto in essi stessi; ed è per questo che si muovono essi stessi, in essi stessi e fuori di essi stessi, per essi stessi.

Considerate la pianta: « La potenza vegetativa, dice san Tommaso, ha tre atti; perchè il composto vegetativo ha, per suo oggetto proprio, il suo corpo vivente per l'anima, e che questo corpo ha tre bisogni essenziali. Richiede dunque un' anima avente

tre facoltà e capace di compiere in sè tre operazioni. La prima è quella per la quale il corpo riceve il suo *essere* e questo scopo s'ottiene per la potenza *generativa*, la seconda è quella per la quale il corpo vivente aggiunge la qualità e la grandezza conforme alla sua natura, ed è la funzione propria della potenza *aumentativa;* la terza finalmente è quella per la quale il corpo del composto vivente si conserva nel suo *essere* e nella sua *quantità*, ed è quello che fa la potenza *nutritiva* [1]. » Or gli è in virtù del principio del moto residente in essa che la pianta comprende queste tre funzioni, o che germoglia, sviluppa e si fa grande. Essa non prende da ciò che la circonda che le sostanze onde ha bisogno e che trasforma in veri alimenti per nutrirsi e crescere. Rispetto al movimento del quale essa compie le tre funzioni della vita *vegetativa*, essa non l'ha dal di fuori, ma la in essa stessa. Sotto il rapporto del moto che fa la sua vita, non ha bisogno che d'essa stessa, essa si muove per essa stessa.

Per contrario, i composti non viventi e che non hanno anima, sono naturalmente e essenzialmente

---

[1] « Tres sunt potentiæ vegetativæ partes. Vegetativum enim « habet pro objecto ipsum corpus vivens per animam; ad quod « quidem corpus triplex animæ operatio est necessaria. Una qui- « dem per quam *esse* acquirit, et ad hoc ordinatur potentia *ge-* « *nerativa*; alia vero per quam corpus vivum acquirit debitam « quantitatem, et ad hoc ordinatur vis *augmentativa;* alia vero « per quam corpus viventis salvatur et in esse et in qualitate de- « bita, et ad hoc ordinatur vis *nutritiva* » (I p., q. 78, art. 2).

inerti. Non possono mutare di luogo, nè anche occupare un nuovo punto dello spazio per uno sviluppo successivo d'essi stessi, nel medesimo luogo. Le cave nelle viscere della terra, le montagne, nella loro superficie, sono, da più migliaia d'anni, sempre nello stesso luogo in cui erano, occupano lo stesso spazio che occupavano al primo istante della loro formazione. Nissun composto inanimato non si muove in sè stesso, nè fuori di sè stesso, nè per sè stesso. La voracità del tempo può usarlo ed anco distruggerlo; ma fino a che resta qualche cosa di lui, sarà sempre là dove è stato, e la stessa eternità non lo farà mai cambiare di luogo. Nissun composto non vivente non si muove che per un'impulsione che gli viene dal di fuori. Nissun composto non vivente non ha dunque in sè stesso il principio del moto. Se passa d'uno ad un altro luogo non è che per una forza esterna che è venuta a trarlo dalla sua inerzia e a turbare il suo riposo; non è che per un moto accattato, superiore alle sue forze e fuori della sua natura. Il moto è anche estraneo ad ogni composto inanimato che è proprio, naturale, intrinseco, intimo, essenziale ad ogni composto animato.

Posti questi principii, ecco il regolamento che sulle tracce di san Tommaso fa la filosofia cristiana.

Gli è in virtù d'una forza interiore o esteriore che i corpi si muovono. Or il moto non potrebbe convenire al corpo che in quanto il corpo è corpo, o in quanto un corpo è *questo* corpo, e non *tale* altro. Se il moto convenisse al corpo in quanto corpo, il moto

dovrebbe trovarsi in tutti i corpi; esso sarebbe una delle proprietà essenziali de'corpi, e tutti i corpi dovrebbero muoversi. Ma è falso che tutti i corpi si muovono; per contrario, i corpi, in generale, sono mobili o capaci d'essere mossi da una forza esterna, ma non si muovono essi stessi; e non è già il moto ma l'*inerzia*, o l'incapacità d'ogni moto intrinseco, che è una proprietà essenziale de'corpi. Se dunque certi corpi si muovono per essi stessi, non è già perchè sono corpi, ma perchè sono *tali* corpi. Or o questa cosa per la quale diversamente a ciò che avviene a tutti gli altri corpi, *questi* corpi si muovono, o questa cosa, diciamo, è essa stessa un corpo, o essa è differente dal corpo e superiore alla natura del corpo. Se è corpo ne segue sempre che tutti i corpi dovrebbero muoversi, perchè ogni corpo è corpo e non è che corpo. Bisogna dunque conchiudere che il principio del moto de' corpi animati non è corpo, non è un essere continuo, avente parti fuori delle parti, ma un essere totalmente diverso dal corpo, d'un'altra natura che quella del corpo, un essere non avente parti, un essere semplice, indivisibile, immateriale. Quest'essere non può essere un accidente; perchè il moto è bene un accidente, ma il *principio* o la *causa* del moto non l'è affatto e non potrebbe esserlo. Questo essere è dunque sostanza; perchè ciò che *è* è o sostanza o accidente, e ciò che non è accidente è sostanza. Dunque la causa, il principio intrinseco del moto dei corpi animati, è una sostanza semplice immateriale; ma è questo il principio che si chiama anima. Nis-

suna anima, sia *intellettiva*, sia *sensitiva*, sia *vegetativa*, non è dunque materia, non è dunque corpo; ma ogni anima, per la ragione che *è* anima, è immateriale ed incorporea.

Lo studio della seconda condizione del moto proprio de'corpi animati ci dà la stessa conchiusione.

Nissuno essere può disporre di quello non è suo. Or, poichè il composto inanimato, quando pure si muove, non si muove che per un moto accattato, per un moto estraneo a lui, per un moto che non è suo; può bene subire il moto, ma non ne può *disporre*. Il moto è per lui una passione, una pena, e non un atto od un'operazione. Per la stessa forza d'inerzia, essenziale alla sua natura, per la quale egli è impotente a incominciare il suo moto, gli è anche impotente a farlo cessare. Questa stessa forza che l'impedisce di muoversi esso stesso, l'impedisce di arrestarsi nel suo moto. Per la stessa ragione che non può, esso solo, passare dal riposo al moto, non può neppure, esso solo, tornare indietro, e passare dal moto al riposo. Necessariamente immobile nel suo riposo, l'è pure nel suo moto. E siccome rimarrebbe eternamente in riposo se nissuna forza esterna non lo movesse, così si moverebbe eternamente se nissuna forza esterna non l'arrestasse.

Quanto è diversa la condizione dell'essere animato! Pure la pianta, sebbene appartenga alla più debole, alla più imperfetta delle tre specie degli esseri animati, non solo ha in essa stessa il principio del moto e si muove essa stessa, ma ancora essa si fa grande

e si ristringe essa stessa, cresce o dimagra in essa stessa, e, secondo che le conviene, s'innalza, o s'abbassa, s'allarga o si restringe, prolonga o arresta il suo moto. Essa si riposa e dorme in un tempo, si risveglia e riprende il suo lavoro in un altro. Ma è sempre per una potenza che l'è propria, che sembra dormire per riposarsi, e risvegliarsi per compiere le operazioni della sua vita.

Questa grande facoltà di poter *disporre* del moto è anco più sensibile, più sorprendente nel bruto e nell'uomo. Dappoichè, mentre il moto onde dispone la pianta non è che suo *proprio*, quello del bruto non solo è *proprio*, ma è anche *spontaneo;* e quello dell'uomo non solo è *proprio* e *spontaneo*, ma è anche *libero*. In diverse maniere adunque, o in un modo più o men perfetto, le tre diverse specie de' composti animati dispongono tutte e tre del moto. Ma non è che per la loro anima che questi composti usano di questa grande prerogativa; perchè il composto naturale non opera che per la sua forma sostanziale, e la forma sostanziale d'ogni composto animato è la sua anima.

Perciò dunque, siccome, fra tutte le forme sostanziali, solo le anime dispongono del moto, bisogna di necessità ammettere che le sono d'una natura essenzialmente diversa da quella di tutte le altre forme sostanziali. E poichè la disponibilità del moto è essenzialmente incompatibile colla materialità della natura, bisogna anche di necessità ammettere che la differenza che distingue le anime da tutte le altre forme

sostanziali, è che esse sono tutte semplici e immateriali.

Ma la pianta, quantunque si muova essa stessa per un principio intrinseco e inerente a sè stesso, e quantunque disponga del suo moto, non si muove, nè muta di luogo, mentre il bruto oltre alla facoltà di muoversi e di disporre del moto, come la pianta, possiede anco la facoltà di muoversi in un modo progressivo, di trasferirsi d'uno ad un altro luogo e di condurre dovunque il suo corpo, e che l'uomo, più felice del bruto, sebbene abbia in sè stesso, come la pianta, il principio intrinseco e la disposizione de' moti del suo corpo, in un luogo determinato, e, quantunque possa mutare corporalmente di luogo, come il bruto, gode dell'incomparabile e sublime facoltà di *scoprire* con la sua intelligenza, di trasferirsi col suo pensiero in tutte le regioni dell'universo visibile ed anco di trascorrere le regioni intellettuali ed invisibili. Mentre dunque il moto della pianta non è che *stazionario*, e quello del bruto *stazionario*, esso pure, e, per giunta *locomotivo;* il moto onde l'uomo dispone, da padrone, è al tempo stesso *stazionario*, *locomotivo* e *discursivo*.

Ma, se il semplice moto *stazionario*, è totalmente inconciliabile colla materialità dell'anima della pianta con più ragione il doppio moto *stazionario* e *locomotivo* è radicalmente inconciliabile colla materialità dell'anima del bruto, e, con più ragione ancora, il triplice moto *stazionario*, *locomotivo* e *discursivo* è assolutamente inconciliabile colla materialità dell'anima umana.

La terza condizione, o la VARIETA' del moto proprio a tutte le anime, è ancora più concludente in favore dell'immaterialità della loro natura.

Il composto inanimato, nel suo moto precario ed accattato, non può esso stesso deviare d'una linea, d'un punto, nè a manca, nè a destra. Segue sempre la medesima direzione che gli è stata data; avanza o dietreggia in linea retta. Oppone anco tutta la resistenza che trova nella sua massa alla potenza che pretende sforzarlo d'abbandonare questa linea. Stretto d'abbandonarla, fa i più grandi sforzi per riprenderla; impotente a dirigere il suo moto, lo è anco di più a variarlo; e, come l'immobilità è la condizione essenziale del suo riposo, l'uniformità o una monotonia inalterabile è la condizione essenziale del suo moto,

Il più misero de'composti viventi, la vince in questo rapporto, sui medesimi astri.

La pianta, padrone, in certo modo, dell'estensione, l'è anco della direzione e della varietà del suo moto. Essa, seguendo la prima delle leggi architettoniche, spinge tanto più innanzi le sue radici nelle viscere della terra, quanto essa aspira a levare più atto la sua cima verso il cielo. Al tempo stesso che si muove verso l'alto e verso il basso, essa si allarga, si sviluppa da tutti i lati; essa spinge in tutte le direzioni immaginabili i súoi rami ed i suoi ramoscelli.

La varietà de'suoi moti interni è ancora più sorprendente. San Tommaso ha osservato che per poter conoscere, pure per la loro diversa configurazione

esterna, i diversi gradi di perfezione e la diversità della fine delle tre specie d'esseri animati, l'uomo il bruto e la pianta, l'uomo è volto, colla più nobile parte del suo corpo, verso il cielo; i più nobili organi del bruto sono diretti verso la circonferenza; la pianta è, colla più nobile parte del suo organismo, sprofondata nella terra (1). Diffatti, i nervi, e le loro infinite ramificazioni, che, nel bruto e nell'uomo, partono più o meno direttamente dal cervello, nella pianta partono dal centro della sua radice; è quivi dunque che si trova in certo modo, il suo capo (2), il suo petto ed il suo stomaco, o gli organi i più importanti della sua vita; perchè è da questo centro che escono i diversi moti che esercita nell'interno di tutto il suo corpo. Gli è 1.° il moto di *respirazione*; perchè, secondo l'è stato osservato dalla medesima scienza, le piante, esse pure respirano. Si direbbe anco che esse respirano meglio dell'uomo e del bruto; perchè questi non respirano che per la bocca, ed aspirando l'aria normale, non spirano che l'acido carbonico, mentre quelle, le piante, respirano da tutti i loro rami, ed aspirando l'aria normale, non spirano che l'ossigeno il più puro. Gli è 2.° il

---

(1) « Homo habet superius sui, id est caput, versus superius « mundi; et inferius sui versus inferius mundi, et ideo est optime « dispositus, secundum dispositionem totius. Plantæ vero habent « superius sui versus inferius mundi, nam radices suntori (faciei) « proportionales; inferius autem sui versus superius mundi. Ani- « malia vero bruta medio modo » (1 p., q. 101, art. 4, *ad tertium*).

(2) La botanica moderna chiama *capellatura delle piante* i filamenti estremi delle loro radici.

moto di *circulazione,* insuperabile dal moto di respirazione e pel quale la massa del liquido che è in luogo del sangue *circola* in tutto il corpo della pianta, si consuma pel color naturale, e si rinnova incessantemente per la nutrizione. Gli è 3.° il moto di *digestione;* perchè come l'uomo ed il bruto, la pianta fa il chilo ovvero trasforma realmente tutte le sostanze che assorbe in sostanze alimentari, per le quali essa si *nutrisce, cresce* e si *riproduce.* Gli è 4.° il moto *d'economia vitale,* pel quale ogni pianta distribuisce il suo sugo per per tutte le parti del suo corpo, secondo i loro bisogni, lo manda sopra tutti i punti dei suoi innumerevoli rami, per arrecarvi la vita e la fecondità, e cambiarvisi in foglie, fiori e frutta. Gli è 5.° finalmente moto *escrementizio,* pel quale, ad esempio d'ogni altro animale, la pianta, ritenendo la parte nutritiva, si scarica, da tutti i pori, della parte escrementosa delle sostanze absorte. Diffatti, le gomme, le resine, le sostanze viscose, gli scoli dei vegetali d'ogni specie, non sono che il prodotto della loro escrezione e della loro traspirazione.

I quali fatti hanno posto a san Tommaso le considerazioni seguenti: « Il composto *animato* non si distingue dal composto inanimato che per la vita: perchè, solo, i composti animati vivono; gli inanimati non vivono. Ci sono diverse maniere di vivere. Or basta che un composto, qualunque siasi, goda d'una sola di queste maniere di vivere perchè sia e si dica un composto animato e vivente. Le diverse maniere di vivere sono in numero di quattro. La prima è per l'in-

telletto; la seconda pel senso; la terza pel moto e la situazione locale; la quarta pel semplice moto dell'alimentazione, dell'accrescimento e della diminuzione. Diffatti, certi composti viventi non lasciano vedere che quest'ultima maniera di vivere, questa vita pel moto nutritivo, pel quale questi composti crescono o s'impiccoliscono. *Tali sono le piante.* In altri composti viventi, oltre questa vita delle piante, vi si scorge anco la vita del senso, ma privo della facoltà del moto locale. Questo si vede negli animali imperfetti, come le conchiglie. In una terza categoria di composti viventi, s'incontrano le due maniere di vivere, e per giunta la facoltà di mutare di luogo. Quest'è la categoria degli animali perfetti, come il cavallo, il bue, gli uccelli, i pesci, ecc., che, oltre alle funzioni *vegetative* e *sensitive*, compiono la funzione di muoversi in un modo progressivo. L'ultima e la più nobile categoria dei composti viventi è formata dagli uomini, i quali, riunendo in essi tutte le tre sorta di vita, divise fra tutti gli esseri animati, godono solo della vita intellettiva (1).

---

(1) « Animatum distinguitur ab inanimato per vitam; animata
« enim vivunt; sed inanimata non vivunt. Sed cum multiplex sit
« vivendi modus, si unus tantum illorum insit alicui, illud dici-
« tur animatum et vivens. Porro quatuor sunt vivendi modi. Quo-
« rum unus est per intellectum; secundus per sensus; tertius per
« motum et statum localem; quartus per motum alimenti et au-
« gmenti et decrementi. In quibusdam enim viventibus inveniun-
« tur tantum alimentum, augmentum et decrementum: sicut in
« plantis. In quibusdam autem, cum his, invenitur sensus, sine

« Il semplice appetito non costituisce già una diversità di gradi di perfezione nelle differenti categorie degli esseri viventi; perchè, dovunque è il senso, si trova ugualmente l'appetito. Ma poichè, ripetiamo, basta che un essere possegga una sola di queste quattro specie di vita che abbiamo menzionato, perchè sia detto *essere vivente*, SI DEVE DI NECESSITA' AMMETTERE: CHE TUTTI I VEGETALI SONO ESSERI VIVENTI, perchè tutti i vegetali hanno in essi stessi una vera potenza o il principio intrinseco del moto di nutrizione, pel quale crescono o diminuiscono » (1).

« Ma questa virtù, questo principio, non viene a loro affatto dalla natura del loro corpo, ma dalla stessa loro anima, perchè non è nella natura del corpo di muoversi, come si muovono le piante, in contrarie direzioni. Perchè TUTTI I VEGETALI crescono, non solo per l'alto, ma anco pel basso, non solo in queste due direzioni, ma anco in tutte le direzioni possibili

---

• motu locali: sicut in animalibus imperfectis, ut sunt ostreæ. In • quibusdam autem, invenitur motus secundum locum: sicut in • animalibus perfectis, quæ moventur motu progressivo: ut equus, • bos, volucres, pisces, etc. In quibusdam autem, *cum his*, *ulte- • rius* invenitur intellectus: scilicet in hominibus. •

(1) « Appetitus non facit diversitatem in gradibus viventium, • quia ubicumque est sensus, ibi est appetitus. Sed cum ea, qui- • bus inest unus quatuor prædictorum vivendi modorum, dicun- • tur vivere, *ideo vegetabilia omnia dicenda sunt vivere.* Nam • omnia vegetabilia habent in se ipsis potentiam quamdam et prin- • cipium quo suscipiunt motum augmenti vel decrementi. •

ed al medesimo tempo. Gli è dunque chiaro che il principio di simili moti non spetta alla natura del loro corpo, ma alla loro anima; cioè che gli è evidente che tutti questi moti tanto svariati, o piuttosto QUESTE OPERAZIONI, non appartengono che al principio intrinseco che è la forma del loro corpo, che bisogna loro riconoscere un'anima; perchè non è proprio che dell'essere animato di crescere o di modificare sè stesso (1).

Sicchè dunque per san Tommaso, pure le piante sono composti viventi, aventi un'anima; le piante hanno in esse stesse il principio, la virtù, la ragione non solo della proprietà e della disposizione, ma ancora della varietà del moto; pure il moto delle piante non dipende dal loro corpo, non ha nulla della natura del corpo; per conseguenza pure l'anima delle piante, a cui appartiene esclusivamente il loro moto, è semplice e immateriale.

Gli è il secondo argomento in favore dell'immaterialità delle anime. Ecco il terzo, tratto dalla virtù *generativa* che esse hanno: la forza e l'importanza di questo argomento sono immense.

---

(1) « Hoc autem principium est anima, non natura. Nam natura « non movet ad contraria loca Augentur enim vegetabilia omnia « non solum sursum, sed et deorsum, sed utroque modo, et ex « omni parte. Manifestum est ergo quod principium horum mo- « dorum non est natura, sed anima; sed manifestum est quod « hi motus, vel potius istæ operationes sunt a principio intrin- « seco quod est illorum corporum forma, et proinde est anima, « quia non nisi res animata alterat vel auget seipsam (*In lib.* II, « lec. 3, *De Anima*). »

§ 101 Terzo argomento in favore dell'immaterialità delle anime, risultante dalla loro virtù di generare. — Cinque condizioni d'ogni generazion vera nella natura. — La generazione è la prerogativa esclusiva del composto vivente. — La pianta gode di questa prerogativa — Perchè le due virtù necessarie per ogni generazione si trovano unite ne' vegetali, e separate negli animali dalla distinzione de' sessi. — Distinzione delle opere della vita. — La generazione, la più nobile delle operazioni della pianta, è la men nobile delle operazioni dell'uomo. — Essa è una legge per la specie umana, e non un dovere per ogni individuo. — Conseguenze importanti di questa dottrina in favore del celibato volontario.

Perchè niun fenomeno della natura non si fa che pel moto, la generazione degli esseri non è e non può essere, essa pure, che l'opera del moto, e, per conseguenza, non vi avendo moto, non può esservi generazione; ciò che non si muove non genera; e la STERILITA' è conseguenza obbligata necessaria dall'INERZIA.

Gli è vero che i naturalisti, e san Tommaso medesime, hanno l'aria d'ammettere che pure certi corpi non viventi, e per conseguenza essenzialmente *inerti* generano il loro simile: come quando affermano che *il fuoco genera il fuoco*. Gli è vero che si parla spesso di esseri viventi *generati* dagli astri, dal calor naturale ed anco dalle pietre. Gli è vero finalmente che si chiama *generazione* pure l'operazione per la quale certe forme di composti inorganici *transostanziano* sostanze estranee in loro proprie sostanze, ed estendono ed *accrescono* la loro materia: come la forma della carne

fa ed aumenta la carne in tutto il corpo dell'animale, e la forma dei minerali fa ed aumenta il minerale nelle viscere della terra. Ma in simil caso, il vocabolo *generazione* non è preso che in un senso esteso e metaforico, per significare ogni operazione per la quale una causa produce il suo effetto, e non già nel senso proprio e particolare di questo vocabolo.

In quest'ultimo senso, la *generazione*, secondo si è già veduto, non è che « la nascita di un essere vivente, nella stessa specie, e conservante il principio della sua origine: *Origo viventis a vivente, in eadem specie, cum principio conjuncto.* »

Secondo questa bella definizione, la *vera generazione* non ha luogo che a queste cinque condizioni: 1.° Che il generato sia prodotto dalla sostanza del suo principio generatore; 2.° Che ciò che genera e ciò che è generato sieno tutti e due nella categoria degli esseri viventi; 3.° Che il generato sia della stessa specie del generante, o suo simile; 4.° Che il generato sia un prodotto distinto dall'individualità dalla quale esce, e che sia una individualità compiuta esso stesso; e 5.° Che erediti della virtù generatrice che lo fa nascere in guisa che possa divenire generatore esso pure e trasmettere ad altri la vita che ha ricevuto. Se una sola di queste condizioni manca, nella produzione *naturale* di un essere di un altro essere, non ci ha generazione.

Or in quello che dicesi « la generazione del fuoco per il fuoco, della carne per la carne, del metallo pel metallo, » nessuno essere vivente nasce da un altro

essere vivente, ciò che genera e ciò che è generato sono certo della medesima specie, ma non sono già due individualità, il generante non produce affatto un essere completo, fuori di lui è distinto dalla sua individualità; solo una forma, più potente che le forme delle sostanze che essa prende, distrugge colla sua energia queste forme, e cambia queste sostanze nella sua propria sostanza; ed ecco tutto. In tutti questi fenomeni adunque non ci ha neppur l'ombra d'una vera generazione.

Rispetto all'azione dei corpi celesti nella generazione di certi corpi terrestri, ecco a che si riduce questa azione, secondo san Tommaso: « Il corpo celeste, dice egli, coopera certo colla sua virtù alla generazion naturale degli animali perfetti. Diffatti la generazione dell'uomo e degli altri animali perfetti indipendentemente dalle sue altre cause conosciute, esige anche un luogo temperato. Ed è perchè, come è chiaro, la produzione d'una cosa perfetta richiede un più gran numero di circostanze e di condizioni che la produzione di una cosa imperfetta. Per conseguenza le generazioni di certi animali imperfettissimi non ha bisogno d'altro principio generatore che la virtù del corpo celeste, agente sopra *una materia disposta* per una tale operazione [1], » cioè a dire so-

---

[1] « Ad generationem naturalem animalium perfectorum coo-
« peratur virtus cœlestis corporis. Et exinde est quod exigitur lo-
« cus temperatus ad generationem hominum et aliorum animalium
« perfectorum. Sufficit autem virtus cœlestium corporum ad ge-

pra una materia racchiudente in essa stessa i germi, la semente degli animaletti che essa è destinata a produrre coll'ajuto della virtù del corpo celeste che li fa sbocciare. Dappoichè san Tommaso ha detto altrove che i corpi celesti non concorrono già alla generazione degli esseri terrestri per INFLUENZA, ma pel MOTO: *non influendo sed movendo.* Perciò dunque, in queste pretese generazioni, opera degli astri o del calor naturale, il principio generatore non è già vivente; non genera affatto della sua sostanza; non produce essere che gli rassomigli, o della sua stessa specie, ed allora la generazione non ha luogo.

Finalmente se s' incontrano talvolta degli aniletti viventi, nelle viscere della terra, ed anco nel mezzo d' una pietra, è perchè, secondo l' osservazione fattane da san Tommaso ed espressa elegantissimamente da lui, è piaciuto al Creatore di spargere dovunque certe *forze seminali*, o forze capaci di produrre esseri viventi, puranco nel mezzo delle pietre: *Sunt quædam in ipsis lapidibus vires seminales.* Ancora una volta adunque, non sono già le pietre che generano della loro sostanza questi animali che si trovano nel seno delle pietre; la pietra non genera più del sole: ogni composto inorganico o inanimato, estraneo alla vita, l'è anco alla generazione,

---

« nerandum quædam animalia imperfectiora, ex *materia disposita.*
« Manifestum est enim quod plura requiruntur ad productionem
« rei perfectæ, quam ad productionem rei imperfectæ » (I p., q. 91, *ad secundum*).

e la sterilità è una condizione essenziale della sua maniera d'essere come l'immobilità.

Ma per contrario, ogni composto organico, essendo animato, vive; vivendo, gode del principio intrinseco ed intimo del moto per sè: movendosi per sè stesso possiede l'ineffabile e misteriosa facoltà di generare il suo simile, di riprodursi in un numero infinito (*in potenza*) d'individui della stessa specie, e di trasmetter loro il moto e la vita. La è la condizione, non solo dell'uomo e del bruto, ma anco del più piccolo e del più fragile fra i vegetali ( ).

---

(3) « Poichè la generazione de' corpi viventi, dice ancora san « Tommaso, ha la sua origine per il seme, e che quindi è ben « naturale che ogni animale generato, al principio, sia d'una pic« cola grandezza, bisogna di necessità che abbia in sè la *potenza* « *dell'anima*; ma il corpo non vivendo, non essendo generato che « da un agente esterno e da una materia determinata (e non dal « seme), riceve al tempo stesso e la sua specie e tutta la sua gran« dezza, proporzionata alla quantità della materia donde è uscito; « non bisogna dunque supporgli un'anima, poichè è inanimato. « *Quia generatio viventium est ab aliquo semine, oportet quod « in principio animal generetur parvæ quantitatis, et propter « hoc necesse est quod habeat potentiam animæ, per quam ad « debitam quantitatem perducatur; sed corpus inanimatum « generatur materia determinata ab agente extrinseco; et ideo « simul recipit speciem et quantitatem secundum materiæ con« ditionem* (I p., q. 78, art. 2, *ad* 3). « Perciò dunque, per san Tommaso, ogni composto naturale che è generato dal seme, genera un corpo vivente ed ha un'anima; ma la pianta genera pel seme, e genera un vero corpo vivente; dunque la pianta ha pure un'anima, e quest'anima è di natura totalmente diversa da quella delle forme sustanziali di composti inorganici e non viventi.

Difatti, ogni pianta 1.° produce dalla sua propria sostanza altre piante; 2.° essere vivente essa stessa, produce esseri viventi, perchè ogni pianta è o produce piante viventi; 3.° essa produce il suo simile, perchè ogni vegetale produce il vegetale della sua propria specie; 4.° essa produce esseri completi fuori d'essa stessa, e individualità distinta dalla sua individualità; e 5.° finalmente essa depone nel suo seme il suo principio vegetativo, pel quale questo seme può moltiplicare all'infinito le individualità della sua specie. La generazione dei vegetali riunisce adunque, in tutta la loro realtà, le condizioni della generazione, ed è, in tutto il rigor del termine, una vera generazione.

San Tommaso, trattando la quistione della distinzione dei sessi, ne' suoi rapporti colla generazione, ha detto: « Ci sono esseri viventi che non hanno in essi la virtù *attiva* della generazione, e che, per conseguenza, sono (in certo modo) generati da un agente di un'altra specie, come certe piante e certi animali che non sono prodotti da un seme (specifico), ma da una materia che ha disposizioni che servono in luogo del seme, e su cui s'esercita la virtù attiva dei corpi celesti (1). »

« Altri esseri viventi hanno in essi stessi la virtù *attiva* congiunta alla virtù *passiva* della generazione:

---

(1) « Sunt quædam viventia quæ in seipsis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur: sicut plantæ et animalia, quæ generantur sine semine ex materia conveniente, per virtutem activam cœlestium corporum. »

ciò sono le piante, che si generano per il seme. La ragione di questa congiunzione dei due sessi in un medesimo individuo è che, la generazione essendo l'opera la più eccellente della vita delle piante, è perciò convenevole che in esse la virtù attiva sia *in ogni tempo* congiunta alla virtù passiva della generazione, affinchè esse possano essere sempre occupate dell'opera, fuori della quale non hanno nulla di più nobile a fare (1). »

« Ma rispetto agli animali perfetti, gli è conforme alla loro natura che, presso di essi, la virtù attiva della generazione risieda nell'individuo del sesso maschile, e la virtù passiva nell'individuo del sesso femminile. Perchè gli animali, dovendo compiere una operazione vitale assai diversa, più nobile di quella della generazione, e che è più particolarmente il fine della loro esistenza, non debbono occuparsi sempre della moltiplicazione della specie, e per conseguenza i due sessi non debbono, in loro, essere in ogni tempo insieme, ma solo nel tempo dell'unione (2). »

---

(1) • Quædam vero habent virtutem generativam activam et pas-
• sivam conjunctam, sicut accidit in plantis, quæ generantur ex
• semine; non enim est in plantis, aliud nobilius opus vitæ quam
• generatio. Unde convenienter, omni tempore, in eis virtuti pas-
• sivæ conjungitur virtus activa generationis. •

(2) • Animalibus vero perfectis competit virtus activa genera-
• tionis, secundum sexum masculinum; virtus vero passiva se-
• cundum sexum fœmininum. Et quia est aliquod opus vitæ no-
• bilius in animalibus, quam generatio, ad quod eorum vita

« Rispetto all'uomo, essendo egli destinato ad un opera vitale ancora più nobile di quella degli animali all'opera di comprendere; la distinzione delle due virtù della generazione e dei due sessi deve in lui, essere più vicina; ha bisognato, per conseguenza, che (diversamente da ciò che è avvenuto nella creazione dei bruti) la femmina fosse creata separatamente dall'uomo, e che essa non si appressasse a lui, e non formasse con lui una cosa che per l'istante e per l'opera della generazione » (1).

« Bisogna notare, dice ancora san Tommaso, che le tre facoltà d'ogni anima vegetativa, la facoltà *nutritiva*, la facoltà *aumentativa* e la facoltà *generativa*, sono molto diverse. Le due prime producono il loro effetto nel corpo medesimo in cui esse si esercitano: dappoichè è questo medesimo corpo, unito all'anima, che è conservato ed aumentato dalla virtù *nutritiva* e *aumentativa*, residente in questa stessa anima; mentre la facoltà *generativa* produce il suo effetto, non già nel corpo in cui essa opera, ma in un altro corpo, perchè nessun essere non può generare sè stesso in sè stesso. La

---

• principaliter ordinatur, ideo non omni tempore sexus masculi-
• nus fœmineo conjungitur in animalibus perfectis, sed solum tem-
• pore coitus. •

(3) « Homo autem ordinatur ad nobilius opus vitæ, quod est
• intelligere; et ideo adhuc in homine debuit esse majori ra-
• tione distinctio utriusque virtutis, ut seorsum produceretur fœ-
• mina a mare, et tamen carnaliter conjungerentur in unum, ad
• generationis opus • (I p., q. 102, art. 1).

facoltà generativa è dunque molto nobile, perchè ESSA TOCCA, in certo modo, ALLA DIGNITA' PROPRIA DELL'ANIMA SENSITIVA, la cui operazione si estende al di fuori, sulle cose esterne: sebbene l'anima sensitiva compia la sua operazione generatrice in un certo modo assai più eccellente e più universale onde l'anima vegetativa compie la sua. Ed è a questo modo che, come l'ha fatto osservare san Dionisio (l'Areopagita), la parte suprema d'una natura inferiore tocca alla parte infima della natura superiore. Per conseguenza, la più finale, la principale e la più perfetta delle tre facoltà dell'anima vegetativa, è la facoltà *generatrice*. Di fatti la facoltà nutritiva serve alla facoltà aumentativa, e, tutte e due, queste facoltà servono alla facoltà generativa (1). »

Oh! la bella dottrina! quanto è semplice! quanto è chiara! ma quanto è importante! Ingegnamoci di farla ancor meglio comprendere.

---

(1) « Est autem quædam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt, quia ipsum corpus unitum animæ augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum non in eodem corpore, sed in alio, quia nihil est generativum sui ipsius. Et ideo vis generativa quodam modo appropinquat ad dignitatem animæ sensitivæ; quæ habet operationem in res exteriores: licet excellentiori modo et universaliori. *Supremum* enim inferioris naturæ attingit id quod est infimum superioris, ut patet per Dionysium Et ideo inter istas potentias *finalior* et *principalior* et perfectior est *generativa*. Generativæ autem deserviunt et augmentativa et nutritiva; augmentativæ vero, nutritiva. » (I p., q. 78, art. 2).

Sicchè dunque. 1.° Le opere della vita, proprie delle tre specie dei composti viventi, differiscono fra esse in eccellenza ed in perfezione. Il fine dei vegetali non è che di fornire, in essi stessi, un alimento proprio ai bruti, all'uomo e a tutti gli esseri che vivono sulla terra: *Ecce dedi vobis omnem herbam.... et universa ligna, ut sint vobis in escam, et cunctis animantibus, et universis quæ moventur in terra* (GENES. I). E poichè la pianta non può rendere questi servigi che per mezzo della generazione, essa non può fare di meglio che produrre il più che sia possibile delle foglie e dei frutti, e che riprodurre essa stessa; e l'opera la più chiara della sua vita, è *generare* (1).

---

(1) Nella santa Scrittura si trova pure questo: E Dio disse: « Produca la terra erba vivente, che FACCIA SEME, ed alberi fruttiferi che PORTINO FRUTTO, il cui SEME SIA IN ESSO secondo la « la sua specie. E così fu, e la terra produsse erba vivente che FACEA « SEME secondo il suo genere, ed alberi fruttiferi che PORTANO « FRUTTO il cui SEME È IN ESSO secondo la sua specie. *Et ait « Deus: Germinet terra herbam viventem facientem semen, et lignum pomiferum, faciens fructum in genere suo, cujus semen « in semetipso sit super terram; et factum est ita. Et protulit « terra herbam viventem et facientem semen, juxta genus suum, « lignumque faciens fructum et habens unumquodque semen« tem, secundum speciem suam.* » Or gli è impossibile di non vedere che, per queste espressioni sì energiche e sì spesso ripetute, il sacro codice ha voluto chiamare la nostra attenzione sopra questa condizione providenziale della pianta: Che l'atto il più nobile della sua vita non è che la generazione, e che non esiste che per generare.

2.° Il fine degli animali è, innanzi a tutto, d'ajutare l'uomo ne' suoi lavori, di concorrere alla sua difesa, di servirlo in tutti i bisogni sì moltiplici e sì svariati della vita corporea, e di essergli sottomesso: *Dominámini piscibus maris, volucribus cœli, et universis animantibus quæ moventur in terra* (*Ibid*). E poichè il bruto non può essere tutto questo, senza la conoscenza dell'uomo, degli altri animali, de' luoghi e delle cose, l'opera principale della sua vita, è *conoscere.*

3.° Il fine dell'uomo, è di santificarsi servendo Dio come suo padrone durante questa vita, e di possederlo eternamente come suo rimuneratore dopo la morte: *Servi facti Deo, habetis fructum in sanctificationem, finem vero vitam æternam.* E perchè non può raggiungere questo senza l' intelligenza di Dio, di sè medesimo , de' suoi simili e de' suoi doveri, l'opera la più nobile della sua vita, l'uso il più perfetto della sua esistenza, è *comprendere.*

4.° Secondo che l'opera della generazione è più distinta dalla vita propria del composto vivente, essa ne è più separata. Se la pianta *non genera* foglie o frutta, inutilmente occupa essa la terra: *Ut quid terram occupat* (Luc. 13), la scure deve reciderla: *Succido ergo illam* (*Ibid.*). Perchè nella pianta la generazione e la vita s'identificano: vivere, per essa, è *generare*; e, se essa non genera, non vive. Affinchè dunque non sia occupata che dell'opera della generazione, e che essa vi lavori sempre e ad ogni istante, la virtù attiva e la virtù passiva, necessarie ad ogni generazione si trovano, nei vegetali, quasi sempre unite nello stesso individuo.

5.° Ma il bruto, oltre all'opera della generazione, può rendere all'uomo immensi servigi. Il che è sì vero, che per ottenere cotali servigi, non permette che a certi individui l'opera della generazione, e l'interdice all'immensa quantità degli altri individui della stessa specie: mentre non impedisce ad alcuno individuo, fra i vegetali utili, di generare; perchè, impedire alla pianta di generare, è un renderla inutile, è un ucciderla. Perchè nel bruto la generazione e la vita non s'identificano; perchè il vivere, per essa, non è *generare*, ma *conoscere*, e se non genera, ha altre cose a fare, mentre se la pianta non genera, non ha più ragione d'esistere. Affinchè dunque gli animali non sieno sempre esclusivamente occupati della generazione, fra essi, le due virtù necessarie per quest'opera si trovano in due individui distinti: la virtù attiva nel maschio, la passiva nella femmina di ciascuna specie; i due sessi sono individualmente distinti in tutte le specie degli animali, e non si approssimano e non si uniscono insieme che in certi tempi, in certe condizioni, per conservare la loro propria specie.

6.° Finalmente, per l'uomo, l'opera della generazione è ancora più remota, e più distinta dell'opera della vita che gli è propria. La parola: « Crescete e moltiplicatevi e riempite la terra: *Crescite et multiplicamini et replete terram* » (GENES. 1), non solo è stata indirizzata ad ogni individuo della specie umana, ma ad ogni individuo d'ogni specie animale. Questa grande parola è piuttosto una legge per ciascuna specie che un dovere per ciascuno individuo; e, se la

generazione non è imposta a tutti gli individui di ciascuna specie di bruti, meno certo è stata imposta a tutti gl'individui della specie umana, la cui propria opera vitale è *comprendere*, e la cui esistenza passeggiera sulla terra deve terminarsi in cielo. Perchè, non solo i sessi della specie umana sono distinti come i sessi di tutte le specie de' bruti, ma la loro unione è soggetta a condizioni ancora più ristrette da quella de' bruti. Perchè il bruto si mischia indistintamente ad ogni individuo del sesso diverso dal suo nella sua propria specie; fatte poche eccezioni (come il cammello), il bruto non rispetta neppure quelli che l'hanno ingenerato, neppure i suoi propri figli. Ci ha fra i bruti, unione passeggiera di sessi, e non famiglia e neppure uno de' legami che ne risultano: mentre, secondo l'istituzione primitiva e la legge naturale, l'unione dei sessi umani non è permessa che nel matrimonio; il matrimonio non è legittimo che in certe condizioni, fra un solo uomo ed una sola donna, ed una volta contratto non può più disciogliersi.

Ed è perchè l'unione dei sessi, fra gli animali, non ha altro scopo che la conservazione delle specie, e non l'*educazione* dell'individuo. Il bruto non è già un essere *tradizionalista:* esso non ha nulla d'intellettuale e di morale da insegnare a' suoi piccoli. Una volta che esso li ha generati, e posti in istato di vivere essi stessi, della vita *vegetativa*, il suo officio, rispetto a loro, è finito. Le funzioni della vita *sensitiva* sono loro apprese dalla natura e dall'istinto. Ma come la vita propria dell'uomo è *comprendere*, l'unione

dei sessi, fra gli uomini, ha per scopo non solo la conservazione della specie, ma anco l'educazione degli individui. La vita intellettuale, che consiste nell'unione dello spirito colla verità, si trasmette come la vita fisica, che consiste nell'unione dell'anima col corpo. L'istruzione e l'insegnamento della verità è, secondo san Paolo, una vera generazione: *Per evangelium ego vos genui* (1. Cor. 4). I parenti dell'uomo, oltre alla vita fisica, debbono dare ai loro figli questa vita intellettiva e morale. Dopo di averli generati rispetto al corpo, fra gli esseri che sentono, debbono generarli di nuovo intellettivamente fra gli esseri che comprendono: *Filioti mei, quos iterum parturio* (Galat. 4). Debbono loro trasmettere, colla favella, il deposito delle verità religiose e morali che hanno essi stessi ricevuto per mezzo dei loro padri. E come tutti e due gli sposi sono incaricati di questa seconda generazione, opera assai lunga e sublime, debbono sempre rimanere insieme; e la società conjugale è una, perpetua e indissolubile.

L'opera dunque della generazione umana in luogo d'essere imposta dalla natura ad ogni individuo della specie umana, essa non è anche permessa, a quelli che vogliono intendervi, che sotto severe condizioni. Il celibato volontario in luogo d'essere contrario ai fini e alle intenzioni della natura, è il più conforme alle sue intenzioni ed a' suoi fini, e non ci ha nulla di più nobile della risoluzione di certe inclite anime di rinunziare all'opera della carne, per darsi a tutt'uomo all'opera dello spirito; d'interdirsi l'opera molto

secondaria per l'uomo, di generare il suo simile, per intendere alla più nobile delle opere della vita che gli è propria, all'opera di *comprendere*, e per dedicarsi all'istruzione, alla santificazione e alla difesa del suo simile. La virginità volontaria, il celibato ecclesiastico ed il celibato militare in luogo d'essere in contradizione colla legge naturale è perfettamente nello spirito di detta legge, dappoichè non ci ha nulla di più conforme alla legge naturale, sociale, del sacrificio volontario d'un certo numero d'individui pei bisogni e vantaggi della società.

E qui si noti, di volo, che ogni esercito è non solo *celibario*, ma inoltre *povero* ed *obbediente*. Sempre e dovunque il matrimonio è stato vietato al soldato. sempre e dovunque non ha avuto e non ha ancora che taluni centesimi per vivere; sempre e dovunque l'annegazione della volontà e l'obbedienza cieca del soldato l'hanno vinto e la vincono sull'annegazione e l'obbedienza del religioso dell'ordine il più austero. Che si noti anche che i protestanti, gl'increduli, gli economisti volteriani, i più furibondi oppugnatori dei sacri voti di castità, di povertà e d'obbedienza, ne chiedono tuttavia inesorabilmente la pratica per parte non solo del soldato, ma pure dei semplici servitori; ed essi badano bene di prendere a loro servizio uomini o donne maritate, che anelano a farsi una fortuna, e non vogliono rinunziare alla loro volontà. Tanto gli è vero che certi sacrifizii sono impossibili, a meno che non si rinunzi al matrimonio, alla pro-

prietà ed alla propria volontà, e che le grandi istituzioni della Chiesa, sebbene le sieno state ispirate e sanzionate dal Vangelo, non lasciano d'avere la loro base nelle leggi e nei bisogni della natura umana! Vedete dunque quanto sono ragionevoli e conseguenti gli sporchi detrattori del celibato ecclesiastico e dei voti religiosi, i quali trovano male che la Chiesa esiga da quelli che si dedicano volontariamente alla difesa della verità, della virtù ed al conforto di tutte le sventure, mentre i nostri filantropici esigono le stesse privazioni con un rigore tirannico da quelli che la necessità obbliga di consacrarsi alla difesa della patria ed anco al servigio dei privati. Ahimè! non sarà mai ripetuto abbastanza, cotali esseri non sono nè filosofi nè cristiani; non conoscono affatto più la natura e la società umana, dell' Evangelo e della Chiesa. Non hanno dunque alcun diritto di parlare nè intorno alle quistioni filosofiche, nè intorno alle quistioni religiose. Per ciò dunque, l' opera della generazione, la più nobile tralle opere della vita delle piante, non è che un' opera secondaria fralle opere della vita dei bruti, e non è che in ultimo grado fralle opere della vita dell'uomo.

§ 102. Continuazione dello stesso soggetto. — Tre prove che la facoltà di generare non è il proprio che della sostanza immateriale. — Osservazioni speciali sulla virtù infinita, propria d'ogni generazione, che attesta l'immaterialità della sostanza che l'esercita.

Ma la generazione quantunque la più infima fralle opere proprie della vita dei composti animati, non lascia tuttavia d'essere il terzo argomento inespugnabile in favore dell'immaterialità della loro anima, compresavi quella dei vegetali. Noi abbiamo dimostrato con san Tommaso, che ogni pianta *genera*, in tutto il rigore del termine, in tutta la realtà della cosa. Abbiamo ancora stabilito che, tutto ciò che si fa nel composto naturale, non facendosi che per la virtù della sua forma, e la forma della pianta essendo la sua anima vegetativa, è per la virtù di questa anima che essa genera. Or la filosofia cristiana, fondata su questi principii, certi evidenti, ecco come prova l'immaterialità stessa dell'anima vegetativa per la sua sublime facoltà di generare.

Dapprima la generazione non è che la nascita di un essere vivente da un altro essere vivente. La vita non consiste che nella possessione del principio intrinseco e proprio del moto. Generare adunque, è produrre un essere avente in sè stesso questo misterioso principio o dargli questo stesso principio. Ma niente dà ciò che non ha. Se l'anima della pianta adunque conferisce ad un'altra pianta questo principio, gli è

perchè lo possiede in essa stessa. Ma vi è anche veduto che la materia, essenzialmente inerte e sprovveduta totalmente del principio proprio, intrinseco del moto, subisce il moto, ma non lo produce; è *mobile* per una forza esterna, e non è *moventesi* essa stessa e meno ancora atta a potersi muovere per *essa stessa*. Se dunque l'anima della pianta ha in essa stessa il principio del moto, poichè essa lo conferisce fuori di essa stessa, la è una sostanza estranea alla passività del moto proprio alla materia; essa è dotata dell'attività del moto a cui la materia non partecipa affatto; non è materia; ed è essenzialmente e necessariamente immateriale.

In secondo luogo, sebbene tutto ciò che nella natura *corporea* è generato, esca del seme, e che nulla vi si generi senza seme, tuttavia, secondo che san Tommaso ce lo dirà più innanzi per mezzo della sua sublime dottrina sulla generazione, non è punto il seme che genera. All'opposto, l'essere vivente non esce dal seme che dopo che è alterato, e corrotto, e, siccome l'ha detto il Vangelo, dopo che è morto: *Nisi granum frumenti mortuum fuerit*. Perchè ogni generazione d'un nuovo essere si fa per la corruzione di un altro: *Corruptio unius est generatio alterius*. Il seme è, in certo modo, la condizione, il veicolo, il mezzo materiale della generazione, e non il principio generatore. Questo principio è *nel* seme, ma non è lo stesso seme. E come sarebbe il seme, poichè si sviluppa e non fa mostra della sua potenza che conferisce la vita, se non si è disciolto dal seme, se il seme non ha disparuto,

e perduto il suo essere e la sua forma per mezzo della corruzione? Ma, se questo principio trionfa della corruzione ed esce pieno di potenza e di vita dal seme che lo racchiude, gli è dunque di una natura essenzialmente diversa da quella del seme. Perchè l'incorruttibile ed il corruttibile differiscono essenzialmente per la loro natura. Se il seme si corrompe, gli è dunque materiale perchè la corruzione è il retaggio necessario della materialità delle cose, e, per contrario, se il principio generatore non si corrompe affatto gli è immateriale, perchè l'immaterialità è inseparabile dall' incorruttibilità. Quello adunque per cui il principio generatore differisce dal seme, è che è immateriale. Gli è una virtù, o una potenza, o una forza racchiusa nella materia, trasmettentesi per la materia, dominante la materia, cambiante la materia e obbligante essa materia a sottomettersi ad una nuova forma, e che tuttavia non è materia.

Che non ci si opponga che la materia non può contenere una cosa immateriale e servirle di veicolo. Dappoichè la voce umana, risultatato del movimento della lingua e dell'oscillazione dell'aria, è evidentemente un fenomeno tutto materiale; e tuttavia essa porta in essa stessa, essa fa passare, dallo spirito di colui che parla nello spirito di colui che ascolta, ciò che vi ha di più immateriale al mondo, il pensiero, l'idea; si direbbe quasi la stessa intelligenza. E in un ordine di cose ancora più elevato, la *materia* dei sacramenti, quantunque sia vera materia, non racchiude essa anche e non trasmette, in certo modo

all'anima, ciò che v'ha di più spirituale, di più divino la grazia, e quasi lo stesso Dio?

Secondo san Tommaso, come lo vedrem tra breve, questa virtù generativa, deposta nel seme, ma essenzialmente diversa dal seme, non è che una impulsione misteriosa, ma energica, potente e non distruttiva (1) che l'anima del composto generatore vi ha impressa, e che non ha preso che nella sua propria sostanza. È una sorta di sfavillamento della virtù dell'anima fuori d'essa stessa: *Virtus seminis est a virtute animæ generantis*. Or abbiamo veduto che questa virtù è qualche cosa di evidentemente immateriale, e che nulla d'immateriale può uscire della materia, *in quanto materia*, ma che essa ha da un principio immateriale ciò che ha l'aria di produrre al di sopra dell'ordine materiale. Dunque l'anima d'ogni composto generatore, per la ragione stessa che conferisce al seme una virtù immateriale, è di necessità essa stessa immateriale.

In terzo luogo gli è mestieri che il lettore qui si ricordi della teoria scolastica sull'Infinito, che abbiamo esposto nella terminologia delle idee (§ 37, n.° 30.) Secondo questa teoria, l'Infinito è di due specie: l'In-

---

(1) È stato scoperto, accanto ad una mummia, tratta delle antiche tombe d'Egitto, del grano. Questo grano è rimasto dunque chiuso nella stessa scatola della mummia almeno tre mila anni; tuttavia essendo stato seminato, ha germogliato come qualunque altro grano di fresca data. Dopo un sì lungo ordine d'anni, la virtù generativa contenuta nel detto seme non ha dunque niente perduto della sua energia vitale.

finito *in atto* e l'Infinito *in potenza*. L'infinito *in atto* non è che Dio e *tutto ciò che è di Dio*, perchè tutto è *infinito in atto* in Dio, ed i suoi attributi e le sue perfezioni lo sono come il suo essere. Ma rispetto all'Infinito *in potenza*, il Creatore si è degnato, nella sua bontà ineffabile, di dividerlo fra le sue creature, concedendo loro non l'*attualità* (che era impossibile), ma la *capacità* dell' Infinito o la *potenza* d' operare *sempre* nel cerchio della loro azione. Sicchè l'anima umana, per esempio, può *sempre* conoscere e *sempre* amare; l'attività del suo intelletto e della sua volontà non hanno limiti, ed essere finito *in atto*, è infinita *in potenza*.

Tutto ciò che genera partecipa in un modo tutto speciale a questa singolare prerogativa, perchè la virtù generativa, che ogni anima prende nella sua propria sostanza e depone nel seme da cui deve uscire l'essere vivente, è infinita, se non *in atto*, almeno *in potenza*, perchè essa può perpetuarsi *sempre*, può riprodursi *sempre* e perchè i suoi effetti non sono determinati da alcun limite, nè rispetto al tempo, nè rispetto al numero.

È dalla virtù generativa di un sol uomo che sono usciti gli uomini che, per sei mill'anni, hanno occupato la terra, e che usciranno tutti gli uomini che l'occuperanno sino alla fine del mondo; e se il mondo non avesse mai a finire, la stessa virtù, sempre immortale nel seno dell'umanità in cui il suo primo capo l'ha deposta, potrebbe far nascere uomini fino all'infinito e per tutta l'eternità.

Che si noti ancora che, se il genere umano tutto intero perisce, eccetto una sola coppia (come avvenne al tempo del diluvio), la virtù generatrice di questa sola coppia potrebbe popolare di nuovo la terra e mille milioni di terre, sempre, per tutta un'eternità. Il luogo ed il tempo potrebbero mancarle; ma, se la non è affogata o spenta da una forza superiore, essa non potrebbe venire mai meno nè al tempo nè al luogo.

Ma il medesimo si deve dire degli animali e delle piante. Una sola coppia della specie cavallina basterebbe per popolare di cavalli, ed un sol pomo basterebbe per coprire di pomi il nostro globo, fosse le mille volte più grande del sole, e questo sempre indefinitamente, rispetto al tempo e rispetto al numero.

Perciò dunque l'infinità (*in potenza*) della virtù generativa rimane sempre tutta intera in ogni essere generatore: ed ogni forma di composto animato, o ogni anima, possiede *in potenza* la virtù di generare all'infinito.

Le forme sostanziali dei composti *inanimati* hanno esse pure, come si è veduto, una virtù espansiva che ha qualche rapporto colla generazione; perchè la forma della carne produce e aumenta la carne nel corpo dell'animale; la forma dei metalli ha prodotto ed aumenta i metalli nelle viscere della terra. Ma, oltre che queste forme non producono nulla di vivente, la forza aumentativa è contenuta in certi limiti. La carne non produce la carne che fino al punto in cui l'animale ne ha bisogno, per rifarsi delle sue perdite, o per ag-

giugnere la grandezza che la natura gli ha determinato. E le miniere, sia che si suppongano di creazione primitiva, sia che le si credano produzione delle età posteriori del globo, sempre è che non si prolungano affatto indefinitivamente, e che i loro strati incominciano in un luogo e finiscono in un altro; sempre è che una volta estratone il minerale che contenevano, non vi si riproduce più, e meno ancora, sotterrandovi una quantità qualunque d'un minerale si può ottenere che cresca e formi una nuova miniera. Le forme dunque dei composti inorganici non solo sono sterili e non generano, ma la loro stessa aumentazione si trova arrestata dal tempo e dal luogo e non hanno virtù *infinita* nè in potenza nè in atto.

Ed è perchè ciò che è materiale, essendo essenzialmente finito da ogni parte, non può in alcun modo collegarsi coll'infinito, nè possedere una virtù infinita d'alcuna specie. Ma se l'infinito, pure *in potenza*, è essenzialmente incompatibile colla materia, e non è nè può essere una proprietà della materia, gli è chiaro che nissun essere possedente una virtù infinita non è e non può essere materia.

Sicchè dunque, per la vita che trasmette, per l'incorruttibilità della sua natura e per l'infinità in potenza della sua azione, la virtù generativa in comune a tutte le anime, come la loro indivisibilità ed il loro principio intrinseco del moto, provano chiaramente l'immaterialità della loro sostanza e la semplicità essenziale del loro essere.

L'anima sensitiva, oltre a questi tre grandi argo-

menti che assicurano l'immaterialità pure all'anima *vegetativa*, può invocarne sei altri, ed anco più decisivi, in favore della sua immaterialità.

Si è veduto che l'anima sensitiva, forma sostanziale, e al tempo stesso, vegetativa, oltre i tre atti comuni a tutte le forme sostanziali, di *sostanziare*, di *specificare* e d'*individuare* la sua materia, ed oltre i tre atti della vita vegetativa, di *nutrire*, d'*aumentare* e di *riprodurre* il suo corpo, esercita pure i tre atti che le son propri e specifici, gli atti di *sentire*, di *stimare* e di *muoversi progressivamente*.

Or, siccome la facoltà *intellettiva* è doppia (perchè la è *intelletto agente* ed *intelletto possibile*), così la facoltà *sensitiva* è doppia, essa pure, perchè è SENSO COMUNE (1) e FANTASIA; e siccome per l'*intelletto agente* ci formiamo le idee e distinguiamo fra esse le idee che ci siamo formate, e per l'*intelletto possibile*, conserviamo le idee e ce ne ricordiamo; così, pel SENSO COMUNE, ci formiamo i fantasmi, li distinguiamo fra essi, e, per la FANTASIA, conserviamo i fantasmi e ce ne ricordiamo. Perciò dunque, come la facoltà intellettiva, la facoltà sensitiva esercita, essa pure, quattro funzioni, cioè, le funzioni: 1.° di creare i fantasmi; 2.° di distinguerli; 3.° di conservarli, e 4.° di ricordarsene. Or, de' sei argomenti ai quali abbiamo

(1) Questo *senso comune dell'anima* non ha da far nulla con ciò che volgarmente dicesi *il senso comune degli uomini*, e che è la conformità de'giudizi e de'sentimenti dell'intera umanità su taluni soggetti.

fatto allusione, i quattro primi derivano da queste quattro funzioni dell'atto di *sentire;* il quinto si deduce dalla *virtù estimativa*, e l'ultimo dall'atto della virtù *locomotiva*. Sono questi gli argomenti che imprendiamo, ora a trattare, e tanto più volentieri che, per questa esposizione, si potrà meglio conoscere l'anima del bruto, che, nei corsi ordinari di filosofia, si lascia troppo ignorare, con gran pregiudizio della stessa anima umana, la cui conoscenza compiuta dipende assaissimo dalla conoscenza anticipata delle anime di un ordine inferiore.

FINE DEL VOLUME QUARTO.

# INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE NEL QUARTO VOLUME

## LA FILOSOFIA CRISTIANA

### Sezione seconda

#### Trattato dell'anima.

CAPITOLO PRIMO. — DOTTRINE PRELIMINARI DELL'ANTOLOGIA CRISTIANA SULLE CAUSE, I PRINCIPII, LA POTENZA E L'ATTO . . . . . pag. 5

§ 58. Necessità di esporre talune dottrine innanzi di parlare della dottrina dell'anima. — L'uomo, essendo un essere composto, non può essere conosciuto che per la conoscenza del composto naturale. – Si propone di sviluppare la fisica di san Tommaso. — Somma importanza di questa discussione. — Dalla vera dottrina sui corpi si vedrà uscire la vera dottrina sull'Anima. — Si va incontro a' punti i più astratti della filosofia cristiana; questo studio non sarà affatto senza compenso pel lettore. . . ivi

§ 59. Diverse significazioni del vocabolo CAUSA. — Bella dottrina di san Tommaso sulle cause — Formole algebriche di questa dottrina. — Iddio, causa efficiente ed esemplare di tutti gli esseri creati. — Le cause non sono che di quattro sorta: materiali, formali, efficienti e finali. — Dodici modi di agire di queste cause . . . . 9

§ 60. De' principii. — In che differiscono dalle Cause. — Tre ordini di principii. — I Principii metafisici di tutti gli esseri, o la POTENZA e l'ATTO. — Necessità d'ammettere questi principii — Che cos'è la POTENZA in senso metafisico? Sue varie specie. — Che cos' è l'ATTO nello stesso senso? — L'atto primo e l'atto secondo? L'atto sussistente e l'atto non sussistente pag. 21

CAPITOLO SECONDO. — DOTTRINE PRELIMINARI DELLA FISICA CRISTIANA SUL COMPOSTO NATURALE, O TEORIA SCOLASTICA SULLA MATERIA O LA FORMA . . . . . 35

§ 61. Differenza tra il COMPOSTO NATURALE ed il composto artificiale. — Solo il primo è sustanzialmente UNO, e non risulta che dalla materia unita alla Forma. — Il SOGGETTO e i due termini d'ogni cambiamento naturale. — Sua doppia condizione e suoi rapporti coi termini del cambiamento. — Il SOGGETTO non è che la MATERIA PRIMA. — Iddio ha creato la materia sotto una infinità di forme; prove di questa verità per san Tommaso. — La difficoltà di comprendere la MATERIA IN POTENZA non è una ragione per negarla. — Teoria sull'ININTELLIGENZA e sull'INIMMAGINABILE. — I filosofi hanno torto di rigettare come Inintelligibile ciò che non è che inimmaginabile. — La dottrina della MATERIA IN POTENZA è tuttavia intelligibile . . . . . ivi

§ 62. Altri schiarimenti sulla dottrina della MATERIA IN POTENZA. Analogie per le quali la si può ben comprendere. — La materia PRIMA e la MATERIA SECONDA. — Questa spiega quella . . . . . 52

§ 63. Impossibilità di negare il concorso d'un principio invisibile nella composizione naturale de' corpi. — I corpi COMPOSTI ed i corpi MISTI. — LA FABBRICAZIONE artificiale dell'acqua. — Le acque minerali ed i bagni sulfurei artificiali. — L'impossibilità per la scienza di formare un corpo naturale è una prova perentoria dell'esistenza della forma sustanziale degli scolastici. — Altra prova della stessa verità, tratta da' lavori de' chimici . . . . . 59

§ 64. La MATERIA PRIMA secondo san Tommaso, non è che la POTENZA SUSTANZIALE. Spiegazione di questa bella definizione. — Tre proprietà della materia prima . 70

§ 65. Definizione della FORMA e le sue tre funzioni di SUSTANZIARE, di SPECIFICARE e d'INDIVIDUARE la materia. Belle considerazioni di san Tommaso sulla transustanziazione degli alimenti, nella sostanza del corpo animato. — Come ogni forma è l'atto, che dà al composto naturale la DIFFERENZA e l'OPERAZIONE. . . . pag. 74

§ 66. La FORMA, moltiplice, come la materia, ne differisce, in ciò che essa è GENERABILE ed anco CORRUTTIBILE, eccetto l'anima intellettiva. — Come la materia e la forma si TERMINANO mutualmente. — Maniera NEGATIVA con cui, secondo san Tommaso, la materia termina gli Angeli e lo stesso Dio. — Spiegazione di questa dottrina. Essa esclude formalmente l'errore della CORPOREITA' DEGLI ANGELI . . . . . 86

§ 67. Nuovi schiarimenti sulle due qualità della Forma, d'essere GENERABILE e CORRUTTIBILE. — Differenti sensi del vocabolo GENERAZIONE. — La legge della trasmissione mutua della vita e della morte. — In che modo, nella natura, la corruzione d'una cosa è la generazione d'un'altra. — La generazione e la corruzione per l'arte spiegano bene questi misteri. — L'anima umana Forma. — Distruzione delle forme inferiori per la potenza delle forme superiori. — È la forma che produce la forma . . . . . 95

§ 68. Ancora altre spiegazioni intorno all'azione delle forme sulla materia. — In che modo gli elementi del composto conservano le loro proprietà, pure dopo che hanno perduto le loro forme inferiori, per l'assorbimento della forma superiore. — Possono trovarsi nello stesso soggetto più forme, basta che non sieno della stessa specie. — La decomposizione de' corpi animali dopo la loro morte. — Paragone tra l'azione del potere supremo nel corpo sociale e l'azione della forma suprema nel corpo naturale. — L'ordine naturale non è che il riflesso dell'ordine morale. . . . . 109

CAPITOLO TERZO. — DEI SISTEMI DELLA FILOSOFIA PAGANA, ANTICA E MODERNA, PARAGONATI A' SISTEMI DELLA FILOSOFIA CRISTIANA RISPETTO AGLI ELEMENTI DE' CORPI . . . . . 119

§ 69. Sistemi differenti degli antichi filosofi pagani, *sulla composizione de' corpi e loro stranezza.* — La dottrina pagana D' UN ELEMENTO UNICO DE' CORPI, e professata ai nostri giorni. — Le MONADI del Leibnitz non sono che la dottrina del Cartesio con una giunta di paradosso. — Questi due Riformatori della filosofia non hanno voluto che scherzare sulla fabbrica del mondo; e tuttavia sono stati seguiti dal Gassendi e dal Newton . . . . . pag. 119

§ 70. Le modificazioni arrecate al sistema delle Monadi del Leibnitz dal P. Boscowich, non han fatto che moltiplicare le contradizioni e i paradossi. L' IDEALISMO e lo SCETTICISMO escono di necessità da un tal sistema, e ne sono usciti diffatti in Alemagna, in Italia, e dovunque, a' nostri giorni, lo si segue. — Gli scolastici hanno avuto gran ragione di occuparsi seriamente della quistione della composizione de' corpi . . . . . 127

§ 71. La scuola corpuscolare moderna avendo fatto fare dei veri progressi alla STORIA naturale, non ha fatto fare nemmeno un passo alla FILOSOFIA naturale. — Questa scuola non ha preso il posto della dottrina scolastica nei corpi che per il nulla e per il falso. — In vece di spiegare i misteri della Natura, li ha resi più oscuri. — Si rende giustizia al sig. Dumas e a' principali di questa scuola. In fondo, hanno fatto ritorno alla dottrina DELLA FORMA SOSTANZIANTE, SPECIFICANTE E INDIVIDUANTE la materia. . . . . 136

§ 72. Solo la dottrina scolastica sulla materia e la forma spiega il disegno di Dio d' avere voluto, secondo san Tommaso, che le creature gli rassomigliassero nella maniera d'ESSERE e nella maniera d'OPERARE. — La MATERIA IN POTENZA, termine medio tra l'essere e il non essere. — *Ogni forma sustanziando la materia* CREA *senza essere* il *creatore.* — Riepilogo della filosofia cristiana. — Essa sola fa comprendere le ASSIMILAZIONI e le TRANSUSTANZIAZIONI naturali. — Gli stessi moderni ammettono le QUALITA' OCCULTE di cui fanno un delitto agli scolastici. — Torto che hanno di rigettare la fisica cristiana . . . . . 150

CAPITOLO QUARTO. — DEGLI ESSERI VIVENTI, DELLE LORO ANIME, E DEGLI ATTI SPECIFICI DELLE DIFFERENTI SPECIE D'ANIME . . . . . pag. 165

§ 73. Il principio intrinseco del moto e l'organismo sono i due constitutivi essenziali della vita. — I Composti viventi ed i Composti non viventi. — Nissun composto vive, eccetto l'uomo, il bruto e la pianta. — Pruove che i bruti e le piante partecipano al principio della vita. • ivi

§ 74. Dottrina della filosofia cristiana sulla vita. — Il moto proprio degli spiriti. — Diversi gradi della vita degli esseri viventi. — La vita di Dio è il colosso e la perfezione della vita. — Bellezza e importanza di questa dottrina . . . . . • 17

§ 75. Misera definizione dell'anima della scuola spiritualista alemanna. — Quella della scuola cartesiana è anco più misera. — Grandezza e giustezza della definizione dell'anima degli scolastici. — Questa definizione è stata censurata dalla Chiesa . . . . . • 180

§ 76. Atti specifici d'ogni specie d'anima in particolare. — I sei atti dell'anima delle piante. — I nove atti dell'anima de' bruti. — I dodici atti dell'anima umana. — Sua superiorità sulle altre specie d'anime . . • 188

§ 77. Magnifica dottrina di san Tommaso sui differenti gradi di perfezioni delle forme sostanziali. — Questi gradi formano una scala per la quale si sale dal più misero degli esseri, fino a Dio. — Gran torto che ha il Cartesio di negare l'anima de' bruti — L'esistenza dell'anima de' bruti provata dalla tradizione e dalla Scrittura. — L'anima de' bruti sentinella dell'anima umana . . . . . • 193

CAPITOLO QUINTO. — DELLA PRIMA DELLA QUALITA', COMUNI A TUTTE LE ANIME IN GENERALE ED ALL'ANIMA UMANA IN PARTICOLARE, D'ESSERE LA FORMA SOSTANZIALE DE'LORO CORPI, E NELLE ANALOGIE FRA LA DOTTRINA DELLA FILOSOFIA CRISTIANA SULL'UNIONE DELL'ANIMA COL CORPO NELL'UOMO COLLA DOTTRINA SULLA TEOLOGIA CATTOLICA SULL'UNIONE DELLA DIVINITA' COLL'UMANITA' DI GESU' CRISTO. . . . . • 206

§ 78. Si propone di spiegare i tre caratteri comuni ad ogni sorta d'anime. — Il primo di questi caratteri è: CHE OGNI ANIMA È FORMA DEL SUO CORPO: Dimostrazione di questa tesi per san Tommaso. — La si conferma per quattro altri argomenti. — Il genere umano tutto intero, per la sua maniera d'esprimersi, rispetto alle operazioni de' composti viventi, dà ad intendere che per esso ogni anima è forma del suo corpo. — La stessa verità è attestata dall'intimo senso dell'uomo . . . . . pag. 206

§ 79. Risposte a due obiezioni contro la tesi: *Che ogni anima è forma del suo corpo.* — Il corpo umano è materia proporzionata dell'anima intellettiva. — L'anima dell'uomo sussistente in essa stessa. — La separazione dal corpo per la morte non l'impedisce affatto d'esserne la forma sostanziale . . . . . » 218

§ 80. Significazione scientifica de' vocaboli SUSSISTENZA, SUPPOSTO, IPOSTASI, PERSONA necessariissima a conoscere, per ben comprendere le analogie tra l'unione dell'anima col corpo nell'uomo, e l'unione della divinità coll'umanità in Gesù Cristo. — La personalità non ha luogo che nella natura razionale. . . . . » 228

§ 81. Nove magnifici tratti di rassomiglianza tra la maniera con cui, secondo la vera filosofia, l'anima è unita al corpo, e la maniera con cui, secondo la vera teologia, la persona del Verbo eterno si è unita all'umanità. — Gran danno di lasciar ignorare alla gioventù cristiana delle scuole queste dottrine . . . . . » 234

CAPITOLO SESTO — DELLA STRANEZZA E DELL'EMPIETA' DE' SISTEMI TROVATI DAI FILOSOFI ANTICHI E MODERNI PER SPIEGARE IL COMMERCIO DELL'ANIMA COL CORPO. » 251

§ 82. Ogni errore filosofico non è che una protestazione contro una credenza universale dell'umanità. — L'antica filosofia, sconoscendo la credenza universale sull'unità sustanziale dell'uomo, ha fatto d'esso due esseri, ed ha immaginato ipotesi assurde per spiegare la loro unione. — In che modo queste ipotesi hanno divisa la scuola di Platone in tre sette, ed hanno generato l'idealismo, il materialismo e lo scetticismo presso gli antichi . . . . . » ivi

§ 83. Funesti effetti prodotti nei primi secoli cristiani, dalla dottrina di Platone sull' unione dell' anima col corpo. — Ogni eresia non è che la negazione della divinità o dell' umanità di Gesù Cristo. — Gli eretici FANTASIACI o UMANITARI, figli legittimi degli antichi filosofi, idealisti o materialisti. . . . . pag. 265

§ 84. Disamina de' tre sistemi della filosofia moderna, intorno all'union dell'anima col corpo. — Sistema delle CAUSE OCCASIONALI del Cartesio. — Fondamento di questo sistema, sua stranezza e sua empietà. — È Dio commediante e l' uomo fantoccio, o la degradazione di Dio e la negazione dell'uomo. — Gran torto del de Maistre chiamando il Cartesio il Platone cristiano. . . . . 267

§ 85. Il sistema delle CAUSE OCCASIONALI è stato abbandonato dai suoi più grandi panegiristi. — Il sistema dell'ARMONIA PRESTABILITA del Leibnitz è così assurdo ed empio che quello del Cartesio. — Il sistema dell'INFLUSSO FISICO del Locke, seguito dalla scuola materialista. — È stato a torto attribuito ad Aristotile ed agli scolastici, i quali l'han sempre combattuto . . . 288

§ 86. Balordaggine di talune scuole cristiane di filosofia d' avere adottato l' influsso fisico. — Malgrado le modificazioni che possono arrecarvi, è sempre assurdo ed empio. — Inconseguenze dell'annotatore della filosofia di Lione d' aver dichiarato incerti i tre sistemi esposti, dopo di averli dati come ragionevoli. — Fermandovisi non si ha che a scegliere tra l'errore ed il nulla. — Orribili danni che hanno cagionato alla scienza. — Necessità di ritornare al dogma cristiano: L'anima è FORMA SUSTANZIALE DEL CORPO. . . . 299

CAPITOLO SETTIMO. — DELLA SECONDA CONDIZIONE COMUNE A TUTTE LE ANIME D'ESSERE FORME UNICHE DEL LORO CORPO; E DELL'UNITA' DELL'ANIMA UMANA . . 305

§ 87. La ragion particolare, siccome ora ha ammesso in Dio l'unità della natura senza la trinità delle persone, ed ora una trinità di persone senza l' unità della natura, così ha ammessa nell'uomo, ora l'unità dell'anima senza la trinità delle vite, ed ora una trinità di vite

senza l'unità dell'anima.—Eretici antichi e moderni che hanno ammesso più anime nell' uomo. — Dottrine della pluralità delle anime nell' uomo, insegnate a' nostri giorni da Michele Vintras e dal dottore Lordat. — L'origenismo, il panteismo ed il materialismo scaturiscono nuovamente da queste dottrine . . . . pag. 308

§ 88. Accoglimento caloroso che la facoltà di medicina di Parigi ha fatto al dinamismo della scuola di Montpellier. — Propagazione di quest' errore in Europa. Le scuole di filosofia cristiana l'hanno esse pure adottato. — L' annotatore della FILOSOFIA DI LIONE, mettendosi in contradizione con sè stesso, l'approva e la raccomanda. » 319

§ 89. Magnifica argomentazione di san Tommaso, in favore della tesi generale: CHE OGNI ANIMA È FORMA UNICA DEL SUO CORPO. — Potente confutazione dello stesso dottore, delle dottrine di Platone e de' filosofi arabi, contrari a questa tesi. Errore dell'ipotesi dell'esistenza di esseri intermedi tra l'anima ed il corpo. » 327

§ 90. Altra argomentazione di san Tommaso, in favore dell'Unicità dell'anima umana in particolare . . . » 348

CAPITOLO OTTAVO. — SEGUITA LO STESSO SOGGETTO. SI RISPONDE ALLE OBIEZIONI CONTRO L' UNICITA' DELL'ANIMA UMANA ED A' SOFISMI ED ALLE AUTORITA' PER MEZZO DELLE QUALI LE SCUOLE MODERNE SOSTENGONO L'ERESIA DI PIU' ANIME NELL'UOMO . . . . . » 357

§ 91. Confutazione di quattro obiezioni delle antiche scuole contro l'Unicità dell'anima. Queste obiezioni, serie in apparenza, sono in realtà fondate sull' assurdo. — L' ultima sopratutto è piena di conseguenze manifestamente ridicole ed empie. — Taluni spiriti, ripetendola a' nostri giorni, si mostrano ben sori ed ignoranti in filosofia . . . . . » ivi

§ 92. Esame della principale obiezione de' dualisti, tratta da questo fatto: « Che le funzioni della vita animale si fanno nell'uomo, all' insapula dell'anima intellettiva. » — La risposta della RIVISTA MEDICA DI PARIGI a questa obiezione è molto concludente, ma non

è sufficiente. — Si compie pel mezzo della dottrina di san Paolo, sulla maniera onde l'uomo è, si muove e vive in Dio. . . . . pag. 373

§ 93. Seguita lo stesso soggetto. Esposizione della dottrina della teologia e della filosofia cattolica, sulle diverse maniere con cui Iddio, l'angelo e l'anima umana SONO NEL LUOGO. — Iddio, avendo creato l'uomo a sua somiglianza, ha conferito all'anima umana il privilegio d'essere tutta intera nel corpo e in ciascuna parte del corpo, come è tutta intera nell'universo e in tutti gli esseri dell'universo. — Conseguenze perentorie di questa magnifica dottrina sull'anima, contro l'obiezione principale dei dualisti. — L'ignoranza lagrimevole di questi pretesi dotti, intorno questa grande filosofia, è la causa del loro errore. . . . . » 381

§ 94. Si confuta questo sofisma della scuola dualista: Che la dottrina dei DOPPI DINAMISMI è semplicemente medicale. — Prove numerose che questa dottrina, è senza alcun dubbio, un'antica eresia, condannata costantemente dalla Chiesa . . . . . » 391

§ 95. Impertinenza d'un medico di volere insegnare agli Ecclesiastici la Santa Scrittura e la teologia. — Si mette mano a confutare le autorità invocate in favore del doppio dinamismo. — I vocaboli SPIRITO e ANIMA non significano affatto, nei Libri santi, due sostanze distinte, ma due facoltà dell'anima umana nell'uomo. — Il Verbo interiore dell'intelletto. — Interpretazione ridicola data da' teologi dualisti della parola CONTRIZIONE. — Gli è romperla al tempo stesso colla teologia, la grammatica ed il senso comune . . . . . » 399

§ 96. Vero senso del luogo di san Paolo, su cui ha preteso di fondarsi l'ortodossia dell'eresia del doppio dinamismo . . . . . » 411

§ 97. Luogo di sant'Agostino, citato da' dualisti in sostegno della loro dottrina. — Si dimostra che sant'Agostino, in tale luogo ha detto precisamente il contrario di quello che gli è stato fatto dire. — Magnifica interpretazione data dallo stesso dottore, d'un luogo oscuro della Scrittura. — Bella dottrina sull'INTELLETTO, nel

senso ascetico. — Altri testi del vescovo d'Ippona in favore dell' Unicità dell' anima nell' uomo. — È anco il vero pensiero de' Padri citati contro questa tesi. — I moderni dualisti sono evidentemente sul falso, e non hanno diritto di parlare in questa discussione . . . pag. 4 8

CAPITOLO NONO. — DELLA TERZA PROPRIETA', COMUNE ALLE DIVERSE SPECIE D' ANIME: DELL' ESSERE DELLE SOSTANZE IMMATERIALI; E DELL'ANIMA DELLE PIANTE IN PARTICOLARE. . . . . • 434

§ 98. Importanza della tesi dell'immaterialità delle anime, rispetto alla spiritualità dell'anima umana. — I materialisti non hanno negato questa spiritualità che per avere filosofato colla loro immaginazione. Si propone di provare l'immaterialità delle anime colla ragione. — Vera significazione del vocabolo CORPOREO; ciò che è corporeo non è corpo. — Ogni anima è corporea senza essere corpo . . . . . • ivi

§ 99. Primo argomento in favore dell' immaterialità di tutte le specie d'anime, tratto dalla loro indivisibilità. — Prove che nissuna anima, pure quella delle piante, non è nè può essere divisa per la divisione del suo corpo. • 440

§ 100. Secondo argomento in favore dell' immaterialità delle anime, dedotta dalla natura tutta speciale del loro moto. Mentre il moto de' composti inanimati: 1.° è loro estraneo; 2.° è loro imposto, e 3.° è invariabile: il moto de' composti animati, pure delle piante, all'opposto: 1.° è loro proprio; 2.° ne dispongono, e 3.° è un moto prodigiosamente vario. — Un moto che ha queste ultime qualità non può essere l' opera che di sostanze immateriali. — Ogni pianta è un composto vivente . . . . . • 449

§ 101. Terzo argomento in favore dell'immaterialità delle anime, risultante dalla loro virtù di generare. — Cinque condizioni d'ogni generazion vera nella natura. — La generazione è la prerogativa esclusiva del composto vivente. — La pianta gode di questa prerogativa. — Perchè le due virtù necessarie per ogni generazione si trovano unite ne' vegetali, e separate negli animali dalla distinzione de' sessi. — Distinzione delle opere

della vita. — La generazione, la più nobile delle operazioni della pianta, è la men nobile delle operazioni dell'uomo. — Essa è una legge per la specie umana, e non un dovere per ogni individuo. — Conseguenze importanti di questa dottrina in favore del celibato volontario . . . . . pag. 463

§ 102. Continuazione dello stesso soggetto. — Tre prove che la facoltà di generare non è il proprio che della sostanza immateriale. — Osservazioni speciali sulla virtù infinita, propria d'ogni generazione, che attesta l'immaterialità della sostanza che l'esercita. . . . . 479