

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE



3 1761 01871560 7



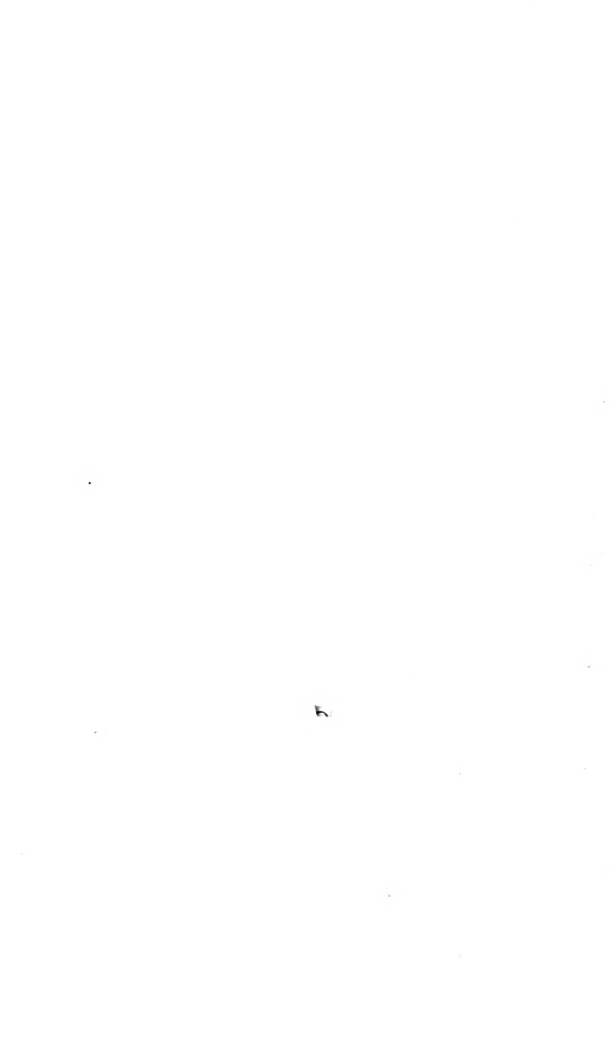
ST. BASIL'S SEMINARY
TORONTO, CANADA

TRANSFERRED
LIBRARY

GIFT OF

Pontifical Institute of
Mediaeval Studies.





OPERE COMPLETE

DEL REV. PADRE

GIOACCHINO VENTURA

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

C O R S O
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 I.

GENOVA

DARIO G. ROSSI



MILANO

ERNESTO OLIVA

COEDITORI

—
1863



JUN 1 1935

7938

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

SEP 16 1958

1330
4
a

AVVERTENZA

DEL TRADUTTORE A CHI LEGGE

L'editore francese della *Filosofia cristiana* ha messo in fronte dell'opera un avvertimento per dare la ragione per cui ha posto in fine i *Preamboli*. Però questa sua ragione non è affatto soddisfacente, come quella che non dice nulla. Noi, come consapevoli della vera cagione, diremo qui perchè poniamo innanzi a tutto i *Preamboli*, che non sono altro che la logica.

Il P. VENTURA, dopo che ebbe posto fine al *Saggio sul potere pubblico*, dove ha trattato da gran maestro le più alte quistioni di Stato, avea più lavori in vista da pubblicare, tutti della più alta importanza. Era impegnato di dare alle stampe il secondo volume della *Tradizione*, volea pubblicare il quarto volume delle sue *Conferenze*, desiderava uscissero in luce innanzi a tutto le

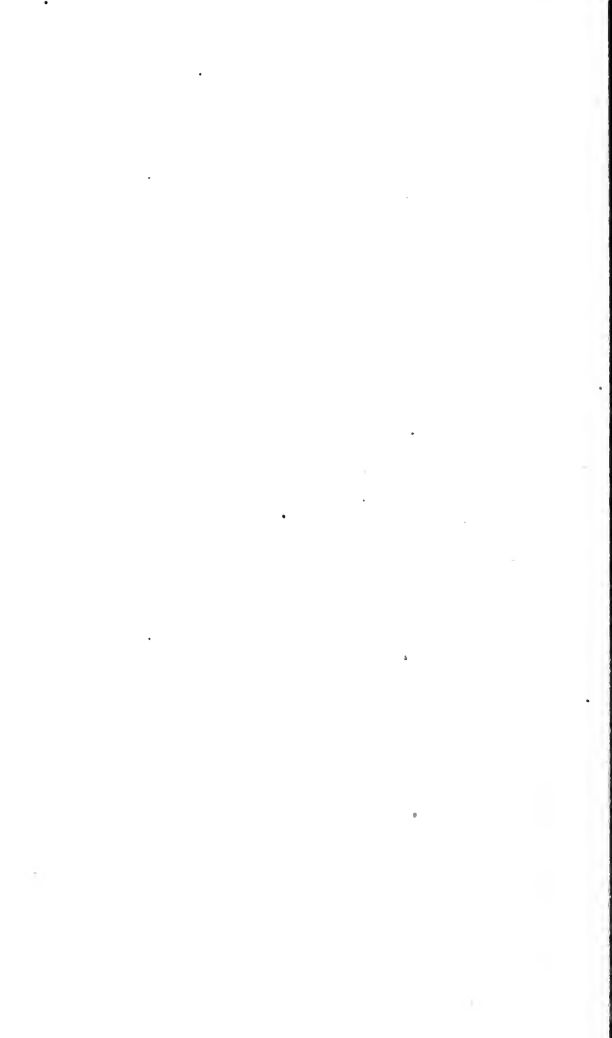
9

Parabole del Vangelo; ma fra tutti questi lavori importantissimi elesse la *Tradizione*, come obbligo che avea presso il pubblico. Dette dunque mano a pubblicare il secondo volume della *Tradizione* incominciando a trattare de' tre più grandi ingegni del cristianesimo e del mondo, san Paolo, sant'Agostino e san Tomaso. Ma non era ancor giunto al quarto foglio del volume, che, ragionando insieme di Filosofia, venimmo a parlare degli studi filosofici che si fanno in tutti i collegi, in tutti i seminari ed anco in tutti i licei religiosi. Dopo di avere ragionato alquanto sopra gli autori che si adottano ne' moderni studi di filosofia, conchiudemmo che un tale studio di filosofia non era altro che una istruzione malaugurata, che prepara gli animi dei giovani contro alla religione, all'autorità ed alla divina rivelazione. Che si è filosofato e si filosofa almen da due secoli fuori della religione cristiana, e che una tale filosofia insegna a' giovani di fare poco o niun conto del medesimo Dio, gittandoli nel razionalismo pagano. Gli soggiunsi allora: « Padre mio, lasciate da parte, se è possibile, il semirazionalismo, ed occupatevi della filosofia cristiana, affinché almeno i giovani leviti non dicano più che in filosofia poco si ha a curare di S. Tomaso, di S. Agostino e della divina rivelazione, come se Dio che l'ha data, non sappia punto di filosofia. » Questo ragionamento produsse il suo effetto in quella grande anima del P. Ventura. Dopo qualche giorno

mi disse: Ho pensato a tutto, stamperò la *Filosofia cristiana*, sospendete la stampa in italiano, perchè bisogna cambiare il titolo. Fu sospeso, ed il titolo fu cambiato pure all'edizione francese. Quest'è la ragione per cui in italiano la pubblicazione della filosofia è fatta secondo la volontà dell'autore, e perchè i prologomeni sono posti innanzi. Però noi daremo a parte il lavoro sopra sant'Agostino e san Tommaso, secondo la prima intenzione, facendolo precedere della vita del P. Ventura, l'uomo il più grande che avesse l'Italia, dopo morti il Gioberti ed il Rosmini. Secondo noi il presente lavoro della *Filosofia cristiana* è il più sorprendente ed il più straordinario che sia uscito in luce da secoli. Solo il P. Ventura colla vasta sua mente ed erudizione immensa, poteva dare alla nostra Italia, che amava tanto, un prodigio di libro, dove tutti, grandi e piccoli, possono trovare come arricchire la propria mente delle più sane dottrine in fatto di filosofia.

Vorremmo qui arrecare qualche pruova di quello che avanziamo; ma siccome ne sarà lungamente ragionato nella sua vita, così rimandiamo i lettori alla medesima.

GIOVANNI CASSINI,



PROEMIO

Il vero sapere consiste nella verità e nell'importanza delle dottrine, anzi che nella lucentezza dello stile e nelle dovizie dell'erudizione. Quegli che sa dare importanza a tutto quello che dice, attrattiva, varietà, grazia, vita, non possiede che l'*arte del dire*, e non è che letterato. Quegli solo il cui dettato ha l'impronta del vero e dell'utile, possiede la *scienza del dire*, ed è vero sapiente. La unione di queste due qualità forma il genio, ma le non si trovano che rarissimo unite in uno stesso uomo. Quest'è la cagione per cui il genio è tanto, raro, e per cui sant'Agostino, san Tommaso ed il Bossuet, sono rimasti i soli individui della loro specie.

Quindi, qualunque sia la difficoltà di possedere le due doti al tempo stesso, gli è fermamente

certo che il banditore del vero è da anteporre al professore del bello: l'uomo di saldi principii, all'uomo di sensi ma'fermi; il difensore dell'idea, al raccoglitore di frasi, allo spacciatore di parole.

Rispetto a me, diceva sant' Agostino, l'uomo più temuto non è colui che ha letto più libri, ma colui che ne ha letto sol uno: bene inteso che l'abbia approfondito, che se ne sia reso padrone. e che tal libro sia l'opera del genio dell'uomo, ovvero il Libro per eccellenza degli oracoli di Dio: *Timeo hominem unius libri.*

L'uomo *d'una sola idea* è come l'uomo *d'un solo libro*, se la sua idea è vera ed importante: egli è non meno forte e commendevole che l'uomo d'un solo eccellente libro.

Perciò non abbiamo a dolerci se i nostri avversari ci rimproverano di continuo, d'essere l'uomo *d'una sola idea* e l'uomo *d'un solo libro*. Qualificandoci in tal guisa pensano di umiliarci, mentre al contrario crediamo che ci onorino.

Tale *pretesa* ingiuria l'accettiamo come un elogio, e solo ci duole di non esserne forse abbastanza degni.

In luogo dunque di voler dimostrare il contrario, attestiamo altamente che non siamo e non vogliamo essere altro che *l'uomo di una sola idea*. L'IDEA CRISTIANA; e *l'uomo d'un solo libro*, LA BIBBIA, e del suo più fedele interprete, san Tommaso.

Il che è un affermare che in fatto di scienza, non ci teniamo che a quello che è antico, perchè solo quello che è antico è cristiano, e solo quello che è cristiano è essenzialmente vero; la diritta ragione medesima non è che lo svolgimento della verità prima, della verità naturale, e ciò che è naturale e primitivo non è che cristiano.

Noi sappiamo bene che i *pontefici*, gli *apostoli*, i *dottori* della scienza moderna, non sono affatto di questo parere; che per loro (ed a più forte ragione pei loro accoliti e loro creati) queste proposizioni non sono che bestemmie, che non si possono leggere senza gridare allo scandolo, che non si possono udire senza fremere, e senza stracciarsi le vesti, in segno dell'orrore che esse ispirano. Tuttavìa esse non lasciano d'essere certamente vere e veramente certe.

Questa è la formola della nostra unica idea; quest'è il ristretto della nostra unica scienza: quest'è ancora una volta, tutta la nostra scienza, tutta la nostra dottrina: e crediamo per fermo che non ci ha filosofo cristiano che possa seguirne un'altra senza rinnegare il cristianesimo.

Uno de' fatti i più costanti, i più universali, è la sua ripugnanza invincibile, diremmo anche il suo orrore per tutte le dottrine novelle.

« Il tempo che fa svanire i sogni delle opinioni, non fa, dice Cicerone, che rifermare i giu-

dizi della natura: *opinionum commenta delet dies. Natura iudicia confirmat.* »

Siccome *i sogni delle opinioni* non sono per certo i pensieri dell'uomo, così *i giudizi della natura* non sono altro che i dogmi, i decreti di Dio. Ecco dunque il principio della filosofia antica, che per questa bella e profonda sentenza, che ha dovuto apprendere alla scuola della TRADIZIONE, è condotto a riconoscere e a dire altamente che accanto a' pensamenti umani, opera dell'uomo, insegnati dall'uomo, vani, effimeri, mutevoli come l'uomo, ci ha, in seno della umanità, delle verità divine, rivelazione di Dio, stabilite da Dio, partecipanti all'immutabilità di Dio, eterne come Dio. Ci sembra di leggere il Profeta che dice: « La verità del Signore rimane in eterno: *Et veritas Domini manet in aeternum.* » Questa in poche parole è la storia della verità.

Da ciò si deduce che l'antichità, l'immutabilità, l'immortalità, sono i caratteri distintivi, essenziali della verità, e che la novità, il mutamento, la morte, sono i caratteri distintivi, essenziali dell'errore.

Noi facciamo osservare nel *Trattato de' precamboli della filosofia* (parte I, cap. 4) che, sebbene la VERITÀ non sia, secondo la bella definizione di san Tommaso, che L'EQUAZIONE TRA L'INTELLETTO E LA COSA: *aequatio rei et intellectus*; e che sebbene la si possa anche dire delle *equazioni* tra

l' intelletto e le cose dell' ordine puramente fisico, tuttavia il vocabolo VERITÀ nel senso assoluto non si dà che alle equazioni tra l' intelletto e le cose dell' ordine puramente metafisico; e che è stata sempre e dovunque adoperato in questo senso da' dotti e dai veri filosofi. La stessa ragion pagana adunque, di concerto colla ragion cristiana, aveva riconosciuto che mentre il pensiero dell' uomo nato nel tempo, spento dal tempo, sparisce col tempo, la verità di Dio è stata in tutti i tempi, trionfa del tempo e, rifermata dal tempo, sopravvive al tempo e non si spegne mai: *Natura iudicia confirmat dies. Veritas Domini manet in æternum.*

L' ordine metafisico rinchiede tutte le verità della *fede* o della religione, tutte le verità della *ragione* o della filosofia e tutte le verità sociali o di diritto pubblico. Poichè dunque la novità è il segno specifico, certo, infallibile dell' errore, si può, anzi si dee risguardare come assiomi di matematica, come principii fondamentali d' ogni scienza e d' ogni verità, le tre seguenti proposizioni:

« Tutto ciò che è nuovo in fatto di religione è eresia. »

« Tutto ciò che è nuovo in fatto di filosofia è assurdo. »

« Tutto ciò che è nuovo in fatto di politica è rivoluzionario. »

In prima la loro verità risulta 1.º dal consen-

timento costante e universale del genere umano, ed anco de' filosofi di tutte le nazioni e di tutti i tempi; 2.^o dalla storia della verità; 3.^o dall'esperienza di tutti i tempi e da quella di questi ultimi in particolare. Riprendiamo.

— Ma si dirà quest'è un negare il *progresso*, una delle condizioni essenziali dell'essere perfettibile, e una delle leggi dell'umanità. — Non è vero.

Il vocabolo *progresso*, nel suo vero senso, non solo significa *avanzamento*, *movimento in avanti*; ma anche *avanzamento*, *movimento in avanti nella vera via*, *nella via del bene*, nella via che conduce l'essere alla perfezione che gli è propria, e che è l'ultimo fine di tutti gli esseri. L'andare innanzi in una via falsa non è già *progredire*, ma è smarrirsi, indietreggiare; perchè è un allontanarsi di più dal termine che si vuol raggiungere. Perciò la quistione è di sapere se, seguire il *nuovo* in fatto di religione, di filosofia, di politica, è camminare nella *vera via*, o se è piuttosto un camminare nella *via falsa*; perchè, in quest'ultimo caso, non ci ha alcun dubbio che il *nuovo* esclude compiutamente il *progresso*.

Or tale quistione si trova decisa da pressochè seimila anni, dal tribunale supremo e inappellabile di tutto intero il genere umano; perchè, *in materia di dottrine, sempre e dovunque* gli uomini hanno amato la *via antica*, l'hanno risguardata come la *vera via*, la *via sicura*; mentre hanno

avuto una ripugnanza invincibile ed anco dell'orrore per la via nuova, l'hanno considerata come falsa e come conducente all'abisso.

Il vocabolo *novatore*, non solo nel linguaggio della Chiesa, ma anche in quello dell'umanità, è sinonimo del vocabolo *eretico*, e il vocabolo *novità* è sinonimo del vocabolo *eresia*. Ogni dottrina nuova tendente a mutare le condizioni e le credenze dell'uomo religioso, dell'uomo sapiente e dell'uomo sociale, è stata sempre e dovunque sospetta d'errore; e, come le persone, gli oggetti e le mercanzie che vengono di paese infetto, non è ammessa che dopo lunghi anni ed anco secoli di quarantena.

Tra gli infedeli, non sono che gli uomini schiavi dell'orgoglio, la voluttà dell'animo, o della voluttà, l'orgoglio de' sensi, che respingono il cristianesimo a cagione dell'incomprensibilità de' suoi dogmi e della sincerità delle sue leggi. Rispetto agli uomini semplici, retti e di buona fede, non penano ad abbracciarlo che a cagione della pretesa novità della sua origine. Tal pregiudizio è forse il più grande ostacolo che la religione del Vangelo incontra nel propagarsi, presso i popoli i più barbari del nuovo mondo, come presso i Chinesi e gl'Indiani, popoli pagani i più inciviliti dell'antico mondo. « È una religione nuova, essi dicono; ciò che è nuovo in religione non vale niente. » Ed han ragione: ciò che è nato nel mondo

dopo l'uomo, non è che l'opera dell'uomo e per questo solo può essere falso. Solo ciò che l'uomo ha trovato alla sua culla non è nato da lui, non è nè può essere che l'opera di Dio; e per questo solo è vero.

Perciò i nostri missionari, nelle loro controversie co' pagani, si studiano meno di dimostrare la conformità della religione cristiana colla ragione, la sua sublimità, la sua eccellenza e la sua utilità, che di provare la sua antichità. Fondandosi sulle tradizioni le più antiche de' popoli che evangelizzano, ed anco sulle loro attuali credenze, loro provano che il cristianesimo non è in fondo nè più nè meno che la religione de' loro avi ed anco la loro propria religione; ma alterata, corrotta, falsata nei moderni tempi da interpretazioni assurde, da pratiche sacrileghe, da abbominevoli superstizioni, e che, il Cristianesimo in luogo d'essere una religione nuova, è anzi la loro idolatria che è nuova, e che gli è posteriore, come la malattia è posteriore alla sanità, la morte alla vita, il delitto all'innocenza, l'errore alla verità. E se, coll'aiuto dello Spirito Santo, giungono a persuadere i loro uditori della grande verità su cui insisteva tanto san Paolo, che Gesù Cristo o la sua religione non è solo di oggi, ma d'ieri e di tutti i secoli passati come di tutti i secoli futuri: *Christus heri et hodie, ipse et in sæcula* (Heb., XIII, 8); la loro vittoria sugli spiriti i più ribelli è certa. Le loro dottrine, senza

che loro sia di mestieri di provarle ad una ad una, sono di botto ricevute dai popoli, la cui falsa filosofia non ha già falsato la ragione, nè alterato il senso naturale; pei quali, in conseguenza, ciò che è antico in religione, non può avere che Dio per autore; e ciò che Dio ha rivelato agli uomini, deve essere ricevuto senza lunghi esami, ed ha diritto alla sommissione dell'animo come all'obbedienza del cuore.

Questa tattica degli inviati della vera Chiesa è essa pure antica quanto il cristianesimo; perchè è san Paolo, il grande Apostolo delle genti, che per la prima volta l'ha posta in uso.

Quantunque gli Ateniesi, cedendo alla volubilità del carattere greco, spendessero la loro vita in fabbricare o accogliere del nuovo: *Ad nihil aliud vacabant nisi aut dicere aut audire aliquid novi* (Act. xvii); tuttavia, ciò che eccita i loro mormorii e i loro timori, all'occasione della predicazione di san Paolo, fu che, ascoltando predicar loro Gesù Cristo e la risurrezione de' morti, pensarono che il grande Apostolo annunziasse loro un nuovo culto di nuovi demoni: *Novorum demoniorum videbatur annuntiator esse, quia Jesum et resurrectionem annuntiabat eis* (l. c.). Avendolo dunque preso e condotto nel mezzo dell'Areopago, gli dissero: « In fine possiamo noi sapere qual sia questa nuova dottrina che predichi dovunque? perchè se mai ci fu novità, tu ci rechi agli orecchi del vera-

mente nuovo. Vogliamo dunque sapere che cosa si vogliono coteste cose: *Et apprehensum eum ad Areopagum duxerunt, dicentes: Possumus scire quæ est hæc NOVA quæ a te dicitur doctrina? Nova enim quædam infers auribus nostris. Volumus ergo scire quidnam velint hæc esse (ibid.).* »

E san Paolo rispose loro: « Ateniesi, io vi veggo superstiziosissimi in ogni cosa (nascondenti cioè quello che è antico sotto quello che è nuovo), perchè, passando nella vostra città, e considerando le deità vostre e i vostri altari, ne ho trovato uno sopra il quale era scritto: ALL' IDDIO SCONOSCIUTO. Quell' Iddio adunque, il quale voi adorate senza conoscerlo, io ve l'annunzio: *Viri Athenienses, per omnia quasi superstitiosiores vos video. Præteriens enim et videns simulacra vestra, inveni et aram in qua scriptum erat: IGNOTO DEO. Quod ergo ignorantes colitis, hoc ego annuntio vobis (ib.)* » E il grande Apostolo si fece a provare: Che il Dio che predicava era più antico del mondo; poichè aveva creato il mondo e il medesimo uomo, talmente simigliante al suo autore, che l'è stato detto da poeti « della progenie stessa di Dio; » *ipsius genus sumus*. Che era cosa orribile di veder l'uomo tenere a vile ciò che ha in sè di divino, ed adorare, come cose divine, gli idoli d'oro, d'argento, di pietra; concezioni schifose della sua mente e opera delle sue mani. Che, condannando questi secoli d'ignoranza che l'uomo ha fatto succedere

a quelli dell'antica saggezza, il Dio antico s'annunzia per tutto all'umanità, la quale deve por fine alle sue nuove superstizioni ed espiarle colla penitenza. Che infine non era neppure un Dio nuovo, ma l'uomo-Dio, pel quale il vero Dio avea fermo da tutta l'eternità, di giudicare, in un determinato giorno, tutto l'universo; per il cui mezzo ha rinnovellato, per tutti, la rivelazione della vera religione, ed avea dato pruove della sua missione divina risuscitandolo da morte (*loco cit.*).

Questo sublime e meraviglioso ragionamento fu coronato della più felice fine. Una parte di quelli che l'aveano ascoltato, uomini e donne, abbracciò la fede, e si rese a discrezione del santo Apostolo; tra i quali san Dionisio l'Areopagita, il più dotto di tutti, il primo apostolo e martire della Gallia, il primo de' filosofi pagani convertito al cristianesimo ed il vero fondatore della filosofia cristiana: *Quidam vero adherentes ei, crediderunt; in quibus et Dionysius Areopagita et mulier nomine Damaris, et alii cum eis.* (*ibid.*).

I primi apologisti, perchè andarono per questa via, battuta dal Dottore delle nazioni, combatterono con grande felicità i filosofi alessandrini, i più accaniti avversari del cristianesimo, e li strinsero al silenzio, quando non vollero convertirsi.

Tertulliano nel suo APOLOGETICO e nel suo TRATTATO DELL'ANIMA, appoggiandosi sul fatto costante ed universale che i pagani medesimi non invo-

cavano punto *gl' Iddii*, ma DIO, in tutti i loro bisogni e in tutti i loro pericoli, non ha fatto che dimostrare che il culto degli idoli è nuovo, e che solo la legge del Dio unico de' cristiani è antica. Gli scritti di Minucio Felice, d'Arnobio, di Lattanzio, ed in particolare gli *Stromati* di Clemente Alessandrino e la *Preparazione evangelica* d'Eusebio, non sono che dimostrazioni compiute e solenni della novità dei culti pagani e dell'antichità della religione cristiana.

La cagione si è che tutta la quistione tra il cristianesimo ed il paganesimo, non è che la quistione *d'antichità*, e che essa non può essere risolta in favore della religione di DIO, che provando che la è più antica di tutte le pretese religioni degli *Iddii*; e che pel Dio redentore essa risale al principio del mondo, alla rivelazione primitiva del Dio creatore. Perchè, in questo modo, è impossibile di negare che essa era la vera religione.

Lo stesso si' deve assolutamente dire della quistione tra noi cattolici e i protestanti. Il rimprovero il più importante che questi ultimi fanno alla Chiesa romana, nostra madre, è *d' avere sovraccaricato la religione cristiana d'un gran numero di credenze, di riti, di leggi, d'istituzioni, di pratiche arbitrarie, di cui non ci ha la menoma traccia nella Bibbia*, il solo deposito delle rivelazioni divine. Ci accusano d'aver alterato, corrotto

la purità della rivelazione primitiva del Dio redentore, come i pagani hanno alterato, corrotto la rivelazione primitiva del Dio creatore. Ci dicono « idolatri » ed il cattolicesimo, « idolatria ». Sostengono che Lutero e Calvino non hanno fatto altro che *riformare* il cristianesimo, richiamandolo alla purità originaria dell'Evangelo. Ed è per questo che si dicono *evangelisti*, *riformati*; danno a' loro capi il titolo di « riformatori » ed alla loro apostasia quello di « riforma. » Non si credono o non fanno le viste di credersi nel vero, che perchè, secondo loro, sarebbero ritornati alla semplicità delle *antiche* credenze cristiane; mentre noi rimaniamo attaccati a superstizioni nuove.

Per contrario i nostri apologisti, come si può assegnatamente convincersene per LE CONTROVERSIE del Bellarmino, per LA STORIA DELLE VARIAZIONI e GLI AVVERTIMENTI A' PROTESTANTI del Bossuet, questi capolavori della polemica cristiana di questi ultimi tempi, i nostri apologisti, dico, non fanno che dimostrare: Che i veri *novatori* sono i protestanti; che sono essi che, per mezzo di negazioni sacrileghe, hanno mutilato le antiche credenze; che i cattolici d'oggi non credono, nè più nè meno, di quello hanno creduto i discepoli degli Apostoli, di quello è stato creduto sempre e dovunque da tutti i popoli cristiani: *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*; che i pontefici, i concilii, i Padri, i Dottori della Chiesa, nella loro

qualità di giudici naturali e di depositari fedeli delle credenze della Chiesa, non hanno fatto che interpretare, definire, dichiarare, riformare, applicare certe credenze, secondo che lo spirito *d'innovazione* degli eretici ne li ha obbligati; e che non hanno affatto foggiato *nuovi* dogmi ⁽¹⁾; come i magistrati civili, interpretando, definendo, dichiarando, riformando, applicando certe leggi, non fanno nuove leggi. Perciò il punto capitale di tutta la controversia tra il cattolicesimo ed il protestantismo è di sapere quale dei due è antico, quale dei due è nuovo; perchè da ambedue le parti si ha per certo che la verità non è che dove si trova l'antichità.

Gl' increduli dell'ultimo secolo, sciagurati, ma legittimi eredi dello spirito di menzogna e di calunnia del protestantismo loro padre, si sono studiati essi pure di provare che il cattolicesimo

(1) I protestanti adunque sono ben ingiusti d'accusar la Chiesa cattolica d'aver stabilito il *nuovo dogma dell'Immacolata Concezione*; perchè, secondo è dimostrato dalla Bolla riguardante tale materia, il sommo pontefice e l'episcopato intero non hanno affatto *istituito un dogma nuovo*, ma, fondandosi in vari passi della Scrittura e de' Padri, sulla tradizione costante della credenza attuale di tutte le Chiese, riformata dalla testimonianza di tutti i vescovi del cattolicesimo, hanno *dichiarato* che il dogma dell'*Immacolata Concezione* è un dogma biblico, *sempre e dovunque* ammesso e creduto dalla Chiesa, e per conseguenza una verità assolutamente rivelata, che non è punto permesso di rigettare senza cadere nell'eresia. (Vedi il nostro trattato: *DELIZIE DELLA PIETA'*, o *Trattato sul culto della santissima Vergine.*)

non è che il giudaismo ed il paganesimo ringiovanito, e per conseguenza una novità foggiate su tutte le credenze e tutte le superstizioni giudaiche e pagane, che non furono, esse pure, che novità. Secondo Dupuis, il celebre bugiardo, noi avremmo preso i nostri misteri, i nostri riti, le nostre leggi e i nostri sacramenti anche dall' astrologia dei Caldei, dalle teogonie perse, degli Indiani e degli Egizi e da' culti de' Greci e de' Romani.

Certo, ci ha del mosaicismo nel cristianesimo, perchè, secondo la bella sentenza di san Tommaso, la legge dell' Evangelo si trovava nella legge di Mosè, come l'albero si trova tutto intero nel suo seme, e la cosa più perfetta nella meno perfetta: *Lex nova continetur in lege veteri, sicut arbor in semine; sicut perfectum in minus perfecto*: e che per conseguenza non sono due religioni diverse, ma una sola e medesima religione, in istato d'incominciamento, di figura e di profezia negli antichi tempi: e in istato di compimento, di perfezione e di realtà nella pienezza de' tempi.

È vero che ne' culti pagani s'incontrano vestigi e analogie di misteri e di riti cristiani; ma, come lo si vedrà tra breve, ciò è avvenuto perchè il paganesimo non è, in fondo, che la vera ed unica rivelazione di Dio, corrotta in seguito dalla ragione e dalle passioni dell'uomo. Invece dunque che il cattolicismo abbia rubato nulla al paganesimo, all'opposto, è il paganesimo che ha tolto

dal cristianesimo, separandosene, tutto ciò che ha conservato di vero e di ragionevole.

Rispetto al cattolicesimo, stabilito una volta nel mondo, al principio del mondo, non ha lasciato mai il mondo, ma, sotto forme diverse, vi è rimasto sempre lo stesso, colle sue credenze più o meno sviluppate, co' suoi sacramenti più o meno efficaci, co' suoi riti e colle sue leggi più o meno perfette, ma sempre le stesse. In guisa che il vero ed il primo cristiano cattolico, apostolico, romano, è stato Adamo, ed il cattolicesimo non è, innanzi a tutto, l'unica religione vera, che perchè, comprendendo tutta l'umanità colla sua universalità, risale per la sua *antichità*, sino a Dio che l'ha rivelata all'uomo, creando l'uomo.

Finalmente anche tra i partigiani della *religione* detta *naturale* e i partigiani della religione rivelata non ci ha quistione che d'antichità. I filosofi, partigiani della religion naturale, nei loro empî assalti contro ogni rivelazione muovono da questa dottrina: « Che in materia di religione, il vero trovandosi in ciò che è antico, e nulla essendo più antico, per l'essere, qualunque siasi, quanto ciò che è *nella sua natura*, che deriva dalla sua natura e che costituisce la sua natura, perciò nissuna religione può esser più vera della religione naturale; e che per contrario ogni rivelazione, essendo fuori della natura umana, e *posteriore* a questa natura, potendo essere sospettata d'essere

un' invenzione dell' uomo anzi che una manifestazione di Dio, per ciò non è e non può essere la vera religione. »

Questa dottrina è sommamente erronea, poichè essa nega con impertinenza ciò che, secondo l'abbiamo dimostrato nella prima parte dei *Preamboli*, è solennemente vero, cioè: che la religione rivelata, per la ragione che la si dice *soprannaturale*, è la più conforme alla natura dell' uomo, che Dio non volle collocare, secondo potea farlo, in istato di PURA NATURA, ma elevare all' ordine *soprannaturale*; che essa è nei rapporti più intimi, più necessari colla natura dell' uomo, non quale potea essere, ma quale è, perchè non è che per essa che l' uomo può raggiungere la sua perfezione, che è il fine proprio di tutti gli esseri; che essa è stata rivelata all' uomo al tempo istesso che fu creato, non solo corpo vivente per la sua unione coll' anima, ma anche ANIMA VIVENTE: *In animam viventem* (*Gen. 11. 7*), per la conoscenza e il possedimento d' ogni verità; ed in conseguenza questa rivelazione non è già *posteriore*, ma anteriore all' uomo, più antica dell' uomo, poichè l' uomo non è stato formato che con essa e sopra essa. Ma, salvo l' errore della negazione di queste verità, gli stessi sedicenti naturalisti, i più acerbi nemici del Cristianesimo, perfettamente d' accordo con tutti i popoli pagani, con tutti i capi d' eresie, colla umanità tutta intera e, per la ragione

stessa della loro negazione. riconoscono ed ammettono essi pure il gran principio: « Che il primo criterio, il segno caratteristico della vera religione è la sua antichità; che in materia di religione, non si progredisce che indietro, rimontando alla sua origine, e che ogni novità non è che errore. »

A questo stesso segno dell'*antichità*, a cui l'umanità ha sempre e dovunque riconosciuto la vera religione, essa ha riconosciuto la vera filosofia e il vero diritto pubblico. Gli antichi Egizi, per mezzo del loro gran sacerdote, dicevano a' Greci: « Voi non siete che fanciulli: non ci ha presso voi alcuna scienza CANUTA. *Vos pueri estis; nulla scientia CANA apud vos est* (ap. Clem. Alexandr.). » Il che era lor dire: « Voi non siete punto uomini veri; tutto è nuovo, e perciò anche tutto è falso presso di voi: chè ogni scienza che non è *antica* non è verità, ma buffoneria, orpello, contraffazione della verità e la verità dell'errore. »

Platone ed Aristotile, i due dotti più celebri tra gli stessi Greci, hanno, essi pure, reso un solenne omaggio alla stessa verità. In taluni luoghi memorandi che, in momenti di *lucido intervallo*, hanno scritto, in testimonio della tradizione, piuttosto che scrittori di filosofia, e che abbiamo arrecato nel secondo volume delle nostre *Conferenze*, hanno dichiarato « di non avere appreso la loro filosofia che alla scuola degli antichi; »

e che rispetto alla scienza del vero, bisogna sempre preferire quello che è antico a quello che è nuovo. » Gli è pur troppo vero che essi stessi non hanno sempre seguito questa regola che aveano, in termini così solenni, inculcata ad altri; che hanno fatto molto del *nuovo*. Ma non è men vero che, facendo passare per dottrine antiche i sogni strani della loro immaginazione particolare, hanno creduto di dar loro un carattere di verità, di raccomandarli efficacemente all'accettazione pubblica; facendo sempre più constatare questo pensiero costante e universale degli uomini: Che le antiche dottrine sono migliori delle nuove, e che l'antichità è il carattere proprio della verità.

Cicerone ci ha dato la ragione di questa preferenza che l'umanità, in tutto ciò che ha rapporto alle scienze d'ordine metafisico, ha sempre concesso agli antichi sopra i moderni. « Gli antichi, dice egli, hanno avuto gli stessi iddii per loro padri: *Quippe qui e.e diis geniti.* » Questa è pure una bella e magnifica parola! Che è un riconoscere che i primi uomini hanno avuto Dio stesso a maestro, e che avendo attinto le loro credenze alla fonte d'ogni verità, Dio, hanno dovuto, di necessità, averle più pure da ogni miscuglio umano e quindi più vere.

Varrone ha detto, anche secondo Cicerone: « I Platonici non s'istruivano che alla scuola della natura rispetto alla prima parte della loro filoso-

lia, riguardante la morale, e sostenevano che, su tal soggetto, non bisogna affatto ascoltare gli uomini, ma la natura: *Platon ci primam philosopha partem bene r vult a Natura petebant* EIQUE *parendum esse dice ant.* (VARRO, *cont' Cicer.*, lib. 1. *Aca.*). Or, è noto che gli antichi filosofi, quando parlavano da teologi o da interpreti della tradizione, sotto il nome di natura, non intendevano se non l'autore della natura, Dio. Ecco dunque Varrone, che, affermando che la morale platonica, di cui era grande ammiratore, risaliva fino a Dio, riconosce, egli pure, che in morale, il vero è e deve essere divino e non umano; *antico* non nuovo; e che, nelle scienze che maggiormente interessano l'umanità, i vocaboli *antichità* e *verità* sono sinonimi.

È noto che, secondo san Paolo (*Rom.* 1, 5), le relazioni contro natura de' due sessi erano uno de' vizi più comuni tra gli antichi filosofi, e che Socrate stesso, loro patriarca e loro maestro nella filosofia de' costumi, avea dato, secondo Cornelio Nipote, in questi orribili eccessi: *Alcibiades amatus a multis imprimisque a SOCRATE, MORE GRECORUM* (*In Alcib.*).

Non è dunque dal cielo, ma dall'inferno, non da Dio, ma dal diavolo, che i filosofi greci hanno avuto la loro morale. Come dunque sono giunti a propagare, a fare ammettere questa orribile violazione delle leggi della natura, al punto di farla

considerare come cosa naturalissima, MORE- *Græcorum*, ed anco come cosa onorevolissima? Dappoichè in Isparta, certe relazioni co' giovanetti, proibite agli schiavi dalla legge, non erano permesse che agli uomini liberi, a' nobili come privilegio della grandezza del merito e del merito della grandezza. Non era adunque che appoggiandosi sull' antichità e facendola passare come una dottrina ed una pratica antica. Cicerone non ha egli scritto il seguente brano, dove la nausea divien soverchia pel cinismo dispircente delle parole? « Rispetto a noi non abbiamo alcun scrupolo di amare giovanetti, poichè i FILOSOFI antichi vi ci autorizzano colle loro dottrine e i loro esempi: *Nos, probantibus ANTIQVIS PHILOSOPHIS, adolescentulis delectamur.* (*De Nat. Deor.*). » E Plutarco, l'austero Plutarco, ha pure egli detto: « Quando m'avveggo dell' insormontabile ripugnanza che hanno i padri di famiglia di far servire a certi usi i loro figli, temo che non abbiano che troppa ragione. Ma quando mi ricordo di Socrate, di Platone, di Cicerone, ecc. che hanno fatto questo, e che ciò non li ha impediti di giugnere alla saggezza, mi riconforto e mi faccio com' essi. »

Per questo stesso mezzo i filosofi dell' antica Persia, delle Indie e della China sono riusciti a mantenere la dottrina de' due principii, il panteismo, il materialismo, tutti gli orrori e le abominazioni della loro filosofia: li hanno dimostrati

come i dogmi della veneranda antichità; li hanno fatti salire fino agli dèi ed a' primi uomini, generati dagli dèi, *ex diis geniti*, e a questo modo hanno avuto assai potere per trasformarle in verità a cui bisogna cieccamente aderire e credere. Quanto è grande adunque l'importanza che gli uomini danno all'antichità delle dottrine, anche puramente filosofiche; poichè gli stessi filosofi hanno sempre sperato di poter accreditare, e hanno di fatto accreditato le più grandi assurdità, i vizi i più orrendi, coprendoli solo di una maschera antica!

L'opinione dell'intera umanità non è affatto diversa per quello riguarda il diritto sociale, la politica e la scienza di Stato. I popoli sempre e dovunque hanno creduto che la salute del paese dipendeva dalla sua fedeltà in mantenere le sue antiche istituzioni; *il diritto d'uso* sempre e dovunque ha avuto forza di legge ed è stato più religiosamente rispettato dalle stesse leggi positive; sempre e dovunque i Catilina ed i Gracchi, i novatori, i sovvertitori politici sono stati sempre avuti come uccelli di pessimo augurio, come nemici pubblici, de' quali la società non può mai troppo presto disfarsi, e che non può mai abbastanza punire; sempre e dovunque il più grande de' delitti, dopo il sacrilegio, è stato quello della ribellione, e la ribellione non è che un attentato contro l'antica costituzione dello Stato.

I popoli sono stati soventi volte ingannati e

trascinati a dare la loro cooperazione a' mutamenti politici che li hanno perduti; ma ciò non è avvenuto che facendo lor credere che i poteri pubblici calpestavano le *antiche* forme del governo, e che il sollevamento non era che un mezzo per giungervi.

Nell'antica Roma tutto quello che aveva apparenza di novità politica era risguardato con diffidenza ed anco con orrore, non solo dai ragguardevoli cittadini, ma dallo stesso popolo, che tutta via, in tutto il resto, prende tanto facilmente passione per le cose nuove.

La famosa LEGGE MANILIA ebbe in senato la più grande opposizione, precisamente per la sua novità. Questa legge conferiva a Pompeo Magno il comando assoluto di tutte le forze di terra e di mare della Repubblica. « Mai in Roma, » dicevano Catulo ed Ortensio, i più grandi uomini di Stato di quel tempo, « mai in Roma non fu veduto nè praticato nulla di simile. Mai il romano popolo dette ad un solo individuo irresponsabile un sì grande potere. » Per questa sola ragione, la legge corse il più grande pericolo d'essere rigettata. E quando, ad una debole maggioranza, la legge fu adottata più pei potenti intrighi di partito che per l'immenso valore oratorio di Cicerone in sostenerla, gli stessi personaggi si ritirarono, dicendo altamente: Esciamo da un senato che vuole distruggere l'antica repubblica ed introdurvi la tirannide.

In quella famosa repubblica, per ben sette secoli, tutto fu fatto secondo le massime ed i costumi antichi: *more maiorum*. La sentenza « che nulla si mutasse: *Nihil innovetur*, » era la legge fondamentale del suo diritto pubblico; ed il romano popolo giudicava dell'utilità delle altre leggi, secondo la conformità che aveano a questa suprema legge. Il che fece dire al poeta: « La romana repubblica non deve la sua grandezza, la sua forza e la sua stabilità che a' costumi antichi e ai personaggi dell'antica sapienza: *Moribus antiquis res stat romana, vigetque*. »

Montesquieu ha detto che « Roma era un naviglio a due àncore, religione e costumi. » Ora, la religione non è che l'insieme delle tradizioni conosciute, come i costumi non sono che le tradizioni poste in atto e passate in abitudine. L'antica Roma adunque non visse, non ingrandì che per la sua fedeltà alle tradizioni de' suoi antichi; e non fu che quando li cambiò per le novità dei popoli vinti, che, avendo perduto le sue àncore, il gran naviglio peri.

Lo stesso è a dire degli Inglesi, i Romani dei giorni nostri. Qualunque misura legislativa che non è nella lettera o almeno nel senso dell'antica costituzione del paese, v'incontra un'invincibile opposizione, non solo nel seno del Parlamento, ma anche nell'opinione del popolo. Giovanni Bull vuole essere libero, ricco, felice, pure

a scapito della libertà, della ricchezza e del bene di tutti gli altri popoli, ma sempre secondo l'*antica maniera* e secondo gli antichi usi del paese. Similmente qualunque decisione de' magistrati, quantunque la sia ingiusta ed iniqua, se essa ha *un precedente* nell'antica giurisprudenza, è sicura d'essere accolta senza il menomo lamento. In cotai paese tutto è buono ed onorevole, se ha *precedenti*; nulla è buono, s'egli è al tutto nuovo.

Questo, di certo, s'è veduto, e si vede dovunque. Le *decisioni della Ruota di Roma*, come le *decisioni della Corte di Cassazione* in Francia, formano giurisprudenza, fanno legge, e non ci ha nulla di più reverendo, direi quasi di più sacro, in tutti i tribunali del mondo, quanto l'*autorità de' precedenti*.

Finalmente, che cos'è, pure a' nostri giorni, che chiude sì ostinatamente la porta all'incivilimento cristiano presso i Cinesi, i Giapponesi, presso tutti i popoli pagani, se non il timore che il commercio cogli stranieri non alteri, non muti le istituzioni religiose, politiche, civili, i costumi e le abitudini del paese? Avete ben a faticarvi per dimostrar loro la superiorità, i vantaggi delle idee europee: non v'ha forza di ragione che possa convincerli. « È straniero, essi dicono, dunque è nuovo; dunque è falso; dunque è barbaro, e non ne vogliamo affatto. »

Sicchè, la diffidenza, il timore per tutto ciò

che è nuovo in fatto di religione, di scienza e di politica, sono sentimenti comuni a tutti i popoli antichi e moderni, barbari e inciviliti; sono insomma sentimenti comuni a tutta l'umanità. È anco il luogo su cui la sua suscettibilità è indicibile. Ciò che è nuovo l'urta profondamente, la spaventa, la scandalizza, come ciò che è antico l'alletta, le piace, l'edifica e l'obbliga al rispetto ed alla sommissione.

Osservate ciò che avviene dello stesso genio.

Esso non è grande, potente, sfolgorante, ammirato; non è GENIO, se non comprende in sè le credenze universali e *antiche* dell'umanità, che sono il riflesso del pensiero del Dio creatore, e le credenze universali o *antiche* della Chiesa, che sono il riflesso del pensiero del Dio redentore. Non è GENIO se non si fa l'evangelista e l'interprete di questi pensieri, di queste parole divine; se non le sviluppa, le annunzia, le difende, le rivendica, le riferma. Non è GENIO se non le veste di nuova luce, di nuove forme, di nuove grazie e di nuove attrattive, capaci di farle accettare, di farle amare, di farle regnare; se non ne àltera la virginità originale, se non conserva loro il carattere venerando, l'impronta divina della loro nobiltà, della loro natura, consistente nell'antichità della loro origine. È sclo a questo modo che è forte della forza di alto, direi quasi, della forza di Dio, di cui diviene in certo modo, il Gran Sacerdote, potente

della sua autorità, risplendente del suo splendore, grande della sua grandezza e bello della sua bellezza.

Ma dal momento che, cambiando l'antico pel nuovo, e mettendo dal un lato le credenze dei secoli per fermarsi ad opinioni nate da lui, in lui o dopo lui, si allontana dal rimanente degli uomini e dalla comunanza de' fedeli, si restringe in sè stesso, non conta più che di sè stesso e non è più che una individualità d'ieri per sparire il dimani; il suo prestigio dileguasi, la sua grandezza si dissipa, la sua luce s'oscura, la sua bellezza appassisce, la sua autorità si perde. Il nuovo Caifa, lacerando la sua veste dottorale, si spoglia egli stesso della sua dignità di PONTEFICE DELLA SCIENZA, DI LUCE DEGLI UOMINI. Discende dall'altezza in cui Iddio l'avea posto, nella gerarchia delle intelligenze, per confondersi nella turba degli imbecilli; s'umilia, si degrada, s'uccide, diviene un nulla. È sdegnato, dispregiato ed anco fuggito, come un apostata dell'umanità, uno scomunicato della Chiesa. E come lo si è veduto, non ha gran tempo, in Parigi, all'occasione de' funerali d'uno di que' grandi ingegni (Lamennais), alla sua morte, i soli rammarichi della bestemmia, le smorfie orribili dell'errore, il solo silenzio funereo della verità, i soli giudizi inesorabili della storia formano la sua orazion funebre e gli onori della sua tomba.

È a questo modo che l'intera umanità protesta

ed ha sempre protestato contro ogni novità religiosa, filosofica, politica e che ha renduto e rende omaggi alla verità di questa dottrina: « Il nuovo, in religione, non è che eresia; in filosofia, non è che assurdità; in politica, non è che rivoluzione. »

Il secondo argomento in favore della stessa dottrina risulta dalla storia della VERITÀ, che abbiamo sviluppata nel nostro *Trattato de' preamboli della filosofia*. Secondo questa storia, Dio, creando l'uomo, secondo la divina Scrittura, gli ha rivelato, dal primo istante, tutto ciò che doveva sapere per vivere, nell'ordine spirituale e nell'ordine fisico.

Non potea essere il contrario. Non si può comprendere Dio che crea l'uomo senza comprendere anche che si rivela all'uomo, che inspira l'uomo; senza questa rivelazione, il primo uomo sarebbe morto di fame, innanzi d'aver potuto sapere che avea il suo pane nel grano e nei frutti degli alberi, eccetto uno solo, ogni sorta di nutrimento. Ed egli, e tutto il genere umano sarebbe rimasto, dice san Tommaso, nelle *ombre della morte*, nelle tenebre le più folte dell'ignoranza, pure rispetto alla prima di tutte le verità, e la più accessibile alla ragione, l'esistenza di Dio, innanzi d'averla potuta raggiungere colla ragione: *Remaneret humanum genus in maximis ignorantiae tenebris, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret.* (*Sum. contr. Gentes, lib. 1, c. 4.*)

Tuttavia, si dee ben notare che Dio non ha punto rivelato all'uomo il mondo spirituale come il mondo corporeo. Gl'indicò i principali alimenti ed i mezzi di procacciarseli. Gl'insegnò la virtù di certe piante, l'uso che dovea fare di certi animali, e l'esistenza di certi metalli nelle viscere della terra e gli utili che potea trarne (1). Gli scopri, in una parola, un gran numero di secreti de'tre regni della natura, il modo di trarne utile, rispetto al suo nutrimento, alla sua conservazione ed alla sua felicità. Ma quivi s'arrestò l'insegnamento del Dio PRECETTORE DELL'UOMO (*Isai.*, XXX, 20), per ciò che riguarda la conoscenza del mondo materiale, fisico. Non essendo in niun modo necessario di sapere tutto perchè l'uomo raggiunga il suo fine, la santa Scrittura dice, che Dio gli ha lasciato ignorare molte cose; ha abbandonato

(1) Si è osservato nei *Preamboli* che Cicerone stesso afferma che la natura (Dio) avrebbe creato inutilmente i metalli, se non ne avesse rivelato l'esistenza, perchè, senza questa rivelazione, l'uomo non avrebbe mai pensato che la terra rinchiudesse nelle sue viscere sostanze sì preziose ed utili. Questo filosofo pagano ha in tal modo riconosciuto, sulla testimonianza della tradizione, la verità d'uno de' fatti attestati dalla Bibbia. Perchè, nel capitolo quarto della Genesi, si legge alla lettera, che tutte le arti che fanno uso del bronzo e del ferro erano conosciute dal principio del mondo nella famiglia di Caino, come l'arte pastorizia e la musica. *Fuit autem Abel pastor ovium, et Cain agricola.... Jabel ipse fuit pater canentium cithara et organo. Tubalcain fuit malleator et faber IN CUNCTA OPERA ÆRIS ET FERRI.* (Gen IV. 2, 20, 21 22.

questo mondo alle sue investigazioni, alle sue dispute, come un enigma da indovinare, senza che possa mai rendersi conto della natura dei corpi, della causa del moto, delle armonie dell'universo, de' misteri della creazione: *Mundum tradidit disputationibus eorum, ut non cognoscat homo opus, quod operatus est Deus ab initio* (Eccl., III, 11); mentre rispetto a ciò che riguarda la conoscenza del mondo spirituale, morale, Dio gli ha tutto detto, tutto rivelato, e gli ha insegnato, fin da principio, ogni verità.

Gli è vero che questa rivelazione non ha totalmente dissipato le auguste tenebre che avvolgono la divina natura e i prodigi ineffabili della sua bontà nell'ordine della grazia, e che tutto questo è rimasto pure in istato di enigma impenetrabile, pel viatore di questa terra.

Ma è però vero che l'uomo, in virtù delle divine rivelazioni che ha ricevuto, senza poterle comprendere, ha conosciuto tutti questi misteri del mondo metafisico; che li ha conosciuti in istato di figura e di profezia, quando fu creato, e in istato di realtà e di compimento, dopo il suo riscatto; e che si può, in certo modo dire, per quello riguarda gli esseri spirituali e le loro relazioni, che non ci ha più misteri per l'uomo, e che sa tutto quello che su tal sogge'to può sapere.

Infatti, tutte le verità religiose si contengono nella vera dottrina del MESSIA. Tutte le verità fi-

losofiche son contenute nella vera dottrina dell'UOMO. Tutte le verità della scienza sociale sono contenute nella vera dottrina del MINISTRO DELLA SOCIETÀ, perchè ogni termine medio che riunisce in sè i due estremi, che ha dell'uno e dell'altro, di leggieri conosce il termine medio tra i due opposti, conosce le stesse cose e i loro mutui rapporti. Ora il Messia essendo Dio e uomo, due nature estreme unite nell'unità d'una sola persona, è l'essere tra gli uomini e Dio. L'uomo, essendo spirito e corpo, due sostanze estreme, unite nell'unità d'una sola natura, è l'essere medio tra i corpi e gli spiriti. Il MINISTRO essendo potere e suddito, due condizioni estreme, unite nell'unità d'un solo individuo, è il termine medio tra il suddito ed il potere. Per conseguenza, il ben conoscere il Messia, è ben conoscere Dio e l'uomo e i loro rapporti, o tutta la religione. Il ben conoscere l'uomo, è ben conoscere gli spiriti e i corpi e i loro rapporti, o tutta la filosofia. E ben conoscere il ministro, è un ben conoscere il potere ed il suddito, o tutto il diritto pubblico. Se dunque Dio ha rivelato all'uomo la vera dottrina riguardante il Messia, l'uomo e il ministro d'ogni società, per questo solo gli ha appreso tutta la religione, tutta la filosofia, tutto il diritto pubblico; gli ha insegnato tutta la scienza dell'ordine metafisico, compresa nel vocabolo verità; l'ha istruito d'ogni verità. Or, non ci ha nulla di più certo.

secondo il ragionamento, la Scrittura e la tradizione, quanto questa rivelazione della vera dottrina, riguardante i tre esseri medii dell'universo, che Dio ha fatto all'uomo sin da principio.

L'Eterna Sapienza, parlando, nell'ECCLESIASTICO, di sè stessa, ha detto: « Io sono uscita dalla bocca dell' Altissimo, come primogenita, avanti ogni creatura. *Ego Sapientia, ex ore Altissimi prodivi, primogenita ante omnem creaturam (Eccl., IV).* » Il sacro autore della GENESI, parlando della luce, narra che Dio DISSE: « Che la luce sia, » e la luce fu: *Dixit Deus: « Fiat lux, » et facta est lux (Gen 1).* Sicchè, come la prima parola *interiore* che Dio pronunziò negli arcani di sua natura, da tutta eternità, è il VERBO ETERNO; similmente la prima parola *esteriore* che Dio ha pronunziato, nella natura creata, al principio del tempo, è stata la luce; e questa luce, la più bella, la più nobile, la più maravigliosa, la più incomprendibile fra le creature, è anche, nell'ordine puramente fisico, la primogenita di tutte le creature di Dio.

E san Paolo ha detto ancora: « Lo stesso Dio che, colla sua parola onnipotente, ha fatto spuntar la luce materiale dal seno delle tenebre, ha creato ne' nostri cuori il chiarore della luce intellettuale, che ci ha meritato la scienza della verità di Dio come riflettentesi dal volto di Gesù Cristo. *Deus qui dixit de tenebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scien-*

tiae claritatis Dei, in facie Christi Jesu (II Cor., IV). » Per queste profonde e mirabili parole, il DOTTORE DELLE GENTI ci ha insegnato: che il mondo corporeo non è altro, nella sua realtà fisica, che la figura, la profezia permanente del mondo spirituale. Che per le cose che Dio ha fatte, nell'ordine della natura, ha voluto renderci sensibili le sue operazioni risguardanti l'intelligenza e i suoi incomprendibili misteri nell'ordine della grazia. Che, come i prodigi della creazione visibile hanno incominciato dalla luce, così i prodigi della creazione invisibile hanno incominciato dalla verità. E che, siccome la luce è stata il primo raggio della faccia del Dio creatore (1), così la Verità è stata il primo raggio del Dio redentore: *In facie Christi Jesu*.

Perciò dunque la Scrittura rivelandoci che le meraviglie della creazione visibile hanno incominciato dalla luce, ci ha rivelato pure che le meraviglie della creazione invisibile hanno incominciato dalla verità. Che l'uomo non s'è dato affatto il lume dell'intelligenza per conoscere le cose intellettive, come non s'è creato la luce corporea per vedere i corpi. Che il Verbo, *pel quale tutto è stato fatto*, è stato, dal principio del mondo, *la vera luce che illumina ogni uomo veniente in questo mondo*. Che

(1) • Deus vidit lucem, et vultu suo illuminavit (S. AMBROSIIUS • *Hexæmeron*). •

come il mondo materiale non è stato un solo istante privo di luce, il mondo spirituale non è stato neppure un solo istante privo della verità. Finalmente la santa Scrittura, per l'antichità della luce che il sole fa risplendere nel mondo materiale ci ha rivelato, in un modo sensibile, l'antichità de'la Verità che Gesù Cristo, il Sole di Giustizia, fa risplendere in tutto l'universo.

Nel *Trattato de' preamboli della filosofia* (part. 1, cap. 1) facciamo osservare, che, sebbene la Verità non sia, secondo la bella definizione di san Tommaso, che l'EQUAZIONE TRA L'INTELLETTO E LA COSA, *æquatio rei et intellectus*, e sebbene la si possa dire delle equazioni tra l'intelletto e le cose dell'ordine puramente fisico, pure il vocabolo VERITÀ', in senso assoluto, non si applica che alle equazioni tra l'intelletto e le cose dell'ordine metafisico; ed è solo in questo senso che sempre e dovunque è stato adoperato da' dotti e da' veri filosofi.

Ora, l'ordine metafisico abbraccia: 1.^o tutte le nozioni della FEDE, o la religione; 2.^o tutte le nozioni della RAGIONE, o la filosofia; e 3.^o tutte le nozioni SOCIALI, o il diritto pubblico. Questo adunque è ciò che si deve intendere intorno al vocabolo VERITÀ', e ciò che è stato conosciuto dal mondo, dal principio del mondo.

Nei PREAMBOLI, abbiamo già stabilito questa stessa dottrina nell'antichità della Verità; ma siffatta è la sua importanza che non crediamo superfluo

di parlarne qui ancora; di esporla in un modo più preciso, più particolareggiato, e di mostrarla, per così dire, nella persona del primo uomo, del capo di tutta l'umanità. Il nostro lettore v'imparerà a stimar l'uomo, innanzi d'imprenderne lo studio profondo, in questo *Corso di filosofia*, e saprà quindi che cosa si abbia a pensare della nobiltà, dell'origine divina della sua vita intellettuale, innanzi di penetrare nei misteri della sua natura, le leggi della sua esistenza, l'armonia, la grandezza, l'eccellenza delle sue facoltà.

In questa esposizione, *sulla scienza del primo uomo*, si troveranno più luoghi de' primi capitoli della Genesi, trattati filosoficamente. In guisa che non si potrà rimproverare a questo corso ciò che si rimprovera, con tanta ragione, a' corsi ordinari di *filosofia*, di lasciare ignorare alla gioventù cristiana i grandi principii della filosofia del cristianesimo, contenuti nella BIBBIA, e che questo PROEMIO non sarà affatto una diceria inutile, ma una prima LEZIONE, una lezione fondamentale, e forse la più importante delle lezioni, contenute in quest'opera, di cui importa grandemente di ben penetrarsi, per trar profitto da tutto il resto.

Ecco dunque quello che il primo uomo ha saputo, rispetto all'ordine della fede, o la religione.

La religione non è che DOGMA, CULTO e MORALE. Come *dogma*, essa è oggetto della *fede*; come *culto*, essa è il mezzo per cui *coltiviamo* Dio adorandolo;

Iddio ci *coltiva* dal canto suo facendoci parte delle sue misericordie ⁽¹⁾, e per questo essa è il fondamento della *speranza*; come *morale* essa è l'esercizio e la pruova della *carità* ⁽²⁾. Ed è per questo che l'uomo veramente religioso, l'uomo cristiano, è l'uomo delle tre virtù teologali: la Fede, la Speranza, la Carità.

Ora, Adamo, per rispetto al dogma, nel Verbo e per il Verbo, conobbe anticipatamente la Trinità, l'Incarnazione, il simbolo della Fede dell'umanità ed anco della Fede della Chiesa, com'è stato, ultimamente, compilato dagli apostoli. Quindi il primo uomo è stato, in tutto il rigore del termine, il primo cristiano cattolico, apostolico, romano, almeno in figura ed in profezia ⁽³⁾.

Ascoltiamo san Tommaso, rispetto alla scienza che dovette avere il primo uomo. Più una creatura è sublimata nella gerarchia degli esseri ed in conseguenza più vicina a Dio, più essa vede chiaramente Dio ⁽⁴⁾. Adamo adunque conosceva Dio in un modo più elevato di quello è conosciuto da

(1) • Pater meus agricola est (*Joan*). Colit nos Deus, et nos colimus • Deum, Nos colimus credendo, adorando, etc. Ipse nos colit misericordiam impertiendo, etc. (S. AUGUSTINUS). •

(2) • Si diligitis me, mandata mea servate (*Joan*). •

(3) • Nihil est tam absurdum quod non dicatur ab aliquo philosophorum (CICERON). •

(4) • Quanta aliqua creatura est altior, et Deo similior, tanto per eam Deus clarior videtur (I p., q. 94, art. 1). •



noi. La sua conoscenza fu, in certo modo, una conoscenza media tra la conoscenza che noi abbiamo di Dio, in questa vita, e quella che avremo nella vita futura, nella patria celeste dove vedremo Dio tale che è, per la sua essenza (1). Tuttavia, sebbene non abbia conosciuto in una maniera abituale, come la si conosce nella beatitudine celeste, l'ha forse conosciuta accidentalmente, quando Dio lo fece cadere in quel sonno misterioso di cui parla la Scrittura, che fu un vero ratto, o una vera estasi (2).

Non potea essere altrimenti, continua san Tommaso; perchè quello che c'impedisce di vedere nello stato presente pienamente e lucidamente le cose create, di levarci per la loro considerazione all'intelligenza della causa rivelata, è che siamo distratti da queste considerazioni per le attrattive delle cose sensibili, e che queste cose ci occupano al punto di assorbirci interamente. Ma il primo uomo non era soggetto a tale inconveniente, perchè, secondo l'afferma la Scrittura, Iddio avea creato l'UOMO RETTO. E questa rettitudine che Dio

(1) • Adam cognoscebat Deum altiori cognitione, quam nos nunc cognoscimus. Et sic ejus cognitio media erat inter cognitionem • præsentis status et cognitionem patriæ, qua Deus per essentiam • videtur (*Ibid*). •

(2) • Primus homo Deum per essentiam, non vidit, secundum • communem statum illius vitæ: nisi forte dicatur quod vidit eum • in raptu, quando Deus immisit soporem in Adam (*Ibid*). •

dette all'uomo creandòlo, consisteva in ciò che le sue facoltà inferiori erano perfettamente subordinate alle facoltà superiori, e che le sue facoltà superiori non erano per niente contrariate dalle inferiori. Per conseguenza, il primo uomo non era in alcun modo sviato dagli oggetti esteriori dalla chiara e ferma contemplazione degli effetti intelligibili degli esseri spirituali che percepiva ogni volta che la VERITA' PRIMA risplendeva nella sua mente: sia per operazione naturale del suo istinto, sia per manifestazioni gratuite o soprannaturali dalla parte di Dio. Sicchè il primo uomo, per la considerazione di questi effetti intelligibili, conosceva Dio assai più chiaramente di noi (4).

Non ci ha dubbio adunque, soggiunge san Tommaso, che l'uomo innanzi di peccare, come l'angelo innanzi d'essere confermato in grazia, conobbe per una manifestazione la più chiara certi

(4) • Ad considerandum plene et lucide intelligibilium effectum • impeditur, homo in statu præsenti per hoc quod distrahitur a • sensibilibus et circa ea occupatur; sed, sicut dicit Ecclesiast. VII, • Deus fecit hominem rectum. Hæc autem fuit rectitudo hominis • divinitas instituti ut inferiora superioribus subderentur et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non • impediabatur per res exteriores a clara et firma contemplatione • intelligibilium effectuum quos ex irradiatione veritatis percipiebat, • sive naturali cognitione, sive gratuita; sic igitur, per hujusmodi • intelligibiles effectus, Deum clarius cognoscebat quam nos cognoscimus (Loc. cit.) •

particolari de' misteri di Dio, che ora non possiamo conoscere che per la fede (1).

Gli è vero che, secondo san Paolo, non possiamo levarci alla conoscenza degli attributi invisibili di Dio che per l'operazione del nostro intelletto sulle cose visibili; che, in questa vita, non vediamo, non possiamo vedere Dio che nello specchio della creazione, per mezzo gli enigmi delle sue opere, e che solo nel cielo lo vedremo faccia a faccia com'egli è in sè stesso: *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* (Rom. I, 20). *Videmus nunc per speculum et in ænigmate; tunc autem facie ad faciem* (I Cor. XIII, 12). Ma tutto questo non c'impedisce di credere che Adamo abbia ricevuto una conoscenza di Dio assai più elevata e più perfetta di qualunque altro uomo. Una cosa può essere veduta per un mezzo in due maniere: la prima maniera è quando si vede la cosa al tempo istesso che il mezzo pel quale la si vede. La seconda maniera è quando, per un mezzo noto, giugniamo ad una nozione ignota, come accade per la dimostrazione. Or, il primo uomo vide, egli pure, Dio nella prima maniera, cioè vide al tempo istesso Dio e le sue opere, o Dio nelle sue opere; e perciò è stato anche vero che non ha veduto Dio che *in uno specchio*. Ma non l'ha

(1) • Angelus ante confirmationem et homo ante peccatum quædam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt quæ nunc non possumus cognoscere, nisi credendo (2^a 2^e q. v, art. 1) •

affatto conosciuto nella seconda maniera, vale a dire pel ragionamento e per la dimostrazione. Perchè non era nell'ordine che il primo uomo non giungesse alla conoscenza di Dio che come il rimanente degli uomini, per la considerazione delle creature. Perciò dunque, sebbene vedesse egli Dio *nelle* creature, non lo conobbe affatto *per* le creature; egli lo conobbe al tempo istesso che conobbe le creature; lo comprese, come poteva comprenderlo, nelle creature; e dagli effetti intelligibili s'innalzò, in un modo solo a lui conveniente, all'intelligenza di Dio (1). « Perchè non bisogna mai dimenticare che, nella sua qualità di primo uomo e di principio di tutta l'umanità, aveva egli il diritto a qualche cosa di più nobile, di più compiuto e di più perfetto, che non è dato al rimanente degli uomini (2). »

La scienza del primo uomo non fu punto d'una natura diversa dalla nostra, come gli occhi che Gesù Cristo dette al cieco-nato non furono d'una

(1) • Duplex est medium quoddam in quo simul videtur quod per
• medium videri dicitur: sicut cum homo videtur per speculum, et
• simul videtur cum ipso speculo. Aliud medium est per cuius no-
• titiam, in aliquod ignotum devenimus, sicut est medium demon-
• strationis. Sine tali medio Deus videbatur; non tamen sine primo.
• Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitio-
• nem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu, sicut vidis-
• set necessarium, sed simul in effectibus præcipue intelligibilibus,
• suo modo Deum conoscebat (1 p., q. 94, art. 5). •

(2) • Adam debebat habere aliquid perfectionis, in quantum erat
• primus homo, quod cæteris hominibus non competit (*ibid.*) •

natura diversa da quelli che ogni uomo ha dalla sua nascita. Ma la scienza del primo uomo quantunque la fosse della stessa natura della nostra, tuttavia la fu differente, perchè noi acquistiamo la conoscenza della verità per mezzo del nostro intelletto, mentre Adamo ebbe la sua immediatamente da Dio e conobbe tutte le cose, per ispecie o idee, concezioni, pensieri e giudizi che Dio depose nella sua mente (1). Perchè Dio, secondo sant'Agostino, non parlava ai nostri primi padri per mezzo di suoni articolati alle loro orecchie, e trasmettendo l'idea, il pensiero delle cose nella loro intelligenza; ma per mezzo d'illustrazioni per le quali la sua immutabile verità rischiarava la loro mente, segnatamente nello stesso modo con cui parla agli angeli, sebbene l'uomo non possa uguagliar l'angelo nella conoscenza dell'essenza divina (2).

Questa scienza naturale fu sì compiuta, dal primo istante, che non gli restò più nulla da apprendere, in tutta la sua lunga vita. Però non bisogna conchiudere da ciò che il primo uomo, dall'istante della

(1) • Primus homo habuit cognitionem omnium per species a Deo infusas; nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra; sicut oculi quos caeco nato Christus dedit non fuerunt alterius rationis ab oculis quos natur producit (1 p., q. 94, art. 5). •

(2) • Fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum angelis loquitur: ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, etsi non tanta participatione divinae, essentiae, quantum angelis capiunt (*De Genes. ad litter.*, lib. XI, c. 55). •

sua creazione, non abbia fatto il menomo progresso nella scienza. Perchè rispetto alle conoscenze dell'ordine soprannaturale, vi fece sempre del progresso, nel modo di possederle; in quanto che nel rimanente della vita, ha avuto pure la conoscenza sperimentale dello stesso numero di cose delle quali ebbe, fin da principio, la conoscenza intellettuale o speculativa (1); finalmente Adamo, in quanto vide Dio, allo stesso tempo *nelle* sue opere e *per* le sue opere, vide Dio *in enigma*. Ma questo enigma non era che una condizione necessaria, naturale del suo stato di viatore su questa terra, e non già la condizione di questa oscurità, di questa notte che è stata effetto del peccato, e che svia l'uomo, absorto dagli oggetti sensibili, dalla considerazione degli oggetti intelligibili (2).

Perciò dunque, è verissimo che il primo uomo, secondo lo vuole san Paolo, non vide Dio e non potè vedere Dio che nello *specchio* e nell'*enigma*. Tuttavia gli è ugualmente vero che egli lo vide

(1) • Adam in scientia naturalium sensibilibum non profecisset quantum ad numerum scitorum, sed quantum ad modum sciendi quia quæ sciebat intellectualiter, scivisset postmodum per experimentum Quantum vero ad supernaturalia cognita, profecisset etiam quantum ad numerum per novas revelationes (*Ibid*). •

(2) • Vidit Deum in ænigmate quia videbat Deum per effectum creatum. Sed non vidit Deum in ænigmate per obscuritatem quæ consecuta est ex peccato prout scilicet impeditur homo a consideratione intelligibilium per sensibilibum occupationem (*Ibid ad tertium*). •

con una chiarezza, una luce straordinaria, tutto propria di lui, a cui i suoi figli non hanno punto partecipato nè potevano partecipare; perchè Adamo non ebbe già il vantaggio d'essere perfetto, rispetto alla scienza, in quanto *uomo*, ma in quanto *padre, capo e istitutore di tutti gli uomini*. La fu questa una prerogativa, non della sua natura, ma della sua condizione. Ora, i suoi figli, non avendo ereditato da lui che le qualità naturali e gratuite, comuni alla natura umana, e non le prerogative della sua condizione, sono uomini perfettamente simili a lui per la natura; ma non lo sono affatto rispetto alla pienezza ed alla perfezione della scienza (1).

Lo stesso è a dire della conoscenza che Adamo ebbe degli spiriti creati, degli angeli. Vivendo in questa terra, non poté certo vederli nella loro essenza. Tuttavia, come la sua conoscenza, riguardante la natura intima delle cose intelligibili, era più stabile e più certa della nostra, aveva pure una conoscenza della natura angelica più eccel-

(1) • Esse perfectum in scientia fuit individuale accidens primi parentis, in quantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor totius humani generis; et ideo, quantum ad hoc, non generabat filios similes sibi, sed solum quantum ad accidentia naturalia et gratuita totius nature (I p., q. 101, art. 1 *ad primam*) •.

(2) • Anima primi hominis non poterat videre angelos per essentiam; sed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis, quam nos habemus; quia ejus cognitio erat magis certa et fixa, circa interiora intelligibilia, quam cognitio nostra. Et propter tantam eminentiam dicit Gregorius (5, Dialog. 4), quod intererat angelorum spiritibus (I p., q. 94, art. 2). •

lente, più sublime, più perfetta di quella che noi abbiamo o possiamo averne; il che fece dire a san Gregorio Magno: « Che Adamo era in certo modo in comunicazione, in società cogli angeli (2). »

E qui è pregato il lettore di riposarsi alquanto e di confrontare questa maniera sì nobile, sì sublime, sì rispettosa, con che i Padri e i Dottori della Chiesa hanno parlato della grandezza e delle perfezioni del primo uomo, colla maniera sì ignobile, sì abietta, sì indegna, con che ne han parlato i filosofi pagani, antichi e moderni. Perchè li avete veduti, questi ultimi (*Preamboli*, Introduzione, § 1) affermarvi solennemente che il primo uomo non era, alla sua origine, che una bestia laida e stupida, *mutum et turpe pecus*, e che non fu che dopo lo sforzo di più milioni d'anni che giunse a levarsi su due piè, a parlare e a ragionare. Voi avete veduto la scuola di Platone e del Cartesio dividere questa opinione sull'uomo primitivo, e Cicerone e il Cousin trattare la specie umana colla stessa insolenza e lo stesso spregio con che fu trattata da Epicuro e dal La Mettrie. Ecco l'esposizione di questo fatto :

Sono diciotto secoli che san Giacomo, parlando della saggezza che non vien da alto, ma germoglia dalla terra al soffio d'istinti bestiali della carne, l'ha detta saggezza SATANICA, e lo stesso SATANISMO: *Non est ista sapientia desursum descendens, sed terrena, animalis, DIABOLICA* (Jac. XVI).

In questi ultimi tempi, non si è neppure immaginato che il LIBRO, depositario degli oracoli della vera religione, lo sia anche de' principii di ogni scienza e di ogni filosofia. I dotti adunque, in questa grave sentenza del principe de' moralisti cristiani, non hanno veduto che un grido di condanna, un anatema religioso contro la sapienza profana, anzichè un apprezzamento filosofico della sua natura e una delle condizioni essenziali della sua importanza; non ne hanno fatto alcun caso e l'hanno abbandonato a' teologi ed ai predicatori; tuttavia è la distinzione la più esatta, la più ricisa della filosofia pagana. Chi dice *satanismo* dice odio, dispregio dell'uomo, dice spacciatamente, rabbia, furore di denigrar l'uomo, di perdere, gittandola nel fango, questa nobile creatura, e di renderla abominevole agli occhi di Dio e degli uomini. Similmente, chi dice *cristianismo* dice amore e rispetto dell'uomo, risoluzione, premura di riporre l'uomo nella sua propria stima, di perfezionarlo, di nobilitarlo, di sublimarlo e di farne l'oggetto delle compiacenze e delle delizie di Dio; *et deliciae meae esse cum filiis hominum* (Prov. viii, 31). Dunque ogni filosofia, che è nemica della grandezza dell'uomo, è, per questa sola ragione, essenzialmente infernale, diabolica; non è che un ghigno della rabbia di Satana, che un alito avvelenato del suo spirito. Per contrario, ogni filosofia tendente a nobilitar l'uomo, per questa sola ra-

gione, è una filosofia celeste, cristiana, un raggio della luce di Dio, un'eco della sua parola, una ispirazione del suo amore. Or, la filosofia pagana, antica e moderna, per la sua ipotesi sull'origine e la condizione primitiva dell'uomo, non è, secondo che si è veduto (*Preamboli*, § 1), che la degradazione dell'uomo.

Gli è vero che talvolta l'esalta al punto da farne un iddio; ma come per essa questo Dio non è affatto una creazione di Dio, ma l'opera del concorso fortuito di atomi o della fermentazione della materia, e non è uscito che come un fungo dalle viscere della terra, *cum prorepserunt primis animalia terris*, questo strano iddio è, in fondo, un essere assai inferiore alla bestia. Sicchè la filosofia pagana non esalta l'uomo oltre misura che per avvilirlo di più; non l'esalta fino all'altezza di Dio che per farlo cadere più basso al livello degli insetti e de' cavoli; ed è specialmente al suo insegnamento ed alle sue inique suggestioni che si dee attribuire l'orribile abbassamento in cui son caduti, secondo san Paolo (*Tom.*, 1), gli antichi filosofi, e che il profeta ha compianto in questi termini: «L'uomo, essendo stato posto sì alto nella gerarchia degli esseri, non ha voluto intendere la grandezza della sua dignità; egli vi ha rinunciato di buon grado, per partecipare alla condizione de' più stupidi fra i bruti, ed è divenuto un vero bruto egli stesso. *Homo, cum in honore*

esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis (Psal. XLVIII, 13). »

Ecco dunque la filosofia pagana, antica e moderna, convinta d'essere veramente diabolica, e san Giacomo compiutamente giustificato.

All'opposto, la filosofia cristiana, solo per le dottrine che abbiamo esposte sull'origine dell'uomo, del suo intelletto, della sua ragione, delle sue conoscenze, non è che la glorificazione dell'uomo. Gli è vero che essa lo pone sotto la dipendenza di Dio, e doventegli rendere conto di tutto. Ma il dipendere solo da Dio, è essere indipendente da tutto ciò che non è Dio. Servire a Dio, e non servire che a lui, è regnare; non avere avuto che Dio per padre, per istitutore, per maestro, è per l'uomo il colmo della sua nobiltà e della sua gloria. In conseguenza la filosofia cristiana non avvilisce l'uomo, non l'*umilia sotto la mano onnipotente del Signore*, che per innalzarlo sino a farlo il parente, l'alleato, il figlio prediletto di Dio. Essa fa di quest'uomo un non so che d'angelico, di cui la sapienza profana non ne fa che una bestia, e lo richiama sempre e dovunque alla sua vera grandezza, che lo stesso profeta avea celebrato colle parole seguenti: « Signore, che cosa è l'uomo, perchè vi degniate ricordarvi di lui? Che cosa è il nato dell'uomo perchè vi degniate di visitarlo? Egli è l'essere privilegiato che, sebbene gli abbiate dato una natura alquanto inferiore a quella

dell'angelo, l'avete tuttavia cinto d'un onore e di una gloria che gli angeli non hanno punto; perchè l'avete fatto re di tutte le opere delle vostre mani. Voi avete sottomesso tutto a' suoi piedi: le pecore ed i buoi e tutti i quadrupedi della terra, come gli uccelli del cielo e i pesci del mare, e tutto ciò che solca il mare in ogni senso. Signor, nostro Signore, quanto avete fatto con ciò grande il nostro e ammirabile il vostro nome nell'universo' »

« Domine, quid est homo quod memor es eius aut filius hominis, quoniam visitas eum? Minuisti eum paulo minus ab angelis, gloria et honore coronasti eum; constituisti eum super omnia opera manuum tuarum, subiecisti sub pedibus eius oves et boves, universi pecora campi; volucres cœli et pisces maris, qui perambulant semitas maris. Domine, Dominus noster, quam admirabile est nomen tuum in universa terra! (Psal. viii, 5) »

Questa adunque è la filosofia cristiana, annunziantesi una filosofia *divina*, e al tempo istesso la sola filosofia vera, degna di un tanto nome: è questa la filosofia che il lettore studierà in questo corso, e non può essere che felice d'esserne qui convinto sin dal cominciare.

Rispetto alle conoscenze filosofiche e politiche del primo uomo gli è similmente certo, per la stessa Scrittura, che esse saranno così profonde e così compiute, che le sue conoscenze teologiche,

morali e religiose. Perchè la Scrittura c'insegna che Dio, avendo creato l'uomo ed avendolo collocato nel giardino delle delizie, riuni a' suoi piedi, come al nuovo re della creazione, tutti gli esseri viventi, tutte le bestie della terra, tutti gli uccelli dell'aria, e l'incaricò di dar loro il nome che doveano avere, il che Adamo fece all'istante, e tutto ciò che vide non ebbe dappoi altro nome che quello impostogli da Adamo: *Adducit Dominus Deus cuncta animantia ad Adam, ut videret qui vocaret ea, appellaretque Adam nominibus suis cuncta animantia et universa volatilia cœli et omnes bestias terræ. Omne enim quod vocavit Adam animæ viventis, ipsum est nomen ejus* (Gen., 11). »

Intanto, i nomi, dice san Tommaso, «debbono consentire alla natura delle cose alle quali si danno, cioè che il nome deve esprimere la natura della cosa ed esserne la definizione rinchiusa in una parola. Gli è dunque impossibile di dare ad una cosa il suo nome proprio senza conoscerne la natura e le proprietà essenziali; ma sappiamo dalla Genesi che Adamo impose a tutti gli animali il loro proprio nome, il loro vero nome, esprime la loro natura e la loro specie. Dunque è certo che Adamo conobbe la natura di tutti gli animali e con più ragione la natura di tutti gli altri esseri, e dello stesso uomo, loro principe e re. Ma, conoscere la natura delle cose, è averne la scienza o

la filosofia. Adamo dunque ebbe la scienza intera, compiuta, o la filosofia di tutte le cose (1).

San Tommaso ha detto ancora: «Nell'ordine delle cose, ciò che è perfetto precede sempre ciò che è imperfetto. Perchè le cose *primitive* sono state fatte da Dio non solo per poter essere in esse stesse, ma anco per poter essere principii di altre cose. Ma esse non possono essere principii d'altre cose che in quanto, che, prodotte in uno stato perfetto, sono perfette esse stesse. Or, l'uomo può essere principio di altri uomini non solo per mezzo della *generazione*, ma anche per mezzo del *governo*. In conseguenza, siccome il primo uomo fu creato in uno stato perfetto rispetto al suo corpo, in guisa che potè subito ingenerare altri uomini; così fu istituito perfetto rispetto all'anima, in modo che potè subito istruire e governare quelli che avrebbe generati. Ma niuno può istruire gli altri se egli stesso non ha la scienza. Dunque il primo uomo fu formato da Dio in maniera che possedeva in sè, dal primo istante, la scienza di tutte le cose che ogni uomo è atto ad apprendere, cioè tutte le cognizioni che si trovano virtualmente rinchiusse nei primi principii conosciuti per sè, o

(1) «Adam imposuit nomina animalibus, ut dicitur Genesi II. Nomina autem debent naturis rerum congruere. Ergo Adam scivit naturas omnium animalium, et pari ratione habuit omnium aliorum scientiam (1 p., q. 94, art. 5).»

tutte le cose che l'uomo può naturalmente conoscere (1).

Rispetto al governo della vita propria e di quella degli altri, seguita san Tommaso, si richiede la cognizione non solo di tutte le cose che si possono naturalmente conoscere, ma anche delle cose che superano la conoscenza naturale, perchè la vita dell'uomo è ordinata ad un certo soprannaturale fine. Dunque, per governare la vita degli altri, si devono necessariamente sapere le cose dell'ordine soprannaturale, come per governare la sua propria vita si hanno a sapere le cose della fede. Bisogna per conseguenza ammettere che il primo uomo ricevette la cognizione compiuta delle cose soprannaturali, che gli era necessaria per governare la vita dell'umanità, pure ne' suoi rapporti

(1) • Naturali ordine perfectum præcedit imperfectum. Quia
 • res primitivæ a Deo institutæ sunt, non solum ut in se ipsis es-
 • sent, sed etiam ut essent aliorum principia: ideo productæ sunt
 • in statu perfecto in quo possunt esse principia aliorum. Homo
 • autem potest esse principium alterius non solum per generatio-
 • nem corporalem, sed etiam per *instructionem* et *gubernationem*.
 • Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quan-
 • tum ad corpus, ut statim posset generare; ita etiam institutus
 • est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios
 • instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere nisi
 • habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo
 • ut haberet omniam scientiam in quibus homo natus est instrui.
 • Et hæc sunt omnia illa quæ virtualiter existunt in primis prin-
 • cipiis pariendis quæcumque scilicet naturaliter homines cogno-
 • scere possunt (1 p., q. 94, art. 5.). •

con questo stato soprannaturale che gli è stato assegnato.

Le sole cose che non furono rivelate al primo uomo sono quelle che ogni uomo può adesso conoscere per il suo proprio studio; ciò sono anche i pensieri degli altri uomini, i futuri contingenti, e certe specialità, come, per esempio, quanti ciottoli si trovano nel letto d'un fiume e molte altre cognizioni di simil genere, perchè tali cognizioni non sono in alcun modo necessarie per ben governare la sua propria vita e quella degli altri.

Da questa profonda e mirabile argomentazione di san Tommaso ne segue: 1.º che, poichè l'uomo non è stato creato, come potea esserlo, in istato di pura natura, ma in istato d'integrità e di giustizia originale, per un fine *soprannaturale*, e che questo fine soprannaturale è divenuto la sua natura *attuale* o il suo fine naturale, le cognizioni dell'ordine soprannaturale gli sono assolutamente necessarie, per ben governare la sua vita secondo la sua natura *attuale*, secondo la sua fine naturale, che, per un dono speciale di Dio, è al tutto soprannaturale pel suo scopo e pei suoi mezzi: *Et quod vita hominis ordinatur ad quemdam finem supernaturalem*; 2.º che queste cognizioni dell'ordine soprannaturale, tanto necessario all'uomo per vivere secondo la sua natura *attuale*, non potevano venirgli dalla sua propria ragione; perchè in che modo la ragione avrebbe potuto dirgli delle

cose che superano di gran lunga la conoscenza *naturale* della ragione? *Cognitio eorum qua naturalem cognitionem excedunt*; 3.º che il primo uomo, non potendo imparare alla sua propria scuola, nè a quella di altri uomini che innanzi a lui non ve ne erano, ha dovuto conoscere, per una rivelazione diretta di Dio, l'ordine soprannaturale, l'ordine della fede, e che egli ricevette immediatamente da Dio la cognizione di tutte le verità religiose e morali, che gli altri uomini ricevono dai loro parenti o dai loro istitutori; e che come Dio fu suo padre che gli dette per la creazione la vita fisica che gli altri uomini ricevono per la generazione, Iddio fu suo catechista, suo primo precettore, che gli dette per la rivelazione, la vita spirituale che gli altri uomini ricevono per l'istruzione. E 4.º finalmente che, come, solo il Dio che sa ogni cosa ha potuto istruire il primo uomo di tutto quello che dovea sapere per governare la sua propria vita; similmente, solo l'uomo, a cui Dio aveva detto ogni cosa, ha potuto istruire tutti gli altri uomini di tutto quello che doveano sapere per governare la loro propria vita; in una parola che il primo uomo ha avuto e dovuto avere la scienza intera, compiuta, perfetta d'ogni verità, o conoscere scientificamente la religione, la filosofia, il diritto pubblico.

Diffatti, il più antico, il più autentico di tutti i libri, senza far parola dell'ispirazione divina di cui

porta i caratteri, questo LIBRO per eccellenza, la BIBBIA, incomincia la storia dell' universo per queste parole: NEL PRINCIPIO IDDIO CREO' IL CIELO E LA TERRA. *In principio creavit Deus caelum et terram (Gen. 1.)*

Or, qual'è questo PRINCIPIO *in cui* Iddio avea tutto creato? se non è quegli che, parlando di sè stesso, ha detto a' Giudei nell'Evangelo: « lo sono il PRINCIPIO che parla a voi; *PRINCIPIUM et qui loquor vobis (Joan., vii),* » e che ha detto anche nell'Apocalisse: « lo sono il primo e l'ultimo, il PRINCIPIO e la fine. *Ego sum primus et novissimus, PRINCIPIUM et finis (Ap., xxii).* » La Scrittura santa adunque, insegnandoci che Dio ha creato NEL PRINCIPIO il cielo e la terra, ha voluto dirci, secondo i grandi Dottori della Chiesa, san Basilio, sant' Ambrogio e sant' Agostino, che Dio ha fatto ogni cosa nel SUO FIGLIO, *in principio, id est in Filio (Ap. a Lapide. in 1 Gen.)*

Questa interpretazione è conforme alla Scrittura medesima, perchè san Paolo ha detto: « L' universalità delle cose visibili ed invisibili nel cielo e nella terra non è stata fatta che nel Verbo; » e san Giovanni, egli pure, ha detto: « Tutto è stato per il Verbo, e senza il Verbo non è stato fatto niente di quello che è fatto. *In ipso condita sunt omnia, in caelis et in terra, visibilia et invisibilia (Colos., 1); omnia per ipsum facta sunt;*

et sine ipso factum est nihil quod factum est
(Joan., 1.) »

Gli è vero, secondo altri interpreti, le parole *in principio* della Genesi significano *al cominciamento*, ed indicano che Dio ha *incominciato* dalla creazione del cielo e della terra la serie delle sue operazioni *ad extra*. Ma questo senso letterale non esclude per niente l'altro senso, il senso misterioso e allegorico dello stesso luogo. Perchè è risaputo che il proprio della Scrittura, di questo libro, unico, perchè è il solo divino, è di avere più sensi nelle stesse parole, e di presentare questi sensi come stati tutti nell'intenzione della sacra Scrittura, o, almeno, dello Spirito Santo che l'ha ispirata.

Se Dio non ha fatto il mondo DA UN *principio*, ma NEL PRINCIPIO, nel suo Verbo, nel suo Figlio, non ha fatto il mondo da una materia preesistente, ma dal nulla, *nella* potenza della sua parola.

Se Dio ha fatto *tutto* nel suo Verbo, non ha egli stesso *fatto* questo Verbo; altrimenti Dio, secondo argomenta sant' Agostino, avrebbe avuto bisogno d'un altro Verbo per fare questo Verbo, poichè ha *tutto fatto pel Verbo, che nulla di ciò che è stato fatto non è stato fatto senza il Verbo*. Iddio dunque ha un Verbo, non già creato da lui, ma nato di lui, in lui, consustanziale con lui.

Se Dio ha fatto tutto dal nulla e nel Verbo

in questo principio. Dio ha, Verbo, una causa così potente come egli stesso ed a lui coeterna. Solo come Dio non dovea fare nulla che *nel Verbo*, questo Verbo non è in lui che causa *esemplare*, causa *archetipa*, causa-idea, di tutto quello che Dio ha fatto e di essi non dovea essere che *causa speciale*.

Ma ogni causa *esemplare*, secondo la quale si fa una cosa qualunque, suppone, di necessità, non solo una causa efficiente che faccia la cosa, ma anche una causa *finale* che disponga convenevolmente una cosa per uno scopo determinato, per una fine. Perciò dunque il Verbo, *causa esemplare*, o SAPIENZA, suppone in Dio non solo un padre, *causa efficiente*, o POTENZA, ma pure uno spirito, *causa finale*, o AMORE, coordinante scambievolmente le cose e i loro rapporti. Perciò, nello stesso luogo in cui la Scrittura ci parla del PRINCIPIO *in cui Iddio ha creato il cielo e la terra*, essa ci parla pure dello SPIRITO DEL SIGNORE MOVENTESI SULLE ACQUE; *et spiritus Domini ferebatur super aquas* (*Gen.*, 1), come, dice sant' Agostino, la volontà dell'architetto si conduce sui materiali con che vuole egli formare il suo edificio, *sicut superfertur rati fabricando voluntas fabri*. È in questo modo che, *nella prima parola posta in capo della Scrittura*, *in questa PAROLA per eccellenza*, *in questa PAROLA-PRINCIPIO*, *in questa PAROLA ipostasi*, *in questa PAROLA persona*, noi conosciamo

le altre ipostasi (1), le altre persone divine; conosciamo Dio e i suoi principali attributi; ed è in questo modo che si compie quel profondo oracolo pronunziato dallo stesso Figliuolo di Dio: « Che vede me, vede pure in me il mio Padre; *qui videt me, videt et Patrem meum* (Joan.). »

Or, quantunque non si ammettesse l'ipotesi seguita da un gran numero d'interpreti illustri, cioè che Mosè non ha scritto la storia della creazione che sopra memorie scritte innanzi a lui, e che fosse il *primo* degli scrittori sacri, gli è certissimo che, se Mosè è stato il primo a *scrivere* questa magnifica e sublime istoria, non è stato il primo a *conoscerla*. Divinamente infallibile, in quanto non ha potuto mettere alcuno errore in ciò che ha scritto, e profeta *immediatamente* ispirato da Dio, rispetto alle leggi e al governo speciale del popolo ebreo e agli avvenimenti futuri di questo popolo, tuttavia, rispetto agli avvenimenti *passati*, relativi agli antichi patriarchi, e, con più ragione,

(1) Gli interpreti notano anche che, il testo ebreo, in luogo di *Deus creavit*, IDDIO CREO', legge: *Heloim bara*, GLI DEI CREO'; e che non ci ha nulla di più concordante di questa sconcordanza. Perchè il vocabolo *Heloim*, GLI DEI, al plurale, indica la pluralità delle persone: e il vocabolo *bara*, CREO', al singolare, ricorda l'unità dell'essenza divina. Quest'è la ragione per cui i Padri della Chiesa, i Dottori e un Concilio generale, di Siranio, hanno riconosciuto nei due primi versetti della Bibbia, la prima rivelazione dell'augusto mistero della santissima Trinità.

rispetto alla storia della creazione del mondo, al decalogo ed agli altri dogmi generali della religione, gli ha attinti dalla tradizione che nella stirpe di Sem e di Abramo si era mantenuta pura ed intera. Questa tradizione, a cagione della longevità de' patriarchi antediluviani, non è passata che per la viva voce d' un piccolissimo numero d' individui ed è giunta tutta fresca sino a Mosè. In guisa che, se egli è stato il primo a fissare per la Scrittura questa infallibile ed ineffabile istoria, questi dogmi e queste leggi, non è stato affatto il primo a riceverne la rivelazione. Questa rivelazione è stata fatta, la prima volta, al primo padre del genere umano. Adamo, ed è da lui che l'hanno ricevuta i suoi discendenti fino a Mosè, il quale ne ha fatto il primo capitolo del deposito degli oracoli divini della Bibbia. Ecco dunque il primo uomo immediatamente istrutto dallo stesso Dio del mistero dell'unità di Dio e della pluralità delle persone in Dio e degli attributi di Dio, di tutto ciò che riguarda Dio, nel Verbo e pel Verbo di Dio.

Secondo la stessa Scrittura, Adamo, ritornando dall'estasi, nella quale la prima donna fu tratta dal suo lato, esclamò: «Ecco ora un osso della mia ossa, una carne della mia carne.... Per ciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre, e s'atterrà alla sua moglie ed essi di verranno una sola e medesima carne. *Hoc nunc os de ossibus meis, et caro de carne mea; quamo-*

brem relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una (Gen., II). »

Adamo, esprimendosi a questo modo, in una congiuntura così solenne, secondo san Paolo, parlò da profeta a cui Iddio avea rivelato grandi e sublimi misteri. Adamo, nella formazione d'Eva d'una delle sue coste mentre dormiva, conobbe l'ineffabile mistero della Chiesa, che, un dì, dovea nascere dal costato aperto di Gesù Cristo addormentato nel sonno della morte sulla croce, e di tutti i cristiani, divenuti membri del suo divin Corpo, carne della sua carne, ossa delle sue ossa. Conobbe pure il mistero di bontà col quale il Verbo eterno dovea, in certa guisa, lasciare Dio, suo Padre celeste, e la Sinagoga, sua madre terrena, per riunirsi alla Chiesa. Per modo che il matrimonio cristiano *uno e indissolubile* non è, sempre secondo san Paolo, un gran sacramento che perchè, dall'origine del mondo, Dio ne fece la figura e la profezia vivente dell'unione *una e indissolubile* del Verbo incarnato colla Chiesa: « *Membra sumus corporis ejus, de carne ejus et de ossibus ejus. Propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam, et adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una.* SACRAMENTUM HOC MAGNUM EST; *ego autem dico in Christo et in Ecclesia* (Ephes., V). » Secondo la stessa Scrittura gli è dunque certo che Adamo ebbe la conoscenza,

non solo della generazione eterna del Verbo, ma anche della sua incarnazione; non solo della creazione del mondo pel Verbo-Dio, ma anche dello stabilimento della Chiesa pel Verbo fatto uomo, e, in conseguenza, de' più grandi misteri della religione. Ecco in che modo san Tommaso, sponendo questi due luoghi, uno della Genesi, e l'altro di san Paolo, argomenta su tal soggetto:

Tutto ciò per cui l'uomo giugne alla beatitudine appartiene propriamente, e per sé, all'oggettò della fede. Or è detto, negli ATTI, « che il nome di Gesù Cristo è il solo nome che il cielo ha dato agli uomini pel quale possiamo salvarci. » Il mistero dell'Incarnazione e della Passione di Gesù Cristo è dunque la sola via per la quale gli uomini possono raggiungere la loro beatitudine; per conseguenza questo mistero ha dovuto, di necessità, essere conosciuto sino a un certo punto e riguardato come articolo di fede in tutti i tempi, da tutti gli uomini, ma in una maniera diversa, secondo la differenza de' tempi e delle persone.

Difatti, Adamo, innanzi di commettere il peccato, ebbe la fede esplicita dell'Incarnazione di Gesù Cristo, come l'unico mezzo per ottenere il possedimento della gloria che Dio gli avea preparato e rivelato come suo ultimo fine, ma non già la fede esplicita de' misteri della Passione e della Risurrezione del Signore, pei quali dovea essere riscattato dal peccato. Perchè l'uomo, innanzi di

cadere, non sapea nulla della sua caduta futura. Rispetto all'aver anticipatamente conosciuto l'*In-carnazione*, non ci ha di più chiaro, secondo quelle misteriose parole ch'egli proferì: « Perciò l'Uomo lascerà suo padre e sua madre, s'atterrà a sua moglie, e saranno due in una sola carne, » nelle quali parole san Paolo ha scorto il gran sacramento del matrimonio, come figura del mistero dell'unione di Gesù Cristo e della sua Chiesa; il perchè non si può ammettere che il primo uomo abbia ignorato questo sacramento e questo mistero (4).

Volete sapere, dice Tertulliano, chi è stato il Dio che ha parlato con tanta dolcezza ed amore

(4) • Illud proprie et per se pertinent ab objectum fidei per
 • quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus ve-
 • niendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis:
 • Christi. Dicitur enim (Act. iv): Non est aliud nomen datum ho-
 • minibus in quo oporteat nos salvos fieri. Et ideo mysterium In-
 • carnationis Christi aequaliter oportuit omni tempore esse credi-
 • tum apud omnes, diversimode tamen, secundum diversitatem
 • temporum et personarum. Nam ante statum peccati homo habuit
 • explicitam fidem de Christi incarnatione secundum quod ordina-
 • batur ad consummationem gloriæ, non autem secundum quod or-
 • dinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectio-
 • nem; quia homo non fuit præscius peccati futuri. Videtur autem
 • incarnationis Christi præscius fuisse per hoc quod dixit: Re-
 • linquet homo patrem et matrem, etc. Et hoc Apostolus dicit:
 • Sacramentum magnum esse in Christo et in Ecclesia: quod qui-
 • dem sacramentum non est credibile primum ignorasse (2^a 2^æ, q, 2.
 • art. 7). •

al primo uomo? È il VERBO eterno. Perchè quale delle divine Persone potea, anche allora, conversare coll'uomo, se non è il Verbo, il Discorso di Dio, che, un giorno, dovea farsi uomo (1)? • Perciò, segue il dottore africano, in tutti i colloqui di Dio cogli uomini, riferiti ne' libri divini, è sempre il Verbo che degna discendere fino all'uomo e parlare coll'uomo (2). Intrattenendosi dapprima con Adamo, e in seguito coi patriarchi e profeti, in visione nel sonno, in ispecchio e in enigma, sotto varie forme sensibili, non facea che fissare, fin d'allora, e lasciare travedere quest' economia ineffabile di provvidenza per la quale, divenuto uomo egli stesso, dovea, un giorno conversare dimesticamente cogli uomini (3) come l'avea fatto annunziare da' profeti (4). In che modo dunque il primo uomo potea ignorare questo grande e amoro-
so mistero del Verbo doventesi fare uomo, mistero che formò, per quaranta secoli, il subbietto di tutti i colloqui del Verbo coll'uomo?

Gli è vero che Adamo, non prevedendo la sua caduta, non potè allora conoscere il mistero del-

(1) • Deus in terris cum hominibus conversari non alius potuit, quam SERMO, qui caro erat futurus (*Contr. Prax*, 46). •

(2) • Filius ad humana semper colloquia descendit (*ibid*). •

(3) • Ab Adam usque ad patriarchas et prophetas, in visione, in somno, in speculo, in enigmatè, ordinem suum præstruens, quem erat persecuturus in finem (*ibid*). •

(4) • Et cum hominibus conversatus est (*Bern*, III, 58). •

l'Incarnazione, come prezzo del suo riscatto e mezzo del suo risarcimento. Ma siccome, seguita san Tommaso, si può benissimo ricevere la rivelazione d'un fatto futuro senza ricevere la rivelazione della causa, così Adamo poté conoscere al principio che il Figlio di Dio si farebbe uomo, senza conoscere ancora che sarebbe per la redenzione dell'uomo; poté manifestamente vedere questo gran mistero nella sua realtà, e ignorarne tutti i motivi (1).

Si legge anche nella Scrittura: « Per la SAPIENZA sono stati sanati tutti quelli che sono stati graditi al Signore, fin da principio. Essa fu che conservò il primo uomo, il solo che Dio avea creato di sua mano, e stabilito padre del genere umano; che lo trasse dall'abisso del suo delitto e gli dette il potere di riparare ogni cosa. *Per sapientiam sanati sunt quicumque placuerunt tibi, Domine, a principio. Hec illum, qui primus formatus est a Deo pater orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodivit. Et eduxit illum a delicto suo et dedit illi virtutem continendi omnia* (Sap., IX, 19, e X, 1). » Or, è impossibile di credere che il primo uomo sia stato liberato dal suo peccato per la SAPIENZA,

(1) « Nihil prohibet alicui revelari effectum, cui non revelatur causa. • Potuit igitur primo homini revelari incarnationis mysterium sine • hoc quod esset præsciens sui casus. Non enim quicumque cognoscat effectum cognoscit et causam (3 p., q 1, art. 3 ad 3). »

senza conoscere i misteri pei quali questa Sapienza incarnata dovea essa stessa, un giorno, soffrire passione e morte per la salute dell'uomo, e che Adamo non abbia pure avuto la fede esplicita nella passione e risurrezione di questo Signore di bontà, che gli ha ottenuto il suo perdono e la sua salvezza. Senzachè, ecco in che modo, secondo la stessa Scrittura, Iddio avrebbe rivelato all'uomo, appena caduto in peccato questo mistero ineffabile della sua carità infinita:

Adamo ed Eva non aveano ancora finito d'inghiottire il frutto proibito, che in virtù dell'integrità della loro natura, s'avvidero d'averla perduta, e conobbero tutto il male che aveano fatto. *Mulier comedit de litque viro suo, qui comedit; et aperti sunt oculi amborum* (Gen., iii). In vano s'ingegnarono di formarsi in fretta, con foglie di fichi intrecciate, delle cinture per coprire la loro nudità: *Cum cognovissent se esse nudos consuerunt folia ficus, et fecerunt sibi perizomata* (ibid.) Questa veste, di loro invenzione, insufficiente a nascondere la loro vergogna, era anco men propria a proteggerli da' rimorsi e dalla giusta collera di Dio. Ascoltando dunque la voce di Dio che pareva si andasse a diporto nel paradiso, eccoli amendue, tremanti per paura, che si affrettano di fuggire, il più lontano che sia possibile, e che si vanno a rannicchiare nella cavità d'un albero; *Et cum audissent vocem Domini Dei deambulantis in paradi-*

so.... *abscondit se Adam et uxor ejus a facie Domini Dei in medio ligni (ibid).*

Non credete già che il primo uomo, che avea avuto da Dio una conoscenza così compiuta e così perfetta, siasi immaginato che la buccia d'un albero potea nascondere allo sguardo e alla potenza dell'Essere infinito. Queste circostanze sono d'una grandezza e d'una importanza senza pari: è l'alba della rivelazione dei misteri del Dio redentore, e l'applicazione anticipata dell'economia della redenzione, che si è sviluppata sin da' primi giorni del mondo. Ogni pentimento incomincia dal timore di colui che si è offeso. Adamo, che trema verga a verga al semplice suono della voce di Dio, è dunque Adamo che incomincia a pentirsi del suo fallo, e a ricevere da alto la rivelazione dei mezzi per ripararlo. Non è dunque, dice Origene, che per un istinto profetico che è andato a cercare, nella cavità del legno, un ricovero contro la collera di Dio e un pegno del suo perdono, e con ciò fa abbastanza vedere che ha già appreso il mistero di misericordia: « Che pel peccatore non v'ha salute, che a' piedi dell'albero della croce. *ABSCONDIR SE ADAM EN MEDIO LIGNI, significans jam nunc, nullum alium peccatoribus perfugium futurum, nisi in arbore crucis.* »

Osservate in fatti che è a' piè di quest'albero e coperto de' suoi rami, che Adamo ode la voce

di Dio che s' avvicina dicendogli: « Adamo dove sei tu? *Vocavitque Dominus Deus Adam, et dixit ei: Ubi es? (Gen., iii).* » Il che vuol dire che è pei meriti dell' albero del Calvario, di cui quest' albero dell' Eden era la figura, che Adamo, secondo san Crisostomo, vede Dio che va a cercarlo, non come giudice, per punirlo, ma come una madre che va in aiuto del suo figlio caduto, per innalzarlo: *Ad collapsum descendit, jacentem sublevat (Hom. viii, ad. popul. Antioch.);* Iddio non lo sgrida affatto con aspre parole, non l' opprime di rimproveri, ma lo chiama del suo proprio nome: *Non verbis gravissimis interpellat, non injuriis afficit; sed proprio nomine (ibid),* e con questa commovente parola: « ADAMO, DOVE SEI TU? » Iddio dimanda a questo gran colpevole non in qual luogo si trovi, ma in quale stato si è condotto; lo richiama a sè, gli accenna le profondità dell' abisso in cui è caduto, l' invita ad aprire il suo cuore alla speranza e a cancellare il suo fallo confessando d' averlo commesso: *Non ignorans, sed fiduciae occasionem pandens, ut per confessionem peccati, peccatum ablueretur (Hom. xviii, in Genes.)* »

Adamo, profittando della grazia, e, nel turbamento, nella confusione, nel timore del suo peccato, quantunque s' ingegnasse di scusarlo per la seduzione della sua moglie, non lasciò però di confessarlo, non lasciò di riconoscersene colpevole, di provarne un sincero e profondo dolore: *Mu-*

lier quam dedisti mihi. In una circostanza quasi simile, Caino, stretto egli pure a confessare il suo delitto, vi si rifiutò, e negò insolentemente di averlo commesso (*Genes. iv*). Quando Adamo alla prima chiamata del Signore umilmente rispose: « Ho udito, Signore, la vostra voce, e fui colpito da terrore, a cagione della nudità della mia anima, che mi ha rivelato la nudità del mio corpo; ed ho voluto nascondermi, non osando, nello stato di tanta miseria, di comparire innanzi di voi: *Qui dixit: Vocem tuam, Domine, audivi et timui, eo quod nudus essem et abscondi me (ibid.).* »

Questa confessione, comechè la fosse imperfetta, gli meritò tuttavia il perdono. Perchè Dio, all'istante medesimo, e in presenza d'Adamo, disse al serpente: « Ho stabilito un' inimicizia eterna tra te e LA DONNA; fra la tua razza e la sua; invano tenderai insidie al suo calcagno, che essa ti triterà il capo. *Et ait Dominus Deus ad serpentem; Inimicitias ponam inter te et MULIEREM, et sementuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus (ibid.).* »

Non ci ha nulla di più misterioso, nè di più sublime di questo discorso. Per LA DONNA, la donna senza nome proprio, Iddio predisse l'inclita Vergine Maria, la donna per eccellenza; perchè è la sola donna che ne sia stata, al tempo stesso, VERGINE E MADRE; come l'UOMO, l'uomo senza nome proprio, che Sion ha con istanza dimandato

per quaranta secoli, e che il rappresentante della gentilità ha solennemente indicato all'universo: *Numquid Sion dicet: HOMO (Psal.)? Ecce HOMO (Joan. XIX)*. è il Cristo, il Messia, l'Uomo per eccellenza, perchè è il solo nato dell'uomo che sia allo stesso tempo UOMO E DIO. Per l'eterna inimicizia che avrebbe stabilito tra questa donna e la sua razza, e tra il serpente e la sua razza, Iddio annunciò che, pei meriti del suo figlio, ed al suo esempio, la Madre del Messia sarebbe immune da ogni comunione con Satana o da qualunque peccato. Pel serpente, che si sforzerebbe indarno di morderla al calcagno, Iddio profetizzò che Satana, in crudelirebbe invano contro la carne santa che Maria immacolata somministrerebbe della sua propria sostanza al figlio consustanziale di Dio; perchè, nella Scrittura, il calcagno, i piedi significano l'umanità, come il capo significa la divinità di Gesù Cristo. Finalmente, per la donna che schiaccia il capo del serpente, Iddio manifestò anticipatamente il trionfo che, nella persona e per la virtù del Redentore, la sua divina Madre dovea riportare sulle potenze infernali, e l'applicazione che sarebbe fatta di tal trionfo a tutti quelli che vi avrebbero preso parte, e che, per questo, sarebbero divenuti un solo e medesimo corpo col suo proprio figlio, ed avrebbero formato la stirpe santa, la stirpe privilegiata, la stirpe divina dei figli di Dio. Ecco dunque, in questo magnifico discorso,

Iddio stesso che rivela, in poche parole, al primo uomo il grande ed ineffabile mistero del Dio Redentore e tutta l'economia della redenzione.

Or, gli è similmente impossibile d'ammettere che il Dio che, per la prima volta, rivelò all'uomo le sorgenti del perdono, non gliene abbia applicato gli effetti, e che il Dio che degnò di accordare al suo pentimento un perdono sì grande, non abbia rivelato alla sua pietà, senza di conoscerle, grandi e sublimi verità.

E non si vede che, in seguito di queste rivelazioni, lo stesso Adamo diventa profeta e parla da profeta?

Iddio, comechè annunziasse a' due grandi colpevoli la loro redenzione dalla morte eterna, pei meriti del FIGLIO della DONNA senza macchia, non pertanto non lasciò d'intimar loro la morte temporale, come una delle pene soddisfattorie della loro colpa; poichè disse all'umanità tutta intera, nella persona del suo capo: « Tu sei polvere, e ritornerai altresì in polvere. *Fulvis es, et in pulverem reverteris.* (*Ibid.*) » E tuttavia la Scrittura ci dice che fa allo stesso momento che Adamo, volgendosi verso la sua compagna, le dette il glorioso nome di EVA, che significa *vita* o *vivente*. « E ciò con giusta ragione, soggiugne il sacro testo, perchè Adamo non vide allora nella sua moglie che la MADRE DI TUTTI I VIVENTI. *Et vocavit*

Adam nomen uxoris sue HEVA, eo quod mater ESSET CUNCTORUM VIVENTIUM (ibid.).

Ma Dio, per la tremenda sentenza che condannava l'uomo alla morte, non condannava egli pure Eva a non concepire, a non partorire che mortali, moribondi e morti? « Come dunque, dice sant'Epifanio, Adamo ha potuto salutare col titolo di *madre di tutti i viventi*, quella che Dio aveva dichiarato *madre di tutti i morti*; e cantare l'inno della vita in quello stesso paradiso, che echeggiava ancora della voce lugubre dell'anatema della morte? *Heva mater viventium cocata est postquam audivit: Terra es, et in terram reverteris; et ænigma est quod post transgressionem, hoc magnum cognomen habeat?* » No, no, risponde lo stesso Dottore, non ci ha nulla di strano, di contraddittorio, d'assurdo in questo parlare d'Adamo; ma tutto al contrario, vi è ragionevole e logico. Non aveagli Iddio rivelato LA DONNA, la gran donna, la donna privilegiata che dovea schiacciare la testa all'autore della morte, e che in un sol figlio, doveva ingenerare figli in gran numero, stranieri allo spirito del serpente, e aventi diritto all'immortalità e alla vita? *Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum.* Ciò fu perchè, colpito da quel lume, che, nella donna che ha dinanzi agli occhi, gli scopre la madre secondo la natura, la DONNA, madre essa stessa di Dio, e per questo, madre di tutto ciò che ha vita secondo la

grazia; perchè, rapito fuori di sé stesso per questa ineffabile rivelazione, che egli dà alla sua compagna questo titolo sì sublime. Non la chiama già EVA per quello che essa è, ma per quello che essa rappresenta. Sicchè non le parla da storico, ma da profeta; non le indirizza questa salutatione che in figura, e non è che a Maria che l'indirizza, come un vero omaggio: *Beata mater Dei Maria per Hecam significabatur; que per omnigma accepit, ut MATER VIVENTIUM diceretur... per anigma Maria appellata est.*

Perciò dunque, Adamo che chiama la sua sposa EVA o AVE, cioè *vita, fonte di vita, creatura degna di vivere in eterno*; è Adamo che pronunzia, egli, il primo nell'Eden, quella grande e sorprendente salutatione, di cui quaranta secoli dopo, l'arcangelo Gabriele avrebbe fatto risuonare il vero Eden, la santa casa di Nazaret, dicendo alla Vergine: *VIVETE, o MARIA; ave, Maria (Luca, II)*. È Adamo che profetizza, egli, il primo le grandezze della madre di colui che è la VITA di tutto ciò che è ed in cui e per cui questa divina madre sarebbe un giorno essa stessa Madre della vita e di tutti i viventi. È Adamo che pone dopo Dio in Maria tutta la sua fiducia, e la supplica d'incorporarlo per anticipazione nel corpo mistico di colui che è la RISURREZIONE e la VITA, per potere lui e la sua compagna, risuscitare dalla morte del peccato alla vita della grazia, per non mai più morire. È

Adamo finalmente che crede, che spera, che ama, che si duole del suo peccato, che prega alla presenza del gran mistero della Redenzione, che Dio gli rivela in tutto lo splendore della sua grandezza, in tutte le grazie della sua bellezza, che s'inchina dinanzi a quest'enigma della carità intima, che la saluta di lontano (*Heb. xxi. 13*), la benedice, l'annunzia e se ne fa il primo profeta, il primo evangelista, come è il primo ad applicarsene i meriti ed a sperimentarne gli effetti.

Quest'è la sola interpretazione secondo la quale questo mirabile luogo della Bibbia ha un senso vero, consistente ed in armonia con tutto quello che segue, e fuori della quale non si ha che contraddizione, o parole senza alcun senso. Quest'è anco uno de' luoghi della Scrittura, il cui senso letterale e immediato è, secondo l'osservazione di Origene, il senso misterioso, allegorico, fuori del quale non ci ha più senso. Ed è questo uno di quei criterii per distinguere, da' luoghi puramente storici, i luoghi puramente figurativi e profetici.

Iddio però non si contentò di rivelare ad Adamo, *per mezzo della parola*, il mistero della redenzione; ma ha voluto anche fargliene vedere, sotto forme sensibili, gli effetti maravigliosi. Perchè immediatamente dopo la grande e magnifica profezia che Adamo, per ispirazione, pronunziò intorno l'augusta Madre di Dio, la Scrittura soggiugne questo:

- Il Signore Iddio fece anco per Adamo ed Eva

sua sposa, delle tuniche di pelle, e delle sue proprie mani, li vesti di questi abiti. *Fecit quoque Dominus Deus Adæ et uxori ejus tunicas pelliceas, et induit eos.* » Poi disse: « Ecco, Adamo è divenuto come uno di noi, avendo conoscenza del bene e del male. *Et ait: Ecce Adam sicut unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum (ibid.).* »

Buon numero d'interpreti non hanno voluto vedere, in queste ultime parole, che una crudele ironia colla quale Iddio avrebbe rimproverato ad Adamo la sua ambizione sacrilega d'aver voluto *divenire simile a Dio nella scienza del bene e del male*. Ma una siffatta interpretazione non sembra punto ragionevole. Dapprima non è affatto credibile che il Dio, CHE NON DISPREGIA MAI IL CUORE CONTRITO ed umiliato: *Cor contritum et humiliatum Deus non despicias (Psal. 50)*, abbia voluto ancora affliggere col sarcasmo Adamo che trema dinanzi di lui, che confessa il suo peccato, dolendosene ed accettandone con perfetta rassegnazione la terribile penitenza che gli era stata imposta.

In secondo luogo Iddio gli aveva rivelato il gran mistero della redenzione; era stato il primo evangelista di questo grande enigma della carità infinita, ed aveva colle sue mani divine, rivestito il corpo d'Adamo colla stessa bontà con cui l'avea formato dalla terra. Ora, Dio, che scende con Adamo a tai tratti di commovente misericordia, è per fermo il

Dio che gli ha perdonato la sua colpa; e le colpe che l'uomo ha cancellate col pentimento, e che Dio ha cancellate col suo perdono, non sono più ricordate: *Omnium iniquitatum ejus non recordabor* (*Ezech.*, xviii, 22); meno anche possono esse servire, per parte di Dio, di pungenti rimproveri.

Finalmente, se Dio, nella circostanza di cui ragionasi, avesse voluto fare allusione alla tentazione a cui Adamo avea ceduto, avrebbe detto: *Ecco Adamo divenuto simile a DIO, avendo conoscenza del bene e del male*. Perchè queste sono le parole della tentazione. Ma avendo detto: *Ecco Adamo divenuto simile ad UNO DI NOI*, gli è chiaro che Dio non ha voluto ricordare la tentazione del serpente, a cui Adamo avea ceduto, ma il mistero della *pluralità delle persone in Dio*, che Dio gli avea rivelato; e che, secondo l'asserma sant'Agostino, seguito da altri interpreti, e come l'ha deciso papa Giovanni II, nell'epistola contro Euticheto, UNO DI NOI non significa che la seconda delle divine persone che dovea incarnarsi. Tertulliano, egli pure ha detto, che, per queste parole indirizzate ad Adamo rivestito di pelli: *Ecco Adamo divenuto come uno di noi*, Iddio non fece altro che rendere sensibile il mistero che la sua grazia compiva nell'anima d'Adam, mentre la sua mano vestiva il suo corpo. Era il mistero de' meriti di Gesù Cristo, che incominciarono, da quell'istante, ad essere applicati ad ogni uomo che

crede e spera in lui, pei quali l'uomo rigenerato diverrebbe simile a UNA DELLE PERSONE DIVINE, a Gesù Cristo, e conoscerebbe manifestamente il male per evitarlo, il bene per esercitarlo: *Adam nunc est sicut unus ex nobis; de naturæ scilicet adjectione hominis in divinitatem* (*Contr. Marc.*, II, 2).

Questa interpretazione d'un sì bel luogo della Scrittura è fondata sulla stessa Scrittura. San Pietro, il principe degli Apostoli, ha detto che « Dio per il suo unico figlio ha adempito rispetto a noi le sue più grandi e le sue più belle promesse, avendoci elevati, in certa guisa, a partecipare alla natura divina: *Per quem maxima et pretiosa nobis promissa domavit, ut per hæc efficiamini divine consortes nature* (*II Petri*, 1); » san Paolo ha pure detto a primi cristiani: « Figliuoletti miei, i quali io partorisco di nuovo, finchè Cristo sia formato in voi: *Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis* (*Gal.* IV, 19). » Rispetto a me, soggiunse il grande Apostolo, « gli è vero che io vivo, ma non sono già io, è Gesù Cristo che vive in me: *Vivo autem jam non ego: vivit vero in me Christus.* » Dunque, conchiude Tertulliano da questi luoghi, lo scopo principale della redenzione non è che la formazione di Gesù Cristo nell'uomo, non è che l'uomo innalzato a rappresentare in sè Gesù Cristo, ad essere in certo modo il sop-

panno del Cristo, un altro Gesù Cristo: *Christianus est fere alter Jesus.*

Or l'uomo non giugne a questa sublime dignità che applicandosi per la fede, la speranza, la carità e l'uso de' sacramenti, i meriti di Gesù Cristo, in modo da formarne di questi meriti la sua *tonica*, il suo vestimento. Ed è per questa ragione che san Paolo non lasciava d'insistere sulla necessità di questo divino abbigliamento. Perchè ora dice: « Adoperatevi di vestirvi del Signore Gesù Cristo: *Induimini Dominum Jesum Christum (Rom., III)*; ora ricorda che il battesimo non è altro che il gran mistero per cui l'uomo si riveste di Gesù Cristo: *Quicumque baptizati estis. Christum induistis (Galat., III)*; ed ora, risalendo all'origine del mondo, ci esorta a spogliare il vecchio uomo, l'uomo del peccato, Adamo, per rivestirci dell'uomo nuovo, Gesù Cristo, sul quale, come sul suo modello consultato, il primo uomo era stato creato all'immagine di Dio, in giustizia e in santità di verità. *Expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum: eum qui renovatur in agnitionem, secundum imaginem ejus qui creavit illum (Colos., III) qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis (Ephes., IV).*

Questi luoghi sono troppo chiari e lampanti di precisione e di chiarezza, perchè, nell'atto di bontà ineffabile colla quale Dio si degna vestire colle sue mani proprie i corpi di Adamo e di Eva, si

possa vedere tutt'altro che la figura, la forma visibile, una specie di sacramento della grazia invisibile che conferiva al tempo stesso alla loro anima. È impossibile di vedervi altro che Dio che battezza Adamo, lo riveste dell'uomo nuovo, Gesù Cristo; Dio che ammette Adamo alla comunione de' meriti di Gesù Cristo, e lo riguarda come immagine vivente del Verbo che dovea farsi uomo, e una delle persone dell'augusta Trinità: *Ecce Adam factus est sicut unus ex nobis.*

L'evangelista san Giovanni ha detto: « Gesù Cristo è l'agnello immolato al principio del mondo: *Agnus qui occisus est ab origine mundi (Apoc. xiii)* ». Gli è dunque certo che l'agnello di Dio non solo è stato immolato in *figura* ed in *profezia*, ma che ha applicato i meriti infiniti della sua immolazione *fin dall'origine del mondo*, e che è stato sempre l'agnello di Dio che cancella i peccati del mondo, *Agnus Dei qui tollit peccata mundi.* Or, quando e come questa immolazione *figurativa, profetica* dell'agnello divino sarebbesi compita *all'origine del mondo*, se non è quando Dio stesso rivestì di pelli d'agnello i nostri primi padri? Perchè, siccome non ci ha nulla che abbia meglio figurato l'impossibilità in cui è l'uomo di vestirsi *co' suoi propri sforzi*, in un modo convenevole, agli occhi di Dio, quanto le fragili cinture di foglie di fico onde Adamo ed Eva aveano voluto coprire la loro nudità: *Consuerunt folia ficus et fecerunt sibi pe-*

rizomata: così non ci ha nulla che meglio figuri il gran mistero della necessità in cui è l'uomo quanto Dio stesso che riveste la sua anima de' meriti di Gesù Cristo immolato per lui, per renderlo gradito ai suoi propri occhi, quanto questo atto di tenera bontà pel quale Iddio, avendo fatto morire degli agnelli, forma delle loro pelli di saldi vestimenti, onde egli stesso abbiglia i corpi de' nostri primi padri, e li rende l'oggetto delle sue divine compiacenze, come il suo proprio figlio: *Fecit Deus tunicas pelliceas et induit eos... Ecce Adam factus est sicut unus ex nobis.*

È precisamente questo stesso mistero che, più tardi, Iddio ha fatto di nuovo rappresentare in una maniera ancora più sensibile, nella persona di Giacobbe (*Genes.*, xxvii). Perchè il figlio cadetto che non può ricevere la benedizione d'Isacco suo padre terreno, se non imita la carne del fratel maggiore Esau, e non sia ornato de' suoi più ricchi vestimenti, non significa ancora una volta, altro, secondo l'opinione concorde de' Padri e degli interpreti, se non che l'uomo non può ricevere la benedizione eterna di Dio, suo padre celeste, se non partecipa pei sacramenti alla carne divina del *fratel primogenito della famiglia degli uomini*, Gesù Cristo, e se non si applica i suoi meriti e le sue grazie: *Christus primogenitus in multis fratribus. Induimini Dominum Jesum Christum.* La sola differenza di queste due figure dello stesso mistero,

si è, che, nella prima, è Dio che ha fatto le tuniche di pelle, e ne ha rivestito Adamo: *Fecit Deus tunicas pelliccas et induit eos*; mentre, nella seconda figura è Rebecca che istruisce Giacobbe delle intenzioni d'Isacco di benedire Esaù, e dei mezzi che il cadetto deve far uso per ottenere questa benedizione riserbata al primogenito. È la madre che cuopre di pelli di capretti ammazzati il collo e le braccia di Giacobbe, in guisa che imitò la carne vellosa del suo fratello, e l'abbigliò de' più ricchi abiti di Esaù che conservava ne' suoi armadi. Fu la madre che preparò la vivanda e cosse il pane che Giacobbe presentò a mangiare al suo padre: *Paravit illa cibos, sicut velle noverat pater illius. Et vestibus Esau calde bonis quas apud se habebat domi, induit eum, pelliculasque hædorum circumdedit manibus et colli munda protexit, deditque pulmentum, et panes quos coxerat tradidit.*

Tutto ciò in figura e profezia della Chiesa, per indicare in un modo sensibile, direi quasi sacramentale, il bisogno che hanno gli uomini del concorso della Chiesa, per conoscere i disegni e le volontà di Dio, per ricevere gli abiti preziosi delle virtù teologali, de' meriti di Gesù Cristo; per rappresentare in loro stessi la carne di questo primogenito; per offerire a Dio, nei sacramenti, il pane consacrato, tutto ciò che è gradito a Dio, e ottenerne in rincambio l'eterna benedizione, che non è dovuta che al suo figlio primogenito; per

indicare finalmente che, secondo i disegni di Dio, gli altri uomini dovranno sempre e dovunque ricevere pel ministero della Chiesa tutti i simboli, i segni, gli ornamenti e le grazie di santificazione, che il primo uomo ricevette da Dio: grazie di santificazione che l'uomo non ha mai potuto procurarsi da sè medesimo, e senza l'aiuto immediato o mediato di Dio, non meno che la grazia della verità.

Sebbene il primo uomo non abbia veduto applicare a lui stesso, avendolo ricevuto immediatamente da Dio, senza la Chiesa, tutto ciò che ricevono gli altri uomini da Dio *per* la Chiesa, non ne seguita già che egli non abbia conosciuto questo dogma del ministero della Chiesa.

Perchè gli è certo, secondo ce l'afferma san Paolo, che Adamo, all'occasione d'Eva, uscita dal suo lato al momento della sua estasi, ricevette la rivelazione della Chiesa, che un giorno dovea uscire dal costato di Gesù Cristo. Come dunque il nostro primo padre avrebbe egli ignorato le funzioni della Chiesa, di cui conobbe l'origine e la natura? Senza che Adamo, secondo i Padri e gl'interpreti, nel salutare sua moglie del titolo sublime di MADRE DE' VIVENTI, la riconobbe non solo come il tipo di Maria, dalla quale doveva nascere Gesù Cristo, sorgente *di tutti i viventi* della vita della grazia, ma anche come il tipo della Chiesa, di cui l'azione o il ministero dà a Gesù Cristo i figli

viventi di questa vita ineffabile: *In Christo Jesu, per evangelium ego vos genui.*

Finalmente Iddio, manifestando al nostro primo padre tutti questi misteri, non ebbe e non poté avere altro scopo che quello d'istruirlo di tutto ciò che dovea innanzi a tutto credere, rispetto alla salvezione, il che fu un discoprirgli al tempo stesso gli stessi misteri di salvazione, o la VITA ETERNA. Sicchè, il simbolo cristiano fu rivelato tutto intero, in tutti i suoi particolari, al primo uomo, ed è da lui che, per la favella e la tradizione, è quindi passato, come la corporal vita per la generazione, in tutta l'umanità.

Lo stesso è avvenuto rispetto al CULTO secondo elemento costitutivo della religione, e che ha la sua realtà ne' sacramenti. Perchè è per mezzo dei sacramenti, segnatamente pel SACRAMENTO PER ECCELLENZA e per il SACRIFICIO, che rendiamo a Dio l'omaggio della fede, della speranza, dell'amore, dell'offerta e della preghiera. Noi *coltiviamo* il suo divin cuore, e vi facciamo nascere la misericordia verso di noi; ed è per questi stessi mezzi che Dio, l'AGRICOLTORE CELESTE (*Pater meus agricola est*) *coltiva* dal canto suo il nostro cuore, e vi fa nascere la virtù, la santità, la grazia, questa semenza preziosa della salute e della gloria eterna.

« I sacramenti, dice sant' Agostino, sono dunque dell'essenza della vera religione, in guisa che

non ci ha vera religione senza sacramenti (1), perchè i sacramenti sono segni sensibili, sacri, pei quali un popolo è unito nella professione della stessa religione, sia vera, sia falsa e si distingue dagli altri popoli. e sono questi i soli mezzi che hanno i popoli, di formarsi in società religiosa (2). •

San Giovanni Crisostomo stabilisce la necessità de' sacramenti o de' *segni sensibili della grazia santificante*, che non è affatto sensibile, dalla natura dell'uomo *spirito e corpo*: « Se voi non foste, ci dice, che un essere incorporeo, Iddio vi avrebbe conferito i suoi doni, come ha fatto agli angeli, in una maniera tutto semplice ed incorporea. Ma l'anima, trovandosi in voi unita al corpo, ha dovuto Egli presentarvi, sotto forme sensibili, anche le cose puramente insensibili (3). »

Finalmente, secondo san Tommaso, i sacramenti sono così necessari, nella vera religione, che la fede in Gesù Cristo. Ecco le sue belle parole: « Nuno, dopo il peccato, non può essere santifi-

(1) • Nulla potest esse vera religio sine sacramentis (contra *Fautum*, lib. XIX, c. XI) •

(2) • In nullum nomen religionis, sive verum, sive falsum, coagulantur homines nisi aliquo signaculorum, vel sacramentorum sensibilium consortio colligantur. (*Ibid.*, lib. X, c. XII), •

(3) • Si incorporeus esses nuda et incorporea tibi dedisset ipsa dona: sed quoniam anima corpori conserta est in sensibilibus intelligibilia tibi prebet (*Homil. in Matth.*). •

cato che da Gesù Cristo. GLI ERA dunque NECESSARIO che innanzi la venuta di Gesù Cristo, vi fossero certi segni sensibili pei quali potesse l'uomo manifestare la sua fede nella venuta del Salvatore. Or simili segni si dicono SACRAMENTI. Gli è dunque certo che, pure innanzi alla venuta del Salvatore, l'istituzione di taluni sacramenti la *fu necessaria* (1). » E più innanzi, l'angelico dottore ha pure detto:

« Come gli antichi Padri si sono salvati per la fede nel Cristo che dovea venire, così dobbiamo salvarci per la fede nel Cristo che è già nato e che ha patito. Ora, i sacramenti non sono che i segni pei quali l'uomo manifesta la fede che lo giustifica. Ma questi segni debbono essere differenti, secondo che essi erano ordinati per indicare le cose passate, o le cose presenti, o le cose future. Gli è dunque necessario che nella nuova legge si trovino altri sacramenti, propri a indicare i misteri passati del Cristo, oltre gli altri sacramenti dell'antica legge, che non erano ordinati che a significare i misteri futuri (2). »

(1) Nullus sanctificari potest, post peccatum, nisi per Christum; et ideo oportebat ante Christi adventum esse quedam signa visibilia, quibus homo protestaretur de futuro Salvatoris adventu. Hujusmodi signa dicuntur sacramenta et sic patet quod ante Christi adventum, necesse fuit quedam sacramenta institui (III p., q. 61, art. 3).

(2) Deus qui invisibili potentia sacramentorum visibilem operaris effectum (*Ecclesia in benedictione fontis*). »

Ma si vede chiaro che san Tommaso, nello stabilire la differenza che ha dovuto essere nei sacramenti delle due leggi, non lascia di provare anche la necessità d'un certo numero di sacramenti, pure nella antica legge, pure nella legge che si dice *legge di natura*.

Or, la vera religione, fondata sul culto di Dio e la salvezza dell'uomo per il Cristo, ha incominciato in Adamo. Dio adunque ha dovuto istituire al tempo d'Adamo ed insegnare ad Adamo, colla vera religione, i sacramenti, che ne sono la confessione ed i mezzi pei quali essa esercita sull'uomo, in un modo sensibile, la sua virtù e la sua azione tutta spirituale. ⁽¹⁾.

Rispetto all'ultimo de' Sacramenti, il matrimonio, non ci ha alcun dubbio sia stato istituito, rivelato ed applicato al primo uomo, e che dati dall'origine del mondo. Gli è scritto nella *Genesis* che Dio, creando l'uomo, lo creò maschio e femmina: *Creavit Deus hominem... masculum et feminam creavit eos* (*Genes.*, 1). E, nell'Evangelo, è detto che, quando Gesù Cristo volle ristabilire la

(1) • Sicut antiqui Patres salvati sunt per fidem Christi venturi, • ita et nos salvamur per fidem Christi jam nati et passi. Sunt • autem sacramenta *quaedam signa profitentia fidem qua homo • iustificatur*. Oportet autem aliis signis significari futura, præ- • rita et presentia, et ideo oportet quaedam alia sacramenta esse • in NOVA LEGGE, quibus significantur ea quæ præcesserunt in • Christo, præter sacramenta veteris legis quibus prænuntiabantur • futura (III p., 6^o, art. 4). •

unità e l'indissolubilità del matrimonio, dichiarò, citandolo, che questo luogo della *Genesi* rinchiede la legge dell'unità e dell'indissolubilità di questa unione, e condanna la pluralità delle mogli ed il divorzio come infrazioni solenni dell'istituzione primitiva. E disse agli Ebrei: « Non avete voi letto nella Scrittura che quegli che fece l'uomo dappprincipio, lo fece maschio e femmina e che dice che, pel matrimonio, l'uomo lascerà il suo padre e la sua madre per attenersi alla sua moglie, e divenire due in una sola carne? Perciò, il marito e la moglie non sono più due, ma una sola carne? Quello dunque che Dio ha unito, che l'uomo non lo separi. Rispetto a Mosè, non fu che per avere riguardo alla durezza del nostro cuore, che vi permise di rimandare le vostre mogli; MA, DA PRINCIPIO, NON ERA COSÌ: *Non legistis quia qui fecit hominem ab initio, masculum et feminam fecit eos, et dixit: Propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori sue, et erunt ambo in carne una. Itaque non sunt duo, sed una caro. Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet... Ad duritiam cordis vestri permisit Moyses dimittere uxores vestras. AB INITIO AUTEM NON FUIT SIC (Matth., XIX).* » Ecco dunque il matrimonio, secondo l'oracolo del Signore medesimo, istituito dall'origine del mondo,

Nella *Genesi* è anche detto che Adamo, ritornato dell'estasi, durante la quale Iddio avea formato

Eva d'una delle sue coste, esclamò: «Ecco l'osso delle mie ossa e la carne della mia carne: *Dixitque Adam; Hoc nunc os de ossibus meis, et caro de carne mea* (*Genes.*, II). » E san Paolo ci ha appreso che Adamo, parlando così, ha fatto intendere che egli avea saputo che la sua unione con Eva era un GRAN SACRAMENTO, figurante il mistero dell'unione di Gesù Cristo colla Chiesa: *Propter quod relinquet homo patrem et matrem et adheret uxori suae, et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc infignum est; dico autem in Christo et in Ecclesia* (*Ephes.*, V). » Ed ecco pure la rivelazione che fu fatta al primo uomo rispetto al sacramento del matrimonio.

Finalmente, allo stesso luogo della *Genesi*, è detto che lo stesso Dio, avendo presentato ad Adamo la donna che avea tratto dal suo seno, ed Adamo avendola accettata per sua compagna ed impegnatosi d'amarla come sua propria carne, sue proprie ossa, come un altro sè stesso, si degnò di benedire la loro unione e di accordar loro la virtù di riprodursi e le grazie del loro nuovo stato, dicendo: «Crescete e moltiplicate, ed empite la terra, e rendetevela soggetta: *Et edificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam, in mulierem, et adduxit eam ad Adam, dixitque Adam: hoc nunc os de ossibus meis...* (*Genesi*, II)... *Benedixitque illis Deus et ait: Crescite et multiplicamini, et replete terram et subjicite eam* (*ibid.*, I). » Ecco

dunque i primi sposi che consentono a questa unione, e si promettono a vicenda una fedeltà inviolabile. Ecco dunque Dio che consacra egli stesso questo primo matrimonio, e lo colma de' suoi favori celesti. Ecco dei *segni sensibili della grazia*. Ecco un vero sacramento, ed il primo uomo ammogliato sotto gli occhi ed in certo modo pel ministero dello stesso Dio.

Neppure è men certo che il sacramento del battesimo sia stato istituito dall'origine del mondo, almeno in figura o promessa, e che il primo uomo ne abbia ricevuto la rivelazione ed anco l'applicazione, rispetto a' suoi effetti.

Nella circoncisione, la grazia era conferita, rispetto a tutti i suoi effetti, ma in un altro modo che nel battesimo. Perchè il battesimo rinchiude la grazia per la virtù dello stesso battesimo, che esso possiede in quanto è un istrumento pel quale s'applica la passione di Gesù Cristo digià compita. Ma, per la circoncisione, la grazia non era affatto conferita per la virtù della stessa circoncisione, ma per la virtù della fede nella passione del Signore, di cui la circoncisione era il segno che la predicava. Perciò l'uomo, ricevendo la circoncisione, non faceva che professare solennemente che egli intendeva d'accettare questa stessa fede, o direttamente per, sè stesso, se era adulto, o per mezzo d'un altro uomo s'era fanciullo. Perciò l'Apostolo ha detto che *Abramo ricevette il segno*

della circoncisione come il suggello della giustizia della fede; cioè perchè il merito della giustizia derivava dalla fede, significata dalla circoncisione, e non dalla circoncisione significante la fede. (1).

È detto nella Genesi che la terra, «uscita appena dell'abisso del nulla, era vuota, sterile, involupata di tenebre, e che lo SPIRITO DI DIO SI MOVEVA SULLE ACQUE.» Or, è impossibile di leggere questo luogo della storia della creazione senza pensare a questo altro luogo della storia della redenzione: «Se alcuno non RINASCERA' dall'acqua e dallo Spirito Santo, non entrerà nel regno de' cieli (*Joan.*, 4); » e senza vedere nelle parole di Mosè che ci rappresentano il mondo materiale, NASCENTE dallo Spirito Santo e dall'acqua, la figura del mondo spirituale RINASCENTE dallo Spirito Santo e dall'acqua del battesimo, e Dio fissante, promettente, da quel momento, questo sacramento, ed, in certo

(1) • Dicendum quod in circoncisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiae effectus aliter, tamen quam in baptismo. Nam, in baptismo, continetur gratia ex virtute ipsius baptismi quam habet in quantum est instrumentum Passionis Christi jam perfectae. In circoncisione autem conferebatur gratia non ex virtute circoncisionis, sed ex virtute fidei Passionis Christi, cujus signum erat circoncisio. Ita scilicet quod homo qui accipiebat circoncisionem, profitebatur se suscipere talem fidem vel adultus per se, vel alius per parentes. Unde apostolus dicit (*Rom.*, iv) quod Abraham accepit signum circoncisionis, signaculum justitiae fidei, quia scilicet justitia erat ex fide significata, non ex circoncisione significante (III p., q. 70, art. 4). »

modo, istituentelo in figura ed in profezia. Quest'è l'opinione degli antichi Padri, e segnatamente di Tertulliano, nel suo magnifico trattato DEL BATTESMO. Quest'è pure la tradizione e la fede della Chiesa; poichè, nella cerimonia della *benedizione de' fonti battesimali*, essa così s'esprime: « O Dio, il cui spirito, dallo stesso principio del mondo, si stendea sulle acque, affinchè fosse vero che la natura delle acque concepi, da quel momento, la virtù di santificar l'uomo, fate discendere nel seno di questo fonte la virtù dello Spirito Santo, onde fecondi la sostanza di quest'acqua, e le dia la virtù rigeneratrice; di guisa che tutte le macchie del peccato sieno qui cancellate; che la natura umana, creata a vostra immagine, sia renduta alla grandezza della sua origine, purgata di tutte le scorie della vetustà, e che ogni uomo, partecipante a questo sacramento di rigenerazione, *rinasci* alla nuova infanzia della vera innocenza (1). »

(1) « Deus, ejus Spiritus super aquas, inter ipsa mundi primordia, ferebatur, ut jam hanc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet: descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti totaque hujus aque substantiam regenerandi fecundet effectu. Hic omnium peccatorum macule deleantur: hic natura ad imaginem tuam condita et ad honorem sui reformata principii cunctis vetustatis squaloribus emundetur: ut cunctis homo sacramentum hoc regenerationis ingressus in veræ innocentie novam infantiam renascatur (*Loc. cit.*). »

Si è veduto che il fatto dello *Spirito Santo moventesi sulle acque della creazione*, come tutto quello che ha preceduto la formazione dell'uomo, non ha potuto essere conosciuto che per mezzo della rivelazione che ne fece al primo uomo, e da cui l'ha nno appreso gli altri uomini. Or, non si può ammettere che Dio abbia rivelato al primo de' profeti e degli evangelisti, ad Adamo, questo fatto maraviglioso senza avergli dato la cognizione del mistero del battesimo, di cui esso era la profezia o la figura. Come dunque Dio, facendogli conoscere che Eva era stata formata dalla sua costa, gli rivelò al tempo stesso, secondo san Paolo, che era la figura della Chiesa, e l'istrai del gran mistero della Chiesa; così, rivelandogli che ogni creatura è nata dallo Spirito Santo e dall'acqua della creazione, gli rivelò che ogni candidato del cielo doveva *rinascere* dallo Spirite e dall'acqua della redenzione. Quindi, gli manifestò il sacramento del battesimo, o il divin mistero di Dio che santifica la Chiesa e la purifica per l'acqua nella parola della vita, *ut sanctificaret Ecclesiam mundans LAVACRO AQUE in Verbo vitæ* (*Ephes., v.*)

Ma Iddio fece ancora di più rispetto al primo uomo. Non solo istituì in figura ed in profezia per lui e la sua stirpe, e gli rivelò questo stesso sacramento; ma glielo applicò, e gliene fece provare anticipatamente la divina efficacia.

San'Agostino ha detto: « Non si dee già cre-

dere che invarzi l'istituzione della circoncisione gli amici di Dio, che aveano la fede del divin Mediatore che dovea venire un giorno nella carne dell'uomo, non avessero a loro disposizione alcun sacramento per cancellare il peccato originale nei loro figli, e sebbene la Scrittura non dica nulla che un tal sacramento fosse, non ne segue già che non sia stato conosciuto e praticato (1).

D'altra parte gli è certo, poichè la Scrittura ce lo dice chiaramente, che l'eterna Sapienza trasse Adamo dall'abisso del suo peccato e ne cancellò la macchia nella sua anima: *Sapientia eum qui primus creatus est, ablu-it a delicto suo*. Se dunque gli antichi patriarchi non liberavano i loro figli dal peccato originale che per mezzo d'un sacramento, con più ragione lo stesso Adamo, il primo di quei patriarchi, non è stato liberato dal suo proprio peccato che in virtù d'un sacramento. Il quale non fu già la circoncisione, che fu istituita al tempo d'Abrahamo e segnalatamente per la sua discendenza, e che non era praticata per le donne, o per la metà del genere umano. Ha potuto dunque essere un'ablazione, un bagno sacro, nell'acqua misteriosa della fontana del paradiso terrestre.

(1) Non est evidendum, ante datam circumcissionem, famulis Dei, quando quidem in eis manebat fides mediatoris in carne venturi, nullo sacramento eos purgatos fuisse, quod nemo, quid illud esset, Scriptura libere vel aperit (*Cont'r. Jellip.*, 1, 2).

E questa opinione non è senza fondamento. Il celebrante, nella benedizione del fonte battesimale, tuffando la mano nell'acqua, e respingendola verso i *quattro* punti cardinali del mondo, proferisce queste parole: « O creatura dell'acqua, ti benedico nel nome di Dio vivente che ti fece scorrere dalla fontana del paradiso e t'ordinò di dividerti in *quattro* fiumi per irrigare tutta la terra (1). »

Perciò Dio, nella credenza della Chiesa, ha fatto scaturire una fontana in mezzo del paradiso terrestre, l'ha divisa in quattro fiumi volgentisi verso i quattro punti cardinali del mondo, per figurare la fontana battesimale che dovea un giorno far scaturire in mezzo del vero paradiso terrestre, della Chiesa, per portare la fecondità della grazia in tutte le parti della terra. Iddio a questo modo avrebbe reso ancora più sensibile il gran mistero della rigenerazione del mondo per opera dello Spirito Santo discendente nell'acqua, mistero già abbozzato, nei primi istanti della creazione del mondo, nello Spirito di Dio moventesi sulle acque. Iddio, in una parola, avrebbe istituito in figura ed in profezia, il sacramento del battesimo. E se Dio ha istituito a questo modo, fin d' allora, la figura del battesimo,

(1) • Benedico te, creatura aquae, per Deum vivum, qui te de paradisi fonte manare fecit, et in quatuor fluminibus totam terram rigare praecepit •.

bisogna credere anche che ne ha fatto, sin d'allora, l'applicazione, e che Adamo non è stato liberato dal suo peccato che per lo Spirito Santo e per l'acqua, e per la fede nel battesimo della Chiesa, di cui il battesimo, nell'acqua del paradiso, è stata la figura.

Finalmente alcuni Rabini, che abbiamo citati in testimonio nella conferenza sulla confessione (*Ragione filosofica*, ecc. t. III), affermano che, presso gli Ebrei, pure dopo l'istituzione della circoncisione, il vero sacramento che cancellava la macchia originale non era punto la circoncisione, ma l'*abluzione nell'acqua santificata*, e che, anco ai nostri giorni, in più luoghi, gli Ebrei amministrano questa sorta di battesimo a' neonati de' due sessi. Or, dove mai gli Ebrei avrebbero attinto questa fede sublime nell'efficacia dell'acqua santificata, per cancellare il peccato originale, se non è nella tradizione dell'antica sinagoga? E dove mai l'antica sinagoga avrebbe dal canto suo, appresa questa dottrina e questa pratica, se non è per mezzo dell'insegnamento tradizionale degli antichi patriarchi, che risale fino ad Adamo?

Tuttavia, è anco possibile che il peccato originale sia stato cancellato nell'anima del suo autore per altri mezzi in luogo di questo battesimo nell'acqua del paradiso. Vedremo tra breve che il primo uomo ricevette immediatamente da Dio, e in un solo istante non solo tutte le grazie che

gli altri uomini ricevono per diversi sacramenti, ma anche tutte le cognizioni che gli stessi uomini acquistano, col tempo, per tre mezzi diversi: 1.^o per l'intelletto agente e formantesi, esso, le idee; 2.^o pel ragionamento; e 3.^o per la tradizione domestica e l'insegnamento religioso. Adamo dunque ha potuto ricevere, per un solo e medesimo rito sacro, per un solo e medesimo sacramento, ogni grazia: come conobbe per una sola e medesima rivelazione ogni verità, ha potuto partecipare a tutte le grazie del battesimo, solo per la confessione del suo peccato o pel sacramento della penitenza che Dio istituì allora, in figura, e di cui a questo primo colpevole applicò anticipatamente gli effetti maravigliosi.

Che la confessione sacramentale sia stata stabilita, in questa occasione, è opinione de' Padri e de' Dottori da Tertulliano fino a Bellarmino. Ascoltiamo almeno questi due testimoni estremi della tradizione, i quali, distanti l'un dall'altro quindici secoli, hanno reso un solenne omaggio alla stessa verità.

Il celebre dottore africano, esaminando quell'interrogazione che Dio fece al primo degli uomini peccatori: ADAMO, DOVE SEI TU? ha detto: « Per queste parole, Iddio volle fargli intendere che egli era nella perdizione, e volle porgergli l'occasione di spontaneamente confessare il suo delitto, e, con questo, di purgarsene. Similmente dimandò

a Caino: *Dov'è il fratel tuo?* È in questa guisa che ci sono stati dati anticipatamente degli esempi per insegnarci che bisogna piuttosto confessare i peccati che negarli (1)... » Iddio non maledisse affatto Adamo ed Eva, come maledisse Caino, che ricusò di confessarsi. Ecco dunque, questi grandi colpevoli, che scampano dalla maledizione, si rialzano, e rivengono i candidati della redenzione PER LA CONFESSIONE (2). Altrove dice lo stesso Padre: « È per mezzo della CONFESSIONE che il capo della stirpe umana è stato perdonato della sua colpa contro il Signore. Iddio, dopo di avere condannato l'uomo, di averlo cacciato dal paradiso e sottoposto alla morte, rivenne alla sua misericordia. Lacerò la sentenza della sua prima collera, perdonò solennemente e fermò di perdonare al pentimento dell'uomo, che è sua immagine e sua opera, stabili e consacrò, in quel momento, per lui stesso ed in lui stesso, il RITO DELLA PENITENZA (3). »

(1) • ADAM, UBI ES? Id est: IN PERDITIONE ES. Ut Deus daret ei locum sponte confitendi delictum et hoc nomine relevandi. Sicut de Cain seiscitatur: UBINAM EST FRATER TUUS? atque ita nobis conderentur exempla confitentorum potius delictorum quam negandorum (*Contr. Marcion*, II, 24.). •

(2) Tertull., *Contr. Marci*, III, 29

(3) • Stirpis humane et offensæ in Dominum princeps ex hominibus restitutus in paradysum suum: (*De Penitent.*, XII). •

Sicchè Dio, per Tertulliano, esercitò, rispetto Adamo, le funzioni del sacerdote che ascolta la confessione, impone la penitenza e perdona i peccati; e con questo inaugurò e promise allora il sacramento del perdono.

Bellarmino è stato ancora più chiaro ed esplicito.

« Noi vediamo, ha egli detto, la prima figura della confessione nei capitoli iii e iv della Genesi, che ci insegna che Dio ha esatto una confessione da Adamo e da Eva, e poscia da Caino. Secondo questi testi, la confessione è stata esatta non solo dal cuore, ma anche dalla bocca; non solo in generale, ma anche in particolare, non solo innanzi a Dio, ma anche innanzi al suo ministro; perchè l'interrogazione fu fatta da un angelo in forma umana, come lo pruova la circostanza che egli passeggiava nel paradiso. E per questo intendiamo che ci ha una grande similitudine tra questa confessione e quella che si fa ora al sacerdote, il quale è pure l'ANGELO DEL SIGNORE, secondo Malachia. In guisa che non è affatto senza ragione che una di queste confessioni è detta la figura dell'altra (*). »

(*) • In his locis exigitur confessio non solum cordis, sed etiam oris; nec solum in genere, sed etiam in specie, nec tantum coram Deo, sed etiam coram ejus ministro. Nam interrogatio ista facta est per angelum in forma humana apparentem. Ex quo intelligimus magnam fuisse similitudinem inter illam con-

Non è men manifesto per la Scrittura, che Dio ha rivelato al primo uomo il gran mistero dell'Eucaristia, come sacrificio e come sacramento, e che gliene ha applicati i frutti.

L'Eucaristia, in quanto sacrificio, è l'immolazione mistica dell'Agnello divino, Gesù Cristo, per la gloria di Dio e la remissione de' peccati. In quanto sacramento, essa è il nutrimento dell'anima, il pane di vita e il pegno di salute.

L'Eucaristia è il più nobile, il più grande dei sacramenti; ed è per questo che si chiama semplicemente IL SACRAMENTO, cioè il sacramento per eccellenza, il sacramento supremo a cui sono subordinati tutti gli altri sacramenti, e che ne è in certo modo il suggello, lo scopo ed il perfezionamento.

Bisogna distinguere due cose in questo sacramento, lo stesso sacramento, cioè, e l'oggetto del sacramento. L'oggetto del sacramento è l'unità del corpo mistico, o di tutti i veri cristiani formanti un solo corpo morale in Gesù Cristo, unità fuori di cui non v'ha salute per persona. Or, l'oggetto d'un sacramento può essere conseguito innanzi la recezione pel desiderio sincero di ricevere lo stesso sacramento.

- fessionem et eam quæ nunc fit sacerdoti; qui etiam angelus
- Domini est, teste Malachia (*cap. II*): ut non sine causa dicatur
- fuisse illa figura alterius. (*De pœnitentia*, lib. III, c. IV). •

Per conseguenza, pure innanzi di ricevere l'Eucaristia, l'uomo può benissimo ottenere la salvezza che questo sacramento produce, pel voto di riceverlo: come si possono ricevere le grazie del battesimo, in virtù del battesimo. La Chiesa per mezzo del battesimo ordina, dispone o rende l'uomo atto a ricevere l'Eucaristia. Per conseguenza, per la sola ragione che un fanciullo è battezzato, è esso ordinato, disposto e reso atto dalla Chiesa a ricevere l'Eucaristia; e siccome il fanciullo crede in virtù della fede della Chiesa, così egli desidera l'Eucaristia per l'intenzione e il voto della Chiesa, e in conseguenza percepisce l'oggetto della comunione (senza comunicare...) Perciò l'uomo può essere benissimo mutato in Gesù Cristo in virtù del desiderio del suo spirito, pure senza ricevere materialmente questo sacramento (1).

(1) • In hoc sacramento duo est considerare, scilicet: ipsum sacramentum et re sacramenti. Res hujus sacramenti est unitas corporis mystici sine qua non potest esse salus. Res autem hujus sacramenti potest esse ante perceptionem sacramenti ex ipso voto sacramenti percipienti. Unde ante perceptionem hujus sacramenti potest homo habere salutem ex voto percipiendi hoc sacramentum, sicut ante baptismum: ex voto baptismi. Per baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam, per Ecclesiam, et ideo hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam, et sicut ex fide Ecclesie credunt, sic ex intentione Ecclesie desiderant Eucharistiam, et per consequens recipiunt rem sacramenti ipsius... Potest autem quis in Christum mutari voto mentis etiam sine hujus sacramenti perceptione (III p., q. 13, art. 3). •

L'Eucaristia al tempo stesso, è un vero sacrificio o l'atto supremo del culto rispetto a Dio, ed un vero sacramento propriamente detto per il perfezionamento della salvezza dell'uomo. Or il primo non solo l'ha conosciuto, come lo vedremo, ma ne ha provato gli effetti sotto questo doppio rapporto.

Generalmente il sacrificio si definisce: l'offerta d'una cosa esterna e sensibile che il sacerdote, legittimamente ordinato, fa a Dio, e per cui la cosa offerta è mutata in un'altra, o è distrutta, e tutto questo per significare che la creatura ragionevole riconosce il dominio assoluto di Dio sopra di essa e vi si sottomette, e per rendere questo rito, all'altissimo Iddio, il culto supremo d'adorazione e di latria che gli è dovuto.

Per ben comprendere il dogma del sacrificio, bisogna rammentarsi di due verità, alle quali non si fa sempre sufficiente attenzione, e che nondimeno sono certissime e della più alta importanza. La prima è che l'uomo non ha potuto, colle sue sole facoltà, levarsi alla credenza di poter rendere al Dio spirito, al Dio onnipotente ed eterno, il culto che gli è proprio per l'offerta di cose materiali e sensibili; una tale credenza supera la ragione, e non ha potuto essere inventata dalla ragione. L'idea sublime, immensa, infinita del sacrificio, non ha dunque potuto nascere nelle mente dell'uomo; ma essa vi è stata seminata, come ogni

altra verità positiva, dal celeste SEMINATORE, il quale, al primo istante della creazione, uscì, in certo modo, da lui stesso, e seminò la semente divina della verità nelle intelligenze che avea tratto del nulla: *Erūt qui seminat seminare semen suum (Matth.)* In una parola, l'idea del sacrificio non è affatto una invenzione, una creazione umana, ma un pensiero, una rivelazione divina.

La seconda verità che bisogna qui ricordare, si è che, secondo l'abbiamo altrove dimostrato (RAGION FILOSOFICA *Confer.*, t. 1), niuna *creatura*, qualunque sia la sua nobiltà, la sua grandezza, la sua purità, la sua perfezione, non può mai, *per sè stessa*, attirare sopra di lei lo sguardo del creatore, fissare le sue compiacenze, nè fare nulla che gli sia gradito, non potendo mai l'infinito trovare nel finito qualche cosa che gli convenga, e che sia degna di lui. La creatura, qualunque siasi, non può fare nulla, offerir nulla di simile, se Dio medesimo non le comunica alcun che di divino, non l'avvolge in una atmosfera divina, non la veste della roba divina, della grazia santificante, di quella *veste nuziale*, senza la quale niuno può essere ammesso al celeste banchetto (*Matth.*); di quella tonica formata delle pelli del divino Agnello, de' meriti di Gesù Cristo, tonica preziosa, di cui, secondo l'abbiam veduto, Dio stesso degnò rivestire il primo uomo. e di cui san Paolo ci esorta con tanta sollecitudine di ricoprirci, per compa-

rire dinanzi a Dio in modo da essere gradito a' suoi occhi: *Induimini Dominum Jesum Christum.*

Inoltre si legge nella Genesi, che il primo pensiero dei due primi figli d' Adamo, appena adulti, fu di fare de' sacrificii a Dio; che Caino, nella sua condizion speciale d' agricoltore, offriva in onore di Dio i *prodotti della terra*, o, secondo tutto il contesto della stessa Scrittura. il pane ed il vino, questi *prodotti* di grano e di uva, i primi, i più sostanziali de' frutti della terra, o i frutti della terra per eccellenza; e che Abele, nella sua speciale condizione di *pastore di pecore*, sacrificava al Signore i primogeniti della sua gregge, o la vita e la carne de' primogeniti de' suoi agnelli: « *Heva concepit et peperit Cain.... rursusque peperit fratrem EJUS ABEL. FUIT AUTEM ABEL PASTOR OVIUM, ET CAIN AGRICOLA. Factum est autem, post multos dies, ut offerret Cain de fructibus terræ munera Deo. Abel quoque obtulit de primogenitis gregis sui, et de adipibus eorum.* (Genes., IV). »

Non fu dunque che Adamo padre loro, e non fu che egli che apprese a' suoi primi figli d'offerire un sacrificio a Dio: Abele, di agnelli, per figurare in questo modo, innanzi che lo rappresentasse ancora meglio colla sua propria morte, il sacrificio sanguinoso del Messia; e Caino, del pane e del vino, per rappresentare il sacrificio mistico dell' altare.

È vero che si legge nella Genesi che « Noè, es-

sendo agricoltore, incominciò a coltivare la terra e piantò le viti: *Cœpitque Noë, vir agricola, exercere terram, et plantavit vineam* (*Genes., ix*). » Ma, perchè in questo luogo è detto che *Noè incominciò a coltivare la terra*, non ne segue già che la terra non sia stata coltivata avanti il diluvio; similmente perchè è detto nello stesso luogo: *E piantò la vigna*, non ne segue già che non vi fossero vigne avanti la stessa epoca. Perchè, dice un grande interprete, dove avrebbe Noè preso il seme della vite *per piantarla*, se non fosse stata in alcun luogo? *Vinea ante diluuium fuit, unde enim alias habuisset Noè?* (*A Lapide in ix Genes.*)

Quindi per le parole: *Noè, essendo agricola, incominciò a coltivare la terra, e piantò la vigna*, e che sono appresso a poco come le seguenti: *Caino, essendo agricola, offerì al Signore de' frutti della terra*, la Scrittura sembra voler dire che Noè riprese la coltura della terra, ed offerì de' suoi frutti, ed in ispezialtà del vino, al Signore; che questa coltura e queste offerte, incominciate da Caino, ed interrotte pel diluvio, erano state, dopo Noè, continuate nella discendenza di Sem. Perchè gran tempo innanzi allo stabilimento de' sacrifici della legge di Mosè, s'incontra quello di Melchisedec, re di Salem, del quale dice la Scrittura che benedisse Abramo, e che era il gran sacerdote dell' **ALTISSIMO** **IDDIO**, o il sacerdote per eccellenza, per la semplice ragione che offriva a Dio *il pane*

ed il vino. o il sacrificio per eccellenza: At vero Melchisedech. rex Salem, preferens panem et vinum: erat enim sacerdos Dei altissimi et benedixit ei (Genes., XIV).

Non si può neppure ammettere che la Scrittura per le parole: *piantò la vigna*, abbia voluto dire che la vigna, essendo stata dapprincipio in uno stato salvatico, non cominciò ad essere coltivata che da Noè, in modo da produrre un frutto non men grato che salutarevole, e che la prima idea di stringere l'uva e di fare il vino non abbia appartenuto che a Noè. Una simigliante idea non si sarebbe mai presentata alla mente di quel patriarca, se niuno non gliel'avesse comunicata. Si può ammettere che gli uomini avanti il tremendo cataclismo non abbiano fatto uso del vino; ma non si può in alcun modo ammettere che non ne abbiano avuto alcuna idea. Con più ragione anche è impossibile d'ammettere che Adamo, a cui Iddio avea rivelato i più grandi misteri della grazia, la virtù delle piante come la natura degli animali, abbia ignorato il vino che, secondo la Scrittura, rallegra Dio e gli uomini: *Et vinum quod lætificat Deum et homines (Judic., IX)*, cioè il gran mistero dell'Eucaristia, in cui il sangue prezioso di Gesù Cristo rallegra veramente Dio per la più grande gloria che gli rende, e gli uomini per la salvezza che loro procura.

Bisogna pur dire che la consecrazione del sacerdote o il sacramento dell'Ordine fu, almeno in figura, conosciuto e praticato sin dalla prima età del mondo. Poichè Melchisedec, il quale visse tanti secoli innanzi all' istituzione del sacerdozio d'Aronne, è chiamato nella Scrittura il SACERDOTE DELL' ALTISSIMO IDDIO (*Genes.*, XIV). Or, se presso i popoli estranei alla stirpe d'Abramo, ma che adoravano il vero Dio, v' ebbe, pure innanzi alla legge, de' sacerdoti, bisogna ammettere, dice san Tommaso, che vi aveva anche un sacerdozio, cioè un sacramento dell'ordine, che per una umana determinazione era conferito a' primogeniti (1). Ma perchè gli antichi patriarchi, di *loro proprio moto*, ebbero conferito la dignità sacerdotale a' primogeniti (2), « non è ragionevole, soggiugne san Tommaso, di conchiudere che il sacerdozio sia stato un'istituzione puramente umana. Perchè vi furono, pure innanzi alla legge, uomini straordinari, pieni di spirito profetico, e *bisogna credere* che detti personaggi, sebbene abbiano stabilito come una

(1) • Sacerdotium erat ante legem, apud colentes Deum secundum humanam determinationem, qua hanc dignitatem primogenitis tribuebant (1.^a 2.^e, q. 103, art. 11). •

(2) • Tradunt Hebræi primogenitos functos officio sacerdotum habuisse vestimentum sacerdotale, quo induli victimas offerebant, antequam Aaron in sacerdotem eligeretur (*Quæst. hebr.*). •

legge privata un determinato culto di Dio, l'abbiano nondimeno stabilito in virtù d'un istinto divino (una rivelazione). Ed è per ciò che questo modo di onorare Dio era al tempo stesso in perfetta armonia col culto interiore (colla fede del cuore), e che serviva mirabilmente a significare i misteri del Cristo, quantunque siffatti misteri fossero anche figurati pei altri fatti della loro vita (1). •

Perciò il mistero dell' Incarnazione del Verbo, secondo l'opinione di tutti i Padri della Chiesa, fondata sull'autorità della Scrittura, e segnatamente di san Paolo, ha prodotto, come dice san Leone, rispetto a' giusti dell'Antico Testamento che lo credevano come doventesi nei secoli futuri adempire, gli effetti stessi che produce ora rispetto a' Giusti del Nuovo Testamento, che credono questo mistero adempito nel passato: *Verbi Incarnatio hoc contulit facienda, quod facta*. Una sola e medesima fede ha riunito in Gesù Cristo e santificato i giusti di tutti i tempi e di tutti i luoghi, perchè i misteri che ne sono l'oggetto, predetti

(1) • Quia ante legem fuerunt quidam viri præcipui prophético
 • spirito pollentes, credendum est quod ex instinctu divino, quasi
 • ex quadam privata lege, moverentur ad aliquem certum modum
 • colendi Deum, qui et conveniens esset interiori cultui et etiam
 • conduceret ad significandum Christi mysteria quæ figurabantur
 • etiam per alia eorum gesta (*Ibid.*). •

da' profeti o predicati dagli Apostoli, sono i medesimi: *Quod predicaverunt apostoli, annuntiaverunt prophetae. Una fides justificat universorum temporum Sanctos.* In guisa che non si può dire che l'incarnazione sia giunta troppo tardi, poichè essendo stata sempre creduta, la è stata sempre efficace: *Nec vero est impletum, quod semper est creditum.*

È precisamente questo grande ed importante mistero della perpetuità della religion cristiana sempre una e sempre la stessa, ne' tempi che precedettero ed in quelli seguiti appresso la venuta del Messia, è questo mistero dolcissimo e consolante di tutti i Giusti dell'antico tempo e del nuovo, sempre riuniti nella confessione della stessa fede al medesimo mediatore divino, Gesù Cristo, come centro unico della salvezza dell'universo, che ci è stato rappresentato in un modo sensibile nel racconto dell'entrata trionfale di Gesù Cristo in Gerusalemme. Perchè l'evangelista san Marco fa notare che la folla che prese parte a quel trionfo del Figliuolo di Dio fatto uomo era divisa in due popoli, di cui l'uno precedeva e l'altro seguiva il Signore, e che questi due popoli, o meglio queste due porzioni dello stesso popolo, distinte solo dal posto che esse occupavano, ma unite di cuore e animate dallo stesso fervore di fede e d'amore, cantavano lo stesso cantico *HOSANNA: Et qui praeibant et qui sequebantur, cla-*

mabant, dicentes HOSANNA (*Marc.*, XI, 9). Or, la folla che, in questa congiuntura, precedea il Signore, significa, dice san Girolamo, citando Origene, i giusti dell'antica alleanza; la folla che seguiva indica i giusti della nuova alleanza; e sebbene gli uni abbiano preceduto, gli altri seguito la nascita del Redentore e la predicazione del Vangelo, tuttavia gli uni e gli altri hanno creduto in lui colla stessa fede, hanno sperato in lui colla stessa speranza, l'hanno amato collo stesso amore, e l'hanno confessato ed ugualmente gridato il solo e vero Salvatore del mondo: *Turbæ quæ præcedunt et quæ sequuntur, utrunque populum ostendunt eorum qui ante et post Evangelium Domini crediderunt, et consona Jesum confessionis voce laudarunt* (Comment. in *Matth.*)

La vera religione adunque, sempre una e sempre la stessa, data dall'origine del mondo, è nata col mondo, ed è anco antica quanto il mondo.

La fede esplicita adunque del mistero dell'Incarnazione non è punto possibile, dice san Tommaso, senza la fede del mistero della Trinità, perchè il mistero dell'incarnazione non è che il mistero del *Figliuolo* di Dio, che, concepito dallo Spirito Santo, ha preso la carne dell'uomo, e che, per la grazia di questo stesso Spirito Santo, ha rinnovato il mondo; cioè che il mistero dell'Incarnazione suppone Dio in tre persone, il Padre, il Figliuolo e lo Spirito Santo, e questi due

misteri, perchè si conoscono e si spiegano l'uno per l'altro, così si hanno a credere tutti e due colla stessa fede. Se dunque il mistero dell'Incarnazione fu, innanzi la venuta di Gesù Cristo, conosciuto e creduto esplicitamente dagli uomini privilegiati (*majores*), e implicitamente e sotto un velo dal rimanente degli uomini, non è stato assolutamente così del mistero della Trinità ⁽¹⁾ al principio del mondo. Questi misteri erano compresi nella fede de' maggiori, mentre, dopo la nascita di Gesù Cristo, si trovano nella fede di tutti, poichè Gesù Cristo ed i suoi apostoli l'hanno manifestato a tutto il mondo ⁽²⁾. Ma non lasciano però d'essere chiaramente conosciuti e creduti d'una fede esplicita da un piccolo numero d'uomini, come lo sono ora da tutti i cristiani, sicchè il cristianesimo è così antico nel mondo che lo stesso mondo.

« Perciò dunque, riprende san Tommaso, dopo il peccato, il mistero dell'Incarnazione è stato co-

(1) • *Mysterium Incarnationis Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis quia in mysterio Incarnationis Christi hoc continetur quod Filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam Spiritus Sancti mundum renovaverit et iterum quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit. Et ideo eodem modo quo mysterium Incarnationis Christi, ante Christum fuit explicite creditum a majoribus, implicite autem et quasi obumbrate a minoribus; Ita etiam et mysterium Trinitatis (2.^o 2.^a, q. 2, art. 8).* •

(2) • *Ante Christi adventum, fides Trinitatis erat occulta in fide majorum; sed per Christum manifestata est mundo per apostolos (2.^a 2.^a q. 2, art. 8).* •

nosciuto e creduto d'una fede esplicita da' primi uomini, non solo come il mistero dell'unione della natura divina colla natura umana, ma anche come il mistero della passione, della morte, della risurrezione, pel quale il Figliuolo di Dio dovea liberare il genere umano dal peccato e dalla morte eterna. La prova la più certa dell'esistenza d'una simile fede nell'umanità intera si trova ne' sacrifici che incominciando da Abele, innanzi la legge di Mosè come durante questa legge, gli uomini hanno offerto sempre e dovunque, e pei quali non faceano che figurare anticipatamente il gran sacrificio di Gesù Cristo. Perchè questi sacrifici non erano chiaramente che figure della Passione del Signore. Come dunque gli uomini avrebbero essi offerto questi sacrifici figurativi e profetici di questa Passione, se non ne avessero conosciuto affatto il mistero? Solo la significazione compiuta e perfetta di tai sacrifici non era saputa che da' capi, da' patriarchi e da' profeti, rispetto al popolo esso non ne aveva che una conoscenza velata; sapea solo che questi sacrifici erano stati comandati dallo stesso Dio, e che si riferivano al Messia che dovea venire. È a questo modo che anche il popolo avea la ₄ fede implicita nella virtù della redenzione futura (1). »

(1) • Post peccatum autem fuit explicitè creditum mysterium Incarnationis Christi, non solum quantum ad Incarnationem, sed

Ma dopo la grande rivelazione della grazia del Vangelo, non solo i capi, i sacerdoti, i pontefici, i dottori, ma anche le genti del popolo debbono avere la fede esplicita de' misteri di Gesù Cristo, almeno rispetto a quelli che sono comunemente solennizzati nella Chiesa, e proposti come articoli di fede alla credenza universale de' popoli. Rispetto a talune considerazioni scientifiche e sottili riguardanti gli stessi articoli, la fede più o meno esplicita non è richiesta che a certe persone, secondo il grado e la dignità che esse occupano nella Chiesa (1).

Rispetto a' fatti figurativi che abbiamo riferito, per comprenderne il valore, bisogna avere a mente la dottrina cattolica risguardante i diversi sensi

• etiam quantum ad passionem et resurrectionem quibus humanum genus a peccato et morte liberaretur. Aliter autem non præfigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege quorum quidem sacrificiorum significationem explicitè majores cognoscebant, minores autem sub velamine illorum sacrificiorum credentes ea divinitus esse disposita, de Christo venturo quodammodo habebant velatam cognitionem (2.ª 2.ª, q. 2, art. 7). •

(2) • Post tempus autem gratiæ revelatæ, tam majores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi; præcipue quantum ad ea quæ communiter in Ecclesia solennizantur et publica proponuntur sicut sunt articuli Incarnationis de quibus supra dictum est. Alias autem subtiles considerationes circa Incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicitè credere, secundum quod convenit statui et officio unicuique (2.ª 2.ª, q. 2, art. 7). •

della Bibbia. I principali di questi sensi sono il senso *letterale* ed il senso *allegorico*, cioè profetico e misterioso. Gli Origenisti, seguiti da più dottori protestanti de' nostri giorni, hanno negato il primo di questi due sensi. I Manichei e tutti gli increduli e i materialisti di questi ultimi tempi hanno combattuto il secondo. Per quelli, le storie della Bibbia non hanno nulla di storico; e non sono che poesie o raccolta di poesie o raccolta di miti, di favole, d'allegorie, di parabole, ispirati dallo Spirito Santo per figurare e predire grandi e profondi misteri. Per questi, all'opposto, le stesse storie non hanno nulla di misterioso e di profetico; e non sono che prosa, ricca di esagerazione orientale, che non formano nè più nè meno che la storia di un popolo, come se ne han fatto tutti i popoli, nell'interesse della loro verità. Sicchè la scuola d'Origene toglie alla Bibbia ogni sua base, ogni sua realtà umana, e non ne fa che un libro tutto divino; la scuola di Manete le nega ogni ispirazione, ogni pensiero divino, e non ne fa che un libro puramente umano.

La verità che riguarda la parte storica della Bibbia si trova nel giusto mezzo di queste due opinioni estreme, di questi due gravi errori, i quali per due vie diverse tendono a distruggere l'autorità de' LIBRI SANTI.

È anche questo il carattere speciale della BIBBIA,

vocabolo greco che significa IL LIBRO o *il libro per eccellenza*, *il libro unico*, e che non conviene che alla SCRITTURA. Perchè mentre, se, negli altri libri, i fatti sono storici, non hanno nulla d'allegorico e di misterioso; e se sono allegorie e parabole, non hanno nulla di storico; la BIBBIA è il *solo libro* i cui fatti che vi son riferiti sono al tempo stesso storicamente veri e misteriosamente profetici, e la cui verità storica non impedisce al fatto di rappresentare o di predire un grande mistero; e il mistero che il fatto rappresenta o predice non altera in nulla la verità storica che ne è il fondamento e la base. È il solo LIBRO *teandrico* o *umano divino*, come Gesù Cristo, che ne è il fine e lo scopo, *finis legis Christus*, è un personaggio teandrico o UOMO-DIO. È il solo libro in cui la realtà dell'azione umana non distrugge per nulla l'intervenzione celeste e l'ispirazione divina, e l'intervenzione celeste, l'ispirazione divina aumentano l'importanza del racconto umano, e gli danno un interesse religioso e dommatico.

Tutto quello che in questo libro si narra intorno la vita degli antichi patriarchi, de' prodigi di Mosè e de' profeti, intorno all'origine e le vicissitudini del popolo ebreo e del trono di Giuda, è la pura ed esatta verità storica. E come questi fatti non sono stati ispirati o disposti o permessi che in un disegno tutto speciale della Provvidenza, affinché

nella storia del passato si trovi accennata quella dell'avvenire; così nella loro realtà storica, questi fatti sono pur vere profezie, lo che ha fatto dire a sant'Agostino che, se si prendono solo nella materialità del senso letterale, non sono che poco o nulla edificanti: *Si hoc tantum volumus intelligere, quod sonat littera, parvam aut nullam de divinis lectionibus capiemus utilitatem*. Gli è questo, soggiugne lo stesso Padre, un racconto speciale onde ogni vocabolo rinchiede un mistero, e il tutto nasconde un senso tutto profetico sotto il velo dell'allegoria: *Quae ibi facta atque conscripta sunt gravidata sensibus et velata tegminibus* (*De Civit. Dei*, x, 2). Ed il più grande degli interpreti moderni ha detto che questo racconto non si trova già nei divini libri, a cagione delle sue circostanze storiche, ma a cagione del gran mistero di cui è la figura e la profezia; perchè gli è chiaro per tutto il contesto che in questo racconto il senso misterioso e profetico primeggia nel senso letterale, e che è il primo di questi sensi che lo Spirito Santo ha avuto segnatamente di mira ispirando allo scrittore sacro di perpetuarne la memoria nella Scrittura: *Sensus ille amicus litterali hic praevalet, magisque quam litteralis fuit a Spiritu Sancto intentus* (A Lapidè, in x *Genes.*).

Non si può dunque mai abbastanza ripetere

quello che concordemente dicono i Padri della Chiesa e specialmente sant'Agostino.

Il popolo ebreo fu un popolo profetico, il suo regno fu anco un regno profetico, e la vita de' patriarchi non è altro che una serie di profezie: *Prophetica gens, propheticum regnum; etiam patriarcharum vita prophetica fuit*. Perciò tutto quello che leggiamo degli antichi patriarchi, dell'origine, dei prodigi di Mosè, de' profeti e delle vicissitudini del popolo ebreo e del trono d'Israele, ha veramente e realmente avuto luogo, secondo è detto; ma tutto questo non è stato ispirato, o ordinato, o permesso, che in un disegno speciale della Provvidenza, affinchè, nella storia vera del passato, si trovi la predizione dell'avvenire; dunque questi fatti, nella loro realtà storica, sono vere profezie. Perchè Dio non s'è già contentato di far predire per le parole de' profeti propriamente detti i misteri di Gesù Cristo e della Chiesa, ma ha voluto farli predire e metterli in atto pei fatti de' patriarchi. Il che ha fatto dire a sant'Agostino: « Dopo di averci insegnato che Noè piantò la vigna, la Scrittura ha soggiunto: E, BEVUTO IL VINO, S'INEBRIÒ E S'ADDORMENTÒ NUDO NEL SUO TABERNACOLO: *bibensque vinum, inebriatus est, et nudus jacuit in tabernaculo suo* (Genes. IX). Badiam bene di prendere queste parole in tutto il rigor del termine. Che sarebbe un considerare come un ubbriacone o un imbecille il secondo capo

del genere umano, di cui la Santa Scrittura non rifinisce di celebrare l'elevazione della mente, la purezza della fede, la grandezza della santità ed il zelo della giustizia. »

Innanzi sant' Agostino, san Paolo, il primo ed il più grande degli interpreti infallibili de' divini libri, si è espresso così: « Ciò che è detto nella Scrittura è accaduto agli Israeliti, e, essendo loro avvenuto tutto, non è avvenuto così a loro che per figurare quello che è avvenuto a noi stessi: *Hæc autem in figura facta sunt nostri (I Cor., x)*. » Quindi il loro passaggio prodigioso del mare Rosso figurò il nostro battesimo; la manna che loro cadeva dal cielo fu il simbolo del pane spirituale, del *pane del cielo* dell' Eucaristia. La pietra da cui Mosè fece scaturir l'acqua nel deserto, l'acqua che li disestava, fu la profezia dell' acqua della grazia che dovea uscire dalla vera pietra angolare, Gesù Cristo, ed a cui avrebbe bevuto il popolo cristiano, pel suo viaggio del deserto di questa vita: *Patres nostri omnes mare transierunt et in Moyse baptizatisunt in nube et in mari. Omnes eamdem escam spiritualem manducaverunt; et omnes eundem potum spiritualem biberunt; bibebant autem de spirituali consequente eos petra, petra autem erat Christus (Ibid.)*

Non ci ha nulla di più autentico dell'istoria delle due donne d' Abramo, Sara e Agar, e dei loro figli, Isacco ed Ismaele. Dopo quattromila

anni la memoria n'è ancor viva nelle tradizioni e nelle storie di tutti i popoli dell'Oriente. Tuttavia, lo stesso apostolo c'insegna che questa istoria non si trova riferita nei libri santi che per presentare, sotto forme allegoriche, i due Testamenti, l'*antico*, o il patto della servitù, figurato nella persona della serva Agar, e il *nuovo*, o il patto della libertà, designato nella persona libera, Sara, e indicante da lontano la Chiesa, che doveva discendere del cielo e divenire nostra madre: *Scriptum est quod Abraham habuit duos filios, unum de ancilla, alterum de libera. Hæc sunt per allegoriam dicta: hæc enim sunt duo Testamenta, unum in servitutem generans quæ est Agar, illa autem quæ sursum est Hierusalem, libera est, quæ est mater nostra (Galat., iv).*

E qui è da notare che se un altro, in luogo di san Paolo, avesse così parlato, non si mancherebbe di dire che ha tirato pei capegli un tal senso profetico da quel racconto della Bibbia. Sarebbe anco il medesimo se un altro interprete in luogo dell'Apostolo ispirato avesse detto che il primo Adamo, ancora innocente, fu il tipo, il modello in piccolo, in miniatura del gran personaggio dell'Adamo secondo, Gesù Cristo, *Adam primus qui est forma futuri (Rom.)*, che la voce del sangue d'Abele che grida vendetta contro il suo assassino non è che la voce del sangue del Redentore del mondo che grida misericordia in fa-

vore de' suoi carnefici (*Hebr.*); che i sacrifici e le vittime dell'antica legge non erano che simboli del gran sacrificio e dell'angusta vittima del Messia, soli capaci di cancellare il peccato. Con più forte ragione si direbbe il medesimo, se un altro, invece di Gesù Cristo, avesse detto che il serpente di bronzo di Mosè, messo sopra un'antenna, esposto alla vista del popolo ebreo, sanandolo dai morsi velenosi de' serpenti e additando il suo cammino in mezzo al deserto, sino all'ingresso della *terra promessa*, non era che la profezia sensibile del gran mistero dell' Uomo-Dio, confitto in croce esposto di continuo agli sguardi, alla fede del popolo cristiano, sanandolo dalle ferite de' serpenti infernali, additando il suo cammino per mezzo il deserto di questo mondo e ricompensando la sua fede pel possessione della vera *terra promessa*, la salute eterna: *Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis, ut omnis qui credit in eum, non pereat sed habeat vitam æternam* (*Joan.*, III, 14). Tuttavia non ci ha nulla di più vero, nè di più esatto quanto le interpretazioni di questi luoghi della Bibbia, date dalla medesima Bibbia.

Gli è vero che non si trovano che alcuni tratti dell'Antico Testamento spiegati, in questo modo nel Nuovo. Ma queste spiegazioni, sebbene in piccolo numero, sono più che sufficienti, dice santo Agostino, per darci la vera intelligenza di tutta la

Bibbia. Esse c' insegnano il senso letterale, storico, allegorico e profetico. C' insegnano, secondo ce l' ha detto Gesù Cristo medesimo, che Mosè ha scritto di lui; che i cinque primi libri della Bibbia tutto interi scritti da Mosè, LA LEGGE, si riferiscono alla persona del Messia, come i libri dei profeti propriamente detti, e specialmente di Davide: *Necesse est impleri omnia quæ scripta sunt in lege Moysi et prophetis et Psalmis de me.* (Luc., xxiv.)

Queste dunque furono le conoscenze universali che Adamo ricevette dal medesimo Dio, col potere e l'obbligo di trasmetterle a' suoi discendenti. La filosofia tradizionale può ella avere un'origine più antica e più nobile?

TRATTATO

DEI

PREAMBOLI DELLA FILOSOFIA

INTRODUZIONE.

§ 1. Ignoranza del nostro secolo rispetto alla verità, alla ragione e alla filosofia. — Deplorabili definizioni della filosofia date dalla scuola cartesiana.

COLUI che osasse oggi affermare *che il decimonono secolo, che si crede il secolo per eccellenza della scienza e della ragione, non sa neppure ciò che è la ragione, ciò che è la scienza*; quest'uomo, sebbene corresse il rischio di farsi lapidare, non pertanto non lascerebbe di dire una triste ma pura ed esatta verità.

Ed è perchè in taluni e in talune condizioni della società, avviene spesso che le cose delle quali si parla, delle quali si crede essere ornati, e delle quali si mena gran vanto, sono precisamente quelle che son men conosciute, meno comprese e meno possedute. Il

nostro secolo è in tale condizione, rispetto a ciò che si chiama la scienza della verità e della ragione, o la filosofia.

Negli ordini men colti come tra i dotti, ne' ritrovi come nelle scuole, nelle botteghe come nelle accademie, non si tratta che della ragione della filosofia, e della filosofia della ragione. Tutti, la donna, l'operaio, il tavernaio, il cocchiere, chiunque in una parola, legge il Cousin, il Proudhon, il Simon, il Renan, la *Rivista dei due mondi*, i *Debats*, *Il secolo* ed *Il Chiarivari*, vanta la libertà e l'indipendenza del suo spirito, e vuole passare per filosofo razionalista; come, nel passato secolo, si volea dovunque e sopra tutto comparire razionalista-filosofo.

Tuttavia non è molto agevole d'incontrare qualcuno non solo fra i *dilettanti* che studiano filosofia per piacere, per vanità, per passatempo o per ischerzo, ma anco tra i professori che l'insegnano per zelo, per professione o per dovere, che sappia con giustezza quello che essa è, qual è la sua origine, ed a che serve; e se, innanzi d'impegnare una discussione qualunque cogli amatori, i fabbricanti e gli spacciatori di questa scienza, voi dimandate loro: « Che cosa è filosofia?... voi li mettereste in un vero imbarazzo.

Innanzi a tutto non si deve avere l'indiscretezza, direi quasi la crudeltà, d'obbligare questi grandi ragionatori, questi maestri zelanti, questi partigiani della verità ad ogni costo, a dire *ciò che è la verità, ciò che è la ragione*, perchè è certo che sono precisamente le cose che meno sanno: si farebbero dunque arrossire, coll'impor loro questa necessità. « La verità

la necessità », risponderebbero sdegnosi, « ma tutti sanno che cos'è la verità; chi oggi non conosce la verità? » Al che si potrebbe loro rispondere: « Gli è possibile che oggi conoscano tutti la verità, ma bisogna sempre eccettuarne due individui: io, che dimando a voi ciò che è la verità, e voi, che non sapete rispondere alla mia dimanda. »

Rispetto al sapere, per parte de' nostri grandi razionalisti, ciò che è la ragione, è anco più difficile. Perchè la ragione per gli uni non è che una *forma*, per gli altri non è che una *facoltà*, per questi è un *istinto*, per quelli è una *luce*. Ora è la *luce che rischiarava l'uomo*, ed ora è l'uomo che crea la *luce*. All'oriente dell'Europa è un *principio*, all'occidente è un *lampo*, a tramontana è un *movimento*, al mezzogiorno una *necessità*. In Inghilterra è l'*essere*; in Francia è l'*uomo*; in Alemagna è *Dio*. Noi abbiamo sotto gli occhi molte definizioni della ragione, tratte dagli scritti di quei signori, e sostenute, ciascuna di esse, come la più ragionevole dal suo autore, ed in cui ciò che v'ha di più evidente, è che i razionalisti di tutti i colori non si sono ancora intesi tra loro, il che pare non possa avvenire sì presto, sulla natura della ragione, di cui tuttavia s'attribuiscono la missione, ricevuta da alto, di predicare il *pregio*, di sostenere la *dignità* ed anco la *divinità*, e d'essere i pontefici ed i profeti.

Or, la filosofia essendo la scienza della ragione, come la teologia la scienza della fede, gli è chiaro, i nostri filosofi ignorando ciò che è la ragione, non possono

sapere ciò che è filosofia: similmente certi teologi, ignorando ciò che è la fede, non possono sapere e non sanno affatto ciò che è teologia. In tutti i casi, non troverete due filosofi razionalisti che rispondano nella stessa maniera a questa dimanda: *Che cos'è la filosofia?* come non troverete due teologi protestanti che rispondano nella stessa maniera alla questione: *Che cos'è la teologia?*

Nella *filosofia di Lione*, il corso classico del cartesianismo e su cui sono costrutti quasi tutti gli altri corsi all'uso delle scuole, si definisce la filosofia: « La conoscenza evidentemente dedotta da' primi principii: *Cognitio ex primis principiis evidenter deducta* (*Prolegomen.*, cap. II). » Ma ragionare, come lo spiegheremo tra breve, non è che *evidentemente dedurre una conoscenza da' primi principii*. Sicchè dunque, per la definizione lionese, ogni ragionamento è filosofico, ed ogni essere che ragiona, o che non è una bestia, è filosofo. Noi non conosciam nulla di men chiaro, di meno esatto, di meno filosofico di questa definizione della filosofia, e mettiamo a partito tutta la scuola cartesiana di formarsi, per una tale definizione, l'idea chiara e netta di questa scienza.

Si può dire il medesimo delle definizioni ammassate in una nota dello stesso luogo della *filosofia di Lione*. Perchè « la conoscenza della verità ottenuta dal ragionamento, *cognitio veritatis ratiocinio acquisita*; il giudizio discorsivo dalla ragione, *judicium ex ratione discursivum*, e la conoscenza degli esseri e de' loro rapporti, ottenuta dal ragionamento, *cognitio entium, eorumque relationum, ratiocinio comparata*, »

tornano allo stesso, sono la stessa cosa che la *conoscenza evidentemente dedotta da' primi principii*. In guisa che accettare queste definizioni, è un ammettere sempre o che la filosofia non è che il ragionamento, o che ogni ragionamento è filosofia. Solo ci deve essere permesso di trovare al tutto singolare che l'illustre autore di quella nota non aderisca all'ultima di queste povere definizioni che sotto la riserva che la si circoscrivi agli esseri puramente spirituali (1); e che egli escluda con ciò, per un tratto di penna, dalla filosofia, la *fisica*, che tuttavia, essa pure, ha il diritto di farne parte.

La definizione del de Bonald: « La filosofia è la conoscenza di Dio, dell'uomo e della società »; e quella del de la Chambre: « La conoscenza di Dio, dell'uomo e del mondo », non meritano che ce ne occupiamo; perchè la CONOSCENZA di Dio, dell'uomo, della società e del mondo, essendo, indipendentemente *dalla filosofia*, il retaggio *d'ogni uomo che viene in questo mondo*, tali definizioni convengono meno alla *scienza* di cui ragionasi, di quello che esse la definiscono. Concediamo dunque che esse sono chiare e semplici, se ci si concede che le sono chiare come l'acqua, e semplici come il niente.

(1) • Quidam, cum hanc postremam admittunt definitionem, volunt tamen philosophiam esse tantummodo de spiritualibus; et ideo dicunt eam esse *cognitionem tantum spiritualium eorumque relationum*, ecc., quibus omnino adhæremus. »

§ 2. Secondo i razionalisti, l'uomo filosofo non è uscito che dall'uomo-bestia. — Orazio e Cicerone, testimoni di questa tradizione della scuola razionalista antica. — Vico e Cartesio hanno professate la stessa dottrina. — L'uomo bestia e la bestia-filosofo del Cousin. — Degradazione del secolo che applaude a tali uomini.

Quest'è la maniera di considerare la filosofia, secondo i semirazionalisti, che passano pei retrogradi, pedanti e pazzi della scuola cartesiana. Rispetto a' *progressisti*, maestri sommi della medesima scuola, i razionalisti puri, vi si mettono in una maniera assai differente. A udirli, si direbbe che l'uomo della filosofia, per questi filosofi, non è affatto della stessa specie dell'uomo della natura; perchè quest'ultimo, essendo uscito compiuto e perfetto dalla mano creatrice di Dio, non ha subito trasformazione alcuna del suo essere umano, mentre il primo, non essendo stato nella sua origine che una bestia in crisalide, non è che dopo il lavoro di più secoli che sarebbe uscito del suo guscio e sarebbe trasformato in uomo.

Si direbbe anco che i razionalisti, nel dare all'uomo cotale origine, abbiano voluto dare la genealogia della loro stirpe, e apprenderei che discondono in diritta linea da una bestia qualificata: il che del resto non ha nulla d'improbabile. Ma, qualunque sia stata la loro intenzione, ecco, secondo la tradizione della loro scuola, che si trova in Orazio, quale sarebbe stata la condizione primitiva del genere umano, come la filosofia sarebbe uscita del suo cervello, e quello che ve-

ramente sarebbe la filosofia. » Quando gli uomini uscirono per la prima volta, a guisa di funghi, dalle viscere della terra, non erano altro che una mandria d'animali muti ed immondi: *cum prorepserunt primis animalia terris, mutum et turpe pecus*. E non avendo altr' armi che le mani e le unghie, ed avendo guerre, per un poco di ghianda o per una caverna, combatteano graffiandosi e dandosi delle pugna: *unguibus et pugnis pugnabant*. Più tardi usarono il bastone e altre armi, che l'esperienza apprese loro a fare: *dein fustibus et armis quæ fabricaverat usus*. Finalmente un bel dì, di cui non è rimasta alcuna memoria, queste bestie feroci, *rapientes more ferarum* s'addimesticarono esse stesse, s'intesero per formare il linguaggio, e dettero il nome alle cose, incominciarono a fare uso del senso morale e cessarono di distruggersi colla guerra: *donec verba quibus voces sensusque notarent, nominaque invenere, dehinc absistere bello*. Andarono ancora più innanzi: inventarono la civil comunanza, edificarono città, fecero leggi per punire il furto, l'omicidio e l'adulterio; la forza del diritto prese il luogo del diritto della forza, secondo il quale, fino allora, il più forte rapiva agli altri la donna e ne faceva sua preda, come avviene del toro più forte nella mandria: *oppida cæperunt munire et ponere leges, ne quis fur esset, neu latro, neu quis adulter.... Perierunt illi quos venerem incertam rapientes viribus editior cedebat, ut in grege taurus*. » Finalmente, ricoverarono la ragione, che li trasformò in uomini, quindi la scienza che li fece filosofi. « Poichè non è già la natura che ha potuto apprendere

all'uomo a discernere il giusto dall'ingiusto; ma è lo stesso uomo che, per liberarsi dall'oppressione, ha trovato il diritto, ovvero il bene ed il male, come il vero ed il falso: *jura inventa metu injusti. Nec natura potest justo secernere iniquum, dividit ut bona diversis, fugienda petendis.*»

Ecco, secondo Orazio, quello che le memorie dei tempi ed i fasti del mondo c'insegnano, e quello che si ha a tenere per fermo sull'origine dell'umanità, delle sue conoscenze, delle sue leggi e de' suoi costumi: *Jura metu inventa injusti fatcare necesse est: tempora si fustosque velis evolvere mundi.* Ed ecco in che modo la filosofia sarebbe comparsa nel mondo.

Rispetto alla specie delle bestie a cui appartenevano gli umani esseri prima di divenire uomini, non se ne sa nulla di certo; perchè, secondo il poeta storico dell'umanità filosofica, cotai primi padri essendo morti senza fama (*ignotis perierunt mortibus illi*), non è rimasta alcuna traccia de' loro corpi, neppure in istato di fossile, non si può dunque sapere se avessero due o quattro piedi. Solamente, siccome la natura primitiva delle razze si perpetua e si rivela nei discendenti i più rimoti, e che Orazio, parlando di sè stesso, ora ci assicura che non era altro che un porco del gregge di Epicuro: *me bene curatu pelle rises Epicuri de grege porcum,*» ed ora si dice « un asino della più malvagia natura: *demitto uericulum, ut inique mentis asellus;*» ci ha luogo di credere che l'uomo filosofico, nella sua origine, gli era metà asino e metà porco, con dosi, più o men forti, dell'impudenza del cane, del gracchiare della ranocchia, della vanità del pa-

vone, del contraffare della scimmia, della perfidia del lupo, dell'astuzia e dell'ipocrisia della volpe; perchè se si vuol giudicare dal ritratto degli antichi filosofi lasciatoci da san Paolo (Rom. 1, 18), di cui i moderni non fanno che provare la fedeltà, l'uomo della filosofia si compone di tutti i sopra detti elementi, e, con più ragione, lo stesso filosofo (1)

Che non ci si dica che Orazio, nel documento che abbiamo testè arrecato, non ha fatto che esporre la dottrina sull'uomo, secondo Leucippo, Democrito ed Epicuro, e tutta la scuola sensualista, e che la dottrina di Platone e della scuola razionalista sull'uomo era assai differente; perchè, in prima, gli antichi materialisti (come pure i moderni), essendosi formata la loro filosofia colla *loro ragione particolare*, erano, pel loro metodo, razionalisti così legittimi, che i razionalisti (sempre secondo san Paolo), erano materialisti puri, pei loro costumi. Inoltre Cicerone, il più gran platonico che vi sia mai stato, e ristauratore dell'accademia di Platone in Roma, parla totalmente come Orazio sull'origine dell'uomo. Anche secondo lui, « i primi uomini, privi d'ogni nozione di Dio, d'ogni principio religioso, d'ogni idea morale, ed anco di

(1) Coloro che trovassero questa maniera di dire troppo aspra, sul conto de' nostri filosofi, e che volessero li trattassimo con più dolcezza e più rispetto, non hanno che a dare un'occhiata alla PRIMA APPENDICE, alla fine del volume terzo, per convincersi che trattando i filosofi antieristiani come facciamo, noi rendiamo loro la dovuta giustizia, e non ci allontaniamo punto dalle norme e regole del Vangelo.

ogni ragione, non furono che belve, non vivendo che ne' boschi, a guisa di fiere, e non avendo nulla di umano: Fuit tempus cum in agris homines passim BESTIARUM MORE rugabuntur, et sibi victu ferino vitam procurabunt. Nec ratione animi quidquam administrabant. Nondum divinæ religionis, nondum humani officii ratio colebatur, ecc. » (De Invent.)

Questa dottrina tradizionale del razionalismo antico sull'uomo primitivo, onde Cicerone e Orazio non sono stati che i testimoni, forma pure il fondamento, la base, il simbolo del razionalismo moderno. Il celebre Vico, fondatore della scuola razionalista in Italia, nel principio del passato secolo, ha fatto della dottrina dell'uomo bestia nella sua origine, la base di tutta la sua filosofia, e l'ha sostenuta, formalmente, in tutti i suoi scritti. Se il fondatore della scuola razionalista in Francia, il Cartesio, non ha manifestamente professato la stessa dottrina con parole, egli ne ha fornito e somministrato i principii; perchè lo stabilire, secondo ha fatto, che la conoscenza d'ogni verità deve essere, per qualunque uomo, il risultato delle sue evidenze, delle sue investigazioni, de' suoi sforzi, è un ammettere che una ragione non insegnata in alcun modo, e non avendo ricevuto alcuna verità, cioè una ragione che non è ragione, possa divenirlo per se stessa, e che, per conseguenza, l'uomo, non altro che bestia nella sua origine, abbia potuto, indipendentemente da ogni rivelazione e da ogni insegnamento, anche umano, darsi egli stesso la ragione, la scienza e cambiarsi in uomo. Difatti, per questi principii, posti dal Cartesio, e certi di fedelmente tradurre il pen-

siero del Cartesio, il Voltaire, il Rousseau, il Condillac, il Diderot, l'Elvezio, il Lamettrie e tutti quanti i razionalisti di tutti i colori del passato secolo, fino al Dupuis e al Volney, hanno professato, colla stessa sicurezza e negli stessi termini d'Orazio, la dottrina dell'uomo uscito bestia dal seno della terra, e divenuto uomo pei suoi propri mezzi.

Lo stesso si deve dire de' razionalisti del nostro secolo, dal de Gérando fino al Cousin. Solo quest'ultimo, che il semirazionalismo ha onorato del titolo dell'ILLUSTRE CAPO DEL RAZIONALISMO FRANCESE (1), è andato più innanzi dello stesso *porco d'Epicuro*: perchè, su tal soggetto, niuno ha mai spinto più innanzi di lui il dispregio dell'uomo, nè il cinismo della stranezza (2).

L'umanità *primitiva* di maestro Cousin, sebbene sia stata non men bestia ed immonda di quella di messer Orazio, non ha punto mancato colla sua stupidità di operar meraviglie. Un giorno, essendosi avveduta di avere l'istinto dell'*utile*, essa trovò le *matematiche* (sic), ed ecco la nostra grande bestia divenuta all'improvviso *matematica*; il che, forse, ha dato luogo all'antico proverbio, che ammette dei rapporti intimi tra i matematici puri e l'*asinità*: *Purus mathematicus, purus asinus*.

(1) Dall'organo di quell'anima semplice del P. Chastel. Tuttavia il *razionalismo francese* è la grande eresia del giorno, condannata dalla Chiesa. (Vedi alla fine della seconda appendice.)

(2) Vedi la terza lezione del suo *Corso della storia della filosofia*.

Appresso, gittando un nuovo sguardo sopra sè stessa, e comprendendo ch'avea essa pure l'istinto del *giusto*, s'ingegnò di mandarlo ad effetto; e, quantunque non conoscesse ancora le leggi della ragione, essa fondò la ragione delle leggi, IL DIRITTO, e fondò la famiglia e la società (sic).

Qualche tempo dopo, essendosi per la terza volta considerata, ed avendo potuto convincersi ch'essa avea l'istinto del *bello*, le venne voglia di fare de' quadri e delle statue. Essa si mise incontanente all'opera: riuscì al di là delle sue proprie speranze; ed è a questo modo che essa creò le *belle arti*.

L'uomo-bestia era dominato, più che, appresso, nol sia mai stata la bestia-uomo, dal desiderio di conoscersi. Il *nosce teipsum* dell'antico Oracolo era la sua più costante preoccupazione. Indagando dunque sempre più ne' penetranti della sua natura, vi si riconobbe possedente l'istinto del *soprannaturale* e del *misterioso*; vi si abbandonò perdutoamente, e giunse ad inventare Dio ed il suo culto, la religione ed i suoi misteri (sic).

Ma, cosa mirabile! comechè avesse egli stesso inventato Dio e i misteri, si vide nell'impossibilità di comprenderli. Non potendo dunque consolarsi di non poter rendersi ragione delle sue proprie creazioni, si mise alla ricerca d'un mezzo per disfarsene, nel caso in cui non avesse potuto dominarle. La ventura venne in suo aiuto. Una luce improvvisa ed inaspettata gli rivelò quello che non s'era mai, per più migliaja di anni d'esistenza, immaginato, d'essere, cioè, *istintivamente ragionevole*. Fece un ultimo sforzo, un balzo felice, e si lanciò nel mondo degli esseri intelligenti,

e in un atomo si trovò *ragionante*. Ragionando, — s'intende, pure innanzi di poter ragionare, — scopri i primi principii, le idee che formano la ragione, e si dette la ragione; siccome, parlando, innanzi pure di poter parlare, trovò e scolpì le parole che formano la favella, e si dette il linguaggio. E parlando e ragionando di e notte, per rifarsi de' lunghi anni del suo mutismo e della sua bestialità, giunse a parlare di tutto, a pensare di tutto, a sapere di tutto; fondò tutte le scienze, tutte le lingue, e creò la filosofia (*sic*). In questa guisa, la bestia primitiva, per sua opera, si cambiò in uomo, e l'uomo-bestia in filosofo; perchè da quel momento egli seppe e potè (*sic*) rendersi ragione della natura di Dio, veder chiaro ne' misteri della religione, disporre del soprannaturale, secondo la sua propria volontà, cioè giudicare di quello che avea immaginato senza comprenderlo, e rendersi padrone di quello che avea creato senza potere affrancarsene.

Sicchè la filosofia, secondo il Cousin e la sua scuola, non è che l'ultimo grado del progresso umanitario; non è che lo sforzo supremo pel quale l'uomo ha fatto tutto, ordinato tutto, conosciuto tutto nell'ordine intellettuale, morale e religioso; non è finalmente che la legge sovrana che sola deve regnare e deve governare tutto, l'uomo, la scienza, la religione e la civil comunanza. Veramente, se i tradizionalisti non sono contenti di questo sistema sì magnifico, sì bello, sì sublime e soprattutto sì logico, rispetto all'origine e alla natura della filosofia, sono ben difficili, ben insolenti, ben ciechi, anzi assai bestie, essi pure. E

notate che il Cousin, parlando così, da vero scuo-
lare d'Epicuro, non ha cessato d'essere considerato,
e di considerarsi egli stesso come il più gran dottore
della scuola del Cartesio e il comentatore il più fe-
dele delle sue dottrine, e che professando, in termini
cotanto espliciti, il materialismo greco, non ha la-
sciato d'essere sempre l'*illustre capo del razionali-
simo francese*. Negate dunque che tra queste due dot-
trine esistono affinità e intelligenze secrete, e che il
loro principio ed il loro fine sieno gli stessi!

Quello che è certo si è che non v' ha nulla che
vinca in sceleratezza, in empietà, in ignobilità, in
stupidità e balordaggine questa teoria, e che il secolo
in cui una simigliante teoria, professata pubblica-
mente dalla cattedra scientifica, non è stata fischiata,
ma oltremodo applaudita; non ha condotto alla gogna
coloro che hanno avuto il triste coraggio d'impor-
gliela, ma loro ha concesso i titoli e la sedia de'
dotti, ed ha loro aperto la via agli onori ed a' primi
carichi di stato; un tal secolo, lo ripetiamo è molto
infermo, ha perduto ogni senso morale, ogni pudore
ed insieme ogni fede ed ogni ragione.

§. 3. La scienza moderna della verità è la scienza nemica della verità. — Necessità di questo trattato sui Preamboli della filosofia. — Disegno e divisione dello stesso trattato. — Vi si troverà la soluzione delle quattro grandi quistioni del giorno, sulla SCIENZA. — Non rassomiglia per niente a' CORSI ordinari DI LOGICA, ma certo può aversi in lor luogo.

L'uso che, da due secoli, e segnatamente a' giorni nostri si fa della filosofia, puranco nelle scuole avute per le più ortodosse, è tanto lagrimevole e funesto quanto l'ignoranza della sua origine e della sua natura v'è profonda ed universale. L'è detta « la scienza della verità », e la verità si è che la filosofia moderna non solo non ha fatto conoscere alcuna nuova verità, e non ha punto rifermato le verità anticamente conosciute; ma essa, per contrario, non ha fatto che produrre o piuttosto rinnovare i più strani errori, propagarli, metterli in credito e convertirli in cibo ordinario delle intelligenze. « La scienza della verità » è oggi la scienza onde la verità ha più a dolersi; essa è la scienza che ha maggiormente combattuto, oscurato, *diminuito la verità tra i figliuoli degli uomini* (Psal. XI, 2). Siam giunti a tale che, se la verità non ha ancora abbandonato la terra per ripararsi nella sua patria il cielo; se conta sempre de' figli, de' discepoli, degli adoratori nell'umanità; se essa regna ancora in qualche luogo su questa terra, in tutta la forza della sua giovinezza immortale, in tutto lo splendore della sua bellezza, non è certo per colpa della filosofia.

In questo stato di cose che divien sempre più lagrimevole e miserando, non abbiam mestieri d'aggiungere una sola parola per far sentire la necessità che oggi ci ha, nell'interesse, non già della generazione fatta, per la quale non v'ha più nulla a fare, ma della generazione avvenire, di ricordare all'uomo intellettivo le vere nozioni elementari della scienza, e di ricondurre lui stesso al sentimento della sua dignità.

Ed è segnatamente per una *logica* vana, inconcludente, erronea, sofistica ed assurda, che, a' nostri giorni, si falsa lo spirito della gioventù, si travia la sua ragione, che si corrompono i suoi sentimenti e le sue idee, da' primi istanti de' suoi studi filosofici. Non ci ha dunque nulla nè di più necessario nè di più urgente che di riordinare questa *scienza*, fermando le vere nozioni delle cose che ne formano l'oggetto, la VERITÀ, la CERTEZZA, la RAGIONE, il RAGIONAMENTO, e l'ORIGINE, la NATURA, lo SCOPO, l'USO DELLA FILOSOFIA.

Quest'è quello che tenteremo di fare in questo TRATTATO DE' PREAMBOLI DELLA FILOSOFIA.

Noi lo divideremo in quattro parti. Nella prima, daremo la dottrina, universalmente ricevuta, sulla verità e sue diverse specie, sui quattro *Stati di natura*, e sul NATURALE e il SOPRANATURALE, ne' loro rapporti colla verità e la natura umana.

La seconda parte tratterà delle teorie della Certezza, de' suoi diversi gradi e del suo criterio. Noi vi confuteremo ugualmente il DOGMATISMO, o il sistema che pone *esclusivamente* il criterio della certezza nei giudizi dell'individuo; e l'ACATALESSIA, o il sistema che

fonda *esclusivamente*, esso pure, questo criterio nei giudizi della moltitudine; e farem vedere che questi pretesi sistemi della certezza conducono, tutti e due per due vie opposte, allo SCETTICISMO. Vi esporremo e vi sosterremo il vero SENSO COMUNE, secondo l'è stato sempre inteso dall'umanità rispetto alle verità naturali, e dalla Chiesa, rispetto alle verità rilevate; o il sistema che fa consistere il criterio della certezza nell'unione de' giudizi dell'uomo isolato e de' giudizi dell'uomo sociale, o nella verità delle percezioni individuali, constatata dall'universale consenso, e renduta forte per la sua adesione e la sua autorità.

La vera dottrina sulla Ragione e i suoi costitutivi essenziali, sul ragionamento ed il suo meccanismo, e la sposizione de' veri principii del RAZIONALISMO e della TRADIZIONE, saranno il soggetto della terza parte.

Finalmente, la quarta parte insegnerà ciò che è veramente filosofia; quale ne è il soggetto, l'ufficio, il valore, l'importanza ed anco la necessità; in quai rapporti deve essere rispetto alla religione; e ciò che si deve pensare della distinzione che ne abbiamo fatta, in filosofia *inquisitiva* o *dinagatrice*, e in filosofia *dimostrativa*, ausiliaria potente e fedele della verità.

Noi affronteremo dunque in questo *Trattato*, le quattro grandi quistioni fondamentali di tutta la scienza, che sono tutte frementi d'attualità: 1.º la quistione del NATURALE e del SOPRANATURALE secondo la logica; 2.º la quistione del DOGMATISMO e del SENSO COMUNE; 3.º la quistione del RAZIONALISMO e della TRADIZIONE; e 4.º la quistione della VERA e della FALSA FILOSOFIA.

Col soccorso delle definizioni esatte de' vocaboli e delle cose, prese all' antica filosofia, c' ingegneremo di sviluppare queste gravi questioni dall' imbarazzo delle contradizioni e de' sofismi, onde l' ignoranza e la mala fede l' hanno impacciate, e per il cui mezzo le hanno esse oscurate e rese indissolubili. Noi le esporremo nel modo più chiaro e più preciso che ci sarà possibile. Noi prenderemo ciò che v' ha di vero in ogni falsa opinione; concilieremo i due sistemi opposti che si fanno scambievolmente la guerra, nello stesso campo. In questo modo, ci confidiamo di dare il vero sistema, la vera dottrina da seguire, sopra ciascuna delle questioni di cui trattasi, e di mettere la concordia fra gli spiriti leali, che non hanno ostinazione alcuna, ma che cercano sinceramente le verità della luce e la luce della verità.

Il nostro TRATTATO non ha niente di comune con quei *corsi di logica* che si danno generalmente nelle scuole, ma può ben farne le veci. La LOGICA, come il vocabolo chiaramente lo dice, non è già l'ARTE DI PENSARE, *ars cogitandi*; ma è la SCIENZA DEL VERBO DELLA MENTE UMANA (λόγος) o DELLA RAGIONE. La LOGICA non forma dunque la ragione dell'uomo, ma la ragione del DOTTO, somministrandogli le regole generali o i mezzi più propri di cogliere, non la *semplice conoscenza*, ma la *conoscenza scientifica* o la *scienza delle cose*. Queste regole e tai mezzi si troveranno riuniti e diffusamente esposti in questo Trattato. Perciò dunque questo trattato, sebbene non sia un corso di logica propriamente detto, è un trattato di vera logica, ed anco, osiamo dire, di grande logica.

Gli è vero che non vi si troverà niuno di quei ristretti dell'*istoria della filosofia*, che son tenuti indispensabili in ogni trattato preliminare di questa scienza. L'*istoria* particolareggiata de' filosofi e della loro vita, de' loro sistemi e delle loro *assurdità*, delle loro sette e delle loro variazioni, non è che il grande scandal, della filosofia, e la vergogna eterna della ragione umana che pretende andare tutta sola. Simiglianti notizie non sono punto utili nè necessarie. Tuttavia i nostri *preamboli* tratteranno abbastanza delle principali scuole di filosofia e de' fondatori di esse; delle grandi epoche e de' personaggi famosi, che le rappresentarono; come Platone ed Aristotile, negli antichi tempi; san Tommaso e Cartesio, a' tempi nostri; e l'*istoria della filosofia* vi sarà rappresentata dal quadro della mente, o dalla filosofia di questa storia.

Vi si cercheranno pure inutilmente, come lo vedremo nella seconda parte di questo trattato, quei precetti sì numerosi, sì vani, sì inetti, sì assurdi, onde sono riboccanti le logiche ordinarie; di cui pure quelli che li danno non fanno il menomo uso, e di cui maestro Nicole, uno de' più valenti fabbricanti di logica, ha, *nel suo proprio corso di logica*, affermato la perfetta inutilità, nel seguente luogo tanto sorprendente e maraviglioso per il candore e la verità della confessione: « Gli è certo, per esperienza, che, fra mille persone che studiano la logica, se ne troveranno appena dieci che, sei mesi dopo averne finito il corso, conservino qualche memoria della logica che hanno stu-

diato (1). Se dunque noi pure ci occupiamo di logica, non è che per uniformarci all'uso che è stato introdotto, o che è considerato come di necessità che gli studenti conoscano, almeno *rozzamente*, ciò che è stato detto ed insegnato sulla logica (2) »

Abbiam dunque la semplicità di credere che lo studente a cui si lasciasse ignorare *Il novello organo delle scienze*, del Bacone; *Il discorso del metodo*, del Cartesio; *La ricerca della verità*, del Malebranche; la *logica* della filosofia di Lione, ogni altra logica uscita della stessa stampa, e l'*Arte di pensare* dello stesso Nicole, non perderebbe nulla d'importante e di utile; e che se, in luogo della logica, non gli s'insegnasse che la dottrina esposta in questi *preamboli*, sarebbe più che sufficiente per formare la sua ragione *scientifica*, per iniziarlo agli studi d'ogni scienza, e perchè possa con piè fermo e sicuro correre nel cammino del sapere. In qualunque modo, noi speriamo che questo TRATTATO, qualunque siasi, sarà trovato dai lettori a cui l'indirizziamo, abbastanza sufficiente *per servire d'introduzione ad un CORSO DI FILOSOFIA CRISTIANA*.

(1) • *Experientia constat, e millenis, qui Logicam docentur, post sextum a finitiss studiis mensem, vix deos esse, qui Logicæ quidquam meminerint. (Ars cogitandi).* •

(2) • *Quia consuetudo necessitatem quamdam invexerit, crassa saltem Minerva, ea sciendi, quæ de Logica traduntur. (Ibid.)* •

PARTE PRIMA

DELLA VERITÀ' E DELLA QUESTIONE DEL NATURALE E DEL SOPRANNATURALE

CAPITOLO I.

Della verità e delle sue differenti specie.

§ 1. Che cos'è la Verità? — La verità OBIETTIVA e METAFISICA, e la verità SUBIETTIVA e LOGICA. — In questo trattato non sarà parola che della Verità di quest'ultima specie.

La VERITÀ' essendo l'oggetto della filosofia, non si può capire niente della filosofia se non si è formato un'idea esatta della Verità. Innanzi adunque di trattare la quistione dell'origine, della natura e dello scopo della filosofia, dobbiamo qui stabilire la vera nozione della Verità, e fissare il senso che si dee dare a questa parola in ogni discussione filosofica. Noi dobbiamo distinguerne le diverse specie; dobbiamo fermarci particolarmente alla distinzione delle verità *naturali* e delle verità *soprannaturali* e *rivelate*, e

stabilire la significazione dei vocaboli: IL NATURALE e IL SOPRANNATURALE, di cui si fa un sì grand' uso, o piuttosto un sì grande abuso, nelle scuole moderne.

LA VERITA', secondo sarà più lungamente spiegato nel nostro *Corso di filosofia cristiana*, nel capitolo *Terminologia delle idee*, non è, per san Tommaso, che L'EQUAZIONE TRA L'INTELLETTO E LA COSA: *Aequatio rei et intellectus*.

Come ci ha due sorta d'intelletto, l'intelletto *increato* e l'intelletto *creato*, così ci ha due sorta di verità, la verità *obbiettiva* e la verità *subbiettiva*. La verità *obbiettiva* è l'equazione tra la cosa e l'intelletto increato, o l'intelletto di Dio; la *subbiettiva* è l'equazione tra la cosa e l'intelletto o l'intelletto dell'uomo.

Fra queste due sorta di verità corre un'immensa differenza. La verità *obbiettiva* non è, in certo modo, che il riflesso dell'intelletto divino sulla cosa, che dà una tale natura, un tal essere alla cosa. Perchè, secondo sant'Agostino, le cose non sono che la sostanza reale delle ragioni eterne o de' concetti dell'intelletto divino: mentre la verità *subbiettiva*, per contrario, non è che il riflesso della cosa sull'intelletto umano, che dà l'idea della sua propria natura, del suo proprio essere, all'intelletto umano. Perchè le concezioni dell'umano intelletto non sono che l'impressione che producono in lui le nature, gli esseri o le ragioni delle cose.

Nella verità *obbiettiva*, l'intelletto divino è sommanente attivo, o è causa *formale e esemplare* delle cose. Non è già perchè le cose sono ciò che esse sono, che Dio le concepisce; ma è perchè Dio le ha conce-

pite, *ab aeterno*, come le doveano essere, che esse sono quello che esse sono. Mentre, nella verità *subbiettiva*, l'attività, in certo modo, è dalla parte delle cose: son desse che, secondo l'espressione di san Tommaso, *informano* il nostro intelletto, imprimendo in esso la loro propria immagine, e sono la causa *formale* ed *esemplare* delle concezioni dell'intelletto. Poichè non è già perchè concepiamo in tal modo le cose, che esse sono quello che sono: ma perchè sono quello che esse sono, noi le concepiamo in una tale maniera.

L'equazione tra l'intelletto divino e le cose è *infallibile*, perchè le cose non sono e non possono essere che quali l'intelletto divino le ha concepite, da tutta eternità. Da ciò ne seguita che, come lo si dimostra nell'Ortologia, *ogni essere è vero; omne ens est verum*, perchè ogni essere ha la natura e le proprietà che lo fanno essere quello che è e quello che deve essere, secondo le concezioni eterne dell'intelletto divino. Sicchè, pure l'oro *falso*, dice san Tommaso, è vero; perchè, quantunque sia dell'oro *falso*, nondimeno è del *vero* ottone; *fulsum aurum est verum aurichalcum*. Ed è in questo senso che sant'Agostino ha detto: LA VERITA' È QUELLO che è: *Veritas id quod est*. Ma l'equazione tra l'intelletto umano e le cose è fallibile, perchè può non concepirle quali esse sono, secondo la loro natura e le loro proprietà, Ogni essere è sempre vero, perchè v'ha sempre equazione fra quello che è e il modo con cui l'intelletto divino lo concepisce. Ma ogni modo col quale l'intelletto umano concepisce gli esseri non è sempre vero, perchè soventi volte non v'ha equazione tra il modo

con cui esso concepisce la cosa, e la cosa come la è in sè stessa.

L'equazione *infallibile, invariabile*, fra l'intelletto divino e le cose, si dice pure verità *transcendente e metafisica*, perchè la è specialmente nell'essenza delle cose, in quanto esse sono intelligibili, oppure oggetto dell'intelletto. L'equazione *fallibile, variabile*, fra l'intelletto umano e le cose, si chiama ed è propriamente la *verità logica*, perchè essa è specialmente nello spirito, il *logos* dell'uomo, come *soggetto* delle cose concette, cioè che la verità *metafisica* è l'essere *percepibile* dall'intelletto umano; e la verità *logica* è l'intelletto umano *percepiente* l'essere. Perciò quella si chiama ancora verità *obbiettiva*; questa, verità *subbiettiva*.

La verità *obbiettiva* è dunque la maniera con cui le cose *sono*; la verità *subbiettiva* è la maniera con cui l'intelletto le concepisce. Una cosa è o per sè, o per un'altra *cosa*; una cosa è o perchè l'essere le appartiene per natura, o perchè l'essere le è venuto per comunicazione e per prestito. Iddio solo è della prima di queste due maniere; tutto ciò che non è Dio non ha l'essere che nella seconda maniera. Mentre dunque tutte le cose fatte hanno l'essere per contingenza e per accidente, Dio, il solo essere che ha tutto fatto, senza essere stato fatto esso stesso, ha l'essere per essenza e per necessità. Dio solo è il suo proprio essere; Dio solo è l'essere sostanziale, l'essere sussistente in tutta la sua pienezza in sè stesso, per la necessità, l'eternità e la perfezione della sua natura. Perciò si è Egli stesso definito: **COLUI CHE È:**

Qui est (*Exod.* III); ed ha detto: IO SONO COLUI CHE SONO: *Ego sum qui sum.* (*Ibid.*).

Or, la verità *obbiettiva* essendo la maniera con cui la cosa è, e quello che non è Dio non essendo che in un modo accidentale, relativo, contingente, non è che *accidentalmente, contingentemente e relaticamente* vero. Per contrario, Dio, metafisicamente parlando, essendo in un modo sostanziale, essenziale, necessario, assoluto, gli è *sustanzialmente, essenzialmente, assolutamente e necessariamente* vero sotto lo stesso rapporto, è anco la sola verità sostanziale, la sola verità essenziale, la sola verità necessaria, la sola verità assoluta. Perciò Gesù Cristo ha detto: Io sono la verità: *Ego sum veritas* (*Joan.* XIV, 6), e san Giovanni ha detto: Dio è verità: *Christus veritas est* (*I Joan.* v. 6). Perchè, come gli uomini sono, vivono e risuscitano, ma, solo, Dio è l'essere sostanziale, la vita sostanziale, e la risurrezione sostanziale: *Ego sum qui sum Ego sum resurrectio et vita* (*Joan.* XI, 25); così tutto ciò che esiste è vero; ma Dio solo è sostanzialmente la verità: *Christus veritas est.*

Nella presente discussione sulla conoscenza della verità per mezzo della ragione, non si tratta già della verità in quest'ultimo senso o della verità *metafisica ed obbiettiva*, ma solo della verità *logica e subbiettiva*, che la mente umana possiede quando concepisce la cosa come la è obbiettivamente e realmente in sè stessa, e che v'ha conformità, equazione tra l'intelletto e la cosa: *Æquatio rei et intellectus.*

2. Le verità dell'ORDINE SPIRITUALE e le verità dell'ORDINE CORPORALE. -- Queste le possono essere utili, ma non importanti, solo quelle sono necessarie all'uomo ed alla società. -- Secondo il linguaggio filosofico, sotto il nome di VERITÀ, nel senso assoluto, non s'intendono che le verità religiose, metafisiche e morali.

Tutto ciò che esiste è spirito o corpo. L'intelletto umano può formarsi delle concezioni di tutto ciò che esiste, e, secondo che ci ha equazione tra queste concezioni dell'intelletto e le cose concepite, può possederne la verità *logica*. Le verità logiche sono dunque di due sorta, esse pure: le verità, il cui termine dell'equazione è un essere spirituale, e che si dicono *verità dell'ordine spirituale*, e le verità, il cui termine dell'equazione è un essere corporeo, e che si chiamano *verità dell'ordine corporeo*.

Le verità logiche della prima specie riguardano Dio, i suoi attributi e le sue perfezioni; la natura, le facoltà dell'anima umana, l'origine dell'uomo, il suo fine immediato, il suo fine ultimo ed i mezzi di conseguirli; i rapporti dell'uomo con Dio, con sè stesso e co' suoi simili, o le leggi di tutte le specie, e la loro origine, il loro scopo, la loro forza obbligatoria e la loro sanzione.

Le verità logiche della seconda specie hanno per termine d'equazione gli esseri materiali o i corpi, la loro origine, i loro elementi, la loro natura, le loro proprietà, le loro condizioni, le loro forze, i loro mutui rapporti e i loro rapporti cogli esseri spirituali.

L'uomo per raggiungere il suo scopo e la sua perfezione, per essere quello che deve essere, nell'ordine religioso, politico, civile, morale, benefico, non ha bisogno che del possesso delle verità dell'ordine *spirituale*. Lo stesso si deve dire della società, perchè sono la verità delle credenze, la giustizia delle leggi, l'onestà de' costumi, il rispetto, l'amore del dovere e del sacrificio, assai più che i vantaggi materiali, che formano la base della sua esistenza e le condizioni del suo incivilimento, della sua forza, della sua prosperità e della sua vita perenne.

Le investigazioni nelle cose puramente materiali, e che non hanno rapporti coll'ordine intellettuale e morale, sono la maggior parte vane, poco utili e in niun modo necessarie.

Se, dopo lunghe investigazioni sulle cause di certi fenomeni fisici, non si giunge a indovinarle, non ci ha di danno che la perdita del tempo. Se non si conosce la natura de' corpi, o se si è ingannati sugli elementi che li compongono, si continua tuttavia a servirsene e a trar partite delle loro qualità conosciute. Ma se non si conosce Dio e i suoi attributi, l'uomo e la sua origine, il suo fine od i suoi doveri, oppure se si è ingannati o che si prende il falso pel vero su tali soggetti, tutto è compromesso, tutto è perduto; non v'ha felicità possibile per l'uomo nè in vita, nè dopo morte. Perciò, mentre i sistemi fisici cambiano, come le mode ed i vocaboli; ed ogni secolo ha la sua fisica, che il secolo dopo rigetta per sostituirlene una nuova: *Multa renascentur, quæ*

jam cecidere, cadentque, senza che la condizion morale dell'uomo e l'ordine sociale ne soffrano alcun turbamento; per contrario, ogni mutamento, ogni alterazione nelle credenze religiose e morali d'un popolo si traducono per mezzo di cambiamenti e di alterazioni nella sua maniera d'essere, ne fanno la felicità o la sventura, ne assicurano l'esistenza o ne cagionano la distruzione. Ecco perchè, in filosofia, il vocabolo « Verità » non significa che le equazioni tra l'intelletto e la natura, e i rapporti degli esseri spirituali. Sviluppiamo ancora di più questa tesi importante.

La conoscenza della verità dell'ordine puramente corporeo è, senza dubbio, utilissima. Essa somministra e facilita all'uomo i mezzi di conservare la sua vita terrestre, e l'aiuta a trarre dalla natura corporea tutto ciò che può migliorare le condizioni della sua esistenza, e tornargliela sopportabile ed anco gradita. Ma, sotto altri rapporti, essa non gli è necessaria che in una misura limitatissima, in quanto che queste verità dell'ordine materiale sono legate colle verità dell'ordine spirituale, come sono le verità sull'origine della materia per mezzo della creazione, sulla contingenza delle leggi della natura, sull'azione reale delle cause seconde, pure corporee, sull'inerzia della materia, sull'impossibilità che il movimento de' corpi abbia la sua causa ne' corpi, ed altre verità della stessa natura che hanno un rapporto necessario co' dogmi dell'unità di Dio, della creazione del mondo dal nulla, della pluralità delle sostanze, del governo della provvidenza, della possibilità de' miracoli, della spiritualità

è dell'immortalità dell'anima. Ed è per ciò che, nei corsi moderni di filosofia, si tratta di questa parte della *fisica* nella *metafisica*, sotto il nome di COSMOLOGIA. E questo è fatto con ragione, perchè, sebbene abbiano i corpi per oggetto, tuttavia si riferiscono alle verità dell'ordine spirituale, servono a provarlo ed a farlo meglio conoscere. Ma rispetto alle verità dell'ordine puramente cosmografico, la loro conoscenza, sebbene utile e gradita, pure non è in alcun modo necessaria nè all'uomo, nè alla società.

Diffatti, malgrado l'ignoranza, o il dubbio in cui si è stati, sino a questi ultimi tempi, sul moto della terra intorno al sole, su l'esistenza e il moto d'un gran numero di nuovi pianeti, sulla causa dell'aurora boreale, de' venti, del flusso e riflusso del mare, sulla composizione dell'aria e dell'acqua, sulla maggior parte degli elementi che compongono i corpi, sulla forza del vapore e dell'elettricità, ecc., l'uomo, la società, il genere umano, non hanno cessato di vivere da sei mila anni. La conoscenza di questa verità o piuttosto di questi *fatti*, — poichè non sono che fatti fisici, dimostranti altri fatti fisici, ma la cui causa vera e la natura rimangono sempre misteri, — la conoscenza di queste verità, dico, ha, senza alcun dubbio, agevolato prodigiosamente lo sviluppo delle scienze, delle arti e de' mestieri; ha migliorato sotto molti rapporti, le condizioni della vita dell'uomo e della società, ed ha cambiato la faccia del mondo. Ma, sebbene l'antico mondo non abbia neppure immaginato quello che sappiamo rispetto alle scienze naturali, non ne segue già che a certe epoche e in certi luoghi non abbia

avuto in gran numero, i suoi uomini onesti, grandi e perfetti. Sebbene l'antico mondo non abbia saputo fare le strade ferrate, i battelli a vapore, i telegrafi elettrici, non ne segue già che molte antiche società non sieno state virtuose, tranquille, ricche, potenti e felici. L'Europa cristiana, sebbene sia rimasta straniera a' sorprendenti progressi che abbiám fatto nella scienza di procurarci il bene materiale, i conforti e le delizie della vita, non ha mancato però di felicemente risolvere, nell'ordine intellettuale, il problema dell'unione della scienza e della fede; nell'ordine politico, il problema dell'unione dell'ordine e della libertà; e nell'ordine sociale, il problema dell'unione e l'esercizio dell'autorità e de' prodigi della carità e del vero incivilimento che non è altro *che il rispetto e l'amore dell'uomo per l'uomo*. A quel tempo si potea tutto sapere, eccetto l'errore; tutto farsi, eccetto il male; tutto era rispettabile e rispettato, eccetto l'ingiustizia e il delitto; mentre oggi, malgrado le nostre invenzioni e le nostre scoperte, nell'ordine intellettuale ci troviamo sul punto di perdere ogni ragione ed ogni credenza; nell'ordine politico siamo minacciati di divenire Cosacchi; e nell'ordine sociale siam presso della barbarie che non è che *il dispregio e la servitù dell'uomo per l'uomo*. Non trattiamo della scienza che a' danni della fede, o non trattiamo della fede che a' danni della scienza. Non sappiamo più nè comandare, nè ubbidire. I nostri governi sono arbitrari, la nostra obbedienza è vilmente servile. Abburattati costantemente tra il dispotismo e l'anarchia, come i Romani antichi, abbiám perduto colla cosa,

pure l'idea della libertà e dell'ordine; non concepiamo possibile la libertà che nell'assenza d'ogni ordine; e non concepiamo l'ordine durevole che sulle ruine di ogni libertà. Nelle nostre società, secondo che le son fatte dall'umano progresso, tutto è libero eccetto il bene; e, per contrario, l'individuo, la famiglia, il comune, la provincia, lo Stato, essendo sottoposti a restrizioni ingiuste, crudeli, atroci, che si dicono *leggi*, tutto vi è confiscato, signoreggiato, interdetto, eccetto l'errore, tutto vi è impossibile, eccetto il male. Il diritto della forza ha succeduto alla forza del diritto; il principio dell'utile si è sostituito a quello della giustizia; l'egoismo ha usurpato il luogo dell'amore e del sacrificio nelle basi della società, e l'uomo non avendo alcuno avvenire, poichè ha stupidamente obliato tutto il passato, non è mai stato più presso della salvatichezza e la società della dissoluzione.

Ecco dunque il problema, proposto dal Bayle, e discusso nel passato secolo. « sulla possibilità della virtù e della felicità per la società e per l'uomo, senza alcuna credenza religiosa, » risoluto a' nostri giorni nel modo il più solenne, da tutto ciò che vediamo accadere sotto i nostri occhi, ed ecco pure che le menti più dominate da' pregiudizi, se però non hanno perduto totalmente il senso morale, sono obbligate di riconoscere che le verità dell'ordine puramente corporeo hanno certo il loro utile, ma che solo le verità dell'ordine spirituale sono necessarie alla felicità dell'uomo e all'esistenza della società.

Questa verità, sebbene non sia mai giunta al supremo grado di evidenza e di certezza, a cui è arri-

vata oggi, è stata conosciuta da tutti gli uomini grandi, da tutte le menti colte, in tutti i tempi e in tutti i luoghi.

I veri filosofi degni di un tanto nome, pel vocabolo VERITA' usato senza aggiunzione assolutamente non intendono che le concezioni dell'intelletto umano rispetto a Dio, l'uomo, la loro natura e i loro rapporti. Sia che si dolgano che la verità rimane sempre nascosta agli sguardi più penetranti della mente (gli scetici) sia che si vantino di poter attingerla pei loro mezzi individuali; la verità, per loro, non è altro che l'insieme delle credenze universali su cui tutte le genti debbono essere d'accordo, sotto pena, secondo la bella espressione di Cicerone, di veder scomparire ogni legge, ogni regola dell'umana vita: *Quibus sublatis, omnis ratio vitæ tollitur*, e per conseguenza di veder scomparire pure ogni ordine, ogni religione ed ogni società.

Non solo tutti gli autori ispirati dalla Bibbia, ma anche Confucio presso i Chinesi, l'autore de' *Zend-Avesta* presso i Persiani, l'autore de' *Vedas* presso gli Indi, i seniori di Menfi presso gli Egizi, Platone ed Aristotile presso i Greci, Varrone e Cicerone presso i Romani, sant'Agostino e san Tommaso, il Suarez e il Bossuet, il Cartesio e il Malebranche presso i cristiani, sotto il nome di VERITA' hanno sempre inteso di parlare delle verità logiche riguardanti i rapporti de' corpi colla natura e le proprietà degli spiriti, oppure delle verità logiche dell'ordine spirituale, e non delle verità logiche dell'ordine puramente corporale e fisico.

La stessa scienza moderna, che ha ripudiato tutte

le tradizioni, ha mantenuto questa. Non solo i filosofi cristiani fino al Rosmini, ma anco i nostri filosofi pagani, i razionalisti di tutti i colori e di tutte le scuole compresi l'Hegel, il Cousin, il Simon ed il Renan, hanno in tutti i loro corsi ed in tutti i loro scritti, attribuito la stessa significazione al vocabolo VERITA'. Ecco il senso che questo vocabolo generalmente ha in filosofia, e che noi pure quindi innanzi gli daremo in quest'opera.

§ 3. Gli Esseri di NATURA e gli Esseri di RAGIONE. — Che cosa sono le verità GENERALI e le verità PARTICOLARI.

In terzo luogo, le verità sono o *universali* o *particolari*.

Non ci ha nell'universo che esseri determinati, aventi tale natura e tali proprietà; ma le nature e le proprietà generali di questi esseri, e che sono comuni a tutti gli esseri o ad una serie speciale di esseri, non sono punto separati dal loro soggetto. Tuttavia le si dicono *esseri*; sebbene si chiamino solo: *esseri di ragione*; mentre tutti gli altri esseri si chiamano: *esseri di natura*.

Gli esseri di natura dunque sono quelli che hanno o che possono avere un'esistenza *fisica*, che esistono o possono esistere nella *natura*. Gli esseri di ragione sono quelli che non hanno e non possono avere che un'esistenza puramente astratta e *intenzionale*, e che non esistono e non possono esistere che nell'*intelletto*.

Gli esseri di natura sono o possono essere realtà

naturali; gli esseri di ragione non sono che concezioni esclusivamente intellettuali. Sono queste le maniere diverse onde l'intelletto concepisce e restringe in un pensiero unico la natura e le proprietà comuni di diversi esseri, o rinchiude più esseri in una sola categoria.

Iddio, gli uomini, le bestie, le piante, i minerali, i liquidi, ecc. sono esseri di natura, perchè sono realtà naturali, ed hanno un'esistenza fisica nella natura. Ma il *genere*, la *specie*, l'*essenza*, la *quantità*, la *qualità*, e tutti gli *accidenti* di ogni sorta, non sono che *esseri di ragione*, perchè non sono che pure concezioni intellettuali, non avendo che una esistenza esclusivamente intenzionale nella ragione.

Diffatti, ci ha il *genere* umano e le varie *specie* degli animali; ci ha degli esseri, che hanno tale *essenza*, tale *quantità* e tali *qualità*; ci ha degli uomini virtuosi o viziosi; dotti o ignoranti; ci ha dei corpi grandi o piccoli, belli o brutti, ecc.; ma il *genere*, la *specie*, l'*essenza*, la *quantità*, la *qualità*, l'*accidente*, la *virtù*, il *vizio*, la *grandezza*, la *piccolezza*, la *bellezza*, la *bruttezza*, separati da ogni soggetto, non esistono affatto fisicamente; non esistono che intenzionalmente nell'intelletto, e non sono concezioni generali, sotto le quali l'intelletto, concepisce gli esseri particolari. Insomma, gli esseri di ragione sono le IDEE o le ragioni eterne delle cose che, come sarà più ampiamente spiegato nel primo volume del nostro corso, si trovano da tutta l'eternità nell'intelletto divino, e che, per un riflesso dell'intelletto divino sull'intelletto umano, l'umano intelletto se le

forma totalmente rassomiglianti a quello che sono nell'intelletto divino.

Ragguardo QUEST'uomo, e il mio intelletto, spogliando l'immagine che se ne riproduce nella mia fantasia, di tutte le condizioni che lo particolareggiano, *vi legge dentro (intus legit)* l'uomo, la natura, l'essenza dell'uomo; si forma l'idea della natura umana, e in quest'idea, e per quest'idea, concepisce e conosce ogni uomo, tutti gli uomini. Così vedendo QUEL cane, mi forma l'idea DEL cane; conoscendo QUEL essere vero, buono, grande, potente, bello, colorito, sonoro, ecc., mi formo l'idea dell'essere vero, buono, grande, ecc., ovvero l'idea del vero, del bene, della grandezza, della potenza, del colore e del suono, ecc. Le idee dunque non sono che le concezioni universali o gli esseri di ragione che il nostro intelletto si crea all'occasione degli esseri particolari o degli esseri di natura.

Or, la verità essendo *l'equazione tra l'intelletto e la cosa*, le equazioni tra l'intelletto e la maniera con cui concepisce, conosce gli esseri di ragione o le idee universali, si dicono *verità universali*; e le equazioni tra l'intelletto e la maniera con cui concepisce gli esseri di natura ovvero la natura e le proprietà degli esseri particolari, si chiamano *verità particolari*.

Perciò, che un essere non può essere e non essere al medesimo tempo; che l'Essere infinito non può avere nè principio nè fine; che l'Essere finito non può dare a sè stesso il suo proprio essere; che il tutto è più grande che la parte; che non v'ha effetto senza causa; che tali o cotali proprietà costituiscono la na-

tura di tali e cotali specie di esseri; ecc., sono tutte verità *universali*. Che Dio è sempre stato e che non cesserà mai d'essere; che il mondo non è sempre stato, nè che si è dato l'essere, ma che è stato creato dal nulla; che tale cosa è più grande o più piccola che tal altra; che tal effetto è l'opera di tale causa; che l'uomo è un animale intellettivo; che la bestia è un animale sensitivo, ecc. sono tutte verità *particolari*. In guisa che le verità *generalì* sono le concezioni delle proprietà, delle nature generali comuni a tutti gli esseri o ad una tale serie di esseri indeterminati; le verità *particolari* sono le concezioni delle proprietà e della natura particolare e propria a tale o tal altro essere determinato. Più innanzi vedremo quanto sia grande l'importanza di quest'ultima distinzione delle verità.

CAPITOLO II.

De' diversi stati di natura, e del Naturale e del Soprannaturale nei loro rapporti colla verità e colla natura dell'uomo.

§ 4. I quattro stati di Natura dell'uomo. — Che cosa sono il Naturale e lo STATO DI PURA NATURA dell'uomo? — Cotale stato era egli possibile, sebbene non sia mai stato. — Ciò che sarebbe stato l'uomo, in istato di pura natura rispetto all'anima, al corpo ed al suo ultimo fine.

FINALMENTE, le verità si distinguono in *Verità naturali e Verità soprannaturali*. Ma, per far meglio comprendere ciò che sono le verità di queste due categorie, gli è necessario pure di far menzione della dottrina teologica *de' diversi stati di natura*.

La teologia distingue quattro *stati* o quattro condizioni diverse, nelle quali tutt'intera l'umana natura ha potuto trovarsi e si trova su questa terra, rispetto al suo ultimo fine, secondo le disposizioni della Provvidenza di Dio. Questi sono: 1.º *lo stato di pura natura*; 2.º *lo stato dell'intera natura*; 3.º *lo stato della natura innocente e della giustizia originale*, e 4.º *lo stato della natura caduta e riparata da Gesù Cristo*.

Il NATURALE, per gli esseri creati, è ciò che è in armonia colla loro natura, le loro proprietà, le loro forze, i loro bisogni, le loro sentenze ed il loro fine. Quello che ne è al di fuori o superiore dicesi *sopran-naturale*. Il SOPRANNATURALE è dunque ciò che passa l'ordine, le forze e le esigenze della natura dell'essere creato.

Così, a mo' d'esempio, che un corpo vivente muoia, è *naturale*; che un corpo morto risusciti, è *sopran-naturale*. Che l'essere *intelligente* comprenda, ragioni, voglia quello che, secondo il grado di perfezione della sua natura, è capace di comprendere, di ragionare, di volere; che l'essere *sensitivo* senta, elegga e si muova con un moto progressivo; che l'essere *vegetativo* si nutrisca, si faccia grande e si riproduca; e finalmente che l'essere inanimato rimanga inerte o incapace di dare a sè stesso il moto o il riposo (1), sono tutti questi fenomeni molto *naturali*. Ma, che l'essere inanimato si muova col moto intrinseco dell'essere vegetativo; che l'essere vegetativo eseguisca gli atti dell'essere sensitivo; che l'essere sensitivo compia taluna delle funzioni dell'essere intellettuale; che l'essere intellettuale creato sappia e faccia quello che solo l'ES-SERE INCREATO può fare e sapere; o che lo conosca e posseda in un modo che superi la sua natura, il suo merito, la sua capacità, le sue forze, tutti questi fenomeni sono al tutto *sopranaturali*; quest'è quello

(1) Questi diversi atti della vita degli esseri viventi e dell'esistenza degli esseri inanimati saranno esposti nel nostro *corso*, al *Trattato dell'anima*.

che dicesi *miracolo*, o ciò che non può essere prodotto che dalla virtù, dall'azione immediata e diretta dell'autore di tutti gli esseri, che, solo, quando e come gli sembra, può dominarne la natura, sospenderne o passarne le leggi, perchè queste leggi, essenzialmente *contingenti*, non hanno e non possono avere nulla di necessario, nè di funesto, per colui che, secondo le sue *ragioni eterne*, le ha liberamente stabilite. Applichiamo specialmente questa dottrina all'uomo, di cui si tratta in questo momento, e ingeniamoci di fissare i suoi rapporti colle verità naturali e soprannaturali.

Iddio, dopo di avere creato gli esseri che comprendano senza sentire, gli angeli e gli esseri che sentono senza comprendere, i bruti, affinchè nelle sue opere vi fosse un ordine, un legame che ne formasse una catena, un insieme, un tutto, volle creare anche l'uomo, il quale, essere allo stesso tempo *intelligente e sensitivo*, riunisce in esso la natura del bruto e quella dell'angelo.

In questo disegno, Iddio, al tutto libero, della sua sapienza, della sua potenza e della sua bontà, rispetto all'uomo non gli doveva (1) che le facoltà, le forze, il

(1) I nostri grandi pensatori, di cui tuttavia non ci ha nulla di più piccolo che il pensiero, non rifiutano di dimandare, in *un modo assoluto*, in favore dell'uomo, anche rispetto a Dio, i diritti della natura e della ragione, e ciò che Dio deve all'uomo, senza immaginarsi in alcun modo che tali dimande sono seioche e balorde, quando non le sono empie. L'uomo certamente ha dei diritti assoluti come de' doveri, rispetto agli altri uomini; ma, ri-

fine ed i mezzi di raggiungerlo, propri della natura *intelligente* e della natura *sensibile* che, in questo meraviglioso essere, avea unite insieme senza confonderle, e non gli dovea queste cose che secondo le esigenze di queste due nature, come le avea concepite e stabilite da tutta l'eternità; in una parola, Iddio non gli dovea nè più nè meno che ciò che l'uomo avrebbe avuto nello stato che la teologia chiama *stato di pura natura*.

L'oggetto naturale d'ogni essere, capace di comprendere e di volere, è di possedere la verità somma nel suo intelletto per mezzo della conoscenza, ed il sommo bene nel suo cuore per mezzo dell'amore. Iddio essendo questa verità e questo bene, l'uomo, in quanto essere intelligente, nello *stato di pura natura* avrebbe dunque il *diritto* ⁽¹⁾ d'avere per suo ultimo fine e

spetto a Dio, non ha che de' diritti *relativi*, ed il cui titolo principale è la sua liberalità. Quegli che gli ha tutto *dato*, pure l'essere, non gli *deve* nulla, se non se quello che ha liberamente deciso e che ha promesso di dargli. L'artigiano *deve* egli forse qualche cosa all'opera totalmente gratuita delle sue proprie mani? Iddio, dando abbondantemente a tutti: *qui dat omnibus affluentem* (Jacob. 1, 5); non avendo ricevuto nulla da persona, secondo dice san Paolo, non deve nulla a persona. *Quis prior dedit ei, et retribuetur ei* (Rom. XI, 35)? Solo, come è proprio d'ogni essere intelligente, operante per un fine, di proporziionarvi i mezzi; avendo Iddio creato l'uomo per un fine, spettava alla sua sapienza, *in cui ha tutto fatto* (Psal. 105, 24), di mettere in armonia la nostra natura col suo fine, e di dargli delle facoltà, delle tendenze e delle forze, atte a conseguirlo. Non è che in questo senso che Dio ci *de* qualche cosa, cioè perchè non può essere assurdo, nè contraddirsi, nè mancare di parola. Ma il non *dovere* che a tai titoli, è men dovere ad un altro che a sè stesso.

(1) Sempre nel senso accennato nella nota precedente.

per termine della sua beatitudine naturale, almeno la contemplazione astratta di Dio, e l'amor necessario alla elevatezza d'una tale contemplazione. Ma egli avrebbe pure il dovere e la possibilità per mezzo del concorso d'una provvidenza particolarmente favorevole di fare delle buone opere naturali, e per esse di meritare, secondo la teologia, questa beatitudine, nella presente vita, ed anco dopo morte, almeno rispetto all'anima, che è naturalmente immortale⁽²⁾. Rispetto al corpo, l'immortalità non gli è in alcun modo dovuta. Gli è vero che Dio, secondo la Scrittura, avrebbe creato l'uomo immortale, pure rispetto al corpo. Ma ciò non fu, siccome l'ha osservato san Tommaso, che, concedendo a questo corpo, *naturalmente* corruttibile e mortale, una certa incorruttibilità, o qualche cosa al di là di quello gli era voluto *in forza delle sue naturali esigenze*; cioè che l'uomo, restando fedele a Dio, non sarebbe scampato da morte che per un privilegio *soprannaturale*, come risusciterà un giorno per un privilegio della stessa sorte. Noi non sosteneremo dunque (*Corso*, vol. II, pag. 560), in seguito d'una bella parola dello stesso santo Dottore, la risurrezione de' morti, come una cosa naturale: *Resurrectio quantum ad finem naturalis est* (*Sum. Cont. Gentil.*, lib. IV, c. 81) che, supposto il presente stato di *natura riparata* da Gesù Cristo, e tornata agli antichi suoi *soprannaturali* privilegi.

(²) • Homo, in statu naturæ puræ, post mortem beatitudine sua naturali frueretur in altera vita, saltem secundum animam quæ naturaliter immortalis est (ANTOINE, *Tract. de Gratia*). •

Secondo il fine che Dio si è proposto creando l'uomo, d'unire in esso il grado *infimo* della natura intellettuale e il grado *supremo* della natura sensitiva, e di farne il tratto d'unione tra queste due nature; l'uomo dovea avere l'appetito sensitivo o la concupiscenza, come l'appetito intellettuale o la volontà. Ma nello stato di natura, questa concupiscenza non sarebbe già una spinta verso il male, ma la tendenza verso i beni sensibili, il che non sarebbe punto un difetto, ripugnante alla diritta ragione, ma una perfezione di sua natura, perchè questa tendenza, nell'uomo, è il principio degli atti necessari alla conservazione del suo essere corporeo. In tutti i casi questa concupiscenza, nello stato di *pura natura*, non sarebbe stata così violenta, come la è nello stato della natura corrotta. Tuttavia, come gli è naturalissimo, per un essere intelligente unito ad un corpo, che le sue conoscenze, secondo l'espressione di san Dionisio l'areopagita, incominciano, nella più parte de' casi, da' sensi, e che l'appetito sensitivo sia mosso dagli oggetti percepiti dal corpo, gli è naturale che quest'appetito prevenga l'attenzione della ragione e s'accenda del desiderio de' beni sensibili, pure malgrado la volontà. Il combattimento adunque, tra l'appetito sensitivo e l'appetito razionale, ed i movimenti disadornati del corpo, prevenienti i desideri dell'animo, sarebbero naturalissimi nell'uomo della *pura natura*. Perchè, secondo è stato deciso dalla Chiesa, sempre contro Baio e la sua setta, la soggezione perfetta della carne allo spirito, de' movimenti corporei alle funzioni razionali, è un privilegio di quello che la teologia chiama lo stato della

natura integra, in niun modo dovuto allo stato di *pura natura* (1).

La *pura natura*, quantunque buona, — poichè tutto quello che fa Iddio è buono, — tuttavia l'uomo in questo stato, avrebbe una propensione naturale ad atti corporei proibiti dalla ragione; ma questa propensione deriverebbe dalla natura, non in quanto *buona*, ma in quanto *difettosa*, proprietà inseparabile d'ogni essere limitato, e perciò imperfetto. Essa sarebbe l'opera non del peccato, ma d'una imperfezione al tutto naturale.

« L'uomo, nello stato di pura natura, dice sempre la teologia, potrebbe moralmente osservare tutta la legge naturale ed evitare tutti i peccati mortali, per l'amore della virtù e dell'onestà. Perchè, in un tale stato (in cui l'originale peccato, che ha fatto a Dio dispiacevole la natura umana, non avrebbe avuto luogo), la Provvidenza gli sarebbe stata più favorevole, almeno fino a che non avesse peccato. D'altra parte, la concupiscenza non l'avrebbe spinto con tanta violenza al male, nè gli avrebbe reso il bene così difficile come al presente per cagion della corruzione che il peccato originale ha introdotto nella nostra natura. Finalmente non sarebbe stato soggetto al demonio; poichè, secondo l'insegna il concilio di Trento, non è che per colpa de' nostri primi padri che l'umana stirpe è caduta sotto l'imperio di Satana (2). »

(1) San Pio V ha condannato la seguente proposizione di Baio: *INTEGRITAS primæ conditionis non fuit indebita naturæ humanæ, sed naturalis ejus conditio.*

(2) • Homo in statu naturæ puræ posset etiam moraliter servare totam legem naturalem et vitare omnia peccata mortalia et qui-

§ 5. Che significa lo stato di NATURA INTEGRA, e di NATURA INNOCENTE? — Il primo uomo è stato creato in questo doppio stato — Quale sarebbe stata, in tale stato, la condizione dell'uomo in questo mondo e nell'altro?

Lo stato *della natura integra* è quello in cui l'uomo, oltre la sua essenza, le sue facoltà, le sue potenze naturali e la sua partecipazione al concorso d'una particolare provvidenza, che gli è stata sempre necessaria, avrebbe goduto d'una dominazione perfetta della sua intelligenza sulla parte inferiore, del suo appetito intellettuale sul suo appetito sensitivo, e del suo spirito sulla sua carne; in guisa che niun movimento disordinato della concupiscenza avrebbe mai prevenuto in lui l'uso della ragione, nè il consentimento della volontà. (1). Questo stato, che non era per

• dem ex affectu virtutis et honestatis. Nam, in hoc statu, favora-
 • biliore Providentia gauderet, quandiu saltem non peccaret; non
 • tantum compelleretur a concupiscencia ad malum, nec ab ea tan-
 • tam pateretur difficultatem ad bonum, quantum hunc patitur ob
 • nature corruptionem peccato originali inductam; nec etiam sub-
 • jaceretur demoni, cujus servituti obnoxii sunt homines in statu
 • nature lapsæ propter peccatum originale, ut docet concil. Triden-
 • tinum, sess. v, canon. I (ANTOINE, *loc. cit.*). •

(2) Perché se chiamata *natura integra* lo stato in cui l'uomo ha goduto d'un sì gran privilegio, non ne segue già che lo stato di *pura natura*, se avesse avuto luogo, non sarebbe stato perfetto. Ogni essere che Dio fa, possedendo *tutto ciò* che conviene alla natura che Dio gli ha dato, è *perfetto*; e, in questo senso, è *integrò*. Per questo vocabolo, attribuito al secondo stato di natura, non s'intende

niente dovuto all'uomo, è stato tuttavia lo stato che Dio nella sua bontà gli dette, e di cui Adamo gioì fino al momento in cui se ne rese indegno pel suo peccato.

Lo stesso è a dire del terzo stato, che la teologia chiama *stato della natura innocente e della giustizia originale*; stato in cui Iddio erasi pure degnato di collocare l'uomo della creazione primitiva. Questo stato implicava un gran numero di doni divini, di privilegi, conceduti all'anima ed al corpo dell'uomo, ed estranei anche allo stato di *natura integra*, e, con più ragione, allo stato di pura natura.

In questo stato, Adamo s'ebbe un corpo perfetto in tutte le sue parti ed immortale, e, restando fedele a Dio, sarebbe stato esente non solo dalla morte, ma anche da tutte quelle specie di dolori, di malattie, d'incomodità, di miserie a cui siamo ora soggetti. 2.º Egli ebbe la scienza delle cose naturali, secondo la sua età e la sua condizione, e la conoscenza delle cose soprannaturali, cioè: di Dio e de' suoi miseri. Perchè, secondo san Tommaso, « Adamo, innocente, ebbe la fede esplicita, dell'incarnazione del Verbo come mezzo di prevenire alla gloria. » 3.º Egli ebbe per suo ultimo fine naturale, un dono al tutto soprannaturale, la possessione di Dio per la *visione intuitiva e l'amore fruitivo* (*per amorem fruitivum*). 4.º Oltre al titolo

che un dono *di più*, che ha innalzato, nobilitato viemmaggiormente, ed in certa guisa completato una natura, che pure, senza questo dono, sarebbe stata, *nel suo genere, intera e perfetta*.

e alla destinazione a questa soprannaturale beatitudine egli ricevette la grazia santificante, le abitudini soprannaturali della fede, della speranza e della carità, de' doni dello Spirito Santo, delle virtù morali soprannaturali, e una grande facilità ad esercitare gli atti di tutte le virtù. 3.^o L'appetito sensitivo era in lui perfettamente soggetto all'appetito razionale; in guisa che la sua volontà ignorava ogni moto disordinato, spingendola verso il male o allontanandola dal bene, o rendendole difficile l'esercizio della virtù, ed egli non provava alcun moto dell'appetito sensitivo, prevenendo o costringendo gli atti della volontà.

§ 6. Stato della NATURA CADUTA E RIPARATA DA GESU' CRISTO. —
Suoi inconvenienti e suoi vantaggi.

La teologia, finalmente, ammette un quarto stato dell'uomo: è lo stato di miserie, di sventure d'ogni sorta in cui è caduto pel suo peccato, e da cui fu rilevato pei meriti di Gesù Cristo; quest'è, in una parola, lo stato attuale dell'umanità, che si chiama *Stato della natura caduta e riparata dal Cristo*.

In questo stato, *ogni uomo si trova*, secondo l'espressione del concilio di Trento, *mutato in peggio, per rispetto all'anima e per rispetto al corpo* (Ses. IV, can. I). Avendo egli perduto tutti i doni soprannaturali della *natura integra e della giustizia originale*, onde Iddio l'aveva ornato creandolo in questi stati, prova in sè stesso, dalla parte dell'appetito sensitivo o della concupiscenza, un' opposizione più forte all'ap-

petito intellettivo o alla volontà, de' movimenti disordinati de' sensi più violenti e più frequente, e degli ostacoli più forti nella pratica del bene. Senza la grazia interiore che lo previene, non può volere nulla, fare nulla, compire nulla ed anco incominciare nulla, che si riferisca alla vita eterna, alla visione intuitiva, all'amore fruitivo di Dio, alla beatitudine soprannaturale che è tuttavia rimasta sempre il suo ultimo fine. Spogliato della veste nuziale della grazia santificante, sfigurato per la macchia originale che riceve colla vita, non può essere ammesso al banchetto eterno, all'intenzione e al possesso di Dio; ma *le tenebre esteriori* sono il suo eterno retaggio; e, condannato a morire rispetto al corpo, egli è morto, pure innanzi di nascere, rispetto all'anima.

Ma tali inconvenienti si trovano riparati dalla rendenzione del Cristo, in quelli che se ne applicano i meriti, per la partecipazione a' sacramenti che ha istituiti; perchè il battesimo, colla grazia santificante, rende loro il titolo d'adozione di figliuoli di Dio, le abitudini soprannaturali della fede, della speranza e della carità, i doni dello Spirito Santo, il perdono di ogni colpa e l'esenzone dalla pena senza fine, la risurrezione del corpo onde partecipi alla sorte eterna dell'anima, alla visione e al possedimento beatifico di Dio; in una parola, l'uomo rigenerato dal battesimo riprende i più importanti privilegi della *natura innocente* che avea perduti per il peccato originale: come per il sacramento della penitenza riprende i beni soprannaturali che ha perduto pei suoi peccati attuali.

Gl'infedeli, secondo la teologia cattolica, partecipano essi pure, a questa grande ed infallibile riparazione della natura caduta; nel senso che, pure senza conoscere il Cristo, essi ricevono TUTTI, pei suoi meriti, le grazie sufficienti per le quali possono superare gli ostacoli che l'impediscono di venire alla Fede; e che cooperando a tali grazie, che non si rifiutano a nessuno, ne ricevono altre più proprie e più prossime per l'opera della loro salute.

Gli è vero che onde l'uomo si ricordi sempre dell'altezza dello stato primitivo da cui il peccato l'ha fatto cadere, la riparazione del Cristo non ha reso alla natura umana il privilegio della *natura integra*, di gioire d'un dominio perfetto sull'appetito sensitivo, e di non provare i moti della concupiscenza e la ribellione de'sensi, nè l'ha affrancata dalle pene, da' dolori, dalle malattie e dalla necessità di morire, che l'ha meritato la colpa del suo Capo. Ma senza far motto che pei meriti del Cristo, la morte del nostro corpo che avrebbe dovuto essere perpetua, non è più temporale, la natura umana, *attualmente riparata*, come accade nelle persone battezzate, si trova ampiamente risarcita de' patimenti corporei a cui è rimasta soggetta, pure dopo la redenzione, pel godimento di più grandi vantaggi spirituali che questa redenzione le ha procurati; perchè lo stato della *natura riparata* è, per l'uomo che ne partecipa gli effetti, uno stato di leggi più nobili, di virtù più elevate, di riti più santi, di misteri più sublimi, di grazie più abbondanti, di privilegi più splendidi, d'una conoscenza più vasta degli attributi della natura divina e de' suoi

ineffabili rapporti colla natura umana, di ricompense più larghe, di sacramenti più efficaci, d'un' unione più intima con Dio, e d'una felicità più compiuta e più perfetta.

§ 7. Che cos'è il NATURALE e il SOPRANNATURALE per l'uomo. — La rivelazione primitiva e la rivelazione evangelica.

Per mezzo di questa dottrina sui vari stati della nostra natura, si comprende di leggieri che il NATURALE per l'uomo non è che ciò che è voluto dalla sua natura intellettuale ed insieme sensitiva, o ciò che avrebbe costituito l'uomo dello *stato di pura natura*, se Dio l'avesse collocato, come certo potea farlo, in tale stato; ed il SOPRANNATURALE comprende tutto ciò che ha piaciuto alla bontà infinita di concedere all'uomo, di doni, di privilegi e di grazie al di fuori e al di sopra di quello che potea convenirgli nello stato di *pura natura*, creandolo nello stato della *natura integra* e della natura *innocente*, e rendendogli, per la riparazione del Cristo, più che non avea perduto per la caduta dal suo stato primitivo.

Per mezzo della stessa dottrina, si comprende pure facilmente che, quando si tratta dell'uomo in particolare, le *verità naturali* non sono che le conoscenze o le equazioni del nostro intelletto colle condizioni dell'uomo di *pura natura*; e che le *verità soprannaturali* o *rivelate* non sono che le conoscenze o le equazioni del nostro intelletto colle condizioni dell'uomo della *natura integra*, e della *natura innocente* e della *natura riparata*.

Ma non bisogna già prendere in un senso esclusivo ed assoluto i vocaboli *verità naturali e verità soprannaturali e rivelate*, comunemente in uso per designare questi due ordini ben distinti di verità; perchè, *sotto certi rapporti e in un certo senso*, le verità che si dicono *naturali* sono realmente *rivelate* come le stesse verità *rivelate*; e le verità che si dicono *soprannaturali e rivelate* sono *naturali* come le stesse *verità naturali*.

Non ci ha che i filosofastri della scuola materialista, il cui spirito è non men spesso che la materia, e la scienza non men circoscritta del nulla, che abbiano potuto inventare, dissotterrare e propagare ai nostri giorni, con grande scandalo e con vergogna indelebile dell'*età de' lumi*, la strana ed ignobile ipotesi, che abbiamo più su ricordato e combattuto, dell'uomo, uscito bestia dalle mani della natura, e divenuto uomo dappoi pei suoi propri sforzi. Il semplice buon senso e la storia, le tradizioni costanti e concordi di tutti i popoli e la rivelazione biblica protestano contro questo mostruoso errore, uscito, come un insetto velenoso, dal corrotto cuore d'un ateo, e che mena difilato all'ateismo, o piuttosto che non è che lo stesso ateismo in tutta la sua crudeltà.

Secondo la Santa Scrittura, l'uomo, dal primo istante della sua creazione, fu un'anima compiutamente e perfettamente vivente; *Factus est homo in animam viventem* (*Genes. 11*); cioè che non solo fu un *corpo vivente* per l'anima, ma anche un'*anima vivente* per la grazia e la verità, dappoichè, siccome la vita fisica consiste nell'unione dell'anima col corpo, e la

vita morale nell'unione della grazia col cuore, la vita intellettuale consiste nell'unione della verità collo spirito. Perciò dunque, allo stesso tempo che Dio vivificò il corpo del primo uomo ispirandogli l'anima, e che santificò la sua anima conferendogli la grazia, illuminò la sua mente rivelandogli la verità ed ogni verità; perchè gli rivelò in un modo chiaro, distinto e perfetto, il mondo corporeo e visibile ed il mondo invisibile e spirituale; la natura e le proprietà dei corpi, l'essenza e le facoltà dello spirito (1), la loro origine i loro mutui rapporti ed il loro fine. Gli disse che il suo proprio corpo ed il suo proprio spirito formano un composto sostanziale, una persona, un insieme, sostanzialmente uno, nell'unità d'un medesimo essere.

Gli apprese, allo stesso tempo, i più grandi misteri della natura divina, l'Incarnazione del Verbo eterno, il fine soprannaturale che gli avea destinato, l'ultima

(1) Cicerone, nel suo libro *De Divinatione*, così enè: « che la natura avrebbe inutilmente creato le miniere nelle viscere della terra, se essa (la natura) non ne avesse rivelato all'uomo l'esistenza: il simile è a dire di tutto quello che la natura ha fatto per l'uomo nell'ordine spirituale. » San Tommaso non ne dice di più, nel suo meraviglioso trattato *De scientiis primi hominis*. Ecco dunque Cicerone *tradizionalista*, che parla del primo uomo come un dottore della Chiesa, affermando che la natura o Dio ha detto tutto al primo uomo; confutando sè stesso Cicerone *filosofo*, che avea preteso, secondo l'abbiamo veduto, che l'uomo dapprincipio è stato bestia; e confondendo tutte le bestie-filosofi che avessero sostenuto la stessa bestialità.

beatitudine nella gloria del cielo che avrebbe acquistato, per la sua cooperazione alla grazia e per la sua fedeltà in compiere i suoi doveri su questa terra. Gli scopri, in una parola, tutte le leggi della natura e tutta l'economia della grazia; tutto l'ordine naturale o dell'uomo di *pura natura*, come Dio avrebbe potuto crearlo senza dargli nulla di più, e tutto l'ordine soprannaturale dell'uomo, o della *natura integra* e della *natura innocente* e fornita della *giustizia originale* o dell'uomo come Dio avea voluto crearlo, innalzandolo, di più, per un eccesso di sua liberalità, allo stato deifico o alla società ed alla comunità de' beni dello stesso Dio.

Adamo avendo poi perduto, per la sua disobbedienza, questi ineffabili doni, ed essendo insieme con tutta la sua stirpe divenuto dispiacevole al suo divino Autore, Iddio gli rivelò anche il gran mistero del divino Mediatore e del suo sacrificio di sangue, per l'espiazione del peccato; gli apprese come egli ed i suoi figliuoli avrebbero potuto anticipatamente applicarsi, per la fede, la speranza e la carità, i meriti infiniti di questo futuro sacrificio, nella sua efficacia: riconciliarsi con Dio e riconquistare i diritti che avea egli perduti. L'istruì di tutta l'economia dello stato della *natura* che sarebbe, un dì, *riparata* dal Cristo, o del gran dogma della riversibilità de' meriti, della salute del colpevole pel sangue dell'innocente, e della pratica de' sacrificii degli animali, come il mezzo più proprio a mantenere sempre viva la fede in questo dogma, figurandolo e recandolo di continuo agli

occhi della mente, per mezzo d'immolazioni sensibili agli occhi del corpo.

Queste verità dell'ordine *soprannaturale*, come le verità dell'ordine puramente *naturale*, che il primo uomo avea apprese dalla stessa bocca di Dio, i suoi discendenti le appresero in seguito dalla bocca di lui. Chè essi non hanno inventato la verità per mezzo della loro ragione, come non hanno inventato il moto per loro valentia. Si riceve la vita, ma persona non può darsela. Non si sono dati dunque neppure, essi stessi, la vita dell'anima, come non si sono dati quella del corpo. La prima di queste vite l'hanno essi ricevuta dall'insegnamento, come hanno essi ricevuto la seconda dalla generazione. Perchè, secondo san Paolo, l'insegnamento è una vera generazione. *Per Evangelium ego vos genui* (1 Cor., iv, 13). Sicchè gli uomini non vivono spiritualmente che per gli stessi mezzi pei quali vivono corporalmente, *per quello che hanno essi ricevuto e non per quello che hanno essi fatto*; e, come l'umanità non s'è perpetuata che per mezzo della generazione, così la verità non si è trasmessa, non si è propagata, non si è stabilita nel seno dell'umanità, che per mezzo dell'insegnamento.

Inoltre, ogni cosa manifestata da una intelligenza superiore ad una intelligenza inferiore, è una cosa *rivelata*. Sebbene dunque il vocabolo *rivelazione* s'applichi principalmente alle manifestazioni di Dio all'uomo, tuttavia quello che i parenti apprendono a' loro figli, e quello che i maestri insegnano a' loro discepoli, non è che una vera *rivelazione*. Or, secondo lo stesso razionalismo, *ogni ragione umana è*

insegnata, come ogni corpo umano è ingenerato; e sono specialmente i principii, formanti la ragione e le verità dette *naturali*, che i parenti trasmettono ai loro figli. Perciò dunque, le verità dell'ordine puramente naturale sono verità realmente rivelate, quanto le verità dell'ordine soprannaturale dette *rivelate*: solo queste sono state rivelate da Dio, e quelle dall'uomo.

Noi osserveremo tra breve san Tommaso dimostrare con quella logica invincibile tutta propria di lui, che non solo le verità soprannaturali, che superano l'indole e le forze della ragione, ma che anche le verità naturali, di cui la ragione può rendersi conto, sono state rivelate, ed HANNO DOVUTO NECESSARIAMENTE ESSERLO; *ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt, NECESSARIUM FUIT hominem institui revelatione divina* (I. p., q. 1, art. 1).

Solamente, questa rivelazione primitiva d'ogni verità, che Dio fece al capo del genere umano, e che per mezzo della favella e della tradizione, trasmettendosi di padre in figlio, s'è propagata nell'umanità, avendo incominciato ad essere alterata, corrotta, e, secondo l'espressione della Scrittura, ad essere diminuita, e ristretta dalle passioni degli uomini: *Quoniam diminutæ sunt veritates a filiis hominum* (Psal. XI, 2), la divina Provvidenza, nella successione de' tempi, l'ha, secondo l'attesta san Paolo, più volte ed in diversi modi, rinnovata, l'ha richiamata alla purità della sua origine, parlando agli uomini per mezzo de' patriarchi e de' profeti, e, in ultimo luogo, l'ha completata, perfezionata, sublimata ancora di più, parlandoci per la bocca divina del suo proprio figlio: *Multifariam*

multisque modis loquens, olim Deus Patribus in Prophetis, novissime autem locutus est nobis in Filio (Hebr. i).

La bontà di Dio non si è rimasta a questo; perchè, onde nel mezzo delle tenebre spirituali e dell'ombra della morte dell'intelligenza (*Luc. i.*), che gli stessi uomini s'aveano create, vi fosse nel mondo un luogo dove la fiaccola delle sue divine rivelazioni risplendesse senza nube, in tutto lo splendore della sua luce pura, in tutta l'efficacia del suo principio vivificante; onde, in una parola, la verità si trovasse in qualche luogo *pura* di tutte le macchie della superstizione ed *esente* da tutte le negazioni, da tutte le mutilazioni sacrileghe della falsa filosofia, ha confidato il deposito di queste rivelazioni successive, negli antichi tempi, alla stirpe di Sem, al popolo giudeo ed alla Sinagoga e, dopo la venuta del Salvatore, alla generazione spirituale di Pietro e degli altri apostoli, al popolo cristiano ed alla Chiesa.

Mentre la sinagoga e la Chiesa hanno trasmesso le loro tradizioni, l'umanità eziandio non ha lasciato di trasmettere le sue. Perchè l'umanità è stata essa pure incaricata di perpetuare la rivelazione primitiva delle verità naturali e soprannaturali, almeno rispetto a' loro principii, sebbene potesse, abusando della sua libertà, alterarle parzialmente, localmente, e nel modo di comprenderle e di applicarsele. Difatti, secondo san Tommaso l'ha dimostrato, le legge divina, detta naturale, come anche la ragione e la coscienza naturali, rispetto a' loro principii generali, sono rimaste inalterabili ed incorruttibili fra gli uomini, ed è ciò

che costituisce l'unità dell'umanità, e la fa esistere. Perciò le idee, le credenze, i sentimenti comuni a tutti gli uomini di tutte le razze, di tutti i tempi e di tutti i luoghi, hanno un fondamento comune di verità. È la ragione di tali e *tali* individui che è travolta; è la religione di *tale* o *tale* popolo che è falsa: ma il simbolo dell'intera umanità, separato da tutto ciò che vi è stato aggiunto di particolare, presso certi popoli e in certi tempi, quello che è stato sempre creduto, dovunque e da tutti: *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*, è vero, come la ragione umana, la coscienza umana e la stessa umanità.

Solo, le tradizioni onde l'umanità conserva il deposito, lo ripetiamo, sono capaci d'essere in parte e accidentalmente falsate nelle loro applicazioni; ma le tradizioni onde l'antica Sinagoga e la Chiesa del Cristo conservano il deposito, e che si trasmettono per mezzo d'un insegnamento divino, sono inalterabili, indefettibili, veridiche nelle loro applicazioni come nei loro principii; in una parola, l'insegnamento divino della Chiesa è infallibile, sotto tutti i rapporti, mentre l'insegnamento puramente umano dell'umanità non l'è affatto. Quest'è, in breve, la storia della verità; l'opposto non è che romanzo.

§ 8. Le VERITÀ NATURALI e le VERITÀ SOPRANNATURALI. — In che senso le verità, dette NATURALI, sono rivelate, quanto le verità dette RIVELATE, e viceversa. — Riepilogo di questa discussione sulla VERITÀ'.

Perciò dunque, siccome le sole verità insegnate dalla Chiesa, e *come* le insegna la Chiesa, sono l'eco verace, il riflesso fedele della *rivelazione* primitiva e di tutte le rivelazioni successive che Dio ha fatte all'umanità; esse solo sono designate, nel linguaggio della scienza cristiana, sotto il nome di *verità rivelate*. Per contrario, siccome le verità trasmesse, insegnate dall'umanità, e come l'umanità le insegna, sono soggette ad errore, e non riflettono che in un modo molto difettoso e incompleto le rivelazioni divine di tutti i tempi, così è stato ad esse riserbato il nome di *verità naturali*.

Talvolta si dà lo stesso nome alle sole verità tradizionali, che hanno rapporto colla *natura* degli esseri e che possono essere colte dalle forze della *ragion naturale*. Perciò le si dicono pure, giustamente, *verità di ragione*, mentre le altre le son dette *verità di fede*; le son credute d'una fede puramente umana, mentre le altre le son credute d'una fede divina; e, finalmente esse formano il soggetto speciale della filosofia, quando le altre formano il soggetto speciale della teologia. Ma come, salvo queste eccezioni, le une e le altre si trasmettono dall'insegnamento e dalle tradizioni, quelle nell'umanità, queste nella Chiesa, le une e le altre possono dirsi e sono difatti *verità rivelate*; poichè

le verità dette *naturali* sono verità *rivelate*, come le stesse verità dette *rivelate*.

Per contrario, se, pel vocabolo *naturale*, s'intende quello che è dell'essenza, della natura dell'uomo, quello che è *doruto* a questa natura, e può essere colto dalle sue forze; in questo senso, le *verità rivelate* non sono affatto *naturali*, ed il chiamarle con questo nome, è un negare che fu solo per una soprabbondanza di bontà e di misericordia che Dio, creando l'uomo, degnò d'innalzarlo all'ordine *soprannaturale* della grazia e destinarlo alla visione beatifica nel cielo; è un errare, è un professare le eresie di Baio e compagni, i quali hanno insegnato « che i privilegi della *natura integra, della natura innocente e della giustizia originale*, erano *doruti* alla natura umana; che l'ordine della grazia è inseparabile dall'ordine di natura; che il soprannaturale è talmente nell'essenza del naturale, che uno stato di *pura natura* è impossibile, ed è per ciò che non è mai stato; » errori gravi che rovesciano da capo a fondo tutta l'economica della religione.

Ma se, per il vocabolo *naturale*, s'intende ciò che è conforme, non alla natura *possibile* e astratta, ma alla natura concreta e *attuale* dell'uomo; se s'intende ciò che è in armonia con una *tale* natura, che Dio potea non dare, ma che ha pure voluto dare all'uomo; se s'intende ciò che innalza, nobilita e perfeziona questa natura, ciò che la sana se la è inferma, ciò che la rialza se la è caduta; il dire, *in questo senso*, che l'ordine di grazia, di redenzione e di gloria è *naturale* all'uomo, e che le proposizioni esprimenti questi

sublimi ed ineffabili rapporti, sono *verità naturali*, è un parlare in un modo conforme alla verità; perchè la perfezione essendo lo scopo naturale d'ogni essere, non ci ha nulla di più naturale di quello che rialza, lo riabilita, lo sana, lo compie, lo nobilita e lo perfeziona.

Perciò, a mo' d'esempio, la risurrezione dalla morte non era *dovuta* all'uomo, dopo il peccato, più che la immortalità nello stato di *pura natura*. Ma Iddio, per un privilegio singolare concesso al corpo umano, avendo degnato crear l'uomo (non già solo l'anima) inestermibile: *Creavit Deus hominem inextermibilem* (Sap., 11, 23). cioè, avendogli Dio conferito, per così dire, una natura *soprannaturale*, ed in tal caso la morte essendo un inconveniente rispetto a *questa* natura, non ci ha nulla di più naturale, dice san Tommaso, quanto la cessazione d'un tale inconveniente pei meriti della morte del Cristo, il Riparatore divino dell'umana natura: e la risurrezione de' morti, *soprannaturale* rispetto alla potenza che l'opera, è un fenomeno al tutto naturale rispetto al fine che ne sarà la causa: *Mors est inconveniens. Hoc autem inconveniens Christi morte sublatum est. Resurrectio. QUANTUM AD FINEM NATURALIS EST* (*Sum. contr. Gentil. lib. IV, c. LXXXII.*).

Perciò anche, tutta l'economia del cristianesimo, siccome *non era in niun modo dovuta* alla natura umana, ed è infinitamente superiore alle sue esigenze ed alle sue forze naturali, è eminentemente ed essenzialmente *soprannaturale*; ma siccome, per questa economia, la divina luce dissipa le tenebre dell'intelli-

genza dell'uomo, e che la grazia sana le malattie del suo cuore; siccome, per questa economia, l'uomo non solo è ristabilito ne' suoi antichi rapporti, ma è innalzato a rapporti ancora più perfetti con Dio, co' suoi simili e con sè stesso; siccome, per quest'economia, l'uomo intero è, in una parola, ristaurato in un modo più splendido nelle condizioni della sua natura originale: *instaurare omnia in Christo* (Ephes., 1); e che l'uomo nuovo riapparisce sulle ruine dell'antico, in tutto lo splendore della giustizia e della santità della vera natura primitiva in cui l'avea Iddio collocato: *Exspoliantes veterem hominem et induentes novum, eum qui secundum Deum creatus est, in justitia et sanctitate veritatis* (Coloss., 11); in questo senso, noi lo ripetiamo, non ci ha nulla di più naturale per l'uomo che il cristianesimo con tutti i suoi misteri, i suoi dogmi, i suoi sacramenti, i suoi riti, le sue leggi e le sue istituzioni: e le concezioni, le idee, le conoscenze di tutte queste cose, sommamente *soprannaturali e rivelate*, dappoichè la ragione non le avrebbe neppure sospettate se Dio non si fosse degnato di rivelarcele, e perchè esse sono l'oggetto di una fede soprannaturale e divina, tuttavia sono verità non men naturali che le verità che si dicono *naturali*. Perchè, per una natura *innalzata* dalla grazia allo stato soprannaturale, il soprannaturale è naturalissimo.

Da ciò si scorge, quanto i nostri filosofastri sieno insentati, contraddittorii, assurdi, che per ciò che chiamano *religion naturale*, fanno una guerra atroce alla *religion soprannaturale e rivelata*. Se Dio avesse

creato l'uomo, come potea farlo, nello stato di *pura natura*, la sua religione, come il suo fine, non avendo nulla di *soprannaturale*, sarebbe stata una vera *religion naturale*; ed una tale religione sarebbe stata veramente. Ma poichè gli piacque di crearlo nello stato della *natura integra* e della *natura innocente*, ornata di privilegi e di grazie della *giustizia originale*; poichè gli piacque di destinare l'uomo ad un fine totalmente *soprannaturale*, che l'uomo non avrebbe potuto conseguire che per mezzi soprannaturali, essi pure; il soprannaturale, comechè ecceda e superi le sue esigenze e le sue forze, è nondimeno divenuto una condizione essenziale della natura in cui Iddio l'ha collocato, ed è divenuto la sua vera natura. Ed è per questo che si distingue questo stato sublime, soprannaturale e divino, pel nome di *stato della NATURA integra ed innocente*. Quindi, la religione soprannaturale, che è stata data e rivelata all'uomo come il mezzo il più semplice, il più omogeneo ed il più naturale, di raggiungere di questa soprannaturale natura, è stata per lui la sua vera, la sua unica religione naturale. La religione che si dice *naturale*, e che, potendo esserlo, non è mai stata la religione dell'uomo, non ha più nulla di comune coll'uomo, non è affatto la religione dell'uomo; ma la sua vera ed unica religione naturale è la religione soprannaturale e rivelata. Il rifiutare dunque la religione detta *soprannaturale*, per starsi alla religione che si dice naturale, è un rifiutare la vera religione naturale dell'uomo; è un dimandare, per religione naturale dell'uomo, una religione estranea alla sua natura attuale, sconvenevole

ed anco contraria a questa natura, una religione che non gli è punto naturale, è un contradirsi ne' termini è un lavorare nel vuoto, per la gloria del nulla.

Inoltre, non è punto mestieri di fare lunghi studi sull'uomo, ei basta di fermarsi a considerare pei brevi istanti le strane condizioni del suo essere, fisicamente e moralmente parlando, per convincersi che, al presente, non è affatto nelle condizioni primitive della sua creazione; che egli è una nobile natura scaduta dalle grandezze e dallo splendore del suo stato originale; ch'egli è un re detronizzato; ch'egli è un ricco personaggio caduto in miseria; ch'egli è una robusta costituzione impiagata, malata nelle sue parti più vitali; ch'egli è un grande e magnifico edificio caduto in rovina: *Domus dedit ampla ruinam.*

Or nell'ordine delle idee e de' fatti, non ci ha nulla di più *naturale* che il ritorno di un tal essere alle grandezze originali della sua natura; di un tal proprietario al godimento della sua antica fortuna; di un tale re al possesso del suo trono; di un tale edificio alla sua antica magnificenza ed al suo antico splendore. E non è che nella *riparazione per mezzo del Cristo* che la natura umana trova i mezzi della sua riabilitazione; i mezzi di riconquistare tutto quello che ha perduto, di riprendere il suo antico posto, di ricoverare il suo antico stato. Non ci ha nulla adunque di più naturale per l'uomo che la necessità di applicarsi i meriti e l'efficacia di questa riparazione per mezzo della fede nei dogmi, per mezzo delle pratiche de' riti, per mezzo dell'osservanza delle leggi del cristianesimo. E la religione cristiana, al tutto so-

prannaturale, sublime, divina come la è, per la sua origine, pel suo fine, per la sua economia, è tuttavia la religione più conforme allo stato *attuale della natura umana*, caduta dal suo stato primitivo, è la vera religion naturale dell'uomo.

L'uomo nella sua unità sostanziale, come Dio l'ha creato, è un essere multiplice; da questa molteplicità, da queste diverse maniere d'essere, nascono naturalmente in lui bisogni diversi, il cui insieme costituisce la sua natura *attuale*. Per conseguenza, i mezzi di soddisfarli sono conformi a *questa* natura, voluti da essa, e, *sotto questo rapporto*, sono cose totalmente *naturali*.

Secondo essere intellettivo, egli ha bisogno della verità compiuta, immutabile, certa, o della conoscenza perfetta di Dio, nel tempo e nell'eternità. Come dunque non è che nella rivelazione cristiana che può trovare di che soddisfare a questo immenso bisogno della sua intelligenza; questa rivelazione, tutta soprannaturale, ineffabile, gratuita che la è, dalla parte di Dio che l'ha fatta, è tuttavia un beneficio naturale per l'uomo che la riceve.

Secondo essere morale, capace di peccare, l'uomo ha bisogno di un mezzo efficace che lo allontani dal male innanzi di commetterlo, e che gli sia d'ajuto a liberarsene dopo averlo commesso. La confessione sacramentale gli porge questo mezzo. La confessione dunque, sebbene soprannaturale, rispetto alla sua origine, — poichè Dio solo ha potuto istituirla e farne una legge, — e per rispetto a' prodigi che la opera

di cancellare il peccato dal cuore e di ricondurvi la grazia santificante, è, secondo l'han detto Origene, san Basilio, san Crisostomo, un rimedio tanto naturale per l'anima peccatrice, quanto le medicine le sono pel corpo malato.

Secondo essere perfettibile e debole nella fede, l'uomo ha bisogno d'unirsi intimamente con Dio, perchè non è che in questa unione ch'egli può prendere gli elementi che gli son necessari per vivere la vita dell'anima e conseguire la sua perfezione. La Comunione eucaristica è il mezzo ineffabile d'una tale unione. Questo divino alimento, quantunque soprannaturale, poichè è il capolavoro de' prodigi della potenza e della bontà di Dio: *Memoriam fecit mirabilium suorum misericors et miserator Dominus; escam dedit timentibus se* (Psal. cx, 4), è dunque, secondo l'ha detto il suo divino Autore, un cibo ed una bevanda tanto veri e tanto naturali, per conservare la vita dell'anima per tutta l'eternità, quanto il pane ed il vino lo sono per conservare la vita del corpo in questa vita: *Caro mea VERE est cibus, sanguis meus VERE est potus; qui manducat hunc panem vivet in aeternum* (Joan. vi, 56) (1).

L'uomo, secondo essere sensitivo, e al tempo stesso intellettuale e morale, non si contenta affatto di pos-

(1) Vedi il terzo volume dell'è nostre *Conferenze sulla ragione cattolica*, dove abbiamo trattato questi grandi Sacramenti sotto il punto di vista della loro armonia colla natura umana.

sedere Dio nella sua intelligenza per mezzo della fede, nel suo cuore per mezzo dell'amore; egli ha bisogno pure di averlo sotto i suoi sensi, di toccarlo, di baciarlo, di portarlo sensibilmente sopra di sè; e, perciò, egli ha bisogno di rappresentarlo sotto forme sensibili. Ed è quivi la ragione e l'origine delle belle arti (1), per le quali si fanno immagini d'ogni sorta di Dio, de' suoi misteri, delle opere della sua grazia, de' santi, ed è felice d'avere sotto i suoi occhi, sotto la sua mano, sopra la sua persona, le cose sante, le cose santificate, che ricordano Dio alla sua mente ed al suo cuore. Senza fallo, non ci ha nulla di più soprannaturale dell'uso e del culto della croce, delle immagini sacre, delle reliquie, dell'acqua benedetta e di tutti gli oggetti di Jivezione; perchè il pensiero che talune cose puramente materiali, impresse o scolpite in un certo modo, e consacrate da certi riti, possano produrre effetti tutto spirituali, è un pensiero sublime, che non ha potuto venire per sè stesso nella mente dell'uomo, e che gli è dovuto venire da alto. Nonpertanto questo culto divino è talmente conforme agli istinti, alla natura del cristiano, che il culto puramente umano delle immagini, delle reliquie e de' ricordi de' parenti, degli amici e di tutto ciò che si ama è conforme alla natura dell'uomo; e queste sono per l'anima veramente cristiana, pratiche necessarissime e naturalissime.

(1) Chi desidera una più ampia spiegazione di questa dottrina veggia allo stesso volume della medesima opera; *Confer.* 49. p. 314.

Lo stesso è a dire, lo ripetiamo ancora, di tutti gli altri dogmi, misteri, leggi, istituzioni, riti ed usi del cristianesimo. L'uomo non vi aveva alcun diritto, egli non ha potuto nè immaginarli, nè inventarli; ma è Dio, e non è che Dio che li ha rivelati, stabiliti, ordinati, ed è la sola virtù della sua grazia che li rende divinamente efficaci e fecondi. Le quali cose tutte sono assolutamente ed essenzialmente soprannaturali. Ma, siccome solamente quivi l'uomo può trovare la soddisfazione de' bisogni legittimi risultanti dalla sua natura primitiva e dallo stato di miseria in cui è caduto; siccome non è che per questi mezzi che può egli divenir nuovamente l'uomo della *natura soprannaturale* che Dio formò da principio, e che il cristianesimo è tutto intero negli istinti, nelle esigenze, nei bisogni, negli alti interessi d'una TALE natura, è, in tutto il rigor del termine, la sua vera religione naturale dell'umanità nello stato in cui si trova al presente; e i sedicenti naturalisti, che in suo luogo preferiscono la religione che chiamano naturale, non sanno nè che si dicono, nè che si fanno; essi debbono convincersi che rigettano la realtà della vera religione naturale, che aspirano alla chimera d'una religione estranaturale, ed anco opposta alla natura dell'uomo secondo egli è; e, perciò, sono in contraddizione aperta con loro stessi; sono i ribelli della natura, disconoscenti le leggi della natura, come pure le leggi della grazia; essi sono non men poveri filosofi che cattivi cristiani, e mancano non meno di ragione che di fede.

Riepiloghiamo in poche parole questa grave discussione.

La rivelazione cristiana è per fermo soprannaturale perchè prima di tutto non era *dovuta* all'uomo; poi perchè l'uomo non ha potuto inventarla, essendochè supera le forze della sua mente, e perchè i misteri del cristianesimo non possono essere compresi dalla sua ragione; ed in fine perchè non può crederli ed applicarsene i vantaggi che per mezzo della virtù, della fede ed il soccorso della grazia, che è tutto ciò che si può immaginare di più soprannaturale. Ma considerata, secondo dee essere considerata in filosofia, ne' suoi rapporti, non colla natura *possibile* dell'uomo, ma colla sua natura reale: non con quello che l'uomo poteva essere, ma con quello che l'uomo è, cioè un essere creato per l'ordine soprannaturale ed avente una natura, pei suoi istinti, pei suoi bisogni, in armonia con quest'ordine, la rivelazione cristiana e la religione cristiana, che ne è l'effettuazione, sono naturali, anzi naturalissime. Non diciamo dunque già che la religion cristiana è religion naturale in sè e nel senso *assoluto*, ma lo diciamo naturale nel senso *relativo* e rispetto alla natura attuale dell'uomo, rispetto all'uomo, secondo è stato piacere di Dio di crearlo. Perchè tutto ciò che è conforme alla natura d'un essere gli è naturale, come l'infinità delle perfezioni, essendo conforme alla natura divina, è a Dio naturale. Ma la religion cristiana è conforme alla natura umana, poichè è per essa che la natura è umana rilevata, riparata e posta in istato di raggiungere la sua perfezione;

dunque la religione cristiana è la sola e vera religione naturale dell' uomo: e questo sia detto al Simon, al Renan, al Cousin e socij, che fanno una guerra tanto stupida e tanto empia alla religion rivelata.

Queste sono le semplici, ma gravi od importanti nozioni per le quali bisogna incominciare l'istituzione del filosofo cristiano; questo è quello che deve sapere innanzi a tutto, per ciò che riguarda la VERITÀ, le sue differenti specie, i suoi rapporti sull'intelligenza, se non si vuole ch'ei smarrisca a' primi passi che fa nella sua carriera filosofica.

PARTE SECONDA

DELLA CERTEZZA E DELLA QUISTIONE
DEL DOGMATISMO E DEL SENSO COMUNE

CAPITOLO I.

Della natura della certezza, dei suoi gradi, de' suoi criteri ;
del dogmatismo, dell'acatalessia e delle loro gradazioni,
in generale.

§ 1. Importanza della quistione della CERTEZZA. — Che cosa è certezza. Essa è subiettiva ed obiettiva. — La prima è o INTUITIVA o DISCURSIVA, o d'AUTORITÀ. — Il DUBBIO e l'OPINIONE. — La FEDE divina e la fede umana. — L'una e l'altra producono una certezza vera e stabile. — La certezza OBIETTIVA è o METAFISICA o FISICA, o MORALE.

La quistione della certezza è la quistione capitale della vita e della scienza dell'umanità. Se non vi ha nulla di certo, non ci ha nulla di vero; non ci ha nè bene nè male; la vita non ha norma, l'uomo non ha scopo: non ci ha nè scienza, nè religione, nè società. Per questo i filosofi di tutti i tempi si sono specialmente e seriamente occupati della CERTEZZA.

Ma i filosofi antichi e moderni che hanno voluto trattare di filosofia secondo le finzioni ed i sogni della loro particolare immaginazione, piuttosto che secondo le idee comuni e i sentimenti della natura, per mezzo di sistemi non men funesti che assurdi, in luogo di risolvere tanto grave quistione, non hanno fatto che renderla più oscura e complicarla ancora di più. Essi dopo di avere lungamente e vanamente disputato sopra questo punto, come sul resto, hanno finito, non potendo riuscire, col negare che l'uomo possa mai essere certo di nulla, e la loro ultima parola è stata: SCETTICISMO.

I soli filosofi che hanno ammesso la fede tradizionale del dogma del Dio creatore dell'uomo e autore della sua ragione, e delle credenze universali dell'umanità, sono giunti a stabilire la certezza su basi solide, a darne il vero sistema, e ad assicurare all'uomo il prezioso retaggio della verità certa, di cui la falsa sapienza, nemica dell'uomo, ha preteso di spogliarlo. È stato particolarmente il lavoro, benedetto da Dio, della filosofia cristiana, onde san Tommaso è l'esatta personificazione.

In questa seconda parte de' nostri *preamboli*, noi metteremo sotto gli occhi del nostro lettore quei sistemi della vera e della falsa filosofia, o della filosofia cristiana e della filosofia pagana. Incominciamo però dal fissare la natura della certezza e i suoi diversi gradi, e dal proporre lo stato della quistione nel modo più chiaro che sia possibile.

Abbiamo veduto che la verità *logica* è l'*equazione tra l'intelletto e la cosa*, o la conformità esatta tra

la cosa che ne è l'oggetto, e la maniera colla quale il nostro intelletto la concepisce.

La SCIENZA (1) della verità d'una cosa è dunque la concezione della cosa, per parte dell'intelletto, conforme alla cosa stessa. L'INSCIENZA o l'IGNORANZA di una cosa è l'assenza d'ogni maniera di concepirla. L'errore o la falsità sopra una cosa, è la concezione della cosa che non è nè adeguata nè conforme alla stessa cosa (2).

L'adesione dell'intelletto a questa concezione, vera o falsa, che si è formata della cosa, non è sempre la stessa; essa è più o men stabile, più o men completa, o essa non è affatto, secondo la maniera più o men chiara e distinta con cui l'intelletto concepisce la cosa, e secondo il più o il meno di potenza dei motivi che vogliono questa adesione.

Quando l'intelletto vede, o crede di vedere, in un modo chiaro e distinto, che il predicato della proposizione che gli è presente, è in un rapporto naturale, necessario col suo soggetto; o quando vede, o crede di vedere, che ci ha l'equazione o conformità perfetta tra la maniera con cui concepisce la cosa e la cosa stessa, esso aderisce a questa concezione assolutamente, senza il menomo riserbo, senza la menoma esitazione

(1) Questo vocabolo non è qui preso che come significante la conoscenza o la semplice nozione della cosa.

(2) • Sicut veritas consistit in adequatione rei et intellectus, ita falsitas consistit in eorum inaequalitate (D. TOMAS, *De Veritate*, quest. 17, art. 199).

e vi si riposa compiutamente. In questo caso, è detto ed è *certo* della verità della cosa. La CERTEZZA è dunque lo stato della mente aderente alla concezione che egli ha della cosa, senza il menomo timore che l'opposto di questa concezione sia vero: o, secondo la bella definizione che ne ha dato san Tommaso, *la certezza è la forza d'adesione della virtù conoscitiva alla cosa che essa conosce.*

In una infinità di casi, l'intelletto vede o crede di vedere in un modo sì sorprendente e sì chiaro la necessità del rapporto tra il predicato della proposizione e il suo soggetto, o l'equazione tra il modo con cui concepisce la cosa e la cosa stessa, che gli è impossibile, malgrado qualunque violenza che ci si faccia, di negare il suo consenso a questa concezione: in tal caso la verità della cosa è *evidente* per l'intelletto. La EVIDENZA è dunque lo stato della mente che percepisce con una tale chiarezza e una tale distinzione la equazione tra la sua maniera di concepire la cosa e la cosa stessa, che non può non aderirvi. L'*evidenza* adunque non è altro che il grado supremo della certezza, o la certezza nella sua potenza più grande, la certezza compiuta e perfetta.

Quando i motivi che determinano o comandano lo assentimento, si contrappesano in due sensi opposti, in guisa che l'intelletto ha tanto ragione d'aderire alla concezione quanto ne ha di respingerla, sospende la sua adesione e *dubita*. Il DUBBIO è dunque l'opposto della certezza; è lo stato dello spirito incerto e sospende la sua adesione alla concezione che gli è

presente, a cagione della parità delle ragioni *per* e *contro* l'adesione.

L'OPINIONE è uno stato medio tra la CERTEZZA e il DUBBIO, è lo spirito *opinante* o aderente alla concezione per la ragione che i motivi *per* eccedono, in peso ed in valore, i motivi *contro*, ma aderendovi in un modo relativo, provvisorio, incompiuto, imperfetto, e con un certo timore che l'opposto non sia vero.

La certezza è o *intuitiva*, o *discorsiva*, o *istorica*, o *d'autorità*.

La certezza *intuitiva* risulta dalla visione immediata e diretta del rapporto tra il predicato e il soggetto d'una proposizione, tra il modo con cui l'intelletto concepisce la cosa e la cosa stessa. Che il tutto è più grande che la parte; che non ci ha effetto senza causa; che tal colore, tal suono, tale forma esterna d'una cosa sensibile, sono veramente quello ce li attestano la vista, l'udito e il tatto; operando nelle loro condizioni naturali, ecc., ciò sono affermazioni o concezioni dell'intelletto, certe d'una certezza *intuitiva*.

La risoluzione d'una proposizione ne' suoi primi principii, o il ragionamento ben fatto produce, esso pure, la certezza, ma in un modo *mediato e indiretto*, poichè non è che *pel* confronto della proposizione particolare con un principio generale, o *pel discorso*, che la ragione giugne ad assicurarsi dell'esistenza del rapporto tra il predicato e il soggetto di questa proposizione, tra la maniera con cui l'intelletto concepisce la cosa e la cosa stessa, il che dicesi la certezza *discorsiva*, che nondimeno è una vera certezza: dappoi-

chè, per mezzo del ragionamento, si giugne benissimo a rendersi certa l'esistenza di Dio, la spiritualità, la libertà e l'immortalità dell'anima, e la realtà dei corpi.

Soventi volte l'intelletto non vede affatto il rapporto intimo, intrinseco, tra il predicato d'una proposizione e il suo soggetto, tra la maniera con cui esso concepisce la cosa e la cosa stessa. Tuttavia vinto, tratto dall'*autorità* d'un testimonio al disopra d'ogni eccezione, non ne dubita affatto: gli è ugualmente *certo* che un tal rapporto esiste, e che ci ha equazione perfetta tra il predicato ed il soggetto della proposizione, tra la sua maniera di concepire la cosa e la cosa stessa. Quest'è la certezza *storica* e d'*autorità*. Gli è per una simigliante certezza che si può essere e che si è veramente certo dell'esistenza degli spiriti della vita futura, dei fatti e delle cose lontane per distanza di tempo o di luogo, e di tutto ciò che supera le forze dell'intelligenza e della ragione umana.

Solo, in questo caso, l'intelletto, non essendo spinto al consentimento dalla percezione del rapporto tra il predicato e il soggetto d'una proposizione, tra la sua maniera di concepire la cosa e la cosa stessa, non consente già necessariamente, ma, in certo modo, elettivamente, *non necessario, sed per quandam electionem*, come si esprime san Tommaso. Or, il consentimento dato in simigliante caso dall'intelletto, dicesi FEDE. La fede è dunque, secondo lo stesso Dottore, l'adesione dello spirito a cose che non si vedono affatto, ma che si credono sulla testimonianza di altri: *Fides est mentis adhesio rei quam quis non videt, sed alteri dicenti credit* (1 2.^a, qu. 67, art. 3).

La fede è *divina* o *umana*. La prima ha una causa divina, perchè è un dono di Dio; ha uno oggetto divino, perchè essa riguarda Dio e tutto ciò che appartiene a Dio; produce un effetto divino o soprannaturale, perchè l'intelletto, nel consentire, in virtù di questa fede, prova una sicurezza, una certezza che superano ogni sicurezza ed ogni certezza che si possono ottenere da mezzi puramente naturali ed umani. La Fede umana non ha che cause naturali, un oggetto naturale, e non produce che un consentimento nei limiti della certezza naturale.

Tuttavia, la fede umana, circondata da condizioni che le son proprie, come anche il ragionamento, non lascia di produrre una certezza vera ed anco una vera evidenza, o la certezza nel suo più alto grado. Diffatti, siccome la verità della seguente proposizione: « L'anima non è corpo, » sebbene non sia provata che per il mezzo mediato del ragionamento, non lascia d'essere men certa e meno evidente che la verità di quest'altra proposizione risultante dall'intuizione immediata: « Una cosa non può essere e non essere al tempo stesso; » così la verità dell'esistenza dell'America che non ho mai veduto, sebbene non la sia attestata che dalla testimonianza di altri, pure non lascia d'essere per me, men certa e meno evidente che l'esistenza del sole che io vedo. « Fondati sulla testimonianza di altri uomini, » dice molto a proposito un filosofo gesuita, crediamo colla stessa certezza che la repubblica, l'imperio e i personaggi dell'antica Roma hanno esistito, come in virtù della nostra intuizione

immediata crediamo che il tutto è più grande che la parte: *Romanæ reipublicæ imperium et res gestas testimonio hominum persuasi, existisse credimus, æque ac totum majus sua parte credamus.* » (P. GUEVARA S. J. *Logica.*)

§ 2. Lo scetticismo ASSOLUTO e lo scetticismo ACCADEMICO. — Necessità de' CRITERII della certezza. — Siccome non ci ha che tre sorta d'esseri, così non ci ha che tre sorta di criterii della loro verità. — L' evidenza INTELLETTIVA, l'evidenza SENSIBILE e l'evidenza STORICA. — Il SENSO INTIMO, testimone infallibile di quello che accade in noi, non è affatto un criterio della verità logica. — Lo stesso è a dire di quello che dicesi IL SENSO COMUNE DELLA NATURA. — In che questo senso comune differisce dal SENSO COMUNE DEGLI SCOLASTICI.

La verità, equazione tra l'intelletto e la cosa, può come esistente nella cosa. La verità, come esistente essere considerata come esistente nell'intelletto, e nella cosa, non è, secondo si è veduto (pag. 143), che l'equazione tra la cosa e le ragioni eterne dell'Intelletto increato; e quest'è la verità *metafisica*, o *obbiettiva*. Come esistente nel nostro intelletto, essa non è, secondo l'abbiamo pure veduto (*ibid.*), che la equazione tra la concezione che l'intelletto creato s'è formato della cosa e la cosa stessa; e quest'è la verità *logica subbiettiva*. La dottrina che abbiamo esposta, sulla natura e i diversi gradi della certezza, non riguarda che la certezza di quest'ultima verità, e non la certezza della prima; non è che la certezza *subbiettiva*, e non la certezza *obbiettiva*, due cose tanto diverse l'una dall'altra, quanto la causa lo è dall'ef-

fetto e l'effetto dalla causa, o che, troppo spesso, lo si confondono nella presente quistione.

Mentre la certezza *subbiettiva* non è che l'adesione più o meno compiuta, della mente umana alla concezione che si è formata della cosa; la certezza *obiettiva* non è che nella maniera con cui il predicato d'una proposizione si riferisce al suo soggetto, e nella maniera con cui la proposizione si presenta all'intelletto e ne diviene l'*oggetto*. La certezza *obbiettiva* è dunque, essa pure, di diverse specie, ed è suscettibile di diversi gradi.

Ci ha proposizioni in cui il predicato si lega al suo soggetto in un modo necessario assoluto, immutabile, ed il cui contrario implica contraddizione, e non può farsi neppure dall'onnipotenza di Dio; tali proposizioni si dicono certe d'una certezza *metafisica e matematica*.

Quindi, le seguenti proposizioni: « Iddio non ha principio e non avrà mai fine; una cosa fatta non può essere fatta; due cose che rassomigliano nella stessa maniera ad una terza cosa, si rassomigliano nella stessa maniera tra esse; tutti gli angoli diritti sono uguali, ecc. », sono metafisicamente e matematicamente certe.

Le proposizioni in cui il predicato non si lega al soggetto che secondo le leggi della natura fisica, o in una maniera contingente, si dicono *fisicamente* certe. Che i morti non risorgano; che ogni corpo, se non è impedito, cade a basso; che il fuoco brucia, che la luce rischiarà, che il giorno succede alla notte e la notte al giorno, sono verità certe d'una certezza *naturale fisica*; perchè salvo un miracolo per parte del-

l'Autore sommo delle leggi della natura, egli è, e sarà sempre così, e mai non potrà essere in altro modo.

In certe proposizioni, il predicato non conviene al soggetto che secondo le leggi comuni, ordinario della natura *morale*, o nella quasi generalità de' casi, ma non in *tutti* i casi: *Ut in plurimis, non ut in omnibus*, come s'esprime san Tommaso. La certezza di queste proposizioni si chiama *morale*. Sicchè non è che *moralmente* certo: che un giovinetto male educato divenga un pessimo uomo; che il giudizio di un gran numero di dotti è più sicuro di quello d'un solo; che, secondo il proverbio, più occhi vedono meglio le cose che un occhio solo: *Plus vident oculi quam oculus, etc.*, perchè è in tal modo che queste cose d'ordinario e comunemente avvengono, ed il contrario non avviene che assai di rado.

I gradi della certezza *obbiettiva* variano pure, secondo la varia forza delle pruove d'una proposizione dimostrabile. Quando una tale proposizione come la seguente: — L'anima umana è immortale, — è dimostrata per mezzo di tutti gli argomenti che le son propri, in guisa che non si possa ragionevolmente dubitare della sua verità, la si dice una proposizione *certa* o semplicemente una *tesi*. Quando non ha che un numero più o men grande di pruove o di testimoni in favore della sua verità, ed un numero più o meno ristretto di testimoni e di prove contro di essa, la si dice una proposizione più o meno *probabile* o semplicemente un' *ipotesi*, un' *opinione*. Per esempio, il moto della terra intorno al sole, sebbene provato da forti argomenti, ed ammesso dalla maggior

parte degli astronomi, siccome ha contro di esso più d'una obiezione indissolubile e più d'un astronomo ragguardevole, così non è che un'opinione, un'ipotesi probabilissima, e non una verità certa (4).

Finalmente quando le pruove e le autorità *per* uguagliano, o press' a poco, in numero ed in valore le prove e le autorità *contro* una proposizione, questa proposizione non ha punto diritto al consenso, pure incompiuto, pure unito al timore che il contrario sia vero. Essa lascia la mente nel dubbio della sua verità, si chiama una proposizione *dubbia, incerta*, e si è pienamente padrone di ammetterla o di respingerla.

Per questa distinzione tra la certezza *obbiettiva* e la certezza *subbiettiva*, si comprende dapprima in che i veri scettici, o gli scettici *assoluti*, differiscano dagli scettici *mitigati*, dagli scettici secondo un certo rispetto, *secundum quid*, o dagli scettici detti *academici*.

I primi sono quelli che negano l'esistenza d'ogni rapporto, sia *metafisico*, sia *fisico*, sia *morale*, tra le cose e i predicati che si danno a quelle. In guisa che, secondo essi, *ogni* cosa, a qualunque ordine essa appartenga, non è ciò che è che per *caso*, in un modo puramente *accidentale*, potendo essere tutto il contra-

(4) Un famoso astronomo teatino, il P. Piazzì, quegli che al principio di questo secolo scoprì il pianeta *Cerere Ferdinandea*, e che ha arricchito la scienza dell'opera classica il *Catalogo delle stelle fisse*, ci diceva un giorno: « Figliuol mio, il sistema del Galilei sul moto della terra, l'assicuro, è tutt'altro che dimostrato in un modo perentorio; ma chi di noi astronomi potrebbe sostenere il contrario senza il pericolo di farsi lapidare? »

rio, ed anco potendo non essere affatto. Costoro sono, come lo si vede, i filosofi materialisti ed atei, pei quali, Dio non estendo, le nature delle cose non sono affatto le ragioni divine mandate ad effetto; non ci ha equazione tra le cose e l'intelletto divino, non ci ha verità intrinseca o *obbiettiva*; e, per conseguenza, non si può nulla affermare nè negare con certezza sulla natura e l'essere di ciò che è.

Gli scettici *mitigati* o gli *academici* riconoscono che i predicati in gran numero convengono più o meno *necessariamente* a' soggetti a cui sono attribuiti; che ci ha una quantità di cose che non possono essere altrimenti di quello che esse sono, e che ci ha equazione reale tra la loro natura e le ragioni eterne della natura o dell'Autore della natura. Solo essi pensano che l'uomo, per mancanza di mezzi sicuri e certi, non può mai conoscere in un modo certo questa equazione. Cioè che essi, ammettendo la certezza *obbiettiva* nelle cose, disperano di giugnere a possedere la certezza *subbiettiva* nell'intelletto, ed affermano « che l'uomo al più non può raggiungere che la verità *probabile*; ma che rispetto alla verità *certa*, non è punto il suo retaggio, e che gli è assolutamente negata ». Quest'è, alla lettera, lo scetticismo *academico* di tutti i tempi, perchè Cicerone, gran fautore, interprete e testimone dell'antica academia, ha detto: *Nos probabilia sequimur; percipi quid posse negamus.* (QUEST. ACAD., *passim*). E il de Gerando, pure, gran fautore, interprete e testimone della moderna Academia, si è espresso così: « I filosofi dimandano una cosa che sarebbe certo molto gradita e molto comoda nell'uso

quando vogliono trovare un *criterio* Ma dimandano una cosa **AL TUTTO IMPOSSIBILE**, e l' inutilità de' tentativi che sono stati fatti **IN TUTTI I TEMPI** per ottenerlo, dovrebbe bastare per dimostrarne l' **IMPOSSIBILITA'**. Il destinato della nostra ragione sarebbe troppo magnifico e felice, se esistessero *per la verità*, caratteri sì manifesti che potessero essere riconosciuti a prima vista. *Non ci ha nulla* che possa affrancare dal dovere d'una riflessione paziente e metodica (*Storia de' sistemi comparati, ecc.* tom. I). » Il che vuol dire che il destino della ragione è di ricercar sempre la verità senza poterla mai raggiungere.

Gli è manifesto, in secondo luogo, che tra queste due specie di certezza non ci ha sempre un rapporto necessario, intimo, infallibile. In guisa che le cose che sono *obbiettivamente* certe, o le cose le più certe in sè stesse, non sono affatto per questo *subbiettivamente* certe, o certe anco per la mente umana. Il mistero dell'unità e della trinità di Dio è una verità metafisicamente e assolutamente certa in sè stessa. Tuttavia, per taluni, non è che una opinione, per altri, non è che una assurdità. Per contrario, spesse volte la mente è certa d'una cosa, e tuttavia s'inganna, ed ammette, come una verità subbiettivamente certa, ciò che è obbiettivamente falso. I maomettani tengono per cosa assolutamente certa che Maometto è un profeta di Dio, mentre, pel rimanente degli uomini, non è che un grande e solenne impostore.

La certezza obbiettiva delle cose non produce dunque la certezza subbiettiva della mente, che nella mi-

sura della potenza e della fedeltà de' mezzi e degli indizj pe' quali essa le è presentata.

Questi indizi si chiamano *criterii*, dal vocabolo greco κριτής, GIUDICE, perchè questi sono i mezzi per ben *giudicare* le cose.

Gli esseri, oggetti della nostra conoscenza e della nostra fede, sono di tre sorta: 1.º gli esseri *spirituali*, come Dio, gli angeli, l'anima umana e i rapporti puramente intenzionali delle cose, oggetto de' concetti generali della mente o delle idee. Questi esseri non possono essere concepiti che dall'*intelletto*. 2.º Gli esseri puramente *sensibili*; questi sono tutti i corpi, le loro quantità e le loro qualità, e che non possono essere percepiti che da' sensi. 3.º Finalmente gli esseri *remoti*, o separati da noi per la distanza del tempo e del luogo o superiori alle facoltà della nostra mente. Tali sono i fatti della storia, le regioni lontane e i misteri della religione. Tutto questo non può essere conosciuto che dalla testimonianza degli uomini, che è una vera rivelazione umana, o per mezzo della rivelazione, che è la testimonianza divina.

Secondo questa triplice categoria di esseri, ci ha ha tre sorta d'indizi, di *criteri*, per mezzo de' quali possiamo *giudicar* bene delle cose, e la verità obbiettiva della loro natura e delle proprietà può divenire verità subbiettiva per la nostra mente, ottenere il consentimento e stabilirvisi come una certezza; tali sono: 1.º l'evidenza intuitiva o discursiva della ragione, per le cose puramente *intelligibili*; 2.º l'evidenza della percezione de' sensi, per le cose *sensibili*;

e 3.^o l'evidenza dell'autorità competente e legittima per le cose *storiche* o *superiori alla nostra intelligenza*.

Ne' corsi moderni di filosofia, si fa dell'intimo senso di ciascuno un quarto criterio della verità, ma senza ragione. «L'intimo senso, dice la *Filosofia di Liono*, non è che la percezione per la quale la nostra mente è avvertita del suo stato attuale. Ognun trova nell'intimo senso la testimonianza della sua propria esistenza, di tutte le impressioni piacevoli o dispiacevoli che pruova, e la testimonianza de' suoi propri pensieri.»

Quindi, l'intimo senso non ci rende certi che delle idee che abbiamo, de' sentimenti che ci commuovono e delle sensazioni dalle quali siamo colpiti. Or, nella quistione della certezza, non si tratta già della verità *intima* a noi stessi, o della conformità de' nostri giudizi collo stato del nostro proprio essere, ma della verità *logica* o della conformità delle nostre concezioni colle cose *distinte* da noi ed esistenti *fuori* di noi. L'intimo senso non ci dice nulla d'una tale conformità, non ci dice nulla di ciò che non è noi; non ha esso dunque a far nulla nella presente discussione non ha alcun luogo tra i *criteri* della verità.

Non ne siegue già che l'intimo senso, avvertendosi delle modificazioni attuali della nostra mente, del nostro cuore, del nostro corpo, di tutto il nostro essere, c'inganna. Anzi tutto il contrario, quando abbiamo la coscienza d'una tale idea, d'un tal sentimento, d'una tale sensazione, è impossibile che noi non pensiamo, che noi non sentiamo quello che noi crediamo di pensare o di sentire. Perchè l'intimo senso non è già

qualche cosa che differisce da noi, una testimonianza esterna, un indizio estraneo dalla verità di quello che accade in noi; ma, secondo l'osserva lo Storchenau, l'intimo senso non è « altro che NOI STESSI che pensiamo, che sentiamo, che proviamo tali e cotali impressioni, che abbiamo la coscienza di questi fenomeni del nostro essere, e che non possiamo ingannarci sulla realtà de' nostri pensieri e delle nostre sensazioni (1) ». Non è dunque che la stessa mente, riflettente sul suo proprio stato e sulla maniera con cui è modificata; ma non è già un testimonio che ci attesti l'equazione tra il giudizio della mente e la cosa che non è la mente, in che consiste solo la verità logica.

Ed è per ciò che gli scolastici, sebbene abbiano riconosciuto l'infallibilità della testimonianza dell'intimo senso, rispetto a' fatti interiori del nostro essere, non l'hanno mai noverato tra i criterii della verità.

Nel giudizio de' nostri pensieri, delle nostre sensazioni e di tutto ciò che modifica il nostro essere, noi non possiamo ingannarci sulla *realità* di questi fenomeni, ma solo sulla *causa* che li produce in noi. Difatti, spesse volte noi attribuiamo all'impressione di un oggetto *esterno*, un'immagine che non si leva dinanzi alla nostra mente che per l'azione *interna* della nostra fantasia; o il senso del dolore o del piacere che proviamo ad una causa che non ci ha che fare

(1) « N.stra cogitatio et sensus intimus quem de ea habemus, aliud reipsa non sunt quam NOSMETIPSI qui cogitamus, existimus, atque intimum ejus sensum habemus (*loco cit.*, p. II, c. IV) ».

per niente. Ma, pure in questi casi, non è l'intimo senso che c'induce in errore; perchè il pensiero, la sensazione che il nostro intimo senso ci attesta, come presente, attuale, reale, è veramente tale. Non è che la ragione o i sensi che c'ingannano, poichè, giudizi naturali delle *cause* di tutto ciò che proviamo in noi stessi, ci affermano, come prodotto da una tal causa, ciò che non è prodotto che per un'altra.

La testimonianza dell'intimo senso, non riducendosi che ad avvertirci de' fatti interni e dello stato attuale del nostro essere, è dunque totalmente estranea a tutto ciò che non è noi stessi e allo stato di noi stessi. Per conseguenza è ancora molto irragionevole che assai filosofi della scuola cartesiana chiamano *verità dell'intimo senso* le proposizioni universali, i principii *conosciuti per sè, per se nota*. La funzione dell'intimo senso, rispetto a queste proposizioni e a questi principii, si riduce unicamente a renderci certi che veramente ne abbiamo la percezione chiara e distinta. Ma, rispetto alla loro verità o alla loro conformità col loro oggetto, non è già per l'intimo senso, ma per l'evidenza della ragione, oppure, come dicono gli scolastici, per il lume dell'intelletto, che ne siamo fatti certi.

Lo stesso è a dire dell'insieme di certi sentimenti morali, comuni a tutti gli uomini, e di cui i filosofi della suddetta scuola hanno fatto un quinto criterio della verità sotto il nome di SENSO COMUNE DELLA NATURA: *Sensus naturæ communis*. È un fatto che tutti gli uomini *sentono* in loro stessi un'inclinazione innata ad ammettere una Divinità, una religione, una

legge morale; che hanno il sentimento intimo della libertà e dell'immortalità dell'anima, della realtà del loro corpo e di tutti i corpi, e d'una quantità di simiglianti credenze. Ma, lo ripetiamo, non è già l'intimo senso, ma l'esistenza *intuitiva* o *discorsiva* della ragione o de' sensi che ci rendono immediatamente certi della loro verità. Queste inclinazioni, questi sentimenti sono infallibilmente veri, perchè gli è impossibile che non li abbiamo veramente in noi stessi nell'istante in cui abbiamo la coscienza di averli. Tuttavia non è già per l'intimo senso, ma sempre per la ragione che concludiamo per la realtà del loro oggetto. « È per la ragione », dice molto in acconcio un altro filosofo gesuita, degno d'essere più conosciuto che non è, « è per la ragione, avendo per base *queste indicazioni, questi sentimenti comuni* a tutti gli uomini, e di cui tutti gli uomini son certi per loro intimo senso, che argomentiamo così: — « Quel grido universale e permanente della natura, in favore d'una divinità, di un culto e d'una legge; quell'inclinazione naturale e universale della mente e del cuore dell'uomo, non possono mai essere vani e fallaci, perchè l'impostura e l'illusione in cui essi trascinerrebbero l'universale degli uomini dovrebbero essere attribuite all'autore stesso della natura. Ma l'Autore della natura, *che io concepisco* sempre e necessariamente come un essere infinitamente perfetto ed essenzialmente incapace d'ingannare o d'essere ingannato, non ha potuto essere, per l'universale degli uomini, una tale causa generale e permanente d'impostura e d'illusione. » (P. PARA, *I principii della sana filosofia*, o

la filosofia della religione; sez. 1). Perciò dunque, conchiuse il medesimo autore, « eccetto i fenomeni interni dell'animo, di cui solo siam certi per l'intimo senso, *sensus naturæ communis*, non sono, in fondo, che verità conosciute come certe dall'evidenza della ragione de' sensi e dell'autorità ».

Noi ammettiamo pure, con san Tommaso e gli scolastici, la testimonianza del *sensus comune*, come giudice della verità, ma in un senso assai diverso. Dapprima, questo senso comune della filosofia cristiana non prende già la sua forza e la sua autorità in quello in cui gli uomini *sentono*, ma in quello in cui gli uomini *consentono*, o nell'uniformità del loro consenso ad una proposizione qualunque; ciò che è ben altro; e, come lo vedremo or ora, non ci ha nulla di più pericoloso, quanto il fondare su quello che gli uomini *sentono* la fedeltà della testimonianza del *sensus comune*. Inoltre, il nostro *sensus comune*, onde parliamo noi, non è già un criterio distinto dagli altri, ma è la condizione ultima, il gran carattere, il suggello della loro fedeltà ed il giudice supremo d'ogni certezza.

§ 5. L'evidenza prodotta da' tre criterii sopra indicati, potendo essere fallace, è necessario un'ultimo criterio per distinguere la vera dalla falsa evidenza. — Che cosa è il DOGMATISMO e l'ACATALESSIA o il sistema accademico sulla Certezza? — Il primo stabilisce il criterio ultimo dell'evidenza nell'uomo INDIVIDUALE; il secondo lo pone nell'uomo SOCIALE. — I Dogmatisti sono o IDEALISTI, o FANATICI, o SENSUALISTI. — Gli Acatalessiani sono o CIVILI, o RELIGIOSI o UMANITARI. — Le sei diverse scuole formate da queste sei differenti opinioni, e i loro fondatori, nei tempi antichi, e nei tempi moderni.

Sicchè i veri criterii della verità non sono, nè più nè meno, di tre: 1.º la testimonianza della ragione per le cose intelligibili; 2.º la testimonianza de' sensi per le cose sensibili; e 3.º la testimonianza dell'autorità pei fatti storici e per tutto ciò che supera le forze della nostra mente.

Ciascuna di queste testimonianze, accompagnata dalle sue condizioni naturali, è naturalmente e generalmente un indizio sicuro, un criterio fedele della verità delle cose di suo dominio. Per esempio, le cose che la diritta ragione, o i sensi sani e bene intesi o una autorità competente e legittima, ci annunziano come vere, sono vere. Se ce le attestano in modo da allontanare dalla nostra mente ogni timore del contrario, esse sono *certamente* vere, e se ce le presentano con una tale chiarezza e una tale forza che l'anima non può negar loro il suo consenso senza rinnegare sè stessa, le cose in questa guisa attestate le sono *evidentemente* vere.

E poichè questa percezione della verità può essere ottenuta, secondo l'abbiam veduto, o *immediatamente* e senza il soccorso d'un altro principio; o *mediatamente*, deducendola cioè legittimamente da un'altra verità, l'evidenza che i nostri tre criteri producono, è di due sorta. La è *intuitiva ed immediata*, come la evidenza delle proposizioni non dimostrabili, che si dicono ASSIOMI; o *discorsiva e mediata*, come l'evidenza delle proposizioni che si dimostrano, e che si dicono TEOREMI.

Abbiamo pure veduto che si giugne a questo stato di certezza *subbiettiva* che si dice evidenza, non solo nelle cose intellettuali, ma ancora nelle cose sensibili e nelle cose storiche e soprannaturali; perchè non solo la testimonianza della ragione, ma la testimonianza de' sensi e dell'autorità possono presentare benissimo esse pure, immediatamente o mediatamente all'anima la conformità tra il predicato e il soggetto, o la verità d'una proposizione, in guisa da renderla *evidente*. Perciò l'evidenza, secondo l'abbiamo stabilita, è, o *intellettiva*, o *sensibile*, o d'*autorità*. Quindi, che una cosa non può essere, non essere al tempo stesso, è evidente d'una evidenza *intellettiva*; che i corpi esistono è evidente d'una evidenza *sensibile*; che esistano gli antipodi, che non si sono mai veduti, e, con più ragione, che la religion cristiana è divina, sono verità evidenti d'una evidenza d'*autorità*.

Ma, da una parte, la testimonianza della ragione, de' sensi, dell'autorità, secondo l'abbiamo fatto osservare, non è un organo fedele, un criterio sicuro di certezza e di evidenza, in tutto ciò che è del suo domi-

nio, se non è accompagnata e rivestita di tutte le sue condizioni naturali; e, dall'altra parte, ognuno, generalmente, crede che la sua ragione, i suoi sensi e l'autorità che segue, sono ciò che debbono naturalmente essere, mentre in realtà non lo sono punto. Si comprende adunque che ci hanno certezze *subbiettive* che non derivano affatto dalle certezze *obbiettive* delle cose, e che, per l'infedeltà o per l'imperfezione del testimone che le indica, molte cose sono presentate alla mente diversamente da quello che esse sono in esse stesse, vale a dire, che vi sono evidenze vere e reali, ed evidenze solamente fallaci ed apparenti. È dunque necessario una regola, una nota, un indizio ulteriore, per il cui mezzo si possa essere sicuro che l'evidenza della ragione nelle cose intellettuali, l'evidenza de' sensi nelle cose fisiche, l'evidenza dell'autorità nelle cose d'un ordine superiore o lontane da noi per il tempo o per il luogo, non sono immaginarie o bugiarde, ma vere e sincere.

I filosofi della ragion particolare e del senso privato, compiutamente d'accordo sulla necessità di questo criterio dei criterii, di questa regola suprema, di quest'ultimo giudizio della certezza della verità, non hanno potuto convenire rispetto alla sua natura ed alla sua importanza; e, nei tempi antichi, come nei nostri, si sono, sopra questo soggetto, divisi in due opposti campi, in due grandi sette, la setta de' DOMMATISTI e la setta degli ACADEMICI, o degli ACATALETTICI.

Secondo i DOMMATISTI, l'uomo non ha affatto bisogno d'uscire di sè medesimo, ma trova in sè stesso

tutto ciò che gli abbisogna, per raggiungere la certezza assoluta di *tutte* le verità.

Per contrario, secondo gli ACADEMICI, l'uomo non possiede, in sè stesso, alcun mezzo per rendersi certo d'una *sola* verità, anche della sua propria esistenza e del suo proprio pensiero; ma, secondo ce l'insegna Cicerone, può egli ottenere delle *probabilità*, più o men vaghe ed insufficienti, ma in niun modo la certezza, sulla natura delle cose: *Nos probabilia sequimur, percipi quid posse negamus*. Quest'è l'ACATALESSIA, o la negazione della certezza, nelle conoscenze individuali dell'uomo. Tuttavia l'Academia non nega all'umanità ogni certezza; e quantuuque la insista sull'impossibilità in cui è l'uomo di rendersi certo di nulla, fino a che rimane egli stesso in sè stesso, essa gli permette di tenere per certo le credenze comuni che fuori di sè stesso incontra nella società.

Sicchè, i dogmatisti vogliono che la certezza sia il retaggio d'ogni ragion particolare, d'ogni uomo isolato; gli accademici non ne accordano qualche resto che alla ragion collettiva, all'uomo sociale.

L'uomo nella sua unità sostanziale, è evidentemente triplice, perchè è, allo stesso tempo, essere *intelligente*, essere *amante* ed essere *sentente*. I filosofi onde ragionasi, non avendo mai compreso l'uomo UNO nella sua natura e TRIPLICE nelle sue facoltà, hanno stabilito una di queste facoltà come il solo costitutivo essenziale della natura umana, e hanno posto da l'un de' lati le due altre. Quindi, per gl'*idealisti*, l'uomo non è che *spi-*

rito, pei *fanatici*, non è che *sentimento*; pei *sensuali*, non è che *corpo*.

Secondo questa triplice maniera di considerar l'uomo, i dogmatisti si sono suddivisi in tre ordini: 1.º l'ordine dei dogmatisti *idealisti*, secondo i quali non ci ha certezza che per mezzo dell'*intelletto* o per l'*idea*; 2.º l'ordine de' dogmatisti *fanatici*, che non riconoscono che il *sentimento* per ultimo criterio d'ogni certezza; e 3.º l'ordine dei dogmatisti *sensuali*, nei quali l'unico e supremo giudice della verità è la testimonianza de' sensi.

D'altra parte, gli uomini non essendo uniti tra loro che per un triplice ordine di rapporti, secondo questo triplice ordine di rapporti, essi non formano 1.º che società domestiche, civili e politiche; 2.º società religiose; e 3.º società universale del genere umano. Secondo queste tre sorta di società, gli accademici che, facendo astrazione dell'uomo individuale, pongono la certezza nell'uomo *collettivo*, si suddividono, essi pure, in tre scuole diverse: 1.º la scuola degli Accademici *civili*, che pensano che l'uomo, dovendo dubitare di tutto, deve nonpertanto avere per certe le credenze della sua famiglia, della sua nazione, del suo paese e di tutte le istituzioni dello Stato; 2.º la scuola degli Accademici *religiosi*, che non eccettuano dall'*acatalessia*, o dal dubbio universale, che i dogmi della religione o delle dottrine divinamente rivelate; e 3.º la scuola degli Accademici *umanisti*, che non accordano il privilegio d'ingenerare la certezza che alle credenze comuni e costanti di tutti i popoli.

Presso gli antichi, il fondatore ed il dottore del dogma *intellettuale* o *idealista* è stato Platone. Poichè, per testimonianza di Cicerone, che conosceva tanto le dottrine di quel filosofo, secondo Platone, nè i sensi, nè il sentimento non possono renderci certi di nulla, e l'ultimo ed *unico* criterio della verità non è che nel pensiero, nell'idea della mente e nella mente medesima (').

I dogmatisti *fanatici* erano i *Cirenei* i quali, anche secondo Cicerone, non ammettevano altro criterio della verità che i movimenti interni dell'anima, *per-motiones animi intimas*; non avevano come certo che ciò che ogni uomo apprende come certo dal suo intimo senso.

Finalmente, siccome l'uomo, che, per Platone, non è che *spirito pensante*, per Epicurio, suo degno discepolo, non è che *materia sentente*, e che nulla avviene in lui se non pei sensi; lo spirito, la ragione, il sentimento, non erano, per Epicuro, che parole vane; solo la testimonianza de' sensi è un criterio sicuro ed infallibile della verità delle cose esterne. Ed era a tal punto che, sempre secondo la testimonianza di Cicerone, alla scuola di Epicuro, seriamente si sosteneva che il sole non ha che un piede di diametro, perchè i nostri occhi non gli danno che una simi-

(') • Plato *omne* iudicium veritatis, veritatemque ipsam, abdu-
• etam ab opinionibus et a sensibus, cogitationis ipsius et mentis
• esse voluit (*Acad.*, 1). •

gliante grandezza. I dogmatisti *sensuali* adunque hanno avuto per padre Epicuro.

Rispetto alla dottrina della certezza degli Academicci, l'*acatalessia civile* è stata insegnata da Arcesilao presso i Greci, da Cicerone presso i Romani. E la massima celebre di questa scuola: *Sentiendum philosophie, vivendum politice* (CICERO, *apud Lactantium*), si traduceva così: « In quanto filosofo, l'uomo non deve avere nulla come certo; in quanto cittadino, deve accettare tutte le istituzioni politiche della sua patria, sottomettervi la sua mente e conformarvi la sua condotta. »

L'*acatalessia religiosa* era il dogma fondamentale della scuola romana di Varrone, secondo la quale è concesso all'uomo di dubitare di tutto, salvo della religione del proprio paese. Quest'era pure, *in pratica*, la dottrina di tutti i filosofi greci, compresi Socrate Platone e Zenone, i quali, secondo è stato loro rimproverato da san Paolo, « sebbene si ridessero di Dio dopo di averlo conosciuto, pure non lasciarono d'adorare i falsi iddii, ed anco i quadrupedi, gli uccelli ed i rettili (*Rom. 1*); » e, secondo l'attesta Cicerone, non lasciarono eziandio di predicare, colle loro lezioni e col loro esempio, il culto degli iddii nazionali: *Hæc vestri non tollunt, sed confirmant.* (*de Natur. deor.*)

Finalmente l'*acatalessia umanitaria*, recata di Grecia in Roma da Arcesilao e da Carneade, ed eretta in dogma filosofico da Cotta, è stata sostenuta da Cicerone, il quale, in tutte le sue opere filosofiche, e segnatamente nel trattato *Della natura degl'iddii*, quantunque professi lo scetticismo il più assoluto rispetto

a tutte le umane conoscenze, non lascia mai di ritornare alla dottrina: « Che il consenso di tutte le genti deve essere considerato come legge di natura, è che bisogna avere per verità certe le credenze universali dell'umanità. »

Quello che dicesi il RINASCIMENTO non essendo che la restaurazione della scienza, come anche della letteratura, dell'arte e de' costumi degli antichi Greci e de' Romani, i due sistemi, che abbiamo esposti, de' filosofi d'Atene e di Roma, sulla certezza, il DOGMATISMO e l'ACATALESSIA, sono comparsi ne' tempi moderni, in compagnia di tutte le dottrine dell'antica filosofia e vi hanno riprodotto i nuovi DOGMATISTI, divisi, essi pure, in DOGMATISTI *idealisti*, DOGMATISTI *fanatici* e in DOGMATISTI *sensuali*, ed i nuovi ACCADEMICI, essi pure, si sono suddivisi in Accademici *civili*, in Accademici *religiosi* ed in Accademici *umanitari*.

Cartesio è stato il ristauratore del dogmatismo intellettuale o idealista di Platone; poichè, per lui pure, il criterio unico, la regola generale, il giudizio supremo d'ogni verità non è che nella percezione chiara e distinta che la mente si forma delle cose (1). Rispetto alla testimonianza de' sensi e del sentimento, lo stesso Cartesio non ne ha fatto alcun caso; egli nega loro ogni giudizio della verità; egli dichiara che l'uomo, volendo assicurarsi della minima cosa,

(1) • Videor pro regula generali posse jam statuere: Illud omnino esse verum quod valde distincteque percipio (RENATI CARTESII, *De philosoph.*, medit. II). •

deve incominciare dal considerarsi come uno spirito interamente libero dall'impressione delle cose corporee, non deve ammettere nulla sulla testimonianza de' sensi, neppure l'esistenza degli altri uomini, e non deve fondare per nulla sulla loro autorità; e tutto ciò sempre ad esempio di Platone e secondo gli stessi termini di Platone (1).

Il Malebranche, colla sua *visione diretta* d'ogni verità in Dio, ha fatto della verità l'oggetto della *vista* del senso interno, anzi che dell'idea; ed avendo allo stesso tempo mostrato, come lo si vedrà più innanzi, *la pena che l'anima pruova in negare una proposizione* per l'unico segno certo della sua verità, ha stabilito, nel senso intimo, il criterio delle verità naturali, come la setta de' pietisti vi avea fissato il criterio delle verità rivelate; ha creato la *filosofia del sentimento*, accanto *alla religione del sentimento*, che il protestantismo avea sognato, ed ha rinnovellato il dogmatismo *fanatico* de' Cirenci.

Finalmente Bacone, col suo *metodo sperimentale*, fondato sulla testimonianza de' sensi; il Locke, colla sua dottrina della possibilità della *materia pensante*;

(1) Abbiamo osservato che Cicerone afferma che Platone *ha negato a' sensi ogni verità*, e non l'ha attribuita che all'idea ed alla mente: *Veritatem ABDUCTAM a SENSIBUS cogitationis et mentis esse voluit*. Or bene! il Cartesio ha fatto uso delle stesse espressioni: *Meminisse debes, o Caro*, ha egli detto, *te hic affari mentem a REBUS CORPOREIS SIC ABDUCTAM, ut nequidem sciat ullos unquam homines ante se extitisse, nec proinde ipsorum auctoritatem moveatur* (*Loc. cit.*, 1, Resp. 5).

e il Coldillac, col suo sistema delle sensazioni trasformantisi in idee, non han fatto che rimettere in vigore la teoria d'Epicuro sulla certezza, e ristabilire il dogmatismo *sensualista*.

Dal canto suo, Hobbes, nel suo libro DELL'UOMO CITTADINO (*de Cive*), e che avrebbe egli meglio intitolato dell'UOMO SCHIAVO, ed anco DELL'UOMO BESTIA; sostenendo che non ci ha nulla di vero e di falso; che si dee considerare tutto come incerto e non ammettere che le *istituzioni civili dello Stato*, ha egli, il primo, ne' tempi moderni, introdotto ne' popoli cristiani l'*acatalessia civile* de' popoli pagani, ed ha fondato quell'ignobile e schifosa scuola che, in questo momento (gennajo 1861) non combatte il pontefice re che per fare de' re altrettanti papi; ricostruire il cesarismo della forza e la forza del cesarismo, e ricondurre l'Europa alla barbarie, per la perdita d'ogni religione, d'ogni virtù e d'ogni libertà.

Quasi allo stesso tempo, il famoso Huet, vescovo d'Avranches, insegnando nella sua triste opera: *DE IMBECILLITATE MENTIS IHUMANÆ*, che, SOLO, *le dottrine rivelate ed insegnate nella Bibbia sono verità certe* pretese di far servire a vantaggio della religion cristiana l'*acatalessia religiosa*, che Varrone avea predicato a vantaggio del paganesimo romano, e fondò la setta morta anzi nata de' FIDEISTI, così detti perchè, secondo questi strani filosofi, non si può nulla provare in un modo certo dalla ragione, e non si è certo di qualche cosa che per mezzo della FEDE. A' nostri giorni l'abate Bautain avea tentato di risuscitare questa dottrina; ma, riconoscendone la falsità, affret-

tandosi di ritrattarla a Roma, a' piedi del sommo pontefice, ha dato un esempio solenne, in questa occasione, d'umile sottomissione a' giudizi della Chiesa.

Finalmente il troppo sventuratamente famoso Lamennais, sbalordito alla vista degli orribili danni cagionati dal dogmatismo moderno, in fatto di scienza e di religione, si fece a combatterlo a corpo a corpo. Ma, nell'impeto d'un zelo non avente per lui che i mezzi del genio e non la profondità della dottrina, nè il giudizio del discernimento, nè l'umiltà della fede, si fece a combattere un eccesso con un eccesso contrario. Perchè in materia di certezza, il dogmatismo attribuisce tutto all'uomo isolato e non fa alcun caso de' diritti dell'uomo sociale, l'autore del *Saggio sull'indifferenza*, per contrario, ha fatto uso del suo immenso talento per indiare l'uomo sociale, e rendere inesorabilmente nullo l'uomo isolato. Per questo autore, tanto povero teologo e misero filosofo quanto era grande scrittore, l'uomo, non uscendo affatto di sè stesso, non è e non può essere certo di nulla. La certezza è un privilegio *esclusivo dell'umanità*; l'uomo non vi ha il menomo diritto. La testimonianza della ragione particolare è così fallace che la testimonianza de' sensi particolari. Il senso intimo non può garantirgli nulla, neppure l'esistenza, e non è che sulla testimonianza degli altri che può egli dire, con qualche certezza: IO SONO. Tutto ciò che l'uomo pensa, tutto ciò che l'uomo sente, tutto ciò che l'uomo tocca o vede, può sempre essere falso; solo, le affermazioni dell'umanità intera hanno un rapporto necessario colla verità e formano la base unica della certezza (Tomo

II, cap. XIII. del saggio). Quest'è, secondo si vede, l'acatalessia *umanitaria* degli antichi accademici, in tutta la sua rozzezza, spinta anco all'ultimo eccesso.

Questi sono i varii sistemi che la filosofia del senso privato ha saputo inventare, nel corso di circa trenta secoli, intorno all'ultimo criterio della verità. Ma non abbiamo che accennato quello che sono; mostriamo ora quello che valgono.

Noi pensiamo che non ci sia di mestieri di discutere il dogmatismo *fanatico* o il dogmatismo *sensualista*. Poichè questi due sistemi, se pure si può dare siffatto nome a cotai stupide ed ignobili stravaganze, non fanno dell'uomo che un fantasma o una bestia: la vera filosofia non cura affatto i sistemi che non spargono che tenebre, sempre più fitte, sul mistero dell'uomo, o che lo degradano o lo negano; ma si occupa di sistemi che, almeno, l'ammettono, lo rispettano e s'ingegnano di spiegarlo. Del resto, sebbene la nostra epoca di spiritualismo e di progresso abbia, essa pure in buon dato i suoi *cirenei* ed i suoi *epicurei*, essa non se ne occupa molto; e non volge la sua intenzione che nel dogmatismo *intellettuale* o *idealista*, che, solo, restringe in sè la quistione del giorno tra il razionalismo e la fede, ed anco tutte le quistioni tra la filosofia e la religione. Mettiamo dunque a disamina il valore e l'importanza di tale dogmatismo, e vediamo se ha il diritto d'essere accettato, da uomini che ragionano e che rispettano, come il vero e legittimo criterio della verità certa, o se, per contrario, non implica la negazione d'ogni certezza e d'ogni verità.

CAPITOLO II

Del dogmatismo e de' suoi criteri addizionali in particolare.

Scuola francese.

§ 4. Il dogmatismo razionale ammette dei criterii addizionali all'ultimo criterio dell'evidenza. — Il Cartesio, volendo stabilire questo suo criterio addizionale, ha incominciato dall'insultare tutti i filosofi ed il genere umano tutto intero.

Tutti i dogmatisti intellettuali non ammettono già alla stessa maniera e alle stesse condizioni la competenza del criterio dell'EVIDENZA INDIVIDUALE. Queste condizioni diverse che le varie gradazioni della stessa scuola richiudono perchè l'evidenza individuale sia il segno fedele ed infallibile della verità, costituiscono altrettanti criterii *addizionali* dello stesso criterio principale e comune. Perchè dunque non si abbia nulla a desiderare, nel nostro esame del dogmatismo, dobbiamo anche successivamente mettere a disamina tutti questi criterii *addizionali*.

Il dogmatismo *intellettuale* o *ideale*, secondo l'è stato formolato dal Cartesio e ammesso dalla turba imbecille de'suoi ammiratori, innanzi a tutto non è

che un tessuto di sofismi ed un'immensa e balorda enormezza.

Il Cartesio incomincia dal dire (non facciamo che trascrivere): « L'esperienza ⁽¹⁾ mi ha insegnato che la *sapienza* è men rara, l'*uso del ragionare* men difettoso tra gli idioti e le persone estranee ad ogni studio filosofico, che tra i professori e i maestri di filosofia ⁽²⁾. Da che si ha a conchiudere che quelli che non conoscono neppure una parola di quello che si è finora chiamato « filosofia », sono i più disposti ad imparare la *vera* ⁽³⁾. Quella, si capisce, del Cartesio. Cioè in altri termini: « Che per Cartesio, al tempo del Cartesio, tutti gli uomini erano bestie, e che i filosofi l'erano ancora più che gli altri, e che alla scuola del Cartesio più si è bestia, più si ha la *fortuna* di divenire un *vero* filosofo.... cartesiano.... » Il che bisogna convenirne, non è molto onorevole pei discepoli del Cartesio; ma il maestro l'ha detto: *Magister dixit*. Quindi, non si ha che a piegare le orecchie, ad esempio d'Orazio e della sua malarrivata bestia: *Demitto aurículas, ut iniquæ mentis asellus*.

Rispetto a' filosofi contemporanei del Cartesio, i quali

(1) Della caserma. Chè il Cartesio, in crisalide ed innanzi di trasformarsi in filosofo, fu soldato.

(2) • *Experientia ostendit eos qui philosophiam profitentur, ut plurimum esse minus sapientes et ratione sua non tam recte uti, quam alios qui numquam huic studio operam dederunt (Principia philos. cartes., PREFATIO).* •

(3) • *Unde concludendum est, eos qui quam minimum didicerunt, ad veram percipiendam quam maxime esse idoneos (Ibid.).* •

pure non doveano essere cotanto bestie, poichè hanno formato il secolo di Luigi XIV, avrebbero avuto torto di dolersi d'essere tanto bestialmente insultati da un filosofo che non ha trattato con meno riguardi il genere umano tutto intero. Perchè il Cartesio non si è punto restato di dire: « Benchè tutte le verità delle quali ne ho fatto i principii della mia filosofia (non è vero niente) sieno state sempre conosciute da tutto il mondo, tuttavia, nei seimila anni che hanno preceduto la mia comparsa in questo mondo, NIUNO, che io mi sappia, ha mai pensato che le stesse verità sono la fonte di tutte le conoscenze; e il mezzo di conoscere tutti gli esseri che sono nell'universo (1). » Il che vale che innanzi il Cartesio, il genere umano in possesso di tutte le verità e di tutti i principii, non avea mai tuttavia dedotto una sola conseguenza; che non s'era trovato fino allora *un solo individuo* della nostra specie *che avesse ragionato*, e che avesse avuto la menoma conoscenza d'un solo degli esseri esistenti e di sè stesso. Sicchè dunque, per il Cartesio, non solo i filosofi, ma l'umanità intera non si era mai levata d'una linea matematica al disopra della bestia che non ragiona: *Quibus non est intellectus*; e il mondo in generale, e l'Europa e la Francia in particolare, non erano, come si sa, al secolo decimosettimo, che un serraglio di belve, assise nelle

(1) Etiamsi *omnes* illæ veritates, quas pro meis principiis habeo, • *semper* et ab *omnibus* cognitæ fuerint, NEMO tamen, quod sciam • HACTENUS FUIT qui agnoverit omnium illarum veram quæ in • mundo sunt notitiam ex iis deduci posse (*Loc. cit.*). •

tenebre, rispetto alla natura di tutti gli esseri, e viventi nell'ignoranza la più marcia d'ogni verità.

La delicata e tenera anima del Cartesio non seppe starsi alla vista d'una degradazione sì profonda della povera stirpe d'Adamo. Perciò dunque rinunciando agli allori che potea, senza alcun dubbio, cogliere nel mestiere delle armi (sebbene non avesse neppure potuto giugnere fin allora al grado di caporale), cambiando il suo fucile in una penna, e il mestiere d'uccidere gli uomini in quello di illuminarli, imprese, secondo ce lo dice egli stesso, quello *gli restava a fare per soddisfare alla sua coscienza*, non il lavoro di un *sol* trattato — che non avrebbe giovato a nulla per creature che ignoravano *tutto*, — ma *un corso compiuto di dottrine, un corso intero* di filosofia, per l'istruzione e la felicità del **GENERE UMANO** (1).

Quindi il Cartesio, secondo il suo parere, non è stato che il Messia della filosofia, di cui, per sessanta secoli, l'umanità, nel colmo della miseria che le nascondeva la sua propria miseria, non avea mai sentito il bisogno e di cui il sacrificio è stato tanto più sublime, che neppur uno de' mortali non avea mai pensato di mandarlo al cielo, e non avea fatto nulla per meritarlo.

Che pensieri! che linguaggio! mai alcun filosofo pagano, salvo Epicuro, non spinse più innanzi di questo preteso filosofo cristiano la prosunzione dell'ignoranza, il cinismo dell'impertinenza, la scempiaggine dell'orgoglio e il disprezzo dell'umanità.

(1) • Hoc mihi agendum restaret, ut INTEGRUM philosophiae curriculum HUMANO GENERI darem (*Loc. cit.*). •

Il suo lavoro fu degno di queste disposizioni e di questi mezzi. Vedete, infatti, come si è ingegnato di fissare il criterio addizionale del suo dogmatismo. Non facciamo sempre che trascrivere, altrimenti non si potrebbe mai credere che abbia veramente detto ciò che gli si attribuisce.

§ 5. Primo criterio addizionale del dogmatismo: LA PERCEZIONE CHIARA E DISTINTA DEL CARTESIO. — Falsa base su cui questo criterio è stato collocato dal suo autore.

Il Cartesio, sebbene nato in un mondo di bestie, fra le bestie e da genitori bestie, pure a' suoi propri occhi, per un privilegio speciale, sarebbe stato il solo essere umano non bestia; dappoichè ci dice, che un bel dì, studiando sè stesso, in virtù d'uno sforzo di mente sino allora non mai udito, scoprì, in modo da non poterne affatto dubitare, che gli era una COSA pensante (1); che ingegnandosi d'indovinare *che cosa* lo rendea certo d'essere una *cosa* pensante, giunse a vedere che quest'era la *percezione chiara e distinta* che avea della verità di questa affermazione (2), e che in virtù di tai difficili e sublimi scoperte, pensò di poter stabilire, come *regola generale* d'ogni verità, d'ogni certezza, d'ogni scienza, questa proposizione:

(1) • Certus sum esse me *rem* cogitantem (*Medit.*, II). •

(2) • Numquid scio quid requiratur, ut de aliqua re certus sim? • nempe in hac prima cognitione nihil aliud est quam clara quædam et distincta perceptio ejus quod affirmo (*Loc. cit.*). •

« Tutto ciò che l'uomo percepisce chiarissimamente e distintissimamente è vero (1) »

La quale argomentazione si riduce *evidentemente* a questo sillogismo.

« S'io non son certo d'essere una cosa pensante che per la ragione che ho di quella affermazione una percezione chiara e distinta, *mi sembra* che posso stabilire per regola generale che tutto ciò di cui ho la idea chiara e distinta è vero.

« Ma non son certo d'essere una cosa pensante che per la ragione che ho di questa affermazione una percezione chiara e distinta; dunque *mi sembra* di poter stabilire per regola generale che tutto ciò di cui ho l'idea chiara e distinta è vero. »

Intanto la maggiore di questo sillogismo, che il Cartesio suppone vera, è assolutamente ed evidentemente falsa. Da che la percezione chiara e distinta, che ho del mio pensiero, mi rende certo che sono una cosa pensante, *mi sembra che al più non posso stabilire, per regola generale, che questo: La percezione chiara e distinta è un testimone fedele di tutte le modificazioni interne del mio essere. Ma non mi sembra affatto che la percezione chiara e distinta, testimone in me possa essere avuta per regola generale della verità di tutto ciò che accade fuori di me. Mettendo dunque per regola generale: Che la stessa testimo-*

(1) • Proinde, *videor* pro *regula generali* posse jam statuere:
• Illud omne esse verum quod vaide clare, distincteque percipio
• (*Ibid.*). •

nianza o criterio che ci rende certi della nostra esistenza, dello stato attuale della nostra mente e di tutto quello proviamo nel nostro essere, può renderci certi anche dell'*equazione* tra la maniera onde noi percepiamo le cose *esterne* e queste stesse cose, il Cartesio ha superato d'un tratto un immenso abisso, ha confuso cose infinitamente diverse, i fatti interni e i rapporti della nostra mente collo cose esterne, e loro ha stabilito, per unico e medesimo criterio, l'*intimo senso*, la cui testimonianza, secondo si è veduto, sebbene infallibile, quando ci annunzia le modificazioni del nostro proprio essere, non può dirci nulla dell'esistenza degli esseri esterni, della loro natura e delle loro proprietà.

I dogmatisti antichi, della categoria stoica, compresero bene questa differenza. Fissando, essi pure, sull'evidenza individuale l'ultimo criterio della certezza, prendevano la percezione chiara e distinta non d'un fatto *interno*, ma d'un fatto *esterno*, per *regola generale* della verità logica, o delle cose esterne. » Ci si vede, dicevano; dunque è giorno: *Lucet; ergo dies est.* » E su questo, *stabilivano per regola generale*: Che si possono avere per certe le cose esterne che si percepiscono in un modo così *chiaro e distinto* che l'esistenza del giorno quando si vede lume. Tutto questo era almeno ragionevole, conseguente, quando il ragionamento del Cartesio non l'è affatto.

Fra ciascuno de' nostri sensi e le cose sensibili del loro dominio, ci ha, secondo si vedrà tra breve, un rapporto naturale, intimo. Siccome scorgendo la luce naturale son certo che è giorno; così, ascoltando un

suono, son certo dell'esistenza d'un corpo sonoro. Ma fra l'intimo senso e la verità delle cose esteriori, non ci ha rapporto alcuno di sorta. Potendo dunque intieramente confidarmi alla sua testimonianza, per tutto quello avviene *in me*, non ho alcuna ragione di confidarmivi, per tutto quello è *fuori di me*. Stabilita adunque sopra una tal base, la *regola generale della verità*, o l'ultimo criterio della certezza del Cartesio, si trova fondata in aria, sul nulla, e la sua argomentazione, su questo punto, non è che una insensatezza, un sofisma sufficientemente qualificato. Ecco quello *ci pare possibile di stabilire come regola generale*, rispetto al dogmatismo del Cartesio, per mezzo della *percezione chiara e distinta*.

È inutile di dire che il Cartesio non attribuisce il privilegio dell'infallibilità alla percezione semplicemente *chiara*, ma alla percezione *chiara* insieme e *distinta*; di qualità ~~che~~, se la è chiara senza essere distinta o distinta senza essere chiara, non la riconosce punto per un criterio legittimo della verità (1). La chiarezza e la distinzione, nel subbietto di cui ragionasi, sono, se ben vi si riflette, due vocaboli diversi, ma non sono affatto due diverse cose. Il percepire *chiaramente* un oggetto, è conoscerlo per ciò che è, e *distinguerlo* da tutto ciò che non è. Il *distinguere* un oggetto da tutto ciò che non è, è percepirlo *chiaramente*. Ogni

(1) • Ad perceptionem, cui *certum et indubitatum* iudicium pos-
 • sit inniti, non modo requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit di-
 • stincta (*Princip. philos.*, p. I). •

percezione *chiara* è dunque in fondo necessariamente *distinta*, e *viceversa*. E la distinzione, di cui tutte le logiche cartesiane, grandi e piccole, menano tanto rumore, non è che un pleonasma, buono per rotondare un periodo, ma inutile pel senso.

§ 6. Seguita lo stesso soggetto. Il medesimo Cartesio RICONOSCENTE l'insufficienza del suo criterio della PERCEZIONE CHIARA E DISTINTA. — L'argomento tratto dalla verità di Dio, in favore di questo criterio, non è che un paralogismo; il Cartesio vi confonde sventuratamente la facoltà che Dio ha dato all'uomo, cogli atti di questa facoltà che appartengono all'uomo, e fa dell'uomo un fantoccio nelle mani di Dio. — L'ARGOMENTO col quale LA FILOSOFIA DI LIONE sostiene la competenza del criterio della PERCEZIONE CHIARA E DISTINTA, è ancora più deplorabile di quello del Cartesio.

Questa insufficienza, o meglio questa nullità del criterio cartesiano, è stata riconosciuta innanzi a tutto dallo stesso Cartesio. Poichè, non sappiamo affatto, ha egli anche detto, se la nostra mente è di natura da potersi ingannare, anche nelle sue percezioni *le più chiare e le più distinte*. L'importanza di questo dubbio è immensa, e tuttavia non lascia d'essere fondato (1). » Il che significa che il criterio della certezza fondato sull'evidenza dell'intimo senso, ha bisogno d'un altro criterio capace di garantirne la com-

(1) • SUMMA DUBITATIO ex eo petitur quod nesciamus an forte talis essemus naturæ, ut fallamur, etiam in iis quæ nobis evidentissima esse videntur (*Ibid.*). •

petenza, il valore e la fedeltà; che, solo, non ha nulla di certo, non può renderci certi di nulla, e non è in alcun modo l'ultimo criterio della verità.

Il Cartesio non è punto intrigato di questo piccolo difetto del suo criterio, *di non esserlo affatto*; perchè vi ha trovato, bello che fatto, un rimedio infallibile nella veracità di Dio. » Il primo degli attributi di Dio, dice egli, è d'essere sommamente verace e dispensatore d'ogni lume, in guisa che ripugna assolutamente che Dio c'inganni. Da ciò ne segue che il lume naturale, o la facoltà di conoscere, che Dio ci ha dato, non può mai raggiungere un oggetto che non sia vero, quando sia per esso lume che tale oggetto sia raggiunto, cioè che sia percepito in un modo chiaro e distinto (1). » Più innanzi, ha pure detto: « Iddio non potendo ingannare, la facoltà di percepire, che ci ha concesso, non può tendere al falso, come la facoltà di sentire, se si estende alle cose chiaramente percepite (2). Perciò dunque, il GRAN DUBIO che, testè, ci sgomentava, di poterci ingannare, pure nelle cose che ci sembrano evidentissime, sparisce intieramente (3). »

(1) • Primum Dei attributum est quod sit summe verax, et dator omnis luminis: adeo ut non fallat. Hinc sequitur, lumen naturæ sive cognoscendi facultatem, a Deo nobis datam, nullum unquam objectum posse attingere, quod non sit verum: quatenus ab ipsa attingitur, id est, clare distincteque percipitur (*Loc. cit.*). •

(2) • Cum Deus non sit fallax, facultas percipiendi quam nobis dedit, non potest tendere in falsum; ut neque etiam facultas sentiendi: cum tantum ad ea, quæ percipiuntur, se extendit (*Ibid.*). •

(3) • Ita tollitur SUMMA DUBITATIO, quæ ex eo petebatur, quod

« Perchè, soggiunge sempre il Cartesio, ogni percezione chiara e distinta ha *necessariamente* Dio per autore, quel Dio, ripeto, sommamente perfetto, che non può assolutamente ingannare. Per conseguenza, ogni percezione chiara e distinta è indubitamente vera (1). » Ed è per ciò che, ogni qualvolta me se ne presenta l'occasione, debbo esaminare se Dio esiste; e, ammesso che esiste, se può ingannare. Perchè, fino a che non mi so tai cose, il mio criterio della *percezione chiara e distinta* non è d'alcun valore, e non potrò mai, sulla sua testimonianza, essere certo d'alcuna altra cosa (2). »

Questa argomentazione non è, essa pure, che un guazzabuglio, una contraddizione ed un vero paralogismo. Diffatti chi non vede che il Cartesio, affermando *che ogni percezione chiara e distinta è sempre e necessariamente vera, poichè ha per autore Iddio sommamente vero*, confonde egli dapprima la *facoltà* di conoscere coll'*atto* della conoscenza, due cose, come è *chiaro*, disparatissime fra loro, perchè ciò che è vero dell'una non l'è sempre dell'altra, e perchè la *facoltà* in generale, ha bene Dio per autore, e che gli *atti* della *facoltà*, in particolare, non vengono af-

• nesciremus an forte talis essemus naturæ ut falleremur, etiam in
• iis quæ nobis evidentissima videntur (*Ibid.*). •

(1) • Omnis clara et distincta perceptio *necessario* Deum habet
• auctorem: Deum, inquam, illum summe perfectum, quem falli
• cum esse, repugnat; et ideo procul dubio est vera (*Med. IV*). •

(2) • Quam primum occurral occasio, et examinare debeo *an sit*
• Deus, et, si sit, an possit esse deceptor: *hac enim re ignorata*,

fatto da Dio. Per conseguenza, il sapientissimo filosofo domenicano, P. Roselli, ha avuto molta ragione di dire: « La prova allegata dal Cartesio, in favore dell'infallibilità del suo criterio della percezione chiara e distinta, quantunque la sia vera, se si parla della *facoltà* di percepire e del lume dell'intelletto, poichè l'una e l'altra cosa derivano immediatamente da Dio, è nonpertanto manifestamente falsa, se si vuol parlare dell'atto stesso di comprendere. Dappoichè Dio non concorre alle nostre operazioni che come causa universale. E gli errori di tali operazioni non si attribuiscono già alla causa universale, ma alla causa particolare (1).

Siccome Iddio, quantunque sommamente buono, non abbia potuto darci una *facoltà volitiva* TENDENTE al male, non ne seguita già che tutti gli atti della nostra volontà, pure *i più liberi*, sieno conformi alla giustizia; così Iddio, quantunque sommamente verace non abbia potuto darci una *facoltà conoscitiva* tendente al falso, non ne seguita affatto che tutte le percezioni del nostro intelletto, pure *le più chiare e le più distinte*, sieno sempre conformi alla verità. Chè

• non videor de *ulla alia re* plane certus esse unquam posse
• (*Medit.* II). •

(2) • Hæc ratio, licet vera sit de *facultate* percipiendi, et de lumine intellectuali (utrumque enim immediate a Deo est); nihilominus *falsam esse constat*, si de ipso *actu* percipiendi intelligatur. Nam Deus ad operationes nostras concurrat ut causa universalis: defectus autem operationum non causæ universali, sed particulari tribuuntur (*SUMMA PHILOSOPHIÆ juxta mentem D. Thomæ*, quæst. XXIV, art. 3). •

so egli fosse così, Iddio ci avrebbe creati infallibili. Ora Iddio non ci ha fatti nè infallibili nè impeccabili. E siccome Iddio, sommamente buono, dandoci *una facoltà tendente al bene*, ma libera, ne' suoi atti particolari, di volere il male, non s'è punto messo in contraddizione colla sua bontà: così Iddio, sommamente verace, dandoci *una facoltà tendente al vero*, ma capace, ne' suoi *atti* particolari, di percepire il falso, non s'è mai posto in contraddizione colla sua veracità.

In vano ci diranno: « Che ne' luoghi allegati, il Cartesio non insiste che sull'infallibilità della *facoltà naturale di conoscere*, come la sola che viene immediatamente da Dio. » Perchè, negli stessi luoghi, il Cartesio afferma, alla lettera, che *ogni percezione chiara e distinta ha sempre e necessariamente Iddio per autore*. Or, la percezione chiara e distinta non è già la *facoltà*, ma uno de' suoi *atti*. Dunque il Cartesio attribuisce a Dio *pure gli atti della nostra facoltà conoscitiva*. Ma, siccome coll'attribuire a Dio gli atti i più liberi della nostra facoltà *appetitiva*, si farebbe Iddio egualmente autore delle nostre *buone azioni* e de' nostri *peccati*; così coll'attribuire a Dio gli atti della nostra facoltà conoscitiva, è farlo ugualmente autore di tutte le nostre verità e di tutti i nostri errori. Quest'è una delle conseguenze terribili, ma logiche, del criterio della percezione chiara e distinta del Cartesio. Il che, del resto, non ha nulla di sorprendente. Dappoichè, secondo lo proveremo alla fine del terzo volume del nostro corso di filosofia cristiana, la sua IDEOLOGIA ed il suo sistema delle CAUSE OCCASIONALI, cioè a dire tutta la sua filosofia,

vanno necessariamente allo stesso termine, l'UOMO MACCHINA e Dio operante, SOLO, nell'uomo e per l'uomo, ovvero il PANTEISMO in tutta la sua rozzezza.

La FILOSOFIA DI LIONE, quel funesto eco di tutti gli errori del Cartesio, non è stata punto più felice nell'apologia che ha preteso di fare dell'*evidenza cartesiana*, con questo argomento: « Se la percezione chiara e distinta della convenienza o della ripugnanza delle idee fra loro c'inganna, la stessa cosa, cioè, la convenienza o la ripugnanza delle idee tra loro, sarebbe al tempo stesso e non sarebbe; essa sarebbe, poichè, la mente la percepirebbe, non potendo percepirsi nulla se non è; essa non sarebbe, perchè la mente s'ingannerebbe percependola. Ma gli è assolutamente impossibile che una cosa sia e non sia allo stesso tempo: dunque l'evidenza, o la percezione, sia della convenienza, sia della ripugnanza delle idee tra loro, non può ingannare (1). »

Quest'argomento non è che un sofisma. Il suo autore vi confonde il certo col vero, ed applica al vero ciò che non conviene che al certo. Il GENOVESI, la cui

(1) • Evidentia, seu perceptio convenientiæ aut repugnantiaæ idearum inter se, fallere non potest. Nam prorsus impossibile est idem simul esse et non esse. Atqui, si clara et distincta perceptio convenientiæ aut repugnantiaæ idearum inter se nos falleret, tunc idem simul esset et non esset: eadem nimirum convenientia vel repugnantia esset simul et non esset inter ideas. Esset quidem, cum, ex hypothesis, a mente percipiatur; non esset vero, cum in ea percipienda mens falleretur (*Logic. Lugdun.*, diss. II, cap. 4, art. 6, § 11, prop. 4). »

filosofia, al tutto cartesiana, è, in Italia, quello che la FILOSOFIA DI LIONE è in Francia, come che partecipi alla pedanteria, alle scempiaggini, agli errori e al fanatismo di quest'ultima filosofia, del Cartesio, tuttavia ha fatto quest'importante riflessione: « La certezza, che non è che *il modo con cui l'intelletto è colpito*, è o vera o fallace. Perchè ogni uomo può essere certo della verità d'una cosa, e tuttavia errare. Può *esserne certo* in quanto *non dubita affatto*, e non può dubitare del suo giudizio attuale, ed *errare* se questo giudizio non è conforme alla verità naturale. Gli è chiaro da ciò che il vero ed il certo non sono affatto la medesima cosa. Perchè il certo non si riferisce che allo stato dell'animo, rispetto alle verità delle cose; ed il vero non è che la conformità reale de' nostri giudizi colla natura delle cose (1). »

Or, l'argomento della FILOSOFIA LIONESE, tratto da ciò che una cosa non può essere e non essere al medesimo tempo, non prova che questo, cioè: Che la mente, che è *certa* della verità d'una cosa, non può al tempo stesso *dubitare della verità di detta cosa*; che l'intelletto non può essere al tempo stesso certo ed incerto della verità d'una stessa cosa; che se è

(1) • Certitudo, id est intellectus affectio, est vel vera vel fallax
 • Potest enim quis *certus esse*; interim *errare*. Certus quidem,
 • quod nec dubitat, de judicio suo, nec dubitare sciat, errare vero
 • si judicium illud minus sit veritati naturali conforme. Qua ex re
 • potest, *non idem esse verum et certum*. Hoc enim animi con-
 • stitutionem spectat: illud judicium cum rerum natura confor-
 • mitatem (*Ars Logica*, lib. III, cap. 6).



certo della verità di questa cosa, lo è realmente, e che l'intimo senso non c'inganna sul modo con cui il nostro intelletto è attualmente affetto. Ma questo argomento non prova affatto e non può affatto provare che il giudizio certo, di cui non possiamo negare l'esistenza del nostro animo, sia *conforme alla verità naturale* o alla natura delle cose. In altri termini, non prova e non può affatto provare che quello di cui siamo certi sia vero (1). La ragione, si è, lo ripetiamo, perchè non ci ha sempre un rapporto necessario tra la maniera con cui concepiamo le cose esteriori e la verità della loro natura e delle qualità loro. Quando dunque abbiamo l'evidenza d'una cosa, quest'evidenza non è un criterio fedele per rispetto all'esistenza o alla non esistenza della certezza nella nostra mente, e non rispetto alla *convenienza* o alla *ripugnanza delle idee tra loro*, o tra la natura e le qualità delle cose esterne, e il modo con cui le concepiamo; dall'essere noi certi della verità d'una cosa non ne seguita già che ne possediamo pure la verità. In guisa che possiamo essere certi d'una cosa, e tuttavia ingannarci: *Potest quis certus esse, interim errare.*

(1) Il dotto annotatore della *filosofia di Lione* ha fatto, su questa pretesa dimostrazione, le seguenti osservazioni: • Evidentia habet necessariam connexionem cum *veritate interna*, NON AUTEM CUM VERITATE EXTERNA. Vides igitur in hac questione illud • ab autore supponi certum: *Ideas claras esse fideles ipsarum rerum imagines...* At unde noverunt evidentiae patroni *ideas claras esse necessario objectis externis conformes?* • In ciò consiste tutta la quistione.

§ 7. Seguita lo stesso soggetto. In che caso LA PERCEZIONE CHIARA E DISTINTA può essere ammessa come un criterio. — Prove storiche, che le più volte, questo criterio è fallace. — Errore del Cartesio di non attribuire che alla volontà dell'uomo tutti i suoi errori. — Circolo vizioso dell'argomentazione del Cartesio in favore del suo criterio. — Il Cartesio finisce col dichiararlo ingannevole, e l'abbandona.

L'errore del dogmatismo del Cartesio e del suo infelice commentatore, è d'avere, l'uno e l'altro, affermato in un senso generale e assoluto che *la percezione chiara e distinta della cosa, l'evidenza della convenienza o della ripugnanza delle idee tra loro, non possono ingannare*. Perchè, in un senso particolare e relativo, queste affermazioni sono vere. Diffatti quando si tratta di proposizioni in cui il predicato è in un rapporto necessario col soggetto: *In quibus prædicatum est in ratione subjecti*, e che si dicono « verità conosciute per sè: *veritates per sè notæ*, » come le seguenti: « una cosa può essere e non essere allo stesso tempo; — il tutto è più grande della parte; » quando si tratta di concezioni universali che il nostro intelletto si forma nel percepire il particolare, oppure nel formarsi le idee delle cose; quando si tratta di semplici percezioni o di percezioni che la facoltà conoscitiva si forma *immediatamente* essa stessa; in una parola, quando si tratta di VERITÀ PRINCIPII, è una verità che *la percezione chiara e distinta della cosa e che l'evidenza della convenienza o della ripugnanza*

delle idee tra loro non ingannano e non possono ingannare. Ma non è già il medesimo delle VERITA' CONSEQUENZE, o dell'evidenza discorsiva prodotta dal ragionamento, nè dell'evidenza risultamento di esterna testimonianza. In tai casi, non ci ha nulla di più manifesto che la possibilità che l'evidenza della convenienza o della ripugnanza delle idee tra loro, che percepiamo o che crediamo di percepire, non vi si trova affatto e che quest'evidenza c'inganna. Ascoltiamo il filosofo cartesiano testè citato, il GENOVESI: « Io non posso affatto persuadermi, dice egli, che si sieno potuti trovare de' filosofi che abbiano ardito di negare che queste certezze, fondate nell'evidenza, possano essere fallaci; queste evidenze fallaci s'incontrano ad ogni istante ne' libri dei dotti; ed esse regnano in tutta la vita umana. Bisogna essere molto intrepido per affermare che tra i giudizi che hanno per manifestamente veri, non ce ne ha alcun falso. Per me, è certo che il più gran numero di questi giudizi evidenti, che si hanno per certi, sono falsi e s'ingannano ⁽¹⁾. Ma ciò che è ancora più strano si è che gli stessi filosofi accecati dall'amore delle loro proprie idee, hanno, col loro esempio, provato, più che tutti

(1) • Mirum est potuisse philosophos fallaces istas certitudines
 • negare, quæ et litteratorum libris proferuntur quotidie, et in tota
 • vita regnant humana. Nullane possunt esse judicia falsa, quæ
 • pro veris habentur? Mihi potius videtur nulla esse tam nume-
 • rosa judicia quam istæ quæ certa habentur, et fallunt (Loc.
 • cit., § 7). •

gli altri uomini, quanto sia facile d'essere ingannato da queste evidenti certezze (1).»

Platone, ammettendo l'idea che il tondo è la più perfetta delle figure, e che a Dio conviene una figura perfetta, affermò sul serio che Dio è tondo. Cicerone, che si rideva di questa evidenza di Platone, affermò, dal canto suo, che per lui Iddio non può essere che un cono o una piramide; perchè, secondo lui, egli soggiugne, il cono e la piramide sono le figure le più perfette. Aristotile sostenne che il mondo non può avere avuto principio; Epicuro gli dimostrava evidentemente il contrario. Lo stesso Epicuro metteva in ridicolo l'esistenza degli antipodi; e, a' nostri giorni, egli è, su tal soggetto, messo in ridicolo, pure da' bimbi. Il Malebranche era tanto evidentemente certo di vedere tutto in Dio, che diceva: « Amo meglio di essere tenuto per un *fanatico* che mutare di opinioni su tal punto. » Il Locke, avente in mano la sua pretesa dimostrazione evidente: « Che noi vediamo tutto pei sensi, pure Dio, » ha spinto tutto il decimottavo secolo a considerare il Malebranche come un pazzo. Pel Cartesio, non ci ha nulla di più evidentemente impossibile quanto il vuoto. La scuola newtoniana tratta di ciechi coloro che non s'avvedono che il vuoto è dovunque. « Or, dice il Genovesi, tali evidenze, e altre simili, di cui si potrebbero fare più volumi, essendo contrarie, non possono essere tutte vere. La cer-

(1) • Philosophi ipsi fallaces certitudines, dum rerum suarum amore incalescerent, omnium maxime experti sunt (*Ibid.*). •

tezza vera non può trovarsi che da un sol lato. Posto un tal fatto, ci è impossibile di negare che gran numero di certezze evidenti sono fallaci (1). »

Siccome, qualunque siesi il *concorso del Dio verace nelle nostre percezioni chiare e distinte*, il fatto, che secondo l'evidenza, l'uomo spessissimos'inganna, si trova attestato dall'esperienza di tutti i momenti; il Cartesio, non osando negarla, l'attribuisce ad una vita della volontà. Ciò ACCADE, dice egli, perchè vogliamo accedere alla testimonianza d'una evidenza che non abbiamo, e che, senza percepir bene la cosa, osiamo tuttavia giudicarne (2). » Sicchè, pel Cartesio, non ci ha affatto errori involontari; la buona fede è impossibile nell'errore; ognuno s'inganna perchè vuole ingannarsi. L'intelletto umano è infallibile; tutti i nostri errori sono colpe del nostro libero arbitrio; ogni uomo che erra è colpevole de' suoi errori senza eccettuarne lo stesso Cartesio; perchè egli pure, secondo lo vedrem tra breve, confessò essersi più volte ingannato, ed è stato zimbello delle sue proprie evidenze.

Inoltre, se voi dimandate al Cartesio: Come sapete voi che Dio è, che non può ingannare, e che crean-

(1) • Quæ cum sint contraria, simul vera esse nequeunt; quare necesse est ut ex una tantum parte sit vera certitudo. Non est igitur quod fallaces istas certitudines negemus (*Loc. cit.*). •

(2) • Quia vero, etsi Deus non sit deceptor, tamen sæpe contingit nos falli, advertendum est, non tam errores ab intellectu quam a voluntate pendere. Erramus TANTUMMODO, cum, etsi aliquid non recte percipiamus, de eo nihilominus judicamus (*Princip. phil.* pars. 4). •

docci non ha potuto darci la facoltà conoscitiva perchè la c'induca in errore? E vi risponderà: « Considerandomi, mi riconosco essere imperfetto e dipendente, di quivi viene in me una *idea sì chiara e sì distinta* dell'esistenza d'un essere indipendente e perfetto, cioè di un Dio, che la sola esistenza in me di questa idea mi è sufficiente per conchiudere pure che Dio è, e questa conchiusione è sì evidente per me ch'io son certo che non ci può essere nulla di più certo per la mente umana (1). » Il che vale che, per il Cartesio, la percezione dell'idea chiara e distinta è un criterio infallibile della verità delle cose, perchè una tale percezione è l'opera del Dio verace, e che l'esistenza di un Dio verace non è la cosa *la più evidente* che perchè si ha di questa verità una percezione chiara e distinta. L'esistenza del Dio veridico è la prova incontrastabile dell'infallibilità della percezione chiara e distinta; e la percezione chiara e distinta è anco la prova incontrastabile dell'esistenza del Dio veridico. Quest'è evidentemente supporre prima quello che dee provare; e, quindi, dare per prova quello che ha supposto. Gli è un fare quello che dicesi *circolo vizioso*, ed è una maniera d'argomentare sì sciocca che ne arrossirebbe ogni semplice scolare di logica. Non è dunque, per parte del Cartesio, un assicurare i di-

(1) • Cum attendo me esse incompletum et dependentem, adeo • *clara et distincta idea* entis independentis et completi, sive Dei • mihi occurrit, ut *ex hoc uno quod talis idea in me sit*, adeo • manifeste concludo Deum etiam existere, ut *nihil evidentius*, nihil *certius* ab humano ingenio cognosci posse certus sim (*Med.* II).

ritti dell'evidenza privata, ma un ridersi dell'evidenza e del buon senso comune. Gli è un gittarsi in uno inestricabile labirinto, e, secondo l' ha osservato il P. Buffier, ha fornito a' suoi avversari le armi per combatterlo con infallibile successo.

Il vizio e la puerilità di questa argomentazione sono sì solenni che la *filosofia di Lione*, figlia tanto devota al Cartesio, ne ha avuto rossore pel suo diletto padre, e non ha potuto a meno di non dargli una solenne mentita nella seguente proposizione di cui non ci ha nulla di più *chiaro* nè di più *distinto*: « L'evidenza è talmente *per se* la regola della verità, che essa non prende affatto la sua certezza dalla veracità di Dio (1). »

Questa mentita, data in nome di tutta la scuola cartesiana al Cartesio, è ingiusta, scandalosa, insolente ed assurda. Il Cartesio, mancando d'ogni istinto filosofico, aveva almeno il senso cristiano, e non ha mai scritto di filosofia come di morale senza Dio. Il vizio della sua argomentazione è d'aver voluto provare, al tempo stesso, l'esistenza e la veracità di Dio (che si può provare per altri argomenti) per la percezione *chiar*a e *distinta*, e la fedeltà della percezione chiara e distinta per l'esistenza e la veracità di Dio. Ma, collocando in Dio il fondamento d'ogni certezza, non ha fatto che dire una grande ed importante verità. Perchè è una verità che, come è per un dono di Dio

(1) • PROPOSITIO III: Evidentia ita est veritatis PER SE regula; • ut suam certitudinem a veracitate Dei non mutuetur (*Dissert.* II).•

che vogliamo liberamente il bene, è anco per un dono di Dio che conosciamo evidentemente il vero. La proposizione seguente: « L'evidenza è una regola della verità *per se*, al tutto indipendente della veracità di Dio, » è dunque non men empia che l'altra della medesima scuola semirazionalista, formolata, non ha guari, dal P. Chastel, e confutata da noi nella TRADIZIONE: « La moralità della legge naturale è al tutto indipendente dalla volontà di Dio. » La *filosofa di Lione* ha dunque preteso di correggere un errore logico del Cartesio, con una eresia di antichi e moderni materialisti. Sia dunque lode alla *filosofa di Lione* ed agli ecclesiastici, i quali la commentano ed insegnano!

Ecco un ultimo argomento perentorio e ineluttabile contro il criterio cartesiano della *percezione chiara e distinta*. « Mi sono soventi volte avveduto, dice il Cartesio, che quello che affermavo era tutt'altro che una verità; e, tuttavia, tratto in inganno dall'abito di credere, credeva d'averne la percezione la più chiara possibile, mentre in verità non la percepiva affatto (1). » Come dunque la percezione chiara e distinta sarebbe essa un criterio infallibile della verità, poichè non solo essa non attesta sempre la verità, ma spesso è un'illusione, un errore essa medesima? « Quante cose, pure il Cartesio, avea ammesse come vere, e mi sono poi persuaso che le erano false, e che tutto ciò che

(1) • Aliud quiddam erat quod affirmabam, quodque etiam, ob
 • consuetudinem credendi, clare me percipere arbitrabar, quod
 • tamen *re vera* non percipiebam (*Medit.* II.).

avea edificato sopra un tal fondamento non era per niente certo (1). » Confessione mirabile, che ci dà in poche parole l'istoria della filosofia cartesiana, tracciata dal suo autore. Chè, diffatti, questa filosofia non è che una costruzione strana di sistemi, non aventi che il falso o il nulla per base, e che il suo stesso architetto ha finito col riconoscere di non potere più a lungo continuare.

Sicchè dunque, la dottrina del criterio cartesiano della certezza non è che intreccio di vani vocaboli, di sofismi, di stranezze, e questo stesso criterio è riconosciuto insufficiente e fallace dall'esperienza e dalle confessioni le più solenni del suo proprio autore.

8. Secondo criterio addizionale del dogmatismo: LA PENA INTERIORE DELL'ANIMA, del Malebranche. — Prova che un tal criterio non è che delirio, e la sanzione di tutti i delirii.

Il Malebranche, quantunque cartesiano sino al fanatismo, comprese bene tutta la difficoltà che ha l'uomo di rendersi certo della sincerità della sua evidenza pel mezzo della *percezione chiara e distinta* del Cartesio. Nel suo trattato della *ricerca della ve-*

(1) • Auimadverti *quam multa* falsa pro veris admiserim, et quam dubia sint quaecumque istis super struxi (*Medit.* I). Verumtamen • *multa* prius certa et manifesta admitti quæ tamen postea *dubia* esse deprehendi (*Medit.* II). •

rità, si fece dunque a cercare un segno più semplice, più sicuro, più caratteristico della vera evidenza; e, dopo varie indagini e ricerche, pensò d'averla trovata nella forza irresistibile che l'evidenza esercita sull'animo, quando la è vera e legittima, e nella pena interna che si prova volendole resistere. « Se voi non volete essere, ha egli detto, il zimbello d'una evidenza fallace, dovete star sempre in guardia, e non prestare mai un consenso pieno ed intero che alle proposizioni così evidentemente vere, che non si possono negare senza mettere nell'ansia la propria coscienza e senza esporsi a' rimproveri della ragione sdegnata. Insomma, non dovete cedere che a quelle evidenze che chiaramente vedrete di non poter rigettare senza fare un uso lagrimevole della nostra libertà (1) »

Sull'autorità del Malebranche, i filosofi della stessa scuola, e quasi tutti i moderni scrittori di Logica, hanno, in vari modi, ripetuto la stessa cosa, affermando che la falsa evidenza non produce nella nostra mente che una impressione leggerissima e fugace e che, quando la è sincera e reale, essa domina talmente l'animo che non è più padrone di respingerla. La vera evidenza adunque, pel Malebranche e i suoi discepoli, non è che ciò che il sentimento ci sforza d'ammettere pure malgrado nostro; in altri

(1) • Ne assensum plenum unquam præbeas nisi propositionibus • adeo evidenter veris, ut illas sine interno quodam cruciatu, ta- • citoque rationis murmure, non possis denegare, id est nisi clare • intelligas te libertate tua perperam usurum, si assensum tuum • denegares (*De Inquirend. verita'*, lib. 1, c. 2, § 4). •

termini, l'intimo senso è il giudice supremo della vera evidenza.

Questo nuovo criterio dell'evidenza è innanzi a tutto antichissimo; perchè è, secondo si è veduto, l'unico criterio della certezza seguito da' dogmatisti fanatici della setta de' Cirenei, ed il Malebranche lo ha tolto da loro. Inoltre, chi non vede che l'autore, qualunque siasi, di questo criterio confonde lagrimevolmente lo *stato interno dell'animo*, non potendo senza pena dubitare d'una cosa che gli pare evidentemente certa, e la natura del rapporto o della connessione tra il predicato che si attribuisce ad una cosa esterna, cioè la certezza *subbiettiva* e la certezza *obbiettiva*? Quando il mio animo è affetto da un pensiero, qualunque siasi, in guisa da non potere negargli il suo consenso senza mettersi in guerra con sè medesimo, questo sentimento tanto potente, tanto attraente che provo, non attesta che una sola cosa, cioè che sono *subbiettivamente certo* di tal pensiero. Ma, secondo l'abbiamo fatto osservare più volte, *questo stato della mia mente* o questa certezza *subbiettiva* non ha affatto un rapporto necessario colla certezza *obbiettiva della cosa*, e possiamo essere certissimi di una cosa e tuttavia ingannarci. Il sopra detto sentimento dell'animo, adunque non potendo, senza provare un'estrema ripugnanza, negare il suo assenso alla cosa percepita, non può provare che il nostro giudizio, qualunque siasi la sua *chiarezza*, la sua *fermezza* e la sua *forza*, sia conforme alla natura della cosa, e che, come che siamo invincibilmente certi della cosa, ne percepiamo realmente la verità.

Diffatti, chi può noverare le cose, di cui siamo sì invincibilmente certi che, se vogliamo negarle o solamente rivocharle in dubbio, ci *parrebbe che facciamo un uso detestabile della nostra libertà*, abiurare la ragione e rinnegarci noi stessi; e che tuttavia la filosofia e l'esperienza tutti i giorni c'insegnano che le sono evidentemente false? « Finitela dunque, dice il dotto P. Roselli, con questo sentimento invincibile, che può essere e che è molto spesso l'effetto d'illusioni o di pregiudizii inveterati nella nostra mente; il criterio nel *tormento interiore dell'anima* non è che un sogno del Malebranche, incapace a servirci per distinguere la vera dalla falsa evidenza (1). »

Finalmente, per non parlare de' matti, che contraddetti nelle loro evidenze, provano un *tormento interno* impareggiabile, che li rende furiosi; per non parlare degli uomini, schiavi di pregiudizii popolari o educati nelle credenze d'una falsa religione, e che ne sono per modo presi che loro è impossibile di disfarsene senza provare una vera tortura nella loro anima; il Malebranche stesso è una prova solenne della natura fallace del suo criterio. La dottrina che l'uomo vede tutto in Dio gli pareva evidentemente vera; e, fedele a' suoi propri insegnamenti, deduceva la prova della sincerità di questa evidenza che, volendo negare una tale dottrina, si sentia l'animo lacerato, e voleva

(1) • Sed neque id (commentum Malebranchii) sufficit: plurimi • enim ita præjudiciis suis sunt implicati, ut de illis vel minimum • dubitare, absque interni animi cruciatu, non patiantur (ROSEL-
• LIUS, *loc. cit.*, art. III, nota 1). •

anzi essere tenuto *fanatico*, che rinunziarvi; e tuttavia il senso comune de' filosofi ha tacciato d'*illusione* questa evidenza sì *chiara* e sì *potente*, ed ha considerato come un delirio la dottrina a cui essa serve di prova.

Il criterio del Malebranche si riduce dunque a questa proposizione: « Tutto ciò che è evidente è vero, e tutto ciò che si *sente* con un senso profondo e invincibile. è evidente ». In una pagola: « Tutto ciò che si sente essere vero, è vero ».

Ora non ci ha sogno, stranezza, assurdità, errore, delirio che non abbiano trovato e non trovino tutti i giorni una folla d'uomini che si credano talmente veri, che non possono, senza mettere la loro anima alla tortura, negarvi il loro consenso. Per conseguenza secondo il Malebranche, non ci ha sogno, stranezza, assurdità, errore, delirio, che non si possa, che non si debba anco tenere per verità. Ma una simigliante dottrina, che ammette ed approva ogni sorta di errori, non può essere ammessa *senza provare un tormento interno, senza avere oppresso da rimproveri la coscienza, senza fare il più tristo uso della libertà*. Ecco dunque provato, per mezzo della stessa regola malebranchiana, che l'evidenza che dichiara questa regola come un pericoloso delirio, è una evidenza legittima e vera, e che il Malebranche, col suo criterio della sincera evidenza, s'è egli stesso creato il titolo incontestabile, non solo di *fanatico* a cui s'era rassegnato, ma anco il diploma di *pazzo* che Voltaire gli ha dato coll'approvazione di tutti i filosofi.

§ 9. Terzo criterio addizionale del dogmatismo: LA MEDIOCRE ATTENZIONE del Nicole. — La ridicolaggine e la falsità di questo criterio sono provate per mezzo di questo stesso criterio.

Il Nicole, o, qualunque siasi l'autore della LOGICA DI PORTOREALE, era, esso pure, un caldo cartesiano. Tuttavia ha dovuto egli pure, come il Malebranche, riconoscere l'insufficienza del criterio della *percezione chiara e distinta del Cartesio*. Perchè, ammettendo, secondo Cartesio: « Che tutto ciò che si contiene in un'idea chiara e distinta di una cosa, si può, in tutta sicurezza di coscienza affermare come vero, rispetto a questa cosa », dichiara formalmente, che col mezzo di questo *solo* principio non si può stabilire quali sieno le proposizioni che si abbiano a tenere per certe come assiomi (1). Vuole « dunque che si *esamini*, per mezzo d'una attenzione, non più che mediocre, se la connessione, tra il predicato e il soggetto della proposizione, è veramente esistente *per se*, oppure se la può essere conosciuta e dimostrata per un'altra idea media (2) ». Questo criterio *della percezione chiara e*

(1) • Quidquid continetur in alicujus idea clara et distincta, potest vere de illo affirmari. Nihilominus ex hoc uno principio • *statuere non possumus* quidnam sit pro axioma habendum • (ARS COGITANDI, p. 4, c. 6). •

(2) • Sed videndum est an *mediocri tantum* attentione opus sit, • ut sciamus, attributum in idea contineri, an vero alia addiscenda • sit idea, ejus ope hanc connexionem detegamus (*Ibid.*). •

distinta non lampeggia affatto, bisogna convenire, per l'evidenza e la chiarezza della percezione; il quale o non ha senso, o non ha che il senso seguente: « Per convincervi se una proposizione è un assioma, esaminate *mediocremente* se la è veramente un assioma. » In ogni caso, il criterio della vera evidenza del Niccolò non è che il seguente: « Ma ponete mente di non spingere troppo innanzi, in tale esame, la nostra attenzione: chè questo criterio non prende la sua forza se non nella *mediocrità* dell'attenzione, con cui farete il vostro esame. » In guisa che una stessa proposizione, che due uomini hanno ugualmente esaminato con una attenzione mediocre, può essere e spesso la è un assioma per l'uno, ed un'ipotesi per l'altro. E tuttavia, quant'essi, ha il diritto di tenere la sua percezione come certa è perchè il risultato dello stesso criterio ugual mente infallibile. Il criterio niccoliano dunque, potendo stabilire lo stesso errore, non è affatto un criterio della verità.

Non ci ha dubbio che un tal criterio, che per raggiungere il fine, non richiede che un esame *mediocremente* attento, e nulla più, non sia la cosa più agevole del mondo. Tuttavia per tranquillità delle anime dubbie, avrebbero fatto bene i suoi partigiani di mettere in chiaro certe piccole difficoltà che presenta. Dapprima, poichè ogni luce, in questa importante materia, deriva dall'*attenzione mediocre*, non è affatto necessaria una regola nuova, onde ciascuno sia certo che l'attenzione che ha usato non è rimasta inferiore alla mediocrità, nè superata. Supponete che

si possa per un mezzo qualunque, assicurarsi della mediocrità precisa, da adoperare nell'esame delle proposizioni, non è egli chiaro che, ciascuno rimanendo individualmente giudice d'aver adoperato un tal mezzo, lo sarebbe anco e della mediocrità della sua attenzione e del suo risultato? La regola nicoliana adunque, semplificata anche di più, si riduce a questo: Questa proposizione è veramente un assioma che *ciascun* crede essere un assioma. Vilipeso adunque sia colui che mal pensa del cartesianismo, il quale ha innalzato, dilatato le intelligenze, in modo da far scoprir loro così nuove ed importanti verità!

Ma, non volendo essere ingiusti verso il Nicole, abbiamo per fermo che non ha stabilito questa regola maravigliosa, per distinguere la vera dalla falsa evidenza, che per mezzo d'una attenzione totalmente *mediocre*. Or noi protestiamo che l'abbiamo esaminata con un'attenzione al tutto *simile*; e che non pertanto in questa stessa regola, dove il genio del Nicole ha scorto un assioma fondamentale di tutti gli assiomi, ed il segno supremo della vera evidenza, non abbiamo potuto scoprire che una contraddizione assoluta, uno scherzo di parole ed un principio distruttivo d'ogni certezza e d'ogni verità.

§ 40. Quarto criterio addizionale del dogmatismo: L'ATTENZIONE PROFONDA della filosofia di Lione. — Impossibilità, in caso di contestazione, di sapere per mezzo di questo criterio dove si trova la verità. — Quanto è piccola la GRANDE filosofia della scuola cartesiana.

LA FILOSOFIA DI LIONE, colla miglior volontà possibile, di non dar corruccio alla sua diletta suora, non ha accettato che sotto il beneficio d'una modificazione importante il criterio della FILOSOFIA DI PORTOREALE. In principio generale, l'evidenza per essa è « un criterio metafisicamente certo: *Evidentia est motivum metaphysice certum.* » Ma, per un prodigio di gran mente, essendosi avveduta in una maniera chiara e distinta che due contrarie opinioni, ognuna delle quali s'attribuisce l'evidenza, non possono essere tutte e due vere, e che una di esse s'inganna prendendo l'ombra dell'evidenza per la realtà, la Filosofia lionese s'è accorta della stessa maniera, che l'appello all'attenzione, non più che *mediocre*, non può essere che un mezzo mediocrissimo perchè si possa decidere da qual parte, in tal caso, si trovi la evidenza vera. Essa dunque richiede, per segno o criterio di questa evidenza, la percezione chiara e distinta, sostenuta da una attenzione non *mediocre*, ma *profonda e diligente*. Perchè essa scongiura i suoi lettori di non arrestarsi alla superficie delle cose onde credono avere una percezione *chiara e distinta*, ma di penetrare molto addentro (*introspiciant*) nella natura dell'idea; assicurandoli sul suo onore che l'evi-

denza che non è che apparente, non regge al paragone d'un esame sostenuto dalla *profondità* dell'attenzione, e che a questa condizione si potrà sapere giustamente se la percezione chiara e distinta è vera, oppure se la è un'illusione, uno scherzo della fantasia, o il prodotto dell'acceciamentoo de' pregiudizii e della forza di malvage inclinazioni (1)

« Sta benissimo », rispondono dal canto loro i maligni avversari della buona e semplice scuola lionese, « sta benissimo, e noi non facciamo la menoma difficoltà per ammettere che tra due filosofi che vantano tutti e due la testimonianza della loro evidenza individuale, in favore di due proposizioni contrarie, quegli solo è nel vero che, nell'esame della sua evidenza, avrà adoperato l'attenzione *profonda* che richiedete. Ma se, tutti e due credono la loro evidenza vera, credono pure d'aver fatto uso della vostra attenzione *profonda*, ed allora come saprete chi de' due ha veramente usato questa attenzione, e chi ha il diritto d'attribuirsi il possesso della vera evidenza (2)? »

(1) • In concertationibus philosophicis, *omnes* quidem evidentiam sibi arrogant; sed necesse est ut ex iis quidam evidentiam cum falsa illius imagine confundant. Si ergo ideas ATTENTIUS inspecticere voluerint, TANDEM agnoscent se vel præjudiciis excæcatos, vel imaginatione delusos, vel cupiditatibus abreptos fuisse. ac proinde immerito se jactasse quod evidentiam ducem sequerentur (*Dissert.* II). •

(2) • Atqui constare non potest uter contententium *merito* evidentiam sibi vindicet. Ut enim illud constet, perspicuum habetur necesse est, utrum adhibita fuerit attentio sufficiens. Atquid id compertum esse nequid, ergo, etc. (*Ibid.*). •

« Miserabile obiezione, » risponde la FILOSOFIA DI LIONE; « chi non sa che quando l'attenzione richiesta è stata veramente adoperata, produce quella luce fiammeggiante dell'evidenza, che domina la nostra mente in guisa che bisognerebbe essere molto ostinato o molto pazzo per resistervi? » Ecco dunque tutto pronto pei nostri due competitori, il mezzo certo, il criterio infallibile per assicurarsi ciascun di loro, se ha veramente esaminato con una attenzione profonda la sua evidenza: ci basta semplicemente che ciascun di essi, rientrando seriamente in sè stesso, rifletta sullo stato della sua mente propria, e veda se veramente è colpito dalla suddetta luce. Perchè in questo caso può essere certo d'aver adoperato l'attenzione voluta, e che la sua evidenza è legittima e vera (1).

Non ci ha nulla di più puerile nè di più strano che una simigliante risposta. Dapprima amendue i nostri competitori affermano che vedono *lampeggiare alla loro mente la luce dell'evidenza*, bisognerà accordare a tutti e due che l'esame della loro evidenza è stato veramente fatto con una attenzione seria e profonda, e che, in conseguenza, la loro evidenza rispettiva, sebbene contraddittoria, è tuttavia ugualmente legittima e vera. Inoltre, questa *luce risplendente*, che colpisce la nostra mente, e col cui mezzo possiamo

(1) • Ubi de quæstionibus agitur, in quibus veritatis cognitionem assequi possumus; tunc certo constare potest attentionem, quæ par erat nos contulisse: illam quippe attentionem subsequitur vividum quoddam evidentie lumen, quod mens tota perfunditur et cui resistere vel malesani est, vel pertinacis animi (*ibid.*). •

assicurarci d'aver adoperato l'attenzione voluta, è la stessa evidenza. Perchè la medesima FILOSOFIA ci insegna, allo stesso luogo, che l'evidenza, che è la vera luce della mente, è per la stessa mente ciò che il sole è per gli occhi del corpo, e che, dove ci ha evidenza, la mente è vivissimamente colpita e rischiarata da una luce fiammeggiante (1). Cioè a dire che il criterio dell'attenzione profonda, adoperato per distinguere la vera dalla falsa evidenza, è la stessa evidenza. Ecco dunque a che si riduce il criterio o la legge suprema dell'evidenza lionese: Tra due filosofi che sostengono una proposizione contraddittoria, la verità è dalla parte di colui il cui giudizio risulta dalla vera e reale evidenza; e quegli ha in sè l'evidenza vera e reale, che avrà esaminato sè stesso con una attenzione profonda; e se si vuol sapere chi de' due ha veramente fatto un tale esame ed adoperato una tale attenzione, sarà, si rifletta bene, quegli che ha l'evidenza diritta e reale; in guisa che l'attenzione profonda è la prova della vera evidenza, e la vera evidenza è la prova della seria attenzione. Ecco, ancora una volta, il circolo vizioso che non eviteranno mai quelli che cercano *esclusivamente* nell'individuo le condizioni della vera evidenza e l'ultimo criterio della certezza.

(1) • Evidentia, ubi adest, mentem nostram vivide afficit, splendidoque lumine collustrat. Evidentia se habet ad mentem ejus • est lumen, sicut lux solis se habet ad oculos (*Loc. cit.*). •

§ 11. Quinto criterio addizionale del dogmatismo : L'INTEGRITA' DEL MEZZO DELLA CONOSCENZA e SUA APPLICAZIONE NE' SUOI LIMITI NATURALI. Vanità di questo criterio, ed impossibilità d'ottenerne la certezza.

Noi ci sentiamo umiliati, per la scienza, in discutere simili astruserie, goffaggini e stranezze; ma non ci ha modo di dispregiarle col silenzio, poichè, pure a' nostri giorni, le s'insegnano seriamente in quasi tutti i seminari e collegi di Francia e d'Italia; poichè tutto questo fa parte di ciò che dicesi LA GRANDE FILOSOFIA, fondata dal Cartesio; e poichè ha piaciuto allo spirito d'errore e d'un cieco patriotismo, di fare il dio della filosofia moderna un uomo che, quantunque gran matematico, non era per niente filosofo.

Altri maestri della stessa scuola, secondo si può convincersene leggendo i loro trattati di logica, per l'infallibilità del criterio della *percezione chiara e distinta*, vogliono inoltre che essa risulti dal mezzo della conoscenza sana e perfetta applicata ne' suoi limiti naturali.

Non v' ha dubbio che l'evidenza *intelligibile* non sia vera, quando la ragione è *diritta*, e che non opera che sopra oggetti di sua competenza; che anco l'evidenza *fisica* non sia vera, quando i sensi sono *sani* ed applicati ad oggetti di loro pertinenza; finalmente che l'evidenza della *testimonianza* non sia sempre vera, quando l'autorità su cui essa si fonda, porge *tutte le condizioni* volute d'una testimonianza sincera

e fedele. Secondo i principii di san Tommaso, che tra breve esporremo « nissuna virtù conoscitiva viene meno ne' limiti del suo oggetto naturale: *Nulla virtus cognoscitiva deficit circa suum objectum.* » Ma questa non è la quistione. Generalmente parlando, ognun crede che la sua ragione è *diritta*, e che ne ha fatto un uso legittimo; che i suoi sensi sono *sani*, e che li ha debitamente applicati; che non ci ha nulla di più *sincero* nè di più *fedele* che l'autorità che ha scelto per sua guida. Ci ha forse nel mondo molli matti fanatici, allucinati, schiavi di pregiudizii, che convengano o che s'avveggano semplicemente della loro follia, del loro fanatismo, delle loro allucinazioni e de' loro pregiudizii?

Ogni uomo, qualunque siasi lo stato della sua ragione, crede sempre che la è quello che dev'essere, a meno che alcuno (cosa difficilissima) non giugna a persuaderlo del contrario; e fino a che se ne riferirà a sè stesso, stimerà sempre, nelle sue evidenze intelligibili, di non essere nè ingannato dall'ignoranza, nè dominato dalla passione, nè tradito dalla memoria, nè uccellato dall'immaginazione, nè trasportato dal fanatismo, nè degradato dalla follia, nè domo de' pregiudizii; in una parola, penserà sempre che la sua ragione è nel suo stato normale, cioè *diritta*, e che la sua testimonianza è fedele.

Lo stesso è a dire rispetto all'integrità de' sensi. L'uomo che ha uno o più sensi guasti o ottusi non si accorge affatto della loro debolezza o del loro difetto, fino a che il contrasto della testimonianza di questi sensi colla testimonianza de' sensi degli al-

tri non l'avvertisce del loro difetto o debolezza. Perciò, fralle condizioni richieste onde la testimonianza de' sensi sia ammessa, pure da' dogmatisti, come lo STORCHENAU, non vogliono che vi si noveri la seguente: *che i sensi sieno sani e fermi*, perchè, essi dicono, quest'è una condizione di cui l'uomo (isolato) non può quasi mai avvedersi. In guisa che, senza la testimonianza de' sensi degli altri, non abbiamo affatto alcun segno sicuro dell'integrità de' nostri organi esterni (1). » Lo STORCHENAU in prova di questa osservazione cita la risposta che il P. Buffier, nel suo *Trattato delle verità primarie*, fa sulla testimonianza de' sensi; fondandosi, oltre altre prove, sull'esempio d'un tale, conosciuto da lui, che, fino all'età di trent'anni, avea sempre veduto gli oggetti esterni d'un « colore diverso da quello erano veduti dagli altri, » senza che nè egli nè altri si fossero mai avveduti di questo difetto naturale della sua vista.

Finalmente, quantunque grandi sieno i pregiudizi, gli errori, le assurdità onde un uomo può essere stato imbevuto fin dalla fanciullezza per via dell' *autorità*, se altri non gli rendono sospette la probità e la scienza di quelli alla cui testimonianza ha creduto, mai du-

(1) • Non attuli hic criterium quod *comptures in debita organorum constitutionem reponunt*, aientes: Attendendum esse vel
 • maxime num *sensus nostri valentes et vegeti sint*; id siquidem est quod *fere semper nos latet*; neque præter dicta adju-
 • menta (spectandum esse testimonium sensuum aliorum hominum)
 • ulla datur certa norma ad quam nostrum ea de re iudicium
 • exigi possit (STORCHENAU, *Logica*, II, c. v). •

biterà, di suo proprio moto, che la religione in cui è nato è falsa, che i parenti che l' hanno educato erano barbari, che i maestri che l' hanno istruito erano ignoranti, che il popolo in mezzo del quale è divenuto grande è superstizioso, che lo storico di cui si diletta è bugiardo, che lo stesso filosofo che ascolta o legge, è pazzo o assurdo. E, supponendo sempre che i suoi primi istitutori non hanno voluto, non hanno potuto ingannarlo, ed avendo sempre la loro testimonianza per legittima e sincera; tutto quello che crede sulla loro parola, gli si presenta come cinto di tutta la forza dell'evidenza dell'autorità, e non può negargli tutto il suo consenso, senza *provare una pena interna, senza esporsi ai rimproveri della ragione.*

Molto più i pregiudizii di scuola, come l'insegnamento della storia delle scienze lo prova, sono più forti e più incurabili de' pregiudizii di setta, di patria, di religione. Non ci ha nulla di più difficile, diceva Cicerone, di strappare un filosofo alla setta nella quale, per caso, si è trovato all'incominciamento de' suoi studi; egli vi rimane tenacemente attaccato, come le ostriche allo scoglio: *In quaecumque sectam primum inciderint, scopulo adhærent tanquam ostreae.* Il Genovesi, che potea esserne giudice, soggiugne: « Un filosofo rinunzierà pure alla testimonianza *della sua ragione e de' suoi sensi*, anzi che sospettare d'errore la dottrina o l'autore pei quali è tenero e che ha in venerazione. Dite a un accademico che Platone ha sostenuto di strani errori; dite a un peripatetico che Aristotile si è ingannato, a un newtoniano che Newton, spesse volte, ha veduto torbido; ad un cartesiano che il Car-

tesio non vi vede per niente; sarete bene arrivato. Per discepoli di tali maestri, il solo pensare tali cose è un sacrilegio; dirle, è bestemmia; volere farle credere, è tentare l'impossibile; l'ostinarvisi, si corre pericolo d'essere lapidati (1). »

Gli è anco più difficile di stabilire con giustezza i termini in cui solo la testimonianza de' mezzi della conoscenza è atta e competente, e fuori de' quali è o deve essere ragionevolmente sospetta. Chi mai ha potuto fissare, in un modo preciso, le forze dell'intelligenza, i limiti dell'azione ne' sensi, i gradi di proibità e di scienza che, soli, possono rendere sicura e legittima la testimonianza dell'autorità? Inoltre quanto diversi non sono i gradi della parte conoscitiva! Non solo tutti non intendono e non sono capaci d'intendere le cose della stessa maniera, ma non *sentono* neppure gli oggetti fisici alla stessa distanza e colla stessa intensità. I logici hanno ammassato molti canoni e leggi sopra un tal punto; ma, senza premettere che tutte queste leggi e questi canoni non costituiscono, secondo ne siamo avvertiti, che il codice delle *probabilità*; messer Nicole ci ha confessato con una cara franchezza (§ 1) che non s'imparano queste

(1) • Sæctatores tanto in eorum auctores vehementi amore et veneratione rapiuntur, ut facilius de *sensibus* et *ratione* sua dubitent, quam ut illis errorem tribuant. Plato lapsus sit? Piaculum est vel cogitare. Aristoteles erraverit? Dictu nefas. Cæcutierit. Cartesius aut Newtonus? Incredibile (*Ars. Log.*, lib., c. 4).

leggi e questi canoni, nello studio della Logica, che *perchè è l'uso; per metterli in dimenticanza appena si è usciti di scuola, e per non mai farne uso.* Come farà dunque l'uomo isolato per sapere con giustezza pei suoi soli mezzi, quali cose superino e quali cose non superino le forze naturali della sua ragione, dei suoi sensi, e quando bisogna diffidare delle testimonianze proprie de' sensi e della ragione per non riferirsene che all'autorità, e quando bisogna mettere da l'un de' lati l'autorità per non riferirsene che alla testimonianza de' suoi sensi e della sua ragione? Ciascuno, in tale incertezza, si decide di credere che la sua ragione è diritta, che i suoi sensi sono sani, che l'autorità che segue è stabile e competente; che tai testimoni, in quello che annunziano, rimangono circoscritti ne' limiti naturali della loro azione. Per conseguenza crede come veramente evidente tutto ciò che questi indizi gli presentano come tale. Perciò la nostra ragione, i nostri sensi e l'autorità che ci piace, nel giudizio della natura, della condizione, delle forze e de' mezzi della conoscenza, di accettare, sono come i nostri oriuoli, che rarissimamente sono perfettamente concordi, e tuttavia ognun crede che il suo sia infallibile.

Poichè dunque ogni uomo, fino a che una testimonianza esterna non l'avvertisce del contrario, crede la sua ragione diritta, i suoi sensi sani, l'autorità, in cui ha fiducia, legittima e sincera, sebbene non le sieno tali; e crede che questi testimoni, nella loro manifestazione, non passino affatto i loro naturali limiti: il dire all'uomo: *Quell'evidenza è vera che si*

fonda sull'integrità e sull'applicazione giusta e materiale de' mezzi di conoscere, è dirgli: Abbiate per veramente evidente tutto ciò che, consultando voi stesso, crederete veramente evidente. Ma questa legge e questo criterio si riduce sempre a questo principio, a cui mettono tutti gli altri: BISOGNA TENERE PER VERO QUELLO CHE AD OGNUNO PARE VERO; *Id verum quod unicuique verum videtur*.

§ 42 Sesto criterio addizionale del dogmatismo: LA STABILITA' E LA COSTANZA DELLA PERCEZIONE CHIARA E DISTINTA. — L'inanità.

Non abbiamo mestieri di gran parole per provare la vanità e la stranezza di questo sesto criterio della vera evidenza, che certi dogmatisti credono che ogni uomo trovi tutto pronto sul suo cammino. « Se non si avesse a tenere per vera una evidenza qualunque, dicevano gli Accademici secondo Cicerone, che quando ha resistito alla pruova del tempo; gli è manifesto che non si dovrebbe dare il suo assenso ad alcuna evidenza che dopo un certo dato tempo; e che, come non è possibile di precisare questo tempo, si dovrebbe sospendere indifinitamente il suo assenso, o non credere mai alle sue percezioni chiare e distinte. »

Inoltre, se spesse fiate le false evidenze si dissipano e spariscono in pochi istanti, il più delle volte le rimangono sempre le stesse, per lunghi anni, negli individui, e per secoli nelle nazioni, senza che lascino d'essere *false evidenze*. Come dunque è certo che una evidenza che la dimani smentisce non è che una evi-

denza fallace e apparente; così gli è certo che il tempo, quantunque lungo per la sua durata, e la costanza della sua forza e della sua vivezza, non provano nullo in favore della sua verità.

Finalmente, ogni evidenza, qualunque sia la sua chiarezza e la sua antichità, che può sempre col tempo e per il tempo, essere convinta di falso, gli è ugualmente manifesto che non si potrebbe accordarle che un assenso provvisorio, ipotetico; un assenso pel momento presente, per ritirarlo dappoi, se ciò che ci sembra vero da un tempo immemorabile, un bel dì finisse di esserlo; un assenso unito ad una tema secreta che l'opposto non sia vero; e non già un assenso compiuto e perfetto. Ma gli è questo un' escludere ogni certezza completa e assoluta dalle proposizioni le più evidenti; e un dire anche all'uomo che non può formarsi che opinioni più o men vaghe, più o meno incerte, e che deve rinunciare ad ogni certezza. Sicchè questo sesto criterio, promettendoci di condurci alla certezza per mezzi esclusivamente individuali, non ci mena che a probabilità comuni, e, facendo le viste di sostenerla con un nuovo appoggio, non fa che distruggere fino dalle fondamenta l'edifizio della verità.

§ 15. Settimo criterio addizionale del dogmatismo: LA CONFORMITA' DELLA COSA EVIDENTEMENTE PERCEPITA, COI PRINCIPII, O LE VERITA' CERTISSIME. — Questo criterio, in luogo d'essere un mezzo di raggiungere la verità non è che un motivo di persistere nell'errore. — Conclusione sulla vanità de' criteri della scuola cartesiana.

Certamente ogni evidenza che non conduce all'assurdo, ma che è trovata conforme a' principii e a verità certissime, è una evidenza legittima e reale. Ma, dapprima, tutte le falsità evidenti non sono punto di tal natura che se ne possa o che se ne sappia tirare delle conseguenze capaci da manifestarne la falsità. Il politeista non si dubita affatto che la pluralità degli Idii è la negazione di Dio. Il maomettano non sospetta neppure che la missione del suo preteso profeta è in aperta contradizione colla sapienza e la santità di Dio. Il protestante non vede menomamente che rigettando l'autorità della Chiesa, per attenersi all'autorità della Bibbia, toglie ogni autorità alla Bibbia.

Lo stesso è a dire de' filosofi che hanno sostenuto come verità gli errori i più evidenti, i più grossolani ed i più pericolosi. Platone non s'è punto avveduto che il togliere a Dio la potenza creatrice, è un annientarlo. Zenone non ha considerato affatto che la sua dottrina sull'anima del mondo è il panteismo tutto schietto. Il Cartesio non ha affatto capito che il suo dubbio universale è lo scetticismo. Il Malebranche non ha affatto compreso che la sua visione in Dio è il fanatismo, e le sue *cause occasionali* il fatalismo.

Il Leibnitz non ha considerato affatto che la sua armonia prestabilita è la negazione della libertà dell'uomo. Il Locke non ha punto fatto attenzione che il suo sensualismo mena diffilato al più vile materialismo.

Gli è perchè l'uomo, ora per difetto di penetrazione e di esame, ora per una cieca prevenzione e per un eccesso d'amore per le sue opinioni e per le sue credenze, adora, come rivelazioni divine, i suoi sogni e i suoi pregiudizii, di nascita e di educazione; e che in luogo di pensare ad esaminare i suoi errori alla luce de' principii e delle verità cristiane, non esamina i principii e le verità certissime che alla pretesa luce de' suoi errori; e in luogo di riconoscere la falsità delle sue evidenze, paragonandole colle evidenze vere, sacrifica le evidenze vere, ogni volta che le trova in opposizione colle sue evidenze false.

È a questo modo che Aristotile fondandosi sulla dottrina, *evidentissima* per lui, *che non esiste affatto e che non può esistere alcuna esistenza capace di dare l'essere a ciò che non è*, anzi che di sospettare della falsità di questa evidenza, per mezzo della *verità* del dogma della creazione, egli ha, per mezzo della falsa evidenza della dottrina, *che non si fa nulla dal nulla*, rigettato come favolosa la *verità certissima* per l'intera umanità *che Dio ha fatto l'universo dal nulla*.

E a questo modo che il Malebranche, non potendo negare che il suo sistema sull'origine delle idee comprende la negazione d'ogni testimonianza de' sensi in luogo di ritenere il principio o la *verità certissima* della competenza della testimonianza de' sensi nelle

cose sensibili, e d'abjurare il suo sistema fantastico sull'origine delle idee, ha mantenuto, innanzi e contro ogni cosa, questo sistema, ed ha manifestamente ammesso l'idealismo sostenendo, alla lettera, che la testimonianza de' sensi, separata dalla divina rivelazione, non ci rende affatto certi dell'esistenza de' corpi.

Se dunque le false evidenze, specialmente se le sono profondamente espresse nell'animo, sono per l'uomo che ne è dominato *principii e verità certissime* il dirgli *che può convincersi della falsità delle sue evidenze paragonandole coi principii e le verità certissime*, è sempre un dirgli che può col mezzo delle sue false evidenze, convincersi della falsità delle sue evidenze; è un burlarsi di lui, o almeno, un fornirgli il mezzo di rifermarsì ne' suoi errori, e d'interdirsi ogni conoscenza della verità.

Il ragionamento adunque e l'esperienza invincibilmente dimostrano, che può bene accadere e che accade ad ogni istante che un uomo, fosse pure filosofo, sia certo all'ultimo grado (o possiede l'evidenza) della verità d'una proposizione dell'ordine intellettuale, fisico o morale; che egli abbia una *percezione chiara e distinta* della verità di questa proposizione; ch'egli sia tanto sicuro della sua verità che non possa negarle il suo assenso *senza provare una pena interna, e senza sentire che egli fa un uso deplorabile della sua libertà*; ch'egli creda d'averla esaminata con una *attenzione mediocre*, ed anco con una *attenzione squisita e profonda*, ch'egli pensi di possedere una ragione diritta, sensi sani, e non seguire che una autorità legittima e sincera, e non applicare questi

mezzi di conoscenza che nei loro limiti naturali; che l'evidenza della stessa proposizione si è presentata a lui *per gran tempo*, e sempre colla stessa forza e cinta della stessa luce; e che finalmente trovi che questa evidenza è *perfettamente conforme a tutte le sue altre percezioni* le più vere, e che non derivi, dalla sua ammissione, alcuna assurdità; e tuttavia questa proposizione può non essere vera e, qualunque si sieno la certezza e l'evidenza che vi scorge, può miserabilmente ingannarsi sulla sua verità: *Potest certus esse et interim errare.*

Ecco che cos'è il criterio del dogmatismo cartesiano, pure unito a' criterii addizionali di cui la scuola del Cartesio ha voluto ornarlo: esso è un senso, uno scherzo, un'inezia, un vano barlume, ed un alleato, un ausiliare comodo per tutti gli errori, e non mai un segno certo ed infallibile della verità.

CAPITOLO III.

Del criterio imposto dal dogmatismo alemanno
e consistente nell'uso della logica.

§ 14. Il Leibnitz, fondatore del dogmatismo alemanno. — Maniera imponente con cui il Wolff, suo discepolo, s'è fatto a stabilire la LOGICA come la fonte d'ogni certezza. — Il numero e la puerilità delle regole della sua logica non provano che l'impossibilità di raggiungere la verità per la LOGICA.

Il dogmatismo alemanno, più positivo e più serio non ha voluto per niente quei tristi e ridicoli frutti di menti traviate, e mantenendo il principio cartesiano: *che ogni uomo ha in sè stesso i mezzi di raggiungere la verità d'ogni certezza e la certezza d'ogni verità*, è andato a ricercare ed ha stabilito il segno della vera evidenza ed il supremo criterio della verità nel ragionamento e nell'adempimento esatto delle regole dell'argomentazione e delle leggi della logica. Il Leibnitz dice: « Il criterio delle verità della ragione, o che derivano dalle concezioni, consiste nell'uso esatto delle regole della logica (*Op. teolog.*, tom. 1, p. 439). »

L'importanza di questa dottrina fu immensa. Fu un sostituire la *Ragione* all'IDEA per base del dogmatismo o dell'infallibilità individuale, nel giudizio della verità. Il giorno in cui il Leibnitz pronunziò questa dottrina, fece dell'Alemagna la patria, la sede del *razionalismo*.

E furono Wolff e Bomesterio, suoi commentatori e discepoli, che propagarono in un modo tutto speciale questa nuova formola del dogmatismo, e la posero in credito coi loro lavori sulla logica. Ascoltiamo almeno il primo di questi due logici. Chè non sarà senza profitto il leggere taluni luoghi della sua *Introduzione alla logica*, nei quali questo orgoglioso sofista ha, dal principio, constatato egli stesso, che il razionalismo, o l'apoteosi della ragion individuale, non è che follia, o la perdita d'ogni ragione.

Egli comincia così: « L'anima umana ha due facoltà, la facoltà *conoscitiva* e la facoltà *appetitiva*; l'una e l'altra facoltà può ingannarsi rispetto al suo proprio oggetto: la facoltà *conoscitiva* può mancare il vero, come l'*appetitiva* il bene; in guisa che quella prende l'errore per la verità, e questo il male pel bene. Ora il rimedio a questi inconvenienti si trova nella *logica* e nell'*etica*. Perchè come l'*etica* dà la regola di ben dirigere le azioni libere, la *logica insegna l'uso della facoltà conoscitiva*, nella conoscenza del vero e nella fuga del falso (1). »

(1) • Anima duplicem habet facultatem: *cognoscitivam* et *appetitivam*: utraque vero facultas, in suo exercitio, aberrare potest:

Non ci fermiamo punto sull'espressione poco filosofica ed anco ridicola: *Che la logica insegna l'USO della facoltà conoscitiva nella conoscenza*; perchè l'USO della facoltà conoscitiva non dipende più dalla logica che l'uso del camminare dipende dal ballo, e l'uso del parlare dalla grammatica. Solamente osserviamo se il criterio della verità de' dogmatisti alemanni, posto nel ragionamento, o nella fedeltà in seguire i precetti della logica, vale meglio del criterio immaginato da' dogmatisti francesi, della *percezione chiara e distinta*, e di tutti i criterii addizionali, per assicurare la mente umana della sincerità delle sue evidenze.

Gli è vero che san Tommaso ha detto che il nostro intelletto non s'inganna affatto, quando risolve le verità conseguenze, i teoremi o le proposizioni dimostrabili, negli assiomi o primi principii da cui esse derivano; e che il suo dotto commentatore, il P. ROSELLI, ha riconosciuto pure che, quando si scorge che una proposizione deriva necessariamente dalle proposizioni conosciute *per sè*, se ne ha una vera evidenza mediata ed una certezza intera. Ma il Dottore angelico, la cui precisione ed esattezza del discorso è sempre in armonia colla verità delle idee, ha, con una sola parola, umiliato la presunzione de' dogmatisti e la loro confidenza illimitata nel ragionamento; dap-

- cognoscitiva a Veritate, appetitiva a Bono; ita ut illa errorem,
- loco veritatis; hæc Malum pro Bono amplectatur... Logica est
- disciplina quæ usum facultatis cognoscitive, in cognoscenda
- veritate tradit; ethica est scientia dirigendi actiones liberas (*Pro-*
- legom. in Logicam).

poichè ci dice: « L'errore è possibile nell'intelletto operante; ma non l'è già se si fa **ESATTAMENTE** la risoluzione nei primi principii (1). » Questa parola *esattamente* rinchiude tutta la quistione. Questa condizione, *si recte fiat resolutio*, indica la possibilità che questa risoluzione non si faccia *esattamente*, e che tuttavia si creda d'averla *esattamente* fatta; e, da ciò, la facilità d'ingannarsi pure ragionando. Lo stesso Dottore ha detto anche che le investigazioni per mezzo del ragionamento le più volte sono guaste d'errori, perchè pure tra le proposizioni vere e ben dimostrate vi si mescola talvolta il falso, che non è dimostrato, ma solo stabilito sopra una probabilità o sopra un sofisma: *Investigationi rationis humanæ PLERUMQUE falsitas admiscetur.... Inter multa, etiam vera, quæ demonstrantur immiscetur aliquando falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione nititur.*

Cicerone, combattendo i dogmatisti del suo tempo, insisteva, egli pure, sulla possibilità, in cui siamo, d'essere ingannati da una falsa dimostrazione: *Sæpe fallimur aliquo falso concluso.* Platone, Aristotile, Seneca, Plinio, Clemente Alessandrino, Lattanzio, sant'Agostino, Bacone, e, dopo lui, il Montaigne, l'Eulero, lo stesso Leibnitz, il Malebranche, il Pascal, il Bossuet, il Gerdil, in una parola, tutte le intelligenze le più sublimi non hanno che una sola e medesima

(1) • In intellectu, qui se extendit ad omnes operationes, est falsitas; nunquam tamen, si RECTE fiat resolutio in prima principia (*Quæst. 1, DE VERITATE, art. 12*). •

opinione rispetto alla debolezza della nostra mente, pretendente di raggiungere, per mezzo del ragionamento speciale, la vera evidenza. Solo gli uomini mediocri e i pedanti moderni hanno una fede cieca nel loro ragionamento.

Il Wolff era di questo numero; perchè c'insegna che all'esempio del Cartesio, avendo esso pure compassione della triste condizione del genere umano, che, durante i seimila anni che aveano preceduto l'apparizione di quest'astro del settentrione, non avea mai conosciuto nè questa « evidenza filosofica che dà infallibilmente la certezza, nè il modo d'applicare la verità all'uso dell'umana vita » nella sua dolce sollecitudine di dare una filosofia utilissima ALLA NOSTRA SPECIE (nissun'altra, neppure quella del Cartesio, non essendo mai stata) egli ha impreso l'immenso carico: 1.º di creare delle proposizioni determinate di cui, *sino allora non era mai venuto l'idea nella mente umana*, e di cui i filosofi non ne aveano conosciuto *pure una*; 2.º di fissare la significazione vaga dei termini; e 3.º di stabilire per principii, le cose chiare per loro stesse, o sufficientemente dimostrate (1).»

(1) • Duo imprimis sunt quæ in *omni* philosophia hactenus desiderantur: deest illa evidentia quæ solum gignit certum atque immotum; nec quæ in ea traduntur usui vitæ respondent . . . Quam ob rem philosophiam HUMANO GENERI PERUTILEM effecturus, id mihi agendum duxi, ut nihil admitterem nisi quod fuerit satis explicatum, et sufficienter probatum, et voces, a notionibus confessis et significato vago, ad fixum reducerem, et propositiones determinatas, quam hactenus *nulla noverunt philosophantes*, conderem (*Praefat. in Logicam*). •

Dio mio! che linguaggio! che insolente dispregio dell'antica sapienza! che ignoranza profonda d'ogni filosofia! che prosunzione cieca nelle sue forze! Salvo il Cartesio, nissuno scrittore avea mai spinto così innanzi quanto questo stupido pedante del decimo settimo secolo l'impudenza dello stile, la falsità dell'orgoglio e l'orgoglio della falsità! Sicchè la vera regola del vero, che avea egli promesso di *dare al genere umano*, non ha nulla di nuovo, di ragionevole e di serio.

Il Wolff seguitando gli antichi sofisti, tanto posti in ridicolo da' filosofi di tutte le scuole antiche e moderne, non riconosce altro criterio supremo della certezza che il *ragionamento* o la *dimostrazione*. Ma poichè, eccettuati gli scettici, nissuno nega che la risoluzione *esatta* d'una proposizione ne' primi principii, o una dimostrazione vera, non sia un mezzo naturale per assicurarsi della sincerità dell'evidenza discorsiva, e poichè tutta la quistione della certezza si riduce a conoscere i mezzi sicuri e facili di fare *esattamente* questa risoluzione, volete voi sapere quello che il Wolff ha insegnato, su questo punto, al *genere umano*? Aprite la sua logica, consultate la tavola delle materie all'articolo *dimostrazione*, e, colla nostra più grande sorpresa, vi troverete innanzi due enormi pagine in 4.^o d'un carattere minutissimo, non contenenti che *cifre*, indicanti altrettante definizioni, nozioni, *proposizioni determinate*, conosciute pure da' bimbi sin dall'origine del mondo, e che il Wolff vende come scoperte della sua alta mente, come altrettante regole che bisogna consultare, studiare, scolpirsi nella me-

moria, ed avere sempre presenti alla mente quando vuole *dimostrarsi*.

Se fosse qui il luogo di combattere il Wolff; se questa mole rozza ed informe di speculazioni meschine, *rudis indigestaque moles*, tornata ancora più ridicola per l'aria d'una gravità comica e per il metodo matematico in cui le sono proposte, meritasse la pena di una confutazione, ci sarebbe agevolissimo di dimostrarne *evidentemente* l'incoerenza, la miseria, le contraddizioni e la stoltia. Per la presente discussione ci basta d'osservare che il numero di queste leggi e di queste condizioni è la bagattelluccia di presso a poco CINQUECENTO, le quali, essendo di tutta necessità che tutte, senza eccettuarne pur una, debbano essere *esattamente* eseguite, per essere sicuri d'aver fatto una dimostrazione *esatta*, le sono più proprie a far disperare della certezza dimostrativa che a condurvi e a provarla. Sicchè la sola cosa che *dimostra* quest'enorme e pesante trattato del Wolff *sulla dimostrazione* e le sue leggi, è l'immensa difficoltà, direbbersi quasi l'impossibilità d'assicurarsi d'una dimostrazione ben fatta. D'altronde, per mezzo di questa legislazione cotanto astrusa, complicata, e che si deve pensare che il suo autore l'abbia esattamente seguita ed eseguita, si può conoscere quante false dimostrazioni abbia lo stesso Wolff fabbricate! E quante tesi strane abbia egli sostenute, come dimostrativamente evidenti e come evidentemente dimostrate!

§ 45. Come e perchè la logica del Wolff è stata adottata dovunque. — Il Genovesi, il Wolff dell'Italia. — La sua logica è il codice il più compiuto del dogmatismo razionale. — Ed è per ciò che la è stata scelta per regola nell'esame di questo sistema. — Multiplicità spaventevole delle cause d'errori, per l'intelletto umano, confessata dal dogmatismo. — Contradizioni, assurdità e stranezze de' suoi quindici canoni medicinali contro ogni errore.

Malgrado questi difetti, questi falsi barlumi e queste difalte, la logica del Wolff ebbe, dal suo primo apparire fra i filosofi, una moltitudine di ammiratori fanatici e di satelliti divoti. Il gesuita Mako ed il P. Storchenau, suo confratello, discepolo e successore nella cattedra di filosofia a Vienna, furono di questo numero. La loro logica non è che una copia più o men fedele, e sempre misera di quella del Wolff. Tuttavia, a cagione della potente influenza che il corpo onde erano membri, esercitava nell'insegnamento delle scienze e delle lettere, giunsero ad accreditare il dogmatismo logico, non solo nell'Alemagna, ma anco in Italia e nella stessa Francia. Per tutto il decimottavo secolo, tutte le scuole non insegnarono che questo dogmatismo; e le stesse scuole cartesiane, come che conservassero, per onore del maestro, i criterii addizionali che loro erano propri, consacravano i due terzi de' loro corpi elementari della logica ad esporre ed anco a moltiplicare le regole ed i precetti della logica, risguardanti il ragionamento, come l'ultimo criterio della verità.

Nella triste necessità in cui ci troviamo di esaminare anco i criterii addizionali del dogmatismo *razionale*, dopo di avere esaminato quelli del dogmatismo *ideale*, siamo lieti di non essere obbligati d'andarli a raccogliere nei diversi *corsi di logica* dove sono sparsi, trovandosi tutti riuniti nell'ARTE LOGICO-CRITICA dell'abate GENOVESI, il Wolff d'Italia, sebbene sì meschino filosofo che letterato valente. Gli è il lavoro più compiuto che siasi fatto sulla logica, nei tempi moderni. Più, è un lavoro in cui l'eleganza dello stile è contrappesata dall'enormeza delle stranezze della ragione, e dalla gravità del ridicolo della pedanteria. L'autore ci ha messo, in CINQUE libri, tutto ciò che gli Esculapii intellettuali, antichi e moderni, greci e latini, alemanni e francesi, hanno prescritto per curare lo spirito dalle malattie dell'errore, ed assiecurargli la sanità col possedimento della verità per mezzo della logica.

Ecco dunque un riepilogo critico di questo codice medicale della filosofia dogmatista. Egli è diviso in due parti: la prima parte, al tutto *patologica*, contiene i rimedi contro ogni sorta di falso; la seconda, al tutto *igienica*, tende alla conservazione d'ogni specie di vero.

È inutile di considerare che non si tratta qui di condannare le follie d'un autore particolare quasi ignoto alla Francia, ma le follie che si trovano consegnate alla lettera in tutti i libri de'logici dogmatisti, e che il Genovesi non ha fatto che riunire nella sua opera. Ecco dunque ciò che il dogmatismo

razionale moderno ha saputo inventare rispetto all'infallibilità della ragion privata.

Le fonti di tutte le false concezioni dell'intelletto, che si prendono per verità, sono al numero di tre: L'anima, il corpo e gli oggetti che sono fuori di noi.

Le cause dell'errore che vengono dall'anima sono: 1.^o la triste natura della nostra intelligenza, unita a un desiderio immoderato di sapere; 2.^o i vizi della volontà, corrotta dall'amor proprio; 3.^o l'indocilità delle passioni.

Dalla parte del corpo, le cause dell'errore sono: 1.^o il suo peso e la sua inerzia; 2.^o il suo cattivo temperamento; 3.^o gli scherzi della fantasia; 4.^o l'infedeltà e la stupidità de' sensi.

Finalmente per parte degli oggetti esterni, siamo indotti in errore: 1.^o da parenti ignoranti o imbecilli; 2.^o da maestri incapaci; 3.^o da pregiudizii popolari.

Ma notate bene che queste dieci cause non sono che cause GENERALISSIME di fallaci evidenze, e che ne generano infinite altre meno universali. L'ARTE LOGICO-CRITICA non ardisce neppure d'indicarle, tanto grande ne è il numero (1).

Essendo così le cose, un buon logico potrebbe conchiudere che la guarigione perfetta dello spirito non è nè facile a praticare nè sicura rispetto al suo risultato, e che la *ricetta della logica* (come s'esprime

(1) • *Hæc sunt causæ maxime universales. Ex his porro fluunt infinite aliæ, minus universales, quas singillatim enumerare longissimum esset operis* (ARS LOGICO-CRITICA, lib. I, c. 2, § 45). •

il Bacone) potrebbe aumentare il male in luogo di guarirlo. Il dogmatismo logico non si sgomenta per così poco. Le cause delle *infermità dell'intelletto* potrebbero essere le mille volte più *numerose* e più *universali*, che si vanterebbe di poterne trionfare colla potenza degli antidoti di cui egli è in possesso. Ecco dunque *quindici* canoni medicinali che, *bene scolpiti nella memoria e scrupolosamente osservati*, sono più che sufficienti a preservarci da ogni sorta d'errori (1).

Canone 1.^o « Perfezionate il vostro intelletto, per mezzo d'idee, non già chimeriche, ma vere, cioè per mezzo della contemplazione della natura, e non delle opinioni degli uomini (2). »

Dapprima questo canone suppone già deciso quello onde si tratta. Perchè si tratta di trovare il mezzo di distinguere la verità dall'errore, cioè le *idee vere* dalle *idee chimeriche*. Il senso dunque di questo canone (se ne ha uno) è il seguente: « Per poter ben distinguere le idee vere dalle idee chimeriche, distinguete bene le idee chimeriche dalle idee vere. »

Inoltre, non è egli il colmo del ridicolo il predicare a' giovanetti (perchè è a loro che il discorso è diretto, *tironibus*), di *rigettare le opinioni degli uomini e di contemplare la natura, per perfezionare la*

(1) • Videamus nunc quibus remediis his occursum ire possumus: quod, ut fiat, sequentes canones *memorie infigendi ac religiose servandi* (ARS LOGICO-CRITICA, c. 5, § 18). •

(2) • Intellectum perficito, idque ideis veris, non chimæris; id est • Naturæ contemplatione, non hominum opinione (*Ibid.*). •

loro intelligenza? Forse la scelta delle *opinioni degli uomini* e la *contemplazione della natura* sono cose agevoli per intelligenze di quindici anni, sprovvedute di principii scientifici e delle prime verità?

Canone 2.º « Ponete ben mente di non investigare ciò che è di certo sopra la capacità umana. Per quello che non è tale, non vi perdetevi d'animo. Se la cosa è poco utile o al tutto inutile, non ispendete gran tempo in esaminarla, e non levate il vostro animo dalle cose utili e necessarie. »

Canone 3.º « Non imprendete la ricerca delle cose che non siete ancora in grado di trovare o di comprendere, e che non siete disposto ancora di ricevere. »

Canone 4.º « Rispetto alle cose che superano, non la capacità del comune degli uomini, ma la vostra, non ne incominciate la investigazione innanzi d'aver conseguito, per mezzo di studi opportuni, la capacità e la perspicacia della mente che vi son necessarie. »

Innanzi che siesi fissato sul criterio della verità certa, cioè sul mezzo pel quale si è certo della vera *natura e condizione delle cose*, come mai il giovane indagatore del vero potrà egli certamente conoscere le cose che vincono e quelle che non vincono la *capacità umana*, le cose *utili* e le cose *vane*, le cose *necessarie* e le cose *superflue*? Non è già per mezzo della sua evidenza particolare, poichè questi canoni non sono dati che come regole di questa evidenza. Non è neppure per mezzo dell'autorità, poichè il nostro novizio è stato prevenuto, dal canone primo, di non *confidare delle opinioni degli uomini*. Finalmente, similgianti investigazioni suppongono che si ha già la

nozione *chiara e distinta* di tutte le facoltà, di tutte le forze della mente umana e della natura dell'universalità delle cose. Quello dunque è prescritto al secondo e al terzo canone, rispetto alla necessità di procacciarsi dei mezzi atti a *ricercare* innanzi d'imprendere qualunque siasi ricerca, e della *capacità* e della *perspicacia* della mente per mezzo di *studi opportuni*, non può significare che questo: « Ingegnatevi di conoscere e di acquistare la verità innanzi di sapere quello che è, e innanzi di avere conosciuto e acquistato i mezzi di conoscerla e di acquistarla; finite i vostri studi innanzi d'incominciare a studiare. »

Canone 5.º « Non dividete allo stesso tempo la vostra attenzione tra più cose. »

Canone 6.º « Mettete ordine ne' vostri studi. Incominciate da quelli che sono più atti a sviluppare la ragione e a renderla più pronta; incominciate dall'aritmetica, dalla geometria, dalla fisica, e da altre conoscenze che servono di lume agli studi posteriori. »

Per *mettere ordine ne' suoi studi*, e incominciare da quelli che *servono di lume agli altri*, onde *l'attenzione non si divida allo stesso tempo tra più cose*, non è di tutta necessità che si conoscano esattamente tutte le scienze, la loro natura, la loro estensione e la loro utilità? È dunque anco dire « che l'uomo deve possedere tutte le scienze inranzi d'applicarsi allo studio delle scienze, deve avere fatto tutti i suoi studi per potere incominciare a studiare; perchè il codice avverte il nostro alunno di filosofia, che, innanzi

d'affrontare la logica, deve essere stato *lungo tempo esercitato* nella *geometria*, nella *fisica* e nelle quistioni critiche (1).»

Canone 7.^o « Non meditate alla leggiera le cose difficili. Non pensate di poter divenire una mente in qualche modo profonda non studiando che i RISTRETTI delle scienze. Sopra ogni materia non leggete che un piccolo numero di libri, ma i migliori, i più esatti, i più compiti ed i più profondi. »

Canone 8.^o « Poichè la vita è sì breve, attendete solo all'acquisto della scienza che può essere utile a voi ed alla società. »

Questi due ultimi canoni non sono che l'estensione de' due canoni precedenti. Era stato stabilito che l'alunno di filosofia dovea avere acquistato il sapere innanzi d'aver incominciato a sapere; ora è deciso che deve avere letto *tutti i libri* possibili innanzi di applicarsi alla lettura; che non gli basta d'aver letto tutti i RISTRETTI (il che non sarebbe neppure una piccola bagattella), perchè i ristretti non rendono l'uomo *dotto* o *profondo*, ma le opere originali e classiche sopra ciascuna materia; che, fra questi libri, ne deve scegliere *un piccolo numero*, cioè i *migliori* e onde in tale scelta, non sia indotto in errore *dalle opinioni degli uomini*, deve giudicare da sè stesso del

(1) • Qui in Logica instituendi sunt, partim Geometria, partim • Physica, et criticis questionibus exercendos censeo (*Prolegom.*, • § 52). •

merito di tutti gli autori, decidere quali sono *profondi* e quali sono vani. Il che richiede anco la scienza compiuta di tutto l'umano sapere; perchè, come, senza questa scienza, potrà egli scegliere gli autori e determinare quali discipline sono *utili* all'*individuo* ed alla *società*?

Canone 9.º « Non siate nè poco nè molto vago di novità. »

L'osservanza di questo canone richiede pure la conoscenza di ciò che è *nuovo* e di ciò che è *antico*, in ciascuna scienza; che si deve, cioè, essere versatissimo nella conoscenza di tutti i sistemi, di tutte le opinioni de' dotti, ed essere dotto innanzi d'aver appreso a sapere; chè bisogna essere dotto per giudicare del merito dei dotti. Il che non è molto facile. E l'autore del nostro codice sanitario ne ha avuto alquanto sospetto, poichè ha soggiunto:

Canone 11.º « Intendete con proposito ed amore allo studio della verità, perchè nella repubblica delle lettere, non si fa nulla di stupendo senza compiere di grandi e aspri lavori. »

Il che è, in altri termini, lo stesso precetto d'Orazio: « La natura non ha mai concesso nulla agli uomini senza grandi e penosi lavori: *Nil, sine magno vitæ labore dedit mortalibus.* » Solo il moralista pagano, del vil gregge d'Epicuro, *Epicurei de grege porcus*, avea promesso, come condizione *sine qua non* affinchè i giovani giugnessero al termine della loro carriera, il lavoro ostinato, il patimento del caldo e del freddo, e l'*astinenza assoluta* da ogni diletto e

da ogni conforto (1); mentre il nostro moralista cristiano, più indulgente e più discreto, per non scuorare troppo i suoi alunni, si contenta solo di vietar loro gli *eccessi* della voluttà, poichè ha detto:

Canone 12.º « Che il nostro filosofo non si tuffi sino al gozzo nelle sensuali delizie, poichè la dottrina vera e la mollezza della vita non vanno che di rado insieme (2). »

Canone 13.º « Non impredete nulla contro il vostro genio, solo scegliete gli studii che più convengono al vostro temperamento ed al vostro corpo. »

Sicchè, la scuola de' nostri dogmatisti, difficile sino all'assurdo, rispetto alle disposizioni dell'animo, la è facile sino all'approvazione, rispetto al disordine dei costumi de' giovani filosofi.

L' *arte logico-critica* avea dato al canone decimo, un eccellente nome e indicato la via più sicura e più breve per giugnere alla verità, poichè ha detto:

Canone 10.º « Consultate, in tutte le cose, il SENSO COMUNE DE' DOTTI, quest'è il MIGLIOR MAESTRO del vero sapere. Non confidate affatto in voi solo. »

Ma, come si fosse pentito d'aver dato un consiglio così prudente, ed affinchè sia vero che nulla di ragionevole è prescritto da questi vani e stupidi legis-

(1) • Qui cepit octavam cursu contingere n'e'am, — Multa tulit
• fecit que puer, sudavit et alsit; — Abstulit venere et vino (ARS
• POETIC.). •

(2) • Philosophus ne se in voluptates ingurgitet; viæ enim repe-
• rre est hominem vere doctum, simul autem et mollem. •

latori della ragione, ecco che lo stesso autore soggiugne, nello stesso canone, questo secondo inciso che contraddice e distrugge il primo:

« Tuttavia non prendete i dotti che per guida, e non come maestri (1). »

Chè, il dire a' giovani: *non prendete i dotti per vostri maestri, ma solo per guide*, è un dir loro: « Non accettate alla cieca pure le *opinioni concordi* degli uomini, ma ponderatele bene prima di adottarle; giudicate i vostri propri maestri innanzi di divenir loro discepoli, e non vi fidate pure del *sensu comune de' dotti*, sebbene sia il *miglior maestro del sapere*. » Ed affinchè non rimanga neppur l'ombra del dubbio sopra un tal senso di questo canone anfibologico, affinchè il giovine filosofo sappia che, in caso di conflitto, deve anteporre la guida della sua propria ragione alla guida del *sensu comune de' dotti*, ecco due altri canoni che contengono tutta la disciplina dell'orgoglio, della presunzione e del delirio:

Canone 14.º « Non giurate sulle parole di nessuno. Siccome ogni uomo ha un intelletto, una ragione, ha pure un *diritto*, che la stessa natura gli ha concesso, di *comprendere le cose da sè stesso*, e di giudicarle come le comprende. Non filosofate adunque che facendo uso della libertà degli eceletici. »

(1) • OMNI IN RE sensum sapientum communem, OPTIMUM SCIENDI MAGISTRUM, consultito. Tibi soli fidito. Caeterum, sapientes duces habeto, non dominos (*Loc. cit.*). »

Canone 13.º « Scegliete i dottori più famosi; perchè gli è ben difficile di disfarsi de' vizi che si ha una volta contratti. »

Perciò dunque, secondo il codice del dogmatismo, ogni scolare, innanzi d'attendere alla filosofia e con più ragione dopo di averla studiata, deve avere esercitato il diritto della *sua ragione suprema*, eleggendo i maestri più famosi, e giudicando, in ultimo luogo, delle dottrine di quegli stessi maestri *sublimissimi* ch'egli stesso si ha scelti. Conservando qualche de' loro insegnamenti, non deve lasciarsi imporre nè dalla autorità del loro nome nè dalla forza dei loro ragionamenti; non deve adottare che ciò che la sua ragione *comprende e giudica conforme alle verità*, in guisa che pure nelle cose che apprende da altri, non creda in realtà che a sè stesso; il che vale che deve essere al tempo stesso scolare e maestro: scolare, perchè ascolta, maestro perchè giudica sovraneamente quello che ascolta. La qual cosa, secondo si vede, è lo sconvolgimento dell'ordine del metodo naturale d'ogni istituzione, che sant'Agostino ha compreso in queste belle parole: Ogni uomo che vuole apprendere deve credere, non spetta che a' dotti di esaminare: *Discentem oportet credere; doctum expendere (De utilitate credendi).*»

Cotesti strani canoni adunque, spogliati delle forme della loro gravità puerile e delle parole gonfie di cui sono ornati, si possono ridurre ad un solo, che è il seguente:

« Siate dotto innanzi d'incominciare ad apprendere. Imparate tutte le scienze innanzi di mettervi allo stu-

dio d'una sola scienza. Fatevi maestro e giudice de' grandi uomini e delle loro opere innanzi d'essere loro discepolo. In ogni scienza, seguite sempre quello che è vero e quello che è certo, innanzi di conoscere la via per giungere alla verità ed alla certezza. Possedete la verità, se volete evitare l'errore; evitate l'errore, se volete possedere la verità; e tutto ciò innanzi d'avere conosciuto ciò che sono ed in che consistono la verità e l'errore. Finalmente, credete quello che vi piace, e vivete come credete. »

Ecco quello che il dogmatismo logico propone all'uomo, come rimedio contro l'errore, come pegno infallibile del patrimonio della scienza. Il che, bisogna convenire, è un volersi paragonare a' più intrepidi ciarlatani e cavadenti. Perchè mai tali giuntatori della credulità popolare non hanno venduto a più caro prezzo il nulla, non hanno predicato più seriamente il ridicolo, non hanno spinto più innanzi le stranezze del paradosso, il coraggio della menzogna, la sfrontatezza della contraddizione e dell'assurdo.

§ 16. Altri innumerevoli canoni, proposti dal dogmatismo come rimedio contro l'errore, ugualmente vani e ridicoli. — Essi non provano che l'impotenza del dogmatismo, impotenza riconosciuta da lui stesso, per guarire l'uomo da' pregiudizi.

Non crediate già che l'alunno della filosofia cartesiana, *fissandosi profondamente nella memoria e osservando religiosamente questi canoni*, di cui un solo non può esserne *superficialmente* osservato che

per mezzo di molti anni di studi, abbia assicurato la guarigione e la sanità del suo animo. Questi canoni non sono che mezzi *generalis* per evitare l'errore. Il dogmatismo, nella sua generosa sollecitudine, per condurre a buon fine la faccenda della certezza, ne ha dato molti altri, che non bisogna mai perdere di vista per mettersi in salvo dalle false evidenze che derivano dalle tre sorgenti sopra indicate.

Per evitare gli errori che vengono dalle *passioni*, offrono dapprima *cinque* canoni generali. E poichè ogni malattia richiede un rimedio speciale, così prescrive *dieci* canoni per regolare le passioni in particolare, prevenendovi però che sono vani e insufficienti; perchè vi si dice che: « il dare delle regole per non essere tratto in errore dalle sue passioni, è un predicare a' sordi, essendochè le passioni ci traggono malgrado noi a giudicar male (1) »

Rispetto agli errori che vengono *dal corpo*, sono dati precetti speciali per ciascuna delle sue miserie, cioè *sei* canoni per vincere l'*inerzia*; *quattro* canoni generali per reprimere e moderare il *temperamento corporeo*; *cinque* poi *naturali taciturni* e melanconici, e *quattro* canoni ancora, e questi pregni di sentenze, per *usar bene de' sensi*.

Ma non è ancor tutto. Avendo scoperto che le idee e le loro espressioni danno luogo ad un numero infinito d'errori, ecco *sette* canoni generali risguardanti

(1) • Sed id est canere surdis; affectibus enim ad iudicia quasi • inviti rapimur (*Loc. cit.*, I, c. 9, § 21). •

le idee; *tre* per ben fissarsi rispetto alla loro origine, e *nove*, tutti *fondamentali*, per ben distinguere le idee vere dalle false, ma che, soli, contano ben poco. Per questo vi sono posti innanzi VENTISETTE teoremi rispetto alla natura e all'uso delle idee, avvertendovi che « se non si hanno sempre dinanzi agli occhi cotai teoremi, non si può in alcun modo essere certi della verità delle idee. »

Facendosi a parlare del metodo, o della via di pervenire alla verità, il genio legislativo medicale del dogmatismo logico si mostra ancora più fecondo. Poichè, avendo egli distinto il metodo in metodo *sintetico* ed in metodo *analitico*, stabilisce *cinque* canoni, comuni a tutti e due; poi assegna *quindici* canoni particolari pel metodo analitico, *otto* pel sintetico, dichiarandovi che l'osservanza di questi canoni non vi dispensa affatto dalla necessità di osservare QUARANTA altri canoni per l'*esatta interpretazione dei libri*; QUARANTA altri canoni ancora per *usar bene dell'autorità*; *quattro* altri per l'*uso de' termini in generale*; *sette* pei *termini delle idee semplici* e i *modi degli esseri*; *sette* pei *vocaboli delle idee astratte*; e DODICI seri avvertimenti per prevenirvi contro lo *abuso e l'imperfezione de' vocaboli*.

I rimedi, proposti dal dogmatismo logico contro i pregiudizii non sono nè men numerosi, nè più efficaci, nè più ragionevoli, nè più serii. Eccovene un saggio:

Canone 1.º « Non dispregiate l'ingegno di nessuno; non pesate nella bilancia de' pregiudizii, ma in quella della ragione le opinioni degli uomini. Non conside-

rate che il merito de' libri, delle opere, delle nuove scoperte, e dimenticate i loro autori. Ponete mente che la forza dell'abito e del secolo in cui vivete non vi tolga quella *libertà di filosofare* che È UNA COSA DIVINA. Non credete a persona più che non è mestieri. Non respingete persona senza ragione (1). »

Canone 2.º « Non conversate familiarmente col volgo ignorante (Aristotile dice il contrario). Considerate attentamente i pregiudizii del popolo. Quando la nostra ragione è fatta adulta e padrona di sè medesima, mettete ad una disamina severa *tutte* le vostre opinioni; riconquistate l'indipendenza di voi stesso» (1).

Canone 3.º « Se vi avvedete che i vostri parenti vi hanno male istruito, ingegnatevi di *pargarvene* con uno studio continuo di voi stesso. *Date nuovamente opera alle lettere*, come se foste nato ieri o avventuriere. Usate con amici intelligenti e leali, e ricevete gentilmente i loro avvisi. Leggete i libri che trattano di educazione de' fanciulli, perchè ve ne ha di eccellenti. Imitate i grandi esempi. Siate in fine voi stesso il

(1) • Tu nullius hominis contemnito ingenium. De humanarum • mentium cogitatis non ex ullo præjudicio, sed ex ratione, judi- • cato. Librum, opera, inventa ipsa, æqua lance appendito, non au- • ctorem. Libertatem philosophandi, quæ DIVINA QUÆDAM RES • EST, ut ne vis consuetudinis et seculi secum abripiat, caveto • Nulli æquo justius credito. Neminem sine ratione aversator (*Loc. • cit.*, lib 1, c. 6, § 10). •

(2) • Cum ignaro vulgo ne familiariter conversator. Præjudicia • populi diligenter perscrutator. Omnes tuas opiniones, cum adulta • est ratio est sui juris, ad examen revocato. Vindicato te tibi (*Loc. • cit.*). •

vostro padre. e che la vostra nutrice non sia che la verità (!). »

Canone 4.º « Iddio è la prima causa di tutto: le cause seconde sono sotto la sua dipendenza. Non attribuite dunque *nulla* all'azione immediata di Dio, per la sola ragione che quest'è il pensiero *unanime* del volgo ignorante. Fate piuttosto di *conoscere* e di *ponderare tutto da voi stesso*, e fate più conto della ragione che dell'*opinione popolare*. » (Sempre il dispregio degli altri e del senso comune.)

Canone 3.º Il nostro filosofo (di quindici anni!), « ponete mente di non accettare un freno *qualunque da chicchessia*; filosofate *sempre* alla maniera degli celestici. »

Non bisogna avere una fiducia senza limiti nella balordaggine de' suoi lettori, per propor loro seriamente come antidoti contro gli errori, che hanno per loro causa i pregiudizii, come regole fondamentali del vero sapere, stranezze sì grossolane, sì ridicole e sì pericolose? Dapprima ci ha nulla di più insensato e di più balordo quanto il dire: « che per evitare i pregiudizii, non bisogna giudicare sull'autorità dei *pregiudizii*? che, per assicurarsi della verità, bisogna avere la verità per *nutrice*? Non è egli un dire: « Per evitare i pregiudizii, evitate i pregiudizii, per essere sicuri della verità, non seguitate che la verità, e, per non errare, guardatevi dall'errare? »

(1) • Si te non tite a parentibus institutum agnoscis, sedulo tui • stado *conatur te purgar*., etc. Magna exempla imitator. Tu tibi • parens eslo, nutrix veritas (*Ibid*). •

In secondo luogo, si può egli mai pretendere, senza cadere nel ridicolo, da un ancor giovine alunno una tal sapienza da mettersi a *pesare i pregiudizii degli uomini* innanzi di conoscerli? che faccia uso *della libertà di filosofare* innanzi d'essere filosofo e anche prima di sapere che cos'è filosofia? che eserciti nella sua più grande latitudine la sua ragione, innanzi di avere imparato a ragionar bene? Che non prenda che la verità per nutrice, innanzi d'aver scoperto la verità, e innanzi pure d'aver conosciuto il cammino che a quella conduce?

In terzo luogo, non v' ha dubbio che *evitare l'errore* è un mezzo certissimo di non errare e di cogliere la verità; che, *il non dimesticarsi col volgo, il purgarsi di quando in quando, secondo la ricetta del Bacone, il ben esaminare i giudizi popolari; il non cedere alla forza della consuetudine e delle opinioni del secolo; il credere piuttosto alla ragione che al sentimento unanime del popolo; il leggere buoni libri, imitare i migliori esempi, confidarsi negli amici sinceri e riceverne le loro correzioni, e soprattutto mettere ad un esame severo tutte le idee e tutte le opinioni ricercate dalla prima infanzia, e incominciare una nuova era, dal giorno in cui si è incominciato ad apprendere ed a vedere le cose da sè stesso; non v' ha dubbio, ripetiamo che questi non sieno mezzi efficacissimi contro i pregiudizii. Ma, secondo l'ha ottimamente notato il gesuita Monteiro, sebbene buon dogmatista egli stesso, essendo queste cose facili a dire, pure in buon latino, ed impossibili a mettere in pratica, bisogna considerarle dunque come delirii*

o sogni platonici, anzi che come rimedi contro il male che si vuol guarire (1). » Ed è, soggiugne lo stesso autore, perchè il campo de' pregiudizii è immenso; e che, per distinguerli dalle verità naturali, bisogna conoscere tutte le scienze: che, per esaminare tutte le opinioni ricevute dall'infanzia, bisogna un tempo infinito; in guisa che un uomo senza pregiudizii, può considerarsi come una specie di mostro, tanto questo malore è comune, tanto sono vani gli antidoti da opporre, e tanto sono molteplici e potenti le cagioni che li rendono quasi necessari (2). » Il che è un affermare che gli errori sono inevitabili, che la logica non ha rimedi per prevenirli e guarirli, e che, in conseguenza, l'uso della logica non è affatto un criterio della verità.

Finalmente, il predicare a' giovani per necessità ignoranti e presuntuosi per natura, che debbono *misurare tutto colla loro ragione*, che debbono sottoporre *ad un esame severo tutte le istruzioni che avranno ricevute*, tutte le verità tradizionali che credono; che *la libertà di filosofare è una cosa divina*, e che è con-

(1) • Id tamen platicum potius consilium, atque idea, quam præjudiciorum remedium, in usu adhibendum, censeri debet (*Logic*, p. v, § 75'), •

(2) • Homo a præjudiciis omnibus immunis, monstri species esset, adeo late serpit hujusmodi morbus: adeo affectibus ducimur, • veritatem examinandi laborem fugimus, et ad iudicium nostrum • de rebus ferendum citra debitum examen proclives existimus • (*Logic*, p. v, § 755). •

mettere un sacrilegio il rinunziarvi; che non debbono conservar nulla di quello hanno imparato per abito, salvo quello che *trovano conforme alla loro ragione ed al loro temperamento; che è un diritto inerente ad ogni uomo di rivoltarsi contro le dottrine de' secoli passati, contro le consuetudini del secolo presente, che non debbono sottomettersi a nissuno, e non rispettare alcuna autorità; che debbono diffidare di tutto e di tutti, per riferirsene in tutto a loro stessi; che essi stessi si formino i loro principii, si rendano i padri della loro ragione e i creatori delle loro verità; in una parola, è un predicare ad intelligenze inesperte, vuote, vane, ignoranti, leggiere, orgogliose, che la prima condizione di apprendere tutto, è di non credere nulla, e che il primo uso della ragione, è il delirio; non è egli questo un iniziarli alla sciocchezza anzi che formarli alla sapienza? non è egli questo un metterli sul cammino di tutti gli errori, anzi che condurli alla verità? non è egli questo un farne di veri protestanti in filosofia, e un prepararli a divenir veri protestanti in religione?*

Ecco non pertanto quello che si predica, quello che si inculca letteralmente alla sventurata gioventù, in tutte le scuole di filosofia, e questo dicesi insegnar loro la *logica, l'arte di pensare e la ricerca della verità!*

Un medico, chiamato presso un malato, avrebbegli tenuto il seguente discorso: « Le vostre infermità sono gravissime; ma non temete, che ho in pronto ricette le quali, *ben stabilite nella vostra memoria e scrupolosamente eseguite*, vi torneranno sano. Queste ricette non

sono numerose; le *principali* di esse non sono affatto più di *cinquecento*. Le sono d'un uso molto comune ed univiale, sebbene persona non pensi a servirsene; e quest'è la ragione per cui le malattie simili alla vostra, si perpetuano, e fanno tanti danni, che un uomo che non ne fosse infetto *sarebbe una specie di mostro*. Le mie ricette sono anche d'un impiego agevole e spedito; per eseguirne sol una, ci basta di curarsi ben bene lo spazio di vent'anni al più; rifondere sè stesso e nascere nuovamente: cosa, come voi vedete, facilissima. Pel resto ei basta solo una *fatica erculea* e taluni lustri d'una vita pacifica, per leggere, non i *ristretti*, che non valgono nulla, ma i *migliori* trattati *originali* di medicina, senza però lasciarsi imporre dal nome de' loro autori; scegliervi quello che vi sembrerà *più salutare*, e ciò, bene inteso, innanzi che sappiate che cos'è sanità. Simili bagattelle s'imparano colla *meditazione* e soprattutto coll'*esperienza*, che, nel caso vostro, vale più di tutti i precetti. Finalmente, i rimedi che vi prescrivo sono d'una efficacia dimostrata, sebbene finora non siesi trovato niuno che, facendone uso, sia *perfettamente* guarito; io medesimo, quantunque dottore sperimentato e membro di tutte le accademie di medicina dell'Europa, come potete vederlo da' libri che ho pubblicati su questa materia *pel bene del genere umano*; io medesimo, vi dico, ho tutte le vostre malattie, ho anche tutte quelle de' miei antichi e tutte quelle del secolo e del paese dove son nato, e malgrado tutte le cure sollecite che mi son dato, non ho mai potuto guarire d'una sola-

« Questo discorso vi sorprende, non è egli vero? Volete dunque ch'io vi parli chiaro? Volete che, mettendo da parte questo inutile cicalamento, che l'uso c'impone di spacciare a' nostri clienti, vi dica la verità, che, per amore all'arte, non si può dire a tutti? Avreste dovuto, oramai, indovinarlo, solo per la qualità e quantità de' rimedi che vi ho indicati, e la difficoltà di adoperarli. Tutte le malattie si riducono ad una sola causa: gli è un vizio *naturale* nella nostra costituzione, ne' nostri organi e ne' nostri umori. Or la medicina, contro tali infermità, non ha punto rimedi. Sicchè quello che avete a fare, rispetto alle vostre infermità, è di non farvi attenzione. Senza che, non è affatto dimostrato che *le malattie sieno funeste all'umana vita*; e ve ne ha delle quali non è affatto utile il guarire. »

Non è certo che il buon Esculapio abbia veramente tenuto un tal ragionamento al suo malato, rispetto alle malattie del suo corpo; ma gli è incontrastabile che questo è il linguaggio che tutti i maestri di logica tengono a' loro alunni rispetto alle malattie dell'anima. Bisogna dunque essere ben semplice, soro, per avere la menoma fiducia ne' rimedi de' logici tendenti a prevenire e ad evitare gli errori. Lo stesso è a dire del ragionamento che danno come un criterio infallibile della verità.

§ 10. Ottavo criterio addizionale del dogmatismo, IL RAGIONAMENTO.
 — Il dogmatismo che dà questo criterio come infallibile lo riconosce impossibile a praticare. — La ragione dichiarata da lui al tempo stesso ONNIPOTENTE ed al tutto IMPOTENTE a constatare la verità.

Nel leggere la breve introduzione che precede il quinto libro del codice che esaminiamo, si direbbe che dall'uso della dimostrazione e dallo studio di questo libro, che ne contiene le leggi ed i precetti, dipendono la salute del genere umano, l'ordine e l'armonia dell'universo. I canoni di tal libro sono proposti a' giovani alunni, « come i più necessari, i più certi ed i più infallibili, non solo per ben ragionare, ma anco per ben sviluppare, estendere ed innalzare alla sua più alta perfezione la RAGIONE, che è quello che l'uomo ha di più nobile e di più eccellente. » Sono dunque avvertiti « che debbono intendere allo studio di questo libro, con una attenzione, un'intelligenza, un amore tutto speciale, e darvi opera giorno e notte con tutte le forze dell'anima e del corpo, perchè quivi solo si trova tutta la forza e tutta l'efficacia dell'arte di filosofare (¹). »

(¹) • Ex omnibus Logicæ præceptis, quæ postremo hoc elementorum nostrorum libro continentur, omnium maxime scitu sunt • necessario. Agendum est enim de ratione, canonesque tradendi • quibus ratiocinandi vis et formatur et regitur, et quam maxime • fieri longius potest, provehatur. Totus ergo artis philosophandi • nervus esse debet hic liber; quocirca, in eo perdiscendo, totos • esse tirones occupatos oportet (ARS LOGIC., lib. v). •

La LOGICA DI PORTOREALE, la LOGICA DI LIONE e tutte le logiche della stessa scuola dogmatista, formata dal Cartesio, discorrono colla stessa enfasi dell'importanza del RAGIONAMENTO (*De ratiocinatione*); e un tal subbietto, esso solo, assorbe più di due terzi di quei trattati.

Ma ponete ben mente di non prendere sul serio un tale discorso.

Perchè « le vostre conoscenze, vi si dice, vengono dal confronto delle idee. Questo confronto si fa per l'intuizione oppure pel ragionamento. Le nostre conoscenze intuitive sono in piccolissimo numero; ma ciò non è affatto un inconveniente; vi si può in un modo qualunque provvedere per mezzo del ragionamento (1); tuttavia non seriamente, perchè il ragionamento non è sufficiente per iscoprirci tutti i rapporti delle idee; ora perchè ci manca la perspicacia voluta per ottenere l'equazione esistente tra la cosa conosciuta e che si vuol conoscere; ora perchè ci mancano le verità prime o i principii senza i quali non si può ragionare (2). »

« La perspicacia manca in tutti gli uomini; perchè la forza della ragione, essendo finita, non vi ha per-

(1) • Nascuntur cognitiones nostræ ex idearum comparatione. Ea • comparatio fit aut intuitione aut ratiocinio.... Cognitiones intuitivæ sunt admodum paucae... Brevitatem cognitionis intuitive • supplet, QUOCUMQUE TANDEM MODO ratiocinio (*Ibid.*, c. 2, § 2). •

(2) • At ne hoc quidem modo omnes idearum relationes percipere possumus; nam deficit in plurimis perspicacitas, qua similitudo ignoti cum noto perspicatur, et in aliis deficiunt plerumque veritates primæ (*Ibid.*). •

sona del mondo che sia in istato di dedurre tutte le conseguenze che si possono trarre da dati principii. Rispetto alla penuria delle verità prime, gli esempi ne sono continui, secondo l'è stato provato dal Locke (1): « Donde bisogna conchiudere che l'estensione della ragione è ristrettissima, non solo rispetto alle idee, ma anche rispetto a' ragionamenti (2). In guisa che non ci ha nulla di più conforme alla ragione quanto il sospendere il nostro consenso, nella più parte dei casi; di non dare troppo presto i nostri giudizi e di non rimproverare scioccamente agli altri i loro errori (3). » Il che può ridursi a questo: « La ragione tanto chiara ed eccellente, è, in realtà, molto, abbiatta e meschina. Sulla sua testimonianza non si può essere certi di nulla. Opinate, ma non credete. Rispettate come possibili ad esser vere tutte le opinioni degli altri; come gli altri debbono rispettare le vostre. Non ci hanno verità certe; e non v'ha che probabilità più o men grandi. Rinunziate alla ragione, in nome della ragione, o almeno non confidate per nulla nella ragione.

(1) • Prioris defectus (perspicaciæ) exempla habemus in omnibus hominibus: omnes finitam habent ratiocinandi vim, ut nemo sit hominum, qui omnes consequentias, quæ ex datis principiis sequi possunt, perspicere valeat. Alterius defectus (deficientiæ primarum veritatum) exemp'la profert Lockius (*Loc. cit.*). •

(2) • Quibus ex rebus patet cognitionis nostræ extensionem non solum exiguam, ratione idearum, sed etiam brevissimam ratione, judiciorum et ratiocinationum (*Ibid.*, § 4). •

(3) • Ex quo sequitur, nihil tam rationi conforme quam in plerisque judicium suspendere, nec aut temere judicare aut stulte alios accusare (*Ibid.*). •

Il dogmatismo logico malgrado queste dichiarazioni cotanto esplicite, non vuole che si disperi affatto della certezza; ed ecco i mezzi che propone, se non per aggiungerla, almeno per avvicinarsele. Ei raccomanda innanzi a tutto l'*attenzione*, non l'attenzione mediocre di mastro Nicole, ma l'attenzione squisita della FILOSOFIA DI LIGNE; perchè afferma che, senza una tale attenzione, gli è impossibile di comprendere nulla. Poscia espone a lungo le cagioni che la allontanano, ed i mezzi di procacciarsela. Le cagioni che l'allontanano, ci dice egli, non sono che quattro: 1.º il *piacere* o il *dolore* del corpo; 2.º le *passioni*; 3.º la *fantasia*; 4.º i *sensi*. I mezzi di procacciarsela sono sei, cioè: *ben regolare* 1.º la nostra mente, 2.º le nostre sensazioni, 3.º i nostri piaceri, 4.º la nostra fantasia, 5.º i nostri sensi, 6.º la nostra curiosità. Mezzi grandi e potenti! perchè si riducono a questo: *Se volete essere bene attento, fate di non distrarvi*.

E perchè non vi perdiate d'animo, siete avvertito che, oltre alle suddette quattro cause *general*i di distrazione, contro le quali vi son dati rimedi sì efficaci, vi sono altre cause *special*i che deviano la nostra attenzione, e di cui, lo ripetiamo, il numero è sì grande che sarebbe un dare opera ad un immenso lavoro il voler solo accennarle. Tuttavia non ci ha nulla di più facile pel filosofo, quanto l'evitare tutte queste cause infinite di distrazioni; ei basta *di evitarle*.

Posti questi preliminari indispensabili, sull'*eccellenza della ragione*, il nostro codice affronta più direttamente le condizioni richieste per la sicurezza del ragio-

namento, e le riduce a due: 1.º la SAGACITA', oppure la forza di trovare i principii; e 2.º l'INDUZIONE o la forza di applicare questi principii a' casi speciali, e di ben conchiuderne qualche cosa: e finisce con questa sentenza, d'una profondità sorprendente: Senza queste due condizioni, nissun ragionamento è possibile. » Ma la ragione essendo l'abito de' principii, *habitus principiorum*, il dire che *senza i principii nissun ragionamento è possibile*, è un dire che, senza la ragione gli è impossibile di ragionare. Scoperta grande e sublime, a cui il mondo non si aspettava, ed il cui onore era serbato al dogmatismo del decimo ottavo secolo!

Se volete sapere come si dee esercitare la *sagacità* e ricercare i principii per trovarli, vi si risponde detto fatto: « I principii che non si presentano incontanente allo spirito debbono essere ricercati per mezzo del ragionamento. » In guisa che, poichè non ci ha ragionamento senza principii, il ragionamento è necessario per trovare i principii, ed i principii sono necessari per formare il ragionamento.

Noi, lo ripetiamo, esaminiamo qui l'ARTE LOGICO-CRITICA del Genovesi per avere un punto fisso in questa discussione, ed un testimone competente e fedele delle miserie della logica. Del resto, tutti i rimproveri che facciamo qui a questo autore gli sono comuni con tutti i logici della stessa scuola. Diffatti, i lavori di tutti questi logici, senza eccezione, contengono le stesse contraddizioni palpabili, le stesse puerilità, le stesse teorie ridicole, le stesse regole che non possono regular nulla, gli stessi rimedii che non

rimediano a nulla, annunciati colla stessa serietà, imposti colla stessa alterezza, sostenuti colla stessa pertinacia; il che prova un vizio radicale e comune nella ragione di questi pretesi maestri della ragione. Ritorniamo alle condizioni del ragionamento di loro creazione.

« L'adempimento scrupoloso della prima di queste condizioni, vi dicono, per pervenire, a forza di ragionare senza principii a trovare i principii di ragionare, non esenta di far ricorso alla seconda condizione d'ogni buon ragionamento, l'INDUZIONE, o la forza, 1.º di disporre i principii in modo che si possa cogliere tutto in un punto il loro legamento; 2.º di tenere l'occhio sempre *fisso* ed immobile su questo legamento, e *considerarlo chiaramente*; 3.º di dedurre da' principii disposti in un sì bell'ordine e contemplati con tanta chiarezza, conseguenze, non già *fantastiche* o *capricciose*, ma legittime e necessarie. »

Ma, poichè ragionar bene non è che *dedurre da' principii ben disposti e chiaramente conosciuti conseguenze legittime e necessarie*, questa seconda condizione di ben ragionare non è, in realtà, che *ben ragionare*. In guisa che le due condizioni che si dimandano da voi, per assicurarvi che avete fatto buoni ragionamenti, si riducono a questa prescrizione: Per ben ragionare bisogna di necessità ragionare bene.»

La disgrazia si è, — e non ve lo nascondono, — che malgrado l'*eccellenza della ragione*, queste due maravigliose condizioni di ben ragionare, la *sagacità* e l'*induzione*, sono troppo rare ne' loro principii e soggette a mille illusioni ed errori nella loro appli-

cazione, pure presso quelle menti privilegiate che le posseggono nel più alto grado (1). Ma lasciamo da parte queste confessioni, che non possono ispirare una grande fiducia nel ragionamento in generale: e vediamo se le regole speciali della dimostrazione che vi si propone sono più consistenti e più importanti.

È specialmente su questo punto che la logica de' dogmatisti fa uso del suo genio inventore, spande la sua luce e fa valere la sua autorità. Distinguendo la dimostrazione a *priori*, dalla dimostrazione a *posteriori*, la *diretta* dall'*indiretta*, l'*assoluta* dall'*analogica*, essa ammuccia canoni, regole, precauzioni e riserve senza numero e fine. Essa, per esempio, vi dà una dozzina di leggi sapientissime, per ben fissare la vostra dimostrazione e combattere quella degli altri. E perchè il sillogismo richiede un'attenzione tutta particolare, essa vi dà anche sette leggi particolari pel sillogismo.

E non finisce là la sua sollecitudine: ma vi premunisce con savi avvisi, contro gl'inganni *de' termini* e i sofismi *delle cose*. Rispetto ai termini, essa vi previene che ingannano spesso, per l'*accento*, la *figura*, la *dizione*, l'*omonimia*, l'*anfibologia*, la *composizione* e la *divisione*. Per rispetto alle cose, vi esorta a tenervi in guardia contro: 1.º il *quarto ter-*

(1) • Parva capacitas et imbecillitas, quamquam non in omnibus æquales, non tamen sunt generatim magnæ. Quidam vix trium • idearum concatenationem percipere queunt; alii plurima minime • assequuntur. Perspicacissimi ipsi in res inextricabiles quandoque • ineidunt (*Loc. cit.*, c. 2, § 4). •

mine; 2.º deduzione del senso composto al senso diviso, e dal senso diviso al senso composto; 3.º il passaggio d'uno ad un altro stato, come dall'ipotetico all'assoluto e dall'assoluto all'ipotetico; 4.º l'estensione de' termini, oppure la deduzione del particolare all'universale, degli accidenti della cosa alla sua natura, dell'individuo alla specie, della parte al tutto; 5.º la causa apparente, oppure l'illusione della causa non-causa; 6.º l'ignoranza dell'elenco, o mutazione della tesi; 7.º le interrogazioni molteplici; 8.º il circolo vizioso, o la petizione di principio.

Donde è manifesto che una sola delle diverse significazioni de' termini, che non si ha attualmente in vista; che un solo de' diversi sensi delle proposizioni, a cui non si fa attenzione; che una sola delle idee che non sia ben scelta, basta, secondo lo ha notato san Tommaso, ad indurci in errore, nell'evidenza dimostrativa: In questo. ecco quello che, di necessità, si dee *fixare nella memoria e praticare scrupolosamente*, per trar profitto dalla logica. Or gli è fisicamente impossibile di apprendere, di ricordare, d'osservare queste leggi, sì molteplici, sì difficili, sì svariate. Lo studio adunque del codice de' dogmatisti logici, in luogo d'ispirare la menoma fiducia per evitare l'errore, non è proprio che a fare compiutamente disperare d'ogni verità. In guisa che questa moltitudine di canoni, di precetti, che tuttavia seriamente s'insegnano nei *corsi di logica*, e che Platone, Cicerone, il Bacone, il Cartesio, il Malebranche, il Pascal, il Nicole e mille altri fabbricanti di metodi *per trovar la verità*, hanno, giustamente, messi in ridi-

colo, non è che la dimostrazione la più solenne dell'impotenza della logica per guarire gli animi dell'errore; come la moltitudine delle leggi civili è, secondo Tacito, la dimostrazione la più solenne dell'impotenza del potere sovrano per guarire il popolo da' suoi vizi; e quella non è che il criterio d'una incertezza compiuta fra i dotti, come questa è il criterio d'una corruzione profonda nello stato: *In re publica corruptissima plurimæ leges.*

Questa conclusione è anco riconosciuta e ammessa dagli stessi maestri del dogmatismo logico. Quando si dimanda loro se non ci avrebbe, per avventura, un mezzo generale di prevenire le cagioni d'errore, in fatto di dimostrazione, essendo sì facili, sì molteplici e sì svariate, per evitarli, essi rispondono: NON. « Perchè, essi dicono, l'esatta e compiuta osservanza delle leggi, delle regole, de' canoni, prescritti dalla logica, ed a cui è unita la giustezza della dimostrazione, dipende dalla *perspicacia*, che è *ben meschina* fra gli uomini, e dalla *memoria*, che è fallacissima. Non ci ha dunque nulla di più limitato nè di più incerto quanto la scienza de' teoremi, o l'evidenza dimostrativa. Ne volete un esempio fra mille? Quante volte i matematici anco i più valenti ci danno dei veri paradossi per dimostrazioni, in una folla di quistioni, e segnatamente in quella della *quadratura del circolo!* (1) »

(1) • Scientia theorematum pendet a memoriae vivacitate, qualitate, constantia, atque a rationis perspicacitate et attentione. Jam

Più su, lo stesso compilatore del codice dogmatista ne avea riepilogato tutta la dottrina in queste parole d'una candidezza mirabile: « Non ci ha nulla che mi faccia più *dubitare della ragione umana* quanto l'esempio de' filosofi che, per mezzo di argomenti, *in apparenza*, fortissimi, sono riusciti a persuadere alla maggior parte degli uomini le più grandi enormezze. Mi vedo dunque costretto, da una ragione fortissima, di dubitare dell'umana ragione ⁽¹⁾. » Il che vuol dire poichè si può, col mezzo del ragionamento, stabilire il *per* e il *contro*, il *vero* e il *falso* in ogni cosa, gli è più proprio a ispirare una compiuta diffidenza che a produrre una vera certezza.

• quum memoria in hominibus satis magna et clara non sit, per-
 • spicacia et attentio vel minimis causis suo loco dimoveatur, effi-
 • citur scientiam hanc minus esse præstantem, minusque securam.
 • Quod confirmatur ex eo quod doctissimi quandoque mathematici,
 • pro demonstrationibus paralogismos nobis obtrudunt, idque, cum
 • in multis alii rebus, tum in questione de *Quadratura circuli*
 • (ARS LOGICO CRITICA lib. III. c. 2, § 3). •

(1) • Nihil magis me cogit diffidere rationi humanæ, quam phi-
 • losophorum exemplum, qui magnis *specie* argumentis, magnæ
 • hominum parti per longum tempus res plane incredibiles persua-
 • dere potuerunt, lidem qui nunc contraria eadem confidentia do-
 • cent. Itaque ego, huic rationi. magna cum ratione, diffidere ad-
 • ducor (*ibid.*, lib. I, c. 2, § 4). •

§ 18. Due regole generali del dogmatismo per ben dimostrare, convinte di contraddizione e di assurdità, e riconosciute, dal dogmatismo medesimo, inette ed inefficaci, per la dimostrazione.

Tutti i dogmatisti logici, secondo si può vedere in tutte le logiche che s'insegnano per tutto, tengono appresso a poco lo stesso linguaggio. Ascoltiamo ancora uno per tutti, il gesuita Monteiro, il più ragionevole fra loro, per quanto può esserlo un dogmatista. Sebbene egli pure convenga che le difficoltà, per la ragione umana, per giugnere a una dimostrazione ben fatta, sono immense, tuttavia, ad esempio di tutti i logici, avea rassicurato i suoi partigiani, ed affermato con una uguale fiducia « che ci ha due regole generali o criterii (la *filosofia di Lione* le avea ridotte ad una sola, *logic.*, Dis., § 2), secondo le quali si può essere certi della giustezza d'ogni ragionamento. La prima di queste regole, al tutto esterna, è la *riduzione al sillogismo*; la seconda, al tutto interna, è la *percezione della connessione medesima*, che passa tra la premesse e la conclusione (1). »

Ma non ne crediate niente. Dapprima non ci ha nulla di più inetto nè di più ridicolo quanto questa

(1) • Duplex esse potest *regula generalis*, aut *criterium quo omnium*
 • exactio perpendatur, atque dignoscatur: alia quidem externa,
 • nempe *reductio ad syllogismos*; alia, vero ipsarum *ratiocina-*
 • tionum intima, nempe *ipsiusmet connexionis*, in'er præmissas
 • et conclusiones intercedentis, *perceptio* (LOGIC. p. III, lec. 2, § 5). •

doppia regola; chè questa non è altro che la *percezione chiara e distinta* del Cartesio. *l'attenzione mediocre* del Nicole, e *l'evidenza della filosofia di Lione*; cioè una regola che suppone già quello che dovrebbe regolare, e, per un circolo vizioso, ricadente in sè stessa. Dappoichè si riduce a questo: « La regola per assicurarsi dell'esattezza d'ogni ragionamento, e di fare attenzione se il ragionamento è bene esatto. » Queste simiglianti frasi sono vuote di senso, che, come il Nicole ne conviene, s'ammucchiano, *per consuetudine*, ne' corsi di logica, pei quali le guide i panegiristi della ragione non fanno che ingannare la ragione e burlarsi d'ogni ragione. Osservate come lo stesso autore smentisce sè stesso, e dichiara che le sue regole o criteri, sì pronti, sì facili e sicuri, non sono nè sicuri, nè pronti, nè facili; perchè, rispetto alla *riduzione al sillogismo*, che talune linee più su avea dato, *indubitabilmente*, per la giusta regola di ben giudicare ogni ragionamento, ci dichiara, immediatamente dopo, con una semplicità impareggiabile: « che essa non è nè agevole, nè praticabile, nè necessaria. » E, onde si sappia ch' egli non afferma questo, senza ragione, ne fa appello all'intimo senso ed all'uso del genere umano, i quali c'insegnano che, eccettuatine alcuni novizii o filosofi di collegio, in luogo di praticarla, *niuno* pensa pure a fare la *riduzione al sillogismo*, per assicurarsi della giustezza del sillogismo. »

Egli osserva, in secondo luogo, « che l'anima, ad esempio d'un uomo, che fa un lungo e penoso cammino, s'annoja, si stanca di seguire una lunga serie

di proposizioni, provandole l'una dopo l'altra e l'una per l'altra; che la distrazione che ne seguita toglie all'argomento ogni forza, e la dimostrazione finisce per non dimostrare più nulla.»

In terzo luogo, osserva che « pure i dotti, quando ragionano dimesticamente fra loro, si fanno un dovere di evitare i sillogismi, di cui certo ne conoscono tutte le regole, e che non solo *suegnano, ma dispregiano questa argomentazione cavillosa, e la tornano in ridicolo.* »

Finalmente, per mezzo d'una mucchia d'esempi, dimostra che la *riduzione al sillogismo*, pure quando si tratta di proposizioni le più semplici e le più evidenti, richiede sempre un lavoro infinitamente penoso, il cui risultato certissimo è di non condurre ad alcun risultato.

Ecco la fiducia che questo *maestro dell'arte di ragionare* ha nelle forme del ragionamento; il che non l'impedisce affatto di *accomodarsi alla consuetudine*, di trattare a lungo questo stesso soggetto; di consacrarvi tutta intera la terza parte della sua LOGICA, cioè sessantaquattro pagine d'un volume in-8.º di minutissimo carattere, e di duecentotrenta ed un canone, leggi, osservazioni, corollari, tutti necessari, facili, praticabili, in una materia che non riconosce nè *praticabile, nè facile, nè necessaria.*

Quanto alla seconda delle sue *regole generali*, di distinguere i buoni da' cattivi ragionamenti, o la *percezione del rapporto tra le premesse e le conclusioni*, che si ricordi, secondo si è veduto e come lo osserva lo stesso P. Monteiro, che ogni ragionamento

in cui la conseguenza è in *rapporto naturale e necessario* coll'antecedente, non può mai essere falso (1), e che la possibilità d'ingannarsi, in fatto d'evidenza dimostrativa, non risulta che da ciò che molto spesso si ammette questo rapporto, come esistente *obbiettivamente* nell'argomento, quando non esiste che *subbiettivamente* nel nostro animo. Nissun criterio adunque, in materia di dimostrazione, è necessario *per conoscere l'esistenza del rapporto*. In ogni ragionamento che si ammette come vero, questo rapporto si scorge sempre; perchè nissuno ammette come vero un ragionamento in cui non percepisce affatto una connessione tra le premesse e la conclusione. Il criterio adunque non è necessario che per conoscere *se questa connessione*, di cui si conosce l'esistenza tra le parti del ragionamento, *esiste veramente nel modo con cui la percepiamo*, e se essa, ha un fondamento reale nella natura delle proposizioni che si confrontano insieme, e non un fondamento immaginario nell'ignoranza d'un principio, nell'ambiguità di un termine, nella falsa apprensione d'un'idea, nell'estensione esagerata del senso d'una parola. Insomma, questo criterio è necessario, non per conoscere il rapporto, ma per distinguere se la percezione di questo rapporto che si conosce, è vera o falsa, stabile od apparente. Il dire adunque che *la regola per convincersi della giustezza d'ogni ragionamento, è la percezione*

(1) • Connexio inter antecedens et consequens intercedens legitimam efficit ratiocinationem (Loc. cit.). •

del rapporto tra l'antecedente e la conseguenza, è un dire che il criterio della percezione e dell'evidenza è la percezione o la stessa evidenza.

Il P. Monteiro si è avveduto di questa conseguenza risultante dalla sua *regola*, perchè soggiugne: « Si apporrà che i ragionamenti viziosi che fanno gli uomini sono infiniti per numero; che tuttavia ognuno crede di ben ragionare e di non cedere che alla percezione del rapporto ottenuta per mezzo del lume naturale; e che questa seconda regola della percezione del rapporto, non essendo affatto sufficiente nella materia di cui ragionasi, si deve sempre ritornare alla prima regola della riduzione a' sillogismi. »

Come credete voi che questo autore risponda a questa obiezione che, di filosofo di buona fede, si è fatta a sè stesso? Vi risponde, col non rispondere, o meglio convenendo in tutto co' suoi avversari. Perchè, rispetto, alla *riduzione de' sillogismi*, avendola condannata e non volendo più sentirne parlare, fa l'enumerazione di tutte le sorgenti d'errori de' ragionamenti, e finisce col vittoriosamente provare, ancora una volta, che *per mezzo de' sillogismi non si rimedia a nulla* (1).

Rispetto alla *percezione del rapporto*, che aveva, alquanto innanzi, stabilita come criterio naturale e sicuro d'ogni ragionamento (2), in vista dell'obiezione

(1) • Nisce omnibus errorum fontibus, remedium non afferunt • syllogismi (Loc. cit.). »

(2) • Dico, secundo: Clara connexionis perceptio naturale est • omnium ratiocinationum nostrarum criterium (Loc. cit.). »

che si è fatta, e che è tratta dall'esperienza, non avendo ad opporre nulla all'esperienza, non solo lascia ogni idea di sostenerla, ma si unisce a' suoi avversari per combatterla; fa coro con essi, e ripete, come essi, che « la percezione non è già un criterio sufficiente, ma che bisogna inoltre essere certo della verità delle premesse; altrimenti avverrà spesso che, per un ragionamento giusto, si finirà per stabilire una proposizione falsa ('). » Si dà egli dunque per vinto, e, disperando compiutamente della causa del ragionamento *privato*, depone le armi, e va a nascondere la vergogna della sua sconfitta ne' cespugli spinosi de' sillogismi complessi.

§ 19. Due ragioni per le quali tutti i criterii assegnati dal dogmatismo sono, in generale, e saranno sempre inutili ed inefficaci. — Si sviluppa la prima di queste ragioni, che è l'IMPOSSIBILITÀ' in cui il dogmatismo colloca l'uomo, D'ACCOGGERSI DE' SUOI ERRORI E DI VOLERE RIMEDIARVI COLL'USO DEGLI STESSI CRITERII

I criterii addizionali del dogmatismo, insufficienti, inetti, contraddittorii, assurdi ed impossibili in pratica, sono, nel fatto, perfettamente inutili e vani. E ciò per due ragioni.

La prima si è che, nello stato d'isolamento in cui il dogmatismo colloca ogni uomo rispetto al rima-

(1) • Ad ratiocinationis tamen veritatem, praedieta *connexio* non • *sufficit*, sed praemissorum veritas ulterius requiritur; alioquin • *optime* multoties ratiocinaberis, falso tamen principio rem omnem • *construes* (*ibid.*). »

nente degli uomini, l'uomo ingannato da false evidenze non ne sospetta neppure; in conseguenza non pensa affatto a ricorrere a quei criterii per convincersi de' suoi errori, e per sostituir loro vere evidenze. I criterii adunque non sono consultati; restano dimenticati ne' libri di logica, come rimedii fuori di uso, o articoli fuori di moda, messi in un canto.

Ed è perchè la quistione della certezza non è affatto sul mezzo di raggiungere una evidenza *che non si ha*, ma sul mezzo di distinguere l'evidenza certa dall'apparente, l'evidenza vera dall'evidenza falsa, *che si ha o che si crede d' avere*. Or, quando una proposizione si presenta alla mente cinta dello splendore dell'evidenza, pure *falsa*, la convenienza e la connessione tra il predicato e il soggetto di questa proposizione si vede o si crede di vederla, con una tale *distinzione*, con una tale *chiarezza*, che gli è impossibile di negarle il consenso *senza provare una pena interna e senza esporsi ai rimproveri della ragione*. In questo stato, non solo non si dubita punto della verità della sua evidenza, ma si crederebbe, se se ne dubitasse, *di fare un uso detestabile della sua libertà*. I matti, gli allucinati, le vittime de' pregiudizi popolari e dell'insegnamento di false religioni, in una parola, tutti quelli che sono affetti dalle più false evidenze, sono, come l'abbiamo testè notato, così certi della verità delle loro credenze, che quelli che sono colpiti da evidenze stabili e sincere, vi aderiscono colla stessa prontezza, vi si riposano colla stessa tranquillità. Se potevano, *senza provare la menoma pena interna*, dubitare, oppure avere il più lieve sospetto

della verità della loro evidenza, per questo stesso sarebbe evidente che non vedrebbero affatto la connessione tra il predicato ed il soggetto della proposizione, in un modo *chiaro e distinto*, e che non avrebbero nè vera, nè falsa evidenza.

Se dunque qualunque uomo, e, con più ragione ogni filosofo, pure possedendo una falsa evidenza, la crede vera; non ne diffida, non ne sospetta affatto; ne è compiutamente soddisfatto e si posa nel suo seno in una pace e sicurezza compiuta; non pensa mai a sospendere, per un sol momento, il suo consenso, per esaminare se la sua percezione *chiaro e distinto* è, sì o no, il risultato d'una attenzione *mediocre o squisita*, d'un sentimento *irresistibile dell'anima*, della *giusta applicazione de' mezzi della conoscenza*; se la è *ferma, costante e conforme ad altre verità certissime*. E se si tratta di evidenze dimostrative, un tale uomo, o un tal filosofo, penserà ancor meno a sospendere il suo giudizio, riguardante una proposizione che gli sembra chiaramente connessa con un assioma, ed in conseguenza dimostrativamente evidente; si curerà ancor meno di confrontarla, innanzi di adottarla definitivamente, colle cinquecento regole della dimostrazione del Wolff, coi trecento canoni de' logici, per renderci certo che non è il trastullo d'un sofismo.

Si dirà: « che se l'uomo, percependo o credendo di percepire una cosa come evidentemente vera, non si conduce mai, *per sè stesso*, a sospettarne la verità e ad imprenderne un esame serio, può ben esservi indotto dalla *testimonianza* del rimanente degli uomini, che credono o che dimostrano tutto il contrario

di ciò che crede o di ciò che dimostra, e che gli dice che s'inganna? » Certamente, la vista delle credenze e delle dimostrazioni della moltitudine degli uomini e de' filosofi, è capace secondo l'ha notato san Tommaso, di scuotere ogni certezza individuale, la più antica e la più fermamente stabilita, *absque certitudine cum videant diversi a diversa doceri*.

E dapprima, gli è anco raro che l'uomo dominato da una falsa evidenza, avvertito del suo errore da questa testimonianza esterna, ed anco dalle autorità le più gravi, si decida a sospettarla, a sottometterla ad una prova d'un esame profondo; ed il voler persuadere ad un tal uomo che si fa illusione, che si inganna o che è stato ingannato, non è altro, secondo l'espressione troppo giusta del Genovesi, che *predicare ai porci*. D'ordinario, non solo i dementi, i fanatici, gli schiavi de' pregiudizi del paese, ma gli stessi filosofi, che si vantano di non adottare come vero che ciò che la fredda ragione e la coscienza rischiarata loro presentano come vero, risguardano, all'opposto, come giacente nell'errore chiunque vuole convincerli d'errore, e non v'ha nulla di più giusto. Essendo la questione fra due sette, due scuole, due individui, che, secondo il principio fondamentale del dogmatismo, non riconoscono e non debbono riconoscere alcuna autorità esteriore a cui siesi obbligato di sottomettersi, e che secondo la grande prescrizione del codice dogmatista, hanno *un diritto eguale, che loro è dato dalla natura, di credere alla loro propria ragione anzi che a quella di altri*; hanno essi pure *un diritto uguale, che loro è dato dalla natura, di chia-*

marsi reciprocamente falsi, di accusarsi reciprocamente d'errore, di pregiudizi, d'illusione, e finalmente, di riguardar ciascuno la sua propria evidenza, come sincera e reale, e di credersi in possesso legittimo della certezza.

In secondo luogo, vi pensate voi, signori dogmatisti, di parlare della necessità della *testimonianza esterna*, affinchè l'uomo di false evidenze s'avveda della loro falsità e si decida di correggerle? Gli è un rinnegare il dogmatismo che non è che la dottrina della certezza, facendo astrazione assoluta dell'esistenza di altri uomini, e restringendosi nei mezzi puramente ed esclusivamente individuali. Gli è un riconoscere la necessità del senso comune, per giudicare il caso in cui bisogna far ricorso a' criterii addizionali, e dirlo, semplicemente, il supremo giudice d'ogni certezza.

Se dunque l'uomo del dogmatismo non pensa *per sè stesso*, e non dee neppure pensare *per insinuazione di altri*, a fare uso di questi criterii, essi sono compiutamente vani ed inutili.

§ 20. Seconda ragione per la quale i criterii del dogmatismo, sono e saranno sempre vani ed inetti, cioè: PERCHÈ L'UOMO DEL DOGMATISMO PUO' SEMPRE INGANNARSI NELL'USO CHE AVREBBE FATTO DI QUESTI CRITERII, COME NELLA VERITÀ DELLE SUE PROPRIE EVIDENZE. — Il dogmatismo, co'suoi criterii, non fa che complicare di più la quistione della certezza, ma non la scioglie affatto.

Il nostro dogmatista se avesse anche *scrupolosamente* osservato i suoi criterii non sarebbe più certo

della verità delle sue evidenze, che se non ne avesse osservato nemmeno uno. Ed ecco la seconda ragione della loro perfetta inutilità.

Gli è un fatto che, spesse volte, non solo si prende immediatamente per vera e certa un' evidenza falsa ed apparente; ma ancora che si crede di esserne esattamente riferito, innanzi di ammetterla, a tutti i criteri addizionali della vera certezza, mentre non li si ha nè ben consultati, nè fedelmente seguiti. Questa sciagura non solo accade al volgo ed agli ignoranti, i quali estranei alla logica, non possono praticare che in un modo imperfettissimo regole di cui non hanno che una debole idea, posta loro dalla logica naturale, o di cui non hanno alcuna idea; accade assai più spesso a' dotti ed agli stessi filosofi, perchè, come lo rimprovera loro la *logica* cartesiana di *Douai*, hanno più fede ne' loro propri lumi, sono più tenaci delle loro proprie opinioni, più presti a pronunziare i loro giudizi sopra ogni cosa, e più pertinaci a difenderli come verità matematiche (¹). Son questi, diffatti, gli uomini i più ragguardevoli per l'elevatezza della loro mente e la ricchezza del loro

(¹) • Homines præsertim docti, ubi semel aliquod tulerint iudicium, illud vulgo habent pro veritate rata et inconcussa, sive interim mature, sive præcipitanter judicaverint; neque suum placitum novo postea subjiiciunt examini: sed omnes intendunt ingenii nervos ut hoc suum placitum ab omni adversariorum impetu protegant (*Logica Douacensis*). •

sapere; son questi i maestri della scienza umana che, nel giudizio del vero, restano al disotto del senso comune il più volgare; son questi gli oracoli della ragione che ragionano miserabilmente ed insegnano le cose più sbardellate e le più assurde. Dappoichè, secondo l'ha fatto notare Cicerone, non è già dalle officine di operai, ma dalle scuole de' filosofi, che sono uscite le più grandi stranezze ed i più funesti errori: *Nihil est tam absurdum, quod non dicatur ab aliquo philosophorum.*

Or un dogmatista non si ardirà mai di dire che i Platon, a mo' d'esempio, gli Aristoteli, i Zenoni, i Ciceroni, i Baconi, i Cartesii, i Malebranche, non hanno affatto consultato le regole della logica che hanno spacciato ne' loro scritti, e di cui hanno essi tanto caldamente raccomandato agli altri l'osservanza. Se dunque si sono tanto spesso e tanto grossolanamente ingannati malgrado il loro zelo in osservare tali regole, una delle due: o queste regole logiche sono loro venute meno, precisamente a cagione del loro troppo gran numero o dalla loro difficoltà; o hanno mancato alle regole logiche, credendo di averle *scrupolosamente* praticate, mentre le hanno male o per niente osservate.

Ma, lo ripetiamo, se tali uomini si sono fatti illusione nell'uso di questi precetti, con più ragione si ha da ammettere che il vulgo degli uomini, fossero anche dogmatisti, possono ingannarsi sullo stesso punto, e credere che hanno fatto un uso legittimo della loro ragione e si sono perfettamente uniformati alle regole del vero.

Un' idea che si mette di traverso al cervello; un principio falso che si ha per vero; un giudizio che passato per abito in natura, si presenta alla mente come un assioma o un *dettame* infallibile della retta ragione; un rapporto che si sconosce; la significazione anfibologica d'una parola a cui non si fa attenzione; uno scherzo dell'immaginazione che si prende per una concezione dell'intelletto; l'interesse del cuore, che spesso fiate determina il nostro consenso con assai più forza, che l'evidenza della mente, una sola di tante centinaia di leggi nasconde alla ragione l'infedeltà della *memoria* o il difetto di *perspicacia*, allo istante in cui la ragione ne ha più di bisogno; una sola infine di queste cause, unita alla fiducia in sè stessa che l'abito del ragionare insensibilmente ispira agli animi più discreti, basta per far credere, anche agli uomini i più esercitati all'uso della dimostrazione ed i più coscienziosi nella *ricerca* del vero, che, nel giudizio dell'evidenza, hanno osservato religiosamente tutte le regole del ragionamento; che hanno ben ragionato, mentre, per un errore involontario, hanno mancato a talune delle molteplici e difficili condizioni d'un buon ragionamento, ed hanno male ragionato.

I dogmatisti si guarderan bene di dire che, in questi casi, l'opposizione unanime e costante di quelli che sono giudici competenti sulla materia onde ragionasi, e che gridano: « Al paralogismo! al sofisma! all'illusione! » deve incutere al filosofo, non vinto da orgoglio, una certa diffidenza della sincerità della sua evidenza, e determinarlo di sottomettere ad un esame

più severo la sua opinione. Il che sarebbe, lo ripetiamo, un affermare « che in caso di conflitto, l'evidenza *comune* deve vincerla sull'evidenza *privata*; che ognuno deve ammettere come certamente evidente tutto ciò che, dopo un diligente esame, gli sembra tale; ma, 1.^o colla condizione tacita o espressa che la stessa cosa sia ugualmente evidente per gli altri; e 2.^o colla disposizione interna di rinunciare alla sua evidenza, e di dirsi ingannato nelle sue private intenzioni e ne' suoi ragionamenti individuali, quando sono in contraddizione manifesta colle intuizioni ed i ragionamenti comuni. Il che sarebbe un rinunciare al dogmatismo ed accettare la teoria del senso comune.

Ma, se si vuole insistere sul principio cartesiano: « Che in presenza della testimonianza dell'*evidenza propria*, non si deve fare alcun caso dell'evidenza opposta degli altri, e risguardarli come se non fossero: *Nescio ullos unquam homines ante me exstitisse, nec proinde ipsorum auctoritate moveor*; » se si pretende sempre che in fatto d'evidenza si ha a riferirsene a sè stesso, non solo rispetto al giudizio immediato della stessa evidenza, ma rispetto al giudizio d'aver sempre esattamente adempito tutte le condizioni per ottenerlo, si dà ad ognuno il diritto di ridersi delle opinioni degli altri, e, se s'inganna, di starsi fermo nel suo errore.

Sicchè il dogmatismo, inventando altre condizioni, altri criterii, per sostenere l'edifizio barcollante del criterio della *percezione chiara e distinta*, in luogo di risolvere la difficoltà, non ha fatto, in prima, che

avvolgerla di difficoltà nuove, ed aggiungere la contraddizione all'errore. Dappoichè, prescrivendo egli leggi e segni distintivi della vera evidenza, riconosce, per questo sol fatto, che la ragione può ingannarsi, prendendo per vera una falsa evidenza; ma, promettendo agli investigatori della verità che *di certo* la troveranno, al termine della via che hanno ingombro di tante leggi e precetti logici, concedono alla ragione di ciascuno l'infallibilità rispetto al giudizio de' *segni* dell'evidenza, mentre le contestano l'infalibilità rispetto al giudizio della stessa evidenza. Or quest'è una contraddizione aperta. Difatti, gli è chiaro che questa stessa ragione privata, che può ingannarsi, prendendo per veramente evidente ciò che non lo è, può anco, per le stesse cagioni, ingannarsi, credendo d'aver esattamente osservato tutte le leggi molteplici della vera evidenza, che essa non ha punto osservato.

In secondo luogo, il dogmatismo con questo lusso di criterii addizionali di sua creazione, non scioglie punto il problema, non fa che dislocarlo. La stessa necessità che ammette, certi segni o criterii per assicurarsi della vera evidenza, sussiste sempre per assicurarsi d'aver esattamente consultato e seguito questi criterii dell'evidenza. Perchè l'intelletto, ne' due casi e ne' due giudizi, può ugualmente ingannarsi e farsi illusione.

Potete dunque moltiplicare fino all'infinito i criterii del criterio, e formarne una lunga catena in modo che uno sia segno certo dell'altro: dal momento che lasciato alla *stessa* ragione il giudizio di tutta questa

serie di criterii, e questa cagione, che riconoscete fallibile nel giudizio del primo, l'è anche sempre nel giudizio dell'ultimo de' vostri criterii, non fate che prolungare la quistione, tradurla, per appelli infiniti, d'uno in altro tribunale, senza che sia mai giudicata in ultimo appello. Non fate che collocare più innanzi la necessità d'un ultimo criterio assoluto ed infallibile. Non fate che stabilire tutti i vostri criterii del criterio sullo stesso fondamento, che riconoscete fallibile, sotto un certo rapporto, e che, in conseguenza, l'è necessariamente pure sotto altri. Tutte le vostre prescrizioni, le vostre leggi, le vostre regole logiche, sì numerose, non fanno che impacciare di più la quistione, immergerla, affogarla in un caos di condizioni inesequibili ed incapaci di produrre una certezza sicura e sincera. Non fate che condurre gli sciocchi, per un sentiero più lungo e più spinoso, sempre allo scetticismo. Ed a questo possono unicamente servire, come hanno servito, finora, i nostri criterii addizionali. Vedete dunque se essi non sono, per lo meno, compiutamente inutili.

21. Un' ultima prova dell'inutilità e della falsità del dogmatismo con tutti i suoi criterii addizionali, è la contraddizione perpetua in cui cade e la sua parentela col protestantismo, che è il più grande sistema d'errore.

Questi sono i criterii della certezza, i quali dopo lunghe ricerche, i dogmatisti più zelanti, più valenti e più sperimentati, hanno saputo sin adesso

immaginare ed offrire al *genere umano*. Essi sono criterii che hanno sempre bisogno di altri criterii; o meglio questi sono assenti più o men franchi, più o meno espliciti: che l'intelletto dell'uomo isolato, appoggiandosi *esclusivamente* sopra sè stesso; non scguendo che i *soli* suoi lumi; non contando che sopra le sole sue forze; non consultando che le sole sue esperienze, non può discernere, in un modo sicuro e certo, le vere e le false evidenze, e che la stessa logica non può somministrargli alcun criterio della certezza che sia praticabile, stabile, sincera e fedele. Or, gli è un fatto, che questa facilità di affermare, di stabilire, di promettere grandi e belle cose, e questa disinvoltura impudente di negare ciò che si è affermato, di distruggere ciò che si è stabilito, di ritrattare ciò che si è promesso; che questo perpetuo circolo vizioso di principii che si suppongono mutualmente e non producono alcuna conseguenza; e che questo ammasso confuso d'idee non ideali, di concezioni non concepibili, di regole irregolarissime, d'evidenze non evidenti, di pratiche impraticabili, di distinzioni che non distinguono affatto, di rimedii che non rimediano nulla; questo caos di lagrimevoli contraddizioni, di sofismi, d'assurdità, che abbiamo notato nelle teorie de' dogmatisti che abbiamo esaminate, si trovano ripetute, senza più e senza meno, in tutti i corsi di logica della stessa scuola, che si fabbrica e spaccia a' nostri giorni.

Ecco dunque che il dogmatismo di tutti i tempi c'insegna per sè stesso che collocando *esclusivamente*,

come fa, nell'evidenza individuale e privata d'ognuno, il fondamento della certezza, non si può in alcun modo ottenere il criterio sicuro della vera evidenza nè d'*intuizione* nè di *dimostrazione*, e che si ha voglia di considerare in tutti i modi la quistione, si ha voglia di moltiplicare all'infinito i canoni e le regole, fino a che non si è decisi a riconoscere la dipendenza dell'evidenza degli individui, dell'evidenza di tutti; fino a che si è ristretti esclusivamente in sè stessi, non si troverà mai che in presenza del vortice dello scetticismo, in luogo di abbattersi nel criterio della certezza.

Finalmente, un'ultima prova che il dogmatismo non è che il più vasto sistema d'errori, nell'ordine filosofico, si trova ne' suoi rapporti intimi, nella sua parentela reale, nella sua rassomiglianza perfetta col protestantismo, il più vasto sistema d'errore nell'ordine religioso. Non sono affatto sospetti gli scrittori che, a' nostri giorni, hanno riconosciuto e attestato altamente questi rapporti, questa parentela e questa rassomiglianza. Nissuno ignora che i sansimoniani (quantunque sieno i materialisti della più laida specie sono nondimeno, come ne menano vanto, i veri dogmatisti e figli naturali e legittimi del Cartesio) non hanno cessato di ripetere nel loro giornale *IL GLOBO*, queste parole divenute celebri: « Mercè al Cartesio, siam tutti protestanti in filosofia; come mercè al Lutero, siamo tutti filosofi in religione. » Il che è verissimo.

Il protestantismo non è nè la *Confessione di Augusta*, nè il *Simbolo de' XXXIX articoli della*

Chiesa anglicana, nè il *Catechismo di Ginevra*; il protestantismo, secondo ce lo ripetono ad ogni istante i protestanti medesimi, non è che il *libero esame*, o il giudizio esclusivamente *individuale* della verità *rivelata*. Similmente il dogmatismo non è nè il criterio idealista della scuola cartesiana, nè il criterio razionalista della scuola leibniziana, nè il criterio sensista della scuola lockiana; il dogmatismo, come ce l'assicurano gli stessi dogmatisti non è che il *libero pensiero* col giudizio esclusivamente *individuale* della verità *naturale*.

La regola fondamentale della certezza della fede del protestantismo è la seguente: *Ogni cristiano, che legge la Bibbia, giudica se una verità rivelata è veramente una verità rivelata*; similmente la regola fondamentale della certezza della ragione del dogmatismo è la seguente: *Ogni uomo che considera la natura, s'avvede se una verità naturale è veramente una verità naturale*.

Tuttavia il protestantismo insegna che, affinchè il cristiano, leggendo la Bibbia, possa distinguere quello che veramente è dogma rivelato da quello che non è, deve, o non lasciarsi condurre che dall'*ispirazione secreta dello Spirito Santo*, o non cedere che all'*attrattiva del cuore che SENTE semplicemente le verità rivelate*, o non giudicare la proposizione che coll'*aiuto del lume divino* che accompagna sempre tali verità, o non ammettere che come veramente rivelati, *gli articoli fondamentali del cristianesimo, i luoghi della Bibbia, che non offendono la ragione, e che sono con-*

formi alla ragione. Questi sono i criterii addizionali del protestantismo. Similmente, il dogmatismo vuole che, onde l'uomo, considerando la natura, possa distinguere quello che veramente è un dogma naturale da quello che non l'è, deve sottomettere le sue evidenze a criterii addizionali che abbiamo posti in disamina.

.
.
.



PARS TERTIA DESIDERATUR

PARTE QUARTA

DELLA VERA E DELLA FALSA FILOSOFIA

CAPITOLO I

Perchè la filosofia non è, del torto che si ha di definire la filosofia la conoscenza razionale della verità, e, a questa occasione, di ciò che è la conoscenza e di ciò che è la ragione ed il meccanismo del ragionamento.

§ 1. Definizioni false della filosofia — Pericoli che contengono. — Maniere differenti di conoscere. — L'intelletto ed i primi principii. — Operazioni dell'intelletto.

Prima di stabilire quello che veramente è filosofia, bisogna dire quello che non è; siccome la luce non si fa che col far disparire le tenebre, così la verità non risplende che dopo dissipate le tenebre dell'errore.

Abbiamo veduto che le definizioni della filosofia, date da moderni corsi di questa scienza, si rassomi-

gliano, e che, con vocaboli diversi, esprimon tutti lo stesso pensiero, cioè *che spetta alla filosofia di condurre col mezzo del ragionamento la mente umana alla conoscenza della verità.*

La verità è il cibo dell'animo, come il pane lo è del corpo; e siccome l'uomo, come essere corporeo, non vive che di pane o di quello che ne tien luogo, così, come essere intellettuale, non vive che di verità. E siccome, secondo la dottrina della sapienza moderna, non è che la filosofia che somministra all'uomo questo spirituale cibo, la conoscenza della verità, lo studio della filosofia gli è così necessario, quanto la cura di procacciarsi alimenti corporali, ed ogni uomo deve essere filosofo sotto pena di non vivere della vita dell'animo.

Questa conchiusione si trova assolutamente affermata, sostenuta con una serietà che sarebbe ridicola se non la fosse funesta, in tutti i corsi suddetti; è anco la prima lezione che vi si dà, per iniziare la gioventù al rispetto ed all'amore di questa disciplina. Ed è sorprendente insieme e lagrimevole che non solo i puri razionalisti, i filosofi anticristiani ed atei, ma uomini di fede, professori cattolici, ed anco sacerdoti e religiosi, presentano essi pure alla gioventù cristiana la filosofia come fonte unica d'ogni lume, d'ogni certezza, ed il suo studio come la condizione *sine qua non* di CONOSCERE LA VERITÀ'.

Il P. Gudin, quel dotto dominicano, quell'ardente zelatore della filosofia di san Tommaso, quel flagello terribile del cartesianismo, fu il primo che, all'incominciare del passato secolo, professò nel modo il

più esplicito ed il più formale in fronte del suo corso di filosofia, questa dottrina. Ei vi sostiene seriamente queste tre tesi: *Che la filosofia è necessaria all'uomo 1.º in quanto uomo; 2.º in quanto cittadino; 3.º in quanto cristiano.* Il che vuol dire che, senza avere studiato filosofia, non si può essere nè buon cristiano, nè buon cittadino, nè anco vero uomo.

Da quel tempo, questa dottrina, che è il punto donde muove la filosofia del Cartesio, non ha lasciato d'essere insegnata dovunque, pure da più caldi avversari delle teorie cartesiane, pure nelle scuole rimaste fedeli all'ortodossia cattolica, pure ne' libri approvati dalle autorità ecclesiastiche. Quasi tutti questi libri non portano in fronte che tai titoli o altri simiglianti: *Della ricerca della verità; Della conoscenza della verità; Ricerche filosofiche; Sistemi comparati sull'origine delle conoscenze umane;* ed il primo capitolo di tutti i trattati di logica è intitolato: *De inveniendâ veritate.* Sicchè i nostri professori di filosofia non sono che *investigatori* che insegnano a' loro discepoli a ricercare, essi pure, senza sapere nè gli uni nè gli altri rendersi conto della sorta di verità perduta che debbono ritrovare, nè della specie di verità nascosta che debbono scoprire.

Se questo non fosse che una sciocchezza, uno scherzo, una piacevolezza, si potrebbe non farne alcun caso. Ma non ci ha nulla di più funesto, nè di più facile a falsare la mente della gioventù studiosa, quanto una simile dottrina sull'uffizio della filosofia.

Questa dottrina, secondo l'abbiamo dimostrato, nella TRADIZIONE, è la base della grande eresia del giorno,

il RAZIONALISMO di tutte le specie. Perchè, ad eccezione che i razionalisti *assoluti* pretendono che ogni uomo può, colla sua propria ragione, conoscere OGNI verità, e che l'uomo, secondo i semirazionalisti che son detti *mitigati*, o i semipelagiani della filosofia, non può colla sua propria ragione, attingere che UN CERTO NUMERO di verità; in tutte le scuole razionaliste e loro affiliate, tutti sono compiutamente di accordo su questo dogma: « Che la conoscenza più o meno sviluppata, più o meno estesa della verità, non è e non può essere che l'opera della ragione di ogni uomo, e che la filosofia non è che questa stessa ragione, che cerca, che investiga, che coglie la verità, e ne fa la sua conquista.

Inoltre, il dire che lo scopo immediato della filosofia è la conoscenza della verità, è un insinuare tacitamente a' cristiani: Che l'autore divino del cristianesimo, promettendo a' suoi discepoli che lo Spirito Santo insegnerebbe loro ogni verità: *Ipsa docebit nos omnem veritatem* (Joan., xvi, 13), non ha fatto che scherzare e ridersi di loro; e che questo Spirito Santo, non avrebbe *insegnato alcuna verità* alla Chiesa, poichè l'uomo, il cittadino ed anco il cristiano, sono costretti d'andare a dimandare alla filosofia *ogni verità*. È anco un apertamente dichiarare che fuori della filosofia non v'ha conoscenza possibile della verità; che nè la Tradizione, nè il consenso universale dell'umanità, nè l'istruzione sociale, nè l'insegnamento della Chiesa, non presentano nulla di certamente vero; e che, nella scoperta della verità, non bisogna fare alcun conto della fede e dell'autorità, ma procedere

unicamente per mezzo de' ragionamenti, delle fantasie e de' sogni dello spirito privato.

Sicchè, la prima lezione che si dà in filosofia ai figli della Chiesa, è che la Chiesa, in luogo d'essere la COLONNA ED IL BALUARDO DELLA VERITÀ' (1 *Tim.* III), e la Depositaria e la Maestra d'ogni verità, capace di formar l'uomo, il cittadino, il cristiano, non è che una vecchia donniciuola, che spaccia leggende, buono solo a dilettere e a far dormire i bimbi. Sicchè la prima cosa che si fa in filosofia è di presentare ai giovani la religione come un'odiosa nemica della ragione, e contro cui la ragione non può abbastanza mettersi in guardia. Sicchè, la prima idea che s'ispira alla gioventù cristiana, è che l'insegnamento del cristianesimo è un composto di dottrine di cui bisogna diffidare, e non ammettere che, come lo si dice, *sotto beneficio d'inventario*, sotto la riserva de' diritti, dell'azione e del beneplacito della ragione, e che questo insegnamento, non offrendo in sè stesso nulla di certo, di solido, d'importante e di serio per l'uomo di mente, non è buono che pel popolo, per le femmine, pei fanciulli e per gl'imbecilli.

Or bisogna essere ben sordo o ben cieco per non vedere che simili pregiudizi, gittati nelle ingenui menti, non possono che corromperle; che è un ispirar loro una fiducia illimitata in loro stessi; che è un riempierli d'orgoglio e di presunzione, nutrendoli del folle pensiero: che la verità può essere certamente la conquista d'una intelligenza di quindici anni.

Quello che è certo si è che, da quell'istante, i giovani incominciano a considerar con diffidenza, se non

si vuol dire con indifferenza e disprezzo, tutto ciò che hanno imparato delle divine ed umane cose ai lari paterni, per la via della fede; che ciascun di loro incomincia a crederci abbastanza autorevole, abbastanza forte per rifare la sua religione, ed anco la sua ragione, e finisce col perdere con tutta la ragione tutta la religione. È a questo modo che anco nelle scuole le più celebri di filosofia, si tradiscono, in luogo d'istruirli, gli sventurati alunni che loro son confidati, ed è un prodigio se vedesi uscirne uno che sia cristiano fra mille increduli.

Vedete dunque se non è della più alta importanza di premunirsi contro queste tristi nozioni preliminari che si danno dalla filosofia, e di pesarle nel loro giusto valore. Per buona fortuna non ci ha nulla che sia di più manifestamente assurdo di questa dottrina, *che la filosofia è la conoscenza della verità colla ragione*. Proviamo dunque che la filosofia non è punto questo, incominciando dal fermare ciò che è veramente la conoscenza e ciò che è la ragione; perchè la significazione ed il valore che la scienza moderna dà a questi due vocaboli non risplendono, come lo abbiám veduto, che per il difetto d'ogni chiarezza, d'ogni precisione e d'ogni verità; donde deriva l'abuso scandaloso e funesto che essa ne fa.

Il solo punto forse su cui i filosofi sembrano compiutamente concordi nelle varie maniere di definire la filosofia, è che la filosofia non è che l'espressione de' rapporti della mente umana colla verità.

Or il nostro intelletto, dice san Tommaso, si trova col vero negli stessi rapporti che la nostra volontà

si trova col bene: *Intellectus se habet ad verum, sicut voluntas ad bonum (De veritat.)*. E quantunque i rapporti della volontà col bene sieno indicati con la parola *amore*, ed i rapporti dell'intelletto col vero sieno contenuti nella parola *conoscenza*, tuttavia gli è sempre vero che come per l'amore la cosa amata si ripete in colui che l'ama, così per la conoscenza la cosa conosciuta si riproduce in colui che la conosce: *Omne cognitum est in cognoscente sicut omne amatum est in amante*.

Ne risulta da ciò che, siccome ci ha differenti maniere d'*amare* una cosa così ci ha diverse maniere di *conoscerla*; e che ci ha più sorta di conoscenze, come ci ha più sorta d'amore.

L'amore perfetto del Bene, è la VIRTU'; e la conoscenza perfetta del Vero, è il SAPERE. Dunque lo ripetiamo, siccome bisogna incominciare dal ben distinguere le varie specie dell'amore del bene, per farsi un'idea giusta della virtù; così bisogna incominciare dal ben distinguere le diverse specie della conoscenza per formarsi un'idea giusta della scienza e del sapere. La scienza moderna, rozza e pigmea nella stessa proporzione che la si crede sottile e grande, non fa alcuna attenzione a queste distinzioni; donde deriva quel suo talento funesto d'imbrogliar tutto, e quella sua impotenza avverata di nulla comprendere, di nulla precisare alla virtù ed al sapere, alla ragione ed alla filosofia. Ingegnamoci di rimediare a questo difetto col soccorso de' principii della scienza antica, non men fermi che la natura, non men chiari che la luce, non men semplici che la stessa verità.

Tutto ciò che sente ama. Il bruto sente come l'uomo; dunque esso ama come l'uomo. Solo, il bruto non ama che il ben materiale e sensibile; l'uomo ama pure il bene spirituale e morale. Il bruto non ama che QUESTO bene; l'uomo inoltre ama IL bene. Il bruto non ama che per istinto; l'uomo ama per giunta, per elezione. Il bruto ama per necessità, l'uomo per dovere.

Il medesimo è a dire della conoscenza. Un essere non può ricevere in sè stesso un altro essere che, o secondo sua natura, oppure secondo la sua specie intenzionale, la sua immagine e la sua idea. Gli esseri inanimati, insensibili, non ricevono in essi stessi un altro essere che nella prima maniera; gli esseri animati e sensibili lo ricevono allo stesso tempo in due maniere. Una pietra, posta al fuoco, non riceve il caldo che secondo sua natura. Ma l'uomo ed il bruto, toccando un corpo caldo, non solo divengono *materialmente* caldi, ma anche ricevono *intenzionalmente* il caldo, si formano la specie, l'immagine o l'idea del caldo, senza alcun miscuglio colla materia. Vale a dire che non solo essi sono modificati o alterati dal caldo, come la pietra divenuta calda, ma anche *sentono* il caldo: ciò che la pietra non può fare.

Il *sentire* adunque è ricevere in sè l'oggetto materiale senza la materia; come il pane e la cera ricevono l'impronta senza la materia del suggello.

Or il ricevere in sè l'oggetto esterno secondo la sua specie intenzionale, la sua immagine o la sua idea, è un conoscerlo; perchè la conoscenza non è che la riproduzione intenzionale della cosa sentita, in colui che la sente; ed è in questo modo che la cosa

conosciuta è in colui che la conosce: *Omne cognitum est in cognoscente*. Conoscendo una pietra, dice san Tommaso, non è già la pietra, ma la sua specie che passa nella mia mente e vi resta: *Non lapis est in anima, sed species ejus*.

Perciò dunque, il *conoscere* non è sempre il *sentire*; perchè le cose puramente intellettive sono *conosciute*, esse pure, senza essere *sentite*; ma il *sentire*, è sempre *conoscere*; tutto ciò che è veramente sentito è conosciuto, e tutto ciò che sente conosce. Ecco quello riguarda la *conoscenza* e la *sensazione*. Veniamo ora alla *ragione* (1).

Il bruto sente come l'uomo. Il bruto *conosce* dunque pure come l'uomo; perchè esso riceve in sè stesso, come l'uomo, la specie intenzionale senza la materia, o l'immagine delle cose sentite; ma l'uomo ed il bruto non conoscono che nella stessa maniera con cui amano. Perciò il bruto non conosce che le cose materiali e sensibili; l'uomo conosce anche le cose spirituali e insensibili. Il bruto non conosce che QUESTO uomo, QUESTA cosa, QUESTO luogo; l'uomo conosce di più L'uomo, LA cosa, IL luogo. Il bruto *conosce*

(1) Noi avvisiamo il lettore che queste nozioni sì semplici e sì elementari, e tuttavia sì ignorate o sì alterate da' moderni filosofi, e che qui non facciamo che indicare, si trovano diffusamente sviluppate, svolte e stabilite, con ogni sorta d'argomenti, nel corso di quest'opera. Che sia dunque cortese di accettarle per ora, almeno provvisoriamente, aspettando, d'essere più innanzi convinto della loro verità, della loro importanza e del loro legame co' più alti dogmi della filosofia.

semplicemente; l'uomo *intende* di più (*intelligit* o *intus legit*) ciò che conosce. Il bruto non conosce che gli individui; l'uomo, in un solo individuo, conosce tutta la specie. Il bruto non conosce che il particolare; l'uomo vede, nel particolare, l'universale. Il bruto non ha in sè che l'*immagine* dell'oggetto; l'uomo ne ha anche l'*idea*, o la concezione universale; perchè siccome il sentire è un percepire il materiale senza la materia; così avere l'idea della cosa e comprenderla, è percepire il particolare fuori di tutte le particolarità.

Or è coll'applicare queste concezioni generali, queste idee a' casi particolari che l'intelletto umano scopre ciò che in una tal cosa gli era ignoto ed incerto, e che esso *ragiona*; perchè il ragionare non è che *discorrere*, procedere dall'ignoto al noto, dall'incerto al certo.

Un essere animato che non ho mai veduto, che non conosco per niente, mi passa dinanzi agli occhi. Voglio sapere che cos'è; voglio conoscerlo; e che faccio? Gli applico successivamente l'una delle idee che posseggo, di diverse specie di essere animati; ed accorgendomi che tale o tal'altra gli conviene, conchiudo che *gli è un uomo*, oppure *un cavallo*, o *un bue*, o *una pecora*; conosco allora quest'essere, e so quello che è. Mi si parla d'un'azione umana, tutta nuova per me. Non so dunque quello che mi debba pensarne. Che faccio anche? Le applico le idee che ho del bene o del male; e secondo che vedo che la è conforme all'una o all'altra di queste idee, conchiudo che è

un atto virtuoso, oppure un atto colpevole. Conosco quest'azione per quello che è.

Quest'è quello che si fa in ogni sillogismo, ed è per ciò che è considerato come la formola naturale del ragionamento. Si applica una delle *premesse*, che è sempre una proposizione generale, all'altra premessa, che è sempre un'espressione particolare; e avvedendosi che quello che è affermato dalla proposizione particolare è contenuto in quello che è affermato dalla proposizione generale, si conchiude che il particolare in quistione spetta ad una tale categoria di esseri, possiede veramente tali o tali altre proprietà; se ne conosce la natura e le proprietà, e si sa semplicemente quello che è.

Abbiamo veduto che le *idee*, o le concezioni generali delle cose particolari, in quanto esse sono nella nostra mente, o in quanto ci ha equazione tra esse e l'intelletto, sono verità *universali*; e che le conoscenze o le concezioni particolari della natura e della proprietà degli esseri, in quanto, esse pure, sono nella mente, o che ci ha equazione tra esse e l'intelletto, sono verità *particolari*. Ragionare adunque non è che servirsi d'una verità universale, per assicurarsi della conquista e del possedimento d'una verità particolare.

Siccome una tale conquista ed un tale possedimento non si ottengono che per mezzo delle idee; che gli è impossibile di ragionare senza di esse, e che esse sono la fonte, il principio d'ogni ragionamento; così le non dette pure *verità-principii*, o *primi principii*, o semplicemente *principii*. Per conseguenza i primi principii, o i principii, non sono le verità universali,

le idee che la mente si forma immediatamente colla sua propria virtù, e che non derivano d'alcun altro principio e da alcun'altra idea. E come non si ragiona che colle idee, e partendo dalle idee, si concepisce che la ragione non è che lo stesso intelletto umano, applicando i primi principii, i principii universali, le idee alle cose particolari per sapere con giustezza quello che sono, e che la definizione la più semplice, la più esatta, la più bella della RAGIONE, è quella data da san Tommaso dicendola: *L'ABITO DE' PRIMI PRINCIPII: *Habitus primorum principiorum**. Con questa definizione, si direbbe che la ragione s'è essa stessa definita.

Gli è vero che l'angelico Dottore ha in questo modo definito l'intelletto. Ma per san Tommaso, appoggiandosi sopra sant'Agostino, nell'uomo, l'intelletto, la mente e la ragione sono una sola e medesima cosa, ed una sola e medesima potenza: *Ratio et intellectus et mens sunt una potentia...* *In nomine eadem potentia est ratio et intellectus* (1 p., q. 79, art. 8). Solamente l'operazione dell'intelletto è doppia: 1.º la semplice apprensione, e 2.º la composizione e la divisione; oppure, l'intelletto che compie due atti: 1.º l'atto del percepire, e 2.º l'atto del giudicare: *Operatio intellectus, duplex; simplex apprehensio, et compositio, et divisio* (11 p., q. 83, art. 2): *Intellectus habet duos actus: percipere et judicare* (11 p., q. 15, art. 2); la ragione non si dice che dell'intelletto, in quanto *componere* o *dividere* o in quanto esso *giudica*. E come non *componere* e *ne divide*, o non *giudica*, cioè non *ragiona*, che per l'applicazione de' primi principii, questadefi-

nizione: • L'INTELLETTO È L'ABITO DE' PRIMI PRINCIPII, non si riferisce che all'intelletto, in quanto *discorre* o *ragiona*; la è la vera ed esatta definizione della ragione (1). Sviluppiamo ancora di più quest'importante dottrina.

Ogni composizione ed ogni divisione, ovvero ogni giudizio della mente comprende tre termini: i termini delle due cose che si compongono o si dividono, ed il termine che esprime la composizione e la divisione. Il termine della cosa che si aggiunge o che si allontana da un'altra cosa, o il termine della cosa che si afferma o che si nega, si dice *predicato*; il termine di questa cosa a cui si applica o da cui si toglie il *predicato* si dice *subbietto*, ed il termine del verbo sostantivo *essere*, che indica la divisione o la composizione, si chiama *copula*. Sicchè, in questo giudizio: *l'anima umana è immortale*, pel quale il mio intelletto compone insieme *l'anima* e *l'immortalità*, o applica *l'immortalità* all' *anima*; il vocabolo

(2) Il de Bonald ha definito la ragione: • La mente illuminata dalla verità. • Questa definizione non è erronea, perchè diffatti non vi ha ragione se la mente non possiede almeno i primi principii, le verità prime, e non sia rischiarata da esse. Ma questa definizione non è compiuta, e perciò non è esatta. Perchè la ragione non è già la mente nel suo primo atto, nell'atto dell'apprensione della verità, e trovandosi *rischiarata* dalla verità; ma è la mente nel suo atto secondo, nell'atto della *composizione* e della *divisione* o del *giudizio* delle cose apprese o conosciute. Non è dunque solamente *la mente rischiarata dalla verità*, ma è la mente rischiarata dalla verità, applicante la verità, e *discutente* col soccorso della verità.

immortale è il *predicato*, la parola *anima* è il *subbietto*, ed il vocabolo è la *copula*.

Ogni giudizio della mente, manifestato dalla parola, è una proposizione. Ed è per questo che la proposizione si definisce: Un giudizio pronunziato dalla bocca: *Judicium ore prolatum*. Ogni proposizione contiene dunque un *subbietto*, un *predicato* e la *copula*, oppure il verbo sostantivo, che unisce il *predicato* al *subbietto* (1).

Ci ha delle proposizioni in cui il predicato è così intimamente legato al subbietto, e dove, secondo la espressione della scuola, *è talmente nella ragione del subbietto: in ratione subjecti*, oppure vi ripugna tanto manifestamente, che se ne percepisce immediatamente la convenienza che unisce il subbietto e il predicato, o la disconvenienza che li separa. Questo accade in quello che dicesi « Verità manifeste per sè: *Veritates per se notae*, » o ne' primi principii, come, a mo' d'esempio: « Che una cosa non può essere e non essere al tempo stesso; Che il tutto è più grande della

(1) Nelle proposizioni in cui il termine del verbo *essere* non è esplicitamente espresso, vi si trova implicitamente. Quando io dico: Quest'uomo si conduce male, — Caino ha ucciso il suo fratello, — è come se dicessi: • Quest'uomo *è* conducentesi male; — Caino è stato uccidente suo fratello. • Sicchè ogni verbo si riduce al verbo sostantivo, ed il verbo *essere* è sempre la *copula* d'ogni proposizione, pure nelle proposizioni *negative* o esprimenti la *divisione*; perchè dicendo: • L'anima non muore, — l'anima non è corpo, • non fo che dire: • L'anima *è* non mortale, o immortale: l'anima *è* non corpo, o incorporea.

parte; Che non v'ha effetto senza causa, ecc. » Perciò, tali proposizioni sono giudizi; ma sono giudizi d'*intuizione* e non di *discorso*. In queste proposizioni, la mente *vede* la composizione o la divisione, ma non la fa; esso giudica in un modo *certo* (per la ragione che vedremo più innanzi), ma non ragiona affatto.

Gli angeli conoscono in questa materia tutto ciò che è a loro portata; perchè è nella loro natura, dice san Tommaso, di possedere perfettamente la conoscenza della verità intelligibile; di non aver bisogno di procedere ad una conoscenza per un'altra, ma di percepire semplicemente e senza discorso la verità delle cose: *Angeli qui perfecte possident secundum modum suæ naturæ, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud, sed simpliciter et absque discursu rerum veritatem apprehendunt* (1 p., q. 79, art. 8). Ma l'uomo non conosce intuitivamente che le verità *manifeste per sè*, le verità principii. Il rimanente se non gli è insegnato, non può averlo che *discorsivamente*, e non è che applicando una verità universale ad una verità particolare, o componendo o dividendo queste verità, che può conchiudere che le si convengono, oppure che non le si convengono affatto.

L'intelletto umano, dice ancora san Tommaso, non colpisce affatto in un punto, o nella prima apprensione, la conoscenza perfetta della cosa. Ma dapprima non apprende che la *quiddità*, che è l'oggetto primo e proprio dell'intelletto, e non è che in seguito e per una seconda operazione che egli colpisce le proprietà,

gli accidenti, le abitudini circondanti, le essenze delle cose. Gli è di mestieri adunque di comporre una cosa appresa con altre, o di separarla da esse. Non gli basta di comporre o di dividere concezioni *semplici*, il che è *giudicare*; ma ha bisogno di comporre o di dividere concezioni composte o divise esse stesse, o di procedere d'una composizione ad un'altra, d'una divisione ad un'altra divisione, il che propriamente è *ragionare*.

Come ogni giudizio si fa pel ravvicinamento o la separazione delle idee, così il ragionamento si fa pel ravvicinamento o la separazione de' giudizi. Come ogni giudizio abbraccia tre termini, così ogni ragionamento abbraccia tre giudizi; come il giudizio espresso dalla parola si dice PROPOSIZIONE, così il ragionamento espresso dalla parola si dice SILLOGISMO. Come dunque ogni proposizione ha tre termini: il soggetto, il predicato e la copula, così il sillogismo ha tre proposizioni: 1.º una proposizione generale ed universale, che si dice *maggiore*; 2.º una proposizione particolare, che si dice *minore*; e 3.º una proposizione che esprime la convenienza o la disconvenienza delle due prime proposizioni, che dicesi *conseguenza*. Le due prime proposizioni del sillogismo si chiamano anche *premesse*, e l'ultima *conclusione*. Quindi, nel sillogismo seguente:

- 1.º Lo spirito è naturalmente immortale,
- 2.º L'anima umana è spirito,
- 3.º Dunque l'anima umana è naturalmente immortale;

La prima proposizione, o la *maggiore*, è una proposizione generale, perchè abbraccia tutte le sostanze

spirituali. La seconda o la *minore*, è una proposizione particolare, perchè essa non attribuisce la spiritualità che ad un essere particolare, all'anima umana. La terza è la conseguenza, o la conclusione, perchè essa deriva legittimamente dalle due prime proposizioni, o dalle *premesse*.

Ma gli è evidente, dall'esposto di questo meccanismo del ragionamento, che ci si permetta l'espressione, che, come ogni giudizio presuppone due idee, così ogni ragionamento presuppone due giudizi; che come non ci ha giudizio possibile senza la conoscenza antecedente delle due idee, così non ci ha ragionamento possibile senza la conoscenza precedente de' due giudizi, e che come per affermare *intuitivamente*, per esempio, che il *tutto è più grande della parte*, bisogna di necessità, avere dapprima l'idea del *tutto* e della *parte*; così, per affermare, *discorsivamente* che *l'anima umana è immortale*, bisogna anche, di necessità, avere dapprima la nozione dell'immortalità e la nozione della quiddità, o almeno dell'esistenza dell'anima. Perchè gli è impossibile d'affermare che una tale proprietà, un tale accidente, un tale abito conviene o non conviene ad un tale essere, senza conoscere innanzi la proprietà, l'accidente, l'abito *unitivi* all'essere o separabili da lui, e senza conoscere anche l'essere a cui si vuole unirli o da cui si vuole separarli. In una parola, per fare un ragionamento qualunque, gli è assolutamente necessario d'averne antecedentemente a sua disposizione un primo principio, una verità universale, un'idea, ed è ugualmente necessario di conoscere il soggetto a cui si vuole farne

l'applicazione, sapere che è e ciò che è, vale a dire possedere una verità *particolare*.

Inoltre queste due conoscenze, indispensabili per ogni ragionamento, e che debbono necessariamente precederlo, non s'attengono che per mezzi totalmente estranei al ragionamento.

Che i primi principii, le verità universali, le idee non sieno l'opera del ragionamento, è una verità che persona del mondo, qualunque siasi la sua opinione sull'*origine delle idee*, non può negare, senza mettersi in istato di contraddizione con sè stesso, e di ribellione colla ragione.

Secondo il Cartesio, Iddio, creando l'anima umana, vi ha impresso in germe le concezioni generali delle cose, le idee; la riflessione ed il contatto colla società non fanno che svilupparle, renderle percettibili dall'intelletto, ma non le formano affatto; esse non nascono, *dopo* l'anima, ma nascono *coll'* anima, *nell'* anima, ed è per ciò che lo son dette *innate*. Se dunque si trovano esse nell'intelletto al momento stesso in cui l'intelletto esiste, e indipendentemente da ogni operazione intellettiva, esse non sono affatto l'opera dell'intelletto nè della ragione.

Secondo il Malebranche, non è già Dio che semina le idee nel terreno dell'intelligenza, ma è l'intelligenza che le vede incessantemente in Dio, come in uno specchio. Dunque, pure in questa ipotesi, le idee non sono punto il risultato del *ragionamento*, ma della *visione*.

Secondo il Leibnitz, l'anima umana porta, dalla sua origine, le idee in sè stessa, come un masso di marmo

tratto dalla cava, contiene in sè stesso la statua che si vuole formarne. Secondo questa opinione adunque, le idee sono pure il fatto della natura e non della ragione.

Il semirazionalismo esso pure pende, più che ogni altro sistema, nel medesimo senso; perchè, riconoscendo e predicando altamente come un FATTO certo, costante, universale, che OGNI RAGIONE È INSEGNATA, dà alla ragione le idee, tutte fatte, tutte formolate nella parola e dalla parola; non le riconosce che la facoltà di riceverle, e non di crearle.

La FILOSOFIA CRISTIANA, più gelosa della dignità dell'intelligenza dell'uomo che ogni altra filosofia, non ammette affatto in un modo così netto ed assoluto lo insegnamento tradizionale. Come che riconosca che *ogni ragione riceve* molte cose dalla tradizione, essa rigetta con sdegno la dottrina bonaldiana *che le idee non vengono nella nostra mente che per l'insegnamento della parola*. Secondo la filosofia cristiana, come sarà diffusamente esposto più innanzi, è lo stesso nostro intelletto che, in virtù d'una partecipazione ineffabile alla luce divina, percepisce in un modo universale il particolare, che gli è presentato da' sensi o dalla testimonianza, e se ne forma la concezione generale, o l'idea. Ma, in questa ipotesi, il possedimento delle verità universali, de' primi principii, che servono di proposizioni maggiori, di base al ragionamento precede nell'intelletto ogni ragionamento; esse sono i primi elementi necessari del ragionamento, e perciò non ne sono affatto il prodotto.

Lo stesso si deve dire del soggetto della proposi-

zione *minore*, o particolare del sillogismo, e di questa stessa proposizione. Innanzi di applicare a questo soggetto la proposizione universale, bisogna sapere che *è* e *ciò che è*, vale a dire, lo ripetiamo, che il giudizio, che forma la proposizione minore o particolare, deve esser fatto innanzi la composizione di queste due proposizioni, innanzi il ragionamento, e per conseguenza è fuori del ragionamento; perchè non si conoscono le verità particolari ed il loro soggetto che per gli stessi mezzi pei quali si conosce il soggetto delle verità universali e queste stesse verità.

Ogni cosa che è ricevuta in un'altra non vi è ricevuta che secondo la capacità, la natura, le condizioni della cosa che la riceve. Tutte le immagini degli oggetti sono gialle nell'occhio itterico, e tutti i sapori sono amari per un palato infermo. Or, l'intelletto essendo una potenza universale di sua natura come il senso è di sua natura una potenza particolare l'intelletto non riceve, non può ricevere in sè o conoscere gli oggetti esterni che in un modo universale. Ed è per questo, che vedendo *quel* liono co' miei occhi, non vedo, nè posso vedere, col mio intelletto, e non posso percepire che *il* liono o la concezione generale della natura e dell'essenza del liono, o la sua idea, che rinchiude la nozione di tutti i lioni. Ma, come sarà spiegato a tempo e a luogo, per una operazione che san Tommaso chiama RIFLESSA, *riflessiva* in questa stessa idea universale, che, vedendo *quel* liono, mi son formata d'*ogni* liono, conosco *quello* stesso liono in un modo particolare e in tutte le condizioni della sua individualità. È a questo modo che

all'occasione degli oggetti particolari che noi percepiamo, conosciamo non solo le verità *universali*, ma anco le verità *particolari*.

Ma come nissun statuario, qualunque sia il suo talento ed il suo valore, non può fare alcuna statua se non ha alla sua disposizione della creta, o del legno, o del marmo, o del bronzo, così nissuno umano intelletto non può formarsi una sola delle idee universali se non ha presente il fantasma o l'immagine della cosa particolare. Perciò il cieco nato, che non ha potuto vedere alcuno oggetto particolare colorito, non può formarsi l'idea universale del colore, nè il nato sordo, che non ha potuto udire alcun oggetto particolare sonoro, non può formarsi l'idea universale del suono.

Gli è il medesimo, secondo l'abbiamo spiegato nella TRADIZIONE, rispetto alle idee degli oggetti spirituali, morali e indivisibili. Nissuna intelligenza umana non può formarsi la menoma idea universale degli oggetti di questo mondo, senza avere avuto una nozione qualunque di questi oggetti in particolare.

In quanto agli oggetti materiali lontani o che non si è mai veduto, non può formarsene l'idea che per la testimonianza o per la descrizione che se ne legge o se ne ascolta. Non ho mai veduto la iena; non posso dunque formarmi l'idea generale di questa specie d'animali, se non mi si fa la descrizione d'uno di questi individui in particolare, o non mi si dice: « Gli è un quadrupede che ha molto rapporto col lupo per il suo istinto vorace, per la sua persona e per la forma della sua testa, ma ne differisce segna-

tamente in questo che la iena ha solo quattro diti ad ogni zampa, ecc. »

Gli oggetti spirituali e morali, secondo san Tomaso, sono, rispetto a noi, nello stesso rapporto che gli oggetti lontani; non ne possiamo dunque conoscere le individualità o gli esseri particolari che per la testimonianza o la tradizione, ed è allora solo che possiamo formarci le idee generali di questi esseri. Come dunque gli è impossibile di formarsi la idea d'un oggetto lontano o che non è stato mai veduto, della natura corporea, se non per la testimonianza che lo fa conoscere nella sua individualità, così, gli è impossibile di formarsi l'idea d'un solo degli oggetti spirituali e morali, che sono, rispetto a noi, nello stesso rapporto che gli esseri lontani ed ignoti, se non per la testimonianza o la tradizione sociale, che va sino all'origine del mondo, o per la rivelazione del mondo spirituale e morale che Dio fece al primo uomo; la quale, per l'insegnamento tradizionale, s'è perpetuata in tutta l'umanità, e senza la quale l'uomo non avrebbe alcuna idea dell'esistenza delle sostanze spirituali e de' loro rapporti, e non sarebbe mai stato capace di formarsene il menomo pensiero, come non avrebbe mai pensato all'esistenza, e non avrebbe potuto mai formarsi la menoma idea di certi oggetti corporei, di cui non avesse avuto alcuna nozione per mezzo de' sensi.

Dall'istante in cui il fanciullo è giunto a percepire col mezzo de' sensi, in un modo chiaro e distinto, le individualità corporee, l'intelletto, operando colla sua propria virtù sui fantasmi singolari e particolari di

questi oggetti, li trasforma in concetti universali e si crea le idee; similmente, dall'istante in cui l'insegnamento domestico gli ha rivelato le individualità spirituali, loro applica le idee che si è già fatte degli oggetti materiali, trasforma anche queste novelle individualità in concetti universali, e se ne crea le idee.

Il fanciullo, vedendo *quell'uomo, quegli animali, quelle piante, quei minerali, quei fluidi*, ecc. secondo l'abbiamo provato o dimostrato nella tradizione, si forma l'idea *dell'uomo, della bestia, della pianta, del minerale e del fluido*. Nello scorgere ciò che questi differenti esseri hanno di comune e ciò che li distingue, il loro numero, le loro qualità, i loro accidenti, la loro quantità, i loro rapporti speciali e le impressioni corporee che ne pruova, si forma egli anche le idee o le concezioni generali del genere, della specie, del tuono, della parte, della grandezza, della forza, della causa, dell'effetto, dell'utile e del nocevole; e, per mezzo di queste condizioni e di queste idee, incomincia a ragionare, ma solo nell'ordine corporeo, e quivi si ferma, fino a che qualche cosa non gli rivela l'esistenza degli esseri spirituali (1).

(1) È il caso di taluni fanciulli smarriti e rimasti ne' boschi innanzi d'aver appreso la favella, per cui l'insegnamento sociale ha perfezionato lo sviluppo intellettuale dell'uomo, e che son divenuti l'*uomo selvaggio*. Essi non sono bestie, poichè ragionano e conservano la loro vita pel ragionamento, ma non sono neppure uomini, poichè non ragionano e non vivono che nell'ordine de' corpi e che non si è potuto scorgere in loro la menoma idea di Dio, del-

Parimente, quando, per mezzo della favella, si è appreso al fanciullo che ha un'anima, che ci ha un Dio, che ci ha di buoni e di maligni spiriti, che bisogna fare questa cosa e astenersi da tal altra cosa, che ci ha un' obbligazione morale che lega la coscienza ecc. si forma egli l'idea dell'anima, di Dio, dello spirito, della virtù, del vizio, del bene, del male, della coscienza, del dovere, e si pone nella categoria, degli esseri intelligenti.

Iddio, secondo la vera filosofia, è il solo essere che non è nel GENERE; *Deus non est in genere*, come l'angelo non è nella specie. dappoichè non ci sono affatto più dii formanti un genere a cui appartiene il vero Dio; ma Dio, essendo non solo *uno*, ma anche *unico* di sua natura, di sua essenza, di suo genere, egli è in certo modo il solo di questo genere; fa egli solo un genere a parte; gli è un genere unico e completo nell'unità, e non nell'unità d'un genere. Similmente gli angeli, distinguendosi fra loro per *specie* diverse, e non per individui della stessa *specie*, e l'ogni angelo, formando esso solo una specie, colla più o men grande perfezione di sua natura, ogni angelo è una specie individuale, e non l'individuo d'una specie. Così Iddio è il solo essere che l'insegnamento tradizionale rivela tutto intero e al tempo stesso per rispetto alla sua individualità ed alla sua natura ge-

l'anima, o del dovere. Sono dunque costoro fanciulli rimasti sempre fanciulli: *in statu perpetuæ infantie*, secondo l'espressione di san Tommaso.

nerica ed infinita; solo, l'idea di Dio è rivelata e trasmessa tutta fatta. In quanto agli altri oggetti dell'ordine spirituale, la tradizione non fa che indicare le individualità, ed è l'intelletto che, rendendole generali, se ne forma il concetto generale, o l'idea. In guisa che la testimonianza o l'insegnamento fa, per riguardo a noi, rispetto agli esseri dell'ordine spirituale, lo stesso officio che fanno i sensi rispetto agli oggetti dell'ordine corporeo. I sensi ci presentano le immagini degli esseri corporei, ed il nostro intelletto se ne forma le idee, e comprende il mondo corporeo; l'insegnamento ci somministra le nozioni degli esseri spirituali, ed il nostro intelletto se ne forma le idee e comprende il mondo degli spiriti e così avviene che lo intelletto, per questa doppia testimonianza, la testimonianza de' sensi, rivelantegli i corpi, e l'insegnamento tradizionale, indicantegli li spiriti, si è fatto una provvisione più o meno abbondante d'idee degli oggetti di questi due mondi, per modo da poter confrontare, comporre o dividere queste idee ed i giudizi che ne risultano: non è che dopo d'aver contratto l'abitudine di disporre di questi *primi principii* che egli divien *ragionante*, che diviene la RAGIONE o lo ABITO DE' PRIMI PRINCIPII, *habitus primorum principiorum*.

Ecco ciò che è ragione, e come la si forma. Gli è dunque evidente che le idee, i giudizi, pei quali si fa il ragionamento, non sono e non possono essere sua opera. Perchè, come mai potrebbero, questi giudizi, queste idee, essere l'opera del ragionamento, quando debbono sempre precederlo, e che in luogo di poter

essere il prodotto del ragionamento, è, per contrario, il ragionamento che è loro prodotto?

Il ragionamento è la sintesi o l'analisi logica; la sintesi e l'analisi sono, in certo modo, il ragionamento chimico. Perchè, come non si può fare della sintesi o dell'analisi che con elementi o sopra corpi esistenti, così non si può *comporre* o *dividere* le proposizioni e fare un ragionamento che con idee e sopra soggetti conosciuti. E come il chimista riunisce per la sintesi o separa per l'analisi gli elementi, ma non li fa; così l'intelletto ragionante riunisce per l'affermazione o separa per la negazione le verità che sono la materia di sua operazione, ma non le inventa affatto.

Come dunque, per giugnere, *col mezzo del ragionamento*, a sapere le proprietà, le qualità, gli accidenti le abitudini d'un corpo, e i suoi rapporti cogli altri corpi, si deve, 1.^o conoscere il mondo de' corpi; 2.^o avere delle idee universali sui corpi; 3.^o essere certo che il corpo è esistente o possibile; così, per giugnere col mezzo del ragionamento, a conchiudere qualche cosa sulle proprietà, gli accidenti, le abitudini d'un essere spirituale, e sopra i suoi rapporti cogli esseri della stessa natura, si dee: 1.^o conoscere il mondo degli spiriti, e avere delle idee universali delle cose spirituali, e 2.^o sapere che queste cose sono o sono possibili. Or, se tutte queste nozioni precedono necessariamente il ragionamento e sono le condizioni innanzi a tutto richieste del ragionamento, esse non si attingono dal ragionamento; esse non sono affatto le scoperte e le creazioni della ragione, poichè senza di esse, la ragione non opera ed anco non può *esistere*.

Perciò dunque, se la verità non è che l'*equazione tra l'intelletto e la cosa*, o l'intelletto che concepisce in sè stesso la cosa come la è in essa stessa; se la conoscenza non è che questa stessa concezione della cosa per l'intelletto, o *la cosa stessa riprodotta nell'intelletto, non secondo il suo essere fisico, ma secondo il suo essere intenzionale*. Se, finalmente, la ragione non è che l'*abito de' primi principii*, o l'intelletto posto nella condizione di poter applicare questi principii alle cose che, anco, gli sono presentate o conosciute; « finalmente, la ragione suppone la conoscenza di questi principii e di queste cose, ma non le genera gli è chiaro che la conoscenza delle verità principii o delle verità universali, e degli oggetti a' quali si applicano, quando ragionasi, non è punto una *conoscenza razionale* nè l'opera della ragione; e che almeno, per rispetto alla conoscenza di queste verità e di questi oggetti, il definire la filosofia: « *la conoscenza razionale della verità*, » gli è un disconoscere la verità, la ragione, la conoscenza medesima; gli è un cadere nell'irragionevole e nell'assurdo.

§ 23. Altre operazioni dell' intelletto. — Le verità conseguenze. — Il vero mezzo di conoscerle.

Oltre alle verità *universali e particolari*, o le verità *principii*, le verità *premesse*, la cui conoscenza precede necessariamente la ragione, gli è certo che ci ha delle *verità conseguenze* che si ottengono pel ragionamento, e che sono il fatto reale della ragione.

Queste sono le equazioni tra l'intelletto e certi accidenti, certe qualità, certe abitudini delle cose conosciute. Perciò in questi ragionamenti:

1.° L'essere infinitamente perfetto e perfettamente infinito possiede in un grado infinito tutte le perfezioni;

2.° Ma Iddio è l'essere infinitamente perfetto e perfettamente infinito;

3.° Dunque Iddio possiede in un grado infinito tutte le perfezioni, vale a dire che gli è onnipotente, onnisciente, immenso, eterno, ecc.

1.° Lo spirito è una sostanza intelligente, incorruttibile, immortale;

2.° L'anima umana è spirito;

3.° Dunque l'anima umana è una sostanza intelligente, semplice, incorruttibile, immortale.

La prima proposizione è una verità *universale*, la seconda è una verità *particolare*, e tutte e due sono verità principii o *premesse*; l'ultima è una *verità conseguenza*, a cui si giugne, componendo tra esse le due prime verità, o ragionando, e che, per conseguenza, è un prodotto della ragione.

Gli è il medesimo della terza proposizione di questi due altri sillogismi:

1.° L'uomo non deve fare all'uomo quello non vuole l'uomo gli faccia;

2.° Ma l'uomo non vuole che l'uomo l'uccida, lo disonori o lo rubi;

3.° Dunque l'uomo non deve uccidere l'uomo, non disonorarlo, non rubarlo.

Or, anche per rispetto a queste *verità conseguenze*,

a cui si giugne col mezzo del ragionamento, gli è assurdo di dire che le sono del dominio della filosofia, e che *la filosofia è la conoscenza razionale di QUESTE verità.*

L'uomo, essere essenzialmente *ragionevole*, ha dalla sua natura di non decidere nulla, di non dire nulla, di non fare nulla, nell'ordine *materiale e sensibile*, che in seguito d'una delle verità conseguenze ottenuta col mezzo del ragionamento. È dopo d'aver conchiuso, per mezzo del ragionamento, che tale cosa è utile o nocevole, che la fa, oppure se ne astiene.

Gli è vero che fa questi ragionamenti in un batter d'occhio; ed anco senza pensare *attualmente* alle loro *premesse*, o, almeno, alla loro proposizione universale; ma gli è anche vero che in questa operazione, muove sempre da una proposizione universale sottintesa, proposizione che ha contratto l'abito di applicare, in virtù della sua ragione ragionante, che non è che l'abito de' primi principii: *habitus primorum principiorum*. Per conseguenza, tutti gli atti umani sono veri sillogismi, ispirazioni della ragione, come gli atti della bestia lo sono dell'immaginazione e dell'istinto. E, come queste specie di ragionamento gli sono facilissime, naturalissime e che di rado vi s'inganna, si dice vero affermando che il ragionamento è il mezzo *semplice, naturale, comune*, conceduto all'uomo per raggiungere le *verità conseguenze*, riguardanti gli oggetti corporei ed i loro rapporti collo stesso uomo.

Ma non è così delle equazioni tra l'intelletto e gli esseri spirituali ed i loro rapporti: equazioni a cui, secondo si è veduto, si rapporta principalmente in fi-

losofia il vocabolo « Verità ». Sebbene le siano facili ad ottenersi col mezzo del ragionamento, tuttavia, a cagione di certe circostanze tutte particolari, esse non sono affatto del dominio *esclusivo* della ragione, ed il mezzo semplice, naturale, comune di raggiungerle non è affatto il ragionamento solo, e meno anche la filosofia.

1.º Ben parlare e bene scrivere non è il privilegio che d'un piccolo numero di uomini; ma ben vivere gli è il dovere di tutti. Or, in che modo può egli ben vivere colui che non crede? Oppure come può egli credere colui che non conosce le verità conseguenze che abbiám definite, le quali costituiscono specialmente ciò che in filosofia dicesi « Verità? » e che per questo chiameremo oramai semplicemente « Verità? ». La conoscenza della verità è dunque il patrimonio necessario di tutti. L'uomo fatto, come il giovine, l'uomo come la donna, l'uomo in alto grado come l'uomo del vulgo, tutti ne hanno un bisogno permanente, naturale, irresistibile. Quindi, secondo la stessa natura, il mezzo di conoscere la verità deve essere UNIVERSALE o comune all'uomo d'ogni età, d'ogni sesso e d'ogni condizione.

2.º L'uomo non viene al mondo per studiare la sapienza, ma per praticarla, e praticandola, rendersi felice in questa e nell'altra vita. Non ci ha due vite a vivere su questa terra, in guisa da poter praticare, nella seconda di dette vite, ciò che avrebbe appreso nella prima. Egli deve fare le due cose in una vita unica, e per giunta sì breve, sì incerta, sì piena di inciampi e di cure. Ha dunque bisogno di conoscere

ben presto la verità che gli apprende la sua origine, la sua natura, la sua fine ed i suoi doveri. Egli ha bisogno d'incontrarla alla culla, ricevendola nelle sue braccia; ha bisogno di averla sempre al suo fianco, sotto a' suoi occhi, fra mani, per farne la maestra della sua vita e la consigliera di tutte le sue azioni. Questa conoscenza deve anco precedere l'uso della sua ragione, perchè la entra per qualche cosa nella formazione della ragione, e deve precedere l'uso della libertà, perchè è la regola della libertà. Vale a dire che essa è la regola di quello che l'uomo deve credere e di quello che deve amare, la regola della sua mente e del suo cuore, del suo intelletto e della sua volontà. Se egli dunque non aveva tutto pronta, dal primo istante della sua venuta nel mondo, questa conoscenza, e se non potesse averla che dopo lunghi anni di studii e di lavoro, sarebbe obbligato di consumare la più gran parte della sua vita, ed anco la sua vita intera, senza avere una regola per condursi. Gli è dunque di mestieri di fare il più presto possibile il tirocinio della verità, di conoscerla, di possederla innanzi pure di conoscersi, di possedere sè stesso e d'essere in istato di pensare a ricercarla.

Le società umane non sussistono già per rapporti puramente materiali e fisici, ma per la conoscenza e la pratica de' doveri reciproci degli uomini che le compongono: queste sono le condizioni essenziali dell'esistenza d'ogni società umana, ed anco dell'intera umanità. Questa conoscenza e questa pratica debbono essere state trovate all'origine d'ogni società ed anco

della stessa umanità: senza di che, in luogo di poter esistere, una società qualunque e l'intera umanità non avrebbero potuto nè nascere nè formarsi.

Nè l'uomo dunque nè l'umanità non potendo starsi senza della verità un sol momento, e dovendo trovarla, sin dappprincipio, sempre in loro compagnia, il mezzo naturale di conoscerla deve anco essere PRONTO e presto ad essere posto in uso in tutte le epoche della vita dell'uomo e dell'umanità.

3.º La massa dell'umanità, intesa alle cure della vita del corpo, è impedita di darsi alle speculazioni intellettive e di procurarsi, col mezzo del ragionamento, la conoscenza compiuta della verità che forma la vita dell'anima: e quando pure ne avesse il tempo, essa mancherebbe di capacità. Dappoichè, anche presso i popoli i più studiosi, i più istruiti ed i più inciviliti del mondo, quanto non è egli piccolo il numero di quelli che ragionano o son capaci di ragionare *sopra soggetti puramente intellettuali, morali, speculativi, astratti!* Il resto degli uomini, indurito nelle sue tradizionali credenze, non tenta neppure una volta di raggiungere, per mezzo del ragionamento, una sola di queste verità conseguenze che tuttavia non superano la portata e le forze della ragione, e sono accessibili e conseguibili dalla ragione. Eceo dunque un bisogno bene evidente e ben dimostrato, per la massa degli uomini, d'un mezzo non solo *universale e pronto*, ma anco FACILE ed alla portata di tutti, di conoscere la verità, senza essere obbligato di fare lunghi studi, diligenti ricerche e grandi sforzi d'animo; essendo tutto questo al disopra della capa-

cià del comune degli uomini e fuori delle condizioni naturali dell' umanità.

4.º La conoscenza della verità implica la sua certezza. Avere un'idea senza un sospetto lieve, un'opinione probabile, incerta, debole, incostante, sopra una cosa qualunque, e dubitare della sua esistenza e delle sue proprietà, non è affatto conoscerla. L'incertezza esclude la vera conoscenza. Non si conosce veramente che quello onde si è certo; una cosa che si pena a credere e che non si crede fermamente, è una cosa che non si conosce veramente. L'uomo adunque, dovendo, per parte della natura, conoscere veramente la verità per parte anche della natura deve avere a sua disposizione il mezzo di esserne certo; cioè che il mezzo naturale della conoscenza della verità deve essere CERTO, o capace ad ingenerarne la certezza.

5.º Finalmente, la verità mescolata coll'errore neppure è il cibo naturale dell'anima, come il pane mescolato con sostanze velenose non è il cibo naturale del corpo. L'uomo dunque ha bisogno di conoscere la verità tutta schietta; e quindi l'ultima condizione del mezzo naturale di conoscere la verità è di presentarla alla mente nella sua semplicità, nella sua purezza nativa e senza mescolanza d'errore.

Or, 1.º non è concesso a tutti di essere filosofo. I fanciulli, le donne, i contadini, gli operai, e tutti gl'individui di bassa mano della società, che formano l'immensa maggioranza del genere umano, in luogo di poter darsi allo studio della filosofia, non ne fanno e non ne possono sapere neppure il nome. La filosofia adunque non è e non può essere il mezzo

UNIVERSALE e comune d'apprendere la verità agli uomini.

Perchè se così fosse, ogni uomo dovrebbe applicarsi, sotto pena d'ignorare la verità. Bisognerebbe creare delle scuole di filosofia in più gran numero che di botteghe di commestibili; dappoichè la verità è il cibo dell'anima come gli alimenti lo sono del corpo. Tutti gli uomini di qualunque età, sesso e condizione, dovrebbero di necessità seguitare il loro corso di filosofia. Nissuno essere umano potrebbe dispensarsene, senza dichiararsi contro la sua natura, che gli fa un bisogno inevitabile di conoscere la verità. Difatti, quelli fra gli antichi filosofi, secondo i quali la sola filosofia era il veicolo naturale della verità, sostenevano seriamente che la filosofia è e deve essere lo studio proprio e necessario di tutti. Zenone invitava alla sua scuola pure le donnicciuole, i poveri ed i servi. Epicuro aprì anco per gli uomini i più rozzi e materiali i suoi giardini voluttuosi. E, salvo che colesti venditori del pensiero vendevano troppo cara la loro mercatanzia, le loro botteghe erano aperte a tutti ad ogni ora. E, in questi ultimi tempi, Voltaire ed il suo acolito Condorcet, pretendendo di fare del genere umano una sola famiglia, unita da rapporti puramente filosofici, fecero ogni sforzo possibile per impegnarlo a studiare la loro filosofia, forse perchè avesse più spaccio.

Ma questi sono sogni di spiriti infermi, perchè, secondo le condizioni naturali dell'umanità, i lunghi e forti studi che la filosofia richiede, non sono e non possono essere che l'occupazione d'un numero picco-

lissimo d' uomini , e la filosofia è tutt' altro , per gli uomini, che la via comune per giungere alla verità.

2.^o Anche il piccolo numero di quelli pei quali gli studi filosofici non sono impossibili, non possono incominciarli che ad una certa età. E ciò che si deve dire d'ogni società, bisogna che la sia giunta ad un certo grado di sviluppo intellettuale , di progresso e d'incivilimento, per avere una filosofia. Or, la filosofia, in quanto mezzo proposto di conoscere la verità non data che da pochi secoli innanzi l'era volgare. Gli è dunque chiaro che, non essendosi trovata tutta presta al principio dell'umanità, e non potendosi neppure trovare tutta presta ad ogni età dell' uomo e della società, non può essere neppure il mezzo *proprio* di cui l' uomo , la società , il genere umano hanno bisogno per conoscere la verità.

3.^o I nostri razionalisti, considerando la filosofia come il mezzo naturale di giugnere alla verità, non possono affatto pretendere che quelli che vi si applicano debbano *giurare sulle parole d'un maestro* ; sarebbe questo un volere, dalla parte di qualunque filosofo, che conosca la verità, non filosofando, ma sottomettendosi, non per mezzo del ragionamento, ma per l'autorità ; non per mezzo della discussione, ma per la tradizione, non per mezzo della filosofia, ma per la fede, a meno dunque che i nostri avversari non vogliano mettersi in contraddizione con loro stessi, sono obbligati d' esigere che ogni filosofo formi sè stesso e sia sua propria opera. Or, gli è certo che, per giugnere ad un tal fine, è mestieri conoscere più lingue, studiare i trattati de' filosofi i più celebri,

comprendere i loro pensieri, ponderare i loro argomenti, discutere i loro sistemi, confrontare tra esse le loro opinioni. Gli è mestieri di penetrare i profondi abissi della natura di Dio e dell' uomo, dello spirito e della materia. Ma tutto questo richiede una potenza straordinaria d'intelligenza, una grande sottigliezza di giudizio, un vasto genio pei lavori intellettuali, e una costanza di volontà a tutta prova; le quali proprietà si trovano assai raro unite in un sol uomo, e che cercherebbero invano nella più parte degli uomini. E soprattutto gli è mestieri d'un tempo grandissimo di cui pochi uomini potrebbero disporre. È impossibile adunque che la filosofia sia il mezzo FACILE di cui l'uomo ha bisogno per giungere alla verità.

4.º Ed anche, se, dopo sì lunghi e profondi studi sulla natura degli esseri e gli esseri della natura, si potesse raggiungere la verità *certa* e la *certezza* della verità! questa certezza non potrebbe risultare che da un sistema unico, da una filosofia perfetta, invariabile, riunente gli spiriti in una fede comune alle stesse opinioni. Ma la filosofia, secondo la s' intende, non essendo e non potendo essere che la creazione della ragione particolare d'ogni filosofo, non può mai giungere a formare, *tutto solo*, una dottrina generale, generalmente ammesse dagli stessi filosofi, ed imponentesi a tutti come verità certa, per questo solo che la riunirebbe l'assenso di tutti. La filosofia adunque di cui ragionasi non può essere e non è difatti che la scienza della divisione. E la sua storia è la storia della torre di Babele. Chi non conosce l'incostanza de'

suoi principii, la varietà delle sue dottrine, la contraddizione de' suoi sistemi, la molteplicità de' suoi atti, la vanità delle sue dispute? Or, questa mancanza di concordia, d'armonia, d'unità nelle opinioni de' filosofi, non preva essa fino all'evidenza che queste opinioni sono tutt'altro che certe?

I segni, i caratteri, o i criteri, per distinguere la verità dall'errere, sono così incerti che le medesime verità. Se ne contano una ventina, che vi si danno tutti infallibili, e di cui neppure uno è probabile, poichè ciascuno di questi criterii, pretendendosi vero, ha contro lui il parere di diciannove altri criterii, che tutti lo condannano, come falso. Oggi pure dopo tanti secoli di filosofia, si è ancora a discutere se vi sia certezza, ed anco se vi sia verità. La sola verità certa della filosofia, è che in filosofia non ci ha nulla di certo. Dopo tante e sì lunghe dispute, il grande problema della certezza non ha nulla perduto della sua incertezza. Fino da' primi passi che si fanno nella scienza, si trova sempre sul suo cammino, come un fantasma, che avvilito tutti quelli che si fanno a domandare la certezza alla filosofia, e che fa sapere a tutti che la filosofia non è punto il mezzo CERTO di ottenere la verità.

Finalmente, nel campo della filosofia, la zizzania cresce in mezzo del grano e l'affoga. In tutti gli scritti de' filosofi antichi e moderni, che hanno velato filosofare fuori del dogma religioso e delle tradizioni dell'umanità, le poche verità che vi s'incontrano vi son mescolate a' più strani errori, in guisa che appena le si possono conoscere. I soli libri de' filosofi

veramente cristiani, e che non sono che commentari razionali della vera religione e delle credenze dell'umanità, offrono l'oro puro della verità separato da ogni scoria d'errore. La filosofia dunque che vuol andare tutta sola, la sua storia lo dimostra, è ugualmente impotente a somministrare la verità PURA e la verità CERTA.

Riepiloghiamo quest'analisi in un sillogismo. Il mezzo che non è nè *universale*, nè *pronto*, nè *facile*, nè *certo*, nè *fedele*, non è affatto il mezzo naturale dato all'uomo per raggiungere la verità. Ma la filosofia non è un mezzo nè universale, nè pronto, nè facile, nè certo, nè fedele; dunque la filosofia non è affatto il mezzo naturale dato all'uomo per ottenere la verità; e per conseguenza l'attribuire esclusivamente alla filosofia l'ufficio di condurre le umane intelligenze alla verità, è un definire la filosofia: « la conoscenza razionale della verità, » il che è peccare, al tempo stesso, contro la ragione e contro la verità.

§ 24 Il ragionamento o la filosofia non è già il mezzo naturale di conoscere Dio, nè le altre verità necessarie al genere umano. — Assurdità, connivenze e contraddizioni de' filosofi antichi e moderni.

Noi abbiamo tolto dall'Angelo delle scuole tutta questa argomentazione contro la tesi del razionalismo:

« Che il mezzo naturale concesso all'uomo per giungere al possedimento della verità, è il ragionamento o la filosofia.

« Rispetto all'immensa maggioranza degli uomini, gli è manifesto, dice questo gran dottore, che obbli-

gata di procacciarsi i mezzi di conservare la vita corporea e di attendere alle domestiche cure, non può neppur pensare a darsi alle ricerche scientifiche; e se volesse pensarvi non sarebbe affatto capace di profittarne. Perciò dunque, se l'investigazione scientifica o lo studio della filosofia fosse il solo mezzo di pervenire alla conoscenza della verità, questo studio, essendo impossibile per l'immensa maggioranza degli uomini, la conoscenza della verità lo sarebbe anche per essa; e, per una legge derivante dalle condizioni necessarie dell'umanità, questa stessa maggioranza sarebbe inesorabilmente esclusa dal prezioso patrimonio della verità » (*Sum. cont. gent.*, lib. 1, c. IV).

Ma san Tommaso, per farne viemaggiormente sentire la forza e l'importanza, ha applicato ad un caso particolare questa dottrina generale riguardante la necessità che ha la ragione d'un altro mezzo naturale oltre il ragionamento per ottenere anche le verità *conseguenze*, pure le verità del dominio e della competenza della ragione. Questo caso particolare è la conoscenza di Dio. Questa conoscenza, dice san Tommaso, abbraccia due ordini di verità: l'uno è l'ordine delle verità delle quali la ragione, l'insegnamento sociale, può rendersi conto e crearsene la certezza razionale per mezzo della dimostrazione; l'altro è l'ordine di quelle verità risguardanti la natura divina e le sue perfezioni, che la ragione non può neppure sospettare e meno anche scoprire. Or bene, dice il Dottore angelico, pure le verità del primo di questi due ordini, che la ragione sola può affrontare, risguardanti

Iddio, *hanno dovuto essere rivelate* (1), senza di che la ragione dell'immensa maggioranza le avrebbe sempre ignorate.

Ed è, seguita san Tommaso, perchè questa grande e prima verità è il sommo grado della scienza umana, il punto più alto delle intellettuali conoscenze, l'ultimo fine di tutta la filosofia (2). Per giugnere anche alle semplici idee di Dio, che la ragione può ottenere, bisogna aver fatto tutto il corso del sapere umano; aver fatti i più lunghi e profondi lavori, e bisogna aver contratto un lungo abito delle cose intellettuali. solo per incominciare la ricerca d'una sì grande e sublime verità (3); il che solo può essere fatto da un piccolissimo numero d'uomini. Dunque, conchiude san Tommaso, se non ci avesse per l'umanità altro mezzo per giungere alla conoscenza di Dio che quello del ragionamento particolare o la filosofia, salvo certi spiriti privilegiati che, dopo lunghi e penosi lavori, giugnerebbero a indovinare qualche cosa di Dio: *Cognitio Dei non nisi quibusdam paucis etiam post temporis longitudinem perveniret*, il genere umano tutto

(1) • Duplex veritate divinorum intelligibilium existent. una ad quam rationis inquisitio pertinere potest; altera que omne ingenium humanae rationis excedit: ultra convenienter divinitus credenda proponitur. •

(2) • Summus gradus humanae cognitionis in cognoscendo Deum consistit. Cognitio Dei est fastigium humanae cognitionis. Totius fere philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinatur. •

(3) • Multa praecognoscere oportet. Non nisi post longa exercitia intellectus humanus idoneus inveniri potest. •

intero sarebbe condannato a rimanere nelle tenebre dell'ignoranza la più compiuta rispetto a Dio: *Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris.* Che è dunque mirabile, conchiude san Tommaso, la divina clemenza, la quale, volendo provvedere alla salvezza dell'uomo, gli ordinò di credere d'una fede divina, come stategli rivelate, pure le verità che non superano le forze della ragione! che quivi è il solo mezzo pel quale tutti gli uomini possono facilmente e certamente giungere alla conoscenza di Dio, libera da ogni errore: *Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam, quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet, ut sic OMNES de FACILI possent divinae cognitionis participes esse et absque DUBITATIONE et ERRORE.*

San Tommaso, nella prima quistione della prima parte della Somma teologica, ha stabilito la medesima dottrina; « Ei fu necessario, dice egli, che l'uomo fosse istruito dalla rivelazione divina, pure rispetto alle verità risguardanti Iddio, che possono essere ricercate dalla ragione. Dappoichè, per mezzo delle investigazioni della ragione, la verità risguardante Iddio non potrebbe essere raggiunta che da un *piccolissimo numero* d'uomini, *dopo gran tempo*, e *mescolata ad una immensità d'errori*, inconveniente immenso, perchè è dalla conoscenza della verità di Dio che dipende tutta la salute dell'uomo, che non è che in Dio. Perchè dunque gli uomini potessero ricevere in un modo più completo e più certo la loro salvezza, fu neces-

sario che imparassero dalla divina rivelazione le verità divine (1). »

Questa è la dottrina che san Tommaso ha posto in fronte a' due suoi più meravigliosi e più importanti lavori, la *Somma contro i Gentili*, e la *Somma teologica*. In guisa che la prima lezione che egli dà in questi due capolavori della vera scienza e della vera filosofia, è una lezione d'umiltà per l'umana ragione; è una lezione sulla necessità della fede e sull'impotenza in cui è la scienza o la filosofia, puramente umana, di somministrare all'uomo la conoscenza comune, facile e certa della verità.

Lo stesso santo Dottore, nella *seconda sezione* della seconda parte della *Somma teologica*, ritorna ed insiste in un modo tutto speciale su questa impossibilità in cui è l'uomo d'attingere, per altri mezzi che la rivelazione, alla conoscenza *certa*, pure di quelle verità che la ragione può dimostrare. Dappoichè in un articolo intitolato: LA FEDE È NECESSARIA, ANCHE PER LE VERITÀ CHE POSSONO ESSERE PROVATE DALLA RAGIONE: *utrum credere ea quæ ratione probari possunt, sit necessarium* (*Quæst. 2, art. 4*), egli s'esprime

(1) « Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina: quia veritas de Deo, per rationem investigata, paucis et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, hominibus proveniret; a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominibus salus, quæ in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruerentur. »

così: « Gli è *al tutto necessario* che l'uomo riceva per mezzo della fede non solo le verità che sono sopra alla ragione, ma anche *quelle che possono essere conosciute dalla ragione*, e ciò per tre ragioni; 1.^a Affinchè l'uomo giunga più speditamente alla conoscenza della verità divina;... 2.^a Affinchè la conoscenza di Dio sia più universale; e 3.^a Affinchè la sia *certa*, dappoichè la ragione umana è troppo debole per poter attingere alle divine cose. La prova si è che i filosofi *che hanno preteso conoscere Dio per la sola via delle investigazioni naturali, sono caduti in un gran numero d'errori*. Affinchè dunque l'umanità potesse avere, con una certezza assoluta e perfetta, la conoscenza di Dio, FU NECESSARIO che tutto ciò che si riferisce a Dio fosse trasmesso agli uomini, come stato rivelata da questo stesso Dio, che non può mentire (1). »

Sicchè il genere umano, per conoscere quello, avea bisogno di conoscere, non ha dovuto aspettare, secondo san Tommaso, che Socrate giungesse a sapere qualche

(1) • Necessarium est homines accipere per modum fidei non solum ea quæ sunt supra rationem, sed etiam ea quæ per rationem cognosci possunt. Et hoc propter tria. Primo, ut citius homo ad veritatis divinæ cognitionem perveniat... Secundo, ut cognitio Dei sit communior... Tertio, propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens. Cujus signum est quia philosophi de rebus divinis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina ei, per modum fidei, traderentur, quasi a Deo dicta que mentiri non potest. (II p, q. 2, art. 4).

cosa; che Anassagora incontrasse la luce del vero nelle tenebre; che Democrito tirasse la verità dal pozzo; che Empedocle allargasse i sentieri dello spirito dell'uomo. Egli conobbe la verità sin da principio; la trovò seduta a canto della sua culla. Ogni verità, secondo la soave espressione de' libri santi, andò incontro all'uomo al suo entrare nel mondo, per illuminarlo, come una pietosa madre accoglie nelle sue braccia il bimbo testè nato, per averne cura.

Iddio, creando il primo uomo colla mano carezzante d'un amico anzi che col tuono imperioso d'un padrone, l'istruì di tutto quello dovea sapere; facendosi suo padre si fece anche suo istitutore. L'ipotesi dell'uomo, bestia muta e stupida di sua origine, mutata in uomo ragionante e parlante, dopo più secoli di vita selvatica, ipotesi che abbiamo esposta e condannata al principio di questo Trattato, non è che il sogno sacrilego di spiriti immondi, diletlandosi ad esempio degli animali immondi, di avvolgersi nel fango e bruttare la nobile e chiara figura dell'uomo: *Sicut sus lota in volutabro luti* (II, Petr. II); non è che il delirio di intelligenze degradate al di sotto della bestia che non ha intelligenza.

La ragione de' figliuoli d'Adamo, secondo l'abbiamo anche veduto, non si è formata che allo stesso modo di quella del padre, per l'insegnamento tradizionale o per la rivelazione. La discussione non è possibile che sulla *possibilità* che sia stato altrimenti. Rispetto al *fatto* di questa rivelazione primitiva, che per l'insegnamento tradizionale si è sparsa e stabilita in tutta l'umanità, non può essere contestata che da spi-

riti abbastanza empì per rigettare la testimonianza della Bibbia, ed abbastanza insolenti per dare una smentita alla fede di tutta intera l'umanità.

Ecco anche una conseguenza dello stesso errore. Se Dio non avesse dato altro mezzo all'uomo che lo studio della filosofia per istruirsi della verità, si sarebbe egli posto in contraddizione con sè stesso, avrebbe creato l'uomo per la verità, egli avrebbe rifiutato il mezzo pronto e facile di attingerla, cioè il mezzo di soddisfare il primo ed il più nobile de' suoi desideri, il più legittimo, il più importante de' suoi bisogni. Gli avrebbe somministrato in abbondanza il nutrimento del corpo, nella varietà delle produzioni della terra, e l'avrebbe privato del nutrimento dell'animo, lasciandogli ignorare la sua origine, la sua natura, i suoi doveri ed il suo fine. Queste contraddizioni, questi difetti di Provvidenza, ripugnano alla Verità infinita, alla Sapienza infinita, alla Bontà infinita. Dunque se Dio non ha parlato, secondo lo pretende il razionalismo, dal primo istante all'uomo per istruirlo, non l'ha neppur creato per vivere; e innanzi d'ammettere che Dio siasi condotto a questo modo nella creazione dell'uomo, gli è meglio ammettere che non l'ha punto creato.

Ma, se l'uomo non è l'opera del caso, della combinazione fortuita degli atomi, o della fermentazione della materia eterna; se la materia, gli atomi, il caso, hanno creato l'uomo, non si può negar loro la potenza d'aver creato l'universo; ed allora questi sono veri iddii, e Iddio non esiste affatto.

Perciò dunque, l'ipotesi razionalista: *Che l'uomo non ha altro mezzo naturale che la filosofia per co-*

noscere se stesso e per conoscere i suoi rapporti naturali cogli altri esseri, implica essenzialmente l'ateismo, e, lo ripetiamo, è il medesimo ateismo. Difatti, secondo l'abbiam veduto, il Cousin ha tolto da' filosofi materialisti ed atei la sua orribile dottrina dell'uomo divenuto bestia dalla sua origine, e poi, l'uomo bestia, co' suoi propri sforzi; e tutta la sua filosofia, pretesa spiritualista, è, simile a quella d'Epicuro, in realtà totalmente materialista; perchè, ammettendo Dio in parole, lo nega col fatto.

Non ci ha desiderio, non pensiero possibile d'una cosa di cui non se ne abbia la menoma idea: *Nihil nolitum quin præcognitum*. Se dunque indipendentemente dalla filosofia e innanzi della sua invenzione, l'uomo non avesse avuto l'idea alla verità, e non avesse conosciuto la verità, non avrebbe mai avuto il desiderio, il pensiero di ricercarla per mezzo della filosofia, e mai vi sarebbe stato filosofia.

Quello dicesi della filosofia dee dirsi della ragione: essa suppone, di necessità, la conoscenza antecedente della verità; essa può comprendere la verità e dimostrarla; ma non l'inventa affatto. Come non può mettersi alla ricerca d'un tesoro, senza avere l'idea della sua esistenza e del luogo in cui può trovarlo; come non si può incominciare alcuna investigazione sopra Dio, sull'anima, sui doveri della vita presente e le condizioni della vita futura, senza avere antecedentemente una nozione di tai cose. Il che fece dire ad Aristotile: « Ogni conoscenza deriva da una conoscenza precedente: *Omnis cognitio ex precedenti cognitione fieri solet.* » Si può anche dire che come,

secondo la bella sentenza del Rousseau: « La parola era necessaria per inventar la parola »; così la conoscenza della verità era necessaria per darsi alla ricerca della verità, ed ha necessariamente preceduto ogni investigazione scientifica della verità ed ogni filosofia.

Come l'operazione fisica dell'uomo non crea, non inventa i corpi, e non fa che lavorare sui corpi esistenti, sui corpi conosciuti, combinarli, modificarli, trasformarli e trarne vantaggi sempre nuovi pel bene della vita materiale; così l'operazione intellettuale dell'uomo non crea, non inventa la verità, che è in certo modo la materia delle operazioni dell'intelletto. L'intelletto non fa che occuparsi delle verità che gli sono state trasmesse, che ha ricevuto altrove, ed in conseguenza delle verità già scoperte e conosciute; egli non fa che studiarle, penetrarle, paragonarle tra esse, svilupparle, cercare di comprenderne l'importanza e l'uso, e a dedurne conseguenze sempre nuove pel bene della vita morale. In guisa che ogni affermazione ed anco ogni negazione d'una cosa, e con più ragione il suo studio, ne suppone sempre la conoscenza precedente; dappoichè non si può nè affermare nè anco negare quello onde non se n'ha alcuna idea, e la conoscenza della verità precede sempre pure la sua negazione. Se dunque avanti la filosofia non fosse mai stata conosciuta alcuna verità, la stessa filosofia non sarebbe mai stata, e la sua esistenza sarebbe stata e sarebbe sempre impossibile.

Ma sempre o bene o male si è filosofato fra gli uomini, si è sempre cioè ricercato a rendersi ragione

della verità, a studiarla, a disaminarla; si è sempre desiderata ed amata la verità. Dunque la è stata sempre conosciuta, se ne ha sempre avuto l'idea; ed è questa idea, questa conoscenza della verità che ne hanno prodotto il desiderio e l'amore; che hanno dato luogo all'origine della filosofia, o « l'amore della sapienza, » e che per conseguenza non sono l'opera della filosofia. L'esistenza adunque della stessa filosofia prova manifestamente che la conoscenza della verità ha preceduto la filosofia, e che la filosofia non è affatto il mezzo primo, naturale ed unico per attingere alla verità.

La grande e prima verità, la più importante, la maestra, la fonte di tutte le verità, e senza la quale tutto è vanità, dubbio, ignoranza, errore, miseria, sventura, disperazione; questa verità: **DIO ESISTE**, è stata conosciuta da tutti gli uomini, in tutti i tempi, in tutti i luoghi. Il genere umano tutto intero l'ha confessata, l'ha posta in atto nel modo più solenne pel culto pubblico che ha reso a Dio, assai tempo innanzi che la filosofia si fosse degnata di occuparsene, per dimostrarla, oppure per negarla; ed essa non potè, in certe epoche della vita dell'umanità, essere circondata degli omaggi de' veri sapienti, o combattuta dagli empi, se non perchè la era già conosciuta da tutto il mondo.

Lo stesso è a dire di tutte le verità che costituiscono l'ordine intellettuale, morale e sociale. La filosofia dovea ancora nascere ed essere inventata, rispetto al vocabolo ed alla cosa; quando questi ordini esistevano da più migliaia d'anni, e che per conse-

guenza pure si conoscevano le verità intellettuali, morali e politiche, che ne son la base, i legami e le garanzie. Gli uomini colla fede di un Dio unico, eterno, onnipotente, governatore dell'universo colla sua provvidenza, hanno sempre e dovunque posseduto la fede dell'immortalità dell'anima, dei doveri dell'uomo verso Iddio, verso gli altri uomini e verso sè stesso, dell'obbligazione di fare il bene ed evitare il male in questo mondo, per meritare d'aver bene nell'altro.

Più si risale col pensiero, verso l'origine delle cose, più si trovano queste verità pure e scevre da ogni miscuglio d'errore. Ed è anco in ciò che queste verità differiscono da' fatti fisici; perchè i fatti fisici sono più conosciuti in seguito, mentre le verità morali sono apparse più raggianti di luce dappincipio.

Questa tesi è anco rifermata da tutti i libri, da tutte le istorie e da tutti i commentari di filosofia. Dappoichè non vi si trova nulla, non vi è affermato nulla, negato, dimostrato, sviluppato, che non sia stato precedentemente conosciuto dall'umanità. Tutti i principii che formano la ragione, tutti i doveri che costituiscono la società, sono stati conosciuti, ridotti in pratica innanzi che i Greci ed i Romani avessero pensato a farne il soggetto de' loro studi. Ogni verità ha preceduto l'esistenza delle sette e delle scuole de' filosofi; ed anco non vi ha pur una di quelle verità che si dicono naturali, di cui la filosofia possa attribuirsi il vanto della scoperta e dell'invenzione.

Non ci ha neppur una di tali verità di cui si possa dire: *Che ignorata in un tempo, la è stata scoperta in un altro da un filosofo.* Sono noti i filosofi che

hanno i primi negato, combattuto tale e tale verità; ma il filosofo che primo abbia trovato, scoperto o svelato al mondo tale e cotale verità si deve ancora scoprire.

Si possono citare filosofi che hanno trasportato in un luogo dove era scomparsa, e dove la era stata guasta, una verità che aveano appreso alla scuola della tradizione sociale o dalla religione della loro patria. Si possono ben citare filosofi *missionari* della verità (e gli Ebrei non erano che questo); ma non si può citare un solo filosofo primo *inventore* d'una sola verità. Come ogni verità rivelata ha esistito nella Chiesa, avanti ogni teologia, così ogni verità naturale ha esistito nell'umanità avanti ogni filosofia.

Gli è vero che la verità è uscita dalla terra: *Veritas de terra orta est* (Psal. 84, 12): ma non è stato che dopo che vi fu discesa dal cielo. |Perchè il Dio padre, l'agricoltore divino, creando le intelligenze, la prima cosa che fece, fu di seminarvi la sua semente, la verità: *Pater meus agricola est* (Joan. xv, 1). *Exiit qui seminat seminare semen suum* (Matt. iii, 3). E quando questo FRUMENTO DEGLI ELETTI, *frumentum electorum* (Zac. ix, 17), vi fu corrotto, lo rinnovò, non già per mezzo de' filosofi, ma per mezzo del suo proprio FIGLIO, e lo migliorò, per mezzo d'un nuovo seminamento. In guisa che nissuna verità, pure naturale, non ha germogliato sulla terra che d'una semente celeste. Nissuna di queste verità è stata inventata dall'uomo, ma tutte sono state insegnate, la prima volta, da Dio; e, dal principio del mondo, la verità

è stata sempre e dovunque insegnata agli uomini, e non inventata dagli uomini.

Era riserbato a' nostri tristi giorni d'udire un preteso filosofo spingere l'ardire della bestemmia e la sfacciataggine della menzogna al punto di affermare che il dogma d'un Dio unico e spirituale non data che dall'epoca di Socrate e di Senofane (SASSET, *Christian. et Philosoph.*, pag. 306). » Ma questa insolente e sacrilega mentita, data alla storia del genere umano, non può oscurare il fatto certo e solenne che il mondo fino dalla sua origine, ha sempre e dovunque creduto e che crede ancora sempre e dovunque, con una fede ferma e stabile, all'esistenza di un Dio *unico e spirituale*, increato, infinito, eterno, cagion prima di tutti gli esseri, e padrone assoluto dell'universo, che ha egli creato dal nulla colla sua onnipotenza, che governa colla sua provvidenza, e che riserba agli uomini, nell'altra vita, ricompense eterne, secondo che, in questa vita presente, avranno osservato e trasgredito le sue leggi eterne; e che l'umanità non ha in alcun tempo sconosciuto o negato il suo autore.

Gli è vero che una gran parte degli uomini sono caduti nell'idolatria. Ma, dapprima, il politeismo non è che l'alterazione della vera fede al Dio unico. E coll'incominciare a credere ad un solo Dio che gli uomini si sono condotti a credere dappoi a più dui. In guisa che la vera fede all'unità di Dio ha sempre e dovunque preceduto le false credenze alla pluralità degli iddii, come l'innocenza ha sempre preceduto il delitto, la sanità, la malattia, la vita, la morte.

In secondo luogo, secondo l'hanno chiaramente dimostrato Tertulliano, nel suo *Apologetico* e nel suo *Trattato dell'anima*; Eusebio, nella sua *Preparazione evangelica*; Huet, nella sua *Nuova dimostrazione evangelica*, e, a' nostri giorni, il dotto cardinal Goussset, nella sua *Teologia dogmatica*, la stessa superstizione pagana, onorando d'un culto religioso più d'ii, non li ha mai uguagliati al Dio sommo, chiamato da lei: il PADRE DEGLI UOMINI e DEGLI DEI: *Pater hominumque DEORUMQUE*. Gli iddii del paganesimo non erano che d'ii subalterni, creati, essi pure, come il resto, dal DIO sommo, e da lui dipendenti; non erano che quei PICCOLI spiriti, buoni o malvagi, di cui, secondo san Paolo, il *grande Spirito*, Iddio, si serve, come di ministri, per eseguire i disegni della sua giustizia e della sua bontà nel governo del mondo: *Omnes sunt administratorii spiritus* (Heb. 1, 14); non era invero che demoni, o uomini indiavolati; ma non erano affatto confusi col Dio vero che ha fatto il cielo: *Dii gentium dæmonia; Dominus autem cælos fecit* (Psal. 95, 5). L'abbominazione adunque dell'idolatria non è affatto nella credenza, comune a tutti i popoli; chè esistono di buoni e di malvagi spiriti, agenti, come cause seconde, sotto l'imperio di Dio, cagion prima di tutto; perchè tutto questo è verità; ma l'idolatria è, come l'ha notato san Paolo, nell'orribile pensiero di rendere alle immagini dell'uomo corruttibile, ed anco degli uccelli, de' quadrupedi e de' rettili, la gloria ed il culto che non sono dovuti che al Dio incorruttibile; di prostituire la verità al servizio della menzogna, d'adorare e servire la creatura

piuttosto che servire il Creatore: *Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibili hominis, et volucrum et quadrupedum et serpentum... qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium, et servierunt creaturae potius quam Creatori* (Rom. 1). In guisa che l'idolatria è un delitto ed il più orrendo di tutti i delitti, anzi che un errore.

Gli è vero anche che solo presso gli Ebrei la conoscenza di Dio erasi mantenuta pura, completa e perfetta: *Notus in Judæa Deus* (Psal. 75, 2); ma gli è anche vero lo ripetiamo, che quest'orribile delitto, di cui tanti popoli si sono resi colpevoli, e che ha allontanato dal culto del vero Dio il loro cuore, non ha tuttavia trascinato la loro mente al delitto, ancora più abominevole, della negazione di Dio, e che se ci sono stati nel mondo degli insensati il cui cuore ha osato articolare la bestemmia: *IL DIO NON È; Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*; l'Umanità non è mai stata atea. Che è un fatto incontrastabile che essa ha sempre e dovunque posseduto e conservato la fede all'esistenza d'un Dio *unico e spirituale* ed a'suoi principali attributi. È un fatto incontrastabile che, malgrado le profonde alterazioni che ha subite, in differenti luoghi e in diverse epoche, nella sua *applicazione*, il breve simbolo, che abbiamo formolato, e rimasto sempre e dovunque puro ed intatto rispetto a'suoi *principi*, ed ha formato e forma il fondo comune delle credenze religiose del genere umano, oppure di ciò che ci ha di vero in tutte le religioni. Vale a dire che è un fatto incontrastabile che l'università degli uomini ha sempre e dovunque posseduto e pos-

siede ancora in un modo pronto e facile, con una certezza ferma ed immutabile o senza miscuglio d'errore: *omnes de facili fixa certitudine, et absque dubitatione et errore*, la prima, la più importante e la più assoluta di tutte le conoscenze la conoscenza di Dio.

Un simigliante fatto non è e non può essere l'opera di speculazioni o di ricerche della ragion particolare nè dell'insegnamento della filosofia.

Dapprima, secondo testimonianze non sospette, era la dottrina comune degli antichi filosofi: Che, siccome, nell'ordine politico, il genere umano non esiste che per il bene d'un piccolo numero di personaggi potenti: *Humanum paucis vivit genus* (SENECA), così la sapienza, nell'ordine intellettuale, non è il retaggio d'un piccolo numero di sapienti, e che la sua prerogativa è di nascondersi agli occhi della moltitudine: *Est autem sapientia paucis concessa judicibus, multitudo consulto fugiens* (CICERONE). Come dunque gli antichi filosofi avrebbero propagato la conoscenza d'un Dio unico, secondo si trova sparsa in tutta l'umanità, quando per loro l'universalità degli uomini era *naturalmente* estranea alla luce della verità, come al bene della libertà, e che per una certa iniqua ingiustizia, come l'ha loro rimproverata san Paolo, teneano sepolta e nascosta la verità di Dio: *Qui veritatem Dei in injustitia detinent?* (Tom. 1)

In secondo luogo, era riconosciuto dagli stessi filosofi che, per la via delle ricerche e delle investigazioni della ragione particolare, anche lo scarso numero d'uomini a cui la natura avrebbe largito il privilegio di conoscere la verità, non potea attingerla,

come san Tommaso lo fa osservare, che dopo un grande spazio di tempo e dopo aspri ed ostinati lavori: *Non nisi paucis et ad longum tempus*. Senza che sono note le lamentevoli doglianze proferite da Teofraste contro la natura e ripetute da Cicerone, in nome di tutti gli antichi sapienti, perchè la concede una lunghissima vita alle cornacchie che non sanno che farne, e la nega agli uomini che potrebbero trarne utile per giungere alla conoscenza della verità: in guisa che appena si è incominciato a vedere di lontano i suoi chiarori, bisogna spegnersi, senza aver potuto godere per qualche momento della sua bellezza.

Il Saisset, affermando, secondo si è veduto, che *il dogma d'un Dio unico e spirituale non data che dall'epoca di Socrate e di Senofane*, ha certamente mentito impudentemente contro la storia del genere umano: ma, avendo egli incominciato dal negare che la Divinità siesi rivelata all'uomo creandolo, è stato almeno logico nella sua immensa ed empia menzogna; e, soggiungendo che *ogni gran lavoro vuole tempo, e che la ragione ha avuto bisogno di tre o quattro mill'anni per penetrare le sue tenebre native*, e non fa che riconoscere, in nome della filosofia moderna, la gran verità che Cicerone avea riconosciuta in nome della filosofia antica, e san Tommaso in nome della filosofia del cristianesimo, cioè che *levarsi alla conoscenza d'un Dio unico e spirituale, co' soli sforzi della ragione, è un gran lavoro che richiede un tempo immenso*. Ma, convenendo che la ragione umana, abbandonata a sè stessa, avrebbe avuto bisogno di tre o

quattro mill'anni per *penetrare le sue tenebre native*, rispetto *al Dio unico e spirituale*, ha riconosciuto che la conoscenza di Dio, che la storia dell'umanità ci mostra come una stella fissa nella sua culla, illuminandolo sin dappprincipio, non è l'opera della ragione nè della filosofia, che non è venuta che tre o quattro mill'anni dopo, e che, come l'ha detto il Dottore Angelico, or son sei secoli: « Se Dio non si fosse esso stesso rivelato all'uomo, il genere umano tutto intero sarebbe rimasto nelle TENEBRE rispetto alla conoscenza di questa sublime e preziosissima verità. »

In terzo luogo, chi ignora le divisioni, le contraddizioni, le lotte e le guerre de' filosofi, nelle più semplici e prime verità? Si cercherebbero invano non solo due sette, ma anco due individui della stessa setta che abbiano, su che che sia, la stessa opinione, ciò che per l'uno è bianco, per l'altro è nero; ciò che per questo è una verità matematica, per quello è un'enorme stravaganza; ciò che per tale è sapienza, per un cotale non è che follia; ed è a notare che ogni individuo discordante con altri, gli è anco discordante con sè stesso. Ciò che gli pare vero in un tempo, gli sembra falso in un altro. Le opinioni della sua vecchiezza non hanno nulla di rassomigliante con quelle della sua virilità. Muta parere d'una ad un'altra stagione dello stesso anno, ed anco dalla mattina alla sera dello stesso giorno, e s'incontrano ad ogni momento uomini che oggi dicono anatema ad una opinione, per difendere la quale ieri si sarebbero fatti tagliare il capo. L'istoria della filosofia non è che una vera *istoria delle variazioni* delle sette

filosofiche e degli stessi filosofi: ed è per ciò che Cicerone ha paragonato gli antichi filosofi ad una compagnia di commedianti e di ciarlatani, offerendo il giorno al pubblico, come capolavori o miracoli di sapienza, i sogni che ognuno di loro ha fatti la notte: *Audite portenta et miracula non disserensium philosophorum, sed somniantium (De Natur. Deor.)*; e san Paolo, con più ragione, chiama i filosofi del paganesimo: Falsi sapienti e veri matti: *Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt*; perchè, come gli abitatori d'un ospizio di matti, sono dementi, ma non ve ne ha due che lo siano allo stesso grado, così i filosofi dell'antichità sono tutti pazzi, ma non ce ne ha due che delirino nella stessa maniera.

Questo spettacolo non è certo molto edificante. Che è la vergogna e il grave scandalo della filosofia. « Alla presenza dell'oscurità profonda, dice ancora Cicerone, che cuopre tutta la natura, e delle dissensioni così ricise, delle contraddizioni così palpabili, che dividono i più grandi uomini sulle più piccole cose, e non vi lasciano campeggiare che l'incertezza e il dubbio, mi vedo costretto di seguire la dottrina accademica: CHE L'UOMO NON PUO' COMPRENDERE NULLA E NON PUO' ESSERE CERTO DI NULLA: *In tanta obscuritate naturæ et dissensionibus tantis summorum virorum qui de rebus contrariis tantopere disputant, assentior huic sententiæ: NIHIL PERCIPERE POSSE* » (Acad. 11).

A' nostri giorni, un'alta intelligenza, una bell'anima, il JOUFFROI, ha confessato, egli pure negli stessi termini: Che, nel cammino della filosofia, ascoltando i filosofi, non ha incontrato che lo scetticismo, e alla

morte, la sua ultima parola non è stata che un anatema contro i filosofi e la filosofia. In guisa che, camminando al barlume ingannevole della ragione particolare, avea finito, come il filosofo romano, per perdere la fede naturale delle verità apprese dall'insegnamento sociale, sicchè il filosofo francese ha finito per perdere la fede soprannaturale alle verità apprese dall'insegnamento divino. San Tommaso adunque non ha esagerato nulla, affermando che le investigazioni puramente razionali, danno necessariamente luogo alla diversità ed alla contraddizione delle opinioni sopra uno stesso soggetto; in luogo di rendere certe le verità dubbie, non possono che rendere dubbie le verità le più certe e le meglio dimostrate: *Apud multos in dubitatione manerent ea quæ sunt verissime demonstrata; præcipue cum videant a diversis diversa doceri.*

Cicerone ha detto: « Non ci ha stranezza, quantunque grande e grossolana, che non abbia avuto per maestro un filosofo: *Nihil est tam absurdum quod non dicatur ab aliquo philosophorum.* I dialoghi di Luciano non sono che un orrendo *requisitorio* contro i filosofi e la filosofia. Lucrezio c'insegna che fu la lingua d'un filosofo di Grecia che osò la prima di pronunziare la bestemmia: che Dio non è. » Dal canto suo san Paolo ha riepilogato in queste due parole i lavori de' filosofi dell'antica Grecia e dell'antica Rema: « Hanno « essi cercato la sapienza e non hanno incontrato che « la follia: *Sapientium quærunt, et stulti facti sunt.* » Gli è, come si vede, lo stesso pensiero espresso in maniere diverse, cioè, che tutte le aberrazioni, tutti i deliri, tutti gli scandali della ragione umana, sono

stati l'opera della filosofia, e che l'Idealismo, il Materialismo, il Panteismo, l'Ateismo, tutti, in una parola, questi orrendi errori, che hanno perduto i più grandi popoli e distrutte le più fiorenti città, non sono affatto usciti da' templi nè da' libri de' sacerdoti, ma dalle accademie e dal cervello de' filosofi. Or chi troverà il modo di mettere in dubbio un fatto attestato dagli stessi filosofi pagani e dal più gran dottore del cristianesimo? Quest'è per gli antichi tempi.

Rispetto alla *sizzania* degli errori che secondo la predizione evangelica, ha potuto germogliare accanto del frumento delle dottrine del cristianesimo, gli è certo anche che L'INIMICO UOMO, *inimicus homo*, non l'ha sopraseminata nel terreno della Chiesa, nella stessa origine della Chiesa, che per mezzo de' filosofi. Dappoichè Tertulliano, sant'Ireneo, san Gerolamo, sant'Agostino, testimoni oculari del fatto, e di quali arrecheremo più innanzi le solenni testimonianze, sono tutti concordi a considerare Platone come IL PATRIARCA DEGLI ERETICI, e la filosofia degli accademici come il CONDIMENTO DI TUTTE LE ERESIE E LA FONTE DI TUTTE LE EMPIETA'.

Finalmente, secondo sarà dimostrato nel corso di quest'opera, segnatamente nella sua ultima parte, dove si tratterà del METODO, tutte le riforme introdotte nella filosofia in questi ultimi tempi, in luogo d'avere aiutato la mente umana a fare un solo passo innanzi, non hanno servito che a farlo tornare indietro nel cammino del vero, e non hanno fatto che constatare, nella maniera più solenne, l'impotenza della filosofia a condurre gli uomini al possesso della verità

Ascoltiamo intorno a ciò uno scrittore non sospetto, il profano abate GENOVESI, il più famoso de' filosofi italiani dell'ultimo secolo, il panegirista più fanatico e il predicatore più fervido delle pretese riforme della filosofia, effettuate del Bacone e dal Cartesio.

« L'esperienza di tutti i giorni, dice egli, c'insegna che dall'istante in cui le lettere hanno incominciato a fiorire, le quistioni anche non hanno fatto che aumentare. Tutto il vantaggio che si è ottenuto da' *novelli studi* si riduce a vedere l'*oscurità* e le *tenebre* coprire quelle *verità* per le quali i nostri padri aveano la più grande venerazione, se le aveano avute dalla tradizione, o che consideravano come certissime, se le aveano essi stessi trovate. Il NUOVO che si è voluto sostituire all'antico, non vale CERTO PIU' DI QUELLO CHE È STATO DISTRUTTO. In guisa che se seguitiamo a camminare per questa via in cui siamo entrati, in *uno o due secoli*, *la scienza umana tutta intera sarà bello che ita*, e i nostri discendenti non sapranno altro: se non che sapranno più nulla » (1).

Salvo che questa profezia che, secondo il suo autore, non deve compirsi che *in uno o due secoli*, si è com-

(1) • Experimento scimus, ex quo litteraria res euncta est, quæstiones etiam eunctas, et rebus, quas veteres aut, traditas, sancte veneraban'ur, aut inventas, certo tenebant, tenebras obtrusas nihilo interim meliori advecto. Ita ut si, ut cœpimus, pergamus, intra unum aut alterum seculum de *tota* hominum sapientia ætatum erit nihilque sapient' posteris, nisi se nihil scire (*Ars logico-critica* lib. I c. III § 8). •

pita trent'anni dopo che l'era stata fatta; mai predizione non s'è più esattamente verificata. Perchè è da un secolo, che *tutta intera l'umana scienza è sparita* nell'ordine intellettuale, morale, politico; e per quello riguarda le verità di quest'ordine, *noi non sappiamo più altro, se non è che non sappiamo più nulla.*

Gli è innegabile che il protestantismo, coll'infame corredo di tutti gli errori e di tutti gli antichi delitti che ha ricondotto in Europa, non ha avuto per padre che il filosofismo greco; perchè non è che introducendo nella teologia la teoria di Platone nel *libero esame* in filosofia, che Lutero ha ingenerato dal canto suo tutte le moderne eresie, e non è che rivendicando per la filosofia la stessa teoria che Lutero avea introdotto nella teologia che il Cartesio ha dato il secolo del Voltaire che dura ancora, ed il suo evangelo che non è che la negazione compiuta d'ogni verità e d'ogni virtù, d'ogni rivelazione e d'ogni ragione, d'ogni religione e d'ogni società.

Il Voltaire non è stato possibile che dopo il Cartesio, il Cartesio non lo è stato che dopo il Lutero, ed il Lutero ed il Cartesio non sono stati che dopo il risuscitamento di Platone e della sua filosofia. Questa filosofia è stata la prefazione obbligata del protestantismo, il protestantismo l'è stato del cartesianismo, il cartesianismo l'è stato dal filosofismo volteriano pel decimottavo secolo, e questo filosofismo volteriano l'è stato pel razionalismo del nostro secolo. L'ignoranza e l'ipocrisia, l'ostinazione ed il fanatismo della scuola cartesiana, hanno voglia di saltare in sulle bische, di adirarsi contro questi ravvicinamenti

storici e gridare alla calunnia; chè non potranno mai impedire agli uomini che pensano di riconoscere questa triste generazione de' moderni errori; non giungeranno mai a far credere che il Novantatrè ha calunniato il Cartesio decretandogli una statua ed un culto religioso; che tutti i maestri d'errori ed i filosofi increduli di tutti i colori non sono affatto logici dichiarando il Cartesio, con un fanatismo unanime, il loro comun maestro, il loro patriarca ed il loro padre, e che finalmente i tristi settari di Sansimone sono stati insensati pronunziando questa parola piena di senso e di verità, che riepiloga essa sola tutta la storia della filosofia moderna: « Mercè al Cartesio, siamo tutti protestanti in filosofia, come mercè al Lutero, siamo tutti filosofi in religione. »

Gli è dunque più chiaro del giorno che la filosofia, non essendo il mezzo naturale dato all'uomo per conoscere e possedere la verità, non è neppure la *conoscenza razionale* della verità, e che ogni definizione che gli attribuisce una tal missione e un tale scopo, è radicalmente falsa, assurda, inetta e ridicola.

CAPITOLO II

Di ciò che è veramente la filosofia.

Delle sue parti e del suo scopo vero e legittimo.

§ 1. Utilità e definizione della filosofia. — Essa differisce dalla teologia. — Oggetto della filosofia. — Divisioni della filosofia. — Vero scopo della filosofia.

Bisognerà egli adunque sbandeggiare al tutto la filosofia come una scienza pericolosa o almeno vana ed inutile? Bisogna egli fare un falò di tutti i libri de' filosofi e di certi filosofi pure? No, certamente no; e, sebbene tutto ben ponderato, il genere umano non perderebbe gran cosa per una simile ecatombe, tuttavia tale non è, nè tale può essere il nostro pensiero, poichè noi stessi trattiamo qui di filosofia. Anzi, noi amiamo la filosofia, perchè ne abbiamo fatto il soggetto de' nostri studi per quarant'anni continui. Siamo dunque ben lontani dal negare l'utilità ed anco la necessità di questa disciplina; solo bisogna convenire sulla sua vera natura e sul suo vero e legittimo obbietto. Dopo dunque d'aver dimostrato quello che

la filosofia non è e non può essere, dimostreremo ora quello che veramente è, quello che deve essere, sotto pena di non essere affatto, o di non essere che un tirocinio funesto, e quindi peggio che nulla: perchè il male è peggio che il nulla.

La filosofia, *secondo il vocabolo*, non è che l'amore o il desiderio della sapienza, perchè questo vocabolo si compone di due parole greche: *philos* che significa *amatore*, e *sophia* che significa *sapienza*. Dappoichè presso i Greci, tutti quelli che amavano con passione una cosa erano detti *philoï* o amatori di detta cosa. Come dunque erano detti *philodoxoi* quelli che amavano gli onori, sono stati detti *philosophoi* quelli che amavano la sapienza, e *filosofia* è stato chiamato questo sentimento dell'animo.

Il primo che fece uso di questa parola è stato Pitagora. Ed ecco in quale congiuntura: Un re colpito di meraviglia per la sua eloquenza e per il suo sapere, avendo esclamato: « Ecco un vero *sophos* » (*sapiente*)! Pitagora con una modestia che i nostri filosofi pigmei farebbero bene d'imitare, rispose: « Iddio solo è *sophos*; rispetto a me, io non sono che *philosophos* » (*amante della sapienza*).

Questo è quello che riguarda il vocabolo « filosofia. » Rispetto alla cosa, per sapere quello che è filosofia, bisogna osservare che i dotti hanno distinto sempre e dovunque due maniere di conoscere una cosa e due sorta di conoscenze.

Quantunque sia grande la superiorità dell'amore del bene, proprio dell'uomo, sull'amore del bene proprio della bestia, ogni amore del bene per parte dell'uomo

è sempre la virtù. Si è veramente virtuoso quando si ama il bene per motivi nobili e disinteressati, in un modo permanente e compiuto, e colla disposizione di farlo partecipare anco agli altri per mezzo del *sacrifizio*.

Similmente quantunque grande sia la superiorità della conoscenza della verità, propria dell'uomo, sulla conoscenza propria della bestia, ogni conoscenza della verità per parte dell'uomo non è sempre il SAPERE. Si è veramente sapiente quando si conosce la verità nelle sue ragioni, ne' suoi principii, nelle sue cause, ne' suoi rapporti, nelle sue conseguenze, ne' suoi effetti, e che si è capace di far partecipare questa conoscenza agli altri per mezzo dell'*insegnamento*. Dappoichè, secondo l'ha fatto osservare san Tommaso colla profondità e la chiarezza che gli son proprie, un essere non è perfetto, nel suo atto o nella sua operazione, che quando può rendere un altro essere simile a lui. Come dunque un corpo non è veramente caldo che quando può riscaldare altri corpi, così non si è veramente sapiente che quando si può istruire gli altri: perchè insegnare non è altro che far nascere negli altri la scienza che si possiede in sè stesso (1).

La conoscenza delle cose, comune a tutti gli uomini, si dice *volgare*, perchè la è propria delle persone

(1) • Unumquodque tunc est perfectum in actu suo, quando potest facere alterum simile sibi. Sicut igitur signum caliditatis est quod possit aliquid calefacere; ita signum scientiæ est, quod possit docere: quod est scientiam in altero causare. •

che non hanno fatto studi, e che formano la massa del popolo, si chiama anche *superficiale*, perchè si arresta all'impressione immediata che fanno le cose presentate alla nostra immaginazione da' sensi o alla nostra mente dalla parola; essa si dice finalmente conoscenza *storica del fatto*, perchè non va al di là della semplice nozione del fatto, e non giugne affatto alla ragione intima ed alla causa.

La conoscenza delle cose, propria de' sapienti, si dice *causativa*, perchè comprende la nozione delle *cause* di quello che è o può essere, di quello si fa o può farsi; essa si dice anche conoscenza *formale*, perchè, levandosi al disopra della materia d'ogni composto naturale o logico, ne considera il principio attivo che ne è la *forma*: finalmente la si dice conoscenza *scientifica*, perchè costituisce la scienza propriamente detta. Così tutti gli uomini, sapendo che l'anima è spirituale e non soggetta alla morte, non hanno che la conoscenza *storica* di questo dogma; ma quelli, fra loro, che sanno inoltre le ragioni e le cause per le quali si prova la spiritualità e l'immortalità dell'anima, hanno dello stesso dogma la conoscenza *causativa*.

Come dunque ci ha tre maniere d'amare il bene: la maniera materiale propria della bestia; la maniera spirituale, ma *ristretta, attuale e individuale*, propria ad ogni uomo, e la maniera larga, costante ed espansiva, propria dell'uomo virtuoso, e che quest'ultima maniera sola costituisce la virtù: così ci ha anche tre maniere di conoscere la verità, la maniera unicamente sensibile e determinata, propria della bestia:

la maniera intellettuale ed universale, propria d'ogni uomo, e la maniera profonda, complessa e comunicativa, propria al sapiente, e solo quest'ultima costituisce il sapere; e siccome la prima di queste maniere di conoscere costituisce la sensazione, e la seconda è la base della ragione, così l'ultima è sempre stata considerata come formante la *scienza vera*, la *sapienza umana*.

Diffatti Aristotile ha detto: « Non si crede che abbiamo la scienza d'una cosa che quando siamo riputati di conoscerne le cause. La vera sapienza è la conoscenza delle prime e delle più alte cause (1). » La sapienza, ha detto dal canto suo Cicerone, è la scienza delle cose divine ed umane, è la conoscenza della causa per cui ogni cosa è quello che è. Dappoichè, la scienza levandosi sino all'imitazione dell'opera divina, ragguarda con isdegno le cose inferiori ed umane (2). »

Finalmente san Tommaso si esprime così: « La scienza del vero non si attiene che per la conoscenza delle cause... Noi chiamiamo sapiente, in ogni scienza, l'uomo, che sa assegnare la ragione e le cause sopra ogni soggetto su cui è interrogato: *Scientia veri non*

(1) • Tum scire aliquid dicimur, cum rei causas nosse putamur.
• Sapientia est cognitio primarum et altissimarum causarum (*Metaphys.*, lib. 1). •

(2) • Sapientia est divinarum humanarumque scientia, cognitioque que causa cujusque rei sit. Ex quo efficitur ut divina imitetur, humana vero omnia virtute inferiora deat (*Tuseul.*, lib. iv). •

habetur nisi per causas; ... sapientem in omni sapientia dicimus, qui potest assignare causas cujusque quesiti (1). » È dunque a questo modo ben definire la scienza quando la si dice: « L'abito di dimostrare tutto ciò che si afferma: *Habitus asserta demonstrandi.* »

Or la *filosofia*, secondo che il vocabolo l'indica, non essendo che l'*amore* o lo *studio* della sapienza, e la sapienza non essendo che la conoscenza delle cose per le loro cause, la filosofia è l'amore, il desiderio, la cura costante di conoscere per le loro cause le cose esistenti e possibili ed i loro rapporti i più intimi ed i più remoti.

« Ogni uomo, dice Origene, appetisce la scienza, come lo stomaco appetisce i cibi e la bevanda: *Sicut stomachum cibum et potum.* » E san Tommaso aggiunge: « È Dio medesimo che ha dato all'uomo l'appetito naturale della scienza: *Naturalem scientie appetitum mentibus hominum Deus inserit.* » Tuttavia non ci ha che un numero ristretto d'uomini, in ogni nazione, che si dia agli studi ed a' lavori intellettuali, per acquistare la scienza e professarla.

Quegli uomini incliti, che consumano la loro vita in scrutare i segreti della natura, spiegare ed asse-

(1) Come ogni conoscenza non è la *scienza*, così ogni scienza non è la *sapienza*; perchè da ciò che si conosce un ristretto numero di cose *per le loro cause*, non ne segue già che si è *sapiente*. I sapienti sono quelli che posseggono la *scienza* d'una serie di cose, oppure la scienza di *tutte* le cose che sono l'oggetto delle speculazioni e delle ricerche della mente umana.

gnare la verità, sono stati sempre avuti nella più alta considerazione presso i popoli tutti. Presso gli Ebrei gli erano detti *Veggenti*, presso gli Assiri *Maggi*, presso i Persiani *Caldei*, presso gli indiani *Ginnosofisti*, presso i Galli *Druidi*, presso i Greci *Sophoi*, e presso i Romani *Sofisti*. Sicchè i Greci, per il nuovo vocabolo « filosofia », introdotto da Pitagora, hanno indicato una cosa antichissima: perchè, fino dal principio del mondo, s'è sempre e dovunque trovato un piccolo numero di spiriti nobili che hanno consacrato il loro talento e la loro vita alle investigazioni delle cause più nascoste, a spingere gli uomini alla conoscenza della verità e all'esercizio della virtù, perciò la sapienza o la filosofia, non ha mai mancato in alcuna età del mondo. Ecco dunque quello che vuol dire filosofare. Ci resta ora a parlare del soggetto della filosofia.

L'oggetto della scienza, dice san Tommaso, è ciò di cui si cerca a conoscere le ragioni e le cause: *Subjectum scientiæ est cujus causas et rationes quæsimus*. E poichè si può cercare e trovare, per suo proprio diletto, ed insegnare ad altri le ragioni e le cause proprie di tutte le cose capaci d'essere conosciute dalla mente umana, così tutte queste cose sono e possono essere l'oggetto della filosofia.

Si ha però a por mente che abbiamo detto le ragioni e le cause proprie delle cose, perchè ogni cosa, secondo l'ordine differente a cui essa appartiene, ha ragioni e cause di suo proprio genere, ed è secondo queste ragioni e queste cause che si può disputare. Così, per esempio, non si attingono le ragioni

e le cause delle verità della fede che alle sorgenti delle rivelazioni divine, trasmesse dalla Scrittura e dalla tradizione, e definite dalla Chiesa. Le ragioni e le cause delle verità matematiche si deducono dalle idee e da' principi universali e dalle concezioni che la ragion comune degli uomini ammette come assolutamente certi, e che formano essi soli l'umana ragione. Finalmente, le ragioni e le cause delle verità fisiche (se è vero che i *fatti* dell'ordine materiale sieno verità scientifiche anzi che nozioni storiche) si traggono dalle leggi della natura fisica, dalle proprietà e dalle forze de' corpi che l'esperienza e l'osservazione hanno fatto conoscere.

Or sono queste ragioni e queste cause *proprie* delle verità d'ogni ordine di conoscenze, che sostituiscono le scienze diverse, e formano le regole ed i canoni particolari che si hanno a seguire in ciascuna scienza. Perchè non è già, come il Laplace l'ha sognato, per mezzo di calcoli aritmetici che si dee cercare la certezza nelle cose morali, nè per mezzo di ragionamenti puramente metafisici che si deve cercare la certezza nelle cose fisiche; ma è pei mezzi propri a ciascun ordine di verità, diceva Cicerone, che si deve trattare ogni cosa, e non è che per questi mezzi che si può ottenere la scienza certa ed anco evidente della loro verità: *propriis enim argumentis pertractanda unàquaque res est.*

Si può dunque filosofare delle cose divina come d'ogni altra cosa, e questa filosofia delle cose divine si dice *TEOLOGIA*; perchè ciò che distingue il dottore teologo dal semplice discepolo della fede, non è già

che quegli conosce un più gran numero di dogmi e li crede d'una fede più ferma e più compiuta che questo, dappoi che l'oggetto della fede, o le verità divinamente rivelate, e i motivi di credervi, o l'autorità divina che parla per la Chiesa, sono ugualmente le stesse per tutti i cristiani; i dotti debbono, come i più semplici fedeli, sottomettervi il loro intelletto in omaggio della fede colla stessa pienezza di sentimento, colla stessa umiltà e il medesimo amore. La differenza adunque tra i maestri della scienza sacra e i semplici discepoli del Vangelo, è che, gli uni e gli altri conoscendo e credendo nello stesso modo le stesse verità, tuttavia il solo teologo ne conosce le ragioni e le cause che loro son proprie; egli solo sa dimostrarne l'origine divina; egli solo sa corredarle di prove tratte da' divini libri e dalla tradizione della Chiesa; egli solo sa difenderle contro gli eretici; egli solo può indicare ciò che, in ogni scienza, è conforme alla rivelazione, o vi è contrario; egli solo può dedurre altre verità, verità o principi rivelati, e darne, spiegarne prontamente le ragioni; egli solo, in una parola, possiede la scienza delle cose divine, mentre il semplice cristiano non ha che la semplice *conoscenza*.

La fede dunque d'ogni dottore, quantunque la sia grande, è la stessa che quella dell'ultimo de' fedeli; ma l'assegnarne le fonti, i motivi, gli argomenti e le dimostrazioni, non spetta che al maestro in divinità.

Una tale scienza è della vera filosofia spettante alle divine cose.

Gli è a dire il medesimo della GIURISPRUDENZA. Il semplice cittadino conosce o deve conoscere, come un

giureconsulto, le leggi del suo paese. La conoscenza delle leggi civili, almeno in generale, appartiene a tutti; ed è per ciò che le son pubblicate, e che nessuna legge non obbliga che dopo che la è stata *sufficientemente* pubblicata. In che dunque il maestro di diritto differisce da tutti quelli che non lo sono? Ei differisce in questo: che il maestro in ragion civile conosce solo l'origine, i principi, le ragioni, le cause, l'oggetto, il fine, l'importanza, il terrore, la forza e la ragione delle leggi; che, per conseguenza egli solo può interpretarle, spiegarle, sostenerle, farne l'applicazione ne' casi speciali, tirarne delle conseguenze legittime pel mantenimento de' diritti de' cittadini e per il bene dello Stato. Ed è perchè, oltre alla conoscenza *storica* delle leggi che gli è comune con tutti i cittadini, il giureconsulto ne possiede anche la conoscenza *razionale, scientifica*, e questa conoscenza delle leggi costituisce la vera filosofia del diritto.

Tutte le discipline liberali, la letteratura, l'eloquenza, la poesia, la storia, come le arti liberali ed anco meccaniche, possono essere il soggetto della filosofia. Perchè, avendo, esse pure, le loro ragioni, le loro cause, che il volgo ignora, se ne può avere, oltre alla conoscenza *materiale*, la conoscenza formale, e possono essere trattate filosoficamente. Questo è quello che hanno fatto Platone, Aristotile e Cicerone, presso gli antichi, ed una folla di filosofi presso i moderni, fino all'autore del VERO, del BELLO e del BENE, sebbene non vi sia nulla di men vero che il VERO, non vi sia nulla di men bello che il BELLO, non vi sia nulla di men buono che il BENE di questo

libro, e che avrebbe potuto con più ragione intitolare: Del FALSO, del BRUTTO e del MALE. È in tal modo che ha paruto alla congregazione dell'*indice*.

Dapprincipio, la filosofia fu divisa in tre parti: la *logica*, la *fisica* e l'*etica*, o in filosofia *razionale*, *naturale*, *morale*. Gli è vero che Platone fu il primo che introdusse questa divisione della filosofia presso i Greci, ma, secondo osserva sant'Agostino, Platone non fece che dare un nome nuovo a cose antichissime; perchè gran tempo innanzi di lui, dovunque la filosofia ebbe tre parti: la *fisica* che trattava della *natura* di tutti gli esseri esistenti o possibili, e delle loro proprietà e che, per conseguenza, abbracciava anche le discussioni sopra Dio e sull'anima; l'*etica*, che conteneva tutta la scienza de' costumi e de' doveri dell'uomo e del cittadino, e, quindi, la scienza delle leggi; la *logica*, che comprendeva l'*ideologia*, o la scienza delle idee e de' vocaboli che ne sono l'espressione, e la *dialettica*, o la scienza di distinguere la verità dall'errore, in tutte le branche del sapere umano.

Come gli esseri sono o attualmente *esistenti*, o in istato di semplice *possibilità*, e *spirituali* o *corporei*; così la *fisica* fu divisa dappoi in due discipline: la *METAFISICA*, che trattava della *natura* dell'essere in generale, e di tutte le cose spirituali ed astratte, e la *FISICA*, propriamente detta, che s'occupava specialmente della *natura* e della proprietà de' corpi, e di tutte le cose che cadono sotto i sensi.

La metafisica e la fisica (in quanto scienze) costituiscono la parte *speculativa* della filosofia; perchè esse si restringono a fissare ciò che si dee *credere*

rispetto alle cose dell'ordine intellettuale o fisico, in quanto esse sono *vere*. L'etica è la parte pratica della filosofia perchè essa tratta delle cose in quanto possono essere effettuate per l'azione, o in quanto esse sono *buone*. La logica è la parte *razionale* della filosofia, che aiuta ugualmente la mente ne' suoi giudizi delle cose in quanto esse sono vere e che si debbano credere, e l'anima negli atti della volontà, in quanto sono buoni e che si debbono praticare. Sicchè la parte *speculativa* della filosofia spetta particolarmente alla facoltà *intellettiva*, il cui oggetto è il *vero*; la *pratica*, alla facoltà *appetitiva* dell'anima, il cui oggetto è il *bene*; la *razionale* appartiene alla facoltà di *ragionare*, il cui oggetto è la dimostrazione del *bene* e del *vero*.

Oggi, il nome di filosofia è riserbato allo *studio delle cause* degli esseri *in generale*, degli esseri esistenti o possibili, spirituali o materiali, rispetto alla loro natura e alle loro proprietà comuni, e si dà un nome particolare allo studio delle cause degli esseri, appartenenti ad una categoria o ad un ordine particolare. Perciò dunque si dice **TEOLOGIA** la scienza degli esseri e de' loro rapporti, nell'ordine soprannaturale; la **FISICA**, la scienza degli esseri corporei; **MEDICINA**, la scienza de' composti animati, considerati sotto il rapporto della sanità; la **GIURISPRUDENZA**, il **DIRITTO**, la scienza delle leggi o de' rapporti degli esseri sociali; e così delle altre branche del sapere umano. In guisa che ogni scienza è in realtà filosofia; ma la filosofia come la è intesa a' nostri giorni, non è affatto tutte le scienze, ma la è conoscenza

scientifica, o la scienza degli esseri o de' loro rapporti in GENERALE: *Cognitio per causas, seu scientia entium eorumque relationum in genere.*

« La filosofia, dice il P. Buffier, è considerata come la preparazione necessaria per le scienze ulteriori e più determinate o pratiche, come la teologia, la giurisprudenza, la medicina, ecc.: *Philosophia habetur ut apparatus necessarius ad ulteriores et operosiores scientias: theologiam, jurisprudentiam, medicinam, ecc.* »

La filosofia adunque è la chiave, la prefazione di tutte le scienze, perchè bisogna avere la scienza degli esseri, de' loro rapporti, delle loro proprietà *in generale*, innanzi di darsi alla scienza degli esseri, dei loro rapporti *in particolare*. Per la qual cosa la si fa studiare per prima, e avanti ogni scienza *speciale*.

Quest'è la vera nozione della filosofia; è dunque un darne un'idea falsa il definirla *la scienza della ragione, la CONOSCENZA o la ricerca, o lo studio della verità*, oppure la CONOSCENZA *degli esseri o de' loro rapporti*. La filosofia è scienza: ogni scienza implica la conoscenza delle cose *per le loro cause*. La filosofia non è dunque la *semplice* conoscenza della verità ma la conoscenza profonda: la conoscenza *scientifica* delle cose di cui essa si occupa.

Diffatti, lo ripetiamo ancora, come ogni cristiano, che ha imparato il catechismo, conosce e crede, sulla testimonianza infallibile della Chiesa, così compiutamente e così fermamente che il più gran teologo, le verità rivelate che sono il subbietto della teologia; similmente ogni uomo che ha ricevuto l'insegnamento

sociale conosce e crede, sulla testimonianza del consenso universale dell'umanità, così compiutamente e così fermamente che il più gran filosofo, Dio ed i suoi attributi, l'uomo, la sua origine e la sua fine, la legge naturale e le sue obbligazioni, lo spirito e la materia e le loro proprietà essenziali, in una parola, le verità naturali che sono il soggetto della filosofia. Perchè dunque uno è teologo e filosofo non è già perchè conosce più gran numero di verità che il semplice fedele e l'uomo del popolo, ma perchè conosce le stesse verità in un modo diverso. È perchè il teologo ed il filosofo sanno di più fare quello che il semplice fedele e l'uomo del popolo non possono fare, cioè rendersi ragione delle verità che conoscono, spiegarle, dimostrarle, difenderle ed insegnarle. Come dunque la teologia non insegna nulla, non può insegnare nulla al teologo oltre quello che è conosciuto nella Chiesa da tutti i fedeli; così la filosofia non insegna nulla, non può insegnar nulla all'uomo oltre quello che è conosciuto da tutti nell'umanità. E come la teologia non è la conoscenza, ma la *scienza* delle verità *rivelate*, la filosofia non è neppure la *conoscenza*, ma la *scienza* delle verità *naturali*. Quest'è l'idea che, nel darsi allo studio della filosofia, si dee formare intorno alla sua natura ed alla sua essenza. Ecco ora ciò che si dee pensare dello scopo che le è proprio, della sua importanza e della sua necessità.

« Il fine, dice Aristotile, è la regola di tutto il resto: *finis est regula cæterorum*. » Perchè gli è impossibile d'operare direttamente ed in modo rego-

lare e determinato, se non si ha dinanzi agli occhi uno scopo stabilito della sua operazione. Come dunque se non si ha un punto fisso per termine del suo viaggio, non si cammina affatto, ma si va qui e colà a zozzo, e si finisce per ismarrirsi nel mondo corporeo; così se non si ha un fine conosciuto delle sue ricerche intellettuali, de' suoi ragionamenti e de' suoi *discorsi*, non si progredisce affatto, ma si vaga, si va qui e là alla ventura, e si finisce per perdersi nel mondo ideale. Perciò, una delle cause delle aberrazioni lagrimevoli de' filosofi moderni, è che hanno essi perduto di vista, che ignorano o vogliono ignorare lo scopo vero della filosofia.

Come il protestantismo, avendo invaso tutte le scienze intellettuali, morali e politiche, ne ha falsato tutti i principii, corrotto tutte le idee; così la missione naturale della filosofia, non solo pei filosofi protestanti Hoffmann e Eiseccio, ma anco pei filosofi cattolici non è che la conoscenza razionale della verità ⁽¹⁾, il suo scopo finale non è che la FELICITA' DELL'UOMO. Il P. Gondin è sopra questo così esplicito e formale che l'autore della triste *filosofia di Lione*. A sentirli, lo studio della filosofia non solo è necessario all'uomo: 1.º in quanto uomo; 2.º in quanto cittadino; e 3.º in quanto cristiano (*sic*); ma è ancora LA CONDIZIONE *sine qua non* DELLA FELICITA' DELL'UOMO IN QUESTO MONDO E NELL' ALTRO. Donde ne segue che d'una

(1) • Quidquid ratiocinatio cognoscitur, hoc philosophicum (*Philosoph. Lugd.*, t. 1, p. 11, *in nota*). •

parte, la felicità essendo la fine di tutti gli uomini, tutti gli uomini dovrebbero divenire filosofi sotto pena di perdere la loro fine; e che, d'altra parte, trovandosi, per loro condizione naturale, nell'impossibilità fisica di studiare la filosofia, tutti, salvo un ristrettissimo numero, sarebbero, *dalla stessa natura*, esclusi inesorabilmente dalla felicità nel tempo e nell'eternità, e che Dio avrebbe assegnato al genere umano una fine che non potrebbe mai aggiungere. Non si ha dunque nulla di più inetto, di più assurdo ed anco di più empio che una simile dottrina, e non ci ha nulla di più lagrimevole quanto il vedere professori cattolici, ed anco sacerdoti, che insegnano alla gioventù cristiana cotali stranezze.

Non fa dunque maraviglia che secondo lo prova l'opera di Cicerone *DE' FINI, de finibus*, gli antichi filosofi pagani abbiano fatto della filosofia la condizione necessaria della conquista della felicità dell'uomo.

Non *volendo* essi accettare come regola di fede le tradizioni universali e costanti dell'umanità, sebbene ne abbiano affermato l'esistenza e loro abbiano renduto solenni omaggi, e non *potendo* neppure ammettere come verità le stravaganze e le enormezze del paganesimo, non restava loro altro che ricorrere alle speculazioni, a' sogni della loro ragione, rispetto a quello doveano credere nell'origine dell'uomo, sulla regola de' costumi, nelle ricompense della virtù e sulla felicità; e sono stati logici chiamando la filosofia la *MAESTRA DELLA VITA* e la *FONTE D'OGNI FELICITÀ'*; *magistram vitæ, fontem beatitudinis.* »

I filosofi protestanti, senza essere meno colpevoli,

sono stati, essi pure, coerentissimi d'averne dissotterrato, alla gran luce del cristianesimo, quella dottrina tenebrosa riguardante i rapporti della filosofia colla felicità dell'uomo. Avendo essi incominciato coll'abjurare le credenze universali e costanti della Chiesa, come i filosofi pagani avendo incominciato coll'abjurare quella dell'umanità: ed avendo stabilito il principio: « Che non bisogna ammettere, come verità divinamente rivelata, che ciò che sembra tale alla ragione di qualunque legge i divini libri; » hanno tolto alla rivelazione tutti i suoi caratteri, l'unità, la perpetuità, l'universalità e la certezza, e non le hanno lasciato alla forza obbligatoria, altra garanzia di verità, che quelle che essa può ottenere da' falsi lumi e capricci del giudizio particolare. Per questo il cristianesimo intero è divenuto un sistema filosofico, tristo giuoco e ludibrio di tutte le umane fantasie. Per questo ci ha, fra i protestanti, sopra ogni dogma, tante opinioni quanti sono gl'individui. Per questo non ci ha nulla di certamente vero in modo da poter riunire gli animi nell'unità d'una stessa credenza, ed il simbolo finisce *di diritto* d'essere la regola comune della fede, della condotta de' popoli cristiani, perduti nelle vie, senza scopo, della riforma. Il protestantismo adunque, volendo, salvare almeno la morale da questo vasto naufragio d'ogni verità rivelata, si è fatto a dimandare alla ragione comune a tutti gli uomini, la regola della fede e della condotta che non trovò più nella fede comune di tutti i cristiani, incominciò a trattare della morale, della sua origine, della sua fine, solo filosoficamente, e fece della filosofia il mezzo naturale dell'uomo

per attingere alla virtù ed alla felicità. Questo è il pensiero che ha presieduto a' grandi lavori de' protestanti Grozio, Puffendorff, Wolff, Eneccio, Wattel, ecc., sopra un *diritto naturale* fondato unicamente sulla ragione, per mezzo de' quali cotai filosofi hanno tutto secolarizzato, pure la religione; hanno fabbricato una religion naturale, una morale naturale, una felicità naturale, come ultima fine naturale dell'uomo, ed hanno stabilito, come mezzo unico di queste fragili costruzioni, le ricerche intellettuali della filosofia.

Ma, pei filosofi veramente cattolici che credono che la legge di Dio, di cui la Chiesa conserva puro ed intero il deposito, contiene ogni forma di sapienza *omnem sapientie formam*, è che la sua osservanza è il mezzo unico, il mezzo sicuro per conseguire il vero bene in questa e nell'altra vita: non ci ha di più tristo quanto il vedere questi filosofi farsi il triste e stupido eco de' filosofi pagani e protestanti, parlandoci essi pure, della filosofia come della vera ed unica fonte, o della vera ed unica scuola della felicità umana! Il che è non solo sorprendente, inetto, assurdo speculativamente parlando, ma anche scandaloso e funesto nella pratica; e non può essere abbastanza deplorato, condannato, vilipeso, sopra tutto al principio d'un *corso di filosofia cristiana*.

§ Delle FACOLTA' dell'uomo e delle DIGNITA' dell'umanità. — Loro differenza e numero. — Dignità necessarie. — Missione della filosofia. — Idee che bisogna darle all' gioventù.

Non bisogna affatto confondere le *facoltà* dell'uomo, colle *dignità* dell'umanità.

Le *facoltà* dell'uomo, come lo si vedrà più innanzi nel *Trattato dell'anima*, sono dodici di numero; ma di queste dodici facoltà, nove gli son comuni colle *forme sostanziali* degli esseri inanimati e degli esseri animati viventi, e tre sole gli appartengono come proprie, e sono le sue facoltà *specifiche* che lo distinguono da ogni altro composto naturale; sono: la facoltà di *comprendere*, la facoltà di *ragionare* e la facoltà di *volere*.

Le *dignità* dell'umanità non sono che quattro: cioè la dignità *paterna*, la dignità *regia*, la dignità *sacerdotale* e la dignità *profetica* o *dottorale*.

All'origine dell'umanità, queste quattro dignità, proprie della nostra specie, si sono trovate riunite in un solo e medesimo individuo Adamo (e poscia anche Noè) fu al tempo stesso *padre*, *re*, *pontefice*, *maestro* e *precettore*. E poichè il Figliuolo di Dio fatto uomo ha rappresentato, nella sua divina persona, l'umanità compiuta e perfetta, egli ha riunito in lui tutte queste dignità, ed è stato al tempo stesso il *padre*, il *re*, il *pontefice*, il *profeta*, o il *precettore*, ed il *maestro* per eccellenza dell'universo.

Ma quando l'umanità passò dallo stato *domestico*

allo stato *pubblico* (1), queste dignità furono divise fra differenti persone. Tuttavia non ripugna, pure nelle società pubbliche, che due o tre di tali dignità sieno riunite nello stesso uomo, o che l'uomo investito d'una dignità superiore eserciti una dignità inferiore. Per cui non ci ha nulla di strano che un re di un gran popolo sia al tempo stesso padre della sua famiglia, e che il pontefice universale sia al tempo stesso re d'uno Stato particolare, come Melchisedech che era al tempo stesso re di Salem e sacerdote dell'ALTISSIMO IDDIO: *Melchisedech rex Salem.... erat sacerdos Dei altissimi.* (Genes. xiv, 18); come il papa è sommo sacerdote e il dottore della Chiesa universale, ed al tempo stesso il principe temporale degli Stati Romani.

Quello che ripugna e che è contrario alle leggi naturali dell'ordine sociale e dell'umanità, è che l'uomo investito d'una dignità inferiore s'attribuisca le funzioni proprie ad una dignità superiore; che il semplice padre di famiglia la faccia da re, e che il re d'uno Stato usurpi le funzioni del sommo pontefice, dell'universale insegnamento; secondo l'hanno fatto gli antichi Cesari, e come lo fanno i re e gli imperatori pontefici de' nostri giorni.

Perciò, che il papa sia re, non ci ha nulla di più semplice e di più naturale; ma che il re, per ciò solo che è re, si faccia papa e dottore, gli è tanto

(1) Vedi il nostro *Saggio sul potere pubblico.*

assurdo che empio, ed anco tanto ridicolo che orribile e funesto.

Le *dignità* onde Iddio è l'autore, come l'è delle nostre *facoltà*, sono così essenziali per l'umanità che le tre facoltà specifiche, da noi indicate, lo sono per ogni uomo. Come solo l'uomo, fra gli esseri viventi, è *animale ragionevole*, oppure un essere animato fornito d'intelligenza, di ragione e di volontà; così l'umanità sola, fra le diverse unioni d'esseri della stessa specie, è un'aggregazione d'esseri viventi che posseggono la *paternità*, la *dignità regia*, il *sacerdozio* e l'insegnamento pubblico (*magisterium*) o il *dottorato*. Come nissuno essere animato non è uomo che in quanto *comprende, ragiona e vuole*: così nissuna aggregazione d'esseri viventi non è *umana* che in quanto essa si propaga per la *paternità*, si conserva per la *autorità regia*, si santifica pel *sacerdozio*, s'istruisce pel *dottorato*. In una parola, come gli è dell'essenza d'ogni uomo d'essere un composto animato che comprende, che ragiona, che vuole: così gli è dell'essenza d'ogni società umana d'essere una aggregazione formata dal potere *paterno*, che produce e mantiene gli individui e perpetua la famiglia; pel potere *regio*, che mette d'accordo gl'individui e le famiglie e conserva lo Stato; pel potere *sacerdotale*, che riunisce gl'individui, le famiglie e gli Stati, nell'unità della stessa legge e dello stesso culto, e forma la società religiosa, la Chiesa; e per il potere *dottorale*, che presiede all'insegnamento, alla propagazione, alla difesa, al mantenimento nella loro integrità e nella loro purezza le verità che sono la regola di condotta di

tutti gl'individui della stirpe umana, e il fondamento d'ogni società. Senza il potere paterno non v'ha famiglia, senza potere politico non v'ha Stato, senza potere religioso non v'ha Chiesa, e senza insegnamento facile, gratuito, pubblico della verità, non v'ha famiglia, non Stato, non Chiesa, perchè la conoscenza della verità è la base prima d'ogni società (1), e la condizione essenziale della sua durata.

Certe funzioni della dignità paterna sono inerenti alla dignità regia e ne fanno parte, perchè la dignità regia non è che la paterna in una grande estensione. Or, nello stesso modo, la funzione d'insegnare è inerente alla dignità sacerdotale e ne fa parte, perchè il sacerdozio, mediazion sublime tra l'uomo e Dio e tra Dio e l'uomo, e mezzo divino pel quale la grazia e la verità di Dio sono distribuite agli uomini, comprende l'insegnamento in tutta la sua pienezza (2). Ma gli è tuttavia vero che, come la semplice paternità è una dignità distinta dalla dignità regia, così

(1) Difatti il figliuolo di Dio, inviando i suoi apostoli nel mondo per stabilirvi la Chiesa comandò loro d'incominciare dall'insegnamento: *Euntes in mundum universum DOCETE omnes gentes* (Matt). Dappoichè, secondo ce lo dice san Paolo, insegnare è generare; e come la vita fisica nasce dalla generazione la vita intellettuale risulta dall'insegnamento.

(2) Gesù Cristo dicendo agli apostoli (ed a' loro successori i vescovi): « Insegnate tutte le nazioni e battezzatele, *docete omnes gentes, baptizantes eos*, » ha incaricato gli stessi uomini delle funzioni del culto, che comprendono la distribuzione della grazia pei sacramenti, e funzione di spandere ogni verità per l'insegnamento.

il semplice dottorato è una dignità distinta dal sacerdozio (1).

Il delitto è l'errore nell'azione; l'errore è il delitto nel pensiero. Ogni delitto implica un errore, ed ogni errore si traduce per un delitto. Dovunque sono uomini ci ha passioni o tendenze costanti, violente di francarsi dal tedio di ogni legge e dal giogo d'ogni dovere; ci ha guerra continua contro la *giustizia* che è la legge dell'azione o di ciò che si può fare, e contro la *verità* che è la legge del pensiero, o di ciò che si deve credere; ci ha disposizione pel delitto, nemico d'ogni giustizia, e per l'errore nemico d'ogni verità.

Ma la giustizia e la verità sono le basi d'ogni umana società, e nessuna società umana non può esistere dove l'errore è libero di cancellare la verità, e dove il delitto può impunemente calpestare la giustizia. Donde deriva la necessità evidente, per ogni società, di poter giudicare fondandosi sulla forza del diritto, e sul diritto, egualmente evidente, della forza delle armi per giudicare le azioni, per prevenire, per sgomentare, per punire il delitto e per far segnare la giustizia e la pace nell'ordine civile; finalmente la necessità del poter dottorale, fondato sull'autorità della dottrina e sulla dottrina dell'autorità, per giu-

(1) Ogni sommo pontefice, presso gli Ebrei, era al tempo stesso *profeta* o dottore, interpretando infallibilmente la scrittura: *Cum esset pontifex anni illius prophetavit* (Joan.); ma ogni profeta, o *veggente*, o *dottore*, non era affatto sommo pontefice. Gli è lo stesso presso i cristiani.

dicare i pensieri, per prevenire, atterrire, punire l'errore, e far regnare la verità e la virtù nell'ordine intellettuale e morale.

Le università, non quali le sono oggi, strumenti d'oppressione degli intelletti e delle coscienze, in mano del potere civile; ma quali le erano un dì, corpi forti e potenti della loro sottomissione al potere religioso, e veglianti affinchè nè gli uomini di Stato, nè i particolari potessero impadronirsi dell'insegnamento per menomarlo, falsarlo e corromperlo; le università, dico, così istituite dalla Chiesa, sono dunque per ogni società, necessarie quanto i Tribunali di Giustizia; le scuole quanto le caserme e le fortezze: i dottori quanto i magistrati; i veri dotti quanto i soldati; la teologia quanto la giurisprudenza. E come la filosofia è l'introduzione ad ogni scienza e la scienza de' principii generali di tutte le scienze, il suo insegnamento è tanto necessario quanto l'insegnamento dell'arte militare e della scienza di Stato.

Ma si dee por mente che una tale necessità non è individuale, ma sociale. San Paolo ha detto: «La Chiesa simile ad un corpo umano composto di più membra, è una società composta di più ordini di persone. Come il nostro corpo ha due occhi, due mani e due piedi, la Chiesa ha degli Apostoli, dei profeti e de' dottori: ma bisogna che il nostro corpo abbia occhi, mani e piedi; non è già necessario che ognun de' nostri membri sia occhio, mano o piede: così bisogna che la Chiesa abbia degli Apostoli, dei profeti e de' dottori: ma non è necessario che ogni membro della Chiesa sia apostolo, profeta o dottore:

Sicut corpus unum est et membra habet multa, ita et Christus.... Vos estis corpus Christi.... quosdam quidem posuit Deus apostolos, secundo prophetas, tertio doctores.... Numquid omnes apostoli? Numquid omnes prophetae? Numquid omnes doctores? (1, Corinth. 12). San Tommaso non ha fatto che seguire e commentare san Paolo, quando ha detto: « La dottrina sacra (la teologia) è necessaria non ad ogni cristiano, ma alla Chiesa: *Sacra doctrina est necessaria, non quidem singulis, sed Ecclesiae.* »

Lo stesso è a dire della società civile. Essa ha un bisogno assoluto delle quattro dignità proprie dell'umanità; ma non ha già bisogno che ciascuno de' suoi membri ne sia investito. Bisogna di necessità che la società abbia de' padri, de' magistrati e de' soldati, de' sacerdoti e dottori; ma non è affatto necessari che ogni cittadino sia padre, magistrato, soldato, sacerdote, dottore; solo son necessarie all'*individuo* le qualità *specifiche* o le facoltà di natura; le dignità non son necessarie che alla *società*. Come per essere cristiano, basta d'essere battezzato, *credente, sperante ed amante*, secondo le leggi del cristianesimo; e non è in alcun modo necessario d'essere nè apostolo, nè profeta, nè dottore; così per essere uomo sociale, cittadino, basta d'essere un composto animato, *comprendente, ragionante e volente*, secondo le leggi dell'umanità e della società civile; ma non è in alcun modo necessario d'essere nè padre, nè re, nè sacerdote, nè sapiente. E come per essere buon cristiano, non si ha affatto bisogno d'essere teologo, così, per essere uomo dabbene, non è affatto mestieri d'essere filosofo.

Perciò dunque la *felicità* dell' uomo, in questa e nell'altra vita, non ha che far nulla coll'insegnamento e collo studio della filosofia. La virtù del cittadino e la perfezione del cristiano vi sono anco più estranee. Sotto questi rapporti non si ha nulla da attendere di vero, di reale e di utile. Bisogna *ricercare* tutto questo altrove, nella *conoscenza* e nella pratica della vera religione, dove Iddio ha voluto fossero, e non nella *scienza* dove non si trovano affatto. Noi siam dolenti pel P. Goudin e per quelli che, su tal proposito, ripetono la sua dottrina senza sapere quello che dicono; l'attribuire un simile uffizio alla filosofia è un non comprendervi nulla. È un ingannarsi nel modo il più balordo ed il più compassionevole sulla sua natura, sulla sua portata e suo uso. È un falsarla e falsare al tempo stesso la mente di quelli a' quali si insegna. È un mettere questi sciagurati in una falsa via, ed un tradirli come uomini, come cittadini e come cristiani. È in fine un fare della filosofia, ad esempio de' razionalisti, una religione, e disconoscere e compromettere ugualmente la religione e la filosofia.

Ma il dare alla filosofia l'uffizio di *scienza* e della prima di tutte le scienze, il cui insegnamento e studio, in niun modo necessari per ogni individuo, sarebbero indispensabili per la società, è un assegnare una missione reale, necessaria, utile, onorifica per questa stessa scienza e per quelli che la professano, come una funzione o una dignità sociale.

Gli è certo, come si è veduto, che ogni verità, indipendentemente da ogni insegnamento *scientifico*, brilla agli occhi d'ogni uomo in ogni umana società:

come ogni verità rivelata brilla agli occhi d'ogni cristiano nella Chiesa. È il sole delle intelligenze che, come il sole de' corpi, fa Iddio levare sui buoni e sui cattivi (*Matth.*, v). È la luce del Verbo che illumina, *in diversi modi*, ogni uomo che viene in questo mondo (*Joan.*, i). Per conseguenza, come mezzo di conoscenza delle verità naturali, la filosofia è tanto poco necessaria alla società quanto la teologia l'è alla Chiesa, come mezzo di conoscenza delle verità rivelate; ma non è affatto men certo che, come ogni virtù è esposta agli attacchi del vizio, ogni verità è esposta agli attacchi dell'errorè; e che, dovunque sono uomini, s'incontrano di falsi dotti (dei filosofi), che combattono le verità naturali; come, dovunque sono cristiani, s'incontrano di falsi teologi (degli eretici) che fanno guerra alle verità rivelate.

Or, in che modo si possono difendere, rifermare, propagare queste due sorta di verità, senza conoscerle pei loro principii, per le loro cause, senza possederne la conoscenza scientifica o la *scienza*, che, in quanto si riferisce alle verità generali dell'ordine naturale si chiama *filosofia*, e, in quanto si riferisce alle verità generali dell'ordine soprannaturale, si dice *teologia*?

L'uffizio dunque della filosofia, o della *scienza* delle verità naturali, difendente, rifermante e spargente queste verità nella società, è così necessaria, reale, ferma ed importante, che l'uffizio della teologia o della *scienza* delle verità soprannaturali, che difende e mantiene pure ed intere queste verità nella Chiesa.

Inoltre, come non ci ha nulla di più onorevole

nella società civile, quanto la milizia che si consacra al mantenimento dell'ordine, contro i nemici interni, alla difesa della patria contro i nemici esterni, e all'ingrandimento dello Stato; così non ci ha nulla di più onorevole nell'ordine intellettuale quanto il dottorato che si consacra alla difesa delle credenze dell'umanità e della fede della Chiesa, alla propagazione ed allo stabilimento del regno della verità. Il dottorato è anco più nobile della milizia, dappoichè questa difende la società contro gli errori della forza, mentre quello difende la società contra la forza assai più terribile degli errori; e che l'una combatte per il benessere, l'altro pei principii o l'esistenza della società. Or la filosofia è l'iniziamento al dottorato e la base del dottorato. Non ci nulla adunque di più nobile, di più onorevole, quanto la professione del vero sapiente, del vero filosofo.

Ecco le idee che dal principio dell'insegnamento filosofico si debbono innestare nelle giovani intelligenze, sull'obbietto, sullo scopo e sull'uso della filosofia, se non si vuole ingannarle in luogo d'illuminarle, tradirle in luogo d'istruirle.

Bisogna, dapprima far loro ben capire che, sebbene la filosofia sia la *scienza* della ragione, non si può intraprenderne lo studio che in compagnia della fede. Dappoichè, secondo l'abbiamo chiaramente dimostrato, ogni ragionamento che suppone, di necessità, principii noti, ammessi e creduti come certi, in luogo che si possa credere senza ragionare, al contrario, per ragionare bisogna incominciare dal credere. Bisogna far loro ben capire che, per ogni alunno cristiano che

si fa a studiare filosofia, non ha già da abiurare o sospendere tutte le credenze che ha attinte all'insegnamento sociale e religioso, salvo di riprenderle dopo ad una ad una, NELLA MISURA seconde la quale il ragionamento gliene avrebbe dimostrata la verità. Perchè il mettersi in questo stato di dubbio provvisorio, rispetto ad ogni verità, è un collocarsi nell'impossibilità d'ottenere alcuna verità. È un cavarli gli occhi e spegnere ogni lume per vedere meglio. È un rompersi le gambe per camminare più presto. È un rivolgere le spalle alla verità e fuggirla per potere più facilmente trovarla ed abbracciarla. Bisogna dunque badar bene a non dare ad ogni ragione di quindici anni l'autorità di subordinare la sua fede nelle più importanti verità, alla condizione che esse gli sieno fatte evidenti per mezzo del ragionamento, col pericolo probabilissimo che una tale ragione non giunga mai, per cagione della sua debolezza, a cogliere una tale evidenza, e di rimanere nel dubbio pure rispetto all'esistenza di Dio e all'immortalità dell'anima. È d'altronde quello che avviene tutti i giorni nelle moderne scuole di filosofia. La gioventù cristiana, in luogo di esservi rifermata, non ha fatto che uscirne scossa ed incerta nella sua fede a queste grandi verità. È a questo modo che a tali scuole vi si fanno più atei che deisti, più increduli che filosofi. In guisa che non vi ha nulla, al tempo stesso, di più inetto, di più assurdo, di più funesto e di più empio quanto l'incominciare dalla negazione per giungere all'affermazione, quanto il cominciare dal dubbio per giungere alla certezza. Sant'Agostino ha dunque avuto

ben ragione di stabilire, per canone fondamentale di ogni scienza, questa massima: « Il credere è la condizione essenziale per imparare; non spetta che a' dotti di ponderare le ragioni di quello si crede: *Discentem oportet credere, doctum expendere* » (*De utilitate credenti.*)

In secondo luogo bisogna prevenire i giovani alunni che hanno in animo di divenire filosofi, che la filosofia non insegna neppur *una sola* verità naturale, ignorata dall'uomo formato dall'insegnamento sociale, come la teologia non insegna neppure *una sola* verità rivelata, ignorata dal cristiano formato dall'insegnamento religioso; che il giovine filosofo al termine della sua carriera filosofica non conoscerà affatto un più gran numero di verità naturali che l'uomo del popolo che ha le conoscenze dell'uomo; che il giovine teologo, alla fine della sua carriera teologica, non conoscerà affatto un più gran numero di verità rivelate, che il fedele che ha le cognizioni del semplice cristiano; che la filosofia non insegna neppure a' suoi alunni le verità dell'esistenza di Dio, della creazione del mondo, dell'immortalità dell'anima, della realtà de' corpi, delle obbligazioni della morale, e dell'eternità delle ricompense riserbate alla virtù e delle pene destinate al vizio nella futura vita, come la teologia non insegna ai suoi alunni, i misteri augusti della Trinità e dell'Incarnazione, il numero e l'efficacia de' sacramenti e le leggi del Vangelo; e che non solo la *conoscenza*, ma il grado della fede del filosofo alle verità naturali, non dipende affatto da' suoi progressi in filosofia, come il grado della

fede del teologo delle verità rivelate non dipende da' suoi progressi in teologia, che la filosofia non dà affatto la *conoscenza* che ogni uomo possiede, ma solo la *scienza* che la maggior parte degli uomini non possiede delle verità naturali; come la teologia non dà affatto la *conoscenza*, che ogni cristiano possiede, ma la *scienza* che la maggior parte de' cristiani non possiede affatto, delle verità rivelate; in una parola che la filosofia non insegna che l'origine, le ragioni, le cause, le conseguenze, la necessità, i vantaggi, i rapporti delle verità naturali conosciute dell'intera umanità, affinchè si possa renderne ragione, dimostrarle, svilupparle, applicarle, difenderle, rifermarle, propagarle a vantaggio dell'umanità, come fa la teologia medesima, rispetto alle verità soprannaturali, pel vantaggio della Chiesa.

Finalmente si debbono avvertire i giovani alunni della filosofia che, in tale studio, non troveranno neppure per *loro medesimi* le origini, le ragioni, le cause, le dimostrazioni delle verità naturali, cioè che non potranno neppure *darsene la scienza* come non se ne sono dati la *conoscenza*: ma che dovranno *ricevere* la *scienza* da' professori che li ammaestrano, da' libri che loro sono messi fra mano, come ne hanno avuto la *conoscenza* da' loro parenti e da' loro istitutori. È a questo modo che il giovine teologo non si farà neppure a scoprire *egli stesso* le origini, le ragioni, le cause, i rapporti, in una parola, la scienza delle verità rivelate, come non se n'è dato la *conoscenza*, ma che ne riceverà la *scienza* da' suoi maestri, nella

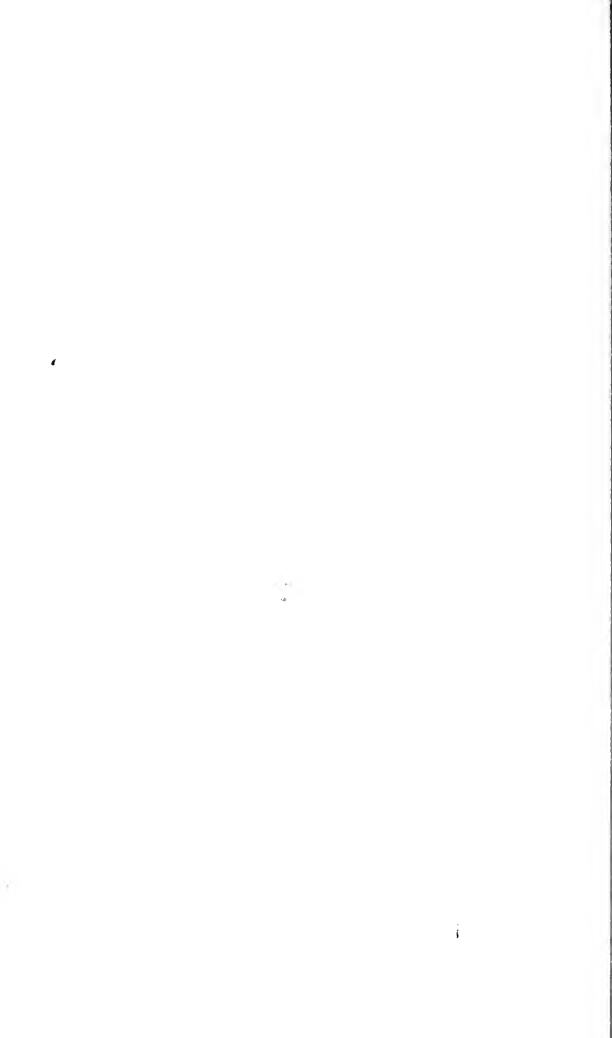
scuola, come ne ha ricevuto la conoscenza imparando il suo catechismo in grembo della sua famiglia.

Per queste lezioni preliminari, date a' giovani studenti, rispetto alla natura, lo scopo e l'uso della filosofia, in luogo di farne degli orgogliosi ricercatori della verità che già posseggono, se ne farà degli alunni docili delle conoscenze che non hanno ancora. Si metteranno così nella vera via, nella via reale d'ogni scienza, nella via dell'umiltà e della diffidenza di sè stesso. Al medesimo tempo si dà a' loro lavori uno scopo stabile, soddisfacente, sublime e, direi quasi, divino. Lo studio delle *ragioni* e delle *cause* che non si conoscono, sapendo le cose che si conoscono *verum cognoscere causas*, è uno studio così serio ed utile, che è vano, illusorio, ridicolo, contradditorio, funesto lo studio di *ricercare a conoscere*, per mezzo del ragionamento particolare, le verità che si conoscono per mezzo della legge comune dell'umanità. Non ci ha nulla che sia più grato e felice quanto il *comprendere* intimamente, per quanto è possibile, *intus legere*, quello di cui non si ha che una semplice conoscenza puramente esterna ed istorica. Non ci ha nulla che più nobiliti, innalzi e perfezioni l'intelligenza, quanto questa maniera scientifica di conoscere le cose. Non ci ha nulla di più lusinghiero e di più dolce quanto la prospettiva di potere un giorno, seguendo simili studi e penetrando di più nella *scienza* delle verità conosciute, trovare altre prove, altre applicazioni, altri rapporti delle stesse verità; essere ~~anco~~ in istato d'insegnarle, di difenderle, di propa-

garle, di rifermarle nella mente delle masse, di divenirne il dottore, l'apostolo, l'evangelista, e così levarsi al disopra del volgo, prendere il posto fra quegli spiriti eletti che la Sapienza incarnata ha chiamati il SALE DELLA TERRA e la LUCE DEL MONDO, e in certo modo partecipare alla missione divina del Verbo di Dio, fatto uomo, che è di rendere testimonianza alla verità: *Ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati* (Joan.).

Oh! se si mettessero nella mente de' giovani tali idee sulla natura, lo scopo e l'uso della filosofia, ci basterebbe per accenderli d'un vivo e santo ardore di sapere, e per fare di questa scienza della demenza, dell'incredulità e dell'errore, la scienza della sapienza, della fede e della verità!

FINE DE' PREAMBOLI.



INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE NEL PRIMO VOLUME

PROEMIO pag. 5

TRATTATO

DEI PREAMBOLI DELLA FILOSOFIA

INTRODUZIONE pag. 123

§ 1. Ignoranza del nostro secolo rispetto alla verità, alla ragione e alla filosofia. — Deplorabili definizioni della filosofia date dalla scuola cartesiana. • ivi

§ 2. Secondo i razionalisti, l'uomo-filosofo non è uscito che dall' uomo-bestia. — Orazio e Cicerone, testimoni di questa tradizione della scuola razionalista antica. — Vico e Cartesio hanno professato la stessa dottrina. — L'uomo bestia e la bestia-filosofo del Cousin. — Degradazione del secolo che applaude a tali uomini • 128

§ 3. La scienza moderna della verità è la scienza nemica della verità. — Necessità di questo trattato sui Preamboli della filosofia. Disegno e divisione dello stesso trattato. — Vi si troverà la soluzione delle quattro grandi quistioni del giorno, sulla SCIENZA. — Non rassomiglia per niente a' corsi ordinari di LOGICA, ma certo può aversi in lor luogo. • 137

Parte prima

Della verità e della questione del naturale
o del soprannaturale

CAPITOLO PRIMO. — DELLA VERITÀ E DELLE SUE DIF- FERENTI SPECIE	pag. 443
§ 1. Che cos'è la Verità? — La verità OBIETTIVA e ME- TAFISICA, e la verità SUEETTIVA e LOGICA. — In questo trattato non sarà parola che della Verità di quest'ul- tima specie.	• ivi
§ 2. Le verità dell'ORDINE SPIRITUALE e le verità de- l'ORDINE CORPORALE. — Queste le possono essere utili, ma non importanti, solo quelle sono necessarie all'uomo ed alla società. — Secondo il linguaggio filosofico, sotto il nome di VERITÀ, nel senso assoluto, non s'in- tendono che le verità religiose, metafisiche e morali . . .	• 448
§ 3. Gli Esseri di NATURA e gli Esseri di RAGIONE. — Che cosa sono le verità GENERALI e le verità PARTICOLARI . . .	• 455
CAPITOLO SECONDO. — DEI DIVERSI STATI DI NATURA, E DEL NATURALE E DEL SOPRANNATURALE NEI LORO RAPPORTI COLLE VERITÀ E COLLA NATURA DELL'UOMO . . .	• 459
§ 4. I quattro stati di Natura dell'uomo. — Che cosa sono il Naturale e lo STATO DI PURA NATURA del- l'uomo? — Cotale stato era egli possibile, sebbene non sia mai stato. — Ciò che sarebbe stato l'uomo, in istato di pura natura rispetto all'anima, al corpo ed al suo ultimo fine	• ivi
§ 5. Che significa lo stato di NATURA INTEGRA, e di NA- TURA INNOCENTE? — Il primo uomo è stato creato in questo doppio stato. — Quale sarebbe stata, in tale stato, la condizione dell'uomo in questo mondo e nel- l'altro?	• 466

- § 6. Stato della NATURA CADUTA E RIPARATA DA GESU' CRISTO. — Suoi inconvenienti e suoi vantaggi . . . pag. 165
- § 7. Che cos' è il NATURALE e il SOPRANNATURALE per l'uomo. — La rivelazione primitiva e la rivelazione evangelica 174
- § 8. Le verità NATURALI e le verità SOPRANNATURALI. — In che senso le verità, dette NATURALI, sono rivelate, quanto le verità dette RIVELATE, e viceversa. — Riepilogo di questa discussione sulla VERITÀ' 174

Parte seconda

Della certezza e della quistione del dogmatismo e del senso comune.

- CAPITOLO PRIMO. — DELLA NATURA DELLA CERTEZZA, DE' SUOI GRADI, DE' SUOI CRITERII, DEL DOGMATISMO; DELL' ACATALESSIA E DELLE LORO GRADAZIONI IN GENERALE 191
- § 1. Importanza della quistione della CERTEZZA. — Che cosa è certezza. Essa è subiettiva ed obiettiva. — La prima è o INTUITIVA o DISCURSIVA, o d'AUTORITÀ'. — Il DUBBIO e l'OPINIONE. — La FEDE divina e la fede umana. — L'una e l'altra producono una certezza vera e stabile. — La certezza OBIETTIVA è o METAFISICA o FISICA, o MORALE ivi
- § 2. Lo scetticismo ASSOLUTO e lo scetticismo ACCADEMICO. — Necessità de' CRITERII della certezza. — Siccome non ci ha che tre sorta d'esseri, così non ci ha che tre sorta di criterii della loro verità. — L'evidenza INTELLETTIVA, l'evidenza SENSIBILE e l'evidenza STORICA. — Il SENSO INTIMO, testimone infallibile di quello che accade in noi, non è affatto un criterio della verità logica. — Lo stesso è a dire di quello che dicesi IL SENSO COMUNE DELLA NATURA. — In che questo senso comune differisce dal SENSO COMUNE DEGLI SCOLASTICI 193

- § 3. L'evidenza prodotta da' tre criterii sopra indicati, potendo essere fallace, è necessario un ultimo criterio per distinguere la vera dalla falsa evidenza. — Che cosa è il DOGMATISMO e l'ACATALESSIA o il sistema accademico sulla Certezza? — Il primo stabilisce il criterio ultimo dell'evidenza nell'uomo INDIVIDUALE: il secondo lo pone nell'uomo SOCIALE. — I Dogmatisti sono o IDEALISTI, o FANATICI, o SENSUALISTI. — Gli Acatalessiani sono o CIVILI, o RELIGIOSI o UMANITARI. — Le sei diverse scuole formate da queste sei differenti opinioni, e i loro fondatori, nei tempi antichi, e nei tempi moderni pag. 210

CAPITOLO SECONDO. — DEL DOGMATISMO E DE' SUOI CRITERII ADDIZIONALI IN PARTICOLARE. SCUOLA FRANCESE 222

- § 4. Il dogmatismo razionale ammette dei criterii addizionali all'ultimo criterio dell'evidenza. — Il Cartesio, volendo stabilire questo suo criterio addizionale, ha incominciato dall'insultare tutti i filosofi ed il genere umano tutto intero • ivi

- § 5. Primo criterio addizionale del dogmatismo: LA PERCEZIONE CHIARA E DISTINTA DEL CARTESIO. — Falsa base su cui questo criterio è stato collocato dal suo autore • 226

- § 6. Seguita lo stesso soggetto. Il medesimo Cartesio RICONOSCENTE l'insufficienza del suo criterio della PERCEZIONE CHIARA E DISTINTA. — L'argomento tratto dalla veracità di Dio, in favore di questo criterio, non è che un paralogismo; il Cartesio vi confonde sventuratamente la facoltà che Dio ha dato all'uomo, cogli atti di questa facoltà che appartengono all'uomo, e fa dell'uomo un fantoccio nelle mani di Dio. — L'ARGOMENTO col quale LA FILOSOFIA DI LIONE sostiene la competenza del criterio della PERCEZIONE CHIARA E DISTINTA, è ancora più deplorabile di quello del Cartesio • 230

- § 7. Seguita lo stesso soggetto. In che caso LA PERCEZIONE CHIARA E DISTINTA può essere ammessa come un criterio. — Prove istoriche che, le più volte, questo criterio è fallace — Errore del Cartesio di non attribuire che alla volontà dell'uomo tutti i suoi errori.

- Circolo vizioso dell'argomentazione del Cartesio in favore del suo criterio. — Il Cartesio finisce col dichiararlo ingannevole, e l'abbandona. pag. 238
8. Secondo criterio addizionale del dogmatismo: LA PENA INTERIORE DELL'ANIMA, del Malebranche. — Prova che un tal criterio non è che delirio, e la sanzione di tutti i delirii 246
9. Terzo criterio addizionale del dogmatismo: LA MEDIOCRE ATTENZIONE del Nicole. — La ridicolaggine e la falsità di questo criterio sono provate per mezzo di questo stesso criterio. 250
10. Quarto criterio addizionale del dogmatismo: L'ATTENZIONE PROFONDA della filosofia di Lione. — Impossibilità, in caso di contestazione, di sapere per mezzo di questo criterio dove si trova la verità. — Quanto è piccola la GRANDE filosofia della scuola cartesiana 253
11. Quinto criterio addizionale del dogmatismo L'INTEGRITA' DEL MEZZO DELLA CONOSCENZA e SUA APPLICAZIONE NE' SUOI LIMITI NATURALI. Vanità di questo criterio ed impossibilità d'ottenerne la certezza 257
12. Sesto criterio addizionale del dogmatismo: LA STABILITA' E LA COSTANZA DELLA PERCEZIONE CHIARA E DISTINTA. — L'inanità 263
13. Settimo criterio addizionale del dogmatismo: LA CONFORMITA' DELLA COSA EVIDENTEMENTE PERCEPITA, COI PRINCIPII, O LE VERITA' CERTISSIME. — Questo criterio, in luogo d'essere un mezzo di raggiungere la verità, non è che un motivo di persistere nell'errore. — Conclusione sulla vanità de'criteri della scuola cartesiana. 265
- CAPITOLO TERZO. — DEL CRITERIO IMPOSTO DAL DOGMATISMO ALEMANNO E CONSISTENTE NELL'USO DELLA LOGICA 269
14. Il Leibnitz, fondatore del dogmatismo alemanno. — Maniera imponente con cui il Wolff, suo discepolo, s'è fatto a stabilire la LOGICA come la fonte d'ogni certezza. — Il numero e la puerilità delle regole della sua logica non provano che l'impossibilità di raggiungere la verità per la LOGICA. » ivi

- § 15. Come e perchè la logica del Wolff è stata adottata dovunque. — Il Genovesi, il Wolff dell'Italia. — La sua logica è il codice il più compiuto del dogmatismo razionale. — Ed è per ciò che la è stata scelta per regola nell'esame di questo sistema. — Moltiplicità spaventevole delle cause d'errori, per l'intelletto umano confessata dal dogmatismo. — Contradizioni, assurdità e stranezze de' suoi quindici canoni medicinali contro ogni errore pag. 276
- § 16. Altri innumerevoli canoni, proposti dal dogmatismo come rimedio contro l'errore, ugualmente vani e ridicoli. — Essi non provano che l'impotenza del dogmatismo, impotenza riconosciuta da lui stesso, per guarire l'uomo da' pregiudizi : 287
- § 17. Ottavo criterio addizionale del dogmatismo, IL RAGIONAMENTO — Il dogmatismo che dà questo criterio come infallibile lo riconosce impossibile a praticare. — La ragione dichiarata da lui al tempo stesso ONNIPOTENTE ed al tutto IMPOTENTE a constatare la verità 297
- § 18. Due regole generali del dogmatismo per ben dimostrare, convinte di contraddizione e di assurdità, e riconosciute, dal dogmatismo medesimo, inette ed inefficaci, per la dimostrazione 307
- § 19. Due ragioni per le quali tutti i criterii assegnati dal dogmatismo sono, in generale, e saranno sempre inutili ed inefficaci. — Si sviluppa la prima di queste ragioni, che è l'IMPOSSIBILITÀ' in cui il dogmatismo colloca l'uomo, D'ACCORGERSI DE' SUOI ERRORI E DI VOLERE RIMEDIARVI COLL'USO DEGLI STESSI CRITERII 312
- § 20. Seconda ragione per la quale i criterii del dogmatismo, sono e saranno sempre vani ed i netti, cioè: PERCHÈ L'UOMO DEL DOGMATISMO PUO' SEMPRE INGANNARSI NELL'USO CHE AVREBBE FATTO DI QUESTI CRITERII, COME NELLA VERITÀ' DELLE SUE PROPRIE EVIDENZE. — Il dogmatismo, co' suoi criterii, non fa che complicare di più la quistione della certezza, ma non la scioglie affatto 316
- § 21. Un'ultima prova dell'inutilità e della falsità del dogmatismo con tutti i suoi criterii addizionali, è la contraddizione perpetua in cui cade e la sua parentela col protestantismo, che è il più grande sistema d'errore. 322

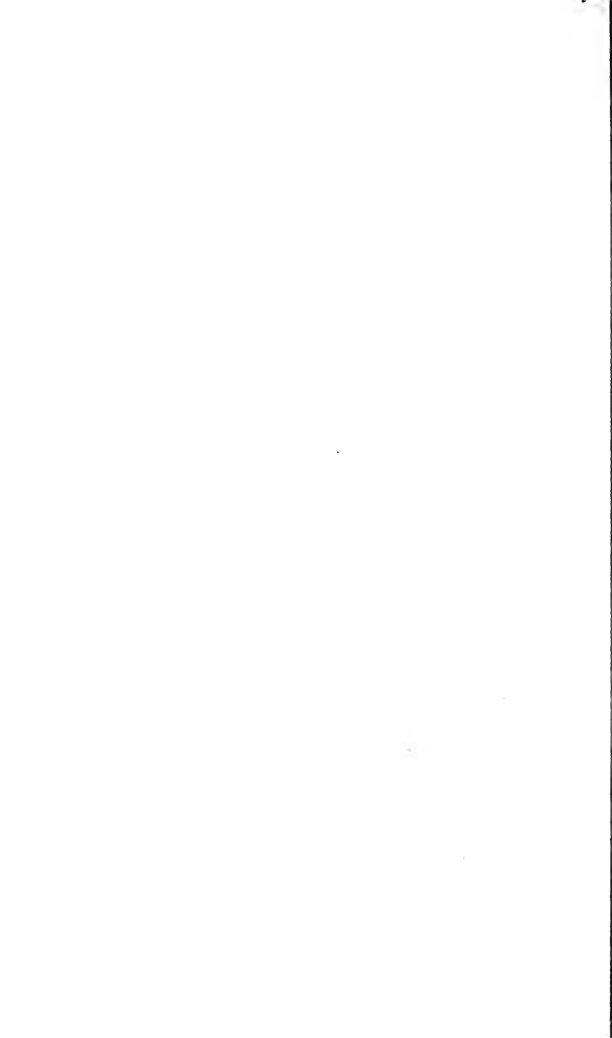
PARS TERTIA DESIDERATA.

Parte quarta

Della vera e della falsa filosofia.

- CAPITOLO PRIMO. — PERCHÈ LA FILOSOFIA NON È, DEL
TORTO CHE SI HA DI DEFINIRE LA FILOSOFIA LA CONO-
SCIENZA RAZIONALE DELLA VERITÀ, E, A QUESTA OCCA-
SIONE, DI CIÒ CHE È LA CONOSCENZA E DI CIÒ CHE È
LA RAGIONE ED IL MECCANISMO DEL RAGIONAMENTO pag. 327
- § 22. Definizioni false della filosofia — Pericoli che con-
tengono. — Maniere differenti di conoscere. — L'intel-
letto ed i primi principii. — Operazioni dell'intelletto. • 1vi
- § 23. Altre operazioni dell'intelletto. — Le verità conse-
guenze. — Il vero mezzo di conoscerle. • 353
- § 24. Il ragionamento o la filosofia non è già il mezzo
naturale di conoscere Dio, nè le altre verità necessarie
al genere umano. — Assurdità, connivenze e contra-
dizioni de' filosofi antichi e moderni. • 364
- CAPITOLO SECONDO. — DI CIÒ CHE È VERAMENTE LA
FILOSOFIA, DELLE SUE PARTI E DEL SUO SCOPO VERO
E LEGITTIMO • 389
- § 1. Utilità e definizione della filosofia. — Essa differisce
dalla teologia. — Oggetto della filosofia. — Divisioni della
filosofia. — Vero scopo della filosofia • ivi
- § 2. Delle FACOLTA' dell'uomo e delle DIGNITA' dell'uma-
nità. — Loro differenza e numero. — Dignità neces-
sarie. — Missione della filosofia. — Idee che bisogna
darne alla gioventù • 407

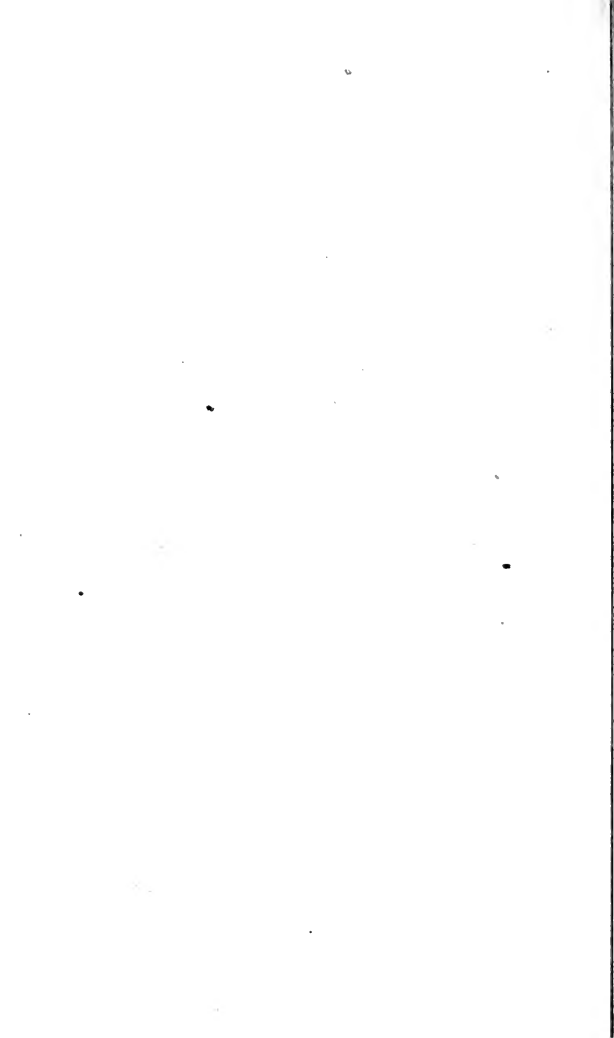




OPERE COMPLETE

DEL REV. PADRE

GIOACCHINO VENTURA



C O R S O
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 II.

GENOVA

DARIO G. ROSSI



MILANO

ERNESTO OLIVA

COEDITORI

1863

PROPRIETÀ LETTERARIA
dell' editore Dario Giuseppe Rossi
di Genova.

4
15

CORSO

DI

FILOSOFIA CRISTIANA



PARTE PRIMA



SANT' AGOSTINO



INTRODUZIONE

§ 1. Iddio è l'autore d'ogni scienza. — San Paolo, sant'Agostino e san Tommaso formano una meravigliosa trinità umana. — Quadro comparativo della grandezza del loro ingegno e del loro valore scientifico. — Importanza de' loro lavori. — In che modo sono stati apprezzati dal semirazionalismo. — La filosofia di sant'Agostino, soggetto della prima parte di questo lavoro.

La scienza non è che la conoscenza degli esseri, principalmente per rispetto alle loro cause: *Cognitio rerum per causas.*

Ora, il Dio, supremo autore degli esseri, è anco la sorgente prima d'ogni conoscenza, rispetto alla loro

origine, la loro natura, la loro maniera di esistere, il loro scopo finale, le loro relazioni mutue e le loro armonie. Ed ecco perchè è detto nella santa Scrittura: Il Signore è il Dio d'ogni scienza, perchè è da Lui che discende ogni pensiero, che ritorna a Lui come un inno di gloria e un ringraziamento: *Deus scientiarum dominus est; ipsi præparantur cogitationes* (I Reg., II, 3).

Quest'economia si compie specialmente per rispetto alla scienza delle scienze, alla scienza per eccellenza, alla scienza assoluta e certa; alla prima, alla più importante, alla più necessaria di tutte le scienze, la scienza della vera religione.

Perciò è Dio, e non è che Egli solo che, in tre diverse epoche, ha formato i tre uomini eminenti, i tre più grandi prodigi della scienza, prodigi in cui si personifica tutta la scienza cristiana. È Egli che ne ha fatto una specie di trinità umana che supera in grandezza, in sublimità, in gloria, tutto ciò che non è la Trinità divina. Questi tre uomini sono: san Paolo, sant'Agostino e san Tommaso, i più alti e sublimi ingegni del mondo, gl'individui più straordinari, le menti diù elevate della stirpe umana, pure sotto il punto di vista della grandezza naturale della loro intelligenza: ed, in conseguenza, le prime e le vere glorie, non solo del cristianesimo che li ha perfezionati, ma ancora dell'umanità che li ha prodotti. Sono certo tre uomini considerevoli, che vissero, l'un dall'altro, alla distanza di più secoli; tuttavia, siccome è la stessa verità di Dio che si comunica a loro e si manifesta da loro in diverse maniere, siccome hanno attinto in questa verità tutto quello che sono

stati, siccome è lo stesso desiderio che li anima, il desiderio d'illuminare l'universo, li si direbbero quasi una stessa mente, uno stesso pensiero, uno stesso sentimento, una stessa natura, uno stesso uomo. San Paolo ha fatto sant'Agostino; e san Tommaso, essendosi formato sopra san Paolo e sopra sant'Agostino, li armonizza, li perfeziona e li compie.

San Paolo; avendo trasportato in sulla terra la verità divina che aveva incontrata nel cielo, nelle sue comunicazioni dirette coll'eterna Sapienza, coll' stesso Verbo di Dio, ha gittato i fondamenti della scienza cristiana dove si contiene ogni scienza ed ogni verità; sant'Agostino ne ha esposto tutta la magnificenza e tutta la grandezza; san Tommaso ne ha indicato tutte le ragioni e tutta la solidità. -

San Paolo ha stabilito il dogma cristiano dell'Evangelo, sant'Agostino l'ha svolto, san Tommaso l'ha dimostrato.

In san Paolo la fede risplende di una luce tutto divina; in sant'Agostino apparisce ornata di tutte le dovizie dell'eloquenza, di tutte le grazie della poesia; in san Tommaso si trova sempre più corroborata di tutte le forze della ragione.

San Paolo è stato l'apostolo per eccellenza, sant'Agostino il teologo per eccellenza, san Tommaso il filosofo per eccellenza della vera religione.

Questi tre uomini, coll'aiuto del loro immenso ingegno, rischiarato dalla luce, illustrato dalla fede, hanno, in un modo diverso, è vero, veduto, compreso, spiegato tutto quello che è dato a semplici mortali di vedere, di comprendere e di spiegare. Solo san Paolo

è tra essi infallibile, perchè egli solo fra essi è AGIOGRAFO, o autore che scrive sotto l'inspirazione dello Spirito Santo. Però questo non impedisce d'essere tutti e tre la ragione umana innalzata alla sua più alta potenza, avendo raggiunto il suo ultimo termine, non aspettando altro che la visione del cielo. Niuno ha mai saputo e non saprà mai quello che hanno essi ignorato. Per mezzo di ascensioni tanto più rapide quanto più umili, si sono innalzati sino al trono di Dio. Per mezzo di intuizioni tanto più certe quanto più timide e rispettose, hanno penetrato, più innanzi che fosse possibile, nelle profondità della Natura infinita. Hanno essi letto nello stesso pensiero divino; l'hanno colto nelle sue varie gradazioni; l'hanno seguito da vicino nelle sue due grandi manifestazioni, la CREAZIONE e la REDENZIONE; vi hanno trovato la soluzione chiara e certa dei due enigmi delle cose *che sono state fatte*, l'ENIVERSO e l'UMANITA'; hanno spiegato questa soluzione nell'immensa estensione della sua importanza, nella varietà infinita delle sue conseguenze più remote.

Da ciò avviene che, nei loro scritti immortali, si trova nel suo compimento non solo la scienza della religione, ma anco tutte le scienze intellettuali, morali, politiche, sociali ed anco naturali, almeno rispetto a' loro principii. Dappoichè questo mondo materiale non è altro, esso pure, che il grande e misterioso riflesso del mondo spirituale, e non vi ha scienza, pure fisica, di cui la scienza della vera religione, il pensiero di Dio per eccellenza, non sia il sostegno che le serve di base, il principio che ne forma la stabilità, l'aroma che l'impedisce di corrompersi, la norma

che ne previene ogni traviamiento, la condizione che ne assicura il progresso.

In questi scritti, uniti insieme, il sole della verità apparisce senza nube, in tutto il chiarore della sua luce, in tutta la purezza de' suoi raggi. Tutto vi è luce, perchè tutto vi è verità. Quivi solo si trova lo schiarimento di tutte le quistioni, la soluzione di tutte le difficoltà, la condanna di tutti i vizi, l'incuoramento di tutte le virtù, la confutazione di tutti gli errori, la difesa e la confermazione di tutte le verità. Con questi libri, il semplice fedele può far di meno di qualunque altro libro, pure del LIBRO per eccellenza, la Bibbia *isolata*, perchè esso pure, questo divino libro, vi si trova interamente, ma comentato, spiegato da interpreti degni di esso, e, secondo l'ha detto uno di loro, trasformato in latte, per servire di nutrimento a' più piccoli de' figliuoli di Dio; *Tanquam parrulis in Christo lac vobis potum dedi* (I Corint., III). Dateci un uomo che non abbia avuto altro nutrimento che questo latte misterioso, e noi non dubiteremo affatto di proclamarlo un gran dotto, un grand'uomo, come anche un grande cristiano.

Or, questi tre grandi uomini, al cui confronto ogni uomo è piccolo, ogni celebre maestro è un misero discepolo, questi tre giganti dell'ingegno e del sapere, al cui confronto ogni ingegno non è che un talento volgare, ogni sapere non è che ignoranza, questi tre sublimi colossi, queste tre menti che niente può vincere in grandezza tra'figli degli uomini, e innanzi ai quali i secoli non sono passati che inchinandosi, che salutandoli con un'ammirazione sempre crescente, con

un entusiasmo sempre nuovo, in che modo sono stati apprezzati, giudicati dal filosofismo moderno, dal razionalismo ateo, dal razionalismo sedicente cristiano e dal semirazionalismo?

Al quinto capitolo della nostra opera sulla TRADIZIONE, abbiamo mostrato con quale deplorabile maniera il semirazionalismo ha mentito in quanto all'istoria della filosofia pagana; ma la maniera onde ha mentito in quanto all'istoria della filosofia cristiana è ancora assai più deplorabile; poichè, per giunta, la è rivoltante, sacrilega ed empia. Il semirazionalismo sebbene loro faccia ipocriti elogi, non ha meno osato d'insinuare che san Paolo non era altro che un *pelagiano*, sant'Agostino un *razionalista*, e san Tommaso un *materialista*. Ed è al punto che, nel mettere in rilievo simili giudizi, per confutarli, abbiamo dovuto astenerci da ogni indicazione precisa, per timore di compromettere di troppo la riputazione scientifica di certi ecclesiastici, di cui, tuttavia, riconosciamo il talento e stimiamo il carattere, per timore che non si creda che l'abbiamo contro alle persone, mentre non non facciamo che lamentarne e combatterne le pericolose dottrine. Per altro, con questa circospezione, non non rischiamo nulla; poichè il semirazionalismo non ha che troppo già avvezzato i nostri lettori ad ogni sorta di stranezze, d'enormità e di contraddizioni, per chè si possa sospettare che quello che qui gli attribuiamo sia esagerazione o calunnia.

Intanto, noi non lo combatteremo dapprima che rispetto ai giudizi falsi, temerari, insolenti, che ha egli pronunziati intorno a sant'Agostino, sotto il punto d

vista filosofico; essendochè per rispetto alle dottrine erronee che si è piaciuto d'attribuire, sotto lo stesso punto di vista, a san Paolo, noi l'abbiamo sufficientemente combattuto nell'opera che abbiamo testè citata. Questa polemica, oltre all'utile che arrecherà a' nostri lettori, istruendoli intorno all'ignoranza ed all'ingiustizia onde il semirazionalismo ha dato prova contro questo grand'uomo, il cui nome solamente incute l'ammirazione e il rispetto, avrà essa pure il vantaggio di far loro sempre meglio conoscere le vere dottrine filosofiche di questo colosso della scienza cristiana. Si troverà qui adunque un ristretto della filosofia di sant'Agostino. Questo lavoro, se non andiamo errati, non è stato fatto ancora, se non in un modo molto incompiuto e molto inesatto, da qualche semirazionalista, nell'interesse delle opinioni della sua scuola. Tale è il soggetto, tale è l'importanza della prima parte di quest'opera.

CAPITOLO I.

§ 2. Lo SPIRITO MODERNO. — Il semirazionalismo vi ha attinto il funesto pensiero d'impiccolire i più grandi uomini del cristianesimo. — Maniera indegna colla quale ha esso giudicato in particolare l'ingegno di sant'Agostino. — Superiorità incontrastabile di questo sublime dottore, paragonato con Platone. — Lo SPIRITO GRECO. — Quello che ha formato la fortuna di Platone presso gli antichi. — Divinizzato da' pagani, è stato costantemente ributtato dai dotti cristiani. — Platone riabilitato dal rinascimento. — Trasporto colpevole e ridicolo dei filosofi d'oggi per Platone.

Uno de' sintomi propri di quello che dicesi SPIRITO MODERNO è la sua rabbia, il suo furore di romperla compiutamente col passato. E qui si ha da intendere del passato cristiano: perchè, in quanto al passato pagano, è per contrario il soggetto de' suoi rammarichi come delle sue ammirazioni, del suo entusiasmo, delle sue delizie e de' suoi amori. Tutto quello adunque che è antico e cristiano, uomini e cose, lo grava come un rimorso, lo conturba come uno scandalo, lo inasprisce come un'ingiuria, gli è insopportabile come una condanna, lo fa rabbrivire come una larva. Donde deriva quella sua sfrontatezza senza limiti di criticare, di calunniare, di affogare nell'odioso e nel ridicolo la dottrina e la fama de' grandi uomini del cristianesimo, cotanto benemeriti della religione, della scienza, delle lettere e della società.

Sventuratamente tale è la forza del contagio dello spirito del secolo in cui si vive, che le anime più elette, le menti stesse le più nobili non ne vanno esenti. Il che vi spiega quella leggerezza, quell'ingiustizia, quella dimenticanza d'ogni religiosa convenienza, d'ogni pudore letterario, con che, pure còrti cristiani, anche ecclesiastici, osano giudicare gli antichi grandi maestri della scienza cristiana e questa stessa scienza. Vedete dapprima, in particolare, in che modo il razionalismo in sottana ha giudicato sant'Agostino sotto il punto di vista filosofico.

« Sant'Agostino, ci dice egli, *non aveva affatto più ingegno di Platone*; anzi, sotto certi rapporti, egli era anco *inferiore a Platone*. E se talvolta gli è superiore, della superiorità del cristianesimo sul paganesimo, per la chiarezza, la semplicità e la verità delle sue dottrine, *non è se non perchè egli s'è ispirato ad una fonte più nobile e più santa* ».

Quest'è il giudizio che hanno dato taluni teologi rispetto al PRINCIPE DELLA TELOGIA. Veramente è cosa al tutto incredibile. Queste linee, scritte da una mano profana, non sarebbero che uno strano paradosso; ma scritte da mano sacerdotale, giungono alla bestemmia. Facciamoci tuttavia a discuterle tranquillamente.

Posto a parte ogni sdegno ed ogni collera, gli è dapprima impossibile di non riconoscere che un tal giudizio manifesta una grande ignoranza dello spirito e de' lavori di sant'Agostino e di Platone, o almeno una cognizione molto superficiale de' loro scritti. Dopo di avere letto, a mo' di esempio, alcuni *Trattati* di sant'Agostino sull'EVANGELO DI SAN GIOVANNI, la lettura

di Platone diventa insopportabile. Ed, in generale, dopo di aver letto alcune pagine di ciò che sant'Agostino ha scritto sulle grandezze di Dio, sulla divinità di Gesù Cristo, sull'anima umana, sulla grazia, sul peccato, sulla santità, sulla felicità de' giusti, sul possedimento di Dio per mezzo dell'amore quaggiù, e per mezzo della visione nella celeste Gerusalemme, tutto diventa, in Platone, piccolo, squallido, freddo, insipido; il suo libro vi cade di mano, e non ha più la menoma attrattiva. Egli non è più che un libro che ha la pretensione d'indicare la scoperta del tesoro della verità a colui che ne è già in possesso.

Molto spesso lo stile di Platone esce dall'ordinario e s'innalza ad una grande altezza; egli è sublime, magnifico, sfolgorante; anzi che allettare, strascina; anzi che persuadere, incanta; ed alle grazie della poesia unisce l'abbondanza dell'eloquenza. Come scrittore, io ardisco dire che, tra i prosatori greci, non vi ha chi possa reggergli al paragone.

Ora, secondo il ritratto che ce ne ha lasciato Cicerone (*Pro Planc.*); il quale tuttavia amava perdutamente i Greci, ciò che lo spirito greco, tanto leggero, capriccioso, vano, cedevole a tutto ciò che diverte l'immaginazione e i sensi, tanto indifferente per le dottrine, cercava ne' libri, non era tanto la sostanza della materia, quanto la bellezza e l'incanto della forma; non era tanto la verità, quanto la grazia. Ecco quello che fece la riputazione della scuola e degli scritti di Platone prima presso i Greci, e dopo presso i Romani; ed ecco quello che gli meritò il soprannome di *divino* presso le nazioni pagane.

Nei primi secoli del cristianesimo, molti filosofi, non essendo entrati nella Chiesa che all'uscire della scuola di Platone, vi portarono e vi mantennero i loro pregiudizi secolari, il loro trasporto ed il loro fanatismo pel filosofo greco che era stato l'idolo della loro gioventù. Platone adunque ebbe, a quel tempo, degli ammiratori, de' panegiristi e de' discepoli, pure tra cristiani, anzi pure tra alcuni Padri della Chiesa. Ma, da che una funesta esperienza ebbe chiaramente dimostrato che tutte le eresie che a quel medesimo tempo incominciarono a lacerare la VESTE INCONSUTILE DI GESU' CRISTO, l'unità della dottrina, ed a devastare la Chiesa, non erano che conseguenze de' principii, della dottrina e del metodo di Platone; da che una funesta esperienza dette compiutamente ragione a Tertulliano, che aveva inflitto a Platone il nome di PATRIARCA DI TUTTI GLI ERETICI (1), ed al platonismo l'epiteto di CONDIMENTO DI TUTTE LE ERESIE (2); da che una funesta esperienza strappò questi lamenti di dolore al desolato zelo di sant'Agostino: « Tutta la
« nostra polemica deve ridursi a difendere la RELI-
« GIONE CRISTIANA contro questi uomini empì, PLA-
« TONE e SUOI DISCEPOLI GLI ACCADEMICI (3); » Platone e la sua filosofia, agli occhi disingannati dei

(1) • Plato, PATRIARCHA OMNIUM HERETICORUM (*Contra Hermogenem*, 1). •

(2) • CONDIMENTARIUM OMNIUM HERESEON (*De Anima*). •

(3) • Contra Platonem et academicos, impios homines nobis defendenda christiana religio est (*Retract.*, lib. 1, c. 1). •

dottori cristiani, non furono più che come le sorgenti avvelenate di tutti gli errori e i veri pericoli della fede. La disistima e la dimenticanza succedettero all'entusiasmo ed allo studio di Platone, e tra loro non fu più questione del *divino Platone* che per confutarlo e combatterlo. Non fu tenuta altra condotta, rispetto al filosofo greco, che quella che Tertulliano aveva tracciata in queste memorande parole: « Tutte
 « le eresie sono fomentate ed abbigliate dalla filoso-
 « fia. È da questa officina che sono usciti gli Eoni,
 « e non so quali altre forme ed una trinità dell'uomo,
 « presso Valentino che era stato un platonico. Che
 « han dunque di comune Gerusalemme ed Atene, la
 « Chiesa e l'Accademia, i cristiani e gli eretici? La
 « nostra religione non è uscita che dal portico del vero
 « Salomone.... Guai a coloro che si hanno foggiato
 « un cristianesimo platonico, stoico e dialettico. Gesù
 « Cristo essendo venuto al mondo, non abbiamo più
 « bisogno di darci a curiose investigazioni, nè d'an-
 « dare in cerca della verità nei libri, poichè abbiamo
 « il Vangelo (1). »

È accaduto lo stesso nel medio evo. Non si ha che a leggere la *SOMMA* di san Tommaso, e si vedrà in

(1) • Ipsæ denique hæreses a philosophia subornantur. Inde Æones et
 • formæ nescio quæ, et trinitas hominis, apud Val-ntinum; platonicus
 • fuerat... Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academicis et
 • Ecclesiæ? Quid hæreticis et christianis? Nostra institutio de por-
 • ticu Salomonis est... Viderint qui stoicum, et platonicum, et dia-
 • lecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non
 • est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium (*De*
 • *Præscription*).

fatti, che Platone è il filosofo che l'angelico dottore trova il più sovente come contrario sul suo cammino, e contro cui ha egli rotto di molte lance nella esposizione e nella difesa del dogma cristiano.

E non fu che con quello che si chiama il *rinascimento* delle lettere, al decimoquinto secolo, e che non è stato che la ristaurazione stupida e funesta del paganesimo nella letteratura, nelle arti, nella politica e nella filosofia, che il *divino* Platone riappare in sulla scena e fu imposto all'ammirazione, alla stima, al culto, ed anco all'adorazione de' dotti cristiani. Dappoichè Manilio Ficino, il fondatore dell'accademia de' platonici in Firenze, volle edificare una cappella a Platone; e Pomponio Leto, in Roma, collocò la sua statua accanto a quella di Giove, d'Apollo e di Venere, sull'altare che aveva egli nella sua scuola eretto alle divinità ed a' grandi uomini del paganesimo.

Da quel tempo, in tutte le istorie della filosofia, in tutte le riviste di antichi filosofi, non si fa parola che del *divino* Platone, del *GENIO* di Platone. Il *divino Platone* ed il *genio di Platone* sono formole sacramentali, consacrate dal tempo e dall'opinione, passate nel linguaggio e nelle credenze della filosofia. Il *genio* e la *divinità* sono divenuti proprietà esclusiva di Platone; il privarcelo in questo momento è un delitto, è un sacrilegio che l'intolleranza filosofica fa caramente pagare agli imprudenti che hanno la disgrazia di rendersene colpevoli. È a questo modo che questi titoli del filosofo greco, immaginati dal fanatismo, patrocinati dall'odio secreto contro la scienza cristiana, sono ripetuti dalla ignoranza e dalla stolidezza. È a

questo modo che a' nostri giorni si vedono de' cristiani e de' sacerdoti andare in estasi innanzi ai libri di Platone, inchinarsi nel pronunziare il suo nome, largirgli il titolo e gli onori del genio e della divinità, senza sapere quello che si dicono e che si facciano. e senza accorgersi menomamente sino a qual grado essi peccino, travino e si rendano ridicoli.

§3. Confutazione del modo con che il semirazionalismo ha apprezzato il genio filosofico di sant' Agostino. — Platone non è stato punto filosofo. -- I caratteri del genio; niun filosofo pagano li ha posseduti. — Testimonianza di san Paolo. — Lo stesso semirazionalismo riconosce che Platone non ha capito nulla della prima di tutte le verità, Dio, e che non era nè un genio, nè un filosofo. — Differenza che passa tra INGEGNO e GENIO. — Paragone tra sant' Agostino e Platone; grandezza ed utilità de' lavori del primo, miseria e vuoto de' lavori del secondo. -- Il nome di GRAN FILOSOFO e d' UOMO DI GENIO non conviene che a sant' Agostino ed ai grandi uomini del cristianesimo, compresi Bossuet. I pagani de' nostri giorni non la penseranno così, ma il fatto non lascia di essere vero.

Noi possiamo ben concedere che Platone sia uomo di genio come *oratore*, come *poeta* ed anco come romanziere; ma però osiamo affermare che *egli è nulla men che filosofo*. Si dirà che abbiamo qui pronunziato un'eresia filosofica: può essere. Ma il dire il contrario (e gli ecclesiastici non dovrebbero ignorarlo) è quasi un sostenere un'eresia religiosa. Perchè è un dichiararsi contro la sentenza di san Paolo che, lungi dall'aver riconosciuto del genio in Platone *come filosofo*, l'ha compreso nella nota d'infamia che ha applicato a tutti i filosofi greci, chiamandoli, in diffe-

renti luoghi, vani investigatori della scienza della verità, senza aver mai potuto raggiungerla; uomini dicentisi i più dotti, mentre non sono stati che i più insensati di tutti gli uomini (1).

San Paolo non solo afferma, dimostra: dappoichè egli cita questi fatti noti a tutto il mondo: che i filosofi, avendo conosciuto Dio, l'hanno negato (2); che, non essendo obbligati che a Dio della cognizione che avevano di Dio, in luogo di ringraziarnelo, se ne sono insuperbiti come d'una scoperta della loro mente (3); che, avendo l'obbligo di proclamare altamente la verità, hanno spinto l'ingiustizia sino a nasconderla ed a farsene un monopolio (4); che, avendo conosciuto la vanità degli idoli, sono stati idolatri, hanno reso un culto religioso alla creatura, hanno adorato, in luogo del Creatore, non solo l'uomo, ma la bestia; non solo gli uccelli, ma anco i serpi (5); ed in fine, che, dovendo essere l'esempio di tutte le virtù, non lo sono stati che di tutti i vizi; e che, dovendo essere gli istitutori e i riformatori de' popoli, non ne sono stati che i corruttori (6); li hanno scandalizzati, perduti,

(1) • Græci sapientiam quærent et stulti facti sunt (I *Corinth*, 1).
• Semper discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes
• (II *Tim.*, m). Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt (*Rom.*, 1). •

(2) • Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt (*Ibid.*)

(3) • Aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis (*Id.*)

(4) • Qui veritatem in injustitia retinent (*Ibid.*). •

(5) • Et servierunt creaturæ, magis quam Creatori (*Ibid.*). •

(6) Noi abbiamo dimostrato tutto questo colla testimonianza dello stesso semirazionalismo, al capo v, § 51 e 55 della nostra opera sul *Tradizione*.

pel cinismo delle loro dottrine e pel disordine spaventevole de' loro costumi (1).

Sicchè dunque, con qual diritto si attribuirebbe loro il genio come a filosofi? Il genio trova la verità, ed i filosofi, colla loro ragione, non hanno trovato che l'errore. Il genio rende omaggio alla verità, ed i filosofi l'hanno perseguitata. Il genio è modesto, ed i filosofi sono stati mostri d'orgoglio. Il genio è riconoscente, ed i filosofi sono stati degli ingrati. Il genio non si diletta che nei grandi concetti della mente, ed i filosofi non hanno passato la loro vita che come animali immondi nel fango dei diletti della carne. Il genio è onesto, ed i filosofi sono stati de' solenni scellerati (2). Il genio è religioso, ed i filosofi non sono stati che degli empì. È a questo modo che san Paolo ha giudicato e condannato gli antichi filosofi. Si ardirà di dire che san Paolo s'è mostrato nei citati luoghi ingiusto e severo?

Intanto, secondo l'abbiamo provato nella *Tradizione* (§ 33), questo terribile giudizio, che san Paolo ha dato de' filosofi pagani, non conviene, alla lettera, che a Socrate ed a Platone: il grande apostolo in tale apprezzamento non fece allusione che a loro. Per san Paolo adunque, Platone non era punto un genio filosofico, ed il semirazionalismo, vantando il genio di Platone, si trova in aperta contraddizione con san Paolo. Anche di

(1) Vedi nella stessa opera (§ 31) il quadro orrendo fatto da san Paolo dei costumi de' filosofi.

(2) Anche questo è stato dimostrato nella *Tradizione* (§ 31) per mezzo delle testimonianze de' loro propri panegiristi.

più, egli si trova in aperta contraddizione con sè stesso.

L'onorevole dottore semirazionalista, con cui siamo in questo momento alle prese, si è così espresso in una delle sue opere : « I Greci, non avendo altro appog-
 « gio che le tradizioni erronee dell'Oriente, la loro
 « mente incontrava grandissime difficoltà nel rendersi
 « conto dell'origine delle cose. Furono tentati da loro
 « tutti i sistemi, ECCETTO IL VERO. NON giunsero
 « MAI questi filosofi ad avere un'IDEA PURA DI DIO.
 « Non poterono mai TOTALMENTE separarlo dalla *ma-*
 « *teria*. Quando questa in tutto non predomina, si mani-
 « festa SEMPRE come INCREATA ed ETERNA. IL GENIO
 « di PLATONE medesimo NON PUO' OLTREPASSARE
 « QUEL CERCHIO TIRATO ATTORNO DELLA RA-
 « GIONE TRAVIATA. » Il che è un dire chiaramente
 che il *genio di Platone non è affatto genio*. Perchè, in *filosofia*, il carattere proprio del genio è di farsi, innanzi a tutto, *un'idea pura di Dio e di separarlo dalla materia*; e Platone ha fatto un essere corporeo non solo dell'anima umana, ma (1) di Dio medesimo. In filosofia è proprio precisamente del genio di *oltrepassare il cerchio tirato attorno alla ragione traviata*, e Platone è rimasto talmente rinchiuso in questo *cerchio*, che, se talvolta ne è uscito, non è stato che per rientrarvi. Nello stesso passaggio, il medesimo autore soggiugne pure questo : « Innanzi di lasciare la greca filosofia, faremo notare

(1) Lo stesso semirazionalismo ha riconosciuto tutto questo. Vedine le testimonianze a' luoghi dell'opera sopra indicati.

« quanto la nozione di Dio *era oscura, imperfetta, intralciata* pei più grandi di quei filosofi. Aristotile non concepiva Iddio che come un primo Motore del Mondo; Platone, che è quello fra tutti gli antichi che si è avvicinato di più alla verità, non ha egli ammesso un *dualismo primitivo*? Avea egli un'idea molto reale della creazione? Tanto è debole ed incostante l'umana ragione, quando è sprovveduta del sostegno delle tradizioni divine! » Ma ciò è un negare ogni genio a Platone. Perchè è sempre proprio del genio filosofico di formarsi un'idea chiara, compiuta, libera, di Dio e dell'origine delle cose. Or, per il nostro avversario, Platone non avrebbe avuto che un'idea *confusa, imperfetta, oscura, di Dio*. Platone avrebbe ammesso un *dualismo primitivo*, cioè una materia non meno eterna, non meno indipendente che Dio; cioè un altro Dio; il che implica la negazione del vero Dio. Per Platone, Dio avrebbe fatto il mondo di quella materia preesistente, il che vuol dire che Dio non è onnipotente, ed in conseguenza che non è Dio. Finalmente tutto questo significa che Platone, non solo non ha avuto un'idea *netta* di Dio e della creazione, ma che non ne ebbe neppure la menoma idea. Questo difetto è tanto più umiliante per il genio di Platone, che il volgo medesimo, *appoggiandosi sulle divine tradizioni*, avea quest'idea, sfuggita a Platone, e che Omero, Ovidio e più altri poeti, testimoni delle popolari credenze, hanno parlato di Dio uno e sommo, della Provvidenza e della Creazione in un modo più convenevole, più compiuto, più chiaro e più vero del medesimo Platone.

Finalmente, nella stessa opera e nello stesso passaggio dove il nostro dotto antagonista ha celebrato il *genio*

di Platone fino a metterlo al disopra del *genio* di sant'Agostino, ha detto pure questo: « Il Dio di Platone è *ben grande*, ma egli non è creatore. » Ma, noi lo ripetiamo, se Dio non è *creatore*, cioè se non ha il potere di dar l'essere a ciò che non è, Dio non è Dio. Lungi adunque dall'essere *grande il Dio di Platone*, egli è sì *piccolo* che non è più nulla. « La teologia di Platone, segue il nostro « autore, è *profondamente alterata* da questo dualismo. « Quando si tratta della Natura divina, di cui Platone « non ha sventuratamente conosciuto IL CARATTERE « ESSENZIALE, noi non possiamo affatto attribuirgli « una *dottrina continuata e ben conseguente*. » Ma il dire d'un filosofo che, rispetto al punto capitale e più importante della filosofia, Dio, non ha professato che una *dottrina profondamente alterata, instabile ed inconsequente*, il dire che non ha affatto conosciuto il *carattere essenziale della Natura divina*, è un dire che non ha per niente conosciuto Dio, poichè, ignorare il *carattere essenziale* d'una cosa, è lo stesso che non conoscerla; è lo stesso che dire che non è affatto *filosofo*; ed in conseguenza, il parlarci del suo *genio filosofico*, è una strana menzogna, o una vera derisione (1).

Non bisogna già confondere lo *spirito* col *genio*: lo spirito ragiona, il genio vede; lo spirito trova, il genio

(1) Voltaire, che non si può accusare d'essere stato così ostile e così ingiusto rispetto a' filosofi pagani quanto l'è stato rispetto a' filosofi cristiani, tuttavia ha detto questo: « Il *divino Platone*, maestro del *divino Aristotile*, e il *divino Socrate* maestro del *divino Platone*, dicevano che l'anima è *corporea* ed *immortale*. » (Lettre., XIII). »

inventa; lo spirito fa, il genio crea; lo spirito imita gli altri, il genio non ha per modello che sè stesso; lo spirito segue la norma, il genio la dà; lo spirito si contenta della forma il genio non ama che la sostanza; lo spirito si ferma alla superficie, il genio penetra la natura delle cose; lo spirito si avvicina al vero, il genio se ne rende padrone. Perchè il genio non è che un'attitudine molto rara della mente umana di cogliere prontamente e sicuramente il vero o vuoi in una scienza, o in un ramo delle lettere, o in un'arte.

Posto questo, ritorniamo a sant'Agostino ed a Platone; diamo uno sguardo a' loro scritti; confrontiamoli insieme, e vediamo da qual parte è il vero genio, il genio serio, il genio grande, il genio nobile, il genio che passeggia nelle alture del vero, il genio che solo ha il diritto di questo nome di *genio*, e che ne merita gli onori.

Dalla parte di sant'Agostino, sono concetti sublimi, straordinari, immensi, espressi con una eloquenza fino allora ignota, l'ELOQUENZA DELLE IDEE, al cui paragone impallidisce, dileguasi ogni eloquenza di parole. Direbbonsi questi concetti del dottore cristiano, de' piccoli genii uscenti d'una sovrumana intelligenza, abbigliati tutti d'una veste di celeste splendore. Dalla parte di Platone, eccetto quei grandi pensieri che il filosofo greco, ladro di professione come tutti gli scrittori della sua nazione, avea tolto, come ne convenono gli estessi suoi ammiratori (¹), dalle tradizioni

(¹) Vedi la *Tradizione*, § 28.

dell'Oriente e dai libri santi de' Giudei, sono dei concetti volgari, almeno per noi cristiani; sono astrazioni morte, vivificate, apparentemente, dalla vita fittizia, dalla vita di mendicati vocaboli della favella: la si direbbe poesia addobbata d'orpello.

Dalla parte di sant'Agostino, sono pensieri ribocanti dalla *stessa pienezza di Dio* (Ephes.), che camminano sulle ali d'amore, che spargono intorno a sè un profumo di grazia e di soavità che si sente senza saper come, e che mettono l'anima in un'estasi di stupore e di contento, la cui impressione e memoria non si cancellano più. Dalla parte di Platone, sono parti penosi della ragione dell'uomo, fredda, incerta, confusa, allorchè non è gonfia di sè stessa; della ragione dell'uomo, che non dice niente, che non fa provar niente all'anima, e non commuove che un istante l'animo per farlo ricadere nel vuoto d'ogni verità e nell'immobilità del dubbio (1).

Dalla parte di sant'Agostino s'incontra la ragione umana che non può salire più alto, nè sublimarsi di

(1) Uno degli scritti più eloquenti di Platone è certamente il suo trattato dell'*Immortalità dell'anima*. Tuttavia l'interlocutore di Cicerone, nel dialogo riguardante questo grave soggetto, ha fatto questa triste dichiarazione intorno a questo trattato di Platone: • Non so • capirne la ragione, ma ecco quello che mi avviene in leggendo questo • libro: mentre io leggo, parmi d'ammettere l'immortalità dell'a- • nima; ma appena ho depresso il libro e mi faccio a riflettere sulle • sue dottrine, ogni mio consentimento dileguasi, ed io mi ritorno • agli usati dubbi. *Nescio quomodo, dum lego assentior; cum • posui librum, et mecumipso de immortalitate capere cogitare,* • ASSENSIO OMNIS ILLA DILABITUR (*Tusculan.*, lib. 1). •

più. Dalla parte di Platone, molto spesso, almeno, è sorpresa l'umana ragione, che non può scendere più basso, e che è giunta all'ultimo termine della degradazione (1).

Quivi è il convincimento che s'impone con tutta l'autorità sovrana della verità; qui è l'esitazione che vi scoraggia per mezzo di tutte le incertezze e le contraddizioni dell'errore.

Si conosce, nel filosofo cristiano, il discepolo di quell'anima vergine (san Giovanni) che avea posto il suo capo sul petto del Signore, e di quella forte anima (san Paolo) che sacrificò tutto pel desiderio di stabilire dovunque la verità del Signore. Si sente, nel filosofo pagano, il discepolo di quell'anima tanto impura (Socrate) (2) che ardiva chiamare « saggezza » i suoi sonni nelle braccia d'Alcibiade; si sente l'erede di quella mente tanto orgogliosa e tanto leggiera (anco Socrate) che si rideva d'ogni verità (3).

Se Platone è un genio, non è che un genio terreno che non solleva l'uomo al dissopra dell'uomo che per lasciarlo ricadere nello stesso uomo, mentre il genio di sant'Agostino è il genio celeste che v'innalza a Dio, che

(1) Come, per esempio, quando Platone fa l'apologia di *certi costumi amori*, e stabilisce il bene sociale nella *comunione delle donne*.

(2) Si sa da Cicerone, Plutarco, Plinio il giovane e Luciano, che Platone seguiva troppo fedelmente, in ciò, le lezioni e gli esempi di Socrate suo maestro (Vedi la *Tradizione*, § 51, e le *Conferenze*, tom. II, *Saggio sui filosofi antichi*, § 14.)

(3) Il che, sulla testimonianza di Cicerone, gli meritò dalla parte degli stoici, i più gravi tra i filosofi antichi, l'epiteto di *BUFFONE ATTICO* *Scurram atticum*.

vi fa trovare Dio, che vi depone nel seno di Dio, che vi fa gustare le dolcezze del suo amore ed entrare a parte della sua felicità.

In vano ci si opporrà che sant'Agostino ha avuto nelle sue mani il Vangelo. Perchè, sulla testimonianza degli antichi Padri e dei nostri medesimi avversari ⁽¹⁾ Platone ha avuto nelle sue la Bibbia. In vano ci si opporrà che sant'Agostino ha potuto valersi delle tradizioni della Chiesa, perchè Platone ha potuto anche valersi delle tradizioni dell'umanità.

Sant'Agostino non inventò alcuna verità (perchè la verità si riceve e non s'inventa); egli ebbe tutte le verità dalla fede, ma almeno inventò nuove forme che danno più di attrattivo alla verità, la circondò di nuovi lumi che la fanno maggiormente conoscere, le fornì nuove armi a sua difesa; stabilì meglio i suoi diritti di regnare. Mentre Platone non solo non inventò egli neppure alcuna verità, non solo non insegnò a sè e ad altri alcuna verità che non fosse nota innanzi a lui e creduta da tutto il genere umano; ma, invece d'aver contribuito alla purificazione, all'abbellimento, alla confermazione ed alla propagazione delle verità tradizionali, non ha saputo trovare che un metodo il quale le ha rese incerte, concetti che le hanno rese oscure, argomenti che hanno servito per combatterle ⁽²⁾.

⁽¹⁾ Vedi la *Tradizione*, § 28.

⁽²⁾ Vedi la nostra conferenza sul *Dualismo* (tom, II, conf. XI), in cui abbiamo esposto i grandi e magnifici argomenti de' padri della Chiesa, e segnatamente di Tertulliano contro quest' errore madornale, ed in cui, coll' aiuto di questi grandi uomini, abbiamo provato che *dualismo* vale *ateismo*.

Leggendo sant'Agostino, si è felice di credere; la fede allarga il campo del ragionamento e si giugne a' più alti gradi della scienza. Leggendo Platone, si è stanco di ragionare; il ragionamento uccide la fede e si cade nell'abisso dell'ignoranza.

Sant'Agostino, nello scorcio di quarant'anni, non ha filosofato che per l'istruzione e l'edificazione degli altri. Mentre Platone, appartenendo alla famiglia di coloro che Tertulliano chiama animali di gloria, *animalia gloriæ*, non ha lavorato, per uguale numero d'anni, che per la sua propria vanità, pei suoi propri interessi. In conseguenza i lavori di sant'Agostino non sono stati che un'azione sublime di sacrificio che ha prodotto un immenso bene, poichè la virtù è sempre utile; mentre i lavori di Platone non sono stati che un atto di egoismo volgare che ha parlorito un gran male ⁽¹⁾, dappoichè il delitto è sempre funesto.

Ecco dunque *tutti* i caratteri del vero genio riuniti, risplendenti della più chiara e della più viva luce in sant'Agostino, e non punto convenienti a Platone. Vedete adunque quanto il semirazionalismo sia stato lontano dal vero affermando con tanta intrepidezza che sant'Agostino *non aveva più genio di Platone, e che, sotto molti rapporti, è stato inferiore a*

(1) Si è veduto nella *Tradizione*, § 50, il semirazionalismo, riconoscente e proclamante esso pure il grande e deplorabile fatto storico, che gli antichi filosofi, e particolarmente Platone, non han fatto che male a' popoli tra i quali hanno vissuto, distruggendo presso loro tutte le verità onde la tradizione li avea posti in possesso.

Platone. Veramente cotali individui non parlano spesse volte che per parlare, senza pensare a quello che dicono.

Noi abbiamo la semplicità di credere che, oltre al soffio vivificatore del pensiero cristiano che li ha purificati, innalzati, perfezionati, non solo sant'Agostino, ma anco i Tertulliani, gli Origeni, gli Ananasi, i Girolami, gli Ambrogi, i Basili, i Grisostomi, i Leoni, i Gregori e lo stesso Bossuet, sebbene non abbiano seguito sant'Agostino che molto di lontano (*proximus, sed longo proximus intervallo*), aveano ciascuno dieci volte più di genio di Platone, e che questo filosofo non deve, in gran parte, la sua riputazione d'uomo di genio che al fanatismo di collegio, a' pregiudizi della pedanteria classica di uomini che non hanno letto neppure una pagina de' grandi scrittori della Chiesa. Ma affaticatevi quanto volete per far credere a uomini pagani, imbevuti dell'idea che l'antichità pagana è giunta al supremo grado di perfezione in ogni genere, « che gl'ingegni del cristianesimo valgono quelli del paganesimo! » voi non vi riuscirete affatto. Nel loro stupido fanatismo per tutte le pagane grandezze, risguarderanno sempre come una bestemmia l'affermare che, sotto il punto di vista scientifico, Bossuet, per esempio, è molto superiore a Platone, e che, sotto il punto di vista militare, Napoleone è superiore a Cesare e ad Alessandro. Spesso si guarisce degli errori, ma de' pregiudizi di cui si è imbevuti dall'infanzia non si guarisce mai.

CAPITOLO II

Dei criteri della verità e del metodo di sant'Agostino,
paragonati ai criteri ed al metodo di Platone.

§ 1. Un altro falso ed ingiurioso apprezzamento della filosofia di sant'Agostino, per parte del semirazionalismo. — L'opera del santo dottore delle LXXXIII QUESTIONI. — È falso che, in quest'opera, abbia negato ogni certezza alla testimonianza dei sensi, e che, ad esempio e al seguito di Platone, abbia voluto fondare la scienza della VERITÀ dell'UNIVERSALE e dell'ASSOLUTO. — Egli si è occupato più della verità conosciuta che della verità da conoscere. — Si fa giustizia del paradosso: che sant'Agostino sia rimasto inferiore a Platone nella distinzione del SENSIBILE e dell'INTELLIGIBILE. — Vera dottrina di sant'Agostino rispetto ai criteri della verità.

Il semirazionalismo non si è contentato solo di mettere il genio di sant'Agostino al disotto di quello di Platone, ma ha messo pure i lavori del filosofo cristiano molto al disotto di quelli del filosofo pagano.

Dopo di avere detto il semirazionalismo che il genio filosofico non fu mai veduto con tanto splendore e potenza quanto in sant'Agostino, e che mai non è stato fuso tanto felicemente colla fede in una vivente unità, ha tuttavia soggiunto: « Agostino, COME Platone, ed AL SUO SEGUITO, vuole *fondare la scienza*

« della verità, cioè del Necessario, dell'Universale, dell'Assoluto, del Perfetto, e questa scienza non può domandarla a' sensi.... Egli non distingue affatto con più fermezza e vigore di Platone l'intelligibile dal « sensibile ». Perciò dunque, pel semirazionalismo, sant'Agostino non sarebbe stato che un povero scolarretto di Platone, il quale, *nella fondazione della scienza della verità*, avrebbe voluto, egli pure, tentare *come Platone ed al suo seguito* e non avrebbe in niente superato Platone, e sarebbe anche rimasto inferiore a Platone. Or tutto questo è compiutamente falso.

Tra le innumerevoli opere di questo grande dottore, ve ne ha una che ha per titolo: *Di differenti quistioni*. Che sono ottantatrè *risposte* che aveva, nel primo anno della sua conversione, dopo ritornato in Africa, indirizzate in varie volte, nel corso di più anni, e sopra *suggetti i più disparati*, sopra quistioni che gli erano state proposte da' suoi fratelli. Trovandosi disperse su pezzi di carta, si volle riunirle per conservarle, e ne fu fatto il libro di cui ragionasi, che non è che un volume di *Miscellanee*, i cui subbietti non hanno affatto rapporto fra loro, ma vi sono gittati sossopra senza alcun ordine. È l'autore medesimo che ci ha dato questa istoria del libro delle *Quistioni* (1).

(1) • Cum dispersæ fuissent per chartulas multas, quoniam ab ipso •
 • primo tempore conversionis meæ, postquam in Africam venimus •
 • sicut interrogabar a fratribus, quando me vacantem videbant, •
 • nulla a me servata ordinatione dictatæ sunt (*Retract.*, lib. 1, •
 • c. xxvi). •

Or, in una di queste risposte, sant'Agostino si esprime così: « In tutto quello che noi percepiamo per mezzo
 « de' sensi, quando pure le cose percepite non sono
 « più sotto i nostri sensi, noi ne conserviamo sempre
 « l'immagine come se ci fossero presenti, come accade
 « al tempo del sonno e della follia. Quando, in tali
 « circostanze, queste immagini vengono nella nostra
 « mente, noi non possiamo distinguere se le sono il
 « prodotto d'una sensazione attuale, oppure semplici
 « immagini di sensazioni passate. Ci ha dunque in
 « noi immagini false di cose sensibili che non pos-
 « siamo distinguere dalle immagini vere avute per
 « mezzo degli stessi sensi. Or non si conosce che
 « quello che si distingue da quello che è falso. Il giu-
 « dizio della verità adunque non è affatto costituito
 « nei sensi. Il che deve servirci di un salutare avviso
 « di distaccarci dal mondo corporeo e sensibile, e di
 « convertirci con tutto il nostro affetto a Dio, cioè
 « alla verità che si percepisce per l'intelletto e pel
 « nostro spirito interiore, che rimane sempre allo
 « stesso modo, e che non ha immagine falsa da cui
 « non la si possa distinguere (1). »

(1) • Omnia quæ per corpus sentimus, etiam cum ea non adsunt sen-
 • sibus, imaginationem eorum patimur, tamquam prorsus adsint, vel
 • in somno, vel in furore. Quod cum patimur, omnino utrum ea ipsis
 • sensibus sentiamus, aut imagines sensibilibum sunt, discernere non
 • valemus. Si igitur sunt imagines sensibilibum falsæ, quæ discerni
 • ipsis sensibus nequeunt, et nihil percipi potest, nisi quod a falso
 • discernitur, non est iudicium veri alis constitutum in sensibus.
 • Quamobrem saluberrime admonemur averti ab hoc mundo, qui

Si vede adunque chiaramente che qui si tratta di una risposta piuttosto ascetica che filosofica; è un argomento che il santo dottore ha voluto tirare dalla vanità e dall'incertezza di quello che è *corporeo e sensibile*, per provare la necessità di non cercare la verità che nella rivelazione divina; perchè è quivi come l'ha detto san Tomaso, che si trova la verità costante, la verità certa, la verità pura da ogni falsità e da ogni errore.

Ma, se in questo luogo si vuol piuttosto vedere un pensiero filosofico, è impossibile di vedervi altro che una risposta a qualcheduno che ricorda la dottrina di Epicuro: « che ogni *giudizio della verità è nei sensi del corpo*, e che bisogna avere una fede cieca nella « testimonianza dei sensi. » Questo è tanto vero che le parole: *Si nihil percipi potest, nisi quod a falso discernitur, non est iudicium veritatis constitutum in sensibus*, sant'Agostino le ha prese alla lettera da Cicerone, che combatte Epicuro. Il santo dottore adunque distingue in questa risposta quello che nella sua rozzezza la filosofia materialista non distingue affatto, cioè: la sensazione ed il giudizio della sensazione. La sensazione si fa pel corpo; e, poichè vi ha delle vere immagini delle cose sensibili, come ve ne ha delle false, così l'estimazione della verità di queste immagini non appartiene che all'animo.

• profecto corporeus est et sensibilis, et ad Deum, id est veritatem
 • quæ intellecta et interiore mente capitur, quæ semper manet, et
 • ejusmodi est, quæ non habet imaginem falsi, a qua discerni non
 POSSIT, TOTA CHARITATE CONVERTI (DE DIVERS. QUEST., *Quest.* x). •

Si può anche osservare in questo passaggio del grande dottore una allusione a questa grande verità che abbiamo altrove sviluppata, ed a cui Cartesio medesimo ha reso un solenne omaggio: « Che non si può sulla testimonianza de' sensi credere nulla come vero, di quello che ha rapporto al corporeo sensibile, salvo che non si cominci coll'ammettere Dio, che ci ha dato i sensi da potere col loro ajuto conoscere le cose corporee, e che ha in conseguenza stabilito egli stesso un rapporto naturale, necessario, tra i nostri sensi e le cose sensibili, e che senza questa fede non si può affermare nulla come certo sulla testimonianza de' sensi e delle immagini sensibili. Non si può nemmeno sapere se nella veglia non facciamo che sognare come nel sonno, ed il sensibile non è che un sogno prolungato ed una compiuta illusione.

Ma conchiudere da questo frammento di dottrina, unica nelle opere di sant' Agostino, da questo frammento che, là dove si trova, non ha antecedente nè conseguente, da questo frammento sfuggito, gittato a caso e confinato dal suo autore in un canto d'un libro di *Miscellanea* e di *Pensieri diversi*, conchiudere, noi ripetiamo, da questo passaggio, che sant' Agostino ha voluto, come Platone ed al suo seguito, *fondare la scienza della verità, o del necessario, dell'universale, dell'assoluto e del perfetto*, e che questa scienza non ha potuto domandarla a' sensi, è uno scrivere romanzi. È un attribuire a sant' Agostino un pensiero che non ha mai potuto cadere nella sua anima grande, il pensiero di *fondare la scienza della verità*; dappoichè sant' Agostino, avendo sempre, in tutti i suoi

immensi scritti, *sciluppato*, *difeso*, LA VERITÀ CONOSCIUTA, non ha mai avuto il pensiero di fondare e non ha mai fondato *la scienza DELLA VERITÀ a CONOSCERE*, e meno ancora ha voluto fondare questa scienza *come Platone* e al *seguito di Platone*. Quest'è un' affermazione totalmente gratuita che non ha potuto essere ispirata che dal funesto pensiero di innalzare il filosofo pagano a' danni del filosofo cristiano, facendo di sant'Agostino l'umile, il piccolo ed il misero scolaro di Platone.

Ma ascoltiamo lo stesso sant'Agostino, che ha dato anticipatamente una solenne smentita agli errori attribuitigli dal semirazionalismo nel luogo più sopra riferito. « Ci ha, dice sant'Agostino, due maniere di verità che possiamo certamente conoscere (*sciuntur*): le verità sensibili che la nostra mente conosce per mezzo de' sentimenti del corpo, e le verità intellettuali che per sè medesima conosce. Or i filosofi accademici, avendo molto *strepitato contro la testimonianza de' sentimenti del corpo*, non hanno mai potuto tuttavia rivocare in dubbio certe percezioni di cose delle quali il nostro animo è fermamente certo, come quella di cui ho già parlato: *che ciascuno sa certamente che vive*. Ma che **IDDIO CI LIBERI** dal dire che *dobbiamo dubitare della verità delle cose che i nostri sensi ci hanno appreso!* Dappoichè non è che per mezzo de' sensi che noi siamo *certi* dell'esistenza del cielo e della terra, e che sappiamo quello che contengono, nella misura in cui Iddio, che ci ha creati come ha creato quelle stesse cose, ha voluto che noi lo conosciamo. Che **DIO CI LIBERI** anco dall'affer-

mare che non sappiamo affatto con certezza quello che sappiamo per la testimonianza degli altri! Dappoi chò sarebbe un affermare che non sappiamo con certezza che vi ha un Oceano, che vi ha terre e città ragguardevoli. Sarebbe un affermare che non conosciamo con certezza tante cose che ci vengono ciascun giorno da ogni parte riferite, e che l'*uniformità* e la *costanza* di tante testimonianze rendono *assolutamente certe*. Sarebbe finalmente un affermare che non sappiamo con certezza in quali luoghi e di quali uomini siamo nati. Ora l'affermare tutto questo, sarebbe un affermare *la cosa la più strana del mondo*. Dobbiamo adunque riconoscere e confessare che UNA GRAN PARTE DELLE NOSTRE CONOSCENZE CERTE ci vengono non solamente DA' NOSTRI PROPRI SENSI, ma anco DA' SENSI DEGLI ALTRI. La mente umana ha raccolto e conservato nel tesoro della memoria *tutte queste conoscenze* che ha apprese, sia per sè medesima, *sia per mezzo de' SENSI DEL SUO CORPO*, sia per mezzo della testimonianza degli altri; e da ciò si FORMA LA PAROLA vera, attestante quello che noi sappiamo per tali mezzi. Ma questa parola la formiamo in noi medesimi *prima di pronunziarla* colla voce; ed anco innanzi d'aver appreso ad articolare i suoni della voce ⁽¹⁾. »

(1) « Cum duo sint genera rerum quæ sciuntur, unum earum quæ per sensus corporis percipit animus, alterum earum quæ per seipsum, multa illi philosophi (academici) garriuerunt contra corporis sensus; animi autem quasdam firmissimas per seipsarum perceptiones rerum quale illud est quod dixi: Scio me vivere, nunquam

Sicchè, per sant'Agostino, ci ha tre sorta di verità; le verità *intelligibili* che comprendiamo col nostro intelletto, le verità *sensibili* che percepiamo per mezzo de' sensi, e le verità delle cose *remote* da noi per distanze di tempo e di luogo, che conosciamo per mezzo della testimonianza degli altri. Per sant'Agostino, questi tre mezzi di conoscere la verità, questi criteri della certezza, sono ugualmente fedeli, ugualmente certi. Per sant'Agostino, il dubitare della verità di quello che ci attestano i *nostri sensi* o i *sensi degli altri* è tanto assurdo quanto il dubitare della verità di quello che il nostro intelletto percepisce. Per sant'Agostino, la fede nella testimonianza

- in dubium vocare potuerunt. Sed absit a nobis ut ea quæ per
- sensus corporis didicimus vera esse dubitemus! Per eos quippe
- didicimus cælum et terram, et ea quæ in cis nota sunt nobis,
- quantum ille qui et nos et illa condidit innotescere nobis voluit.
- Absit etiam ut scire nos negemus quæ testimonio didicimus alio-
- rum! Alioquin esse nescimus Oceanum, nescimus esse terras atque
- urbes quas celeberrima fama commendat; nescimus fuisse homi-
- nes et opera eorum quæ historica lectione didicimus; nescimus
- quæ quotidie undequaque nuntiantur et iudiciis consonis con-
- stantibusque firmantur; postremo nescimus in quibus locis vel
- ex quibus hominibus fuerimus exorti. Quod si absurdissimum est
- dicere, non solum *nostrorum*, verum etiam et aliorum corporum
- sensus plurimum addidisse nostræ scientiæ confitendum est. Hæc
- igitur omnia, et quæ per seipsum, et quæ per sensus sui corpo-
- ris, et quæ testimoniis aliorum scit, humanus animus thesauro me-
- moriæ condita tenet, ex quibus gignitur verbum verum quando
- quod scimus loquimur, sed verbum ante omnem sonum, ante
- omnem cogitationem soni (DE TRINITAT., lib. xv, c. 12). •

de' sensi, attestanteci l'esistenza delle cose esteriori e di tutto ciò che è fuori di noi, è anco la sorgente, il principio di tutte le nostre conoscenze e di tutte le nostre verità. Perchè la coscienza della verità non si rapporta già a' fatti *interiori* del nostro animo, che ci sono certamente attestati dal nostro senso intimo e pei quali non abbiamo affatto bisogno di *criterio* qualunque; ma si rapporta all'esistenza ed alla natura degli oggetti *esteriori*, non essendo la verità altra cosa che l'equazione tra la maniera di concepire coll' intelletto la cosa esteriore e la cosa medesima. *Æquatio rei et intellectus*. Per sant'Agostino, finalmente, come più innanzi lo vedremo ancor meglio, la nostra mente, operando sulle conoscenze che trova in sè medesima o che riceve dal di fuori, per mezzo de' *suoi propri-sensi* o per mezzo dei *sensi degli altri*, cioè per mezzo dell'insegnamento, si forma la sua parola interiore, la parola intenzionale, avanti pure d' avere appreso la parola vocale, e si forma le idee senza aver bisogno di quest'ultima parola.

Nel citato luogo sant'Agostino non si manifesta dunque più platonico di quello che non si fa lameneo in quest'altro: « È impossibile di dubitare che vi ha di altri uomini alla cui testimonianza non possiamo, in certe circostanze, rifiutare la nostra adesione senza cadere nella follia (*De Trinitat.*, lib. xv, c. 12); » in guisa che la dottrina del santo Dottore sulla certezza non è in realtà altro che la dottrina del genere umano, che ha sempre ammesso l'evidenza de' sensi, dell'intelletto e dell'autorità, come un criterio legittimo delle verità *fisiche, intellettuali o istoriche*, ed il con-

sensu universale, non come la *sorgente*, ma come la *prova* della verità di questa evidenza.

Ecco la dottrina che sant'Agostino ha professato ed espresso in un modo il più preciso, il più chiaro, in questo mirabile luogo, riguardante le fonti della conoscenza umana. È la dottrina che prende il sensibile per base dell'intelligibile, e che distingue l'un dall'altro, nella maniera la più ricisa, la più ferma e la più rigorosa. Sicchè è pure falso che *non abbia potuto dimandare ai sensi la scienza, e che non abbia affatto distinto con più fermezza e vigore di Platone il sensibile dall'intelligibile.*

Quest'è la dottrina secondo la quale non solo è *una cosa possibile*, ma è un fatto il più certo « che la mente umana riceva le immagini degli oggetti esterni dai sensi, e che all'occasione di queste immagini essa si formi la sua parola interiore, il suo verbo, il suo pensiero, la sua idea. » È dunque ancora più falso che sant'Agostino « *sia stato convinto come Platone, dell'IMPOSSIBILITA' di trarre l'intelligibile dal sensibile.* »

Finalmente intendiamo il nostro stesso critico che rimprovera a Platone, secondo già l'avea fatto Fanelone, di non avere attribuito a Dio che la potenza di *fabbricare* da una materia preesistente, e di avergli negato la potenza di *creare* dal nulla. È risaputo che Cicerone si è non poco burlato del fondatore dell'Accademia, il quale aveva mascherato Iddio d'un **CORPO TONDO** anzi che d'un corpo piramidale o conico; ed il nostro critico conviene egli pure che Platone, ha realmente dato un corpo tondo a Dio, non avendo

saputo mai comprendere *uno spirito senza corpo*. Or, che ha che fare quest'*intelligibile* sì stupido, sì grossolano, sì materiale del filosofo greco, coll'*intelligibile* tanto puro, tanto spirituale, tanto sublime, tanto divino, del più grande de' dottori cristiani? Non bisogna egli dunque supporre che il nostro critico dormisse il *sonno* del buon Omero, quando disse che *sant'Agostino non distingue affatto con più fermezza e vigore di Platone il sensibile e l'intelligibile, e che non è più convinto di Platone intorno alla impossibilità assoluta di trarre l'intelligibile dal sensibile?* Perchè è impossibile di ammettere che un teologo, al tempo della veglia, abbia voluto abbassare sino a tal punto il principe della teologia.

Quest'è finalmente la dottrina semplice, naturale, seguita sempre dal senso comune del genere umano, senza averla attinta dai filosofi, e malgrado i filosofi, e che sant'Agostino ha trovata realmente negli istinti, nelle credenze, nelle abitudini dell'umanità, ed a cui si è facilmente conformato. In conseguenza non ha affatto avuto il folle pensiero di *creare* e di *fondare*, come Platone ed al seguito di Platone, la scienza della verità.

§ 5. — Altre enormezze proferite contro sant' Agostino, relativamente a Platone. — Quale sia la VERA GLORIA di Platone. — L' unico vantaggio che la religione può trarre dalla sua filosofia. — Ciò che ha detto di vero e di bello l' ha preso dalle tradizioni. — Le dottrine sue proprie, come anco il suo metodo e la sua teoria delle idee, sono false, assurde e funeste. — Esse sono i titoli della sua vergogna. — Si confuta l' asserzione: CHE SANT' AGOSTINO ABBAIA CONTINUATO E FATTO PROGREDIRE IL METODO DI PLATONE. — Prove che sant' Agostino non ha seguito alcun metodo filosofico, ma che si è contentato di mettere l' ordine della fede avanti l' ordine della ragione.

« L' *impareggiabile* gloria di Platone, ha detto il capo delle scuola semirazionalista, l' *impareggiabile* gloria di Platone è nel suo *metodo* e nella sua *teoria delle idee*.... Sant' Agostino, il continuatore di Platone, non ha fatto fare grandi e veri progressi al platonismo che *rispetto al metodo e alle idee*.... Il metodo considerato come processo logico, tanto potente e tanto fecondo nelle mani di sant' Agostino, *non è altro che la dialettica di Platone*.... Platone, anche dopo sant' Agostino, è rimasto in una stretta unione col cristianesimo; perchè, sotto l' imperio del pensiero cristiano, sono *le dottrine del GRAN filosofo* che si sono purgate, sviluppate, perfezionate. » Il che vale, in termini chiarissimi, che Platone è l' unico gran maestro di sant' Agostino, come anco di tutti i filosofi cristiani, ed il gran pedagogo del sapere umano. Gli è un poco esagerato, come si vede. Però non ci ha una sola parola in tutto questo che non sia un madornale errore sotto il punto di vista storico, ed una stranezza sotto il punto di vista del rispetto che gli

ecclesiastici devono soprattutto a' grandi uomini ed alla scienza della Chiesa.

In Platone, secondo osserva Clemente Alessandrino, bisogna distinguere il filosofo dal teologo, il Greco dal Caldeo, il sofista, che vuol fabbricare la verità per mezzo della ragione, dal testimonio eloquente delle tradizioni umane. Come filosofo, la *gloria impareggiabile*, la vera gloria di Platone, non è altro che di avere preferito lo spiritualismo di Pittagora al materialismo di Democrito, e di avere collocato, secondo l'osserva Cicerone, nella ragione il giudizio del vero, che i materialisti del suo secolo ponevano esclusivamente nei sensi (1). Come teologo tradizionalista, la sua *gloria impareggiabile* è stata di avere preso dai libri sacri dei Giudei (si sottintende senza citarli) taluni de' pensieri sublimi, talune delle grandi verità che vi si contengono, e di averli fatti conoscere nella sua patria, sebbene, secondo le espressioni dei medesimi razionalisti (vedi la *Tradizione*, § 28 e 29), *affogati in un oceano di errori*, dove a mala pena si possono distinguere.

Questi furti di Platone sono stati ancora molto utili sotto un'altro rapporto. Più tardi i predicatori del cristianesimo se ne sono serviti per provare: che annunziando questa religione, non imponevano a' popoli una religione nuova, ma la religione della rivelazione primitiva, la religione rimasta, rispetto a' suoi principj ed alle sue verità fondamentali, sempre la stessa

(1) « Plato veritatem abductam a sensibus rationis esse voluit. »

nelle tradizioni e credenze del genere umano; la religione di cui Platone, come pure altri filosofi e soprattutto i poeti, erano i testimoni; in una parola, la vera e unica religione, così antica come il mondo, così universale come l'umanità, ma spogliata delle favole, delle superstizioni e degli errori onde il paganesimo l'avea abbigliata; in quanto alle sue promesse ed alle sue profezie compiuta, nobilitata e perfezionata da Gesù Cristo.

È vero che sotto-questo punto di vista, Platone, senza avvedersene, ha servito a' divini disegni, e che certe pagine de' suoi libri sono state, come si è detto, una sorta di *preparazione umana per l'Evangelo*. Ma non è per niente vero che Platone sia rimasto in una unione intima col cristianesimo, e che sotto l'imperio del pensiero cristiano, sono le dottrine di PLATONE che si sono purgate, sviluppate, perfezionate. Le sole dottrine che si sono purgate, sviluppate, perfezionate, sotto l'imperio del pensiero cristiano, sono le dottrine della rivelazione primitiva, le dottrine di cui sono stati depositari i Giudei, le dottrine tradizionali che, quantunque si trovino in piccolissimo numero alterate e mescolate a molti errori nei libri di Platone, non lasciano affatto di essere le dottrine che aveva Dio medesimo rivelate al principio del mondo, e in varie epoche, anteriori a Platone, che la tradizione avea tramandate e stabilite nel mondo senza Platone, e di cui Platone non è in conseguenza nè l'autore, nè l'apostolo, nè l'evangelista.

In quanto alle dottrine *greche*, puramente filosofiche, che appartengono come *cosa propria* a Platone, che

sono veramente sua *invenzione* e sua *opera*, per citarne alcune, sono: 1.^o il *dualismo*, o la materia esistente *ab æterno* con Dio; 2.^o la corporeità della materia, attribuita non solo all'anima umana, ma a Dio medesimo; 3.^o sono taluni articoli di morale stranamente immorali; 4.^o taluni grossolani errori, enormi e sporche stravaganze che hanno meritato a Platone la condanna, che abbiamo testè menzionata, di *patriarca di tutti gli eretici* e di *condimento di tutte le eresie*. Sicchè, sotto l'imperio del pensiero cristiano, le dottrine speciali di Platone non solo non sono state purgate, sviluppate, perfezionate, ma, per contrario, sono state vituperate, distrutte, annientate, per non più comparire che negli scritti degli eretici e dei moderni increduli.

Si deve dire lo stesso del *metodo* di Platone e della sua *Teoria delle idee*. Perchè, anco su questi due punti, Platone è uscito dalla retta via ed è stato ancora più funesto.

Secondo Cicerone, il metodo platonico consiste in questo principio: NON BISOGNA TENER PER VERO CHE QUELLO CHE AD OGNUNO SEMBRA VERO: *Id verum quod unicuique verum videatur*. Ma questo è il principio distruttore d'ogni fede all'autorità delle tradizioni, fede che, come l'abbiamo dimostrato per mezzo della loro propria testimonianza (1), gli stessi Socrate e Platone hanno tanto raccomandato come la REGOLA DELL'UMANITA' rispetto alla religione. È la legittimazione di tutti i sogni,

(1) Vedi la *Tradizione*. § 50.

di tutti gli errori dello spirito umano; è l'apostasia della ragione dell'uomo; è l'adito aperto a tutti gli errori, è la morte inevitabile d'ogni verità. Infatti fu per mezzo di questo metodo che la scuola di Platone, l'Accademia, dopo di avere successivamente tentato invano di stabilire una sola verità *naturale*, finì per stabilire il principio, che non si può essere certo di alcuna verità, *nihil percipi posse*, e si ingolfò nello scetticismo. Ed è per mezzo dello stesso metodo che il protestantismo, dopo di avere fatto inutili sforzi per assicurarsi d'una sola verità *rivelata*, ha finito per negare ogni rivelazione ed è caduto nell'*indifferentismo*.

La teoria di Platone sulle idee non è guari più maravigliosa. Lo stesso autore semirazionalista, tanto fanatico di Platone, nello stesso libro e quasi nella stessa pagina dove ha fatto di questa teoria uno dei titoli i più sacri della *gloria impareggiabile di Platone*, non ha lasciato di fare questa considerazione piena di verità: « Non si può cacciar via il dubbio che grava sulla dottrina di questo grande uomo sopra le idee. Questa incertezza occupa una lacuna ne' suoi pensieri; pure i suoi discepoli sono stati incerti su questa dottrina. Platone nel *Timeo*, giugne perfino a dare alle idee il nome di *Dei eterni*. Nella descrizione dell'organizzazione del mondo, distingue sempre Dio dal modello che imita, e mette sempre Dio in presenza del modello eterno.... » Il che vale, in termini chiari, « che Platone, per mezzo della sua teoria sulle idee, di cui ha fatto degli Dei superiori al medesimo Dio, non è stato che un fabbricatore di novelli idoli, che avrebbero ampliato il campo dell'idolatria; che ha foggiate una dot-

trina tanto strana, intralciata e confusa, che non ha potuto essere capita da nessuno, pure da' suoi discepoli, e probabilissimamente nemmeno da lui medesimo; e che, in luogo di averla fatta progredire, non ha fatto che spargere su questa quistione fondamentale della filosofia che oscurità ed errore. » È forse questo un titolo di *gloria*?

Inoltre, le idee di Platone non sono, come è noto e come il suo panegirista ce lo ricorda, che generalità di cose spirituali e corporee, *sussistenti in loro stesse*, fuori d'ogni spirito e d'ogni corpo; intromettentisi, non si sa come, nell'intelletto dell'uomo fin dalla sua origine; svilupparentisi in lui per mezzo della reminiscenza, e servendogli come di specchio per la conoscenza degli esseri spirituali e degli esseri corporali. Ma una tale teoria, dando una *realtà sostanziale e fisica* ad astrazioni, forma dell'universo un'immensa astrazione sostanzialmente e fisicamente esistente, e, togliendo via ogni rapporto tra lo spirito umano e i corpi esteriori, colloca esclusivamente l'uomo nel mondo delle idee. Questa teoria adunque mena spacciatamente al panteismo ed all'idealismo. Infatti, è per mezzo di questa teoria delle idee innate che il neoplatonismo antico di Alessandria ed il neoplatonismo moderno di Alemagna e di Francia hanno finito nel panteismo e nell'idealismo.

Il *metodo* e la *teoria delle idee* di Platone sono adunque i due suoi più grandi errori, i suoi due errori colossali, i suoi due errori madornali, pei quali ha contribuito, nei tempi antichi e nei tempi moderni, alla distruzione d'ogni filosofia, d'ogni religione, d'ogni

verità; sono i titoli speciali della *sua ignominia*. Sicchè il semirazionalismo, chiamandoli la gloria *impareggiabile di Platone*, fa vedere che non ha per niente capito Platone; ed il semirazionalismo, affermando che sant'Agostino ha *seguito ed ha fatto progredire questo metodo e questa teoria di Platone*, dà anche a vedere che non ha neppure capito sant'Agostino.

Vedete, infatti, sant'Agostino, nel secondo libro della sua opera DELL'ORDINE (*cap. xiii*), ha detto di passaggio, in alcune linee, dei vantaggi e della necessità della logica, donde il semirazionalismo s'è fatto di un'aria vittoriosa a gridare: « Ecco il metodo di Agostino! Questo metodo, tanto potente e fecondo nelle mani di Agostino, considerato come processo logico, non è altro che *la dialettica di Platone*. »

Or bene, non è vero niente. In questo capitolo, il più breve di tutti della stessa opera, non si fa in alcun modo parola nè del metodo di *Platone*, nè della *sua dialettica*. Sant'Agostino in questo capitolo non ha stabilito affatto un *processo logico* suo proprio; non ha inteso per niente di tenere un *metodo*; egli non ha parlato che della logica in generale, la quale non è che la ragione ragionante, la ragione che non ha aspettato affatto che venissero al mondo Platone ed Aristotile per imparar a ragionare con giustezza, e che ogni uomo di genio possiede in un grado eminente, indipendentemente dalle regole della logica. Perciò (e non vi ha nulla di più chiaro per chiunque ha letto sant'Agostino) questo grande dottore non ha attinto, nè in Platone nè in alcun altro filosofo, ma nella sua alta ragione e nel suo proprio genio, quella *maravi-*

gliosa dialettica, tanto potente e tanto feconda nelle sue mani, colla quale ha abbattuto tutti gli errori, sviluppato e vendicato tutte le verità.

Sant'Agostino, ad esempio de' padri che l'avevano preceduto e che gli erano contemporanei, ha veramente unito, in una vasta sintesi, la fede colla scienza, la religione colla filosofia; egli ha veramente sviluppato, spiegato, difeso la verità e la morale del cristianesimo contro tutte le scuole de' filosofi, contro tutte le sette degli eretici, con una potenza di ragione, con uno splendore di eloquenza, con una forza di convinzione ignota sino a lui e dopo di lui. Ma in niun luogo delle sue innumerevoli ed immortali opere che ha fatte si trova alcun metodo che conduca la mente umana alla verità.

« Confrontate, ci dice qui il semirazionalismo, confrontate, colle esitazioni e i dubbi di Platone, le convinzioni certe, le parole nobili, luminose ed abbondanti di Agostino, e riconoscete la *superiorità della sorgente* a cui quest'ultimo ha attinto le sue teorie. Or questa sorgente non è stata che la rivelazione cristiana. » Perciò dunque, secondo il semirazionalismo, santo Agostino non ha affatto seguito il metodo pagano di Platone, ma il metodo cristiano di san Paolo, che l'avea convertito; non è affatto giunto per mezzo della ragione, ma piuttosto per mezzo della fede, a formarsi delle *convinzioni certe* su ciò che più importa all'uomo di sapere e di parlarne con parole chiare, luminose e abbondanti; in guisa che avrebbe potuto mettere in fronte a tutte le sue opere immortali, come un'epigrafe che le riassume tutte, le parole del Profeta: « HO

CREDUTO, ED È PERCIO' CHE HO PARLATO; CREDIDI, *propter quod locutus sum (Psalm.)*»

Ciò è tanto vero che, nelle sue *Ritrattazioni*, notando talune espressioni erronee, incerte o inesatte, che si trovano ne' suoi libri, fatti nel ritiro di Cassiaco, prima del suo battesimo, non attribuisce siffatte espressioni che alla circostanza che non conosceva ancor bene le sante Scritture, e che non era ancora abbastanza istruito nella scienza ecclesiastica: *Hoc non dixissem si jam tunc essem LITTERIS SACRIS ERUDITUS (lib. 1, c. v); Nec isto nomine uteremur si jam satis essemus LITTERIS ECCLESIASTICIS eruditi (lib. 1, c. III).*

Se dunque la verità non gli è venuta meno che quando la sua ragione è stata sola, senza il lume della rivelazione, gli è chiaro che solo per il soccorso di questa divina luce ha conosciuto la verità in un modo certo e sicuro, e ne parla in modo tanto superiore a Platone; in conseguenza, è anche chiaro che il metodo di sant'Agostino, per giugnere alla certezza della verità, non è stato già il ragionamento, ma la preghiera; non il metodo delle ricerche filosofiche, ma quello dell'umile fede. Quest'è il metodo che egli ha seguito dal momento in cui, atterrito da una voce celeste, credette; ed è pure questo metodo che egli inculca in tutte le sue numerose opere. Vedete dunque quanto sia nel vero il semirazionalismo afirmando che sant'Agostino non ha fatto che *continuare e perfezionare il metodo di Platone.*

Ah! sant'Agostino, istruito dalla sua propria esperienza e dai traviamenti della ragione, sapeva troppo bene quanto il *metodo platonico* della severità asso-

luta della ragione nel giudizio della verità sia pericoloso e funeste, per aver voluto, dopo la sua conversione, seguire un tal metodo e farlo progredire! Perciò, nella sua opera *contro gli accademici*, la prima che scrisse nel suo ritiro di Cassiaco, essendo ancora catecumeno, era per convertire quelli de' suoi amici che gli teneano compagnia in quella solitudine, e che attaccati ancora al principio accademico « *che il savio non deve affermar nulla come di certo* », disperavano d'ogni verità, ed ora per rifermare sè stesso nella sua risoluzione di rimanere nella calma intellettuale della vita cristiana (1); in quest'opera, ripetiamo, sant'Agostino, in luogo d'aver preso la *ragione* per guida, prese la fede. Dappoichè, in quest'opera, ci ha un capitolo così intitolato: **CHE NON SI PUO' ESSERE CERTO DELLA VERITA' CHE COLLO AIUTO DI IIO; *Veritatem nisi divina ope non percipi* (lib. III, c. VI).** L'opera poi intera è riassunta dal suo autore in queste parole: « Finalmente la *sola disciplina della più vera di tutte le filosofie* è fatta manifesta. Dappoichè *la vera nostra filosofia* non è già *la filosofia di questo mondo*, **CHE LA NOSTRA RELIGIONE PER GIUSTISSIMI TITOLI DETESTA.** Ma è quella filosofia, ben diversamente intelligibile, a cui LA RAGIONE, ANCHE LA PIU' SOTTILE, NON PUO' RICHIAMARE LE ANIME ACCECATE DALLE TENEBRE MULTIFORMI DELL'ERRORE, che dopo che

(1) • Cui nunc me ad christiane vite otium contulisses, nondum baptizatus, *contra academicos* primum scripsi, ut argumenta eorum • que ultis inferunt veri inventiendi desperationem et prohibent cuiquam rei assentiri, ab animo meo, quia et me movebant • quantis possem rationibus, amoverem (*Retract.*, lib. I, c. I). »

il sommo Iddio, per un eccesso di popolare clemenza, ha fatto discendere e sottomesso l'autorità dell'intendimento divino sino al corpo dell'uomo; è pei precetti del cristianesimo ed anco pei fatti di questa scienza (della fede) che le anime hanno potuto essere eccitate a ritornare in loro stesse, a risguardare la patria, *senza aver bisogno dei dibattimenti della disputa.* »

Sant'Agostino ritorna a questa stessa teoria, *risguardante l'acquisto della verità*, ne' suoi libri, **DELL'UTILITÀ' DI CREDERE** (*De utilitate credendi*), **DELL'ORDINE** (*De ordine*) e **DEL MAESTRO** (*De magistro*). Egli vi stabilisce che la ragione umana, formata pei mezzi semplici e naturali che abbiamo indicati e sviluppati (nella *Tradizione*, § 19), si trova in possesso delle verità onde il conoscimento le è necessario, senza aver bisogno che le sia insegnato nuovamente; ma che, volendo rendersi ragione di queste verità, dimostrarsele ed averne il conoscimento compiuto, ed una certezza perfetta, bisogna sottomettere la sua ragione all'autorità, con un nobile sforzo della ragione, di che la ragione stessa fa vedere la necessità; bisogna sottomettere la ragione all'autorità, come l'avea fatto lo stesso Agostino; bisogna chinare la fronte, pregare e divenir fanciullo alla scuola di Gesù Cristo, il vero ed unico MAESTRO delle anime. Ecco il *metodo* di sant'Agostino (se pure è vero che abbia voluto tenere un metodo); ed è chiaro che questo è l'opposto del metodo di Platone.

Tuttavia, quest'è il metodo di sant'Agostino, come l'ha egli stesso formato in queste notevoli linee della sua opera *Della dottrina cristiana*: « Se si trova che quelli che si chiamano filosofi dicono, per avventura, alcune

cose vere e che possono convenire alla nostra fede, si debbono loro fòrre, come si leva a' ladri la roba che posseggono ingiustamente, e le si devono far servire all'uso della cristiana scienza. Ma bisogna ben riflettere che la filosofia de' pagani contiene chimeriche invenzioni, che contraffanno la verità e non conducono che alla superstizione, e che, in conseguenza, noi che usciamo della società de' gentili dobbiamo con grandissima cura evitare ().» Il che vuol dire: che sant'Agostino, egli stesso, ha pure tolto, sebbene colla massima circospezione, dagli scritti dei filosofi del paganesimo, parole, frasi, argomenti e testimonianze in favore della cristiana religione; ma che, rispetto a' sistemi, alle dottrine ed al metodo della filosofia pagana, divenuto cristiano, è ben stato sollecito di rigettarli in fascio e fuggirli.

Il padre Balto, teologo de' suoi tempi il più versato nella dottrina de' Padri, rispondendo al Fontenelle con un dottissimo libro, di cui farò più innanzi parola, si esprime così: « Chi ha detto al nostro critico che i primi Padri della Chiesa abbiano avuto una *filosofia speciale*, che ne abbiano seguito *un'altra invece di quella della Santa Scrittura*, dove trovavano tutto ciò che era loro necessario in fatto di religione, e secondo la quale non pensavano più, come lo dicono (Tertulliano, *De præscript.*),

(¹) • Qui philosophi *vocantur*, si qua *forte* vera et fidei nostræ • accommodata dixerunt. ab eis; tanquam ab injustis possessoribus, • in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinæ genti- • lium quædam simulata et superstitiosa figmenta, quæ unusquis- • que nostrum, de societate gentilium exiens, debet evitare (*De doc- • trin. Christ.*, lib. II). • •

aver bisogno di curiosità? Chi gli ha detto che questa filosofia particolare che seguitavano, fosse quella di Platone, piuttosto che quella di Zenone o di Aristotile? dove sono i commentari che hanno essi fatto sopra questo filosofo (Platone)? Quai segni hanno essi dato della prodigiosa stima che facevano di lui? L'hanno essi lodato, come si è fatto dopo Aristotile? L'hanno essi citato nei loro libri o nei loro discorsi che facevano al popolo, per dare autorità a quello che asserivano? Hanno essi mai impreso di *giustificarlo de' suoi errori*? Per contrario, che cosa non hanno detto per *metterlo in dispregio*, per *confutarlo* e per *far conoscere i suoi traviamenti*? Su di che mi penso che si potrebbero, con assai più di verosimiglianza, accusarli d'aver spinto le cose troppo innanzi, d'aver condannato troppo universalmente questo filosofo, e tutta la filosofia in generale, se non si facesse attenzione a' tempi in cui vissero e alle circostanze che li obbligarono di parlare e operare con tanta severità come hanno fatto (Risposta alla *Storia degli Oracoli*, t. II, p. 134). »

Or, leggendo questo passaggio, non si direbbe che quel dotto scrittore ha previsto ed ha voluto confutare anticipatamente, in un modo perentorio, l'affermazione del nostro proprio critico: « Che sant'Agostino (il più grande de' Padri a cui fa allusione il p. Batio) abbia voluto avere una filosofia ed anco una filosofia platonica? » Del resto, è stato provato il contrario con una mirabile precisione dal nostro stesso onorevole critico: dappoichè ha detto: « Il *metodo* degli antichi non avea già la forza del nostro; L'INDICAZIONE di queste cose è sparsa QUA E LA' negli scritti di sant'Agostino. » Noi abbiamo

dunque il diritto di essere sorpresi del coraggio di questo autore d'aver voluto far credere che sant'Agostino abbia fabbricato, egli pure, un *metodo filosofico*, ed anco una filosofia *platonica e cartesiana*, poichè riconosce che sant'Agostino non ha fatto che **INDICARE** *queste cose*; che *queste cose* non si trovano in alcun luogo, in sant'Agostino, riunite in un corpo di dottrina, ma solo *sparse* QUA e LA' *ne' suoi scritti*. Il che, in propri termini, è un confessare, lo ripetiamo, che il preteso *metodo*, la pretesa *filosofia* che il nostro avversario attribuisce a sant'Agostino non è seriamente altro che una poesia di sua invenzione.

CAPITOLO III.

**Della dottrina di sant'Agostino sull'origine delle idee ,
e dell'opposizione fondamentale di questa dottrina con
quella di Platone sullo stesso soggetto.**

§ 6 **Importanza del soggetto che s'imprende a trattare.** — Sant'Agostino, confutando egli stesso la calunnia d'aver seguito l'idologia empia di Platone, e fondando la sua propria dottrina sullo stesso punto. — San Tommaso, dimostrando, egli pure, che la dottrina di sant'Agostino non ha nulla di comune con quella di Platone sulle idee. — Psicologia di sant'Agostino, totalmente diversa, essa pure, da quella del filosofo greco. — Riepilogo della filosofia del gran dottore cristiano.

La principale e la più importante quistione della filosofia, secondo il consentimento di tutti i filosofi, è la quistione sull'*origine delle idee*. L'ingannarsi sopra questo punto capitale della scienza, è lo stesso che smarrirsi relativamente a tutto il resto. Abbiam veduto quanto la dottrina di Platone sopra questo soggetto sia stata assurda ed anco ridicola; non è dunque sorprendente che Platone il filosofo abbia eclissato e disonorato Platone il tradizionalista. Ma quello che è non solo sorprendente, ma rivoltante, è che il semirazionalismo abbia ardito d'attribuire a sant'Agostino d'aver seguito

l'ideologia di Platone, ed in conseguenza d'aver professato la sua triste filosofia. Sicchè dunque fra tutti gli insulti che il semirazionalismo ha fatto al più grand'uomo del cristianesimo, questo è il più crudele e nel medesimo tempo il più manifestamente ingiusto. Dappoichè il dottor cristiano, invece di avere adottato la dottrina del filosofo greco sulle idee, l'ha combattuta nei termini i più solenni ed espliciti, ed ha egli stesso stabilito, nel modo il più retto ed il più chiaro, la sua propria dottrina sopra questo grave soggetto. Quest'è ciò che or ora vedremo. Questa discussione adunque è della più alta importanza.

Sant'Agostino, nel suo libro delle LXXXIII *Quistioni*, si è espresso così: «Si dice che è Platone che abbia il primo parlato delle idee. Non bisognerebbe tuttavia credere che se non esisteva affatto il nome innanzi di Platone, non esistessero affatto le cose medesime che chiama idee, o che non fossero capite da alcuno. Le idee sotto nomi differenti erano state forse ammesse da molti filosofi. Non è in alcun modo verosimile che non vi fossero dei dotti innanzi di Platone, o che non fossero state conosciute le cose che Platone chiama *idee*. Perchè l'importanza delle idee è tanto grande che non si può essere filosofo senza ben capirle (1). »

(1) • Ideas Plato primus appellasse perhibetur. Non tamen, si hoc nomen antequam ipse institueret, non erat, ideo vel res ipsae non erant, quas ideas vocavit, vel a nullo erant intellectae, sed alio forlasse atque alio nomine ab aliis atque aliis noncupatae sunt. • Nam non est verisimile sapientes aut nullos fuisse ante Platonem

« Il vocabolo greco *idee* risponde alle parole latine *forme* o *specie*. Noi lo voltiamo nella parola *ragioni*. Questa traduzione non esprime esattamente il vocabolo greco, ma esprime bene la cosa.

« Le idee sono certe forme prime o le *ragioni stabili* o *immutabili* delle cose, forme che non sono state formate, poichè sono eterne, sempre le stesse e che sono contenute nella mente divina.... Chi oserà dire che abbia Iddio tutto creato irragionevolmente? Se dunque non si può ciò dire nè credere, si dee ammettere che tutto sia stato creato dalla ragione; e che la ragione che ha presieduto alla creazione dell'uomo non è la stessa che ha presieduto alla creazione del cavallo; e ciò sarebbe assurdo il pensarlo. Ogni cosa adunque è stata creata *per una ragione particolare*. Ma dove sono *queste ragioni*, se non nel pensiero del Creatore? No, Iddio non potea *raggiungere un modello fuori di lui* per creare le cose; *sarebbe un sacrilegio il crederlo*. Ma se le ragioni di tutte le cose create e possibili sono nella mente del Creatore, e che non vi ha nulla nella mente divina che non sia eterno ed immutabile, queste cose, che Platone chiama *idee*, esistono, perchè sono eterne e rimangono immutabili, ed è per mezzo della partecipazione di queste idee che si fa tutto ciò che è e si fa nella maniera onde è ⁽¹⁾. »

• aut istas quas Plato ideas vocat quæcumque res sint, non intellexisse. Si quidem tanta in ideis vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit (*De LXXXIII Quæst.*, II, 46). »

(1) • Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum a verbo transferre videamur. Si autem rationes eas

Da questo passaggio, mirabile per lucidezza, bellezza e verità, è dunque chiaro che, per sant'Agostino, le idee non sono che *le ragioni eterne delle cose*, il cui insieme, come si è veduto nella *Tradizione* (§ 16), forma la LEGGE ETERNA; e, come lo stesso gran dottore, seguito da san Tommaso, l'ha detto altrove, che le cose create esistono, in queste ragioni, in un modo più perfetto che in loro stesse, ma in un modo intenzionale e non già fisico; finalmente, che ogni cosa creata partecipa a queste ragioni in quanto che esse sono queste medesime ragioni eterne realizzate e messe in atto nel tempo; come un edificio esiste in un modo più perfetto nell'idea archetipa dell'architetto che in sè stesso, dappoichè nell'idea dell'architetto esiste in un modo intenzionale e non già

• vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus. Sed
 • tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non aberrat.
 • bit. Sunt namque idee principales formæ quaedam vel rationes re-
 • rum stabiles, quæ ipsæ formatae non sunt, ac per hoc æternæ et
 • semper eodem modo se se habentes quæ in divini intelligentia con-
 • tinentur... Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia con-
 • didisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia
 • ratione sint condita. Nec eadem ratione homo quam equus; hoc
 • enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata
 • rationibus. Has autem rationes, ubi arbitrandum est esse, nisi
 • in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum
 • intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat, nam
 • hoc opinari sacrilegum est. Quod si hæc rerum omnium creanda-
 • rum creaturarumve rationes in divina mente continentur, neque in
 • divina mente quidquam nisi æternum atque incommutabile po-
 • test esse; atque has rerum rationes principales appellat ideas
 • Plato: non solum sunt ideæ, sed ipsæ veræ sunt quia æternæ
 • sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent, quarum partici-
 • patione fit quidquid est, quomodo est (*Ibid.*). •

fisico, e non partecipa a questa idea che in quanto è questa stessa idea, concepita in un tempo, realizzata e messa in atto in un altro.

Or, che ha che fare questa sublime e magnifica dottrina di sant'Agostino sulle idee colla teoria di Platone sullo stesso soggetto? Che hanno esse a fare queste *ragioni eterne* delle cose, la cui verità deriva dalla perfezione stessa dell'intelletto divino, e che spiegano il creato per l'increato, la creatura per il Creatore, colle *idee* di Platone, che non hanno alcun rapporto con Dio, le *nature delle cose* di Platone, esistendo in un modo *so- stanziale in loro stesse, fuori delle cose*, e partendo dalle cose per renderci conoscibili le cose? Che hanno esse a fare le idee eterne dell'intelletto divino con quegli esseri fantastici, creazioni, aborti d'una immaginazione traviata, e, secondo tutte le apparenze, non compresi dalla stessa ragione che ne ha voluto fare degli esseri contro ogni ragione?

Sant'Agostino non ha adunque parlato delle *idee* di Platone che per mostrare che le *vere idee* sono più antiche di Platone e che sono differenti da quelle di Platone; per dimostrare che esse non appartengono a Platone che pel *vocabolo* che loro ha dato e per la falsa base su cui le ha collocate, perchè escludendole dall'intelletto divino dove esse in realtà esistono, le ha collocate *in loro stesse* dove esse non esistono affatto e non sono niente di concreto e di reale. Perciò lo stesso autore semirazionalista, col quale abbiain che fare in questo scritto, dopo di avere arrecato il bel passaggio di sant'Agostino che abbiamo più su osservato, soggiunge: « Non si trova NULLA in Platone che possa essere pa-

ragionato a questo testo per la profondità, la forza, la chiarezza, la semplicità, la verità. » Il che è un convenire che la dottrina di sant'Agostino *sulle idee* non ha niente di comune colla teoria di Platone sullo stesso soggetto, niente che le rassomigli.

Ma sono passati sei secoli che san Tommaso ha stabilito questa differenza nei termini i più gentili, ma al tempo istesso colla massima precisione e chiarezza. « La dottrina de' *platonici*, dice egli, *che le forme delle cose sussistono senza la materia*, pare CONTRARIA ALLA FEDE. Perciò sant'Agostino, mettendo da parte questa dottrina sulle idee che *ammettera Platone*, le ha sostituito la dottrina: Che le ragioni di tutte le cose esistono nell'intelletto divino, e che è secondo queste ragioni che tutte le cose si formano, e che la stessa anima umana conosce tutte le cose (1). » Sicchè, per san Tommaso, le teorie di sant'Agostino e di Platone *sulle idee* si rassomigliano come una verità cattolica si rassomiglia ad un'eresia: *alienum a fide videtur esse*; si rassomigliano come il bianco al nero, il giorno alla notte, la realtà alla finzione, il vero al falso, ciò che è a quello che non è.

Al medesimo luogo, san Tommaso ha fatto pure questa grave considerazione: « Secondo taluni (de' suoi propri discepoli), per Platone, la materia non è stata *creata*,

(1) • Videtur esse alienum a fide quod formæ rerum extra res
• per se subsistant absque materia, sicut platonici posuerunt. Ideo
• Augustinus posuit loco harum idearum, *quas Plato ponebat*, ra-
• tiones omnium creaturarum in mente divina existere: secundum
• quas omnia formantur et secundum quas etiam anima humana
• omnia cognoscit (I, p. q. 84, a. 5). •

ed allora non ha affatto ammesso che (in Dio) vi ha l'idea della materia, ma che l'idea è una *causa* della materia (fuori di Dio). Ma in quanto a noi cristiani, che crediamo che la materia è stata creata da Dio, secondo la forma (esemplare che n'avea Egli nel suo intelletto), l'idea della materia è innanzi a tutto in Dio, e questa idea è esattamente la stessa che quella della cosa composta. Perchè la materia, *per sè stessa* (indipendentemente da Dio), non ha affatto *essere* e non può essere conosciuta (1).»

San Tommaso attribuisce questa dottrina a sant'Agostino, cioè che, per sant'Agostino, la materia è stata formata secondo l'idea che Dio ne avea nel suo intelletto; quando, per Platone, è secondo la materia preesistente che Dio se n'è formata l'idea, cioè che l'ideologia di sant'Agostino non è che la conseguenza del dogma divino della creazione, mentre l'ideologia di Platone non è che la conseguenza della dottrina diabolica *della materia eterna* e che queste due ideologie differiscono tra loro quanto la verità differisce dall'errore e la religione dall'empietà. Ecco in che modo sant'Agostino *ha seguito Platone ed è stato scolaro di Platone per rispetto alle idee!*

Sant'Agostino è agli antipodi di Platone sulla psicologia come sull'ideologia.

(1) « Plato, secundum quosdam, posuit materiam non creatam, et ideo non posuit ideam esse materie sed materie concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materies ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia, secundum se, neque esse habet, neque cognoscibilis est (*Artic. 5*). »

Egli non è certo che il libro de' *LOGMI ECCLESIASTICI* (*De ecclesiasticis dogmatibus*) sia di sant' Agostino, sebbene si trovi tralle sue opere. Ma se non è questo grande dottore che l'ha scritto, è nondimeno egli che l'ha ispirato e che l'ha fatto; dappoichè non è che un ristretto metodico de' principii, delle dottrine, de' pensieri sparsi in tutti i suoi immensi scritti, specialmente ne' suoi libri *Della città di Dio; Della Trinità e Sulla Genesi alla lettera*; non è che un formulario fedele della sua filosofia. Perciò san Tommaso lo cita e difende come un libro di un merito incontrastato e di autorità grande tra i dotti cristiani. Or l'autore di quest'opera s'esprime così rispetto all'anima: « Noi crediamo che le anime degli uomini non si sono trovate *a principio* tra le altre nature intellettuali, e non sono state create nello stesso tempo che esse, e non sono formate neppur come i corpi, per mezzo della generazione. Noi diciamo che l'anima è creata ed introdotta nel corpo dopo la formazione del corpo. Noi siamo ancora contrariissimi di ammettere che ciascun uomo ha due anime: una *animale*, animante il corpo e mescolata col sangue, l'altra *spirituale* e faciente le operazioni razionali. Noi sosteniamo che è una sola e medesima anima che, nell'uomo, vivifica il corpo a cui è unita, dispone di sè stessa secondo la sua propria ragione e possiede la libertà dell'arbitrio, per poter scegliere quello che essa vuole, nella sua propria sostanza e per mezzo del suo pensiero. Per noi (tra gli esseri animati), l'uomo solo possiede un'anima *sostantiva* (o sussistente in sè medesima), che sopravvive dopo d'essersi spogliata del corpo, che non perisce affatto col corpo, per la ragione che essa

vive sostanzialmente. In quanto alle anime de' bruti, esse non sono affatto *sostantive*, ma nascono colla carne per la virtù della carne e finiscono colla morte della carne. Sicchè l'uomo è un composto solamente di due sostanze: l'anima e la carne; l'anima colla sua ragione, la carne co' suoi sensi; tuttavia la carne non mette in movimento i suoi sensi che in virtù della sua unione coll'anima, mentre l'anima esercita, senza il concorso della carne, le sue operazioni razionali ⁽¹⁾. »

Quest'è la vera filosofia di sant'Agostino sull'anima. Com'è chiara, precisa, pura, semplice, compiuta, perfetta! Perciò è dessa la confutazione assoluta della dottrina di Platone sull'origine eterna delle anime, sulla pluralità delle anime nell'uomo, sulla facoltà

(1) • Animus hominum non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas, nec simul creatas... neque cum corporibus per coitum seminat... sed dicimus, formato iam corpore, animam creari et infundi... Neque duas animas esse dicimus, sed hominem, unam *animalem*, qua animatur corpus et immixta sit sanguini, alteram *spiritualem*, quæ rationem ministret; sed dicimus unam esse, eandemque animam, in homine, quæ et corpus sua societate vivificet et seipsam sua ratione disponat: habens in se libertatem arbitrii, ut in sua substantia egat cogitatione quod vult. Solum hominem credimus habere animam substantivam, quæ exuta corpore vivit. Neque cum corpore moritur, quia substantialiter vivit. Animalium vero animæ non sunt substantivæ, sed cum carne ipsa carnis vivacitate nascuntur, et cum carnis morte finiuntur. Duabus substantiis tantum constat homo: anima et carne; anima cum ratione sua et carne cum sensibus suis; quos tamen sensus absque animæ societate non movet caro. Anima vero et sine carne rationale suum tenet. •

dell'anima umana di *sentire* senza il concorso del corpo, sull'essenza *dell'uomo*, risultante da una sola sostanza, l'anima. È una protesta solenne contro quella moltitudine d'errori, d'inezie e di stranezze che Platone avea accumulato intorno alla natura dell'anima; che Origene e altri filosofi cristiani de' primi secoli dissotterrarono dappoi, e che produssero tante eresie e tanti scandali nella Chiesa. È dunque chiaro sino all'evidenza che sant'Agostino, lungi d'essere stato il *continuatore* e il *discepolo* di Platone e della sua scuola, su questo punto capitale della filosofia, ne è stato il giudice il più severo, l'antagonista il più tremendo; perchè è stato dalla sua mano potente che il platonismo ebbe il suo colpo di grazia e disparve da tutte le scuole cristiane.

§ 7. Sant'Agostino ha formalmente rigettato la filosofia di Platone. — Risposta ad un'obbiezione, tratta dagli elogi che sant'Agostino avrebbe più volte fatto di Platone. — Il santo vescovo si è pentito di questi elogi, e li ha ritrattati — Gran valore di queste ritrattazioni; sorprendente prova che risulta in favore di questo fatto: Che non è stato in alcun modo il continuatore della filosofia di Platone, e che l'attribuirgli questo, è un oltraggiarlo.

Sant'Agostino non solo non ha in alcun modo professato la teoria erronea di Platone *sulle idee* e la sua *filosofia*, ma le ha energicamente combattute.

Noi l'abbiamo udito, nel mirabile luogo più su riferito, esclamare che *sarebbe un vero SACRILEGIO il credere che Dio ha potuto ragguardare un modello fuori di sè per creare le cose*. Ora il nostro autore, semira-

zionalista egli pure, ci assicura che, *nella descrizione dell'organizzazione del mondo, Platone distingue SEMPRE Dio dal modello che imita e mette SEMPRE Dio in presenza del modello eterno.* È dunque chiaro che sant'Agostino, condannando la dottrina *che Dio ha avuto bisogno di ragguardare un modello fuori di sé per creare le cose*, ha avuto principalmente di mira la teoria di Platone sulle idee; che è questa dottrina che ha egli chiamata una *novità sacrilega* ed un' *assurdità*, e che ha confutata in un modo tanto solenne e vittorioso nello stesso passaggio, di cui lo stesso nostro avversario non ha potuto fare a meno di non ammirare la *profondità*, la *forza*, la *chiarezza*, la *semplicità* e la *verità*. Dappoichè in tutto quel passaggio non si tratta che di Platone.

Sant'Agostino, nelle sue *Ritrattazioni*, si duole d'aver detto in una delle sue prime opere (*Soliloq.*, libro II, cap. 20): *Che i dotti in istudiare non fanno altro che dissotterrare ed estrarre dalla loro propria mente le conoscenze che hanno precedentemente in loro e che hanno dimenticato.* Egli condanna e rigetta come falsa una somigliante dottrina. « Perchè, se alcuni ignoranti, dice egli, allorchè sono bene interrogati, rispondono adeguatamente sulle scienze che non hanno studiate, non è per altro che perchè essi pure sono a parte del lume della ragione eterna, dove si vede la verità immutabile. » Egli rimprovera a *Platone ed alla sua scuola* d'aver seguito questa dottrina delle idee *innate nella mente umana, e dimenticate da lui e che la scienza, il lavoro e la riflessione ricordano.* Ed avvertì il lettore che, per quanto gliel'avea permesso il soggetto del suo

lavoro *Sulla Trinità*, egli ha confutato questa dottrina al libro xii di questa stessa opera ⁽¹⁾.

Noi troviamo di fatti che il capitolo xv di questo libro non è che una confutazione solida ed eloquente di questo immenso errore che Platone, secondo sant' Agostino, non avrebbe affatto inventato, ma preso da Pittagora; e pel quale errore, ammettendo uno stato in cui si sarebbero trovate le anime innanzi di essere unite a' corpi, Platone avrebbe rinnovato, sempre secondo sant' Agostino, l'empia dottrina della metemiscosi.

Sicchè sant' Agostino, tutte le volte che ne ha avuto l'occasione, lungi dall'averla *seguita e perfezionata*, non ha fatto che condannare e biasimare l'assurdità e l'empietà della teoria di Platone sulle idee che tuttavia, in questi ultimi tempi, Cartesio e Leibniz hanno avuto il funesto coraggio di risuscitare nei propri termini, con gran plauso del semirazionalismo, ma a vergogna della moderna filosofia.

È dunque un calunniare il semirazionalismo il dire che, facendo di sant' Agostino un umile discepolo di Pla-

(1) • Idem quodam loco dixi: *Quod disciplinis liberalibus eruditi, sine dubio in se illas oblivione obrutas eruunt discendo, et quo tammodo refodiunt* (*Soliloq.*, lib II, c. 20). Sed hoc quoque *improbo*. Credibilis est enim propterea vere respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos carum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt; non quia ea noverant aliquando et obliti sunt: quod PLATONI vel talibus visum est, *contra quorum opinionem*, quanta, pro suscepto munere, dabatur occasio, in libro duodecimo *De Trinitate*, discussi (*Retract.*, lib. I, c. 4). •

tone, intorno al soggetto del *metodo* e delle *idee*, insulta a sant' Agostino, mentisce contro all' istoria della filosofia, ne impone a' suoi lettori, dimostra che non capisce nulla di questa grande quistione, e che, in tutti i casi, non sa quello che si dice?

« *Nella filosofia de' pagani*, ha detto altrove sant' Agostino, si trovano dottrine *ingannevoli*, *finzioni superstiziose*, che ognun di noi, nell' uscire della società pagana, deve evitare (1). » Il che ci dice abbastanza che facendosi cristiano, sant' Agostino l'avea compiutamente rotta con Platone e con tutt' i filosofi del paganesimo che l'aveano tanto traviato e che, da quel momento, la sua filosofia non fu più la filosofia di Platone, che si fece incontante a combattere per mezzo de' suoi libri *Contro gli accademici*, ma la filosofia di san Paolo e di GESU' CRISTO, come ce lo attestano le sue immense ed innumerevoli opere.

San Paolo ha detto: « Guardate che alcuno non vi tragga in inganno per mezzo della filosofia, di discorsi vani ed ingannevoli, secondo la tradizione degli uomini, secondo gli elementi del mondo e non secondo Gesù Cristo (2). » Dopo queste gravi ed importanti parole dell' Apostolo, sant' Agostino ha detto dal canto suo: « Ogni cristiano che non ha fatto i suoi studi che nei libri ec-

(1) • Habent doctrinæ gentilium quædam *simulata* et *superstiosa figmenta* quæ unusquisque nostrum, de societate gentilium exiens, debet vitare (*De Doctr. christ.*, lib. II, c. 40). •

(2) • Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam, secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi et non secundum Christum (*Col.*, cap. II). •

clesiastici (1), sebbene non sappia pure forse il nome de' platonici e che non sappia che presso i Greci hanno esistito due scuole di filosofia, la scuola ionia e la scuola italiana, non è tuttavia estraneo alle conoscenze umane, in modo da non sapere che i filosofi si vantano di professare l'amore della sapienza o la sapienza medesima. Ma egli *evita coloro che professano una filosofia secondo gli elementi di questo mondo e non secondo Iddio che ha fatto questo mondo*: Guardate che alcuno non v'inganni per mezzo della filosofia, ecc. (2) ». Sicchè, per sant'Agostino, *ogni cristiano evitava di seguire i filosofi greci, specialmente i platonici, che, vantandosi di professare la sapienza, non filosofavano che secondo gli elementi del mondo e non secondo Iddio*; ed ogni cristiano, conducendosi a questo modo, non faceva che uniformarsi al precetto di san Paolo e compiere un gran dovere. Come dunque sant'Agostino avrebbe egli professato la *filosofia platonica* che in così fatti termini vietava ad altri di professare? E come non avrebbe

(1) Ci avea adunque, al tempo di sant'Agostino, gran numero di cristiani che *non facevano i loro studi* e non istudiavano il latino che negli autori cristiani.

(2) • *Quamvis enim homo christianus, litteris tantum ecclesiasticis eruditus, platoniorum forte nomen ignorat, nec utrum duo genera philosophorum extiterint in græca lingua, ionicorum et italicorum, sciat, non tamen ita surdus est in rebus humanis, ut nesciat philosophos vel studium sapientiæ, vel ipsam sapientiam profiteri. Caveat eos tamen qui secundum elementa huius mundi philosophantur, non secundum Deum a quo ipse factus est mundus. Admonetur enim præcepto apostolico, fideliterque audit quod dictum est: Cavete ne quis vos decipiat per philosophiam etc. (August., lib. VIII, *De civit.*, c. IX).* •

egli fatto conto d' un dovere che inculcava ad ogni cristiano di compiere: il dovere di evitare, come la peste, i filosofi e la filosofia del paganesimo?

Ma ci si oppone, non è egli vero, « che sant' Agostino in più luoghi de' suoi scritti ha fatto i più grandi elogi della scienza e della letteratura pagana, de' filosofi pagani, e specialmente di Pittagora e di Platone i più famosi tra i filosofi pagani? Come potete dunque affermare che sant' Agostino, dopo la sua conversione, si sia dichiarato contro i letterati ed i filosofi del paganesimo e particolarmente contro Platone? »

Tutto questo che ci si dice è innegabile; ma è anco innegabile che sant' Agostino ha solennemente ritrattato questo procedere, che se l'ha rimproverato come una colpa gravissima, e ne ha mostrato i più vivi rinere-scimenti.

« Io mi pento, dice egli nelle sue *Ritrattazioni*, d' avere dato troppa importanza a quelle liberali discipline che molti santi grandemente ignorano, e che, tra quelli che le conoscono, contano molti uomini *che non sono santi*. Io pure mi pento d' avere detto che filosofi *stranieri alla vera pietà* sieno stati ornati del lume della virtù. Lamento infine d' aver tanto lodato il filosofo Pittagora, perchè i miei lettori ed i miei uditori, ingannati da questi elogi, potranno pensare che, secondo me, non vi ha errori nella dottrina di Pittagora, quando per contrario ve ne ha un gran numero ed anco di ben capitali (1). »

(1) • Displacet quod multum tribui liberalibus disciplinis, quas multi sancti multum nesciunt; quidam etiam qui sciunt eas sancti

Ma l'atto di contrizione col quale sant'Agostino ha disapprovato nominatamente Platone, tutte le sue dottrine e tutti i suoi discepoli, è ancora più notevole; e ciò che è ancora più a considerare si è che si trova al *primo* capitolo del *primo* libro delle sue *Ritrattazioni*. In guisa che il primo pensiero del santo penitente, nello scrivere quest'opera, è stato di abiurare il platonismo e di condannare in fascio tutti i luoghi dei suoi scritti nei quali ha avuto l'aria di seguirlo: « Ho ben ragione, dice egli, di molto dolermi degli elogi che ho prodigati a PLATONE ed ai platonici, cioè agli accademici. Ah! era egli bisogno di esaltare *questi uomini empì* di cui noi cristiani siamo obbligati di combattere i *grandi errori*, ogni volta che difendiamo il cristianesimo ⁽¹⁾? »

Sicchè, quando pure sant'Agostino avesse avuto la sciagura di aderire, come lo pretendono i semirazionalisti, alle teorie di Platone, riguardanti il metodo e le idee, tale adesione del sublime dottore, che sarebbe stata cancellata da una ritrattazione tanto formale e solenne, non proverebbe certo nulla in favore

• non sunt .. Displicet quod philosophos non vera pietate præditos
 • dixi virtute fulsisse... Nec illud mihi placet quod Pythagoræ philo-
 • sopho tantum laudis dedi, ut qui hæc audit vel legit, possit pu-
 • tare me credidisse nullos errores in Pythagoræ esse doctrina: cum
 • sint plures, iidemque capitales (*Retract.*, lib. I, c. 3). •

(1) • Laus, quoque ipsa, qua Platonem vel platonicos, sive acade-
 • micos philosophos tantum extuli, quantum ipsos, *impios homines*,
 • non oportuit, non immerito mihi displicuit: præsertim contra quo-
 • rum *errores magnos* defendenda est christiana doctrina (*Retract.*,
 • lib. I, c. 4). •

della verità e dell'eccellenza delle dottrine del filosofo di Atene.

Ci sovvenga di quel dotto semirazionalista di cui abbiamo arrecato, nella TRADIZIONE (§ 38), talune strane visioni. Ed è verissimo che, in uno di quei momenti d'allucinazione o di ebbrezza, che dà il fanatismo per le *grandezze della ragione*, volle far credere a' suoi lettori che, levandosi sulle ali della sua ragione, avea scoperto in Dio TRE PRINCIPII ETERNI. Ma è anche vero che, avvertito da un buon secolare, fu sollecito, nella ristampa della sua opera, di cancellare questa parte della sua meravigliosa visione. Intanto, se alcuno de'suoi discepoli si pensasse d'essere autorizzato, per questo passaggio del libro del maestro, a sostenere l'eresia *de'tre principii in Dio*, non sarebbe egli ingiusto, assurdo, d'invocare in suo favore alcune parole d'uno scrittore in estasi, che quest'ultimo avesse lasciato sfuggire dalla sua penna nella prima edizione del suo libro, ma che avesse poi fatto scomparire nella seconda? Ora, i semirazionalisti sono, almeno, ugualmente ingiusti ed egualmente assurdi di farsi uno scudo, nella difesa delle loro dottrine sul metodo e sulle idee innate, di quello che sant'Agostino abbia professato queste dottrine in un tempo e poi abiurate in un altro.

Ma il fatto si è che sant'Agostino non ha avuto affatto questa sciagura. Si può avere della stima ed anco dell'ammirazione pel talento di un filosofo pericoloso, e rendergli giustizia d'averne esposte talune verità, senza, per questo, dividerne gli errori. E questo, è il caso di sant'Agostino per rispetto a Platone.

Gli è stato grato di avere innalberato lo stendardo dello spiritualismo, in un secolo materialista e nel mezzo di dotti, compresi il suo maestro, stranamente corrotti; ma non ha per niente diviso, e ne fu molto lontano, le dottrine di Platone su tutto il resto.

Noi non abbiamo neppure bisogno di notare che, se sant'Agostino fosse caduto, per alcun poco, nella teoria assurda ed empia di Platone rispetto alle idee, non avrebbe fatto parola nel suo bell'atto di contrizione che abbiamo testè veduto, e che colla stessa franchezza, colla stessa commovente umiltà con che si rimprovera d'aver *troppo lodato* Platone, si sarebbe accusato d'averlo *seguito* nei suoi traviamenti. Dappoi- chè, che bisogno abbiam noi di far ricorso alle supposizioni, poichè abbiam sotto gli occhi le teorie di questi due celebri personaggi, sullo stesso soggetto; e che, siccome san Tommaso ce l'ha fatto osservare, la teoria di sant'Agostino rassomiglia a quella di Platone come il cielo all'inferno, la grazia al peccato, la verità all'errore?

Dunque, l'asserzione tanto ricisa del semirazionalismo, che sant'Agostino non è stato che il *continuatore della filosofia di Platone ed il suo scolarello*, è al tempo medesimo una menzogna storica ed un'ingiuria contro il genio del più grande dei dottori cristiani.

CAPITOLO IV.

Della filosofia di sant'Agostino, nei suoi rapporti col dogma cristiano.

§ 8. Altri passaggi importanti, nei quali sant'Agostino ha manifestato la sua dottrina rispetto alle idee. — Per questo grande dottore, l'intelletto creato genera il suo verbo, come l'intelletto increato genera il suo, e le idee non sono nè *INNATE* nè *VEDUTE IN DIO*, ma formate dall'intelletto medesimo. -- Questa dottrina è professata da' Padri della Chiesa. — Altre sublimi analogie che sant'Agostino ha scorto tra il Verbo di Dio ed il verbo dell'uomo. Un altro bel passaggio, scritto da lui, in cui riferma il sistema cristiano sulle idee.

Se fosse permesso di godere allorchè si vedono belli ingegni ed onorevoli caratteri correre, per un cieco fanatismo, una via falsa e pericolosa, non vi sarebbe nulla di più capace per muovere a letizia quanto il tuono serio col quale le alte menti del semirazionalismo dichiarano, in tutte le loro solenni riunioni e nei loro scritti, « che si gloriano di professare la filosofia inventata da Platone e seguita da sant'Agostino. » Però, comechè ridevoli possano apparire, noi non ridiamo affatto di simiglianti dichiarazioni, noi ne gemiamo, noi stessi ne siamo umiliati per coloro che se le permettono. Se noi

insistiamo per farne conoscere la contraddizione, la leggerezza e la nullità, è più per impedire che sia fatto un più gran numero di gabbati tra le giovani intelligenze che per guarirne gli autori. Questo è lo scopo che abbiamo in riprodurre qui altri passaggi, per mezzo de' quali sant'Agostino ci ha fatto conoscere, in un modo ancora più solenne, la sua dottrina ideologica, e quanto la sua filosofia differisca da quella di Platone.

Nella *Città di Dio*, dice: « *Noi siamo e noi conosciamo che siamo; noi amiamo il nostro essere e la conoscenza di questo essere. In queste tre cose, noi non siamo turbati dalla possibilità d'ingannarci. Come conosco che sono, così conosco che ho questa stessa conoscenza; ed amando queste due cose, aggiungo a queste due cose che conosco, una terza cosa della stessa importanza* (1). »

Nell'opera della *Trinità*, lo stesso dottore si è così espresso: « Come sono due cose distinte, lo *spirito* e la *conoscenza*, per la quale conosce sè stesso, lo stesso *spirito* adunque, il suo *amore* e la sua *conoscenza*, sono, è vero, tre cose distinte, ma queste tre cose non sono che una sola e stessa ANIMA. La ragione ne è che queste tre cose, tutte distinte che sono, non sono nondimeno tre vite, ma

(1) • Nam et sumus et nos esse novimus; et nostrum esse et nosse diligimus. In his autem tribus nulla nos falsitas verisimilis turbat. Sicut novi me esse; ita novi etiam hoc ipsum nosse me. Eaque duo cum amo, eundem quoque amorem quiddam tertium, nec imparis aestimationis eis, quas novi, rebus adiungo (*De civit. Dei*, lib. XVI, c. 27).

una sola vita, non sono tre spiriti, ma un solo spirito; in conseguenza, non sono neppure tre sostanze, ma una sola sostanza. Esse sono una cosa, in quanto che non fanno che una sola vita, un solo spirito, una sola sostanza. Ma sono tre cose, in quanto che ciascuna ha mutualmente rapporto alle altre due (1). »

Gli è certo che tutto ciò che ci dice qui sant' Agostino avviene in realtà nel nostro essere intelligente, e che quivi è tutto il mistero del nostro spirito, rappresentato sotto la sua formola la più semplice, la più precisa e la più chiara. La nostra intelligenza È; la nostra intelligenza CONOSCE che è; la nostra intelligenza AMA il suo essere e la sua conoscenza. Questa *conoscenza*, che la nostra intelligenza ha di sè stessa, è un verbo interiore, un discorso che lo spirito fa a sè stesso; un concetto generale d'un essere particolare; una formola intellettuale d'una cosa reale; in una parola, è l'idea, la prima di tutte le idee, è la ragione ed il principio ed il fondamento della ragione.

Bisogna adunque vedere in che modo, per sant' Agostino, questa conoscenza si forma in noi, quale è la fonte donde deriva, quale è la causa che la produce,

(1) • Sicut duo sunt *mens* et *amor* eius, cum se amat, ita quodque duo sunt *mens* et *notitia* eius, cum se novit. Igitur ipsa • *mens* et *amor* et *notitia* eius tria quædam sunt, et hæc tria • unum sunt. Hæc igitur tria quoniam non sunt tres vitæ, sed una • vita, nec tres mentes, sed una mens; consequenter utique nec • tres substantiæ sunt, sed una substantia. Tria hæc sunt unum, • quoad una vita, una mens, una substantia, eo vero tria quoad • se invicem referuntur (*De Trinit.*). »

perchè quivi è che noi ancora incontreremo la vera dottrina di questo genio immortale intorno all'origine delle idee.

Or, il gran vescovo d'Ippona, in più luoghi delle sue opere, chiama questa conoscenza: « il verbo della mente, *verbum mentis*; il figlio del cuore, *filium cordis*; » e stabilisce che essa si produce in noi nello stesso modo onde il Verbo eterno si produce nel seno del suo Padre.

Questa maniera di considerare il mistero della mente umana gli è comune con molti altri Padri della Chiesa. San Basilio specialmente dice: « Il nostro proprio Verbo ha una certa rassomiglianza col Verbo di Dio, perchè rinchiude tutto il concetto della mente (1). » San Giovanni Crisostomo dice egli pure: « Il Figlio eterno procede dal Padre, come la nostra ragione procede dalla nostra mente (2). » Questa è pure la maniera di esprimersi di tutti i Padri greci. Dappoichè, secondo l'osservazione di Cornelio a Lápide, il loro *logos* non è che il figlio della mente: *Logos Græcis est proles mentis*. Nello stesso luogo, questo dotto interprete dei libri santi riassume in questo bel passaggio la dottrina dei Padri e de' Dottori della Chiesa, intorno a queste sublimi analogie tra il verbo dell'uomo ed il Verbo di Dio. « Come quando pensiamo

(1) • Habet verbum nostrum divini Verbi similitudinem quandam; declarat enim totam mentis conceptionem (*Apud a Lapid.*, in I *Joan.*). •

(2) • Sicut ratio a mente, sic Filius a Patre procedit (In I *Joan.*). •

o che intendiamo, ci formiamo un CONCETTO della cosa che abbiamo pensata o compresa; e questo concetto si chiama IL VERBO DELLA MENTE; così il Padre eterno, intendendo e comprendendo la sua propria essenza e tutto ciò che vi ha rapporto, produce il suo Verbo eterno, perfettamente uguale e rassomigliante a lui; donde deriva che questo Verbo è Dio (1). »

Ora, ognun sa che, secondo la teologia cristiana, il Verbo eterno è veramente e realmente generato dall'intelligenza increata, e che è per questa generazione ineffabile onde è il prodotto, che si chiama giustamente ed è in realtà il Figliuolo di Dio. Ecco il profondo e magnifico ragionamento di san Tommaso intorno a questo soggetto: « La generazione negli esseri viventi non è che l'origine d'un essere vivente proveniente da un principio; congiunto e vivente, esso pure, per via di rassomiglianza nella natura dello stessa specie (2). La processione del Verbo in Dio è una vera generazione. Il Verbo procede dal

(1) • Sicut nos, cogitando vel intelligendo, formamus nobis conceptum rei cognitæ vel intellectæ, qui dicitur *verbum mentis*; ita Pater æternus, intelligendo et comprehendendo suam essentiam et omnia quæ in ea sunt, formavit et produxit hoc Verbum æternum sibi ædequatum et simillimum; quo fit ut Verbum hoc sit Deus (In I Joan.). •

(2) • Generatio in viventibus est origo viventis a principio vivente coniuncto, secundum rationem similitudinis in natura eisdem speciei (I Par. 27, art. 2.). •

Padre per via di operazione intelligibile, che è una *operazione di vita* operata da un principio *vivente, congiunto, e per via di rassomiglianza*; perchè OGNI CONCETTO DELL'INTENDIMENTO È UNA RASSOMIGLIANZA DELLA COSA INTESA E ESISTENTE NELLA STESSA NATURA ⁽¹⁾. »

Se dunque, per sant'Agostino, come per tutti i Padri e i Dottori della Chiesa, il verbo o l'idea della mente umana si produce in essa come il Verbo eterno si produce in Dio, per via di generazione, e se è il figlio della mente, *filius mentis*, è chiaro che, per sant'Agostino e pei Padri e i Dottori della Chiesa, la mente umana non porta affatto le idee o i concetti universali delle cose e di sè stessa, impresse in sè stessa, e, per conseguenza, che non vi ha affatto *idee innate*. È chiaro che non prende affatto le sue idee *ragguardando* Dio; e che, in conseguenza, non vi ha affatto idee che provengano dalla visione malebranchiana di Dio; è chiaro che non riceve affatto le idee dall'impressione fisica degli oggetti esterni, nè dalla comunicazione morale dell'insegnamento; e, per conseguenza, che non ci ha affatto idee provenienti da sensi o dalla parola; e, per conseguenza, è finalmente chiaro che, per sant'Agostino, come pei Padri e Dottori della Chiesa, le idee

(1) • Processio Verbi in divinis habet rationem generationis; • procedit enim per modum intelligibilis operationis, quæ est operatio vitæ, et a principio conjuncto et secundum rationis similitudinis. Quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ, et • in eadem natura existens (I, p. q. 27, a 2). •

sono il risultato della virtù generatrice della mente; che esse sono il lavoro della sua attività intellettuale (la cosa sola che è *innata* in essa); che è dessa che, in virtù del gran privilegio che Dio le ha largito d'essere causa reale ed efficiente delle prime funzioni della natura intellettuale, si forma tutte le sue idee, all'OCCASIONE che i sensi le scoprono gli oggetti presenti e visibili, e che l'istruzione le rivela gli oggetti del mondo invisibile e lontano. Quest'è il vero sistema di sant'Agostino sull'origine delle idee.

E che non si dica che questa dottrina si applica indistintamente a tutti i pensieri della mente umana, e che non ha in alcun modo rapporto colla quistione dell'origine delle idee, perchè sant'Agostino, nei passaggi che abbiamo testè veduti, non parla che della conoscenza che lo spirito si forma del suo essere e del suo amore, che è, noi lo ripetiamo ancora, la prima di tutte le idee. Egli non parla, come lo vedremo ancor meglio tra breve, che di concetti primitivi e universali della mente che, quando pure sono essi tradotti al di fuori dalla parola, non lasciano di rimanere nella stessa mente che li genera, come il Verbo di Dio, nel farsi uomo nel tempo, non ha lasciato di essere nel seno del Padre che l'ha ingenerato da tutta l'eternità: *Unigenitus qui est in sinu Patris* (Joan.). Egli non parla che di quelle forme intenzionali, sotto le quali lo spirito comprende il particolare in un modo generale. Ma sono questi i primi principii generali che l'*intelletto agente* degli scolastici si forma esso stesso all'occasione della percezione degli oggetti particolari; che egli depone nell'*intelletto possibile* per

servire di punto di partenza al discorso, e pei quali la ragione che non era che *in potenza* diviene la ragione *in atto*. Ma queste sono le idee, e non sono che le idee, di cui si tratta nella presente discussione.

Sant'Agostino, da' principii che avea stabiliti, ha dedotto altre analogie non men sublimi, non men luminose, tra il Verbo di Dio ed il verbo dell'uomo.

« Fino a che il mio verbo o il mio pensiero è nella mia mente, è una cosa tutta intellettuale, tutta spirituale e ben diversa dalla parola o dal suono della voce: *Verbum quod est in corde meo, aliud est quam sonus* (*Serm. 119 de Verb. Joan.*). Quando questo pensiero vuole manifestarsi al di fuori della mia mente, che fa egli? Esso cerca un veicolo nel suono della voce, perchè il suono della voce è il veicolo del pensiero, del verbo: *Vehiculum querit, vehiculum verbi sonus est vocis* (*Tract. xxxvii in Joan.*). Ed è per mezzo di questo veicolo che il mio pensiero traversa l'aria e dalla mia mente passa nella vostra: *Imponit se in vehiculum, transcurrit aera et pervenit ad vos* (*ibid.*). Il mio pensiero adunque, il mio verbo, volendo farsi conoscere da voi, passa nella voce, s'unisce alla voce, s'incarna in certo modo nella voce, *si fa voce*. È in questo modo che il Verbo di Dio, volendo farsi conoscere dall'uomo, è passato nella carne, si è unito alla carne, si è incarnato nella carne, si È FATTO CARNE: *Verbum meum apud me est et transit in vocem, Verbum Dei apud Patrem erat, et transivit in carnem* (*Serm. 119 in Joan.*).

« Nel comunicarvi per mezzo delle parole il mio pensiero, non me ne privo affatto. Nel passare che fa

nella vostra mente, non si separa affatto dalla mia: *Pervenit ad vos et non recessit a me (ibid.)*. Innanzi che io parlassi, avea questo pensiero in me stesso e voi non l'avevate affatto. Ho parlato, ed avete incominciato ad averlo in voi; io ve l' ho dato, e non l'ho perduto nè in tutto nè in parte, perchè io continuo ad averlo nella mia mente così compiutamente che prima: *Antequam dicerem, ego habebam et vos non habebatis; dixi, et vos habere cœpistis et ego nihil perdididi (ibid.)*. Perciò dunque, il pensiero, il verbo ch'io ho proferito, è divenuto sensibile alle vostre orecchie e non si è affatto diviso dalla mia mente, come il Verbo di Diosi è fatto sensibile ai nostri occhi e non ha affatto abbandonato il suo Padre: *Sicut verbum meum prolatum est sensui tuo et non recessit a corde meo, ita Verbum Dei prolatum est sensui nostro et non recessit a Patre suo (ibid.)*.

« Se, in vece di amministrarvi il pane della parola di Dio, diceva sant'Agostino a' suoi uditori, non facessi che distribuirvi un numero di pani, inferiore al numero di quelli che mi ascoltano, succederebbero due cose: dapprima molti fra voi non riceverebbero affatto pane, mentre altri ne riceverebbero; in secondo luogo, si avrebbe del pane della stessa massa, ma non del pane identicamente lo stesso, nè del pane nella sua integrità; mentre dicendo il mio pensiero, coloro a cui giugne la mia voce ricevono tutti identicamente ed integralmente questo mio pensiero: *Si proponerem vobis panes, si ad unum pervenirent, ceteri nihil haberent; ecce loquor et omnes habetis, et parum est quod omnes habetis, omnes totum habetis, pervenit ad vos totum (ibid.)*. »

Ecco quello che ha detto sant'Agostino; e questa sua maniera di spiegare il mistero dell'intelligenza divina e il mistero della intelligenza umana è stata seguita da' Dottori che gli hanno immediatamente succeduto, perchè negli atti del concilio di Efeso, citati da Cornelio a Lapide, è detto: « Come la nostra parola interiore, quando è rivestita del suono della voce nella favella, o del segno della lettera nella scrittura, diviene visibile e trattabile, così il Verbo di Dio, per mezzo dell'incarnazione, è divenuto sensibile: *Ut cum sermo induerit elementa et literas visibilis fit atque tractabilis, sic Verbum Dei tractabilis invenitur* (*In 1 Joan.*). »

Altrove sant'Agostino è stato ancora più esplicito: « Vediamo se possiamo ancora incontrare, nella conoscenza delle cose temporali, qualche immagine della Trinità, come l'abbiamo incontrata nei sensi del corpo e nelle *immagini* che, per mezzo dei sensi del corpo, entrano nel nostro spirito; in modo che: 1° per rispetto alle cose corporee, esistenti fuori di noi e che percepiamo pel senso corporeo, noi ci troviamo aventi le rassomiglianze de' corpi scolpite nella nostra memoria; 2° formiamo il nostro pensiero; e 3° noi emettiamo l'atto della volontà che unisce le nostre immagini a' nostri pensieri (1). » Perciò dunque, secondo

(1) • Etiam in hac (naturalium rerum naturali cognitione) inveniamus, si possumus, aliquam Trinitatem, sicut inveniebamus in sensibus corporis et in iis quæ per eos in animam vel spiritum nostrum imaginaliter intraverunt, ut pro corporalibus rebus, quas corporeo foris positas attingimus sensu, intus corporis similitudi-

sant'Agostino, l'uomo incomincia sempre dal ricevere per mezzo de' suoi sensi, nella sua immaginazione (*imaginaliter intraverunt*) le rassomiglianze delle cose corporee. Queste rassomiglianze si fissano nella sua memoria (*sensitiva*). Fatto questo, il suo spirito *se ne forma il pensiero* o ne estrae l'idea, e la sua volontà si piace di questo pensiero. Perciò, secondo sant'Agostino, nello spirito umano vi ha: 1.^o una potenza formantesi, essa, il pensiero o l'idea, *all'occasione* delle rassomiglianze delle cose corporee che i sensi trasmettono all'immaginazione; 2.^o vi ha un pensiero formato, o una parola interiore, un verbo che lo spirito avrebbe ingenerato in sè stesso e di sè stesso; e 3.^o vi ha la volontà. Ed è a questo modo che, da una parte, l'immagine della santa Trinità si trova nell'uomo, e che, dall'altra, per sant'Agostino, la sensazione è la base ed il punto di partenza delle funzioni dello spirito umano. Ed è, alla lettera, la dottrina dell'*intelletto agente*, formantesi, esso, le idee all'occasione dei fantasmi ricevuti da' sensi: dottrina che, più tardi, san Tommaso ha sviluppato, e di cui ha fatto, come l'abbiam veduto nella nostra opera sulla *Tradizione*, il fondamento della sua filosofia: dottrina, che Aristotile ha messo il primo in corso nella filosofia, avendola egli appresa alla scuola del senso comune dell'umanità: dottrina, che Platone non ha mai capito, che

• nes haberemus impressas in memoria, ex quibus cogitatio formaretur, tertia voluntate utrumque iungente (*De Trinit.*, lib. XII, c. 15). •

ha anche combattuto per mezzo delle sue utopie e dei suoi sofismi; dottrina, finalmente, per la quale santo Agostino è stato in opposizione compiuta, formale, con Platone. È dunque sempre chiaramente falso che *sant' Agostino abbia voluto, come Platone ed al seguito di Platone, trovare una scienza a parte della verità*, ed ancor più, che abbia ammesso l'ideologia di Platone e che egli sia *il continuatore della sua filosofia*.

CAPITOLO V.

Del punto di partenza e dello scopo della filosofia di sant' Agostino.

§ 9. Il metodo degli eretici e il metodo dei Padri della Chiesa, rispetto alla scienza di Dio e dell'uomo. — Ritratto del Dio TRINO ed UNO, per rispetto all'intelligenza, e dell'Uomo DIO, per rispetto all'unione dell'anima col corpo. — L'uomo non può essere conosciuto che coll'aiuto della conoscenza del suo augusto Originale. — Per mancanza di questa conoscenza, gli antichi filosofi hanno ignorato totalmente l'uomo. — Solo i Padri l'hanno conosciuto, per la loro perfetta conoscenza di Dio e di Gesù Cristo ed hanno creato, col soccorso della vera teologia, una vera filosofia. — Sant' Agostino è andato per questa via, e non ha appreso la sua sublime dottrina sull'uomo alla scuola di Platone, ma alla scuola del Vangelo.

Cogliendo l'occasione da questi belli pensieri di sant'Agostino, ci facciamo un dovere di fare alcune considerazioni sulle fonti dalle quali attinse questa sublime filosofia, e sull'uso che ne fece.

Egli fu una sconvenevolezza ed anco un delitto, per parte dei cristiani, vaghi sino al fanatismo della filosofia di Platone, d'aver voluto trattare di teologia coll'aiuto di questa filosofia e d'aver, a questo modo, aperto la porta a tutti gli errori. In quanto a sant'Agostino

ed agli altri Padri della Chiesa, hanno essi seguito, secondo abbiamo veduto, un metodo totalmente contrario. Dappoichè hanno essi filosofato valendosi della teologia. Hanno nella Chiesa cercato la luce per illuminare la scuola, ed hanno dimandato alla fede di voler guidare la loro ragione, il che li riferinò in tutte le verità, anche della ragione, senza che abbiano niente perduto dell'umile semplicità della loro fede.

In una parola, mentre i filosofi cristiani hanno voluto disporre a loro modo della dottrina risguardante Gesù Cristo, secondo le false idee che s'erano formate sull'uomo, i cristiani filosofi non hanno voluto conoscere l'uomo che col soccorso della dottrina della fede intorno a Gesù Cristo. E mentre quelli, rimanendo nella loro ignoranza platonica rispetto all'uomo, sono caduti nell'eresia intorno a Gesù Cristo, questi, per contrario, conservando in tutta la sua purezza la loro fede in Gesù Cristo, hanno finalmente avuto la conoscenza la più compiuta e la più perfetta dell'uomo. Il che non potea essere altrimenti.

Iddio, creando l'uomo, disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine ed a nostra somiglianza: *Dixit Deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (*Gen. 1*). Con questa grande parola al numero plurale, è chiaro, secondo l'osservazione che ne hanno fatta gl'interpreti, i Padri e i Concili, che l'uomo non è stato solamente formato ad immagine ed a somiglianza del Dio UNO, ma pure ad immagine e somiglianza del Dio TRINO.

Sant' Agostino, il principe de' teologi, ha espresso questa dottrina ne' seguenti termini: « Noi portiamo

in noi l'immagine di Dio, cioè della sua Trinità sovrana. Questa immagine non è già adeguata; è anche infinitamente lontana dalla grandezza del suo Originale; non gli è neppure coeterna; e, per dirla in una parola, non è affatto della medesima sostanza di Dio. Tuttavia, fra le cose che Dio ha fatte, non vi ha nulla che si avvicini alla natura di Dio più dell'uomo. La sua immagine può essere in noi riformata e perfezionata sempre, ma non vi ha nulla di più vicino alla rassomiglianza di Dio quanto questa immagine (4). »

San Paolo, dal canto suo, ci ha rivelato che Iddio simile ad un artista che incomincia dal formare in piccolo e in creta il modello della gloriosa statua che, dappoi, scolpirà in grande dimensione in un prezioso marmo, formando l'uomo, non ha fatto che il disegno, il modello, il tipo di Gesù Cristo, e che egli ha annunciato al mondo, per mezzo della sua immagine anticipata, l'apparizione di questo divino Originale: *Adam primus qui est forma futuri*, cioè che l'uomo è nel tempo stesso l'immagine fedele del Dio fatto uomo e che, in conseguenza, rappresenta in sè stesso, in quanto essere intelligente, che produce il suo verbo ed il suo amore, il mistero dell'Unità e della Trinità di

(4) • Et nos quidem in nobis, tametsi non æqualem, imo valde • longeque distantem neque cœternam et, quo brevius totum dicam, non eiusdem substantiæ cuius est Deus; tamen, qua Deo • nihil sit, in rebus ab eo factis, natura propius, imaginem Dei, • hoc est SUMMÆ ILLIUS TRINITATIS agnoscimus, adhuc reformatione • perficienda, ut sit etiam *similitudine* proxima (*De Trinitat.*, • lib. XII, c. 15). •

Dio; e in quanto essere intelligente, unito sostanzialmente a un corpo, rappresenta pure il mistero del Verbo di Dio, unito sostanzialmente alla natura umana. L'uomo adunque porta, disegnato in sè stesso, per mezzo di tratti i più notevoli, i due principali misteri della religione; offre in sè stesso la Divinità *effigiata* tutta intera, la Divinità nella sua natura Una e Trina, e la Divinità nella più grande delle sue opere, l'Unione del Verbo colla natura umana: in una parola, l'uomo è l'immagine, sebbene imperfetta, di Dio, ed il ritratto fedele di Dio.

Or, qualunque ritratto non è altro che una descrizione in una lingua ignota, non è altro che un enigma oscuro, una lettera chiusa per coloro che non hanno la menoma conoscenza, che non hanno mai sentito parlare del suo originale. Il che spiega il fenomeno, tanto deplorabile quanto certo, della profonda ignoranza in cui la filosofia pagana è rimasta sempre e dovunque, per rispetto all'uomo. Il gran mistero del Dio UNO nella natura e TRINO nelle persone, non era stato rivelato ancora al mondo in tutta la sua magnificenza e la sua chiarezza; il mistero ineffabile del Dio, disceso sino all'uomo e fatto uomo, non s'era ancora compito. Questi due misteri erano confusamente presentiti, la loro manifestazione era sospettata in un modo vago; era anco aspettata, ma, fatte poche eccezioni, gli uomini non li conoscevano affatto. Dio adunque, il gran tipo, il grande originale dell'uomo, non essendo ancora conosciuto, rispetto al più grande mistero del suo essere, della sua maniera d'essere e della più sorprendente delle sue operazioni, l'uomo, il suo ritratto e

la sua immagine, non era neppure conosciuto, nè potea esserlo. La filosofia pagana lo considera sempre e dovunque come un essere terrestre, che non ha che far niente col cielo, o come la forma dell'umanità che non ha alcun rapporto con Dio. Fu studiato *in se stesso*, si cercò ad indovinare quello che fosse, senza pensare menomamente alla sua alta dignità, quella d'essere l'immagine vivente e compiuta, per quanto potea esserlo, del suo proprio Autore. Perciò, non fu compreso nulla dell'armonia delle sue facoltà, della condizione del suo essere, e quindi vennero tutte quelle ipotesi assurde per le quali si pretendeva di rendersi ragione del mistero della sua intelligenza e della sua unione col corpo, e per le quali non si fece che abbassarlo, degradarlo ed anco insultarlo, come si gitta nel canto d'un granaio un ritratto di cui non si conosce affatto l'augusto personaggio che rappresenta, nè il grande artista che l'ha fatto. Platone, non credendo molto possibile che l'intelligenza umana potesse ingenerare in sè stessa il suo verbo o le idee delle cose esterne, fece, come l'abbiamo veduto, di queste idee degli idoli, delle *sostanze* estranee all'uomo, saltanti dagli oggetti esterni ed introducentisi nello spirito dell'uomo.

Aristotile, convinto dell'istessa impossibilità, fece delle idee, come lo vedremo, ora delle realtà non esistenti che nelle cose, ora un giuoco di parole non esistenti nè nelle cose, nè nello spirito dell'uomo.

Platone, non credendo neppure affatto possibile la molteplicità delle facoltà di cui ciascuna è tutta l'anima, in una sola e stessa anima, immaginò più anime

in ciascun uomo. Aristotile, che fra tutti i filosofi antichi si è meno allontanato dalle verità del senso comune, dalle credenze tradizionali e dal linguaggio dell'umanità, rispettò l'unità dell'anima, ma attribuì al corpo funzioni che non hanno niente di corporeo.

Finalmente Platone non credè affatto possibile un'unione sostanziale, tra una sostanza spirituale, l'anima, e una sostanza materiale, il corpo. Da ciò derivò la sua dottrina, che l'anima non è unita al corpo che in un modo *accidentale* ed *effimero*, come l'operaio è unito allo strumento di cui si serve, ed il motore a quello che mette in movimento; da ciò derivò anche la sua dottrina, che il corpo è totalmente inutile e che è pure un impaccio ed un ostacolo per le funzioni libere dell'anima.

Aristotile, fondando sopra questo soggetto, piuttosto sulle idee e sul linguaggio dell'umanità, che sopra i suoi propri sogni, ammise un'unione intima e reale tra le due sostanze che compongono l'uomo; ne attribuì le operazioni all'anima incorporea ed al corpo animato e, per mezzo della sua Entelechia, inaugurò la dottrina della filosofia cristiana, *che l'anima intellettuale è la forma sostanziale del corpo umano*. Ma avendo troppo concesso a' sensi, non riabilitò l'importanza del corpo che a danno dell'importanza dell'anima, e porse argomenti al materialismo; come Platone, a forza di diminuire l'importanza del corpo, per dare tutto all'anima, incoraggiò la negazione del corpo e divenne il padre dell'idealismo.

Sicchè dunque, la filosofia pagana ha talmente sconosciuto l'uomo, non solo rispetto alla sua origine, ai

suoi doveri ed al suo fine, ma anche rispetto alla sua natura, non solo sotto il rapporto morale e religioso, ma anche sotto il rapporto puramente filosofico, che, fra tutte le definizioni dell'uomo, quella di Platone è stata, la più adottata, cioè: che l'uomo non è altro che un animale a due piedi e senza piuma: *Animal bipes et implume*. Il che meritò al suo autore quella amara confutazione dalla parte di un bell'umore di quel tempo che un giorno gittò nel mezzo dell'Accademia un gallo pelato, dicendo: Ecco l'uomo di Platone! *Ecce hominem Platonis!*

Non si trova niente di simile tra i veri filosofi del cristianesimo. Noi sfidiamo i detrattori insolenti de' Padri della Chiesa di trovare, nei loro scritti, un solo errore nel loro modo di apprezzar l'uomo naturale, o l'uomo rigenerato. La loro filosofia su questo soggetto è tanto pura e tanto vera quanto la loro teologia. Ma ciò è stato, noi lo ripetiamo, perchè, avendo conosciuto il vero originale dell'uomo, Dio, per mezzo della rivelazione, è stato loro agevole di riconoscere l'uomo, suo ritratto, e di comprendere quello che è. Perciò dunque, coll'aiuto della luce che si spande dal gran mistero di Dio, uno in sua natura e trino nelle sue persone, e dal mistero del Verbo di Dio che ha assunto la natura umana in modo da formare con lui un tutto sostanziale e indissolubile, non penarono affatto di ammettere: 1.º Che l'intelligenza umana è una nella sua sostanza e trina nelle sue facoltà; 2.º Che questa intelligenza ingenera in sè stessa, ne' recessi della sua natura, il suo verbo interiore, il suo *logos*, e che ella si forma le idee; 3.º Che l'amor procede dall'intelli-

genza volgentesi sopra sè stessa e dalla conoscenza che ha di sè medesima; 4.^o Che la natura divina essendo infinitamente più distante dalla natura umana che non è la sostanza spirituale dalla sostanza materiale; il Dio che si è unito sostanzialmente all' uomo ha potuto, con più forte ragione, unir l'anima dell'uomo ad un corpo; 5.^o Che, come sant'Atanasio l' ha stabilito, in quelle poche celebri parole che contengono esse sole tutta la teologia e tutta la filosofia cristiana: « Come Gesù Cristo, essendo vero Dio e vero uomo, non è tuttavia DUE, ma un SOLO GESU' CRISTO, così l'uomo, come che abbia uno spirito vero ed un vero corpo, non è tuttavia due, ma un solo e medesimo uomo. L'anima ragionevole ed il corpo, è l'uomo realmente e sostanzialmente uno; come, per l'incarnazione, Dio è realmente e sostanzialmente un solo e medesimo Gesù Cristo. Ed è perchè, siccome in Gesù Cristo, la divinità non s' è affatto trasformata nella carne, ma solo la carne è stata presa dalla divinità; parimente nell'uomo l'anima non s' immedesima nel corpo, ma è il corpo che è associato a dividere l'essere dell'anima. Ed è anco perchè, nell' una e nell' altra unione, le due nature e le due sostanze sono intimamente unite senza confondersi. In guisa che (salvo che in Gesù Cristo la personalità essendo propria del Verbo, non risulta affatto dalle due nature, come nell' uomo risulta dalle due sostanze) l'anima ed il corpo sono sostanzialmente uniti nell'unità del solo essere dell'anima, come in Gesù Cristo la divinità e l'umanità si sono sostanzialmente unite nella sola persona del Verbo: *Qui (Christus) licet Deus sit et homo, non duo tamen sed unus est Christus; unus autem non conversione*

divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum. Unus omnino non confusione substantiæ sed unitate personæ. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. »

È a questo modo che la conoscenza completa e perfetta di Dio e del suo Verbo fatto uomo, ha condotto i Padri della Chiesa alla conoscenza completa e perfetta dell'uomo. Ed è a questo modo che, dopo di avere conosciuto per mezzo della fede ciò che è il vero Dio ed il suo Cristo, cioè tutta la vera teologia, sono giunti a sapere per mezzo del ragionamento ciò che veramente è l'uomo, cioè la vera filosofia; cioè che la loro filosofia non è che il riflesso fedele, direi quasi l'eco, della loro teologia.

Fermandoci sì lungamente su questa considerazione intorno la scuola da cui i Padri della Chiesa e sant'Agostino principalmente hanno attinto la loro scienza dell'uomo, non siamo affatto usciti dal nostro subbietto, perchè da quello che abbiám letto risulta: 1.º Che sant'Agostino non ha affatto tolto da Platone la sua filosofia, tanto differente da quella di Platone quanto la luce l'è dalle tenebre, la verità dall'errore; 2.º che Platone, non avendo nè conosciuto, nè potuto conoscere l'uomo, per la ragione che egli non conosceva per niente i due più grandi misteri di Dio, è stato assolutamente impossibile che sant'Agostino abbia rubato a Platone quello che ha detto di vero e di sublime sulla natura e le facoltà dell'intelligenza umana, e sulla sua unione col corpo; 3.º in conseguenza, che il fare di sant'Agostino un discepolo di Platone, è una grande ingiustizia ed una grande indegnità.

§ 10. Sant'Agostino non si è servito della sua filosofia sull'uomo che per sviluppare e difendere i dogmi della Trinità e della Incarnazione. — I misteri di Dio ed i misteri dell'uomo si rischiarano e si sostengono a vicenda. — Il semirazionalismo, attribuendo a sant'Agostino una falsa filosofia, non solo fa outa a questa grande anima, ma serve ad oscurare la fede della Chiesa ed a favorire l'eresia.

I magnifici luoghi di sant'Agostino che abbiamo riferiti ci porgono l'occasione di fare altre osservazioni, non meno importanti, rispetto all'uso ch'egli ha fatto dei concetti puramente razionali della sua alta intelligenza.

Egli non ha posto in rilievo le belle analogie che abbiain vedute tra l'intelligenza creata e l'intelligenza increata, che nello scopo di spiegare ed anco di dimostrare, per quanto gli fosse dato di farlo, i due grandi misteri che formano la base di tutta la religione. Il passaggio in cui ha egli stabilito la vera filosofia riguardante la generazione del verbo umano, incomincia con queste parole: « E noi pure non possiamo non riconoscere in noi l'immagine della Trinità sovrana di Dio: *Et nos quidem in nobis imaginem summæ illius Trinitatis agnoscimus.* » Era un dire agli Ariani: non siete voi inconseguenti ed anco stupidi, negando di ammettere nel grande originale, Dio, il mistero incomprendibile d'un Dio uno in tre persone coeterne e coeguali, in ciascuna delle quali si ripete tutta la natura divina; mentre voi non potete negare che l'intelligenza umana fatta a sua immagine offre, essa stessa ed in sè stessa,

il mistero incomprendibile, esso pure, d'una sola anima in tre facoltà, l'una procedendo dall'altra, e tuttavia nello stesso tempo coesistenti, perfettamente uguali e ripetendo ciascuna d'esse tutta l'anima?

L'analogia che lo stesso Dottore ha fatto notare tra il Verbo di Dio che si è fatto carne e il verbo dell'uomo che si fa voce, non è stata introdotta da lui che per rispondere a quella obbiezione degli Ariani: noi non possiamo ammettere l'Incarnazione, perchè non possiamo credere che il Verbo di Dio, per il quale tutto è stato fatto, abbia potuto raccorciarsi nella carne d'una vergine e trovarsi al tempo stesso nel seno del suo Padre nel più alto dei cieli e nel seno della sua madre in un angolo della terra: *Quomodo fieri potuit ut Verbum Dei, per quem facta sunt omnia, coarctaret se in virginis carne, et habitaret in caelis.* Perchè il santo Dottore, soggiugne questo: « Voi trovate questo mistero strano, inammissibile? Avete voi dunque dimenticato che il Verbo è Dio? Che il Verbo di Dio è onnipotente? Che il Verbo di Dio è dovunque, essendo Dio egli stesso? Inoltre, non potete negarmi che si trova qualche cosa di somigliante, sebbene infinitamente ineguale, nell'intelligenza umana; come dunque sarebbe egli impossibile pel Verbo di Dio, ciò che è un fatto pel verbo dell'uomo? *Quid miraris? Deum tibi loquor, Verbum Dei omnipotens est, Verbum Dei totum ubique est; verbum humanum aliquid simile potest, quamvis longe impar* (Serm. 119 et 120. De Verb. Joan.). »

Poi sant'Agostino continua ad esporre le meraviglie (che abbiamo accennate) di questo verbo umano,

passando nella voce, e per mezzo della voce divenendo sensibile e riproducendosi tutto intero nell'intelligenza di coloro che l'ascoltano, senza separarsi dall'intelligenza che l'ha generato, e conchiude a questo modo: « O prodigio della mia parola! Ecco, noi povere e misere creature, capaci di dare al nostro verbo una estensione sì grande, una sì grande potenza; capaci di moltiplicarlo, sempre lo stesso, nella mente di tutti; capaci d'operare con questo verbo tanti prodigi nel nostro animo, nella nostra lingua, nella nostra voce e nelle nostre orecchie, nella mente e nel cuore degli altri! Consideriamo adunque, da quello che avviene nel piccolo, quello che può, con più grande ragione, accadere nel grande. Nel considerare i prodigi che noi stessi facciamo sulla terra, ammiriamo e sottomettiamo la nostra ragione innanzi a' prodigi del cielo, e, vedendo di che è capace il verbo dell'uomo, esclamiamo: Di che dunque non è capace il Verbo di Dio! « *O miraculum verbi mei! Creaturæ sumus, et tanta miracula sunt de verbo meo, in corde meo, in ore meo, in voce mea, in auribus vestris, in cordibus vestris! De parvis magna conicite. Considerate terrena, laudate cœlestia. Quid est ergo Verbum Dei (Ibid.)!* » Finalmente santo Agostino soggiugne questo: « Innanzi di voler comprendere in che modo Iddio s'è fatto uomo, incominciate a comprendere, se il potete, in che modo il vostro pensiero si fa parola? Come si fa che il pensiero, che è qualche cosa di vivente, un concetto tutto spirituale, si trasmette alla mente degli altri per mezzo della lingua, del suono, dell'oscillazione dell'aria, per mezzo delle orecchie, tutte cose materiali?

Come si fa che, per questi stessi mezzi materiali, io giungo a deporre la mia intelligenza nella vostra intelligenza, il mio cuore nel vostro cuore? Innanzi di voler comprendere come questo Verbo di Dio ha potuto, nello stesso tempo, trovarsi col suo Padre nel cielo, e sulla terra nel seno della sua madre, incominciate dallo spiegare a voi stessi come si fa che il vostro pensiero, senza separarsi dalla mente che lo genera, si riproduce esattamente lo stesso per la parola articolata o scritta in tante migliaia d'uomini che l'ascoltano o che la leggono, e convenite che siete non meno empì che stupidi di bestemmiare contro il mistero del Verbo di Dio, perchè dite di non poterlo comprendere mentre ammettete, senza comprenderlo di più, il mistero della parola dell'uomo: « *Humana comprobemus si possumus; ad aurem hominum sonum vocis perducimus, et per mortuæ vocis sonum intellectum quodammodo per aurem in corde ponimus.... Cur Verbum Dei contempnis qui verbum hominis non comprehendis?* »

In questo modo sant' Agostino, dopo di avere col l'aiuto del mistero di Dio, conosciuto il mistero dell'uomo, si servì del mistero dell'uomo per meglio sviluppare e difendere il mistero di Dio: ed in questo modo, dopo d' avere appreso alla scuola della vera teologia, la vera filosofia, ignota allo stesso Platone, adoperò questa filosofia per spiegare e confermare la vera teologia. San Tommaso, come lo vedremo, ha fatto esattamente lo stesso, in modo che, per questi grandi uomini non bisogna mai separare il mistero dell'intelligenza increata dal mistero dell'intelligenza

creata; questi due misteri si rischiarano a vicenda, si sostengono a vicenda, si dimostrano in certo modo e si comprendono meglio l'uno per l'altro; ed ogni alterazione che s'introduce nella credenza dell'uno risona in un modo funesto sulla credenza dell'altro. Da ciò ne segue che il semirazionalismo attribuendo a sant'Agostino una falsa dottrina, rispetto all'uomo non solo fa ingiuria all'alta intelligenza di questo Dottore, ma colpisce anco la verità di Dio.

In fatti, se fosse vero che l'intelligenza umana non ingenera affatto il suo verbo, non si forma affatto le prime idee delle cose, in virtù dell'attività prodigiosa che ella ottiene dal riflesso della intelligenza divina sopra di essa; se fosse vero che l'intelligenza umana riceve le sue idee bello che fatte dall'azione creatrice, oppure che le vede direttamente in Dio; finalmente se queste ipotesi romantiche, inventate da Platone, riprodotte e attribuite con tanta ingiustizia a sant'Agostino dalla scuola Cartesiana, fossero l'espressione fedele del mistero dell'intelligenza umana, questa intelligenza come l'abbiamo altrove osservato, non sarebbe che una potenza puramente passiva rispetto alla prima delle sue funzioni; essa non ingenererebbe niente, non produrrebbe niente nella profondità della sua natura; il suo discorso interiore come la volontà e l'amore che ne sono il risultato, sarebbero non solo entità distinte tra esse, ma ancora estranee all'essere dell'anima; non sarebbero che entità, venenti dal di fuori, accidentali, accessorie, non aventi affatto ragione e principio nell'anima stessa. Quindi non esisterebbe affatto in noi la menoma traccia dell'intelligenza in-

creata, ingenerante essa stessa il suo Verbo; non si troverebbe più in noi questa immagine della Trinità che, secondo sant'Agostino e san Tommaso, Dio ha impresso, per modo di vestigio, *per modum vestigii*, in tutte le creature irragionevoli, e per modo di rassomiglianza, *per modum similitudinis*, in tutte le creature ragionevoli.

Sicchè dunque, il razionalismo, solo per le false idee filosofiche di cui ardisce abbigliare sant'Agostino, è convinto di spogliare l'ineffabile mistero della santissima Trinità della più solenne delle sue analogie, della più solida delle sue prove *estrinseche*; di avvilupparlo d'un'ombra la più fitta e di accrescere la sua incomprendibilità. È convinto di spezzare con una mano sacrilega lo specchio in cui questo grande mistero si riflette con più chiarore. È convinto di rompere la statua, il ritratto vivente di Dio, che Dio stesso ha tracciato colla sua propria mano nell'uomo, e che ha incaricato di collocare in certo modo tutto Dio sotto ai nostri occhi, al momento che la sua divina parola lo rivela alle nostre orecchie. È convinto di affogare una delle voci le più eloquenti che abbiano la missione di rendere testimonianza alla Trinità delle divine persone nell'unità della medesima natura. Ma, cancellare l'immagine, distruggere la statua, velare il ritratto d'un gran personaggio e imporre silenzio alle lingue che lo annunziano, è non solo un insultare a questo personaggio, ma ancora un lavorare a farlo seonoscere, a farlo vilipendere, a farlo dimenticare. Quest'è precisamente ciò che fa il cartesianismo rispetto a Dio, in seguito delle strane idee

che professa sulla intelligenza dell'uomo. Del resto, è quello che avea fatto il neoplatonismo, suo padre, nei primi secoli della Chiesa; perchè, lo ripetiamo, non è che per la loro ostinatezza in volere spiegarsi Dio, secondo le false dottrine di Platone sull'uomo, che i primi eretici hanno ammucchiato tanti errori sopra i misteri della Trinità e dell'Incarnazione, e che hanno giustificato quella tremenda parola di Tetulliano: Che Platone è stato il PATRIARCA DI TUTTI GLI ERETICI, ed il Platonismo IL CONDIMENTO DI TUTTE LE ERESIE.

CAPITOLO VI.

Confutazione dell' opinione che i Padri della Chiesa sono stati scolari di Platone.

§ 11. Il tristo pensiero del semirazionalismo di fare, de' Padri della Chiesa e di sant' Agostino in particolare, dei discepoli di Platone, felicemente confutato da un celebre autore dello scorso secolo. — Il signor di Fontenelle e il P. Balthus. — Prove incontrastabili della falsità, dell'assurdità di questo pensiero semirazionalista, e delle sue funeste conseguenze per rispetto alla religione. — Sono colpi mortali che i nostri avversari non possono evitare.

Innanzi di finirla coll' ingiustizia del semirazionalismo che ha voluto fare di sant' Agostino una mediocrità da nulla e un prodotto dell' insegnamento di Platone, ci crediamo in obbligo di dover fare osservare che tale smania di certi cristiani di rimpicciolire i grandi uomini della Chiesa, mettendoli al disotto de' grandi uomini del paganesimo, non è affatto un delitto nuovo e proprio solamente di tutte le gradazioni dell' attuale razionalismo. Dappoichè sono cento cinquant' anni che l' accademico Fontenelle, nella sua *Storia degli oracoli*, disse questo: « Non ci fu mai filosofia che fosse tanto alla moda quanto quella di

Platone presso i cristiani nei primi secoli della Chiesa. I pagani si dividevano ancora tra le differenti sette de' filosofi; ma la conformità che si trovò avere il platonismo colla religione, mise in questa sola setta quasi tutti i dotti cristiani. » Il Fontenelle disse ancora: « Da ciò derivò la stima prodigiosa che si ebbe l'ostinazione di professar per Platone. Fu risguardato come una specie di profeta.... E non si mancò di prendere le sue opere come commenti della Scrittura, e di *concepire la natura del Verbo, come l'avea egli concepita.* » Si vede adunque che in tutto ciò che la scuola razionalista si fa lecito di affermare rispetto alla dottrina de' Padri della Chiesa, ne' suoi rapporti colla filosofia di Platone, non dice nè più nè meno, se non collo stesso talento, almeno colla stessa sfacciataggine e leggerezza, di quello che (ora è un secolo e mezzo) era stato affermato dal Fontenelle.

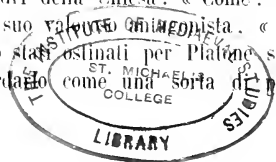
Il Fontenelle non riprodusse impunemente in lingua francese queste stravaganze, che il Van-Dale olandese avea il primo pubblicate in lingua latina. Ei si trovò di fronte il più gran dotto del suo tempo, che lo schiacciò sotto il peso d'una logica inesorabile e d'una immensa erudizione. Questi fu il celebre Balthus, della compagnia di Gesù, il quale nella sua sorprendente RISPOSTA in 2 volumi ALL'ISTORIA DEGLI ORACOLI del Fontenelle (*Strasb., 1709*), fece giustizia delle temerità dell'autore cattolico che s'era fatto l'eco funesto d'un sistema al tutto protestante.

Noi arrecheremo qui talune pagine dell'intrepido e zelante vendicatore della dignità e della gloria dei santi Padri: È ben pregio dell'opera; poichè non si

tratta solo della riputazione d' un grande uomo , ma della conferma d' una verità importante. Senza che i nostri avversari avranno maggior onore d' essere combattuti da un autore eminente e di cui gli è impossibile mettere in dubbio la buona fede e il sapere.

Pel Fontenelle, come pei razionalisti de' nostri giorni, tutti i cristiani dotti de' primi secoli si sarebbero trovati nella setta di Platone: « Ecco quello che è sicuramente strano, » dice su questo il P. Balthus, « non sono già i Giustini, i Panteni , gli Aristidi, gli Ate-nagora ed un gran numero di altri filosofi , che abbandonano le loro sette per abbracciare il cristianesimo, come si è finora creduto; ma sono quelli e quasi tutti gli altri dotti cristiani dei primi secoli, che abbandonano il cristianesimo per seguire la setta di Platone, o che fanno un orrendo miscuglio de' dogmi della dottrina del Vangelo co' traviamenti di quel filosofo pagano. Perciò insegnano con lui la pluralità degli iddii, la metempsi, la comunione delle donne , l' omicidio ed un gran numero di altri errori abominevoli. Non rimane più che aggiugnere che per sostenere la filosofia di Platone hanno essi scritto tanti libri e apologie, patito tante persecuzioni, sofferto tanti tormenti e dato in fine la vita loro in mezzo dei più crudeli supplizi (*Risp. alla Storia degli oracoli*, t. 1, p. 76). »

Rispetto all' ostinazione per Platone, onde il Fontenelle fa onore ai Padri della Chiesa: « Come! signore, » gli dice il suo valente ginevrino, « gli antichi cristiani sono stati ostinati per Platone sino al punto di riguardarlo come una sorta di pro-



feta, e di prendere le sue opere per comentì della Scrittura? Siamo dunque bene sfortunati d'aver avuta la fede di questi antichi cristiani. Chi ci assicura che in luogo d'averci tramandato la dottrina di Gesù Cristo e degli Apostoli, non ci abbiano spacciato le idee o i traviamenti di Platone? Come abbiamo l'ardire, dopo questo, di leggere i loro libri per apprendervi la nostra religione? Come può il Concilio di Trento (*Sess. IV*) ordinare che nella spiegazione della santa Scrittura si segua il sentimento unanime de' Padri della Chiesa, poichè quasi tutti sono stati ostinati pel platonismo, ed hanno avuto i libri di Platone in luogo di comentì di questa stessa Scrittura? Che contento pei sociniani, di udire un cattolico, uomo d'ingegno e di fama, parlare in un modo tanto conforme ai loro sentimenti? In fatti l'autore del *Platonismo svelato*, come sociniano dichiarato che è, potrebbe egli esprimersi su questo subbietto in una maniera più solenne e più sfacciata (*ibid.*)? »

« Ma di grazia, signore, ditemi chi sono quegli antichi cristiani di cui voi parlate, ed in cui voi avete trovato questa prodigiosa ostinazione per Platone? È egli forse Eusebio? il quale espone molto diffusamente nella sua *Preparazione evangelica* (*Præp.*, lib. XIII, cap. 15 e 16) le ragioni che hanno avuto i cristiani di ributtare tutte le sette de' filosofi, senza eccettuarne quella di Platone, di cui egli reca e confuta distesamente gli errori ed in particolare quello che riguarda i demonii? È egli forse il martire san Giustino? il quale, per provare la stessa cosa, fa una lunga numerazione delle contraddizioni de' filosofi (*Co-*

hort. ad Græcos), ed in particolare di quelle di Platone, di cui ha fatto altrove (*Apol. 1* e *Dial. cum Tryph.*) una professione tanto chiara d'aver abbandonato la dottrina, per seguitare quella dei profeti e degli apostoli? È egli forse Lattanzio? che dopo di avere confutato, ne' due primi libri delle sue ISTITUZIONI (lib. III *De falsa sapientia*), le superstizioni del paganesimo, confuta, nel terzo, gli errori de' filosofi, ed in particolare quelli di Platone, e fa vedere che niun di loro ha conosciuto la verità, che hanno tutti traviato e che per ottenere la vera felicità dell'anima, la vera sapienza, non ci ha altro partito a prendere che quello che egli sostiene? È egli forse sant'Agostino? che ha scelto i platonici fra tutti gli altri filosofi, per confutarli ne' suoi libri della *Città di Dio* (lib. VII, IX e X), e che avendoli lodati in quello che scrisse contro gli accademici, disapprova le sue lodi (lib. I, cap. 1) nelle sue *Ritrattazioni*, dicendo che non dovea darle ad uomini empì, contro gli errori de' quali bisogna difendere la religione? È egli forse Teodoreto? che arreca (lib. *De Græc. affect. car. Serm. IX De leg.*) gli strani traviamenti di Platone, e fa vedere che, ne' suoi libri, ha egli insegnato ed autorizzato i più grandi delitti e le più grandi infamie? È egli forse finalmente sant'Epifanio? che nel suo trattato delle *Eresie* (lib. I, *Hæres. IV, quæ est Platoniorum*), pone il platonismo fra le sette del paganesimo che sono cadute nei più grandi errori, e di cui hanno sempre avuto i cristiani tanto orrore quanto dello stesso paganesimo? Voi dite che quasi tutti gli antichi cristiani dotti

hanno abbracciato la setta di Platone; ed io vi dico che non ce n'ha pur uno di tutti quelli di cui rimangono le opere, che non abbia fatto professione di rigettare Platone e la sua filosofia, per darsi unicamente a Gesù Cristo ed alla sua dottrina.

« È vero che quando trattavasi di paragonare i filosofi pagani tra loro, davano la preferenza a Platone (*August., lib. VIII De Civit.*) come a quello, la cui filosofia era la meno remota in certi punti dai dogmi del cristianesimo; ma non erano affatto per questo platonici: non prendevano affatto le opere di Platone per *comenti della santa Scrittura*, il che sarebbe stato un traviamiento ed una stranezza di cui stento a credere che i più pazzi degli eretici sieno stati capaci. Gli antichi cristiani sapeano troppo quello che l'apostolo san Paolo ha detto (*Coloss., cap. II, v. 8*) sopra questo soggetto, e che non è affatto ignorato al riferire dello stesso sant'Agostino (*Aug., lib. VIII, cap. 9*), dal più semplice dei fedeli, che è di stare attento che nessuno li seduca con ragionamenti d'una falsa filosofia, che viene dalla tradizione degli uomini e che non è fondata che sopra gli elementi d'una scienza umana e non in Gesù Cristo.

« Aggiungo che se, per giustificare le vostre espressioni esagerate sopra questo soggetto, voi m'opponete quello che taluni celebri autori hanno detto rispetto al platonismo de' Padri che vissero avanti il Concilio di Nicea, debbo rispondervi: 1^o che è al tutto falso che abbiano spinto le cose più in là di voi; 2^o che non hanno arrecato alcuna prova di quello che hanno asserito; 3^o che non è affatto quello che è stato

il più approvato ne' loro libri, o quello che più merita di esserlo; 4° finalmente che, per verificare la nostra proposizione, bisogna che per mezzo di un parallelo esatto dimostrate la conformità dei sentimenti degli antichi cristiani con quelli di Platone nella maggior parte dei punti della loro dottrina e che arrechiare in mezzo i luoghi delle loro opere, dove hanno attestato di seguitare questo filosofo, come vi ho indicato alcuni di quelli in cui lo rigettano assolutamente, e dove combattono potentemente i suoi errori. Or è quello ch'io non posso credere affatto che nè voi nè il Van-Dale possiate ciò mai fare (tom. I, p. 85). »

Il padre Balthus, nel secondo volume della stessa opera, è ritornato ancora con maggior forza sullo stesso soggetto. Ei rimprovera al Fontenelle d' avere, facendo dei Padri della Chiesa dei discepoli di Platone, spacciato un' idea *falsa e pericolosa*, « di cui, dice egli, *un gran numero di scrittori perniciosi si servono oggi per combattere sordamente i dogmi i più fondamentali della cristiana religione.* » E, come che conceda al suo antagonista di crederlo molto lontano dall' *empietà di quei perniciosi scrittori*, gli esprime l' estremo dolore col quale lo ha veduto adottare i loro sentimenti sul *preteso platonismo de' Padri della Chiesa* (*Risposta ecc.*, tom. II, p. 126).

Noi possiamo fare esattamente lo stesso rimprovero agli avversari che combattiamo. Essi *spacciano* (dovrebbero ben farvi attenzione) *una falsa e pericolosa idea*, affermando che il più grande de' Padri della Chiesa non è stato altro che un miserabile platonico; dappoichè, ognuno sa che tutti i compilatori di libri

e di giornali antireligiosi de' nostri giorni *si servono di questa idea per combattere, non già sordamente, ma alla scoperta, i dogmi più fondamentali della cristiana religione.* Noi siamo ancora più lontani del padre Balthus dal sospettare che i nostri avversari prendano parte all' *empietà di quegli scrittori perniciosi*; ma se la riputazione della loro ortodossia non è intaccata, la loro scienza, la loro saggezza ed il loro zelo si trovano solennemente compromessi per il tuono dogmatico col quale si fanno l'eco e i complici delle bestemmie dell' *empietà moderna* contro i grandi maestri della fede. Ma lasciamo ancora che parli per l'ultima volta il celebre censore del Fontenelle; dappoichè eccovi per quale stretta argomentazione il P. Balthus ha dato, egli pure, il colpo di grazia al suo antagonista sulla quistione che noi trattiamo.

« Secondo la poca conoscenza che ho de' Padri della Chiesa, delle loro opere, delle loro dispute coi pagani e delle circostanze in cui si sono trovati, io non conosco nulla da cui si sieno tenuti più lontani dal platonismo: 1^o perchè l'hanno sempre considerato come faciente parte del paganesimo di cui non ci ha alcun dubbio che non abbiano avuto il più grande orrore; 2^o perchè non hanno avuto mai nè più grandi nè più pericolosi nemici da combattere quanto i platonici e coloro che si valevano dei sentimenti di Platone, e della grande riputazione in cui era per opporsi col più grande vantaggio al cristianesimo; 3^o perchè, attaccati unicamente ed inviolabilmente alla santa Scrittura ed alla tradizione, si

guardavan bene dal prendere in un filosofo pagano i loro sentimenti in materia di fede o di religione; 4° perchè questa medesima Scrittura insegnava loro che tutta la filosofia e tutta la saggezza profana non erano che follia e traviamiento, e che hanno sempre parlato in questo senso, o ugualmente, o più di quello di Platone che di qualunque altro filosofo; 5° perchè sapevan che la filosofia platonica era stata la sorgente della maggior parte delle eresie che si erano levate, e contro le quali incessantemente combattevano, rimproverando agli eretici il loro platonismo, come la cosa più capace d'inspirare orrore; 6° perchè erano convinti che la filosofia di Platone era riboccante degli errori i più grossolani, che si occupavano di continuo a far conoscere e a confutare, per demolire il paganesimo combattendolo in quello che aveva di più forte e di più allucinante; 7° perchè erano persuasi che in quello che Platone avea detto di più ragionevole, ci avea degli errori mescolati che doveano farlo assolutamente rigettare; 8° perchè non dubitavano affatto che questo filosofo non avesse preso dalla santa Scrittura certi sentimenti più ragionevoli, che ebbe poi guasti e corrotti o per ignoranza, o per malizia: e che in conseguenza avrebbero avuto gran torto di attingere in un rivo limaccioso, mentre avevano presso loro la sorgente infinitamente pura delle sante Scritture. Ecco talune ragioni che, alquanto disaminate e sostenute da una infinità di testimonianze espresse dai santi Padri, come io spero di farlo in breve coll'aiuto di Dio, potranno convincere ogni uomo ragionevole che non si potrebbe immaginare

nulla di più inverosimile quanto il preteso platonismo di cui sono accusati i Padri della Chiesa!

« Ma, senza che ci abbia bisogno di profondamente esaminare tutte queste ragioni, per essere convinto di quello io dico ci basterebbe di gittare uno sguardo al tempo in cui i Padri della Chiesa vivevano e alla situazione in cui si trovavano nel mezzo del paganesimo. Come! è egli mai possibile che abbiano voluto adottare i sentimenti d' un filosofo pagano, e dichiararsene i seguaci o gli ammiratori, in un tempo in cui il paganesimo sussisteva in tutta la sua potenza, in cui la pagana filosofia era il più grande ostacolo che vi fosse per lo stabilimento del cristianesimo, e in cui doveano avere e non aveano in fatti niente più a cuore che d' ispirarne del dispregio e dell' orrore a tutto il mondo, e specialmente ai fedeli? È egli mai costume di stimare o di seguire i sentimenti d' un inimico che ci combatte e che ci perseguita? I cristiani d' Oriente hanno essi mai fatto professione di stimare o di seguire il Corano? I cattolici di Alemagna sono essi incapricciati delle opere di Lutero? Si è mai veduto che i vescovi di Francia lodino o raccomandino la lettura de' libri di Calvino, o che soffrano che lo s' insegni nelle accademie o nelle università? Ma ci si è certo insegnato Aristotile da più secoli: quest' è vero, ma chi non vede la differenza de' tempi e delle circostanze? Il paganesimo sussisteva egli forse quando lo s' incominciò ad insegnare? Ci avea ancora de' pagani che i fedeli, leggendo le opere di quel filosofo, o udendolo lodare e spiegare nelle accademie da' Dottori cattolici, rinun-

ziassero alla loro fede, e seguitassero i suoi errori? Chi non sa che ciò che è pericoloso ed anco dannoso in un tempo, può esser utile e buono in un altro (*ibid.*)? »

Noi non abbiamo niente da aggiungere ad una argomentazione tanto stupenda e vigorosa contro una tesi storica la cui importanza dottrinale è immensa, e che lo spirito d'empietà del nostro secolo, ha tolto in prestanza dallo spirito d'empietà del secolo passato. È impossibile di far meglio conoscere il torto che si danno i nostri onorevoli avversari, appropriandoselo con una inconcepibile leggerezza, per rispetto alla logica, all'istoria ed alla religione. Solo li preghiamo di ricordarsi, dato il caso, che noi siamo all'intutto innocenti de' mortali colpi di questa argomentazione che li *abbattono* sotto questo triplice punto di vista. Essi loro vengono dalla parte d'uno scrittore che non può dirsi che sia oltramontano, nè tradizionalista, nè lamenista. Si potrebbe anco dire che tai colpi loro vengono non già da una mano straniera, ma che se li sono dati essi medesimi.

CAPITOLO VII.



Del preteso cartesianismo di sant' Agostino.

306 12. Una pagina incredibile in cui un autore semirazionalista ha anche fatto di sant'Agostino il precursore del Cartesio. Gli è un romanzo; si propone di confutarlo — Nell'affermare che Cartesio non si è salvato dallo scetticismo che PER LA SUA FEDE NELLA SUA RAGIONE, il suo panegirista gli attribuisce un errore di cui non è affatto colpevole. — Breve analisi del metodo di Cartesio, da cui risulta che non si è salvato dallo scetticismo che PER LA FEDE AL DIO CREATORE. — A qual fine sant'Agostino ha scritto intorno al metodo. — Non ha affatto incominciato dal DUBBIO METODICO, ma dalla FEDE.

Ma in nessun luogo il semirazionalismo non ha dato pruove d'una più grande insensatezza, d'una più grande ignoranza e d'un più grande ardire in mentire che volendo far passare sant'Agostino per il *precursore del Cartesio*, dopo d'averne fatto l'umile seguace di Platone. « Sant'Agostino, ci dice egli, ha cercato un punto d'appoggio valido, capace a sostenere tutto l'edificio della conoscenza umana. Cartesio si è renduto celebre fra i moderni pel suo *Cogito, ergo sum*. Cartesio vuol dubitare di tutto; ma non può dubitare del suo pensiero; il suo pensiero gli rimane. Con que-

sta tavola si salverà dal naufragio universale della verità, con questi avanzi *ristabilirà l'intero edificio della ragione e della conoscenza*. Eh bene, questo procedere, questo dubbio metodico del Descartes, *con una certa misura* (1) gli è vero, in sant'Agostino, e noi vi leggiamo alla lettera il *Cogito, ergo sum*. Agostino *cerca la scienza certa*. Egli *interroga sè stesso* sulla sua origine, la sua natura, la sua qualità, il suo fine, ed a tutte queste quistioni *non ha innanzi a tutto che rispondere*. » « Tu che vuoi conoscerti... donde sai tu che esisti? L'ignoro. Ti consideri tu come un essere semplice o composto? L'ignoro. Sai tu che sei in movimento? L'ignoro. Sai tu che la tua anima è immortale? L'ignoro. Ma sai tu che pensi? Il so (*Soliloq.* lib. II, cap. 1). » Agostino dalla certezza del pensiero conchiude quella dell'esistenza. « Gli uomini, dice altrove, possono levare dei dubbi sulla natura e sull'origine dell'anima; ma nessuno può mettere in dubbio che vive, che si ricorda, che ragiona, che pensa. Quegli che dubitasse di tutti questi fatti dell'anima, dimostrerebbe che esiste; dappoichè dubitare è anche vivere. Non potrebbe almen dubitare che dubita. Ma l'essere certo del suo dubbio è avere l'idea della certezza e anco della scienza. Dubitare adunque vuol dire sapere qualche cosa (*De Trinit.* lib. X, cap. 10).... » Agostino non dà affatto al dubbio metodico UNA PARTE TANTO LARGA, TANTO ESTESA QUANTO IL CARTESIO; EGLI NON PROCEDE AFFATTO,

(1) Manco male! Sant'Agostino non era dunque cartesiano che in una *certa misura*, od almeno non era dunque cartesiano! ne godo!

GIA' S'INTENDE (1), COL RIGORE DEL FILOSOFO FRANCESE; ma tuttavia dà alla *certezza immediata del pensiero un valore speciale. In esso e da esso prende possesso della verità*; ed in questo senso si può dire che è stato il PRECURSORE DEL CARTESIO. »

Ecco quello che il semirazionalismo ha detto in propri termini; noi non ci abbiamo nè tolto nè aggiunto nemmeno una parola. Ma questo pure sa del romanzo: solamente non ha del romanzo *storico*, ma del fantastico; non è già un romanzo verosimile, ma un romanzo incredibile; non è già un romanzo per divertire, ma un romanzo per ingannare. Ci si permetterà adunque di esaminarlo nelle sue varie parti. Sono trent'anni che il semirazionalismo è stato preso da uno zelo più che mai ardente di fare del più ortodosso de' Padri della Chiesa *l'apologista anticipato* del più pericoloso de' moderni filosofi, il *Precursore* delle sue utopie ed il complice de' suoi errori. È egli dunque oramai tempo di condannare l'abuso che si fa del nome e dell'autorità del santo Dottore per sedurre i semplici, e che si sappia precisamente quello che si debba pensare del preteso cartesianismo di sant'Agostino.

Facciamoci a giustificare dapprima questo povero Cartesio (più maltrattato da' suoi panegiristi che da'

(1) Quel *già s'intende* è qui impagabile. Vuol dire che sant'Agostino non era cartesiano *neppure in una certa misura*, o che non l'era *per niente*. In questo modo il nostro autore, mosso dalla naturale dirittura del suo animo, più forte de' suoi pregiudizi di scuola, spoglia egli stesso, nello stesso passaggio, sant'Agostino del cartesianismo di cui lo maschera, e confuta sè stesso!

suoi medesimi critici) dello strano procedere che qui gli si attribuisce, di *essersi, per la fede nel suo pensiero, salvato dal naufragio universale della verità e d' avere con questi aranzi riedificato l' intero edificio della ragione e della conoscenza*. Il metodo di Cartesio ha troppi errori reali; egli non ha bisogno che gliene sieno attribuiti dei fittizi.

Osservando Cartesio, che già nel famoso entimema: *Io penso, dunque sono*, il rendea certo della sua esistenza, era perchè ne avea l'idea chiara e distinta, si pensò di poter stabilire come vera base, come vero criterio, questa proposizione: « Si può tenere per certo tutto ciò di cui si ha l'idea chiara e distinta. » Ma ricordandosi subito che assai volte, sulla fede della *percezione chiara e distinta*, avea risguardate come vere talune proposizioni che, poi, dovette abbandonare come erronee, e che in conseguenza ci sono delle percezioni chiare e distinte che sono false, come ce ne ha delle vere, riconobbe che il suo criterio della *percezione chiara e distinta* avea bisogno esso pure d' un altro criterio per distinguere le false dalle vere evidenze. Si pensò per qualche spazio di tempo d' avere rinvenuto quest' ultimo criterio nel senso comune, e di poter considerare come evidenze vere quelle che hanno per esse il consenso comune degli uomini. Ma avendo nuovamente considerato che, sebbene sieno in gran numero, non mutano affatto gli uomini la loro natura fallibile, e che se l' uomo può essere indotto in errore per mezzo di false evidenze, l' intero genere umano può esserlo anche benissimo; dopo molto esitazioni e ricerche, finì per riconoscere che le evidenze

comuni sono il risultato della ragione comune; che questa ragione comune, opera e dono del Dio che non può essere ingannato, non può neppure ingannarci; che la fede in questo Dio creatore e autore della ragione umana è l'ultima ragione per aver fiducia nella ragione, e che quest'è il supremo criterio della certezza: in guisa che l'uomo, senza questa fede, non può essere certo di nulla, che lo scetticismo è l'ultima conseguenza di tutti i suoi ragionamenti e il patrimonio necessario della sua condizione. *Hac enim una re ignorata, non videor de ulla alia re posse esse securus* (1).

Perciò Cartesio non si è salvato dal naufragio universale della verità a cagion della fede nel suo pensiero, ma a cagion della fede nel Dio creatore e autore della ragione; è quest'atto di fede che è stato la sua tavola di salute; ed è con questi avanzi che ha riedificato l'intero edificio della ragione e della conoscenza. È col rientrare nella sagrestia che ha evitato lo scetticismo della scuola che era per inghiottirlo ne' suoi abissi; e col far ritorno al primo articolo del Simbolo, alla credenza del cristiano, della donna dabbene, che scampò dallo scoglio in cui era per rompere e perdersi, come filosofo. Ecco quello che è chiaro per coloro che leggono Cartesio, senza la preoccupazione di non trovarvi

(1) Vedi questo procedere del Cartesio esposto diffusamente e stabilito sopra i suoi testi formati nel nostro *Saggio sulla filosofia antica*, § 50 (*Conferenze*, tom. II, pag. 500); e in un modo ancora più ampio nella nostra opera *Sull'origine delle idee e il fondamento della certezza*, parte III, § 50.

che il puro razionalismo. Ed ecco convinto il semirazionalismo d'averè in questo luogo mal compreso Cartesio, d'averè tronca e falsata la dottrina del Cartesio, e di averè cooperato ad accrescere il disprezzo del suo proprio maestro, del suo proprio eroe!

Il semirazionalismo non si è mostrato neppure più intelligente e più giusto in tutto ciò che attribuisce a sant'Agostino, nel passaggio testè veduto. A sentire il semirazionalista in questo passaggio, si direbbe che sant'Agostino, all' esempio di Platone, e prevenendo Cartesio, abbia composto un'opera apposta *Sul metodo di giungere alla verità*. Or, noi l'abbiamo già provato e lo ripetiamo qui ancora, gli è falso, assolutamente falso.

Sant'Agostino, convertito al cristianesimo piuttosto per mezzo della preghiera, che per mezzo del ragionamento, piuttosto per un passaggio della Scrittura che per le dottrine dei filosofi, piuttosto per una voce del cielo, che per il rumore delle disputazioni della terra, non si è mai curato di cercare altrove (avendolo trovato nella fede), il punto d'appoggio solido, capace di sostenere tutto l'edifizio della conoscenza di cui avea egli bisogno. Non ha dunque fatto un *metodo filosofico*. Il nostro autore semirazionalista ha tratto da' *Soliloqui* di sant'Agostino le parole del santo Dottore che ha iscritte nel passaggio che stiamo analizzando. Or, quando sant'Agostino scrisse quest'opera, era già catecumeno e si preparava nella solitudine di Cassiaco a ricevere il battesimo.

Egli adunque già credeva; egli era già cristiano nella sua mente; già conosceva *la sua origine, la sua*

natura, le sue qualità, il suo fine, e non si è affatto interrogato per sapere che si dovea pensare sopra questi preamboli della fede, e meno ancora non ha trovato risposta a tali quistioni. Non ha affatto scritto quest'opera per arrivare a credere, ma per confermarsi nella sua fede; non ha affatto scritto quest'opera per trovare la verità sconosciuta, ma per rendere omaggio alla verità di cui era in possesso. Diffatti, ei vi apparisce non un filosofo indagatore, ma un cristiano, che ardentemente desidera di meglio penetrare la verità trovata e d'innalzarsi alla scienza di quello che già conosceva e che già formava la sua felicità (1).

In altro luogo, sant'Agostino si è espresso così: « Considerate bene ch' io non ho già richiesto: *In che modo noi crediamo* (alla Trinità), poichè la fede intorno questa verità non può essere soggetto di discussione tra' fedeli. Io ho richiesto: *quale sarà questa maniera*, solo per vedere se possiamo, coll'aiuto del nostro intendimento, sapere in qualche modo quello

(1) • Inter hæc scripsi etiam duo volumina, secundum *studium* •
• meum et *amorem*, ratione indagandæ veritatis de his rebus quas •
• maxime *scire* (*) cupiebam (*Retrac.* lib. 1, c. 4). •

(*) Noi preghiamo il nostro lettore di ricordarsi che il vocabolo *scire* non è il sinonimo di *cognoscere*, ma significa *sapere filosoficamente*, o sapere a fondo una cosa, sapere una cosa nelle sue ragioni, aver la *scienza* al di sopra della semplice *cognizione* della cosa. È precisamente in questo senso che Cicerone l'adopera; e, secondo Cicerone, sant'Agostino pure l'adopera, in tutte le sue opere che hanno, da presso o da lontano, rapporto alla filosofia. Questa osservazione è della più alta importanza nella discussione che ci occupa.

che noi crediamo (1). » Or quelli che hanno letto sant'Agostino sanno bene che ciò ch'egli afferma di avere qui fatto, rispetto al dogma della Trinità, l'ha detto e l'ha fatto rispetto tutti gli altri dogmi del cristianesimo, ed anco rispetto ad ogni verità. Perciò dunque, nelle sue numerose opere, sant'Agostino non ha cercato affatto di sapere quello che dovea *credere*, ma di maggiormente comprendere sè stesso e di far comprendere ad altri quello che credeva. Avendo, dal primo istante della sua conversione, umilmente sottoposto il suo genio all'autorità dell'insegnamento della Chiesa, ed avendo, come l'ultimo dei fedeli, accettato questo insegnamento, senza eccezione e riserva, *credeva* di averne abbastanza di quest'insegnamento per la *semplice conoscenza*, per la conoscenza storica della verità, in quanto cristiano. Egli adunque non ha lavorato che a spiegare, a sviluppare, a dimostrare, a difendere e a rendere intelligibile, per quanto fosse possibile, la verità; per giugnere alla *conoscenza razionale*, filosofica della verità come filosofo, e per illuminare o combattere i filosofi. Non è già partito dal dubbio metodico per giugnere alla fede, ma ha incominciato dalla fede per giugnere alla *scienza*. Il metodo adunque seguito da sant'Agostino è un metodo diametralmente opposto al metodo che si dice cartesiano.

(1) • Non dixi: *quomodo credimus*; nam hoc inter fideles non potest habere quæstionem. Sed (dixi): si aliquo modo possumus videre quod credimus, *quis iste erit modus* (*De Trinit.*, lib. xv, c. 6) ? •

Ci ha pure luogo di credere che egli abbia scritto i *Soliloqui*, meno per confermarsi nella sua fede, che per mettere a parte della sua felicità di credere i suoi compagni, di cui taluni ammettevano ancora lo scetticismo accademico ed anco il materialismo di Epicuro. Dappoichè, per ragione d'aver scelto, in questa opera, la forma d'un dialogo tra la sua ragione e sè stesso e di averlo intitolato i *Soliloqui*, ha detto: « Egli è perchè il miglior modo di *disputare* e di giugnere alla *dimostrazione* della verità è di procedere per domande e risposte e di mettere sè stesso *in luogo di colui* che si vuole istruire, per evitargli il rossore che prova ogni uomo d'essere in una disputa convinto (1). »

Sant'Agostino nelle prime linee della prefazione della stessa opera introduce la sua ragione, dicendole: « Pel momento, non ti curar d'aver moltitudine di lettori. Queste brevi conclusioni basteranno al *piccolo numero de' tuoi concittadini* (2). » È dunque chiaro che sant'Agostino ha avuto di mira con questo libro l'istruzione di quel piccolo numero di Africani, amici suoi, che si trovavano allora in sua compagnia, in Italia, a Cassiaco, vicino Milano; che non l'ha scritto affatto per suo proprio utile, ma per altrui vantaggio

(1) Elegimus huiusmodi sermocinationes quæ, quoniam cum *solis nobis* loquimur, *soliloquia* vocari et inscribi volo: novo nomine sed ad *rem demonstrandam* satis idoneo. Cum neque melius *queri* veritas possit, nisi quam interrogando et respondendo, et *vix quisquam inventatur* QUEM NON PUDEAT CONVINCI DISPUTANTEM (Soliloq., lib. II, c. 7).

(2) « Nec modo *cures* invitationem turbæ legentium; *paucis ista* *sat erunt civibus tuis* (Soliloq., lib. I, c. 4, n. 4). »

che non essendo che neofito della fede, ha incominciato a farsene allora l'apostolo e l'apologista; e che non ha affatto cercato per suo proprio conto un punto d'appoggio inalterabile capace di sostenere tutto l'edificio della conoscenza umana, ma che ha voluto far valere appresso gli altri la verità e l'importanza della conoscenza divina (1).

§ 13. Disamina del primo fra i testi di sant'Agostino, di cui il semirazionalismo ha abusato per fare di sant'Agostino il precursore di Cartesio. — Analisi dell'opera de' SOLILOQUII, donde è stato tratto questo testo. — Quest'opera non è stata scritta che in uno spirito di fede. — Integrità del testo in discorso, che il semirazionalismo ha tronco per dargli un senso che non ha affatto. — Considerazione su questo importante testo, che ne rende il pensiero evidente ed il senso vero.

Rispetto a' due testi di sant'Agostino, sopra i quali s'appoggia il nostro antagonista, per fare di sant'Agostino un cartesiano compito, essi, nel passaggio che noi confutiamo, non hanno affatto il senso che loro attribuisce.

(1) Nello stesso luogo, sant'Agostino dice: « Mi rispose, ma io non so affatto se son io stesso che mi son fatto questa risposta, oppure se è stato qualche altro, sia in me, sia fuori di me: *Aut mihi: sive ego ipse, sive alius quis extrinsecus sive intrinsecus* (lib. 1, c. 4). » È dunque anche chiaro per queste parole, che in questo dialogo non è già sant'Agostino che cerca di rischiarare sè stesso per dimande e risposte, ma è sant'Agostino che si mette in luogo di colui che vuole instruire, e che l'instruisce come se fosse un altro sè stesso.

In primo luogo, l'opera de' *Soliloqui*, da cui il nostro autore semirazionalista ha tratto il primo di questi testi, è divisa in due libri. Il primo capitolo del primo libro, che serve d'introduzione a tutta l'opera, e che è intitolato SUPPLICAZIONE A DIO (*Precatio ad Deum*), non è che una bella e commovente preghiera in sei paragrafi, che riempie otto enormi pagine. In questa preghiera il santo Dottore fa mostra di tutta la potenza del suo ingegno, di tutta la ricchezza della sua eloquenza, nel ritratto che fa di Dio, de'suoi attributi, della sua grandezza, della sua gloria; ritratto il più sublime, il più incantevole che sia stato mai fatto da mano d'uomo. Niun filosofo ed anco niun teologo cristiano si è mai levato più alto sopra questo grande ed ineffabile argomento, nè niuno è stato più magnifico o più vero. Intanto niente vi si vede del *dubbio metodico*, del filosofo, *che cerca* per mezzo di *questo dubbio*, ma vi apparisce tutto il genio cristiano, che piega le sue ali, inchinandosi avanti le misteriose incomprendibilità della fede; vi apparisce il credente tutto umile, che non aspira di giugnere ad una fede più completa, più rischiarata e più perfetta, che per mezzo della preghiera e non per mezzo del ragionamento. Se ci ha dunque qualche tratto di rassomiglianza tra il procedere di sant'Agostino e quello del Cartesio, è perchè sant'Agostino ha prevenuto, per mezzo della fede nel Dio creatore, lo scetticismo, che Cartesio ha sfuggito, perchè sant'Agostino ha incominciato dalla teologia per giugnere alla filosofia, mentre Cartesio ha incominciato dalla filosofia per giugnere alla teologia: del resto tutti e due

hanno collocato sulla base della fede la certezza della verità e l'edifizio intero della ragione e della conoscenza umana.

Nei capitoli seguenti dello stesso primo libro dei *Soliloqui*, sant'Agostino lungi di averlovi stabilito, ne ha escluso formalmente ogni *metodo* puramente filosofico, e non si è fermato che alla pratica della preghiera, per giugnere all'*intelligenza* di Dio e dell'anima, i soli oggetti che volle comprendere e che volle amare. Dappoichè positivamente dice: « Io non so come bisogni che mi si dimostri Dio, affinchè io possa dire che ne ho abbastanza. Tutto ciò ch'io posso affermare si è ch'io desidero di concepire Dio in un modo tutto diverso da quello onde io concepisco tutte le altre cose (1). Io non cerco già la fede in Dio; ma la scienza di Dio; perchè quando si ha la scienza d'una cosa, si ha pure la fede; ma quando non si ha che la fede, non se ne ha già la scienza (). Perciò

(1) • A. — Ecce ORAVI DEUM.

• R. — Quid ergo scire vis?

• A. — Hæc ipsa omnia QUE ORAVI.

• R. — Breviter ea collige.

• A. — Deum et animam scire cupio.

• R. — Nihilne plus?

• A. — Nihil omnino.

• R. — Ergo incipe quærere, sed prius explica quomodo, tibi si demonstretur Deus, possis dicere: sat est.

• A. — Nescio quomodo mihi demonstrari debeat, ut dicam: sat est: non enim credo me scire aliquid sic quomodo scire Deum desidero (*Soliloq.*, lib. 1, c. 2). •

(2) • A. — Ego quid sciam quæro, non quid credam. Omne autem quod scimus recte fortasse etiam credere dicimur, at non omne quod credimus etiam scire (*Soliloq.*, lib. 1, c. 3). •

non mi curo menomamente di capire queste cose alla maniera di Platone e di Plotino che non hanno neppure compreso quello che hanno detto di vero intorno a questi medesimi soggetti. Dappoichè, soggiugne ancora, ci ha ben de' filosofi che parlano fecondamente di cose che non comprendono affatto, almeno come ho detto che desidero di comprenderle PER MEZZO DELLA PREGHIERA (1). »

Sant'Agostino dimostra pure che perchè l'anima possa giugnere alla vera scienza di Dio, che egli, sant'Agostino, vuol conseguire, le sono assolutamente necessarie tre cose, la FEDE, la SPERANZA e la CARITA', che non è che per queste tre virtù che si ha l'anima sana, puro lo sguardo dello spirito, e che si è in istato di vedere Dio, cioè di comprenderlo (2).

Più innanzi sant'Agostino parla della conoscenza di Dio, dell'amore di noi medesimi (cap. VII, IX e X);

(1) • R. — Si ea quæ de Deo dixerunt Plato et Plotinus vera sunt, satisne tibi est ita Deum scire ut illi sciebant?

• A. — Non continuo, si ea quæ dixerunt vera sunt, etiam scisse illos ea necesse est. Nam MULT: COPIOSE DICUNT QUÆ NE-
• SCIUNT ut ego ipse OMNIA QUÆ ORAVI me dixi scire cupere
• (*ibid.*, cap. IV). •

(2) • R. — Animæ tribus quibusdam rebus opus est ut oculos
• habeat quibus tam bene uti possit ut aspiciat, ut videat. Oculi
• sani, mens est ab omni labe corporis pura, id est a cupiditatibus
• rerum mortalium iam remota atque purgata, quod si nihil aliud
• præstat nisi fides omnino... fidei spes adiicienda est... tertio
• charitas necessaria est... Sine tribus istis igitur anima nulla
• sanatur ut possit Deum suum videre, id est intelligere (*Soliloq.*,
• lib. I, c. 6 et 7). •

de' beni temporali nei loro rapporti coi beni spirituali e il sommo bene (*cap. XI e XII*); dei differenti gradi e del vero amore della sapienza divina come luce dello spirito (*cap. XIII e XIV*): termina col dimostrare che non è che in avere fiducia in questa luce di Dio e nel soccorso della sua grazia che si può giugnere alla vera scienza dell'anima, e che la verità è eterna (*cap. XV*). Ed ecco tutto il primo libro dei *Soliloqui*. Si vede adunque che non ci ha pure una sola parola del *dubbio metodico*, come procedimento per giugnere alla verità, e che questo libro è un trattato didascalico, positivo, sopra la fede, anzi che un metodo di filosofia *inquisitiva*.

Tutto il secondo libro della stessa opera non è che un trattato incompiuto dell'immortalità dell'anima, dimostrata in un modo molto ingegnoso, per mezzo di questa argomentazione: « La verità è immortale; l'anima è la sede della verità, dunque bisogna che la sia immortale essa pure. « Questo libro incomincia per mezzo di questo dialogo tra sant'Agostino ed il suo interlocutore:

« A. — Incominciamo ora il secondo libro.

« R. — Incominciamolo.

« A. — Crediamo che Dio sarà presente.

« R. — Sì, crediamolo, perchè questo è anche in nostro potere.

« A. — Il nostro potere è lo stesso Dio.

« R. — PREGA adunque breve, ed il più perfettamente che ti sia possibile.

« A. — O DIO CHE SIETE SEMPRE LO STESSO, VI DI-

MANDO IN GRAZIA DI CONOSCERE ME MEDESIMO E DI CONOSCERE VOI. Ecco fatta la mia preghiera.

« R. — Tu che vuoi conoscerti, sai tu che sei?

« A. — Lo so.

« R. — Come il sai tu?

« A. — Non lo so.

« R. — Ti credi tu semplice o composto?

« A. — Non lo so.

« R. — Credi tu di muoverti?

« A. — Non lo so.

« R. — Sai tu che pensi?

« A. — Lo so.

« R. — È dunque vero che pensi?

« A. — È vero.

« R. — Sai tu d'essere immortale?

« A. — Non lo so (1).

(1) • A. Aggrediamur librum secundum.

• R. — Aggrediamur.

• A. — Credamus Deum presentem.

• R. — Credamus, si vel hoc in potestate nostra est.

• A. — Potestas nostra Ipse est.

• R. — Itaque ORA, brevissime, ac perfectissime, quantum potes.

• A. — Deus, semper idem, noverim me, noverim te. Oratum est.

• R. — Tu qui vis te nosse, scis esse te?

• A. — Scio.

• R. — Unde scis?

• A. — Nescio.

• R. — Moveri te scis?

• A. — Nescio.

• R. — Cogitare te scis?

• A. — Scio.

• R. — Ergo verum est cogitare te?

« R. — Di tutte le cose onde hai ragionato che non sai, quale è quella che innanzi a tutte desideri di sapere?

« A. — Se sono o non sono immortale.

« R. — Ami dunque di vivere?

« A. — Il confesso.

« R. — Ma se in questa vita trovassi di non poter conoscere nulla di più di quello che conosci al presente, cesseresti tu forse dal piangere?

« A. — Non mai, anzi piangerei tanto, che questa mia vita non sarebbe vita.

« R. — Tu adunque non ami tanto di vivere per vivere, ma per sapere?

« A. — Ammetto questa conseguenza.

« R. — Conosco ora bene tutto quello che vuoi, tu adunque credi che niuno colla scienza è infelice, e che in conseguenza la scienza fa gli uomini felici. Ma poichè niuno non può essere felice se non vive, e che niuno vive, se non è, tu dunque vuoi essere, vuoi vivere e comprendere; ma tu non vuoi essere che per vivere, tu non vuoi vivere che per comprendere. Tu sai adunque che sei; tu sai che vivi; tu sai che comprendi; e quello che anco desideri di sapere è solamente se tu sarai sempre, se tu vivrai sempre, se tu comprenderai sempre, oppure se tu non avrai nulla di tutto questo.

• A. — Verum.

• R. — Immortalem te esse scis

• A — Nescio. •

« A. — Sì è questo ch'io desidero di sapere (1) »

Ecco dunque, nella sua integrità con tutti gli accessori che ne fan conoscere il vero senso, qual testo di cui il nostro antagonista non ha recato che alcune parole, distaccate dal contesto, per dargli un senso tutto cartesiano.

Dapprima l'interlocutore di questo dialogo, che vuole instruirsi della sua immortalità, non comincia le sue ricerche che dalla preghiera a Dio, e da questo grande atto di fede, « Che la scienza di Dio e di sè medesimo non può aversi che coll' aiuto del Dio, sempre lo stesso, cioè del Dio immutabile ed eterno; *Deus, semper idem, noverim me, noverim te. Oratum est.* » Il che pruova che questa ricerca è più religiosa ed anco ascetica, che filosofica.

(1) « R. — Horum omnium quæ te nescire dixisti, quid scire prius mavis?

• A. — Utrum immortalis sim.

• R. — Vivere igitur amas?

• A. — Fateor...

• R. — Quid si ipsa vita talis esse inveniatur, ut in ea tibi nihil amplius quam nosti, nosse liceat? tēperabis a lacrimis?

• A. — Imo tantum flebo, ut nulla vita sit!

• R. — Non igitur vivere propter ipsum vivere amas, sed propter scire?

• A. — Cedo conclusioni...

• R. — Jam video totum quod cupis. Nam, quoniam neminem scientia miserum esse credis, ex quo probabile est ut intelligentia efficiat beatum; beatus autem nemo nisi vivens, et nemo vivit qui non est; esse vis, vivere et intelligere; sed esse ut vivas, vivere ut intelligas. Ergo esse te scis; vivere te scis; intelligere te scis. Sed utrum ista semper futura sint, an nihil horum futurum sit, nosse vis.

• A. — Ita est (*Soliloq.*, lib. II, c. 1).

In secondo luogo si dee fare attenzione ad una astuzia, assai poca filosofica, che il nostro autore semi-razionalista ha creduto di potersi permettere, in questo luogo, senza timore di compromettere la sua lealtà.

Nel passaggio di cui si tratta, come si è letto e, realmente, leggesi in sant'Agostino, l'interrogazione, *Sai tu che pensi*, si trova, come si vede, in mezzo di altre interrogazioni a cui l'interlocutore ha risposto ora sì ed ora no, e non ha alcun valore, alcuna importanza speciale. Ma questa maniera onde sant'Agostino ha disposte le interrogazioni e le risposte che le seguitano non facendo l'interesse del nostro critico, che cosa ha egli fatto? Come lo si può anche vedere ne ha cambiato l'ordine, ha soppresse le interrogazioni seguite da una risposta affermativa. Solamente ne reca quattro di quelle alle quali l'interlocutore ha sempre risposto: *Io l'ignoro*; ha posto all'ultimo luogo (dove non si trova affatto nell'originale) la seguente. *Sai tu che pensi*, e questa risposta che l'accompagna, *Sì, io lo so*. E poi grida con un'aria di trionfo: *Sant'Agostino pure, come l'ha fatto poi Cartesio dalla certezza del pensiero conchiuse quella dell'esistenza*. Or, se noi non andiamo errati, nel linguaggio della polemica, questo si chiama *mutilare, alterare, falsare* i testi d'un autore per fargli dire quello che non dice affatto.

In terzo luogo, stretto egli stesso a dire se sa che È, *Scis esse te?* l'interlocutore risponde: « Sì, lo so, *Scio*. » Ma richiesto di nuovo a dire in che modo sa che egli è, *unde scis?* non risponde affatto: *Io penso, dunque sono*; risponde semplicemente: *Io non so*.

che indichi che sant'Agostino vi ha stabilito i principii d'un *metodo generale* per giugnere alla verità, nè che sia partito dal dubbio metodico del Cartesio per giugnere alla certezza.

§ 14. Si discute il secondo testo di sant'Agostino che il semirazionalismo ha voltato contro il suo autore. — Questo testo non ha affatto il menomo rapporto col dubbio cartesiano, e sant'Agostino non vi ha in alcun modo stabilito la certezza dell'esistenza **SULLA CERTEZZA DEL PENSIERO.** — Altro testo, per intero che il semirazionalismo ha stranamente sfigurato. — Cinque conclusioni, risultanti da questo testo e dimostranti che l'interpretazione semirazionalista è manifestamente falsa. — Un terzo testo di sant'Agostino che evidentemente pruova che il suo metodo è stato la contro-parte del metodo detto « Cartesiano. » — Strano mosaico di vocaboli, tolti da più opere di sant'Agostino, per il cui mezzo è stato formato il suo sistema, che non è sistema, sulla conoscenza. — Molte di queste opere sono stato disapprovate dal santo Dottore. — Conclusione sul preteso cartesianismo di santo Agostino.

È assolutamente lo stesso rispetto all'altro testo, allegato dal nostro avversario, per provare che sant'Agostino era cartesiano. Dapprima ha egli pure accomodato questo testo alla sua maniera, perchè eccolo nella sua integrità.

« Ma chi mai dubita che egli vive, che si ricorda, che *comprende*, che *vuole*, che *pensa*, che *sa e giudica*? Dappoichè se dubita, vive; chi dubita si ricorda perchè vive; *se egli dubita, comprende che dubita; chi dubita vuole giugnere alla certezza; chi dubita pensa; chi dubita sa che non sa, chi dubita sa che non deve dar di leggeri il suo assenso. Dunque di qualunque*

cosa che si dubiti, non si deve affatto dubitare di queste stesse cose (1). » Or le parole che sopra si leggono in carattere corsivo sono state soppresse o alterate dal nostro avversario nella citazione che ha fatta di questo testo, e che si è veduta più su.

Per tali soppressioni e per queste alterazioni ha egli per modo ravvicinato la frase relativa al *pensiero* della frase relativa alla *vita*, che sant' Agostino, in questo passaggio, ha l'aria di voler dimostrare la *vita* o l'esistenza per mezzo del pensiero, o dubitare di tutto, eccetto del pensiero per collocare la certezza del pensiero come il punto di partenza, per andare alla conquista d'ogni certezza. Ed è dopo d'aver così maltrattato questo testo che il nostro intrepido semi-razionalista ha proferito che, *sebbene sant' Agostino non porga al dubbio metodico un campo tanto largo e tanto esteso che Cartesio, TUTTAVIA, ha egli dato alla certezza immediata del pensiero un valore tutto speciale; che in esso e PER ESSO È ENTRATO IN POSSESSO DELLA VERITA'*, e che in *questo senso si può dire che sia stato IL PRECURSORE DEL CARTESIO!*

Ma è chiaro che il citato luogo, come l'abbiamo

(1) • *Vivere tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et indicare quis dubitat? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitat meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, scit se non temere sentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet, quæ si non essent, de ulla re dubitare non potest* (*De Trinit.* lib. x, c. x, n. 14).

ristabilito, non ha alcun rapporto, pure remoto, col *dubbio cartesiano*. È chiaro che sant' Agostino non gli dà alcun campo nè largo nè stretto; e che santo Agostino non vi dà più valore particolare alla certezza immediata del pensiero che a quella del *giudizio*, della *volontà*, della *scienza* e di *tutti i nostri fatti interiori*.

Sant' Agostino, nel libro sesto dell' opera sua immortale sulla *Trinità*, dove si trova questo testo, si ingegna di provare, come si è sopra veduto, che l'uomo ha veramente nella sua anima l' immagine fedele dell' augusta Trinità. Perchè l' anima umana è intelletto, ragione e amore, come Dio è Padre, Figliuolo e Spirito Santo. Ma la forza di quest' argomento d' analogia in favore di questo primo dogma del cristianesimo dipendendo dalla realtà di queste tre maniere distinte d'essere della medesima anima, sant' Agostino ha incominciato la sua argomentazione collo stabilirle sopra la base d' una certezza immobile, poichè ha detto: si può contestare che l' anima sia *fuoco*, o *aria*, o *sangue*; ma qualunque siasi la sua natura, non si può negare che la sia *intelligenza*, *ragione* e *amore*. Perchè gli accademici, gli scettici medesimi, pei quali niente è certo, tengono, e sono costretti di tenere tuttavia per certo che vivono, che si ricordano, che pensano, che ragionano, che giudicano, che vogliono, che dubitano, che desiderano d' uscire del loro dubbio e possedere la certezza, la scienza; vale a dire che sono certi, essi pure, di tutti i fatti interiori dell' anima, dai quali risulta che l' anima umana è veramente *intelligenza*, *ragione* e *amore*. Ecco quello che ha detto

sant' Agostino, e perchè ha voluto dirlo, nel citato luogo. Ma rispetto all' aver voluto, in questo luogo, dedurre la *certezza dell'esistenza dalla certezza del pensiero*, o creare un metodo filosofico sulla base del pensiero, non ne ha neppure avuto l'idea; ed il semi-razionalismo, fondandosi sopra questo testo per fare di sant'Agostino il *Precursore di Cartesio*, non ha provato che una di queste due cose: o che ha voluto ingannare i suoi lettori, o che si è egli stesso ingannato.

Le ultime parole dello stesso testo di sant'Agostino, come l'è stato arrecato dal nostro avversario, sono tolte dal libro decimoquinto della stessa opera del gran Dottore *Sulla Trinità*, ed hanno una tutt'altra significazione, tutt'altro valore di quello che l'autore semi-razionalista s'è piaciuto di dar loro, riassumendole ed aggiustandole secondo le licenze della sua trista causa. Diffatti eccovi tutto intero il passaggio di sant' Agostino.

« È per una scienza intima che sappiamo di vivere. Intorno a che, l' accademico non ha affatto il diritto di dirci: *Voi dormite senza avvedervene, ed è sempre in dormendo che voi vedete tutto ciò che voi credete di vedere svegliato; perchè ognuno sa che le visioni del sonno sono perfettamente simili alle visioni della veglia*. Essendo certo che vive, l' uomo, a cui si fa questa obbiezione, è invincibile se, in luogo di rispondere: *Son certo che veglio*, egli risponde: *Son certo che vivo*; perchè o sia *svegliato* o sia *dormiente*, è sempre certo che vive. Non si può dunque opporgli che attribuendosi questa scienza certa della sua vita,

ristabilito, non ha alcun rapporto, pure remoto, col *dubbio cartesiano*. È chiaro che sant' Agostino non gli dà alcun campo nè largo nè stretto; e che santo Agostino non vi dà più valore particolare alla certezza immediata del pensiero che a quella del *giudizio*, della *volontà*, della *scienza* e di *tutti i nostri fatti interiori*.

Sant' Agostino, nel libro sesto dell' opera sua immortale sulla *Trinità*, dove si trova questo testo, si ingegna di provare, come si è sopra veduto, che l'uomo ha veramente nella sua anima l'immagine fedele dell' augusta Trinità. Perchè l'anima umana è intelletto, ragione e amore, come Dio è Padre, Figliuolo e Spirito Santo. Ma la forza di quest' argomento d' analogia in favore di questo primo dogma del cristianesimo dipendendo dalla realtà di queste tre maniere distinte d'essere della medesima anima, sant' Agostino ha incominciato la sua argomentazione collo stabilirle sopra la base d'una certezza immobile, poichè ha detto: si può contestare che l'anima sia *fuoco*, o *aria*, o *sangue*; ma qualunque siasi la sua natura, non si può negare che la sia *intelligenza*, *ragione* e *amore*. Perchè gli accademici, gli scettici medesimi, pei quali niente è certo, tengono, e sono costretti di tenere tuttavia per certo che vivono, che si ricordano, che pensano, che ragionano, che giudicano, che vogliono, che dubitano, che desiderano d'uscire del loro dubbio e possedere la certezza, la scienza; vale a dire che sono certi, essi pure, di tutti i fatti interiori dell'anima, dai quali risulta che l'anima umana è veramente *intelligenza*, *ragione* e *amore*. Ecco quello che ha detto

sant' Agostino, e perchè ha voluto dirlo, nel citato luogo. Ma rispetto all' aver voluto, in questo luogo, dedurre la *certezza dell'esistenza dalla certezza del pensiero*, o creare un metodo filosofico sulla base del pensiero, non ne ha neppure avuto l'idea; ed il semi-razionalismo, fondandosi sopra questo testo per fare di sant'Agostino il *Precursore di Cartesio*, non ha provato che una di queste due cose: o che ha voluto ingannare i suoi lettori, o che si è egli stesso ingannato.

Le ultime parole dello stesso testo di sant'Agostino, come l'è stato arrecato dal nostro avversario, sono tolte dal libro decimoquinto della stessa opera del gran Dottore *Sulla Trinità*, ed hanno una tutt'altra significazione, tutt'altro valore di quello che l'autore semi-razionalista s'è piaciuto di dar loro, riassumendole ed aggiustandole secondo le licenze della sua trista causa. Diffatti eccovi tutto intero il passaggio di sant'Agostino.

« È per una scienza intima che sappiamo di vivere. Intorno a che, l'accademico non ha affatto il diritto di dirci: *Voi dormite senza avvedervene, ed è sempre in dormendo che voi vedete tutto ciò che voi credete di vedere svegliato; perchè ognuno sa che le visioni del sonno sono perfettamente simili alle visioni della veglia*. Essendo certo che vive, l'uomo, a cui si fa questa obbiezione, è invincibile se, in luogo di rispondere: *Son certo che veglio*, egli risponde: *Son certo che vivo*; perchè o sia *svegliato* o sia *dormiente*, è sempre certo che vive. Non si può dunque opporgli che attribuendosi questa scienza certa della sua vita,

2.^o Che è anche qui uno di quei vigorosi colpi della sua terribile clava, colla quale il grande atleta della verità non dimenticava mai di colpire di passaggio i filosofi accademici, ogni volta che trattando un soggetto qualunque l'incontrava sul suo cammino; *quia in opere isto non hoc suscepimus*; e diffatti questo capitolo è intitolato: *Filosofia accademica*;

3.^o Che non è questo che un riepilogo di poche linee, della lunga e potente argomentazione sviluppata da sant' Agostino nei suoi tre libri contro gli accademici; argomentazione antica ed a cui è stato fatto ricorso in tutti i tempi per confutare gli scettici; argomentazione tratta dalla certezza intima, incrollabile che, qualunque sia lo stato morale o fisico, ognuno ha della sua propria vita e dei fatti interni che vi si riferiscono; argomentazione innanzi a cui il principio accademico che *non si può essere certo di nulla*, cade nel vuoto dell' idiotismo e dell' assurdo; argomentazione in cui sant' Agostino non ha in alcun modo formato un metodo pel quale *ha egli stesso preso possesso della verità*;

4.^o Finalmente che il semirazionalismo, dando a questo passaggio un siffatto senso, s'è fatto illusione, ha tradito il pensiero di sant' Agostino, e s'è messo in rivolta contro alla sua istoria. Perchè ognun sa che non fu affatto per mezzo di procedimenti logici, ma per una profonda impressione che provò in leggere san Paolo, e per una voce del cielo, che sant' Agostino *s'è messo in possesso della verità*, e che da quel momento mise il suo genio al servizio del cristianesimo e della Chiesa.

Sant' Agostino, nella sua opera *De Genesi ad litteram*, ha detto: « Quando si tratta delle *oscurità delle cose naturali*, che sappiamo essere state fatte dall'onnipotenza di Dio, loro artefice, non si deve molto procedere per via di affermazione, ma per via di ricerche; specialmente ne' libri (la Bibbia) che l'autorità divina raccomanda, rispetto a' quali la **TEMERITÀ' DELLA OPINIONE INCERTA E DUBBIA, FA DIFFICILMENTE SFUGGIRE IL DELITTO DEL SACRILEGIO**. Questa sorta di dubbio che accompagna l'investigazione **NON DEVE ADUNQUE PASSARE AFFATTO I TERMINI DELLA FEDE CATTOLICA** (1). »

Or il semirazionalismo si fonda pure sopra questo testo per fare di sant' Agostino l'autore del *dubbio metodico* del Cartesio. Ma questo è un accecarsi nella luce.

Dapprima, sant' Agostino in questo passaggio non parla che dell' *OSCURITÀ' DELLE COSE NATURALI*, *de obscuris rerum naturalium*, cioè di questo mondo sensibile che, secondo la Scrittura, Iddio ha abbandonato alla discussione dell'uomo, o sopra che Iddio ha permesso all'uomo di disputare, prevenendolo però che non giugnerà mai a conoscere il secreto delle opere di Dio (2). Mentre Cartesio, come gliel' ha rimprove-

(1) • De OBSCURIS NATURALIUM RERUM quæ omnipotente Deo artifice
• facta sentimus, non afirmando sed quærendo tractandum est: in
• libris maxime quos divîna commendat auctoritas, in quibus TE-
• MERITAS INCERTÆ DUBIÆQUE OPINIONIS DIFFICILE SACRILEGI CRIMEN
• EVITAT. Ea tamen quærendi dubitatio CATHOLICÆ FIDEI MOTUS NON
• DEBET EXCEDERE. »

(2) • Mundum tradidit disputationi eorum: ut non cognoscat homo
• opus quod operatus est Deus ab initio (*Sap.*). »

rato il signor de Bonald, *si è servito* « del dubbio metodico, pure rispetto alle cose intellettuali e morali, che Dio ci ha rivelate e di cui è *da insensato e da temerario il dubitare.* »

In secondo luogo, anche nel ricercare le cause delle cose naturali, bisogna, secondo sant'Agostino, incominciare dal *credere* che Iddio le ha create: resta poi al filosofo di spiegarne i fenomeni a forza d'investigazioni, e non per mezzo di antecedenti affermazioni. Mentre Cartesio non ha eccettuato dal suo dubbio metodico nè la creazione, nè lo stesso Dio; non ha egli eccettuato che la sua propria esistenza, ciò che per santo Agostino è un *sacrilegio*.

In terzo luogo, per sant'Agostino, lo spirito di ricerca, anche rispetto alle cose naturali, dove solo è permesso di dubitare *di ciò che non si sa*, deve contenersi *nei limiti della fede cattolica*. La dottrina di sant'Agostino, contenuta in questo passaggio, si restringe adunque chiaramente in queste due parole: **CREDETE E RAGIONATE**. Mentre lo spirito d'investigazione del Cartesio, secondo l'ha dimostrato anche il signor de Bonald, non ammette limiti, comprende pure quello di cui si è anticipatamente certo *per mezzo della fede*; ed il suo procedere può per contrario riepilogarsi in queste due parole, **RAGIONARE PER CREDERE**.

Brevemente, sant'Agostino vuole che non si cominci che dalla *fede*, pure nelle ricerche delle cause delle cose naturali; e Cartesio pretende che si abbia da incominciare dal *dubbio* pure nelle ricerche filosofiche rispetto all'ordine intellettuale e morale. Il metodo di sant'Agostino — se per avventura ha voluto in

questo passaggio farne uno — è dunque la controparte, l'opposto e la condanna anticipata del metodo del Cartesio. Vedete quanto il semirazionalismo sia stato abile, giusto e ragionevole d'aver voluto fondare su questo passaggio di sant'Agostino la legittimità, l'ortodossia e i vantaggi del dubbio metodico del Cartesio, e d'aver fatto un vero cartesiano di sant'Agostino!

Consideriamo ancora che le parole di sant'Agostino nelle quali il semirazionalismo ha scoperto, TROVARSI IN TUTTE LETTERE il *Cogito, ergo sum* del Cartesio, si trovano nel libro duodecimo dei *Soliloqui*. Le parole poi per le quali si è creduto in grado di affermare che sant'Agostino ha stabilito nella certezza immediata del pensiero l'intero edificio della ragione e della conoscenza, si leggono nel decimo libro del trattato *De Trinitate* che sant'Agostino scrisse almeno vent'anni dopo i *Soliloqui*. E le parole per le quali il semirazionalismo pretende che sant'Agostino abbia egli stesso d'una man rovesciato il dubbio metodico che avrebbe stabilito dell'altra mano, come principio della sua filosofia, non si scorgono che nel libro decimoquinto della stessa opera. Finalmente le parole sulle quali il semirazionalismo si fonda per dirci che sant'Agostino ha stabilito la sua filosofia sull'impossibilità in cui è l'uomo di dubitare della sua propria esistenza, è andato a ricercarle nel capitolo trentanovesimo del *Trattato della vera religione*. Ha fatto egli il medesimo rispetto ad altre frasi che cita per far credere che sant'Agostino avrebbe fabbricato tutto intero e tutto d'un pezzo un sistema di filosofia pla-

tonico-cartesiano, come si può convincersene, dando un'occhiata a piè di pagina dove il semirazionalismo ha manifestato una tale stravaganza. Questi passaggi sono presi una parte dal terzo libro del santo Dottore, *Contro gli accademici*, un'altra parte dal decimo libro *Dell'Ordine*; una terza parte dall'undecimo libro *Delle Confessioni*; il rimanente dei materiali di questa costruzione strana è stato somministrato al semirazionalismo dal capitolo trentesimosettimo del libro *Del Maestro* di sant' Agostino; dal secondo libro del suo *Trattato del libero arbitrio*; dalla nona quistione del suo *Libro delle LXXXIII Quistioni*, ecc., ecc., ecc. Si vede adunque che il preteso metodo e la pretesa filosofia platonico-cartesiana che il semirazionalismo attribuisce con tanta sicurezza al più eminente dei Dottori della Chiesa, non è in fondo che un vero mosaico, formato di frasi, di parole tolte da quasi tutte le opere di sant' Agostino, scritte venti, trenta ed anche quarant'anni di distanza l'una dall'altra; non è che un ravvicinamento fantastico, fatto a forza d'immaginazione, di pensieri diversi uniti insieme, e formanti un fatto che non ha nulla di reale, salvo la temerità e l'insolenza che l'hanno prodotto (1). Dappoichè il

(1) Questo fatto è del resto constatato con una mirabile precisione dall'autore medesimo che noi combattiamo. • Il metodo degli antichi, dice egli, non avea affatto il rigore del nostro. L'INDICAZIONE di queste cose è sparsa QUI E LA' negli scritti di Agostino. • Abbiamo adunque il diritto almeno di stupirci del coraggio di questo autore d'aver voluto far credere che sant' Agostino ha fabbricato egli pure un *metodo filosofico* ed anche una *filosofia PLATONICO-CARTESIANA*, quantunque riconosca che sant' Agostino non ha fatto

semirazionalismo, per avere sperato di far ricevere questa poesia filosofica come la vera filosofia di santo Agostino, ha dovuto calcolar molto sulla disattenzione, leggerezza, ignoranza, semplicità e credulità de' suoi lettori, ha dovuto supporli bene ignoranti, ben semplici e ben creduli; il che è un burlarsi del loro buon senso e del buon senso pubblico.

Tanto più che il semirazionalismo è andato a pescare la maggior parte di queste parole e di queste frasi nelle opere che sant' Agostino scrisse avanti di ricevere il battesimo, al principio della sua conversione; opere che, esse sole, gli hanno pòrto la triste materia del primo dei due libri delle sue ritrattazioni, e sui quali ecco il severo giudizio che ha pronunziato: « Io non voglio ecceltuare affatto dalle mie ritrattazioni le opere che scrissi, essendo ancora catecumeno. È vero che avevo già ributtato ogni speranza della terra, ma è anco vero che *ero ancor gonfio dell' orgoglio che inspira la letteratura del secolo*. Bisogna che censuri quei libri, perchè sono copiatì e letti da più persone e che non possono esserlo con qualche utile che alla condizione che sieno a quelli perdonati i loro errori, o, se non si vuol loro perdonar nulla, alla condizione *di non lasciarsi prendere*

che INDICARE *queste cose*; che *queste cose* si trovano, non già riunite in un corpo di dottrina, ma *sparse* QUI E COLA' negli scritti di Agostino. È dunque un confessare, in propri termini, che il preteso metodo e la pretesa filosofia che questo autore attribuisce a sant'Agostino non è semplicemente altro, lo ripetiamo, che un poema di sua creazione!

agli errori che vi si trovano. Prego dunque quelli che leggono questi libri di non imitarmi ne' miei errori, ma nel progresso successivo che scorgeranno che allora faceva nella verità, secondo che andavo moltiplicando i miei scritti (1). »

Sicchè sant' Agostino non riconosce nella lettura di quei libri altro vantaggio che quello di vedervi, *ciò che in realtà vi si vede*, come uno spirito serio e leale, prendendo il suo punto di partenza nella fede, e non fondandosi che sulla fede, progredisce, come un fanciullo che incomincia a camminare, d' un passo ogni giorno meno incerto, meno timido e più sicuro nell' intelligenza della verità; come in questo spirito, secondo che si conferma di più nella fede, le idee si rischiarano, si purificano. sempre di più da ogni mondiglia pagana, ed i suoi concetti come il suo linguaggio divengono sempre più spirituali e cristiani. Ma oltre questo utile, sant' Agostino lungi dal riconoscerne alcun altro ha l' aria di biasimare egli stesso quei libri e di condannarli in fascio come riboccanti d' errori. Non è egli dunque il semirazionalismo troppo ardito di voler far passare, come contenenti il vero

(1) • Nec illa sane præterire quæ catholicæ iam, licet relicta
• spe quam terrenam gererem, sed adhuc *secularium litera-*
• *rum inflatus consuetudine scripsi*: quia et ipsa exierunt in
• notitiam describentium atque legentium et leguntur utiliter si
• non nullis ignoscatur: vel si non ignoscatur, non tamen in hæ-
• reatur *erratis*. Qua propter qui ista lecturi sunt, non me imi-
• tentur errantem, sed in melius proficientem. Inveniet enim for-
• tasse quomodo scribendo profecerim, quisquis opuscula mea, or-
• dine quo scripta sunt, legerit (*Retract. Prologus*). •

metodo filosofico di sant'Agostino, taluni passaggi tronchi, tolti da libri che il loro stesso autore ha tanto solennemente disapprovati?

Ogni qual volta gli si porgeva l'occasione, e secondo che la natura delle sue dispute, la qualità de' suoi avversari pareano esigerlo, sant'Agostino ha fatto a vicenda uso del ragionamento umano e dell'autorità divina de' libri ispirati, e si è mostrato gran teologo, gran controversista e gran filosofo; ma, lo ripetiamo, non ha fatto alcun *metodo* per condurre la mente degli altri, e meno ancora per condurre la sua propria alla conoscenza della verità. Egli non ha creato affatto alcuna *teoria* sua propria sulla conoscenza; egli non ha cercato *nel dubbio metodico, nella certezza immediata del suo pensiero un punto d'appoggio incrollabile, capace a sostenere tutto l'edifizio della conoscenza umana*, che avea avuto la sorte di trovare bello che fatto nei misteriosi lumi della fede. Egli non ha neppure fatto una filosofia propriamente detta. Non ha nemmeno *continuato Platone* e servito di *foriere al Cartesio*. L'affermare il contrario è un voler ingannare i propri lettori; è un prostituire al servizio della menzogna la scienza e il talento, che Dio non ha dato che alla condizione di farli servire allo sviluppo ed alla difesa della verità.

CAPITOLO VIII.



Del preteso malebranchianismo di sant' Agostino.

§ 15. Si difende sant'Agostino dall'imputazione d'essere l'autore della Visione Malebranchiana. — È recato per intero il suo celebre passaggio che serve di pretesto a questa calunnia. — Il semirazionalismo è convinto d'avergli dato un senso che non ha affatto. — Sofismi sui quali si fonda per sostenere la sua falsa interpretazione. — Spiegazione, data da san Tommaso, del famoso passaggio di sant' Agostino; prove che questo passaggio non ha il menomo rapporto alla quistione delle idee.

Il semirazionalismo non si è affatto contentato di fare di santo Agostino il *precursore del Cartesio*, egli ne ha fatto anche il *precursore del Malebranche* ed il complice anticipato de' suoi errori. « Era riserbato, ci dice egli, al *gran* discepolo del Cartesio, al *sublime* Malebranche di stabilire il carattere delle idee assolute, necessarie, universali e di *ristabilire compiutamente* le dottrine di Platone e di SANT' AGOSTINO. La famosa visione in Dio, tanto celebrata dal Malebranche, non è che la dottrina di Platone PURGATA, PERFEZIONATA DA SANT' AGOSTINO. » Leggendo queste linee, si è anche questa volta obbligato di dimandarsi se il loro autore le ha veramente scritte al tempo

della veglia oppure nel sonno; perchè non è affatto più vero che Malebranche abbia *ristaurato la dottrina di sant' Agostino sulle idee*, di quello, come l'abbiamo testè veduto, che sant' Agostino abbia *purgato e perfezionato la dottrina di Platone* sullo stesso soggetto.

Sant' Agostino nel suo libro *Sulle LXXXIII Quistioni* ha precisamente detto quanto segue: « Non ci ha che l'anima razionale che, per mezzo dello spirito e della ragione, cioè, per mezzo di quella parte di essa stessa per la quale è superiore a tutto, possa vedere queste ragioni, eterne, in certo modo faccia a faccia, e per mezzo d' uno sguardo interiore ed intelligibile. Ma, che mi si ascolti bene: IO NON AFFERMO AFFATTO PERCIO' CHE OGNI ANIMA RAGIONEVOLE SIA CAPACE DI QUESTA VISIONE (delle ragioni eterne). Perchè, a mio avviso, questa visione è riserbata *all'anima santa e pura*, all'anima che *avrà raggiunto* tutta la santità, tutta la fedeltà, tutta la serenità, propria dell'occhio pel quale si posson vedere queste cose, queste ragioni eterne; oppure all'anima il cui sguardo è divenuto tanto puro e spirituale quanto le cose sublimi che aspira di vedere. Ma da ciò che l'uomo NON PUO' ANCORA (in questa vita) vedere queste ragioni eterne, non ne segue affatto che non ne *sappia niente*. Perchè non ci ha uomo religioso e bene instrutto nella vera religione che, sebbene non veda ancora le ragioni eterne (delle cose), osi negare e che anco non confessi che è Dio che ha creato tutte le cose che sono, e che loro ha dato la natura che hanno, e le ha collocate nella condizione in cui esse si trovano. Ma (lo ripeto) l'anima ragionevole non è superiore

a tutto quello che Dio ha creato e non è *totalmente vicina* a Dio *che quando la è pura*. È solamente allora che, trovandosi *nell'unione la più intima* con Dio, per mezzo dell'amore, e Dio spandendo su di lei questo lume (di gloria) che la rischiarà; è allora che, non per mezzo degli occhi del corpo, ma per mezzo della potenza principale che si stende sopra tutto, per la sua intelligenza, può essa vedere queste eterne ragioni, la cui visione la rende compiutamente e perfettamente beata (1). »

Quest' è il passaggio che il semirazionalismo chiama il *celebre passaggio di sant' Agostino sulle idee*, e su cui si fonda per attribuire a questo veramente *sublime* Dottore questa teoria insensata del Malebranche: « che le idee non sono *innate* nè scolpite dalla mano di Dio

(1) • Anima vero negatur eas intueri posse nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est ipsa mente ac ratione, quasi quadam facie, vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea *quidem* ipsa rationalis anima NON OMNIS ET QUELIBET, SED QUÆ SANCTA ET PURA FUERIT. HÆC asseritur huic visioni esse idonea; id est quæ illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et *similem his rebus quas videre intendit*, habuerit. Quis autem religiosus, et vera religione inductus, quamvis NONDUM POSSIT HÆC INTUERI, negare tamen audeat, in eo non etiam profiteatur, omnia quæ sunt, id est quæcumque in suo genere, propria quadam natura continentur, ut sint, Deo auctore esse procreata? . . . Sed anima rationalis, inter res quæ sunt a Deo conditæ, omnia superat, et Deo proxima est quando pura est, eique in quantum charitate coheserit, in tantum ab Eo, lumine illo intelligibili perfusa quodammodo et illustrata, cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excedit, id est per intelligentiam suam, *istas rationes, quorum visione fit beatissima.* »

nell'anima al momento della sua creazione, come lo avea pensato Cartesio, ma che l'anima le vede volgendosi incessantemente verso Dio, come il girasole verso il sole, e ragguardandolo in faccia; che è in questo specchio divino che incontra e prende bello che fatte le *concezioni generali*, le nature, le essenze delle cose; e che in una parola l'anima vede tutto in Dio. »

Non ha di mestieri d'essere filosofo, nè d'essere il *gran discepolo del Cartesio*, il sublime *Malebranche*, ei basta di saper leggere per accorgersi che, *nel celebre passaggio* di cui ragionasi, non è quistione che dell'anima ragionevole che vede, DOPO MORTE, quello che non ha potuto vedere in vita; *NONDUM possit hæc intueri*; dell'anima ragionevole, non qualunque siasi il suo stato e condizione, ma che È PURA E SANTA ED ASSISA PRESSO A DIO; *Non quælibet sed quæ sancta et Deo proxima et pura fuerit*; dell'anima ragionevole, giunta all'UNIONE, ALLA COESIONE LA PIU' INTIMA CON DIO PER MEZZO DELL' AMORE il più perfetto; *in quantum charitate cohæserit*; dell'anima ragionevole che Dio AVREBBE DIRETTAMENTE RICOLMA E CIRCONDATA D'UNA NUOVA LUCE INTELLIGIBILE; *ab eo lumine intelligibili perfusa et illustrata*; l'anima ragionevole, in fine, che si trova compiutamente e perfettamente beata in contemplare Dio, in conoscerlo, come in uno specchio senza macchia, nelle ragioni eterne di Dio, le idee o le nature e le essenze di tutte le cose, come le si trovano in Dio medesimo; *cernit istas rationes quarum visione fit beatissima*.

Or tutto questo non conviene che all' anima ragionevole, ammessa alla visione beatifica di Dio nel cielo. Sant' Agostino non potea dunque esprimersi in un modo più esplicito e più chiaro, per farci conoscere che, *nel celebre passaggio*, non ha affatto parlato della *visione delle idee nelle ragioni eterne come essendo parte e condizione d' ogni anima umana su questa terra*. Ecco dunque quanto Malebranche e i suoi fanatici discepoli sieno nel vero, nel credersi fondati a sostenere, per questo passaggio, che la dottrina malebranchiana *della visione delle idee in Dio in questa vita* è una dottrina antica, professata da' Padri della Chiesa e dal medesimo sant' Agostino. Veramente Giansenio e la sua scuola non hanno in una maniera più sfacciata abusato dei testi di sant' Agostino.

Si trova però quest' altro passaggio nelle *Ritrattazioni* di sant' Agostino: *Riprovo in quei libri (i Soliloqui) d' aver detto nella mia preghiera a Dio: « O Dio, che non avete voluto ammettere che le anime pure alla conoscenza del vero; » dappoichè ci ha di molti uomini che non son puri, e che tuttavia conoscono molte cose vere* (1).

Or il nostro panegirista del Malebranche, ricordando queste parole di sant' Agostino, si esprime così: « Si dee dunque far capitale di *questa ritrattazione* di sant' Agostino, rapporto alle restrizioni per le quali

(1) • IN HIS LIBRIS NON APPROBO QUOD IN ORATIONE DIXI: • DEUS QUI • NISI MUNDOS VERUM SCIRE NOLUISTI; • RESPONDERI ENIM POTEST: MUL-
• TOS ETIAM NON MUNDOS MULLA SCIRE VERA (*Retract.*, lib. I, c. 4). •

questo Padre, nel suo celebre passaggio sulle idee, non accorda la vista delle idee nelle ragioni eterne che alle anime sante e pure. »

Questa ripresa del nostro avversario si riduce a questo: « Sant'Agostino *ha ritrattato* egli stesso *le restrizioni per le quali, nel suo celebre passaggio sulle idee, non accorda la vista delle idee nelle ragioni eterne, che alle anime sante e pure.* Dunque in questo passaggio, egli non ha parlato che *della vista delle idee nelle ragioni eterne* a cui partecipa ogni anima ragionevole senza essere nè *santa* nè *pura*; cioè ogni anima ragionevole, al tempo di questa vita. Dunque per sant'Agostino l'anima umana non riceve affatto da' sensi nè dall'insegnamento le idee delle cose, nè le porta scolpite in sè stessa dalla sua nascita, neppure se le forma essa stessa, ma le vede di continuo *nelle ragioni eterne di Dio*, le vede col'occhio dell'intelligenza fisso in Dio; e la dottrina del Malebranche, *che noi vediamo in Dio tutto ciò che noi conosciamo dell'essenza e della natura delle cose*, è, alla lettera, la dottrina di sant'Agostino; e perciò anche è una dottrina fondata sopra una grande autorità. »

Ma tutta questa argomentazione si volge sopra un fatto compiutamente falso; perchè è compiutamente falso che sant'Agostino *abbia ritrattato* egli stesso *le restrizioni, per le quali, nel suo celebre passaggio sulle idee, non accorda la vista delle idee nelle ragioni eterne che alle anime sante e pure.* Eccone la pruova:

Questo grande Dottore nelle sue *Ritrattazioni* egli stesso indica i vari luoghi delle sue opere, nei quali

Or tutto questo non conviene che all' anima ragionevole, ammessa alla visione beatifica di Dio nel cielo. Sant' Agostino non poteva dunque esprimersi in un modo più esplicito e più chiaro, per farci conoscere che, *nel celebre passaggio*, non ha affatto parlato della *visione delle idee nelle ragioni eterne come essendo parte e condizione d' ogni anima umana su questa terra*. Ecco dunque quanto Malebranche e i suoi fanatici discepoli sieno nel vero, nel credersi fondati a sostenere, per questo passaggio, che la dottrina malebranchiana *della visione delle idee in Dio in questa vita* è una dottrina antica, professata da' Padri della Chiesa e dal medesimo sant' Agostino. Veramente Giansenio e la sua scuola non hanno in una maniera più sfacciata abusato dei testi di sant' Agostino.

Si trova però quest' altro passaggio nelle *Ritrattazioni* di sant' Agostino: *Riprovo in quei libri (i Soliloqui) d' aver detto nella mia preghiera a Dio: « O Dio, che non avete voluto ammettere che le anime pure alla conoscenza del vero; » dappoichè ci ha di molti uomini che non son puri, e che tuttavia conoscono molte cose vere* (1).

Or il nostro panegirista del Malebranche, ricordando queste parole di sant' Agostino, si esprime così: « Si dee dunque far capitale di *questa ritrattazione* di sant' Agostino, rapporto alle restrizioni per le quali

(1) • IN HIS LIBRIS NON APPROBO QUOD IN ORATIONE DIXI: • DEUS QUI
• NISI MUNDOS VERUM SCIRE NOLUISTI; • RESPONDERI ENIM POTEST: MUL-
• TOS ETIAM NON MUNDOS MULTA SCIRE VERA (*Retract.*, lib. I, c. 4). •

questo Padre, nel suo celebre passaggio sulle idee, non accorda la vista delle idee nelle ragioni eterne che alle anime sante e pure. »

Questa ripresa del nostro avversario si riduce a questo: « Sant'Agostino ha ritrattato egli stesso le restrizioni per le quali, nel suo celebre passaggio sulle idee, non accorda la vista delle idee nelle ragioni eterne, che alle anime sante e pure. Dunque in questo passaggio, egli non ha parlato che della vista delle idee nelle ragioni eterne a cui partecipa ogni anima ragionevole senza essere nè santa nè pura; cioè ogni anima ragionevole, al tempo di questa vita. Dunque per sant'Agostino l'anima umana non riceve affatto da' sensi nè dall'insegnamento le idee delle cose, nè le porta scolpite in sè stessa dalla sua nascita, neppure se le forma essa stessa, ma le vede di continuo nelle ragioni eterne di Dio, le vede col l'occhio dell'intelligenza fisso in Dio; e la dottrina del Malebranche, che noi vediamo in Dio tutto ciò che noi conosciamo dell'essenza e della natura delle cose, è, alla lettera, la dottrina di sant'Agostino; e perciò anche è una dottrina fondata sopra una grande autorità. »

Ma tutta questa argomentazione si volge sopra un fatto compiutamente falso; perchè è compiutamente falso che sant'Agostino abbia ritrattato egli stesso le restrizioni, per le quali, nel suo celebre passaggio sulle idee, non accorda la vista delle idee nelle ragioni eterne che alle anime sante e pure. Eccone la pruova:

Questo grande Dottore nelle sue *Ritrattazioni* egli stesso indica i vari luoghi delle sue opere, nei quali

si trova ogni proposizione inesatta o erronea *che egli ritratta*. E quando una tale proposizione condannabile si trova ripetuta nel medesimo senso in gran numero di luoghi, l'umile Dottore la riprova per mezzo di una formola generale come la seguente: « Intendo di disapprovare questa locuzione DOVUNQUE la si incontra ne' miei scritti (). » Se *nel suo celebre passaggio sulle idee* avesse dunque parlato nel senso medesimo come nei *Soliloqui*, della *necessità della purità onde l'anima possa conoscere il Vero*, avrebbe secondo il suo costume, notificato questa proposizione come ugualmente erronea nei due luoghi. Ma non avendola riprovata che nei *Soliloqui* solamente, *in his libris*, e non già *nel celebre passaggio* del libro delle LXXXIII *Quistioni*, è chiaro che sant'Agostino non l'ha riconosciuta erronea che nel primo di questi luoghi, e non già nel secondo. È chiaro che la stessa dottrina non ha nei due passaggi lo stesso senso, nè la stessa importanza. È chiaro che ne' *Soliloqui*, avendo parlato del Vero in generale, sant'Agostino ha riconosciuto che non è esatto il dire che Dio *non riserba che alle anime pure la conoscenza di questo Vero*, poichè si vede che, per il mezzo della tradizione e dell'insegnamento sociale, le verità generali, formanti la base della ragione umana, sono, in questa vita, conosciute da tutti, pure dagli *impuri*. Ed ha ben fatto di ritrattare questa dottrina manifestamente falsa. Ma

(1) • Hoc recolendum UBICUMQUE ista elocutio in meis libris invenitur (*Retract.*, lib. 1, c. 4). »

che nel celebre passaggio delle idee il sublime Dottore, non avendo parlato che della vista delle idee nelle ragioni eterne di Dio di cui godono le anime ammesse, dopo morte, alla visione beatifica di Dio, ed avendo affermato che la santità e la purità è una condizione *sine qua non* per fruire di questa visione: il che è una gran verità, sant'Agostino non ha avuto alcuna ragione di ritrattare *queste restrizioni*, e non le ha in alcun modo ritrattate. È chiaro che la ritrattazione del passaggio dei *Soliloqui* non ha niente che fare col *celebre passaggio sulle idee*, e che *non bisogna tenerne alcun conto* nella spiegazione di questo passaggio. È finalmente chiaro che l'autore semirazionalista si è miseramente ingannato nel giudizio di questo testo.

San Tommaso, che evidentemente comprese sant'Agostino un po' meglio de' nostri semirazionalisti, poichè sapeva a mente tutti i suoi scritti, e vi ha attinto una gran parte della sua scienza, è totalmente della nostra opinione. « Che poi, egli dice, per sant'Agostino, solamente l'anima *santa e pura*, e non già ogni anima ragionevole, qualunque sia il suo stato, sia atta alla *visione delle cose nelle ragioni eterne*, è chiaro che sant'Agostino in questo passaggio non ha affatto parlato, nel senso di Platone, della vision terrestre dell'anima ragionevole, ma della vision celeste propria delle ANIME DE' BEATI (1). » Ecco che è chiaro. Ma

(1) • Quod Augustinus non sic (sicut Platonici intellexerit, omnia cognosci in rationibus aeternis, patet per hoc quod ipse dicit in libro LXXXIIII *Questionum*, quod rationalis anima, non omnis

tra breve ripareremo di questo ragguardevole luogo dell'angelico Dottore.

Sicchè per san Tommaso *il celebre passaggio di sant'Agostino sulle idee* non ha alcun rapporto colla dottrina *filosofica* delle idee; ed i nostri semirazionalisti nell'ostinarsi a trovare in questo passaggio la teoria del Malebranche sulle idee, sono così colpevoli che i neoplatonici del decimo terzo secolo, ostantantisi a trovarvi la teoria di Platone sullo stesso soggetto.

§ 16. Si confuta un altro argomento del semirazionalismo, in favore del preteso malebranchianismo di sant'Agostino. — Quest'argomento fonda sull'ignoranza della bella distinzione, stabilita da san Tommaso, sulle due maniere onde l'anima vede nelle RAZIONI ETERNE. — Magnifico passaggio di questo Dottore che spiega sant'Agostino con sant'Agostino. — Lo stesso santo Agostino ha spiegato nello stesso modo la sua dottrina sulle idee. — Comento sopra questa spiegazione. — Due conseguenze importanti che ne derivano. — Riepilogo della filosofia di sant'Agostino. — Il semirazionalismo, facendone il precursore del Cartesio e del Malebranche, ha rovinato sè stesso.

« Ma, riprende l'autore che combattiamo, sant'Agostino non ha egli detto altrove nei termini i più chiari: Che anche in questa vita ogni anima ragionevole non vede le verità immutabili che *nella luce della ragione eterna*, che le è sempre presente, per quanto

• et quaecumque, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur *huc*
 • visioni esse idonea; sicut sunt ANIMAE BEATORUM (I part. q. 81.
 • art. 3.) •

la ne può ricevere? (1) Or il Malebranche non dice che questo. »

Certo, questa bella parola si trova diffatti in santo Agostino. Ma non ha essa per niente il significato ed il valore che il Malebranche ed i suoi seguaci pretendono di darle. Quello che ha ingannato tutti questi *sublimi* filosofi, rispetto al vero senso di questa parole di sant' Agostino, come pure rispetto al vero senso del suo *celebre passaggio sulle idee*, è di avere ignorato, oppure d' avere messo da parte la bella distinzione che ha fatto san Tommaso sulle due maniere diverse, onde l' anima umana può conoscere le cose *nelle ragioni eterne*. Distinzione d' immensa importanza che il Dottore angelico ha esposto nel modo il più chiaro, segnatamente all' occasione del *celebre passaggio* del suo gran maestro, sulle idee, e che essa sola pone una gran voragine tra la dottrina di sant' Agostino ed i sogni fantastici del Malebranche e della sua scuola.

« Quando si richiede, dice san Tommaso, se è vero che *l'anima umana conosce tutto nelle ragioni eterne*, bisogna attentamente considerare che ci ha due maniere diverse di *vedere una cosa IN un'altra*. La prima di queste maniere è quando si vede una cosa in un'altra *come in un oggetto conosciuto*; la seconda maniera è quando si vede una cosa in un'altra *come nel principio o mezzo della conoscenza*. Così per esempio diciamo ugualmente, *io vedo delle*

(1) • Præsens est eis, quantum id capere possunt, lumen Æternæ
• Rationis, ubi hæc immutabilia vera conspiciunt (*Retract*, lib. I.
• c. 4). •

figure IN questo specchio, e vedo degli oggetti NEL sole. Ma se in questi due casi il modo di esprimersi è lo stesso, la significazione è diversa. Quando diciamo *io veggo delle figure IN questo specchio*, abbiamo in animo di dire che vediamo veramente queste figure rappresentate nello specchio, che abbiamo dinanzi gli occhi. Ma quando diciamo *veggo degli oggetti NEL sole*, intendiamo di dire che vediamo questi stessi oggetti PER MEZZO del sole, o PER MEZZO della luce del sole. Perciò dunque quando si dice che l'anima umana, in questa vita, *vede tutto NELLE ragioni eterne*, ciò vuol dire che l'anima vede le cose IN queste ragioni, nella seconda maniera, cioè come *nel principio o nel mezzo di questa visione*, oppure *in virtù della luce del vero sole, per il vero sole, che è Dio.*

« Molto più ancora che il dire che quaggiù l'anima umana vede tutto nelle *ragioni eterne*, quando pure non si trattasse che di questa visione indiretta, è una maniera di esprimersi rigorosamente esatta. Perchè è *per mezzo della partecipazione alle ragioni eterne* che l'anima umana conosce tutto; perchè la stessa luce intellettuale che è in noi non è altro che una certa rassomiglianza della luce increata, a cui noi partecipiamo, ed in cui sono rinchiusa le ragioni eterne. Per questo si legge nel salmo: *Chi ci mostra il bene? Il lume del vostro volto, o Signore, è segnato ed impresso sopra di noi*; cioè che è per questo soggetto della divina luce, dimorante in noi, che il tutto ci è manifesto. Ma non ne segue che vediamo le cose nelle ragioni eterne, pure nella *prima maniera*, come *in un oggetto conosciuto. Questa maniera di veder le cose*

nelle ragioni eterne non ha luogo che dopo questa vita, e non conviene che a' beati del cielo, i quali, vedendo Dio faccia a faccia, veggono tutto in Dio come in uno specchio (1).

« Or quando nel passaggio sulle idee (che abbiamo più su letto p. 146), sant'Agostino ha detto che *si conosce tutto nelle ragioni eterne e nella verità immutabile*, non ha già voluto dire, segue a dire san Tommaso, che *mo al presente, vediamo le stesse ragioni eterne*; non ha già parlato di questa vita, ma della futura, dove solamente, vedendo il medesimo Dio, noi vedremo le stesse ragioni eterne. Il che è chiaro per la conclusione di questo medesimo passaggio in cui sant'Agostino ha formalmente detto *che non è dato già ad ogni anima ragionevole, ma solo all'anima santa*

(1) « Cum quæritur: Ulrum anima humana in rationibus æternis
 • omnia cognoscat, d'endum est quod aliquid *in aliquo* dicitur
 • cognosci dupliciter. Uno modo sicut in *obiecto cognito*, sicut ali-
 • quis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resullant;
 • et hoc modo anima *in statu presentis vitæ* non potest videre
 • omnia in rationibus æternis; sed sic in rationibus æternis cogno-
 • scunt omnia Beati qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo
 • dicitur aliquid cognosci in aliquo, sicut in cognitionis principio:
 • sicut si dicamus quod in sole videntur ea quæ videntur per so-
 • lem; et sic necesse est dicere quod anima humana omnia co-
 • gnoscat in rationibus æternis per *quarum participationem*
 • *omnia cognoscimus*. *Ipsam enim lumen intellectualem, quod*
 • *est in nobis, nihil aliud est quam* QUEDAM PARTICIPATA SIMI-
 • LITUDO LUMINIS INCREATI *in quo continentur rationes æternæ*
 • Unde in psalmo dicitur: « Quis ostendit nobis bona? Signatum est
 • super nos lumen vultus tui, Domine. » Quasi dicat: per ipsam
 • sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur (1, p.
 • q. 84, a. 5). »

e pura di godere di questa visione, e che quest'anima sola ne è capace; or quest'anima non è che quella de' beati.

« I platonici, dice sempre san Tommaso, sostenevano che la sola partecipazione delle idee basta per ottenere la conoscenza delle cose. Ma non è già così che sant'Agostino ha inteso ciò che ha detto della conoscenza delle cose *nelle ragioni eterne*. Dappoichè è un fatto che, per ottenere la conoscenza delle cose materiali, il lume intellettuale che è in noi non è affatto sufficiente, ma che abbiamo pure bisogno delle specie intelligibili (immagini) che noi riceviamo dalle stesse cose: Sicchè, sant'Agostino non ha detto che abbiamo la conoscenza delle cose materiali, solo per la partecipazione *alle ragioni eterne*; il che sarebbe stato un cadere negli errori di Platone ('). »

Ecco in che modo san Tommaso ha spiegato sant'Agostino per lo stesso sant'Agostino, al passaggio della quistione sulle idee. Ecco la bella e grave distin-

(1) • Quia præter lumen intellectuale, in nobis exiguntur species • intelligibiles a rebus acceptæ, ad scientiam de rebus naturalibus • habendam, ideo *non per solam participationem rationum æternarum* de rebus materialibus notitiam habemus; sicut platonici • posuerunt: • Quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam • habendam. • Quod autem Augustinus *non sic intellexerit omnia • cognosci in rationibus æternis, vel in incommutabili veritate*, • QUASI IPSE RATIONES ÆTERNÆ VIDEANTUR, patet per hoc quod ipse • dicit (in lib. LXXXIII *Quæst.* q. 46): Quod rationalis anima non • omnis et quæcumque, sed quæ *sancta et pura* fuerit, asseritur • illi visioni (scilicet rationum æternarum) *esse idonea*, SICUT SUNT • ANIMÆ BEATORUM (1. p. q. 84, a. 5). •

zione che il *sublime* Malebranche ha voluto ignorare, per poter fondare sopra sant'Agostino (che ha parlato della visione de' Santi in cielo) il suo sogno *d'ogni anima umana che vede tutto in Dio su questa terra*, e fare del più grande de' teologi un visionario, un illuminato. Ecco dunque i fanatici ammiratori del Malebranche anticipatamente convinti da san Tommaso d'ignoranza, semplice o affettata, del vero senso della dottrina di sant'Agostino.

Ci ha di più, è lo stesso sant'Agostino che ha dato questa interpretazione della sua dottrina sulle idee. « Bisogna credere, ha egli detto, che a cagione della natura che il suo Autore le ha creato, l'anima intelligente, naturalmente soggetta alle cose intelligibili, vede queste cose *IN una certa luce incorporea*, **NELLO STESSO MODO** che l'occhio della carne vede tutte le cose materiali giacenti intorno a lui *NELLA luce corporea*, poichè è stato creato capace di ricevere questa luce e che è naturalmente atto a subirne le impressioni (1). »

Dunque, siccome l'abbiamo distesamente spiegato nella *Tradizione*, anche per sant'Agostino la visione spirituale rassomiglia perfettamente alla visione materiale. Lo spirito è in certo qual modo l'occhio dell'anima e l'occhio è lo spirito del corpo. L'occhio vedendo, per mezzo della *luce corporea*, oggetti corpo-

(1) • Disponente Conditor, ita condita et intellectualis mentis natura, ut ista videat *IN* quadam luce incorporea: **QUEMADMODUM** oculus carnis videt quæ *IN* hac corpore a luce circumadiacent, cuius lucis capax et eidem congruens creatus est (*loc. cit.*). •

rali, se ne forma in sè un'immagine, spogliata d'ogni materia e, secondo l'espressione di san Tommaso, una *immagine spirituale* che trasmette alla sua *fantasia*; perchè vedere è ricevere in sè l'oggetto materiale senza la materia. Similmente lo spirito contemplando per mezzo della *luce incorporea* le immagini spirituali che gli hanno fornito i sensi, se ne forma in sè una concezione spogliata d'ogni singolarità, d'ogni determinazione, una concezione *universale* che conserva in sè stesso, e quest'è l'idea. Perchè intendere (*intelligere*) non è che ricevere in sè l'oggetto *singolare* senza le sue *singolarità*. E come per sua natura l'occhio *spiritualizza* il materiale, così lo spirito per sua natura *universalizza* il singolare.

Dalle stesse parole di sant'Agostino ne deriva ancora che Dio vede le cose materiali in un modo *spirituale*, e le cose spirituali in un modo *universale*. Or egli è perchè creando l'uomo, gli ha comunicato, in certa guisa, la facoltà che gli è propria, di vedere le cose in questo modo, che l'uomo le vede, esso pure, nella stessa guisa, e che nell'esercizio di questa virtù naturale, l'uomo s'incontra colle concezioni, le idee che lo stesso Dio ha delle cose.

Siccome Dio avendo comunicato all'uomo, in una certa misura e secondo certe leggi, la sua virtù creatrice dell'uomo, l'uomo genera l'uomo e gli dà la natura umana, l'essenza umana, come le sono nelle ragioni eterne di Dio dove si trova il tipo originale e perfetto di tutte le nature e di tutte le essenze; similmente Dio, avendo comunicato all'uomo, in una certa misura e secondo certe leggi, la sua virtù crea-

trice dell'idea, l'uomo produce in sè stesso queste idee come le sono nelle ragioni eterne di Dio dove si trova il tipo originale e perfetto di tutte le conoscenze, di tutte le concezioni e di tutte le idee.

Quest'è la spiegazione chiara di queste belle parole di san Tommaso che testè abbiamo lette: « L'anima umana per la sua partecipazione alle ragioni eterne conosce tutto; perchè la stessa luce intellettuale non è altro che la rassomiglianza della luce increata a cui noi partecipiamo ed in cui si contengono le ragioni eterne: *Per quarum participationem (rationum æternarum) anima humana omnia cognoscit. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil aliud est quam quedam participata similitudo hominis increati, in quo continentur rationes æternæ.* »

Ma che si considerino anche bene queste due conseguenze risultanti da' principii di sant'Agostino: 1.º Come sebbene l'uomo non operi che per la virtù creatrice dell'uomo, onde Iddio l' ha messo a parte, non lascia menomamente di generar l'uomo; così sebbene lo spirito umano non operi che per la virtù creatrice delle idee di cui Iddio lo rende partecipe, non lascia menomamente di formarsi esso pure le idee, non lascia di esserne il padre, il vero autore della sua parola interiore, del suo pensiero, il vero autore della sua parola interiore, del suo pensiero, il vero autore della sua idea. 2.º Come il dire che *l'occhio vede le cose corporali NELLA luce creata*, è lo stesso che dire che le vede PER la luce corporea; così il dire che *lo spirito vede le cose intellettuali NELLA luce increata*, è lo stesso che dire che le vede PER la

luce creata; e nell'uno e nell'altro caso la preposizione *in* non esprime affatto il luogo *dove* si vede, ma il mezzo *per* il quale si vede. Nell'uno e nell'altro caso, questa preposizione non significa che il rapporto, la condizione che avuto riguardo alla natura che gli ha dato, nella creazione, Iddio ha stabilito tra lo spirito umano, le cose intellettuali e la luce incorporea: *disponente Conditore ita, condita est intellectualis mentis natura, ut ita videat IN quadam luce incorporea*; ed il rapporto e la condizione che rispetto alla natura che gli dà nel formarlo, Iddio anche stabilisce tra l'occhio della carne, le cose sensibili e la luce corporea: *QUEM-ADMODUM oculus carnis videt que IN hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax et eidem congruens creatus est.*

Ecco la vera dottrina di sant'Agostino sulle idee, e quest'è, ripetiamolo ancora, la dottrina sulle idee di san Tommaso in tutto il rigor del termine. Ecco come, secondo lo stesso santo Agostino, si deve intendere la sua visione terrestre delle idee *NELLE ragioni eterne*; vale a dire, non già *IN* queste ragioni come *IN* uno specchio, ma *IN* queste ragioni come *PER* la loro virtù. Perciò, nel modo onde il Malebranche ha inteso questa visione Agostiniana, si è messo in opposizione aperta non solo con san Tommaso, ma collo stesso sant'Agostino.

Aimè! il *sublime* Malebranche non era affatto profondo; ed il grande ed elegante scrittore francese non era molto forte, a quel che pare, nel latino cristiano, nel latino della Scrittura, de' Padri ed in particolare di sant'Agostino, in cui la preposizione *IN* (*in*) signi-

lica non solo lo stato *in cui si è*, ma anche la virtù *per la quale si opera* (1). Egli ha dunque preso queste parole di sant'Agostino: « Veggono il vero immutabile IN la luce della ragione eterna » in un senso triviale, comune, dinanzi a cui pure un allievo di sesta avrebbe indietreggiato, e non ha niente capito in sant'Agostino e neppure ha saputo capire sè stesso. Eccovi sopra che cosa si è fondato il semirazionalismo per affermare con tanta sicurezza: *Che sant'Agostino ha ristaurato le dottrine di Platone; che la famosa visione in Dio, tanto celebrata dal Malebranche, non è che la dottrina di Platone PURIFICATA e PERFEZIONATA da sant'Agostino.*

È dunque dimostrato dalla ragione che il semirazionalismo facendo di sant'Agostino il precursore del Malebranche e del Cartesio, come anche facendolo l'umile scolare di Platone non ha, neppur esso, affatto compreso le vere dottrine di sant'Agostino; ne ha falsato tutti i suoi testi, ha disconosciuto tutti i suoi pensieri, lo ha insultato, attribuendogli sistemi filosofici che non ha creato, intenzioni e sentimenti che non ha avuto, dottrine alle quali è stato estraneo o che ha ritrattate, e triviali errori d'ogni specie che ha combattuto.

Or sia per ignoranza e per leggerezza, sia per necessità della sua causa e per mala fede, che il semirazionalismo abbia così maltrattato il più grande ge-

(1) • IN Deo meo transgredior murum. Hi IN curribus et hi IN equis. — IN Belzebub demonia eiecit — Omnia possum IN eo qui me confortat, etc., etc. •

nio del cristianesimo ed abusato della sua autorità, rimane sempre che con ciò s'è da sè stesso *abbattuto*. Perchè niun sistema filosofico può durare tre giorni, da che si è lasciato convincere che non può essere gradito che agli spiriti ignoranti o leggeri, o che non ha che il falso per base e che non può difendersi che per mezzo d'un dogmatismo sfacciato, per mezzo della menzogna e della calunnia.

PARTE SECONDA.

SAN TOMMASO.

CAPITOLO I.

Dell'importanza e dell'autorità della filosofia di san Tommaso.

17. La svergognatezza è l'eccesso della follia. — Modo insolente onde il semirazionalismo ha giudicato san Tommaso; egli non l'ha nominato il più grande de' teologi che per credersi nel diritto di farlo passare pel più piccolo de' filosofi. — In san Tommaso il filosofo è inseparabile dal teologo; il deprimerlo come filosofo, è menomarlo ed abbassarlo come teologo. — In quali circostanze e perchè Dio ha dato san Tommaso alla Chiesa. — Carattere eminentemente filosofico degli scritti teologici di questo dottore, confermato da lui stesso. — Ingiustizia di contrastargli la supremazia, anche nelle scienze naturali.

Il supremo grado della follia non è già lo smarrimento d'ogni ragione, ma è la perdita d'ogni pudore. L'uomo che non arrossisce si avvicina assai più alla bestia, è assai più pazzo dell'uomo che non ra-

giona affatto; ed il cinismo è un sintomo più pericoloso del delirio.

È cosa dolorosa il dirlo; ma è una verità per quelli che hanno occhi per vedere ed orecchi per intendere, che il semirazionalismo a presso a poco non è altro che questo. Perchè se il modo onde ha giudicato il più venerato dei Padri della Chiesa, sant'Agostino, è, siccome l'abbiam veduto, l'eccesso della follia, il modo onde ha giudicato il più celebre de' Dottori della Chiesa, san Tommaso, è il colmo dell'impudenza.

Ei pare che lo stesso nostro avversario abbia alquanto dubitato del torto immenso che si è dato, osando criticare san Tommaso, dappoichè ecco lo strano preambolo col quale ha messo mano a questa critica, ed ha sperato di farsela perdonare dagli ignoranti, usati a prestargli fede sulla sua parola: « In san Tommaso, dice egli, bisogna distinguere il filosofo dal teologo. La teologia si innalza con lui ad una altezza impareggiabile: non ci ha alcun teologo più grande di san Tommaso; ma la sua autorità, come filosofo e come fisico, è molto inferiore. In filosofia, discepolo a vicenda di Aristotile e di sant'Agostino, tenta di conciliare la loro dottrina. Ed è manifesto che il sistema di Aristotile, pure emendato da san Tommaso, non merita affatto una fede cieca; e qui *siam liberi nelle nostre critiche e nella nostra scelta. Non credo adunque di mancare affatto di rispetto a quella gran mente, discutendo la sua teoria della conoscenza.* »

Più innanzi vedremo in qual misura, fuori d'ogni misura, *abbia il nostro Aristarco usato di questa li-*

bertà di criticare san Tommaso, discutendo la sua teoria sulla conoscenza. Per ora dobbiamo far vedere che questo corto preambolo, spogliato delle forme d'una politezza molto dubbia o affettata, onde il suo autore l'ha ornato, rinchiude tanti errori storici quante sono le parole, ed il grado della dimenticanza delle convenienze vi è al livello del numero degli errori.

Dapprima lo stesso elogio che il nostro eritico fa qui di san Tommaso è un insulto; perchè è chiaro che non l'ha proclamato *il più grande de' teologi* che per aver il diritto di dirlo il più piccolo di tutti i filosofi. San Tommaso *filosofo* è ciò che maggiormente annoia ed incomoda il semirazionalismo; ne è anco il flagello il più terribile, perchè è il flagello di tutti gli errori. Non è dunque che per-torsi dinanzi san Tommaso, filosofo, che il semirazionalismo fa un ponte d'oro a san Tommaso teologo. Non gli concede il primo grado nella sacrestia che per aver miglior fortuna di detronizzarlo nella scuola. Gli è questo il proverbio dei Romani: « Che sia promosso, purchè sia rimosso: *Promoveatur, ut amoveatur.* » La lode non è qui che per far ricevere l'ingiuria, ed il colpo dell'incensiere non è che per giustificare lo schiaffo.

In secondo luogo san Tommaso è per contrario il solo tra i Dottori cristiani in cui *non bisogna distinguere affatto il teologo dal filosofo*; diffatti sin qui non era mai stato ciò detto ed ancor meno fatto. In san Tommaso è il filosofo eminente che è l'eminente teologo, com'è il grande teologo che è il grande filosofo. Questi due uomini sono uniti in lui in una unità tanto intima e perfetta, che non sono che un

tutto indivisibile e che, in conseguenza, *non bisogna affatto distinguere.*

« Il nome di san Tommaso, » ha detto il signor Jourdain, una dalle celebrità della scuola semirazionalista, ma scrittore coscienzioso non men che cristiano sincero, « il nome di san Tommaso non appartiene affatto solamente alla Chiesa, e la filosofia può anco rivendicarlo. La SOMMA DELLA TEOLOGIA è un'opera di ragione come un'opera di fede. La scienza vi è accanto della religione a cui essa porge le sue dimostrazioni e le sue formole, e che dal canto suo allarga i campi della scienza. In nissun luogo le verità accessibili all'intendimento, e che sono in certo modo la base su cui il cristianesimo posa i suoi insegnamenti soprannaturali, non sono state mai esposte con più ampiezza, verità e solidità (*Filosofia di san Tommaso*, t. 1, p. 14). »

Una tale testimonianza, come che sia di un laico, non è men giusta ed importante.

In terzo luogo è vero che con lui la teologia si è innalzata ad una altezza impareggiabile, ma ciò avviene perchè è il teologo che ha maggiormente preso dal quinto dei *Luoghi teologici*, LA RAGION FILOSOFICA, e che ha dato alla teologia non solo la Scrittura e la Tradizione, ma anco la ragion naturale e la filosofia per sostegno.

Il Dio che veglia alla conservazione del cristianesimo, la più grande delle sue opere, e che non lo mette a pruove sempre nuove senza concedergli la forza di sopportarle e i mezzi di uscirne vincitore, come mandò gli antichi Padri per difenderlo parti-

colarmente contro gli eretici, ha creato san Tommaso per vendicarlo particolarmente dagli attacchi de' filosofi. « Non era più l'idolatria grossolana dei Greci e dei Romani, dice un celebre storico, che sant'Agostino ebbe a combattere nella sua *Città di Dio*, ma erano i nemici i più valenti ed i più nascosti. Il maomettismo, nato dalle eresie greche, cercava d'insinuare il veleno per mezzo dei filosofi arabi. Il giudaismo rabbinico, riparatosi nelle tenebre del *Talmud*, vi componeva di continuo novelle favole per giustificare il deicidio de' loro padri. Il manicheismo, nascosto sotto nomi e abiti diversi, continuava sempre il suo progetto satanico di far ricadere sopra Dio stesso la causa d'ogni male, e di far un obbligo per l'uomo di commetterne. Ed il manicheismo, il *Talmud* ed il *Corano* fanno una legge a' loro seguaci di odiare, di combattere e di estermiare il cristianesimo per ogni mezzo possibile. Inoltre, i difensori della Chiesa, i figli di san Domenico e di san Francesco, si trovavano al contatto co' capi de' Tartari, coi Brami dell'India, coi Lama del buddismo, coi mandarini della Cina, altrettanti eserciti nemici o per lo meno stranieri.... In cotal tempo san Tommaso d'Aquino, per essere pronto a tutto ciò che può accadere, leva, dinanzi alla città santa, un baluardo in cui i forti d'Israele troveranno le armi generali per la difesa e l'assalto, aspettando che il tempo ne faccia conoscere le speciali (ROHRBACHER, *Storia della Chiesa*, lib. 74 tom. XVII). » Or, questo baluardo innalzato da san Tommaso per la difesa e la gloria della Chiesa, è il modo tutto speciale con cui ha, nei suoi scritti im-

mortali, trattato la filosofia e la teologia, cioè la filosofia da teologo e la teologia da filosofo, ciò che nessuno de' Dottori cristiani avea fatto dinanzi a lui, almeno con uguale successo e felicità.

Ci ha dapprima la *Somma contro i gentili*, in cui san Tommaso, a cagione della nuova specie di nemici della Chiesa, meno eretici che filosofi e pagani, si è segnatamente occupato di provare la *ragionevolezza* della credenza cristiana. E come i Padri che l'aveano preceduto, l'aveano dimostrata perfettamente conforme alle rivelazioni divine, san Tommaso l'ha dimostrata perfettamente conforme anche alla ragione umana: ed ecco per qual sublime esordio il *gran teologo* si rivela, in questo libro, un gran filosofo.

« Il fine, lo scopo d'ogni cosa, dice egli, è il bene. Per ciò vediamo nelle arti, che una governa l'altra, e che quella è arte-principe, a cui spetta il fine dell'altra. Quindi la medicina domina la farmacia e le comanda; perchè la sanità, onde la medicina si occupa, è il fine di tutti i medicamenti che la farmacia prepara. Gli è lo stesso dell'arte del piloto rispetto a quella del fabbricare le navi, e dell'arte del capitano, rispetto a quella dell'armaiuolo. I pratici in quelle arti che dominano le altre, prendono il nome di **DOTTI**. Ma siccome questi artisti che conseguono il fine di certe *cose particolari* non raggiungono il fine universale di tutte le cose, perciò son detti *Dotti in tale o tale branca*.... Ed il nome assoluto di **DOTTO** è dato solamente a quello la cui considerazione si applica al fine dell'universo, perchè questo fine dell'universo ne è anche il principio. Da

ciò, secondo il filosofo (Aristotile), è proprio del dotto di considerar le cause le più alte.

« Or, il fine ultimo d'ogni cosa è quello che si è proposto il suo autore ed il suo motore. Il primo autore e motore dell'universo è l'intelligenza. Bisogna dunque che il fine ultimo dell'universo sia il bene dell'intelligenza. Or questo bene è la verità. Bisogna dunque che la verità sia il fine ultimo di tutto l'universo, e che la sapienza insista specialmente su questo fine e sulla sua considerazione. Ed ecco perchè la divina Sapienza, rivestita di carne, testimonia d'essere venuta in questo mondo per manifestazione della verità (*Joan.*, XVIII).

« Lo stesso filosofo (Aristotile) stabilisce che la prima filosofia è la scienza della verità, non d'una verità qualunque, ma di quella che è sorgente d'ogni verità, di quella cioè che riguarda il principio d'essere di tutte le cose, in guisa che la sua verità speciale è il principio d'ogni verità, perchè la disposizione delle cose è tale nella verità come nell'essere. Ora spetta allo stesso agente di sostenere l'uno de' contrari e di confutare l'altro. Perciò, come la medicina opera la sanità ed esclude la malattia, parimente, come è proprio del dotto di meditare la verità, principalmente per rispetto al primo Principio, similmente gli spetta di combattere la falsità contraria (*Summa contra gentiles*, lib. II, cap. 1; questo capitolo è intitolato: *Qual è l'ufficio del dotto?*) »

Or un teologo, che incomincia con una tale dottrina, non si annunzia egli nel tempo medesimo un grande e profondo filosofo, che si propone di confer-

ma sempre più la scienza teologica, per mezzo di quello che la scienza filosofica offre di più solido e di più sublime? Poi san Tommaso continua nei seguenti termini:

« Noi possiamo disputare contro gli ebrei per mezzo dell'antico Testamento, e contro gli eretici per mezzo del nuovo; ma i maomettani ed i pagani non ammettono nè l'uno nè l'altro. È dunque necessario di far ricorso alla *ragione naturale*, a cui tutti sono obbligati di aderire, *ma che è difettiva nelle cose divine...* (*ibid.*, c. 11). Del resto, esaminando qualche verità, dimostreremo quali sono gli errori che esclude e come la verità *dimostrabile* concorda colla legge della religion cristiana.... (c. VIII). Proponendoci dunque di conseguire, *per mezzo della ragione*, ciò che la ragione umana può scoprire in Dio, ci si presenta: primieramente, la considerazione di quello che conviene a Dio in sè stesso; secondariamente, il modo con cui le creature procedono da lui, e l'ordine delle creature verso lui come verso il loro proprio fine (*ibid.*, c. VIII). »

Ecco dunque il disegno di questa magnifica opera; ma ecco anche che san Tommaso non vi tratta di teologia che filosofando; ecco che *non innalza* la scienza sacra *ad una altezza impareggiabile* che per mezzo della filosofia; ed eccolo che egli stesso c'insegna che la sua teologia ha preso dalla sua filosofia in gran parte la sua solidità ed il suo splendore, e che se è vero, come l'è verissimo, *che non ci ha teologo più grande di san Tommaso*, è perchè non ci ha filosofo più grande di lui. Come dunque sarebbe vero ciò che

il semirazionalismo proclama: *Che bisogna distinguere in san Tommaso, il filosofo dal teologo, e che, come filosofo e come fisico, la sua autorità, è MOLTO INFERIORE* tra i dotti?

Noi non ci fermeremo affatto per far rilevare l'ingiustizia e la sfacciataggine del semirazionalismo, facendosi qui il tristo eco di tutti i nemici delle glorie del cattolicesimo, per iscreditare san Tommaso *fisico* e contestargli la sua superiorità incontrastabile, pure nelle scienze naturali. Dappoichè, siccome lo sanno coloro che hanno seriamente studiato san Tommaso, questo gran genio, questo principe della filosofia, ha letto con tanta facilità e felicità nella natura materiale, quanto nella natura spirituale, e ne ha veduto e rivelato al mondo le ragioni le più secrete, i misteri i più profondi di cui nissuno, prima di lui, avea pure sospettato l'esistenza. Le sue teorie sulla materia, la sua origine, i suoi stati, le sue abitudini, le sue condizioni: e sui corpi, la loro essenza, la loro natura, le loro simpatie e le loro leggi, sono state da sei secoli le vere teorie, i principii immutabili d'ogni scienza *fisica*, a cui bisogna sempre ricorrere, a cui si è in realtà fatto ricorso, ai nostri giorni, ammettendoli sotto nomi nuovi, dopo di averli rigettati con tanta leggerezza, messi in ridicolo sotto gli antichi nomi; e noi sfidiamo tutti i semirazionalisti del mondo di provarci che san Tommaso *fisico* sia stato una *sol volta* smentito dalle moderne scoperte della scienza, nella astronomia, nella geologia, nella chimica, nell'anatomia e in tutti i rami della storia naturale.

18. Il genio filosofico di san Tommaso risplende particolarmente nella *SOMMA DELLA TEOLOGIA*. -- Analisi di questo libro immortale. -- Alcuni esempi del modo filosofico onde vi espone le questioni teologiche. -- La specialità di questo lavoro è che il cristianesimo vi apparisce communitamente ragionevole. -- Ed è perciò che l'eresia e l'empietà lo temono e lo screditano. -- Con ciò fanno esse sapere al semirazionalismo quant'è inconsequente, affermando: CHE L'AUTORITÀ' DI SAN TOMMASO FILOSOFO NON È SI GRANDE CHE L'AUTORITÀ' DI SAN TOMMASO TEOLOGO.

Ma l'opera in cui il genio filosofico di san Tommaso si mostra in tutto il suo splendore, è la sua *Somma della teologia*, il libro il più sublime, il più sorprendente, il più utile, il più compiuto, il più perfetto che sia uscito dalla mente dell'uomo, perchè la Bibbia è l'opera della mente di Dio.

In questo libro immortale che non ha mai lasciato d'essere un oggetto d'ammirazione e di venerazione universale nella Chiesa di Dio, san Tommaso ha ripilogato, è vero, tutta la santa Scrittura, tutti i Concili, tutti i Padri, tutti gli scrittori ecclesiastici; ma egli ha riepilogato anche tutti i filosofi antichi per farsene come tanti ausiliari contro i filosofi del suo tempo, o per dirizzarli o per combatterli. Vi ha messo tutte le dottrine della vera filosofia al servizio della vera teologia, ed ha fatto di questo libro unico un corso completo di queste due scienze e la più perfetta enciclopedia del vero sapere.

Nell'esposizione dello stesso dogma cristiano, vi prende i vocaboli nella considerazione comune, non v'impiega che espressioni chiare e schiettamente de-

finite, vi mette dei principii certi, e per mezzo di ragionamenti i più giusti ed i più stabili, ne deduce le conseguenze le più evidenti con una esattezza matematica. Vi mette in bando ogni digressione inutile, ogni idea vaga, ogni termine dubbio, ogni cicaleggio, come anche ogni frase vuota ed ogni espressione boriosa. « È un esercito in battaglia che marcia contro l'inimico, e che non si cura d'impacciarsi d'un corredo inutile; le idee ne sono cotanto nette, lo stile sì naturale, che si può facilmente tradurlo a parola nelle lingue moderne; egli mette in tutto l'insieme un ordine perfetto, che rischiarà le quistioni le une per le altre, compresi il supplemento, che è stato estratto da' suoi *Comenti* sul IV libro delle sentenze. »

La *Somma* di san Tommaso rinchiude in seicento e dodici *Quistioni*, ed in quattro mila *Articoli*, lo scioglimento di più di dieci mila difficoltà. E tuttavia, in questo lungo corso di discussioni e di ammaestramenti, il metodo, come lo stile, vi è inalterabile. È dunque la stessa chiarezza, la stessa lucidezza, la stessa precisione e la stessa forza. *Questo buon Omero della scienza non sonnacchia mai*. Quest'astro del mondo intellettuale non impallidisce mai. Quest'atleta fortissimo di Dio non pruova mai la debolezza e languori della mente dell'uomo. Non mai teologo si è levato più alto, ma anche non mai filosofo è stato più costantemente nel vero, nè più grande, nè più luminoso, nè più fermo. In guisa che non sai quale de'due devi ammirare di più nello autore di questo libro prodigioso, o il teologo, rischiarato da' più sfa-

villanti splendori della fede, oppure il filosofo, cinto dall'armatura la più ferma del ragionamento.

Parlando, a mo' d'esempio, della creazione della prima donna, ei dice: « Dio non l'ha già tratta dal capo dell'uomo, onde non la si pensi d'essere superiore all'uomo; Dio non l'ha neppure formata dai suoi piedi, onde l'uomo non si credesse nel diritto di dispregiarla e di trattarla da schiava; ma l'ha formata d'una costa tolta dal seno dell'uomo, per far comprendere all'uomo che la donna è sua compagna e che gli è uguale per diritto e per natura. » Poi il gran Dottore soggiugne questo: « La quarta ragione di questa singolare creazione è sacramentale o misteriosa; ed è perchè, nella prima Eva, che esce dal seno del primo Adamo addormentato a' piedi d'un albero, Iddio ha voluto, come lo ci ha rilevato san Paolo, figurare, sin dal principio del mondo, il grande ed ineffabile mistero della seconda Eva, la Chiesa, che dovea uscire un giorno dal seno del secondo Adamo, Gesù Cristo, morto sulla croce. »

Si vede adunque, che san Tommaso, per una ragione attinta nella rivelazione divina, ha fondato la spiegazione del mistero della creazione della donna sopra tre ragioni filosofiche, tratte dall'ordine naturale ed umano.

Nello stesso modo ha tratto tutti i misteri, tutti i dogmi, tutte le leggi, tutti i riti augusti del cristianesimo. Come che san Tommaso li stabilisca sull'autorità infallibile della parola di Dio, *trasmessa o scritta*, e come l'è sempre stata intesa e spiegata per l'organo infallibile della Chiesa,

non pertanto li circonda di tutte le dimostrazioni puramente razionali, di tutti gli argomenti d'analogia e di convenienza che ha *egli solo* ed egli il *primo* saputo scoprire nelle profondità delle nature divina ed umana, cioè nell'ordine filosofico. Negli scritti di san Tommaso, il teologo mostra al filosofo la verità rivelata, ed il filosofo mette alla disposizione del teologo tutti i lumi che si possono ottenere dalla ragion naturale.

Niun Padre, niun teologo ha meglio di san Tommaso provato la verità del dogma della creazione del mondo dal nulla. Nelle sue mani, questo primo dogma, il dogma fondamentale d'ogni scienza e d'ogni religione, è una verità matematica, è una verità innalzata all'ultimo grado dell'evidenza, a cui la ragione non può negare il suo consenso senza rinnegare sè stessa. Or bene, egli ha ottenuto questo immenso risultato per mezzo di cinque invincibili argomenti filosofici, fondati sulla natura dell'Assoluto, dell'Infinito, del Finito, dell'Essere per sè e dell'Essere da un altro, e dell'Ordine (1).

A' dogmi, come quello dell'augusta Trinità e dell'Incarnazione, de' quali è impossibile di dare prove filosofiche *dirette, a priori e ab intrinseco*, ha egli somministrato prove filosofiche *indirette, a posteriori ab extrinseco*, ma per modo chiare, solide, perentorie, ne ha sì ben dimostrato le basi, i motivi, le

(1) Questi argomenti sono stati da noi sviluppati nella nostra XV Conferenza *Sulla creazione*, tom. II *Della ragione cattolica*.

analogie, le convenienze, la necessità, l'opportunità e la loro conformità perfetta colla ragione che anche la ragion del filosofo, e molto più la ragion del cristiano, lungi dal provar pena e dal crederci umiliata, si trova onorata e felice di ammetterle.

È anche per mezzo delle ragioni filosofiche che, sebbene ne spieghi i misteri, ha dimostrato la *razionabilità*, la convenienza, la dignità dell'istoria della creazione, come la si trova nella Scrittura; di tutti i riti, di tutte le cerimonie religiose, di tutta la legge di Mosè, e di tutti i Sacramenti cristiani, specialmente dell'augusto sacramento dell'Eucaristia, che ha anticipatamente difeso in un modo trionfante contro tutte le obbiezioni puramente filosofiche, tratte dalle proprietà della sostanza e degli accidenti, dell'idea del tutto e delle parti, della natura de' corpi, della loro dimensione, della loro figura e dello spazio che occupano (1). obbiezioni per le quali gli eretici filosofi ed i filosofi eretici avrebbero più tardi tentato di scrollare la verità di questo prodigio ineffabile della potenza e dell'amore di Dio verso dell'uomo (2).

(1) Vedi il partito che abbiamo cavato da queste dimostrazioni del Dottore angelico, per confutare tutte le difficoltà e tutti i sofismi de' nostri filosofi increduli contro l'augusto mistero dell'Altare, nella XIX Conferenza, l. III *Della ragione cattolica*.

(2) Vedi specialmente l'*Uffizio* e la *Messa del Santissimo Sacramento*, che san Tommaso compose per ordine di papa Urbano IV. Non ci ha nulla di più bello, nulla di più solido di questo lavoro; non mai dogma cattolico è stato cantato in istile più sublime, nè esposto con più precisione e chiarezza. Tutta la teologia e tutta

In una parola, nelle due *Somme*, per mezzo del suo sguardo di AQUILA DELLA SCIENZA, vide, prevenne tutte le difficoltà che, nella successione de' tempi, la ragione avrebbe potuto opporre a tutti ed a ciascuno de' misteri, dei dogmi e delle leggi della religione cristiana, sul terreno della filosofia; e per mezzo della sua luce e della sua potenza, d'ANGELO DELLE TERRESTRI INTELLIGENZE ne ha fatto anticipatamente giustizia, li ha stritolati, annientati. In guisa che, come l'abbiam fatto noi stessi nelle nostre *Conferenze sulla ragione cattolica e la ragion filosofica*, solo con questi due libri immortali, scritti or sono seicento anni, si possono confutare tutti gli errori della filosofia incredula de' nostri giorni. Gli è questo un vasto arsenale d'armi ben brunite e tutte pronte, dove tutti i Dottori cattolici, tutti i difensori del cattolicesimo che si sono succeduti ne' sei ultimi secoli sino a noi, sono andati e vanno sempre ad armarsi per combat-

la filosofia del mistero vi sono ornate di tutte le grazie della poesia. Tutti gli inni, i responsori, le antifone, l'orazione ed in particolare le lezioni del secondo notturno e l'inno *Lauda Sion*, sono veri tratti di genio di cui ogni parola rivela al tempo medesimo nel loro autore, il gran poeta, il gran teologo e soprattutto il gran filosofo dell'Eucaristia. Perciò san Bonaventura, che lo stesso pontefice avea anche incaricato dello stesso lavoro, nel sentire san Tommaso leggere al papa il suo capolavoro, si fece a lacerare tutto quello che avea scritto sullo stesso soggetto, ed esclamò: « Santo Padre, contentatevi di quello che avete udito. È sublime! È perfetto! Fra Tommaso ha veramente scritto sotto l'ispirazione dello Spirito Santo. Un angelo non avrebbe saputo meglio parlare di questo grande mistero. »

tere i falsi filosofi ed assicurare il trionfo della vera religione (1).

Perciò dunque, mentre la gloria de' Dottori che precedettero san Tommaso è d'aver provato che il cristianesimo è *credibile*, quella del Dottore angelico è di averlo per giunta renduto manifestamente *ragionevole*. Siccome la specialità di sant'Agostino è d'essere il filosofo teologo, così la specialità di san Tommaso è di essere il teologo filosofo del cristianesimo. Noi l'abbiam detto al principio di questo lavoro, e qui lo ripetiamo ancora: san Paolo ha stabilito il dogma, sant'Agostino l'ha svolto, e san Tommaso è quegli che l'ha rigorosamente dimostrato, *per quanto* è dimostrabile. San Paolo, divinamente ispirato, ha dato la rivelazione, sant'Agostino la teologia, ma è san Tommaso che ha dato la filosofia della religion cristiana: e se san Paolo è stato l'apostolo per eccellenza, sant'Agostino il teologo per eccellenza, san Tommaso è il filosofo per eccellenza di questa religione. In guisa che la teologia di san Tommaso deve particolarmente alla sua filosofia il suo carattere proprio, la sua gloria speciale, il suo immenso splendore e la sua stabilità. Come dunque si ardisce dire che *l'autorità di san Tommaso è molto inferiore come filosofo?*

San Girolamo parlando di sant'Agostino ha detto: « Tutti i cattolici l'amano, e, ciò che è anco più glo-

(1) È per ragione degli studi lunghi e profondi (di quattordici anni) che i Domenicani fanno in san Tommaso, che il loro ordine è sempre stato ed è l'ordine il più ortodosso il depositario fedele della scienza cattolica, uno dei più forti baluardi e de' posti avanzati i più importanti della cittadella della Chiesa.

rioso per lui, tutti gli eretici lo detestano. » A san Tommaso è toccato in sorte quest'ultima gloria del Dottore africano. « Togliete via san Tommaso, ed io distruggerò la Chiesa: *Tolle Thomam et Ecclesiam dissipabo*, » diceva un grande eresiarca del decimosesto secolo. Questa bestemmia, lo riconosciamo, è tanto assurda, che empia. Dappoichè la Chiesa non è già fondata sopra san Tommaso, ma SOPRA SAN PIETRO (*Matth.*, XVII), e se san Tommaso non avesse vissuto, la Chiesa non sarebbe meno stabile. Tuttavia non si può fare a meno di vedere, in questo voto infernale l'importanza che la stessa eresia attribuisce a san Tommaso, e quanto a'suoi occhi è grande il peso dell'*autorità* di questo Dottore. Or dite francamente, è egli come filosofo teologo, oppure come teologo filosofo, che san Tommaso è sì terribile all'eresia? La teologia di san Tommaso non è già una teologia sua propria, una teologia nuova; ma è la teologia della Chiesa, è la teologia che prima di lui tutti i Padri della Chiesa avevano professata, insegnata e difesa, ed è per questo che la teologia tomistica è sommamente cattolica. Ciò che adunque questa teologia ha di nuovo in san Tommaso e di proprio di san Tommaso, sono le dimostrazioni ragionevoli onde l'ha arricchita, è il metodo matematico onde l'ha rafforzata, sono le forme filosofiche onde l'ha rivestita, e dinanzi a cui non ci ha sofisma che possa reggere, non ci ha errore che non sparisca come nuvola dinanzi al sole (1). Ecco quello che l'e-

(1) L'ultima delle quattro famose proposizioni dell'Indice, onde il razionalismo ha fatto non ha guari tanto rumore, è concepita

resia e l'incredulità temono soprattutto in san Tommaso, e quello che le dispera e le mette in furore. E la congiura di tutti gli eretici e di tutti gli increduli contro la *scolastica* di san Tommaso, congiura che, dal principio del protestantismo sino a' nostri giorni, non ha mai lasciato d'essere in vigore, e dove s'è tanto imprudentemente macchiato il razionalismo sedicente cattolico; questa congiura, lo ripetiamo, è meno diretta contro la teologia che contro la filosofia di san Tommaso. Ecco dunque che il semirazionalismo riceve una formale smentita per parte di tutti i nemici medesimi del cattolicesimo, rispetto alla sua affermazione tanto ardita: *Che l'autorità di san Tommaso filosofo non è affatto sì grande che l'autorità di san Tommaso teologo.*

così: IL METODO di cui SAN TOMMASO, san Bonaventura e GLI ALTRI SCOLASTICI si sono serviti, non conduce affatto al razionalismo, e non è stato affatto cagione che, nelle scuole contemporanee, la filosofia sia caduta nel razionalismo e nel panteismo. Perciò non è affatto permesso d'inculpare QUESTI DOTTORI e QUESTI MAESTRI di ESSERSI SERVITI di QUESTO *metodo*, soprattutto in presenza dell'APPROVAZIONE o almeno del silenzio della Chiesa. Or questo biasimo formale, per parte della congregazione dell'Indice, rispetto all'imprudenza o alla leggerezza con che un autore tradizionalista ha criticato, sebbene con molto più di discretezza che non l'ha fatto il semirazionalismo ad ogni momento e in tutti i suoi scritti, il *metodo scolastico* di san Tommaso, non è egli una nuova APPROVAZIONE, aggiunta all'APPROVAZIONE antica e costante che la CHIESA ha dato a questo *metodo*? Non è egli una nuova consacrazione di san Tommaso sotto il punto di vista filosofico?

CAPITOLO II.



Approvazioni, grandezza e glorie della filosofia di san Tommaso.

§ 19. Anche la parte filosofica della SOMMA di san Tommaso è stata dichiarata prodigiosa dal sommo Pontefice. — San Tommaso salutato come MAESTRO PER ECCELLENZA, non solo come teologo, ma anche come filosofo; magnifiche testimonianze dategli dall'antica Sorbona, per questo doppio titolo. — Solenni approvazioni che l'intera dottrina di san Tommaso ha ricevuto, per parte de' Papi e dei Concili. — Nessun Dottore ha goduto, presso i dotti, una riputazione più costante e più universale di san Tommaso. — Ingiustizia del semirazionalismo d'averne fatto un deplorabile filosofo.

Quando nell'anno 1283 si trattò della canonizzazione di san Tommaso, taluno oppose a papa Giovanni XXII: *Che la vita di san Tommaso non era stata illustrata da miracoli...* « Voi siete in errore, riprese incontanente il sommo pontefice. Fra Tommaso ha operato tanti prodigi quanti articoli ha scritto nella *Somma*. Ci ha quivi sufficienti miracoli per canonizzarlo (1). »

(1) *Tot fecit miracula, quot scripsit articulos.* Queste parole di Giovanni XXII sono riferite dal Gersoné (*Vita di san Tommaso*).

Or, dei tremila articoli contenuti in questa celebre opera, appena un quarto è puramente e semplicemente dogmatico; i due altri mila sono quasi puramente e semplicemente filosofici e contengono l'ONTOLOGIA, la TEOLOGIA detta *naturale*, la COSMOLOGIA, la PSICOLOGIA e la MORALE; e sebbene questi vari rami della filosofia sieno mirabilmente innestati sul dogma cristiano, tuttavia non lasciano di esservi trattati di una maniera filosofica, e non lasciano, noi lo ripetiamo, di formarne un corso compiuto di filosofia, che cammina accanto della teologia, e che le serve di sostegno, di lume ed anco sovente d'appoggio. Il sommo Pontefice dichiarandosi, non come Dottore particolare, ma come dottore universale della Chiesa, in un affare come la canonizzazione di un santo, che si approssima tanto alla purità del culto, dove alcun cattolico non può contestare al Papa l'ispirazione divina, e dichiarando che, senza distinzione, tutti gli articoli della SOMMA di san Tommaso sono altrettanti miracoli, ha dunque dichiarato che la sua filosofia è tanto miracolosa quanto la sua teologia. Come dunque san Tommaso *non sarà egli così gran filosofo come è grande teologo?*

Finalmente, san Tommaso comparendo in scena fra i dotti, nel gran teatro dell'università di Parigi, maestra allora del mondo, vi trovò IL MAESTRO DELLE SENTENZE, Pietro Lombardo, in possesso del titolo di MAESTRO *della teologia*, e Aristotile in possesso del titolo di FILOSOSO, O DI MAESTRO DELLA FILOSOFIA. Ma appena comparvero agli occhi attoniti della dotta gente i maravigliosi *comenti* di san Tommaso sul *maestro delle sentenze* e sopra Aristotile e le due *Somme*, l'am-

mirazione universale di tutto ciò che il mondo avea di grande, in fatto di sapere, tolse con entusiasmo a Pietro Lombardo e ad Aristotile i loro titoli di *maestro* e li riunì tutti e due nella persona dell' umile figlio di san Domenico. Da quel momento, è san Tommaso che, tanto in filosofia quanto in teologia, fu il maestro per eccellenza, l'oracolo di tutti i dotti, di tutte le scuole, di tutte le accademie, di tutte le università, di tutte le comunità religiose (1).

Noi pensiamo di non oltrepassare per niente i limiti esprimendoci così; perchè non siamo che l'eco delle voci le più solenni e le più autorevoli, in fatto

(1) Tutti gli ordini religiosi, ed in particolare quelli che furono fondati nel decimosesto secolo e ne' seguenti, come gli ordini de' Teatini, de' Somaschi, de' Barnabiti, de' Gesuiti, de' Crociferi, degli Scolopi, de' Filippini, di san Vincenzo di Paolo e di san Liguori sono obbligati, in forza delle loro costituzioni, di seguire la dottrina e il metodo di san Tommaso. Gli stessi Francescani, fedeli alla tradizione della profonda stima che il lor *Dottore serafico* ebbe per la dottrina di san Tommaso, sebbene abbiano dottrine speciali loro proprie, su certi punti, non lasciano tuttavia nel rimanente di ~~se-~~guire san Tommaso: e l'affetto veramente cordiale che erasi stabilito fra i due grandi ordini di san Domenico e di san Francesco fin dal loro nascere, non è stato mai alterato, con tanto vantaggio ed edificazione della Chiesa di Dio.

I tre più grandi teologi de' tempi moderni, il Bellarmino, il Suarez ed il beato cardinal Tommasi, teatino; questi grandi Dottori chiamati, ciascuno, con sì gran ragione, il martello degli eretici non sono divenuti quello che sono stati, che per essersi nutriti di san Tommaso e di aversi assimilata la sua dottrina. È risaputo che, particolarmente il Suarez, onorato dalla santa sede del titolo di *Dottore esimio*, non ha fatto che comentare la *Somma* di san Tommaso, senza eccettuarne, bene inteso, la *par'e filosofica*.

di scienza. Dapprima è l'antica università di Parigi, il corpo il più dotto che mai sia stato al mondo.

La Sorbona nella sua lotta contro lo stabilimento de' religiosi mendicanti, incontrò sempre fra i suoi più terribili avversari fra Tommaso. Tuttavia appena essa ne seppe la morte inaspettata, avvenuta in Fossanova, nella campagna di Roma, si affrettò di rendere un solenne omaggio al genio dell'umile religioso, nella seguente lettera che il rettore di quella celebre università indirizzò, in nome di tutti i maestri, al capitolo generale dell'ordine di san Domenico, riunito a quel tempo in Lione: « Afflitti per l'immensa perdita che ha fatto la Chiesa e che gitta la *scuola di Parigi* nella più crudele amaritudine, abbiamo voluto in questo giorno unire i nostri gemiti ed i nostri troppo giusti dolori. Chi ci darà la voce e le lamentazioni di Geremia per ritrarre lo sbalordimento incredibile che ha dapprima colpito tutti gli animi e il dolore che ha penetrato nel più profondo de' nostri cuori? Appena abbiamo forza di parlare per il colpo che ci ha trafitti; l'attaccamento e l'amore comprimerebbero le nostre parole se la nostra mortale angoscia non ci sforzasse a dire che, secondo il grido pubblico e rapporti troppo certi, IL VENERABILE DOTTORE fra Tommaso d'Aquino è stato chiamato da questa all'altra vita. In che modo potrem noi investigare per qual segreta ragione la divina Provvidenza abbia permesso che questa STELLA MATTUTINA che gittava un sì gran chiarore nel mondo o, per meglio dire, che questo SOL LUMINOSO che presiedeva al giorno abbia sì presto ritirato i raggi suoi? Sarebbe contro ragione

il pensare che il suo splendore si è spento o che si è eclissato cessando d'*illuminare la Chiesa*. Noi sappiamo certamente che il Creatore non aveva dato al mondo questo gran Dottore, *per un effetto speciale di sua bontà*, che per un tempo; e tuttavia, se è permesso di fondarsi sull'autorità degli antichi filosofi, pareva che la divina Sapienza l'avesse collocato quaggiù per spiegare *i prodigi i più oscuri della natura*. » (JOURDAIN, *Filosofia di san Tommaso*, tom. II, pag. 7). L'onorevole autore dal quale abbiamo tolto questo prezioso documento ha detto (*ivi*, pag. 6) che non l'ha riferito che come pruova *dell'immensa autorità che san Tommaso avea acquistata come filosofo e come teologo*. Del resto è il pensiero che domina in questo documento; e ciò che è anco più notevole: per l'antica Sorbona, Iddio avrebbe mandato su questa terra san Tommaso. *per spiegare i prodigi, più oscuri della natura*; cioè che il Dottore d'Aquino era il principe di tutti i Dottori, specialmente come interprete delle leggi e dei fenomeni dell'*ordine naturale*, in una parola, come filosofo. Ma secondo il modo tanto facile onde un cotale membro della moderna Sorbona ha parlato di san Tommaso, filosofo, e che contrasta singolarmente col linguaggio tanto rispettoso ed entusiastico dell'antica Sorbona per un sì grand'uomo, si direbbe che il nostro secolo, tanto penetrante, come è noto, ha scoperto in questo *sole luminoso* imperfezioni e macchie, che i secoli passati, tanto rozzi, come anche è noto, non vi avrebbero saputo conoscere.

Ma l'antica università di Parigi non si stette a questo per rispetto alle testimonianze del sublime sa-

pere e della grandezza scientifica di san Tommaso. Questo illustre corpo, alcuni giorni dopo di avere scritto la lettera testè arrecata, essendosi riunito coi canonici della Chiesa parigina, sotto la presidenza del vescovo di quella città, suo decano, e del vescovo di Vienna per dar sentenza in un modo solenne e ufficiale sulla dottrina di san Tommaso⁽¹⁾, dichiarò concordemente: «Che san Tommaso dev'essere chiamato IL PIU' PURO ED IL PIU' RISPLENDENTE LUME DELLA CHIESA, IL DOTTORE PER ECCELLENZA, LA FONTANA LA PIU' LIMPIDA, LO SPECCHIO SENZA MACCHIA DELLA STESSA SORBONA; IL CANDELABRO MISTERIOSO, LA GRANDE FIACCOLA ACCESA NEL MONDO, affinchè coloro che camminano nelle vie della teologia possano essere rischiarati da' suoi raggi, e ragguardare senza noia al sole della sua scienza, della sua vita e della sua fama; l'ASTRO IL PIU' SPLENDIDO, ed IL SOLO MAESTRO che non ha mai detto nè scritto la menoma COSA CONTRARIA ALLA FEDE ED A' BUONI COSTUMI. »

Papa Innocenzo VI, nel suo panegirico di san Tommaso, ha detto: « La dottrina di questo Dottore fra tutte

(1) • Has inter, Parisiensis (academia) cum panegyrim aliquando • celebrassel, suumque episcopum decanum, cunctosque Ecclesie • parisiensis canonicos, cum viennensi episcopo, ad proferendam • de sancti Thomæ doctrina sententiam convocassel, eum SPLENDIDUM • CLARUMQUE ECCLESIE LUMEN appellavit; DOCTOREM, FONTEM, CLARIS- • SIMUM ILLIUS UNIVERSITATIS SPECULUM, INS.GNE CANDELABRUM, ACCEN- • SANQUE FACEM, cuius luce collustrentur omnes, quotquot, per sa- • cræ theologiæ semitas incedunt: vitæ, famæ, scientiæque eius • iubar clarissime intueantur; SPLENDIDISSIMAM STELLAM, DOCTOREM • PRORSUS INCLITUM, qui neque scripserit, neque dixerit, aliquid un- • quam quod, aut fidei aut bonis moribus sit adversum (RIBADE- • NEIRA S. J. *Flos Sanctorum; Vita s. Thomæ*). •

le dottrine (eccetto la dottrina de' Libri santi), è quella che ha la maggior precisione nelle parole, il miglior metodo di elocuzione, **MAGGIOR VERITA' NELLE SENTENZE**, ed è di tale natura, che **CHIUNQUE L'HA SEGUITA NON È MAI USCITO DAI SENTIERI DEL VERO E CHIUNQUE L'HA COMBATTUTA È STATO SEMPRE SOSPETTO** (1). » Che i nostri temerari critici di san Tommaso non dimentichino mai queste ultime parole del gran pontefice.

Urbano V comanda « che si debba abbracciare e rimaner fedele alla dottrina di san Tommaso, perchè la è una dottrina **VERA E CATTOLICA** (2). »

Giovanni XXII, quello stesso pontefice che vide *nella Somma di san Tommaso tanti miracoli quanti ne sono gli articoli*, disse anche: « Noi non dubitiamo affatto che san Tommaso non sia glorioso in cielo, poichè la sua vita è santissima, e che **EGLI SOLO HA PIC' ILLUMINATO LA CHIESA CHE TUTTI GLI ALTRI DOTTORI INSIEME**. S' impara più studiando ne' suoi libri un anno *che per tutta la vita studiando in tutti gli altri Dottori* (3). »

(1) Papa Innocentius VI, in quadam eius panegyri, ait: • Huius • sapientiam Doctoris, **MAGIS QUAM ALIAS** (canonica excepta) habere • proprietatem verborum, dicendi methodum, **VERITATEM SENTENTIA-** • **RUM**, eumque modum, ut *quicumque sit hunc secutus, nun-* • *quam semitam veritatis exorbitavit, quicumque oppugnaverit* • **SEMPER SUSPECTUS FUERIT** (IDEM, *ibid.*). •

(2) • Urbanus V iubet *amplectendam sequendamque s. Thomæ* • *doctrinam* **TANQUAM VERAM ET CATHOLICAM** (ID., *ibid.*). •

(3) • Quia ipse *plus illuminavit Ecclesiam* **QUAM OMNES ALII** • **DOCTORES**; in cuius libris *plus proficit homo, uno anno, quam* • *in aliorum doctrina toto tempore vitæ suæ* (TOURNON, *in Vita*). •

Il sommo pontefice Pio V nella bolla, per la quale ha posto san Tommaso nel primo posto de' Dottori della Chiesa accanto di sant'Agostino, di san Girolamo, di sant'Ambrogio e di san Gregorio, ed ha ordinato che la sua festa fosse celebrata colla liturgia *de' Dottori*, ha detto queste memorande parole: « Ed è perchè il santo Dottore (Tommaso), egli pure HA ILLUMINATO LA CHIESA, ha distrutto UN' INFINITA' D' ERESIE, ed è perchè dopo di essere stato onorato del culto de' santi, egli ha *per la forza della sua dottrina*, abbattuto gli eretici di tutti i tempi posteriori (1). »

Ma come l' autorità de' sommi pontefici non è pei nostri avversari infallibile, così opporremo loro quella de' concili generali, la sola che dicono di ammettere. Ed è manifesto che è nel fondarsi sulla dottrina filosofica di san Tommaso *sull' anima*, che il concilio ecumenico di Vienna, in Francia, « ha detto anathema contro chiunque abbia ardimento di negare che l'anima intellettiva è la forma sostanziale del corpo umano (-). »

Il concilio di Firenze, presieduto da Eugenio IV, per la riunione de' Greci, ed il concilio di Trento, nei LORO CANONI E LORO DECRETI non hanno fatto che

(1) Pius V. ait: • Sanctum hunc doctorem Ecclesiam illuminasse, • infinitas hæreses destruxisse, et, postquam in sanctorum numerum censeri cœpit, ævi quoque posterioris hæreticos suæ vi • doctrinæ convicisse (*Bulla s. Pii V, apud RIBADENEIRA*). •

(2) • Si quis animam intellectivam esse formam substantialem corporis humani negare præsumpserit, anathema sit (LABBÈ, I. IX, • *Concil.*). •

TENERE ESATTAMENTE LA DOTTRINA DI SAN TOMMASO (1). E qui non bisogna dimenticare che il celebre cardinale Bessarione, uno de' Padri di quel concilio di Firenze, e la più bella gloria della Chiesa greca di questi ultimi tempi, a cagione delle sue vaste cognizioni e della sua somma pietà, chiamò allora « san Tommaso IL PIU' SANTO DI TUTTI I DOTTI, ED IL PIU' DOTTO DI TUTTI I SANTI. » e che il cardinale Toledo, non meno celebre, per gli stessi titoli, non s'inspirò che dai sentimenti del concilio di Trento per dire: « Senza voler offendere gli altri (Padri e Dottori della Chiesa), affermo che san Tommaso solo mi basta per tutti (2). » Dappoichè è noto che, a questo grande concilio, la più augusta, la più santa e la più dotta assemblea che siasi mai riunita nel mondo, erasi anticipatamente convenuto che tutte le difficoltà che sarebbero sorte all'occasione della discussione de' dogmi, combattuti da' nuovi eretici, doveano essere disciolte secondo i principii e le dottrine di san Tommaso; e che in conseguenza la sua *Somma* ebbe l'onore unico, non mai dato ad alcuna altra opera de' Padri, di essere collocata a fronte del libro degli Evangeli, come l'eco il più fedele, il commento il più sicuro delle dottrine del Vangelo (3).

(1) • Quod ipsum Concilii florentini, cui praesedit Eugenius IV, • et ultima oecumenici tridentini auctoritate confirmatur: hæc enim • s. Thomæ doctrinam, suis in canonibus atque decretis accurate • secuti sunt (RIBADENEIRA). •

(2) • Pace aliorum dixerim: Unus divus Thomas est mihi instar • omnium (TOURNON, *in Vita*). •

(3) PALLAVICINI, *Storia del Concilio di Trento*.

Or che si ponga ben mente: in questi elogi, che alcun sapiente non mai n' ebbe di simiglianti, tutti questi grandi ed augusti personaggi, tutti questi pontefici e questi concili non hanno mai diviso *in san Tommaso il filosofo dal teologo*; hanno essi in certo modo canonizzato nel suo insieme tutta la sua dottrina, la sua filosofia come la sua teologia.

Diffatti sono sei secoli che la filosofia di questo sublime Dottore è stata, come la sua teologia, considerata nella Chiesa come la pietra di paragone del Vero in queste due scienze. Con san Tommaso si è avuto sempre ragione; contro san Tommaso si è avuto sempre torto. Il vero filosofo, come il vero teologo, non è stato che colui che ha camminato fedelmente sulle orme di san Tommaso; quegli che se n'è allontanato non è stato considerato che come un falso filosofo o un falso teologo; o almeno, come un filosofo o un teologo **SOSPETTO**. Nissun dotto al mondo non ha mai adunque goduto, come filosofo e come teologo, un' autorità più grande, più universale, più costante, più incontrastabile e più contrastata... Ma siamo in errore, perchè si è trovato un sacerdote abbastanza intrepido per protestare contro la testimonianza concorde in favore di san Tommaso, di tutto quello che, da sei secoli, ci ha avuto nel mondo e nella Chiesa di più grande, di più imponente, di più autorevole, di più venerando e di più venerato, e per far udire il suo ghigno isolato nel mezzo di questo melodioso concerto de' secoli, nel gridare: san Tommaso, il più grande di tutti i teologi. non è che un filosofastro.

perchè *come filosofo la sua autorità è molto inferiore a quella di teologo.*

Sì, per questo sacerdote ⁽¹⁾ san Tommaso non è *che un povero filosofastro*; perchè abbiamo sentito questo sacerdote, che afferma CHE IN FILOSOFIA *san Tommaso, discepolo ora di Aristotile ed ora di santo Agostino, vuole (dunque non ha riuscito!) conciliare la loro dottrina; e che è manifesto che il sistema di Aristotile, PURE CORRETTO DA SAN TOMMASO, non merita affatto una fede cieca: e qui noi siamo liberi nelle nostre critiche e nella nostra scelta. Non credo adunque di mancare affatto di rispetto a quella gran mente, nel discutere la sua teoria sulla conoscenza.* Or l'asserire questo d'un filosofo, è un deprimerlo, impiccolirlo, un farlo discendere all'ultimo grado, è un umiliarlo. E dobbiamo qui confessare che finora non abbiamo mai incontrato in alcun luogo, *negli scritti degli eretici e degli increduli*, niente di più temerario contro san Tommaso. Per buona fortuna non ci ha in questa critica una sol parola che sia fondata.

(1) Non è però italiano.

§ 19. Si condanna la pretensione del semirazionalismo di credersi libero d'attaccare la teoria della conoscenza di san Tommaso, sotto pretesto che non appartiene che ad Aristotile. — Varietà e ricchezza del sapere di san Tommaso. — Dell'età di venticinque anni è stato riputato il più grande fra i dotti; commovente lotta di umiltà tra lui e san Bonaventura, sulla quistione di sapere chi dei due dovesse occupare la cattedra di Alberto Magno. — Ristretto della vita e de' lavori di san Tommaso. — Si dimostra che ha ricevuto la sua scienza dall'alto; testimonianza del Fleury. — Dove ha preso il Dottore angelico il suo argomento perentorio contro i manichei e lo scioglimento delle difficoltà filosofiche che si possono fare contro l'Eucaristia. — Il BENE SCRIPSISTI DE ME, THOMA; La scienza di san Tommaso, rifermata da prodigi. Il semirazionalismo si mostra troppo difficile, rifiutando d'ammettere una simile scienza, senza discuterla.

Ma innanzi di provare la falsità storica di questa asserzione decisiva della scuola semirazionalista: *Che in filosofia san Tommaso non è stato che il discepolo or di sant'Agostino ed ora di Aristotile*, dobbiamo far giustizia della pretensione di questa scuola di *credersi libera di rigettare il sistema di san Tommaso, sotto pretesto che non è che il sistema di Aristotile, corretto da lui, e di potere, essa, discutere la teoria della conoscenza di san Tommaso, senza mancare di rispetto a quella grande anima.*

Dapprima è opinione generale e costante di tutti gl'istorici di san Tommaso che non ha egli acquistato il suo immenso sapere per mezzo di studi lunghi e faticosi, ma che l'ha ricevuto dall'alto. Ed eccone le pruove, alle quali è impossibile di opporsi.

San Tommaso sapeva a memoria: 1.^o *tutta* la santa Scrittura e i suoi più celebri interpreti; 2.^o *tutti* i Padri della Chiesa, greci e latini; 3.^o *tutti* gli scrittori ecclesiastici che l'aveano preceduto; 4.^o *tutti* i filosofi pagani e cristiani ed i loro comentì, il che comprende almeno la bagatella di quattro in cinquecento immensi volumi in foglio. Infatti egli non scriveva mai, e *dettava* nel tempo stesso, sopra soggetti i più svariati e i più difficili, a tre o quattro secretari che la sua comunità religiosa gli manteneva, e che lo seguivano dovunque per raccogliere e notare sulla carta tutti i suoi pensieri (1). Quando egli dettava non fu mai veduto leggere un solo libro, consultare un solo autore, entrare in una sola biblioteca. Sicchè avea egli la sua biblioteca in lui; egli era una biblioteca ambulante. Fu in questo modo che egli compose i suoi *Commentari* sul *Maestro delle sentenze* le sue due *Somme* e la sua CATENA veramente AUREA (*Catena aurea*) sui quattro *Evangelii*, che non è che la scelta dei più belli pensieri de' Padri e dei comentatori greci e latini sopra ogni parola degli Evangelisti, concatenati con una mirabile arte (2). Or come avrebbe egli *dettato* tali opere, in cui sopra ogni

(1) « Erant ei subinde tres, subinde quatuor amanuenses, quibus ille, de materiis difficillimis æque ac diversissimis dictabat (RIBADENEIRA). »

(2) È anco a memoria, e mentre giaceva sul suo letto di dolore, che ad istanza de' religiosi di Fossa-Nova, dove fu sorpreso dalla sua ultima malattia, dettò la sua interpretazione del *Cantico dei Cantici* che la morte gli impedì di compire (*In vita*).

branca del sapere sono citati da lui un numero infinito di autori con una rara fedeltà, se mentre dettava non li avesse avuti tutti presenti alla sua memoria, nel più bell'ordine e colla più grande chiarezza, come tanti libri, aperti avanti a'suoi occhi?

San Tommaso non visse che quaranta nove anni; ma di venticinque anni a ea già riposto nella sua mente quest'immensi e preziosi tesori di tutte le scienze. Perchè a quest'età avea già dato i suoi maravigliosi *Comenti sopra tutte le opere di Aristotile*, eccetto i suoi libri sulla *poesia*, sulla *rettorica* e sull'*istoria degli animali*. A quest'età avea già fama d'essere il più gran filosofo e il più gran teologo della Sorbona, la quale tuttavia contava nel suo seno i più gran filosofi ed i più gran teologi dell'universo. In guisa che divenuta vacante la cattedra di teologia di questa celebre università per la promozione di Alberto Magno, suo titolare, al vescovato di Magonza, san Bonaventura, a cui toccava in sorte per diritto di anzianità, vi rinunciò di buon grado, alla presenza di tutta la Facoltà, in favore dell'umile fra Tommaso, affermando sul suo onore e coscienza che non ci avea che questo « giovine di venticinque anni che potesse succedere degnamente ad un *Alberto Magno*. »

E quanto fu gradita agli occhi di Dio, bella e commovente a quella degli uomini, la lotta d'umiltà che allora s'impegnò tra i due più grandi geni del cristianesimo: il Dottor serafico ed il Dottor angelico. Ah! i Santi non conoscono affatto i sintomi dell'interesse personale e della vanità; ed il genio indovina ed onora il genio. « Ascolta, amico mio, san Bona-

ventura diceva a san Tommaso, per calmare le inquietudini della sua umiltà impaurita, ascolta: all'età tua tu ne sai più di me. Non è già a me, ma a te che Iddio ha concesso il privilegio di penetrare con un piede fermo in tutte le profondità della scienza sacra, e di esporla in tutto lo splendore della sua verità e della sua bellezza, per la gloria della Religione e il vantaggio della Chiesa. Per ciò è Dio stesso che ti ha scelto per occupare il primo posto; io occuperò il secondo; io sederò dopo te: *et ego ero tibi secundus*; e tutto sarà nell'ordine, tutto sarà conforme a' disegni e alla volontà di Dio. » Tutto fu inutile e non fu che dopo una celeste visione e del precetto positivo, che in virtù della santa obbedienza gliene fecero i suoi superiori, che il più sapiente fra gli uomini acconsentì di vestire le insegne de' dotti, passare pei gradi accademici che gli furono *senza esame* conferiti, e ad occupare una cattedra dalla cui altezza dovea spandere una luce sì grande nel mondo (1).

(1) È vero che il possesso solenne della cattedra fu per due anni a san Tommaso differito, a cagione dell'opposizione che incontrava per parte dell'università la scelta d'un individuo appartenente ad un ordine mendicante per esercitare il pubblico insegnamento; ma è anche vero che, quando tutte le difficoltà furono vinte, la Sorbona si riputò onoratissima di vedere occupata la prima delle sue cattedre da san Tommaso. Il che lo fu a tal segno che all'occasione d'un viaggio che poi fece a Napoli, nel 1273, re Carlo di Sicilia avendolovi ritenuto di viva forza perchè insegnasse filosofia in

Di quindici anni avea finito il suo corso di filosofia in Colonia; ma visse poi due anni rinchiuso in una torre, volendo i suoi parenti, per questo mezzo barbaro, impedirlo di farsi domenicano. I due seguenti anni, in cui per ordine del papa dovè subire gli esami i più rigorosi della sua vocazione, fare il suo noviziato e viaggiare da Aquino a Napoli, da Napoli a Roma, questi due anni furono perduti pei suoi studi. Quando adunque e come, se non è in modo prodigioso, ha egli potuto acquistare quell'immenso sapere che lo rese a vent'anni il più grande filosofo, e a venticinque il più grande teologo del suo tempo e di tutti i tempi avvenire del cristianesimo?

L'altra metà della sua vita la passò in insegnare a Parigi, a Napoli, a Bologna, a Roma, in viaggiare per l'Italia, la Francia, l'Alemagna e l'Inghilterra, incaricato delle più importanti missioni per parte del suo ordine e de' sommi pontefici, esercitando dovunque, con successo inaudito, il ministero della predicazione nelle lingue delle contrade corse dal suo zelo, e di tutte le opere della carità, e soprattutto dettando il più gran numero delle sue sorprendenti opere. È dunque chiaro che in quest'ultima metà della sua esistenza, ebbe appena il tempo di spandere fuori di sè *le acque della scienza ond'era egli possessore*, che non potè darsi allo studio per acquistarne au-

quella metropoli, l'università di Parigi non lasciò mai di richiedere il suo *santo Dottore*, non tanto al capitolo generale dell'ordine, ma allo stesso papa. Però il re la vinse (FLEURY, *Storia*, lib. LXXXII, n. 33).

cora, e che non fu sì grande per mezzi puramente umani (1).

Egli era uso di dire « che avea più imparato pregando, che leggendo. » Non dando al sonno che alcuni istanti fuggitivi, passava le intere notti in contemplazioni e nella preghiera dinanzi l'immagine di Gesù Crocifisso. Quest'era la sua biblioteca, questo era il suo studio. Col corpo in sulla terra, colla mente non pareva visse che in cielo. Durante il giorno, ed era una delle sue pene, lo si vedea spesso rapito in estasi, suo malgrado, pure alla presenza dei più gran personaggi della Chiesa e dello Stato (2). Diventava allora egli insensibile a tutto, come se il suo corpo fosse stato di pietra. Le sue estasi si prolungavano sovente sino a tre giorni. Ed è in questi intrattenimenti segreti con Dio che acquistava quell'abbondanza di lumi che spandeva poi nei suoi libri. Ricordiamo solamente quell'estasi celebre che ebbe un dì trovandosi in compagnia del suo superiore e di san Bonaventura alla tavola di san Luigi, re di Francia. Era rimasto per qualche tempo col gomito sulla tavola. il

(1) • Noverando solo le opere che sono certamente sue, È SORPRENDENTE che abbia potuto comporre nello spazio di circa venti anni dal suo dottorato alla sua morte, essendo venuto due volte a Parigi e ritornato in Italia • È Fleury che ha scritto queste parole (lib. LXXXVI, n. 33), e Fleury avea le sue ragioni per non amare san Tommaso Dunque il prodigio della scienza di questo Dottore debbe essere ben luminoso per avere strappato queste parole al Fleury!

(2) • Secundum corpus in terris, secundum spiritum in cœlis • vivere videbatur. Sæpe hærebat attonitus in extasi coram principibus et cardinalibus, quod cavere non poterat (RIBADENEIRA). •

fronte appoggiato sulla sua man sinistra, pensoso, assorto in sè medesimo e fuori di sè, quando fu veduto all'improvviso levarsi in piedi, dare un gran pugno sulla tavola, esclamando in aria di soddisfazione: *Conclusum est contra manichæos!* Il superiore volle riprenderlo di commettere cotali stranezze alla tavola ed alla presenza del re. Ma il santo re, felice, per contrario, che il santo Dottore avesse trovato, alla sua tavola ed alla sua presenza, l'argomento perentorio contro quei abominevoli settari, mandò per un segretario e volle che san Tommaso gli dettasse incontanente quest'argomento di cui conservò lo scritto come una reliquia ().

(*) *Rex amanuensem alesse jussit, qui, quæ vir sanctus animo corceperat, prolinus calamo exciperet (IDEM).* Eccolo quest'argomento ristretto in poche parole: • Secondo la significazione universale del vocabolo, IL MALE è la privazione d'una cosa che un essere dovrebbe, secondo la sua natura, avere. Se l'uomo non ha ali, non è già un male per lui, perchè non è nella sua natura di averne. Ma se non ha mani, è un male per lui, perchè ogni uomo perfetto deve, secondo sua natura, averne. È a questo modo che la parola MALE è intesa presso tutti gli uomini. Ora la privazione non è già un'essenza, ma una negazione nella sostanza. Il male non è dunque affatto un'essenza reale.... Si dimanda: se ci ha un Dio, donde viene il male? Bisogna piuttosto conchiudere a questo modo: se ci ha del male, ci ha un Dio; poichè il male non sarebbe affatto senza l'ordine nel bene la cui privazione è il male. Or quest'ordine non sarebbe menomamente se Dio non fosse. Ciò che distrugge sin dalle fondamenta quest'errore de' manichei: *Che ci son cose cattive di lor natura di cui un altro Dio che il Dio buono sarebbe l'autore, e che l'esistenza del male è incompatibile coll'esistenza d'un solo Dio buono.* •

Ricordiamoci ancora che dopo qualche tempo dal possesso di san Tommaso come primo Dottore della Sorbona sorse una grande quistione fra i Dottori di quella celebre università, riguardante la *possibilità che gli accidenti del pane sussistano dopo la consecrazione, senza la sostanza del pane, nel Sacramento dell' altare*. La quistione dogmatica era qui, come si vede, mescolata colla quistione fisica sulla natura dei corpi. I Dottori non avendo potuto intendersi, deliberarono di stare al giudizio di san Tommaso e di abbracciare la soluzione che ne avrebbe dato, e che diffatti pose subito sulla carta. Ma l' umile santo, non volendo dal canto suo fidarsi de' suoi propri lumi, sopra un punto tanto grave, prima di comunicarli, collocò sull' altare quanto avea scritto; poi, prostrato colla faccia per terra dinanzi al Crocifisso, si fece a pregare col più grande fervore il divino Maestro « di fargli conoscere per un segno qualunque, se quello che avea scritto, era sì o no, la verità. » Non avea ancora finito la sua preghiera, che Gesù Cristo gli apparve visibilmente; perchè ebbe luogo un doppio prodigio alla presenza di buon numero de' suoi confratelli. Fu udita una voce dicente: « Tommaso, hai bene scritto di me; » e nello stesso tempo fu veduto il santo levarsi di terra, essere rapito e restare lungo tempo sospeso in aria (1).

(1) • Cum forte Parisiis ventilaretur quæstio, super accidentibus panis post consecrationem remanentibus, s. Thomas, cui ceteri huius quæstionis decisionem commiserant, in papyrus conjecit ea quæ sibi videbantur; aræque imposuit, et fixis in effigiem Christi crucifixi oculis, efflictim rogavit, ut, si quidem vera scripsisset, probaret

Questi medesimi prodigi, in circostanze analoghe, avvennero a san Tommaso anche in Orvieto ed in Napoli. In quest' ultima città si conserva, sotto il nome di CROCIFISSO DI SAN TOMMASO, ed è mostrata anche oggi quell' immagine miracolosa che parlò almen tre volte a san Tommaso in confirmazione della verità delle sue dottrine.

È risaputo da tutti che, nella Scrittura, i santi Dottori sono chiamati *gli astri del cielo della Chiesa*, e che la stella è l' insegna del vero Dottore cristiano. Ora abbiamo ascoltato il tribunale il più competente, in fatto di scienza, la celebre antica Sorbona, che ha proclamato san Tommaso la *stella del mattino*, un *sole luminoso*. Ma questo non è ancor tutto. Per più giorni che precedettero la morte di quest' angelo del sapere, una stella della più grande bellezza e raggianti della più viva luce fu veduta costantemente immobile nell' aria sopra la camera in cui si moriva, e disparve al momento stesso in cui egli mandò il suo estremo respiro (1). Affinchè non vi avesse alcun dubbio che quella stella fosse un segno miracoloso col quale volle Iddio indicare in un modo sensibile ciò che il gran Santo era stato nella Chiesa, alla distanza di mille e cinquecento miglia (ed allora non ci erano telegrafi

• sin aliquo itidem indicio reprobaret. Sic precanti aspectabilem
 • se Christus obtulit, dixitque: *Bene scripsisti de me, Thoma.*
 • Porro quamquam toto corpore stratus precari cœpisset, paulatim
 • tamen e terra sublevatus in aere pependit, multosque miraculi
 • spectatores cœnobitas excivit (RIBADENEIRA, *Vita*). •

(1) IDEM, *ibidem*.

elettrici), Alberto Magno vide egli pure in ispirito quella stella di Fossa-Nova e la vide sparire. Perchè all'istante medesimo che san Tommaso spirò in Fossa-Nova, il santo Vescovo fu veduto in Magonza, dal clero che gli tenea compagnia, sciogliere in pianto e singhiozzare come fanciullo che ha perduto sua madre; e costretto a manifestare la cagione d'un sì grande dolore: « Ah! si fece a gridare, Tommaso d'Aquino, mio figlio, è in questo momento morto; ed ecco spento IL GRANDE ASTRO DELLA CHIESA (1). »

Ecco che cosa è stata la dottrina di san Tommaso, una dottrina prodigiosa che Dio stesso ha confermato per mezzo di solenni prodigi, e che la Chiesa e la dotta gente hanno messo al coperto d'ogni ingiuria, prodigandole i loro elogi e proteggendola colla loro autorità. Questa è la dottrina che, discussa ed esaminata per sei secoli da tutto quello che la terra ha avuto di più dotto e di più autorevole, è stata dichiarata immune da ogni errore: *Nihil in ea censura dignum invenitur*; questa è la dottrina che i semirazionalisti ci dicono di non poter ammettere con *una cieca fiducia* e che hanno avuto la triste voglia di esaminare e di discutere nuovamente. In verità, questi signori sono, se non molto temerari, certo molto difficili!

(1) RIBADENEIRA, *Vita*.

CAPITOLO III.

—

Originalità cristiana della filosofia di san Tommaso in generale.

§ 20. Errore in cui il semirazionalismo si fonda per attaccare il sistema di san Tommaso sull'uomo: questo sistema non è già IL SISTEMA EMENDATO DI ARISTOTILE, ma una dottrina approvata dalla Chiesa. — Ancora una testimonianza non sospetta sulla origine cristiana e sull'importanza della dottrina di san Tommaso. — Temerità de' filosofi semirazionalisti di farsi giudici di questo Dottore. Dal canto loro è un dimenticare ogni convenienza ed ogni pudore letterario. — Se fossero in realtà sì grandi come sono realmente piccoli; se fossero anco tanti Bossuet, non avrebbero per niente il diritto di criticare san Tommaso, come fanno.

E che non si dica che i nostri avversari non si mostrano diffidenti, nel luogo citato, che rispetto al *sistema di Aristotile, emendato da san Tommaso*, e che è solamente di questo sistema filosofico che hanno detto che *non merita una fiducia cieca*. Dapprima, secondo lo vedrem tra breve, è falso che il *sistema filosofico* di san Tommaso sia il *sistema di Aristotile emendato da lui*.

In secondo luogo, sant' Agostino, filosofo, lo si deve

ricordare, ha dovuto ritrattarsi sopra vari punti; e il poco che ha scritto in filosofia ha avuto bisogno di *emendazione* e di apologia: ma san Tommaso *filosofo* non ha mai avuto nulla a ritrattare, e la sua filosofia, dopo seicento anni di esame, è stata trovata irreprensibile.

In terzo luogo, questo *sistema filosofico*, preteso di *Aristotile ed emendato da san Tommaso*, è alla lettera, in tutta la sua *Somma*, e particolarmente nelle quarantaquattro ultime quistioni della prima parte di questo libro immortale; più di duecento articoli, che ne contengono l'esposizione, sono stati dichiarati *egualmente miracolosi* che gli altri articoli della stessa opera, *Quot articuli tot miracula*, dal sommo pontefice Giovanni XXII; ed il concilio di Trento medesimo nel fare a quest'opera l'onore di prenderla, dopo la Scrittura e la Tradizione, per regola delle sue decisioni, non ne ha affatto eccettuato, che noi sappiamo, la parte filosofica, ma l'ha in certo modo canonizzata tutta intera.

In che modo adunque i signori semirazionalisti sarebbero scusabili nel loro scrupolo d'ammettere questo sistema con *una fiducia cieca*? Come sarebbero essi *liberi nelle loro critiche* contro il sistema di san Tommaso, sul quale ha posto la Chiesa il suggello della verità? Come avrebbero essi la libertà di *scegliere* il sistema opposto solennemente condannato dalla Chiesa? Finalmente come potrebbero essi discutere la *teoria della conoscenza di san Tommaso*, senza meritare il rimprovero di *mancare di rispetto a quella gran mente*, e nel tempo medesimo alla Chiesa?

Ascoltiamo anche quello che sopra san Tommaso ha detto l'autore che abbiamo tanto spesso citato; egli è un santo e dotto uomo, ma appartenente ad un ordine religioso (la compagnia di Gesù), poco simpatica per le glorie dell'ordine di san Domenico. Sicchè non può dirsi affatto sospetto di fanatismo. « San Tommaso, dice egli, ha insegnato a Parigi, a Bologna, a Roma ed a Napoli; egli illuminò colla luce dei suoi raggi, egli innaffiò coi rivi della sua profonda dottrina le accademie di quelle città. Ma nel tempo stesso che colla fama del suo sapere e col vocale insegnamento ha illustrato quelle università, egli per mezzo dei suoi scritti ha riempito di luce *l'universo intero*, e per mezzo della sua dottrina ha eclissato *tutti i Dottori del più gran merito*, come il sole spegne col suo splendore i piccoli fuochi degli astri minori.

« Il sapere di san Tommaso fu *sì grande, sì sublime, sì sottile*, sì DIVINO, che l'ha renduto il soggetto dell'ammirazione e dello stupore *anco de' geni i più sublimi*, i più perspicaci ed i più potenti. Nella teologia e nella FILOSOFIA non ci ha nulla di tanto arduo, oscuro, difficile e complicato, che san Tommaso non abbia posto in chiaro e spiegato. E per giunta egli ha fatto tutto ciò in un modo sommamente conciso, rinchiodando in brevi periodi dottrine sulle quali *altri Dottori hanno scritto enormi volumi*, in guisa che nei suoi scritti si trovano quasi *tante sentenze quante sono le parole*. La chiarezza della sua dottrina, l'ordine, la distinzione e la connessione delle materie vi sono *sì ammirabili*, che la sua scienza, non solo apporta luce, ma *essa stessa è luce*. Perciò è facile a com-

prendere e a concludere che la dottrina di san Tommaso è fondata sopra una base sì solida, che nulla la potrà mai scrollare (1).

« Quegli che, studiando nei suoi libri, ha bevuto alle sorgenti della sua *sapienza*, non ha nulla a temere del veleno di alcuno errore; perchè l'acqua di questa *sapienza* non solo è chiara, limpida, pura, spogliata d'ogni elemento contrario e salutare per quelli che ne bevono, ma è il rimedio il più efficace *contro ogni sorta di veleno*. Non ci ha errore che questo santo Dottore non abbia direttamente confutato, o che non

(1) • Docuit sanctus Thomas Lutetiae Parisiorum, Bononiae, Romae, Neapoli earumque urbium academias sui splendoris radiis illustravit, reconditae doctrinae fluentis rigavit; neque has tantum fama sapientiae praesens auxit lingua, sed universum quoque terrarum orbem implevit penna, omnesque etiam inclitae famae Doctores instar solis minores stellarum igniculos suo lumine extinguentis, fama obscuravit. Nam sancti Thomae sapientia fuit adeo illustris, adeo sublimis, subtilis atque divina ut eam ingenia, quamvis magna, quamvis acuta, quamvis felicia, mirentur et obstupescant. Nihil est in omni theologia, adeo arduum, nihil in PHILOSOPHIA tam difficile implicatumque quod ille non explicet; nihil adeo obscurum quod non ille declaret; nihil adeo reconditum involutumque quod non eruat et evolvat, et quidem methodo adeo laconica ut totidem videantur esse sententiae quot verba, brevibusque periodis rem comprehendit omnem, super quae ceteri Doctores ingentia volumina condidere. Illius porro doctrinae claritas, distinctio, dispositio atque connexio rerum adeo mirabilis est ut, corpore aelucis instar, eius doctrina non nisi lux esse videatur. Unde colligere est et intelligere eius doctrinam firmo secure niti fundamento, nec ruinae quodquam discrimen immiicere • (RIBADENEIRA, *Vita s. Thom.* prope finem). •

possa essere confutato coi principj e colle dottrine irrefragabili che ha lasciate (1).

« Da ciò avviene che è tanto odioso a tutti gli eretici de' nostri tempi, e tanto caro a tutti i cattolici e a tutti i veri dotti, i quali *tutti* concordemente lo proclamano come UN BALUARDO INESPUGNABILE e LA LUCE DELLA CHIESA CATTOLICA, e lo colmano di tanti elogi che possono sembrare eccessivi, mentre *non potrà essere mai lodato tanto quanto egli merita* (2).

« San Tommaso è stato chiamato: IL FIORE DELLA TEOLOGIA, LA GLORIA DELLA FILOSOFIA, *l'ornamento delle scienze, la delizia delle intelligenze*, IL SERBATOIO SACRO DELLA RELIGIONE, IL SOSTEGNO DELLA CHIESA, LO SCUDO DELLA CATTOLICA FEDE, *il Dottore angelico, il martello degli eretici*, IL LUME DELLE SCUOLE, *colui che ha bevuto alle sorgenti della Divinità*, IL PIU' DOTTO DI TUTTI I SANTI ED IL PIU' SANTO DI TUTTI I DOTTI. Per

(1) • Quisquis e s. Thomæ libris tanquam sapientiæ fontibus • potat, non est quod ullum virus erroris metuat. Quin et hæc ipsa • sapientiæ aqua non tantummodo limpida, perspicua, defecata, pura, • bibentibusque salutifera est, sed etiam adversus omne virus hæ- • reseos medicina. Omnis namque hæresis vel ab hoc s. Doctore • fuit expresse refutata, vel principiis fundamentisque irrefragabi- • libus ab eo relictis facile possit refelli (*ibid.*) •

(2) • Hinc omnibus huius ætatis hæreticis adeo est exosus, omni- • bus sapientibus et catholicis adeo acceptus; a quibus Ecclesiæ ca- • tholicæ lumen et inexpugnabile columen audit: tantisque cumula- • tur laudis præconiis ut eorum fere non ponatur modus, quamvis • nihil immodicum fere videri possit quod in eius laudem pro- • feratur (RIBADENEIRA, *Vita*). •

modo che quegli a cui piace san Tommaso è imman-
cabilmente un uomo che *ha fatto molto profitto* nelle
scienze (1).

La quale opinione sulla dottrina di san Tommaso
non è solamente di alcuni privati uomini, ma DI TUTTE
LE ACCADEMIE (2). »

Ecco ciò che san Tommaso è veramente. Che ne
dite ora, signori semirazionalisti? Continuerete voi a
dirvi *liberi di seguire o di rigettare le sue dottrine?*
Continuerete a *credere* che potete, *senza mancargli di*
rispetto, discutere e criticare le sue teorie?

Se san Tommaso non avesse sempre come sant' Ago-
stino colta ed annunziata, in un modo esatto e compiuto,
la verità, non vi sarebbe affatto permesso a voi, eccle-
siastici, di rilevare e di mostrare al mondo le macchie
di questo gran SOLE della Chiesa; solo vi sarebbe
permesso, come san Tommaso medesimo l' ha fatto
verso sant' Agostino, di scusarlo, di difenderlo, non
interpretandolo che nel senso ortodosso, non lo nomi-

(1) Se fosse veramente così, i nostri avversari sarebbero molto da
deplorare, sarebbero convinti di *non aver mai fatto il menomo*
profitto nelle scienze; poichè san Tommaso non piace loro
affatto!

(2) • Appellatur Theologiæ Flos, Philosophiæ Deus, scientiarum Or-
• namentum, ingeniorum Delicium, religionis Sacrarium, Ecclesiæ
• Fulcimen, catholicæ fidei Scutum, Doctor angelicus, hæreticorum
• Malleus, scholarum Lux, θεολογικὸς ἀστὴρ, qui biberit ipsa fonte Divi-
• nitatis, Sanctorum doctissimus, sanctissimus Doctorum; ceque col-
• ligitur, is in scientiis profecisse cui s. Thomæ sapientia doctrina-
• que arriserit. Neque verò hæc tantum modo privatorum homi-
• num de doctrina s. Thomæ sententia est, sed omnium omnino
• Academiarum (*ibid.*) •

nando che colla benevolenza la più rispettosa ed il rispetto il più benevolo. Non sarebbe affatto permesso, *a voi*, d'essere verso san Tommaso più severi e rigidi, di quello che san Tommaso medesimo non l'è stato verso sant' Agostino, o verso di qualunque altro delle grandi glorie del cristianesimo; perchè io vi sfido di trovare che san Tommaso siasi mai permesso, verso questi grandi uomini ed anche verso degli eretici stessi ⁽¹⁾, una sola di quelle qualificazioni ingiuriose che vi permettete con tanta audacia e fasto contro san Tommaso: in che modo poi vi sarebbe permesso di disapprovarlo o di combatterlo, mentre tutti i dotti del mondo e la Chiesa stessa lo propongono alla vostra venerazione come il solo Dottore che sei secoli di esame e di discussione non hanno potuto un solo istante sorprendere fuori del cammino della verità, ed a cui non è stato mai potuto rimproverare la più leggera inesattezza, ed ancora meno il più piccolo errore?

Oltre a ciò, se foste veri geni da potervi misurare con lui per altezza di mente e immensità di sapere non vi sarebbe neppure affatto permesso *di discutere le sue teorie* tanto autorevoli, eccetto, come l'ha fatto Bossuet ⁽²⁾, per ammirarle, approfondirle e penetrar-

(1) • Neque mirum est s. Thomam ea cum ss. Patribus et Ecclesie Doctoribus usum modestia, cum vel *ipsos hæreticos modestissime alloquatur* (RIBADEN., *Vita*). •

(2) La storia ci fa sapere che il Bossuet si è formato sopra sant'Agostino, ma tenendo il metodo scolastico di san Tommaso, e come uno scolastico potente egli stesso: il che lo rese tanto terribile a' protestanti. Non si ha che a consultare la sua maschia opera,

veve; ma non mai per censurarle. Come potete voi dunque, senza rendervi odiosi e ridicoli, prendervela contro questo colosso della scienza per deprimerlo, voi la cui differenza — e tutti i vostri scritti lo dicono — in fatto di altezza di mente e di grandezza di sapere, non è già *del più al meno*, ma *del tutto al nulla*? Temete dunque di continuare a preferire gli stracciafogli, i distruttori della scienza al Fondatore, al Maestro, all'oracolo di ogni scienza; la vostra sapienza ignota alla sapienza ammirata da' secoli; la vostra dottrina terrena alla dottrina celeste; le vostre teorie che la Chiesa ha colpite de' suoi anatemi, alle dottrine che la Chiesa ha dichiarato irreprensibili; temete, vi dico, di continuare questa pazza impresa d'offrire, nella vostra gretta personalità, al mondo scandalizzato per la vostra temerità e attonito per la vostra audacia, lo spettacolo de' fanciulli Lillipuzi che vogliono atterrare un gigante, delle mosche che vogliono dar morte al leone, degli insetti che vogliono oscurare la luce del sole. Temete che, come ve l'abbiamo avvertito al principio di questo capitolo, non siate creduti colpiti dal delirio dell'orgoglio e risguardati come figli dell'ignoranza; e siate certi che quello che fate non è che la dimen-

Difesa della tradizione de' Padri, per vedere l'immensa stima che il grande uomo avea di san Tommaso e *della scolastica*, ed il zelo che ha impiegato in difesa dell'uno e dell'altra contro gli attacchi di Simon e di tutti gli eretici del suo tempo. Ad ogni modo non si troverà mai in Bossuet una sola parola che non sia rispettosa, pure per san Tommaso *filosofo*, che i semirazionalisti gareggiano di rimpiccolire. Ma il Bossuet era un genio ed i semirazionalisti sono tutt'altro che questo.

licanza completa di tutte le convenienze (1), se pur non è la rinunzia ad ogni pudore letterario ed il colmo della stoltezza!

Intanto, non è già per voi, che non abbiamo affatto la pretensione di convertire alla ragione, ma è per quelli che possono essere indotti in errore dalle vostre affermazioni decisive, che ci facciamo ad esaminare quello che ci ha di vero nel rimprovero che avete ardito di fare a san Tommaso: *di essersi in filosofia fatto discepolo ora di sant'Agostino ed ora di Aristotile, e di avere voluto conciliare le loro dottrine senza esservi riuscito*. Noi cogliamo assai volentieri l'occasione che ci fornite, di fare questo esame, che ci menerà a raddrizzare le idee false che generalmente si formano sulla filosofia scolastica in generale, sulla filosofia di san Tommaso in particolare, ed a vendicare l'epoca la più importante e la più illuminata, ma però la più calunniata della filosofia cristiana.

(1) Per essere giusti dobbiamo far qui notare che l'autore dell'ultima opera, che è stata pubblicata nel senso semirazionalista, si è molto astenuto d'imitare la leggerezza, colla quale il suo maestro ha trattato san Tommaso; e che fedele alla parola d'ordine della scuola di vilipendere la scolastica non ha fatto menomamente giugnere sino al Dottore angelico le censure che si è piaciuto di fare contro questa filosofia... senza conoscerla neppure, già s'intende. Tuttavia bisogna essergli grato di questa discretezza, di questo segno di pudore, di questo rispetto e di questa considerazione che ogni buon sacerdote debbe avere verso san Tommaso.

§ 21. Maniera sconvenevole con cui il semirazionalismo attacca san Tommaso. — Perchè i piccoli se la prendono contro i grandi; il genio rispetta il genio. — Profonda venerazione di san Tommaso verso i Padri della Chiesa: bell'esempio da imitare. — La sua stima ed il suo rispetto per sant'Agostino, ma non ne seguita già che sia stato suo discepolo. — Il Bossuet. — San Tommaso anche in teologia non è stato discepolo che della Chiesa. — Pruove che è stato ancora meno il discepolo di sant'Agostino in filosofia; testimonianze non sospette. — Ingiustizia de' moderni di fare di san Tommaso e degli scolastici la mandria di Aristotile.

Secondo il modo di esprimersi degli autori semirazionalisti di cui si son letti e si leggeranno ancora appresso gl'incredibili rimproveri che fanno a san Tommaso, questo Dottore sarebbe non solamente stato *il discepolo di sant'Agostino e di Aristotile*, ma un discepolo incostante, volubile, incerto, infelice, di quei due somni uomini: un discepolo che passa successivamente dall'uno all'altro, per ritornar sempre indietro; un discepolo che non si è fermato a niente di fisso sulle loro dottrine, e che ha cercato di conciliarli insieme, senza esservi potuto riuscire. Or quando anche san Tommaso non fosse che un dottore volgare, un di quei dottori improvvisati della scuola semirazionalista, la cui sapienza lascia tanto a desiderare, un tale giudizio non sarebbe che un insulto troppo caratteristico. Ma san Tommaso essendo, come abbiam veduto, il più gran sapiente che sia stato al mondo dopo sant'Agostino, un tale apprezzamento delle sue immortali opere filosofiche è veramente indegno. Non

ci fermiamo dunque per niente sulla sua enormezza, ma occupiamoci di farne giustizia sotto il punto di vista puramente storico.

Dapprima il Dottore angelico non è stato discepolo di sant' Agostino, nemmeno in teologia.

Siccome solo gl'insetti se la prendono contro il leone, e gli animali grossi lo rispettano, così nell'ordine scientifico non ci ha che la leggerezza, l'ignoranza e la grettezza delle piccole menti che ardiscano di attaccare i principi del sapere; o perchè non li capiscono affatto, e non sono capaci di capirli, o perchè, facendola da critici, da avversari di personaggi di alto valore, si pensano di aggrandire, di far parlar di loro e di acquistare una importanza che non hanno: *volunt clarescere magnis inimicitiis*. Ma la grandezza rispetta la grandezza; il genio s'inchina dinanzi al genio.

Questo nel tempo istesso ci spiega gli attacchi onde san Tommaso è l'oggetto per parte di certi scrittori, e la venerazione profonda di questo grand'uomo pei Padri della Chiesa e per sant' Agostino in particolare. Giusto conoscitore del merito delle loro opere e della ricchezza della loro scienza, non stimava innanzi a tutto che i loro libri, non mettea che i loro libri sopra ogni cosa, dopo la *Bibbia*. Un giorno, a mo' d'esempio, udendo parlare di san Giovanni Grisostomo, disse: « lo fo più caso delle Omelie di questo grande Dottore che della maestà dell' intero regno di Francia (1). »

(1) • Pluris existimare se dixit Homilias sancti Chrysostomi, quam vel totius Gallie maiestatem regni (RIBADENEIRA, *loco cit.*). •

Spirito umile, modesto, pio, quanto sublime, avea una specie di culto religioso per quei grandi uomini che hanno *nobilitato* la Chiesa. « Egli li venerò sempre come angeli, sebbene talvolta abbiano detto qualche cosa di erroneo, perchè infine erano uomini. Ammirò i loro scritti, come gli scritti de' suoi maestri, e ogni volta che ha trovato in essi qualche cosa di dubbio o di diverso dall' insegnamento della Chiesa, s' è fatto un dovere di scusarli colla più grande discrezione e col più grande rispetto (1). »

Sant' Agostino, particolarmente, nei suoi numerosi scritti, essendosi tante volte allontanato dalla precisione e dall' esattezza teologica, si credette obbligato in coscienza di correggere egli stesso innanzi di morire una gran quantità di passaggi delle sue opere; le quali correzioni riempiono i *due libri* delle sue *Ritrattazioni*. San Tommaso, nella sua *SOMMA* solamente, ha citato *due o tre mila volte* sant' Agostino, senza *mai* manifestare una parola di critica contro il Dottore africano. E, dicendolo così di passaggio, questo rispetto di san Tommaso per sant' Agostino non è egli una bella e buona lezione del rispetto che certi dottori, che non sono dei san Tommaso, dovrebbero avere per lo stesso san Tommaso?

Ma, per quanto l' Angelo delle scuole abbia venerato

(1) • Patres Ecclesiae velut angelos semper est veritus, quamvis • in aliquibus rebus (ut erant homines) aberraverint. Eorum elu- • cubrationes, tanquam magistrorum suorum, suspexit; et si quid • in eis dubium diversumque ab eo quod nunc ab Ecclesia doce- • tur, reperit, modestissimis verbis excusavit (IDEM, *ibid.*). •

tanto l'Aquila dei dottori, non ne segue già che ne sia stato il discepolo. Il Bossuet amava passionatamente sant'Agostino; sant'Agostino era la sua lettura prediletta; e lo sapeva anco a memoria. Lo cita egli pure ad ogni pagina de' suoi discorsi. Ebbene! si è mai detto per questo che il gran vescovo di Meaux sia stato discepolo del gran vescovo d'Ipbona? I geni, i Dottori della Chiesa non sono stati discepoli di alcun Padre, d'alcun Dottore della Chiesa, *in particolare*. Il Bellarmino, il Suarez ed il Bossuet nel citare, come l'han fatto in questi ultimi tempi, i Padri e i Dottori che li hanno preceduti, non hanno áttinto che alla tradizione della Chiesa, non sono stati che i discepoli della Chiesa. Come dunque san Tommaso, per avere amato, rispettato e citato spesso sant'Agostino, sarebbe egli stato il discepolo di sant'Agostino?

San Tommaso ad esempio degli antichi Padri non ha stabilito la fede della Chiesa sull'autorità d'alcun Padre, in particolare, ma egli ha interpretato ciascun Padre secondo la gran regola della fede della Chiesa. E come che si avesse l'aria di risguardare i Padri come suoi maestri, in realtà era men loro discepolo che loro comentatore, loro difensore e spesso anche loro giudice, pure in teologia. Egli dunque non è stato più discepolo di sant'Agostino che di san Dionisio, di sant'Ambrogio, di san Gregorio che cita e spiega tanto spesso quanto sant'Agostino, collo stesso rispetto, colla stessa modestia, ma sempre colla *stessa libertà*. È sempre RIMASTO EGLI STESSO; è sempre lo stesso MAESTRO; e non è un umile discepolo interamente sottomesso che in faccia alla Chiesa.

Ecco quello che è chiaro per quelli che hanno letto e studiato profondamente san Tommaso; ed ecco quello che è glorioso per la Chiesa. Perchè la concordia dei Padri, nella fede delle stesse verità, non è la testimonianza fedele della tradizione, tanto onorevole per l'insegnamento della Chiesa, che in quanto che questi grandi geni, spesso senza conoscersi e senza copiarsi gli uni gli altri, ancor più spesso senza fra loro intendersi, senza essere discepoli l'uno dell'altro, ma rimanendo sempre essi stessi, hanno tuttavia creduto e professato la stessa dottrina ed hanno ugualmente sottomesso la loro ragione all'autorità della Chiesa. Il fare di san Tommaso un *discepolo di sant'Agostino*, è non solamente un negare i fatti, ma anche un fare torto alla Chiesa; perchè è un levarle la gloria di contare tra i suoi più docili figli un genio di più, indipendente e un maestro egli stesso, per non lasciarle che l'omaggio della sottomissione del discepolo d' un altro!

Ma se san Tommaso non è stato il discepolo di santo Agostino in teologia, l'è stato ancor meno in filosofia. Ascoltiamo il Bossuet: « Per quello che riguarda la scolastica, dice egli, e SAN TOMMASO, che il signor Simon vorrebbe denigrare ⁽¹⁾, per cagione del *secolo barbaro* in cui visse, gli dirò in due parole ciò che ci ha a considerare negli scolastici e IN SAN TOMMASO, ed è il *fondo* e il *metodo*. Il *fondo* che sono i *decreti*, i *dogmi* e le *massime costanti della scuola*, NON È

(1) Oggi i *Simoni* sono in abbondanza!

ALTRO CHE IL PURO SENSO DELLA TRADIZIONE E DEI PADRI. Il *metodo* che consiste in quella maniera contenziosa e dialettica di trattare le quistioni avrà il suo utile, posto però che la si dia non come lo scopo della scienza, ma come un mezzo per farvi profittare i principianti: il che è il DISEGNO DI SAN TOMMASO *ed il principio della sua Somma (Difesa della tradizione de' Padri, cap. XX).* » Sicchè, per Bossuet, il *fondo* della SOMMA in cui san Tommaso ha stabilito e svolto la sua filosofia, come la sua teologia, *non è che il puro spirito della tradizione e de' Padri; e non la dottrina filosofica di sant' Agostino.* Rispetto poi al *metodo* che san Tommaso avrebbe tenuto *dal principio* sino alla fine della stessa opera, non è altro che la *discussione dialettica, presentata come un mezzo per far progredire nella scienza i principianti; e di questo metodo non ce ne ha in sant' Agostino la menoma traccia.*

L'illustre abate Rosmini, a' nostri giorni la più alta mente dell'Italia, ed il cui genio ed erudizione *in fatto di filosofia* sono incontrastabili, è stato anche più esplicito. Dopo un esame molto profondo della filosofia di san Tommaso ha conchiuso che il Dottore angelico non ha tolto la sua filosofia da alcuno autore *in particolare*, ma che l'ha attinta nei Padri, nei Dottori e nella tradizione della Chiesa.

Finalmente un autore contemporaneo, il signor Jourdain, sebbene appartenga alla scuola semirazionalista, ha fatto la stessa osservazione e la stessa confessione nel modo seguente: « La dottrina di san Tommaso, bisogna notarlo, non gli è affatto particolare; ma essa

È LA TRADIZIONE COSTANTE ED UNIVERSALE DELLA CHIESA CATTOLICA (*Fil. di s. Tommaso*, t. II, p. 279). »

Ecco dunque quali sono i veri *maestri* di san Tommaso in filosofia; sant'Agostino non ha affatto il diritto di rivendicarlo per suo discepolo.

E la ragione è molto semplice. Sant'Agostino secondo l'abbiam veduto (§ 3), non ha fatto alcun sistema particolare di filosofia, non ha affatto alcuna filosofia propria che san Tommaso abbia potuto *seguire*. Poi, anche nel celebre passaggio che abbiamo citato e ne abbiamo fatto l'analisi più su (§ 6) dove sant'Agostino afferma *che noi vediamo le idee PER le ragioni eterne*, san Tommaso ha spiegato, è vero, ha difeso questa dottrina di sant'Agostino, e, come lo si è anche veduto, ha dimostrato che questa dottrina del filosofo cristiano differisce sempre da quella di Platone, sullo stesso soggetto, come la verità differisce dall'errore. Ma rispetto a sè, s. Tommaso non ha già ammesso questa stessa dottrina sull'autorità di sant'Agostino, e come una dottrina propria di sant'Agostino; ma l'ha ammessa sull'autorità de' LIBRI SANTI come dottrina rivelata, e come tale conosciuta e proclamata molto innanzi di sant'Agostino dai Padri della Chiesa che lo precedettero.

Infatti abbiamo udito (§ 16) il Dottore angelico che dice: « La luce intellettuale che è in noi non è altro che la rassomiglianza della luce increata alla quale noi partecipiamo. *Perciò è detto ne' SALMI: il lume del vostro volto, o Signore, è segnato ed impresso sopra di noi*; ciò vuol dire che è per questo suggello della divina luce, dimorante in noi, che il vero ci si manifesta. » Altrove, ed ogni volta che san Tommaso

si fa a parlare della sua teoria dell'INTELLETTO AGENTE, che fa la base della sua ideologia, ne parla non come d'una dottrina, fondata sopra sant'Agostino, che in quel passaggio non nomina neppure una sol volta, ma come d'una dottrina che ha sempre la sua base nella Scrittura; poichè dice: « L'intelletto agente non è altro che una certa partecipazione della luce divina, SECONDO QUESTE PAROLE DI SAN GIOVANNI: Il Verbo era la luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo (·). » È dunque chiaro che, sopra questo punto capitale della filosofia, *l'origine della virtù intellettuale dell'anima umana*, quasi il solo punto in cui sant'Agostino ha avuto l'aria di filosofare, san Tommaso non ha camminato che appoggiandosi sull'autorità dei LIBRI SANTI, e che non è stato affatto *il discepolo di sant'Agostino*, ma *il discepolo dello Spirito Santo*. È anche chiaro che il nostro autore semirazionalista ha avuto torto e gran torto d'aver fatto di san Tommaso *il discepolo di sant'Agostino in filosofia*.

Ma il torto che si è fatto questo medesimo autore, nel fare di san Tommaso, al tempo istesso, *il discepolo di Aristotile* in filosofia, è ancora più grande. Perché è una cosa strana ed anco scandalosa, di vedere autori cattolici, e per giunta sacerdoti, caldeggiare di zelo con tutti i nemici del nome cristiano, per ab-

(1) • *Intellectus agens nihil est nisi participatio quædam luminis divini, JUXTA ILLUD JOANNIS, I: Erat lux vera que illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Passiu.). •

bassare i più grandi uomini del cristianesimo, negando loro ogni *originalità scientifica*, e facendoli scolarelli de' pretesi grandi uomini del paganesimo.

Ma che il nostro lettore si conforti; perchè *nemmeno in filosofia* san Tommaso è stato il discepolo di Aristotile, come sant'Agostino non è stato, secondo lo abbiamo dimostrato (§ 6), il *discepolo di Platone*; e l'opinione che gli scolastici, san Tommaso alla loro testa, non sono stati che uno *stupido branco* che seguita ciecamente e servilmente Aristotile, *servum pecus*; questa opinione, diciamo, sebbene abbia in suo favore l'autorità di una cosa giudicata da tre secoli, sebbene la si trovi sempre per le bocche, sebbene s'incontri ad ogni pagina negli scritti de' nostri semirazionalisti, non lascia mai nondimeno d'essere una calunnia trovata e foggiate dal protestantismo, per disfarsi di san Tommaso; che imprudenti cattolici, facendosi *ancora*, dal canto loro, il vero *branco servile* dell'eresia e dell'incredulità, hanno ripetuto e ripetono ad ogni momento, senza riflettere per niente a quello che dicono. Facciamoci dunque arditi di farne una buona fiata giustizia, ed esponiamo il vero procedere filosofico di san Tommaso e de' filosofi cattolici che hanno camminato sulle sue tracce, ed i veri rapporti in cui si sono trovati con Aristotile.

CAPITOLO IV.

Originalità cristiana dell'ideologia di san Tommaso in particolare.

22. Riepilogo della dottrina di Platone sulle idee; Aristotile è ANDATO ANCORA PIU' INNANZI SULL'ASSURDITA' DI QUESTA DOTTRINA. — La sua teoria dell' idee rinchiude il materialismo, il panteismo e l'ateismo. — Teoria di san Tommaso sulle idee e sull'intelletto agente. — Essa differisce da quella di Aristotile come la verità dall'assurdità; la fede dall'empietà. — Risulta da questo confronto che sopra un tal soggetto, almeno, san Tommaso non è stato discepolo di Aristotile.

Noi non abbiamo affatto bisogno di ricordare al nostro lettore che la quistione *dell' origine delle idee* è una quistione fondamentale in filosofia, e che una filosofia non è in fondo che lo sviluppo e l'applicazione della dottrina che è stata ammessa rispetto alle idee. Vediamo adunque dapprima quale è stata la vera dottrina di san Tommaso sopra questa grande ed importante quistione; poichè se, sopra questo punto fondamentale della filosofia, san Tommaso non ha in alcun modo seguito Aristotile, non ci avrà nulla che possa scusare il semirazionalismo di averne fatto l'imitatore servile, l'umile discepolo d' Aristotile in filosofia.

Si è veduto (§ 6) che, secondo Platone, il mondo ha avuto tre cause: IDDIO, LA MATERIA e LE IDEE. Perchè Dio, secondo questo filosofo, non avrebbe affatto creato il mondo dal nulla, ma da una materia preesistente da tutta l'eternità, e, consultando le idee che, secondo lo stesso Platone, non sono altro che *verità eterne*, esse pure, sussistenti in loro stesse, fuori e indipendentemente dall'intelletto divino.

Questa strana teoria, non essendo altro nel suo insieme che un sogno sacrilego, una bestemmia ed un cumulo di assurdità, che sant'Agostino, il *preteso* discepolo di Platone, ha confutato (§ 6), contiene, in una delle sue parti, qualche cosa di semplice, di naturale, ed in conseguenza di vero, che si offre tanto naturalmente e semplicemente alla mente umana, riflettente in sè stessa, che bisognerebbe non essere filosofo per non conoscerla. Ed è che Dio, fabbricando il mondo, avrebbe imitato, secondo Platone, ogni architetto, che, volendo fare un edificio, incomincia dal formarsene il disegno, l'idea archetipa in sè stesso; che, in operando, non fa che consultare spesso, seguire sempre collo sguardo della sua mente, questo disegno, quest'idea modello, quest'idea esemplare, di cui l'opera terminata non è che questa stessa idea che avea in lui, mandata ad effetto e messa in atto fuori di lui. Che Iddio non ha dunque, secondo Platone, operato, esso neppure, a caso, ma che ha formato il mondo secondo un disegno anticipatamente concetto, di che non ci ha nulla di più *volgarmente* vero. Però quello in che Platone si è stupidamente ingannato, è che ha ammesso che la materia, donde

Iddio ha tratto il mondo, esisteva *da tutta l'eternità, indipendentemente da lui*, e che le idee che Dio ha mandate ad effetto, nella costruzione della sua opera, *sussistevano fuori di lui*. Mentre Dio, al contrario dell'uomo che non fa niente dal niente, ha tratto dal nulla stesso la materia delle sue opere, e, siccome ce l'ha spiegato sant'Agostino nel suo sublime e magnifico passaggio in cui annienta Platone intorno al proposito delle idee creando il mondo, il medesimo Dio non ha preso consiglio dalle idee delle cose, *sussistenti fuori di lui*, ma dalle idee delle cose di cui avea il tipo in sè stesso, e che sono esse stesse creazioni intenzionali della sua ragione eterna. Sicchè, per dirla così di passaggio, il poco che ci ha di esatto nella storia di Platone sulle idee non è che una verità comune, ed il resto non è che grossolanamente assurdo. Ed ecco la pura e schietta verità su questo soggetto. Tuttavia, — ed il nostro lettore deve ricordarsene, — è innanzi ad una tale teoria, che non s'innalza al di sopra delle nozioni le più volgari che per l'enormità del falso che vi si trova mescolato, che il semirazionalismo è stato tanto rapito in estasi, che ha voluto presentarci come uno dei più alti concetti della mente umana e come uno de' *titoli della gloria di Platone!*

Ma il *divino* Aristotile non si è rimasto a questi errori del *divino* Platone sulla dottrina dell'origine delle cose. Secondo Aristotile il mondo avrebbe esistito da tutta l'eternità come lo vediamo; non avrebbe avuto alcun principio e non avrebbe mai fine. Aristotile adunque avrebbe negato a Dio non solo il ti-

folo, che la fede costante ed universale dell'umanità concordemente colla Scrittura gli riconosceva di CREATORE DEL MONDO, avendo tratto dallo stesso nulla la materia del mondo, ma anche il titolo che gli accordava maestro Platone, d'ARTFFICE DEL MONDO, avendo, come ogni altro artefice, fabbricato il mondo d'una materia che si trovò alla disposizione delle sue mani. E sebbene Aristotile, Caldeo, non altrimenti che Platone, e teologo ed eco delle tradizioni, abbia qui e là riconosciuto Dio come il primo principio del moto e il primo *Moderatore* del mondo, la verità si è che, per Aristotile, greco, filosofo e sofista, Dio sarebbe compiutamente estraneo al mondo ed il mondo a Dio.

Ma se il mondo, con tutti gli esseri che contiene, è sempre perfettamente stato com'è; se ha sempre pure regolarmente camminato come cammina, indipendentemente da ogni azione e da ogni provvidenza divina; tutte le essenze, tutte le nature delle cose avrebbero da tutta eternità esistito esse pure, come le vi si vedono, nelle cose stesse. Niente dunque di tutto ciò che è non sarebbe fatto secondo un disegno anticipatamente formato, secondo un'idea archetipa, esemplare, modello, e niente non sarebbe l'idea, passata dal suo stato puramente intenzionale allo stato di attualità, niente non sarebbe un'idea concepita in un tempo e mandata ad effetto in un altro, ma tutto sarebbe stato, colla sua natura e colla sua essenza, nello stato di una *realtà* bassa, prosaica e procedente, per forza d'una attività innata, come un traino di cammin di ferro sulle raglie, non avendo nè principio, nè fine, secondo le leggi d'una eterna vicenda.

La prima conseguenza d'una tale dottrina è che le *idee* del Genere e della Specie, della Natura e dell'Essenza, in una parola, le idee degli UNIVERSALI, non sono che concetti che, secondo lo stesso Aristotile, la mente umana si forma realmente essa stessa, poichè le manifesta per mezzo di parole, non sono che creazioni sue proprie, che non hanno niente di reale nelle cose, che non hanno alcun rapporto coll'esistenza delle cose. In conseguenza, le idee archetipe, le idee esemplari delle cose ammesse da Platone, non sono che parole, che non sensi, che scherzi della immaginazione di questo filosofo. Quest'è veramente la conseguenza che ha tratto Aristotile dalla sua teoria sacrilega della eternità del mondo, perchè ha messo in ridicolo, come una vana metafora poetica, il PARADIGMA di Platone, o il disegno intenzionale ed *esemplare*, su cui son calcate le cose esistenti, e che non si può disconoscere, senza affermare che sono assolutamente eterne.

Oltre a ciò Aristotile, che avea rimproverato giustamente il suo maestro d'aver dato alle idee una *sostanza reale*, fuori dello intelletto, egli stesso ha fatto peggio ancora; perchè, avendole ammesse come realmente sussistenti *ab æterno* negli esseri reali del mondo, ne ha fatte non già delle pure concezioni dell'intelletto, non già degli oggetti puramente intelligibili, ma dei principii attivi, costituenti nel mondo, colla materia, quella *causa efficiente* che si dice NATURA, e costituenti nell'intelletto, coll'azione, quella causa efficiente, che si chiama ARTE. Ma è chiaro che, in questo sistema, secondo il quale tutto ciò che esi-

ste ha in sè stesso il principio, la ragione, la causa della sua esistenza e della sua durata, non ci ha posto non solo per un Dio Creatore, per un artefice, per un Dio Provvidenza, governatore del mondo, ma neppure per un Dio semplicemente esistente; è chiaro che questo sistema distrugge non solo il Dio di Platone, ma ancora il Dio di Epicuro, e che questo sistema è alla lettera l'ATEISMO, il NATURALISMO, il RAZIONALISMO, il SENSISMO, il SUGGETTISMO ed il MATERIALISMO.

Tuttavia, poichè Aristotile ammette Iddio come una immensa realtà fisica, è anche chiaro che pure le idee, questi principii attivi che hanno un' esistenza nelle realtà della natura, debbono almeno trovarsi, come forme, nella Realtà Infinita, Dio, e che Dio è la forma reale di tutti gli esseri. Ma, secondo anche Aristotile, la forma è l'*atto primo* che individua e specifica la materia, la fa essere questo e non un altro essere, e le conferisce le sue proprietà come il suo nome. Secondo questo sistema, la materia e tutti gli esseri che ne son partecipi non avrebbero adunque la loro *individualità* ed il loro principio specificante che nella natura stessa di Dio; tutti gli esseri s'unificherebbero in Dio, parteciperebbero alla sua realtà; il mondo non sarebbe che una grande emanazione, uno sviluppo della divina sostanza, diversamente modificata; tutto sarebbe Dio e Dio sarebbe tutto. Perciò mentre Platone fa di Dio una parte del mondo, Aristotile ha fatto del mondo una parte di Dio o il MONDO DIO, e quest'è il PANTEISMO. Si può dunque dire che la dottrina di Aristotile sulle idee universali, le essenze e

l'origine delle cose, è il più grande errore, l'errore padre di tutti i suoi errori.

Ecco la dottrina di Aristotile sulle idee nella sua più triste ed orrenda realtà. Ecco adesso quella del Dottore angelico sullo stesso soggetto.

Egli ne tratta alla *QUISTIONE* decimaquinta della prima parte della *SOMMA*; ed incomincia dallo stabilire che la parola greca *idea* si volta in latino nel vocabolo *forma* ⁽¹⁾, e che in conseguenza sotto il nome *idee* non s'intendono e non si debbono intendere che *le forme di certe cose, fuori delle cose medesime*. Poi indica due maniere differenti per le quali la *forma* o l'*idea* d'una cosa può esistere *fuori della cosa stessa*. La prima di queste maniere è come l'*esemplare* della cosa stessa, cioè come il tipo o il modello ideale, secondo il quale la cosa è *fatta*; la seconda maniera onde la forma può trovarsi fuori della cosa, è come il principio pel quale la cosa è *conosciuta*, ed è a quest'ultimo modo d'esistenza della forma, fuori della cosa, che si fa allusione quando si dice: « Che tutto ciò che è conosciuto si trova in colui che lo conosce ⁽²⁾. » Ed in fine dimostra vittoriosamente questa tesi: Che le forme delle cose o le

(1) • *Idea enim græce, latine forma dicitur. Unde, per ideas intelliguntur formæ aliquarum rerum, præter ipsas res existentes* • (*Artic. 1*). •

(2) • *Forma autem alicuius rei, præter ipsam existens, ad duo esse potest: vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formæ cognoscibilia dicuntur esse in cognoscente* (*Artic. 1*). •

loro idee, esistenti fuori delle cose stesse, si trovano nel tempo medesimo in questa duplice maniera nell'intelletto divino (1). Dapprima perchè è proprio di tutto ciò che opera per mezzo dell'intelletto d' avere nello stesso intelletto, secondo il *suo essere intelligibile*, la forma o l'idea di ciò che vuol fare, come l'architetto ha nella sua mente la forma o l'idea della casa che vuole edificare. Or il mondo non esistendo affatto per caso, ma essendo stato creato da Dio, Dio non l'ha fatto che secondo l'idea che ne avea innanzi concepita; perciò dunque l'idea del mondo (art. 1), come le idee di tutti gli esseri che contiene (art. 2), si trovano come forme *esemplari* nell'intelletto divino, da tutta l'eternità. In secondo luogo, poichè non può nulla essere conosciuto dall'intelletto che nella sua *forma intelligibile o ideale*, ogni intelletto deve necessariamente avere in sè stesso questa forma intelligibile o ideale delle cose che conosce; in conseguenza le forme o le idee delle cose si trovano nell'intelletto divino anche nella seconda maniera, come principio della conoscenza che ne ha (art. 3).

Or questa profonda, nobile e pia dottrina di san Tommaso che pone in Dio tutte le idee delle cose e che a questo modo serve di sostegno scientifico al dogma d'un Dio creatore, che ha di comune colla dottrina strana, abietta ed empia d'Aristotile che non ammette le idee delle cose che nelle cose stesse, che dà loro una esistenza eterna, escludendone Dio, e che

(1) • Necesso est potere in Mente divina idea: (*i. id.*) •

mena dirittamente, secondo si è veduto, al materialismo, al panteismo ed all'ateismo?

Rispetto poi alle idee che si trovano nella mente dell'uomo, è vero che Aristotile ne ha fatto tante creazioni dell'*intelletto agente*, ma queste sono creazioni di fantasia, scherzi dell'animo, illusioni che l'intelletto non riceve dalle cose, poichè ne sono inseparabili, nè da Dio, poichè per Aristotile, Iddio non avrebbe avuto in sè le idee archetipe secondo le quali avrebbe creato le cose. Per cui si potrebbe dire che l'*intelletto* di Aristotile è in fondo piuttosto l'*intelletto giuocante* che l'*intelletto agente*, oppure l'intelletto, che non si pasce che di sogni, di fantasmi, di chimere, e che rimane estraneo alla vera conoscenza della *quiddità* o della realtà delle cose.

L'*intelletto agente* di san Tommaso è ben altrimenti più importante. Questa meravigliosa potenza per la quale il nostro intelletto concepisce l'universale senza il particolare, come il senso percepisce il materiale senza la materia; questa ineffabile potenza per la quale egli stesso si forma il concetto vero della *quiddità* delle cose, legge nelle cose (*intus legit*), comprende le cose, non è, secondo ce l'ha detto il santo Dottore, « che una certa partecipazione della divina luce, secondo questa parola di san Giovanni: il Verbo è la luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo, *Intellectus agens nihil aliud est nisi participatio quaedam luminis divini, iuxta illud Ioannis: erat lux vera, illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum.* » L'*intelletto agente* di san Tommaso non è altro, secondo ce l'ha anche detto

spiegando sant'Agostino (§ 16), che « quell'impronta misteriosa della luce del volto di Dio, di cui parla il profeta: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* » Secondo san Tommaso adunque è per un riflesso dell'intelletto divino sul nostro intelletto, che questo *agisce*. È per una *certa partecipazione* alla virtù stessa, per la quale Dio intende, che noi intendiamo. Quindi è ben semplice, ben naturale che, *per mezzo* della astrazione che noi facciamo delle specie intelligibili da tutte le loro condizioni materiali, *per abstractionem specierum a conditionibus materialibus*, noi percepiamo in certo modo in noi stessi, come Dio le conosce, in lui stesso, in un modo compiuto e *diretto*, la *quiddità* o l'essere comune, l'essere universale delle cose, che è l'oggetto proprio dell'intelletto, le *forme intelligibili delle cose*, le *idee delle cose*; e che, in quest'*azione* per la quale il nostro intelletto percepisce semplicemente queste *specie intelligibili* che ha astratte dalle cose, vede sempre giustamente e punto non si inganna, *intellectus simpliciter percipiens semper est verus* (san Tommaso, *passim*).

Si vede adunque che san Tommaso non ha fondato la sua dottrina dell'intendimento umano sulla vanità del pensiero dell'uomo, ma sulla verità della parola di Dio.

Però in san Tommaso si trova ancora questa profonda e magnifica esposizione sul mistero dell'essere intelligente. « L'atto dello intendere dell'intelletto rimane in colui che intende. Chiunque comprende, per ciò stesso che comprende, s'accorge prodursi in sè

stesso qualche cosa che non è se non la concezione della cosa compresa e che proviene dalla facoltà intellettuale e dalla conoscenza di questa facoltà. La quale concezione si esprime da noi per la parola, che non è che il VERO DEL CUORE manifestato pel verbo della voce (1).

« L'anima umana, col percepire il suo atto, comprende sè stessa in tutto quello che comprende.... In noi l'intendere non è già la sostanza medesima del nostro intelletto. Sicchè il verbo che procede in noi per via dell'operazione intelligibile non è già della stessa natura dell'intendimento da cui procede; ed il modo di generazione non conviene al nostro verbo, che in un modo improprio ed incompiuto. Ma l'intendere di Dio è la sostanza medesima di colui che intende. Il Verbo divino che ne deriva, ne procede come una cosa *realmente sussistente* e della stessa natura. Ed è per questo che il Verbo divino è detto, in un modo proprio, GENERATO E FIGLIO. Tuttavia è con giustizia che, rispetto pure al nostro intendimento, parliamo del nostro verbo come di una concezione: perchè nel verbo del nostro intendimento si trova anche la rassomiglianza della cosa intesa, sebbene non vi si trovi l'identità della natura (2).

(1) • *Intelligere intellectus manet in ipso intelligente.... Quicumque intelligit, hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectæ, ex vi intellectiva et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur: Verbum cordis, significatum verbo vocis (1, p. q. 27, a. 1).* •

(2) • *Anima, percipiendo actum suum, seipsam intelligit, quandoque cumque aliquid intelligit.... Intelligere in nobis non est ipsa*

« Tutto ciò che procede, secondo la *processione al di fuori*, è necessariamente diverso dal principio da cui procede; ma ciò che procede *per mezzo della processione al di dentro*, non deve esserne affatto differente. Lungi da ciò, è anche tanto più UNO col principio da cui procede, quanto la sua processione è più perfetta. Perché è manifesto che il concetto intellettuale è tanto più intimo e più UNO col principio *Intelligente*, quanto l'atto dell'*intellezione* è più perfetto; rimanendo l'intendimento più UNO colla cosa intesa, per questo stesso che attualmente l'intende. Per conseguenza l'*intendere* dell'intendimento divino essendo l'ultimo termine della perfezione, bisogna assolutamente ammettere che il Verbo è UNO col Padre dal quale egli procede (1). »

• substantia intellectus. Unde verbum, quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est eiusdem naturæ cum eo a quo procedit. Unde non *proprie et complete* competit illi ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis; et Verbum procedens procedit ut eiusdem naturæ subsistens, et propter hoc dicitur *proprie* GENITUS et FILIUS. Sed in intellectu nostro, utimur verbo conceptionis, secundum quod, in verbo nostri intellectus, invenitur similitudo rei intellectæ: licet non inveniatur naturæ identitas (1, p. q. 27, art. 2) •

(1) • Quod procedit *ad intra* non oportet esse diversum. Imo, quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligit, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis Unum. Nam intellectus, secundum hoc quod actu intelligit, fit magis Unum cum intellectu. Unde cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, necesse est quod Verbum divinum sit perfecte Unum cum eo a quo procedit (*ibid.*) •

Nello scorrere questa stupenda pagina del DOTTORE veramente ANGELICO, due cose si fanno manifeste a chiunque sa leggere. La prima che ha tolto dall'augusta Trinità divina il lume per penetrare nelle 'profondità misteriose della trinità dell'intelligenza umana, e rendersi ragione della maniera onde essa si forma l'idea. La seconda che si è servito del mistero della trinità creata per ispendere una nuova luce sul grande ed ineffabile mistero della Trinità increata e precisarne il dogma. Già il nostro lettore sa (§ 8) che hanno fatto a questo modo sant'Agostino e gli antichi Padri della Chiesa. Dunque è anche chiaro che Aristotile non ha avuto niente che fare con questa sublime filosofia di san Tommaso, come Platone non ha avuto niente che fare collo stesso modo di filosofare di sant'Agostino; che la filosofia cristiana non deve nulla alla filosofia pagana e che non abbiamo niente di comune con essa.

È stato ragionevolmente detto che la teoria dello Stagirita sulle idee era una negazione insieme ed una affermazione: una negazione perchè in questa teoria il suo autore nega alle idee la qualità archetipa, che era stata loro attribuita da Platone, secondo la quale le idee erano il tipo esemplare, il modello delle cose; una affermazione, perchè Aristotile avea stabilito nella stessa teoria che le idee non si trovano originariamente che nelle cose. Or è chiaro che una tale negazione è una immensa absurdità e che una tale affermazione è una orribile bestemmia.

La teoria di san Tommaso sulle idee è essa pure una negazione ed una affermazione: una *negazione* poichè

distrugge la dottrina empia dell'essenza eterna delle cose, non avente la sua ragione che nelle cose stesse, una *affermazione*, perchè dimostra invincibilmente che le idee o le forme intelligibili delle cose non sono che le loro *ragioni eterne*, le loro cause esemplari; esistenti nell'intelletto divino, e che l'intelletto umano non le percepisce che per mezzo del divino lume che si riflette sopra di lui, e per cui è *agente*, generalizza il particolare, spiritualizza il materiale, vede la *quiddità* delle cose, siccome è nello stesso intelletto divino. Ma una tale negazione è per contrario manifestamente una verità necessaria; una tale affermazione è un omaggio sublime renduto al Dio creatore delle cose. Dunque la teoria di san Tommaso, sull'origine della conoscenza, sull'intelletto e sulle idee, è anco evidentemente la contro-parte assoluta di quella di Aristotile sugli stessi soggetti; essa ne diversifica quanto la luce del cielo diversifica dalle tenebre dell'inferno, un atto sublime di fede da un atto orribile d'empietà; e sopra questo punto san Tommaso è tanto il discepolo d'*Aristotile*, quanto sant'Agostino l'era stato di Platone.

CAPITOLO V.

Dell'origine tutta cristiana della psicologia di san Tommaso, in particolare.

§ 22. Il signor Jourdain : gli si rende giustizia d'aver rispettosamente parlato di san Tommaso. — Torto che si è fatto a sè stesso attribuendo a san Tommaso d'aver preso da Aristotile la sua dottrina sull'anima. — I testi da lui allegati non hanno affatto la significazione che egli loro attribuisce. — Si ritratta e stabilisce formalmente l'originalità della psicologia di san Tommaso. — San Tommaso, lungi dall'aver egli stesso dichiarato, come il signor Jourdain lo pretende, di non aver fatto che seguire Aristotile, ha dichiarato per mezzo di un fatto solenne di non aver seguito nella sua teoria sull'anima che la Tradizione de' Padri della Chiesa.

Forse la scuola semirazionalista ci dirà: « Dato e non concesso ciò che asserite per la teoria di san Tommaso sull'intelletto e sulle idee, rispetto però alla sua teoria *sull'anima umana e sul modo col quale essa è unita al corpo*, è impossibile di negare che san Tommaso abbia preso tutto ciò da Aristotile, ed in conseguenza che sia stato su questo rapporto il suo allievo ed il suo scolare. »

L'onorevole signor Jourdain è precisamente quello che si fa l'eco di questa obbiezione nell'opera che

abbiamo testè citata. Quand'anche san Tommaso, dice egli (*Filosofia di san Tommaso*, tom. 1, pag. 287), non indicasse affatto la sorgente da cui ha attinto questa dottrina, sarebbe agevole il scoprirlo. Chi non sa, almeno per fama, le belle teorie d'Aristotile sulla vita, e quella celebre definizione onde ogni parola ha stanco la penetrazione de' comentatori: « L'anima è l'entelechia prima di un corpo naturale che ha la vita in potenza? » Ma san Tommaso non nasconde affatto le sue prestanze; egli dichiara apertamente che non ha fatto che seguire Aristotile, e che il peripato ha dato, secondo il consenso di tutta la scuola, la definizione la più alta, la più profonda, la più vera dell'anima umana (4). »

Noi siamo riconoscenti al signor Jourdain che in questo passaggio, come in tutto il suo libro, si è sempre espresso nei termini i più convenevoli e i più rispettosi verso il principe dei filosofi cristiani. Il suo merito è in ciò tanto più grande che ha con questo esempio, egli laico ed universitario, ricordato agli ecclesiastici che sembrano essersene dimenticati, la modestia e la discretezza che si deve tenere quando si hanno a giudicare le grandezze della cristiana scienza.

Ma non possiamo non lamentare che il signor Jourdain storico fedele della *lettera* di san Tommaso non sia stato anche tale sempre del suo *spirito*. Forse i

(4) • Et hæc est demonstratio Aristotelis. Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit (I, p. q. 76, av. 4). Alia est opinio Aristotelis, quam omnes moderni sequuntur, quod anima unitur corpori ut forma (III, Dist. V. q. 5, a. 2). •

pregiudizi della scuola a cui appartiene hanno fatto traviare, senza che se n'avvedesse, la sua dirittura e il suo buon senso; forse non ha potuto trovare nella sua carriera sufficiente comodo per arrivare al termine della SCIENZA DELLE CAUSE, farvi gli stessi progressi che ha fatti nella scienza delle parole, e che bisogna essere filosofo per filosofare, come bisogna essere teologo per trattare di teologia, medico per esercitare la medicina. Ma, qualunque ne sia la cagione, rimane sempre certo che l'istorico coscienzioso della FILOSOFIA DI SAN TOMMASO non ne ha affatto ben compreso il pensiero fondamentale, l'importanza e la grandezza. Rimane sempre certo che il suo gran lavoro non è affatto sufficiente per far fare un sol passo verso la soluzione dei grandi problemi che si discutono in questo momento, e che, malgrado tutti i suoi sforzi, non ha punto fatto un libro tanto serio e tanto utile quanto aveasi il diritto d'attenderlo dal suo talento e dalla sua pietà.

Noi avremo più innanzi l'occasione di parlare ancora dell'importanza del libro del signor Jourdain, e di rendere ragione del modo col quale noi qui l'apprezziamo. Per ora dobbiam discutere la sua affermazione riguardante l'originalità della psicologia di san Tommaso, piuttosto col disegno di mettere in chiaro una importante quistione, che di criticare un commendevole autore.

Noi faremo innanzi a tutto osservare che i due testi di san Tommaso, citati dal signor Jourdain, per provare che il Dottore angelico *ha egli stesso confessato d'aver tolto da Aristotile la sua psicologia*

non hanno affatto questa significazione. Ecco la traduzione di questi testi: « Ed è questa la dimostrazione di Aristotile. Rimane dunque solo il modo stabilito da Aristotile... Ci ha un'altra opinione, quella di Aristotile che tutti i moderni ammettono, ed è che l'anima è unita al corpo come forma. » Ora o noi non sappiamo leggere, oppure il signor Jourdain ha scritto le parole che seguono preso da una troppo grande distrazione: « *San Tommaso APERTAMENTE dichiara CHE NON FA CHE SEGUIRE ARISTOTILE, e che il peripato ha dato, secondo il consentimento di tutta la scuola, la definizione la più alta, la più profonda, la più vera dell'anima umana.* » Perchè è chiaro che san Tommaso non ha fatto altro in questi passaggi che apprezzare il sistema di Aristotile, e non ha detto una sola parola *del suo proprio sistema*. Consideriamo adunque attentamente.

Il primo dei testi, di cui ragionasi, trovasi nella prima parte della SOMMA, nel *corpo* dell'articolo primo della quistione LXXVI. Il quale articolo ha il seguente titolo: *Se il principio intelletivo si unisce al corpo come forma?* Non tutti erano per l'affirmativa rispetto a questa proposizione, e le si opponeva Aristotile, il quale dice che « l'intelletto è separato e che non è l'atto (la forma) di alcun corpo. » San Tommaso mette questa obbiezione in fronte dell'articolo, poi la confuta nel *corpo* dello stesso articolo, per mezzo di altri passaggi di Aristotile, e conchiude: « Quest'è la dimostrazione di Aristotile. *Et hæc est demonstratio Aristotelis.* »

Più innanzi, sempre nello stesso articolo, il santo Dottore novera i diversi sistemi immaginati per spie-

gare l'unione dell'anima col corpo. Si ferma particolarmente su quello di Platone che chiama VANO PER PIU' RAGIONI. *Sed hoc est multipliciter vanum*; e dopo di aver confutato questi sistemi, conchiude ancora: « Dunque non rimane che quello stabilito da Aristotile, *Relinquitur quod Aristoteles ponit.* »

In questo articolo si vede che san Tommaso non fa che difendere Aristotile contro i seguaci dello stesso Aristotile; non fa che constatare la sua opinione e provare che è la più ragionevole, *in confronto* delle opinioni di altri filosofi antichi sullo stesso soggetto. Ma san Tommaso non fa quivi la menoma allusione alle sorgenti da cui ha preso la sua dottrina, *propria di lui*, sull'anima umana, e non vi s' impegna per niente *a sequire Aristotile*. Dove dunque ha veduto il signor Jourdain che l'Angelo delle scuole, per il citato testo, *ha dichiarato apertamente che egli non fa che sequire Aristotile?*

Rispetto all' altro testo, tratto dall' opera delle *Distinzioni*, san Tommaso vi constata certo che le scuole del suo tempo seguivano l' opinione d' Aristotile: *che l'anima è unita al corpo come forma*, ma non ha in alcun modo *dichiarato*, nè in questo nè in altri luoghi, *che il peripato ha dato, secondo il consenso di tutta la scuola, la definizione la più alta, la più profonda e la più vera dell'anima*; e meno ancora vi ha dichiarato che egli stesso *non ha tolto che da Aristotile la sua bella e pura dottrina sull'unione dell'anima umana col corpo.*

Ma ecco qualche cosa di più strano. Il signor Jourdain fedele alla legge dell'esattezza che si è fatta

nel suo lavoro, ha nello stesso luogo (pag. 288) soggiunto questo: « San Tommaso fa una *sola* addizione al suo *modello*; egli spiega il disegno del Creatore nella formazione dell' anima. In luogo di limitarsi a dire che essa è la forma del corpo, cerca di stabilire perchè essa è unita ad un corpo; da questo lato la sua teoria, o la si ammetta o la si respinga, risponde ad un ordine di quistioni che l' antichità avea indubitamente travedute, ma che volontariamente avea trasandate.

« È anco da notare, seguita il signor Jourdain, che il punto di partenza di san Tommaso non è affatto lo stesso di quello dello Stagirita. Il primo pensiero di Aristotile è di studiare la *natura sensibile*, di descriverne fedelmente gli aspetti diversi, di sottomettere tutte le varietà della vita all' analisi la più minuta; e non è che dopo d' aver tutto veduto e considerato, che, giunto all' uomo ed avendo fatto uso degli stessi procedimenti rispetto alla sua doppia natura, propone una definizione dell' anima che contiene secondo lui i fatti che ha osservati nel suo corso laborioso tra le differenti forme dell' esistenza. San Tommaso è meno inclinato a cercare i suoi esempi nelle cose fisiche; IL SUO PUNTO DI PARTENZA È LA NOZIONE CHE SI È FATTA DEI DIVINI ATTRIBUTI; questa nozione lo conduce a supporre delle differenze tra le sostanze intellettuali; e come ultima conclusione insegna che l' anima umana, che si trova nel grado più infimo della scala, deve essere necessariamente unita ad un corpo, onde essa è la forma;

giugne *per un'altra via* allo stesso risultato di Aristotile. »

Queste osservazioni del signor Jourdain sulla psicologia di san Tommaso sono d'una compiuta giustizia. Ma il dire che san Tommaso, nella sua filosofia dell'anima, ha incominciato dallo *spiegare il disegno di Dio creatore nella formazione dell'anima*; il dire che *non si è affatto limitato* (come l'avea fatto Aristotile) *ad affermare che l'anima è la forma del corpo, ma che ha cercato di stabilire la ragione di questa unione*; e che, con questo, *ha risposto ad un ordine di quistioni che l'antichità (pagana) avea volontariamente trasandate*; il dire che *il punto di partenza di san Tommaso non è affatto lo stesso di quello dello Stagirita*; il dire che al contrario di Aristotile, il quale non ha trattato dell'anima che *studiando la natura sensibile, san Tommaso non si è affatto limitato alle cose fisiche, e che il suo punto di partenza è la nozione che egli erasi fatta de' divini attributi*; il dire finalmente che san Tommaso ha tratto dalla sua propria dottrina, *sulle differenze tra le sostanze intellettuali, la necessità dell'unione dell'anima umana al corpo di cui essa è la forma, è un dire, in propri termini, che san Tommaso non ha fatto UNA SOLA ADDIZIONE AL suo modello, ma che l'ha talmente trasformato che non ne rimane più la menoma traccia. È un dire che il suo modello, non fu per niente Aristotile, ma Dio, e che la sua dottrina dell'anima deriva da' principii dell'insegnamento cristiano, riguardante Iddio, la sua sapienza, la sua provvidenza e le leggi dell'universo. È un dire final-*

mente che la sua psicologia è tutta sua propria, che gli appartiene totalmente, e che si allontana da quella di Aristotile di tutta la distanza che passa tra la scienza pagana e la scienza cristiana, tra la materia e lo spirito, tra la terra e il cielo, tra l'uomo e Dio.

Non abbiamo adunque affatto il diritto d'essere in collera contro il signor Jourdain d'aver detto che *san Tommaso ha preso Aristotile per suo modello e per suo maestro; che ha tolto in prestito da lui la sua dottrina sull'anima, e che ha dichiarato apertamente di non avere seguito che Aristotile*, poichè egli stesso, il signor Jourdain, ha ritrattato in un modo tanto solenne questi falsi ed ingiuriosi apprezzamenti intorno la psicologia tomistica, al momento medesimo che li ha proferiti, e ne ha fatto una sì onorevole riparazione. Noi dobbiamo anzi essergli grati d'aver indicato, sebbene con mano tremante, in poche parole, le sorgenti divine, le vere sorgenti dalle quali san Tommaso attinse non solo la sua teoria dell'anima, ma anche tutta la sua filosofia. Dobbiamo essergli grati d'aver, con una felice contraddizione, in cui si è messo con sè medesimo, stabilito l'originalità tutta cristiana della filosofia di san Tommaso. Dobbiamo essergli grati d'aver, lui ostinato semirazionalista, vendicato san Tommaso dell'affronto che gli fa la sua scuola, presentandolo come uno scolarello di Aristotile.

Queste ritrattazioni e queste confessioni della scuola semirazionalista sono onorevolissime per colui che se n'è fatto l'organo, e siamo felici di registrarle. Ma non avevamo però bisogno di sapere quello che si

avea da pensare sull'originalità cristiana e sulla solidità ed eccellenza della psicologia di san Tommaso; dappoichè è lo stesso santo Dottore che *apertamente ha dichiarato* tutto questo, nelle sedici *quistioni* che ha consacrate allo sviluppo di questa parte tanto importante della filosofia (1), ed in cui non si sa se si abbia più ad ammirare l'altezza, la sublimità, la potenza del ragionamento, oppure la precision della locuzione e la chiarezza delle idee.

È noto che san Tommaso, in tutte le quistioni che discute, incomincia dallo stabilire, con ogni sorta di pruove, l'opinione contraria a quella che vuol difendere e che, innanzi di dimostrare la sua tesi per mezzo del ragionamento, e di ridurre al niente tutte le obbiezioni, la rende precisa, fondandola su di un principio, universalmente ammesso, o su di una grande autorità. Or ecco le autorità sulle quali ha fondato, nella quistione LXXV, le sue proposizioni sulla natura dell'anima.

ARTICOLO 1.º « Sembra che l'anima sia corpo (seguitano le obbiezioni).... Ma è il contrario, perchè sant' Agostino afferma che l'anima si dice *semplicemente* rispetto al corpo; poichè non si distende affatto materialmente, come il corpo, per lo spazio del luogo (). »

(1) Nella prima parte della *Somma*, dalla quistione 74 fino alla 90 *inclusivamente*

(2) • Videtur quod anima sit corpus.... Sed contra est quod Augustinus dicit, lib *de Trinitate*. Quod anima simpliciter dicitur • respectu corporis, *quia mole non diffunditur per spatium loci*. •

ARTICOLO 2.^o « Sembra che l'anima umana non sia una cosa sussistente.... Ma è il contrario quello che dice Agostino: Chiunque chiaramente vede che la natura dell'anima è d'essere una sostanza e non già un essere corporeo. Rispetto a coloro che l'affermano una sostanza corporea, cadono in questo errore, perchè vedono l'anima di quei fantasmi di corpi, senza i quali non possono immaginare alcuna natura (1). »

ARTICOLO 3.^o « Sembra che le anime delle bestie sieno sussistenti.... Ma il contrario è vero, perchè nel libro *dei Dogmi ecclesiastici* (attribuito a sant'Agostino) è detto: Noi crediamo che l'uomo solo (tra gli esseri animati) ha un'anima sostantiva: le anime delle bestie non sono adunque sostantive (2). »

ARTICOLO 4.^o « Sembra che l'anima sola sia tutto l'uomo.... Ma il contrario è vero, perchè sant'Agostino loda molto Varrone per avere detto che l'uomo non è nè l'anima sola, nè il corpo solo, ma l'anima ed il corpo presi insieme (3). »

(1) Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens... Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. 10 *de Trinitate*: Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam et non esse corpoream; quisquis videt eos qui opinantur eam esse corpoream ob hoc errare quod adiungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam. •

(2) Videtur quod animæ brutorum animalium sint subsistentes... Sed contra est quod dicitur lib. *de Ecclesiasticis dogmatibus*. solum hominem credimus habere animam substantivam, animalium ergo animæ non sunt substantivæ. •

(3) • Videtur quod anima sit homo... Sed contra est quod Augustinus, lib. 19, *de Civitate Dei*, commendat Varronem quod

ARTICOLO 5.^o « Sembra che l'anima sia composta di materia e di forma... Ma il contrario è vero, perchè sant'Agostino, nel suo libro settimo *Sulla Genesi presa alla lettera*, dimostra che l'anima non è formata nè d'una materia corporea, nè d'una materia spirituale (1). »

ARTICOLO 6.^o Sembra che l'anima umana sia corruttibile... Ma il contrario è vero, perchè san Dionisio dice che le anime umane hanno dalla bontà di Dio d'essere intellettive e d'avere una vita sostanziale ed *incorruttibile* (2). »

ARTICOLO 7.^o « Sembra che l'anima e l'angelo sieno d'una sola e medesima specie... Ma il contrario è vero, perchè le cose, le cui naturali operazioni sono diverse, differiscono tra loro rispetto alla specie. Ma le operazioni nell'anima e quelle dell'angelo sono diverse; perchè san Dionisio ha detto: Gli spiriti angelici hanno intelletti semplici e buoni, e non prendono nelle cose visibili la conoscenza divina, mentre è all'opposto dell'anima. Dunque l'anima e l'angelo non sono affatto della medesima specie (3). »

• hominem nec animam nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitrabatur. •

(1) • Videtur quod anima sit composita ex materia et forma... Sed contra est quod Augustinus probat, in 7, *super Genesi ad litteram*, quod anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spiritali. •

(2) • Videtur quod anima humana sit corruptibilis.. Sed contra est quod Dionysius dicit, c. 4 *de Divin. Nomin.*, quod animæ humanæ habent ex bonitate divina quod sint intellectuales et quod habeant substantialem vitam inconsumptibilem. •

(3) • Videtur quod anima et angelus sunt unius speciei... Sed

Si vede dunque che san Tommaso non ha stabilito queste sette tesi, che contengono tutta intera la sua psicologia, che sopra testi di san Dionisio Areopagita, di sant'Agostino, e del libro *De' dogmi ecclesiastici*, che era considerato come il ristretto esatto, direi quasi come il catechismo della scienza cristiana. Quest'è un fatto, spero, assai evidente, pel quale san Tommaso *ha manifestamente dichiarato che non ha preso la sua psicologia che dai Padri e dalla tradizione della Chiesa.*

-
- contra quia, quorum sunt diversæ operationis naturales, ipsa
 - differunt specie. Sed animæ et angeli diversæ sunt operationes
 - naturales, quia ut dicit Dionysius, 7. *de Divin. Nomin.*, Mentis
 - angelicæ simplices et bonos intellectus habent non de visibilibus
 - congregantes divinam cognitionem — cuius contrarium post mo-
 - dum de anima dicit. — Animæ igitur et angeli non sunt unius
 - speciei. •

§ 25. La dottrina di Aristotile, sull'anima umana, non gli appartiene affatto come cosa sua propria; egli l'ha trovata, bella che fatta, nelle credenze dell'umanità e nei libri indiani. — Pruove che la stessa dottrina è eminentemente cristiana, e che è stata professata dai Padri della Chiesa dal principio del cristianesimo. — San Tommaso l'ha imparata da loro. Egli non ha preso da Aristotile che la formola di questa dottrina, e non già la stessa dottrina. — Essa si trova incerta ed erronea in Aristotile, vera e perfetta in san Tommaso. — Avendo egli attinto nel mistero dell'Incarnazione la luce per conoscere l'uomo; si è servito della sua dottrina sull'uomo, per meglio rilevare il mistero di Gesù Cristo. — Per avere fatto uso della definizione di Aristotile non è affatto il suo discepolo, come non l'è il concilio generale di Vienna che ha consacrato la stessa definizione.

E vero che san Tommaso, nella quistione LXXVI, sembra fondarsi principalmente sopra Aristotile, non esporre e non difendere che la sua teoria, *sul modo con cui l'anima è unita al corpo*. Ma questo modo è stato sempre e dovunque conosciuto ed ammesso da tutta intera l'umanità, assai tempo innanzi che Aristotile si fosse degnato di venire al mondo (1), e molto prima che si mettesse ad insegnare.

(1) Negli importanti lavori, pubblicati in questi ultimi tempi dalla dotta società delle *Transazioni*, di Londra e di Calcutta, sulla filosofia degli antichi Indiani, si trova, quasi negli stessi termini, la teoria di Aristotile sull'anima. Da ciò si deduce, primo che il filosofo greco ha trovato questa teoria bella che fatta, nei libri indiani che Alessandro il Grande, suo discepolo, avea messo a sua disposizione, dopo la conquista delle Indie; e che Aristotile, essendolasi appropriata senza indicarne le vere sorgenti, secondo il co-

Il linguaggio dell'umanità è l'eco fedele delle sue credenze. Or, secondo l'abbiamo fatto più volte altrove osservare, presso tutti i popoli, in tutti gl'idiomi, non si dice già: Il MIO *spirito pensa*; la MIA *lingua parla*; la MIA *bocca mangia*; la MIA *mano opera*; il MIO *piede cammina*, ma IO *penso*; IO *parlo*; IO *mangio*; IO *opero*; IO *cammino*. Il genere umano tutto intero, per questo modo di esprimersi tanto semplice, ma tanto profondo e tanto filosofico, fa conoscere che egli CREDE che le operazioni dell'uomo non sono nè della sola anima nè del solo corpo uniti insieme, ma di tutto il composto, di tutto il *congiunto*, di tutto l'uomo; che, per lo stesso principio pel quale pensa, l'uomo parla, mangia, opera, cammina; che l'anima è unita in un modo sì intimo, sì *sostanziale* al corpo, che essa non forma con lui che una sola cosa, un tutto, una persona, una individuatità intelligente e sensibile. Or il CREDERE che l'anima è unita al corpo in questa guisa, è credere che essa vi è unita come *forma* o principio *sostanziale*; perchè è per mezzo di un tal principio che ogni composto *naturale* È ed OPERA. Perciò dunque Aristotile chiamando l'anima una *Entelechia del corpo fisico, avente la vita in potenza*, non ha fatto che formulare, in maniera nuova ed oscura, una teo-

stume de' suoi compatriotti, ne è stato non l'*inventore*, ma il *bidro*. Ne segue in secondo luogo che i filosofi indiani non l'hanno neppure essi, come Aristotile, immaginata, ma che l'hanno ricevuta, in compagnia di molte altre verità, dalla tradizione. Prechè quella contrada è stata nel tempo stesso e la culla del genere umano e la depositaria delle rivelazioni primitive rispetto alla vera religione ed alla vera filosofia.

ria antica quanto il mondo, universale quanto l'umanità; una teoria, nota, sentita, ammessa dal genere umano tutto intero, e chiaramente espressa da lui nel linguaggio comune della natura che non è e non può essere che l'eco della verità. Dunque san Tommaso spiegando, sostenendo una tale teoria ha spiegato, sostenuto non la teoria d'un filosofo, d'un uomo, ma una verità tradizionale, una verità del senso comune, una verità che fa parte del patrimonio intellettuale e non perituro di tutta l'umanità.

Ci ha di più, la dottrina *che l'anima è unita al corpo come forma* è un dogma cristiano. Perchè il concilio ecumenico di Vienna (nel Delfinato), an., 1311, ha detto chiaramente: *CHUNQUE NEGHERA³ CHE L'ANIMA INTELLETTIVA È LA FORMA SOSTANZIALE DEL CORPO UMANO, CHE SIA SCOMUNICATO; Siquis dixerit animam intellectivam non esse formam substantialem corporis humani, anathema sit.* Ora la Chiesa, per mezzo delle sue decisioni dogmatiche, non fabbrica affatto nuovi dogmi; ma non fa che formolare, dichiarare, confermare e sostenere i dogmi antichi, contro l'insolenza de' novatori e degli eretici; essa non fa che rendere nuovi e solenni omaggi a quello che è stato creduto sempre, dovunque e da tutti i cristiani: *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est.* Non è dunque al decimoquarto secolo che si è incominciato a credere, ma è dal principio del cristianesimo che è sempre stato creduto che *l'anima è la forma sostanziale del corpo.*

Infatti abbiamo veduto che san Dionisio l'Areopagita afferma che le anime umane hanno una vita

SOSTANZIALE e inconsuntibile: *Animæ umane habent substantialem vitam inconsumptibilem*. Sant'Agostino pure ci dice: « È una verità conosciuta da tutti che è della natura dell'anima d'essere una **SOSTANZA**: *quisquis humanæ videt mentis naturam esse SUBSTANTIAM*; vale a dire d'essere un principio *sussistente* in sè medesimo e faciente sussistere il corpo; perchè il corpo appena separato dall'anima cade al tempo medesimo in dissoluzione e perde l'essere di corpo umano.

Nel libro tanto antico de' *Dogmi ecclesiastici*, di cui si è fatto più volte parola, in questo scritto a cui san Tommaso, secondo si è veduto (§ 6), dà tanta importanza e tanta autorità, si legge: « Noi crediamo che l'uomo solo ha un'anima **SUSTANTIVA**: *solum hominem credimus habere animam SUBSTANTIVAM*. Diciamo anche che è una sola e medesima anima che, nell'uomo **VIVIFICA** il corpo. » Il che è un dichiarare che l'anima è la forma del corpo; perchè il principio, unito ad un corpo organico ed avente una vita sostanziale ed una sussistenza propria; perchè il principio di ogni corpo organico che, *sustantivo* egli stesso, *vivifica* questo corpo, è la sua forma e niente altro che la sua forma. Se dunque quest'era la psicologia dei dottori cristiani, sin da san Dionisio, discepolo di san Paolo, è chiaro che la Chiesa non ha punto aspettato che gli Arabi dissotterrassero e mettessero in voga la filosofia d'Aristotile al decimo secolo, per sapere e per insegnare che l'anima intellettuale è la forma sostanziale del corpo.

Finalmente, nel simbolo attribuito a sant'Atanasio, la cui autorità è tanto grande ed antica nella Chiesa,

vi si legge; « Come l'anima razionale e la carne è UN uomo, così Dio e l'uomo è UNO Cristo: *Sicut anima rationalis et caro UNUS est homo, ITA Deus et homo UNUS est Christus.* » Or il dire che l'anima nell'uomo è unita al corpo *nello stesso modo* col quale la divinità è unita all'umanità in Gesù Cristo, è un dire che l'unione dell'anima col corpo non è un'unione morale, accidentale, apparente, come quella del motore col mosso, ma un'unione reale, intima, sostanziale. Eccetto che la personalità nell'uomo risulta dall'unione delle due sostanze, mentre in Gesù Cristo la personalità non sorge già dall'unione delle due nature, ma è la stessa personalità del Verbo che senza menomarsi ed alterarsi, serve di sostegno alla natura umana; salvo questa grande eccezione, il dire che l'anima ed il corpo formano l'uomo UNO, come la divinità e l'umanità formano Gesù Cristo UNO, è un dire che l'anima ed il corpo costituiscono un TUTTO sempre sostanziale. un tutto in cui lo stesso essere dell'anima è nel tempo stesso l'essere del corpo, come in Gesù Cristo la stessa persona del Verbo è al tempo stesso la persona dell'uomo; è un dire che l'anima ed il corpo dell'uomo sono uniti nell'unità d'un solo essere, l'essere dell'anima, come la divinità e l'umanità di Gesù Cristo sono unite nell'unità della stessa persona, la persona del Verbo.

Ma se l'anima è unita al corpo in simigliante maniera, essa è veramente la *forma sostanziale* del corpo, perchè, ripetiamolo ancora una volta, ogni principio che dà l'essere alla cosa a cui è unito, e che sussistente in sè stesso, fa sussistere la cosa in lui. per

lui e con lui, non è che la forma sostanziale della stessa cosa. Dunque la dottrina dell'*anima, forma de' corpi*, è una dottrina essenzialmente cristiana, è una dottrina stata sempre conosciuta, sempre ammessa, sempre seguita nella Chiesa, e san Tommaso non l'ha per niente presa da Aristotile, ma l'ha imparata alla scuola della Chiesa.

Finalmente abbiamo testè dimostrato che l'uomo, vera immagine del Dio Uno e Trino, come essere intelligente, e modello in piccolo del Verbo fatt'uomo, come essere spirituale e corporeo, non ha potuto essere conosciuto nella verità, nell'eccellenza della sua natura e delle sue facoltà che dopo il suo augusto e divino Originale, il Dio Uno e Trino ed il Verbo incarnato sono stati rivelati al mondo dalla fede cristiana. Noi abbiamo fatto vedere che per difetto di questa fede gli antichi filosofi ed i filosofi moderni, che sono fuori dell'insegnamento cristiano, non hanno mai conosciuto, non hanno mai potuto conoscere, e non conosceranno mai l'uomo in un modo compiuto e perfetto. Noi abbiamo confermato la giustezza di queste considerazioni coll'esempio degli antichi Padri della Chiesa, paragonati a' filosofi pagani, e coll'esempio di sant' Agostino, in particolare, paragonato a Platone (§ 8).

San Tommaso, paragonato sotto il medesimo punto di vista ad Aristotile, è una novella pruova della verità di queste osservazioni.

Si è veduto che il dottore angelico, principalmente coll'aiuto della luce che riflette dal mistero di Dio, Uno nella natura e Trino nelle persone, ha dato la

vera teoria, la teoria la più sublime e la più esatta dell'intelletto umano, uno nel suo essere, trino nelle sue facoltà. Lo stesso è a dire della sua teoria dell'anima.

Non si ha che a leggere attentamente i novantasei articoli, sì ampi, sì dotti e sì splendidi di luce, di bellezza e di verità, in cui ha svolto e stabilito questa teoria, per convincersi che, sopra questo soggetto, san Tommaso, come che citi spesso Aristotile, non ha lasciato nondimeno di prendere dalla teologia del mistero dell'Incarnazione quelle nozioni sì precise e sì solide per le quali rischiara il mistero della filosofia dell'anima umana. Sono queste certe *addizioni* che, secondo il signor Jourdain, *san Tommaso avrebbe fatto al suo modello*, e che, tuttavia ne hanno cambiato radicalmente la forma. Perchè, mirabile cosa! la teoria di san Tommaso dell'*anima, forma del corpo*, identica con quella di Aristotile per *le parole*, ne è interamente diversa per il fondo; nello Stagirita è vaga, incerta, oscura, contraddittoria, materiale ed erronea, nelle mani di san Tommaso l'è salda, certa, chiara, coerente, spirituale, è insomma una teoria-verità

Non si può ripeterlo abbastanza: Aristotile, questo interprete fedele delle credenze dell'umanità facendo attenzione al linguaggio umano, oppure copiando i libri indiani, ha ben potuto definire l'anima, « *la forma del corpo fisico avente la vita in potenza, o aspettante la vita;* » ma, ignorando il mistero dell'Uomo-Dio nell'unità della persona, non potè persuadersi, nè essere certo del mistero dell'anima-corpo nell'unità

dell'essere. Non capì e non potè comprendere l'importanza e la verità della sua propria definizione. All'opposto san Tommaso, formato alla scuola dell'insegnamento cristiano, si era assiso, come una colonna su d'una base incrollabile, sopra questo canone in cui si contiene tutta la vera filosofia come anche tutta la vera teologia: « Siccome l'anima ragionevole e la carne sono un uomo, similmente Dio e l'uomo sono un Gesù Cristo. » Potè dunque vedere nella definizione d'Aristotile, quello che il suo autore medesimo non ci avea nè veduto, nè potuto vedere. Avendo fiso lo sguardo sul grande originale, Gesù Cristo, riconobbe, come lo aveano già fatto i Dottori cristiani suoi predecessori, il suo ritratto, la sua immagine, l'uomo, ed ha dato sulla natura ed il fine dell'anima umana, la vera dottrina che la sapienza umana non aveva fatto che travvedere attraverso il velo della fede del genere umano, senza distinguerla, sospettarla, senza esserne certo, renderla oscura in luogo di rischiararla, comprometterla in luogo di stabilirla. Ecco in che modo san Tommaso avrebbe preso da Aristotile la sua teoria dell'anima!

Non è punto meraviglia che il signor Jourdain non abbia fatto tali confronti. Come che sia di chiaro ingegno, gli è sempre un laico, e non ha filosofato che come laico. Ma che ecclesiastici che cantano ogni domenica il *Simbolo di sant'Atanasio*; che teologi i quali conoscono i misteriosi rapporti che esistono, pure filosoficamente, tra l'ADAMO SECONDO e l'ADAMO PRIMO, SUO MODELLO e sua figura, *Adam primus qui est forma futuri*; che tai dotti abbiano l'aria di disconoscere, essi

pure, questo fatto solenne: « che i grandi, i veri filosofi del cristianesimo non si sono affatto formati alla scuola de' pagani, » e che invece ne abbiano fatto dei discepoli di Platone o di Aristotile: ecco quello che è strano, incomprendibile, inesplicabile, e per giunta, lagrimevole.

San Tommaso ha fatto ancor meglio. Il suo quarto articolo della quistione 84 della *Somma* e 9 dell'Anima, incomincia dal canone di sant'Agostino, che abbiamo più sù (pag. 34) arrecato, in cui il gran vescovo di Ippona richiede « che i cristiani filosofi tolgano ai pagani, *come cosa non propria*, ciò che questi ultimi hanno detto di vero e di conforme all' insegnamento della fede, e lo adoperino in servizio della religione. » San Tommaso citando in tal luogo questo canone ha dato abbastanza ad intendere che egli vi si è esattamente uniformato e che ha fatto poco conto della pretesa dottrina d'Aristotile: « che l'anima è la forma del corpo; che egli gliel'ha tolta *come ad uno usurpatore che non vi ha alcun diritto*, sapendo bene che, per trovarsi questa dottrina, rispetto alla sua espressione, in un autore pagano, non lascia affatto di essere *men vera, conforme alle dottrine della fede*, e tale che ogni dottore cristiano *ha l'obbligo di farla servire allo sviluppo e all'ornamento del più importante dei dogmi della fede*.

Diffatti, scorrendo i centoventisei magnifici articoli delle 19 questioni della terza parte della *Somma*, dove tratta, da principe de' teologi, questo augusto e sorprendente mistero, non si può non ammirare anche in lui il principe de' filosofi. Dappoichè vi si vede lo

immenso e felice partito ch'egli ha tratto dalla sua teoria sull'*unione dell'anima col corpo*, per spiegare e stabilire con più chiarezza la dottrina cattolica sull'unione del Verbo colla natura umana.

Tutto ciò è chiaro per chiunque sa leggere questo capolavoro del genio cristiano. In questa guisa san Tommaso, ad esempio di sant'Agostino e di tutti i dottori greci e latini della Chiesa, suoi predecessori, si è valuto del mistero di Gesù Cristo per meglio conoscere e determinare il mistero dell'uomo, e poi si è servito della dottrina, ben definita, ben stabilita, del mistero dell'uomo, per meglio far conoscere, ed arricchire di nuove dimostrazioni e di nuovi lumi il mistero di Gesù Cristo. Ecco il procedere di san Tommaso rispetto alla dottrina dell'anima. Aristotile non ci ha che far niente, se non è perchè ha fornito una formola, il cui pensiero non gli apparteneva affatto, del quale non avea conosciuto il valore, e che nelle sue mani era ben lungi dall'essere una dottrina ben stabilita e capace d'ottenere il consenso dei filosofi cristiani, poichè, presso gli antichi, non avea nemmeno potuto riunire i suffragi d'un piccolo numero di filosofi pagani.

Ma ci ha ancora un'osservazione importante che il signor Jourdain nella sua qualità di letterato avrebbe dovuto fare, e che non ha fatto, traducendo dal greco la definizione dell'anima di Aristotile. In questa definizione, il suo autore chiama l'anima *Εντελεχεια*. Ora, una tale parola non significa altro che *perfezionamento — atto — continuità di movimento nella materia —*

forza motrice (1); ma non significa affatto *forma*. Questo vocabolo della definizione *latina* dell'anima appartiene dunque precisamente a san Tommaso, che dal canto suo, l'ha preso dai libri santi e da sant'Agostino, dove solamente, oltre al senso fisico e geometrico che gli è dato, si trova anche adoperato nel senso filosofico e morale, e significa non solo la bellezza e la *figura esterna della sostanza materiale*, ma anche la *natura*, le *qualità essenziali dell'essere*, il *principio d'ogni azione*, il *modello*, l'*esemplare* ed anco il *sostegno* dell'essere e della maniera di essere.

Lo stesso signor Jourdain, ricordando la definizione greca di Aristotile, ha fatto la seguente osservazione: « *Ogni vocabolo* di questa definizione ha affaticato la penetrazione dei comentatori (t. I, pag. 287). » Il che vale, in altri termini, che la definizione dell'anima del filosofo pagano è vaga, ambigua, incerta; che essa può essere presa — ciò che realmente è avvenuto — in una infinità di sensi diversi, e dar luogo a' più grandi errori. Or, una tale definizione d'una cosa non può affatto dirsi definizione. Aristotile dunque avrebbe anzi reso oscura e confusa la vera dottrina dell'anima invece di spiegarla e di bene stabilirla.

Non ci ha inconveniente di sorta che possa rimproverarsi alla definizione dell'anima come l'ha for-

(1) Vedi il vocabolo *ἕνεκεν*, nel dizionario greco-francese del Planche, compilato sull'opera intitolata *Thesaurus linguæ græcæ* di Enrico Stefano.

mulata san Tommaso col solo averci introdotto la parola profonda e felice di *forma*, compiutamente ignota, nel senso filosofico, alla filosofia pagana; col solo aver detto che *l'anima è la forma del corpo*, egli ha fissato, stabilito, nel modo il più semplice ed il più chiaro, la natura, la essenza, il fine, le funzioni d'ogni principio che serve di sostegno ad un corpo, o di ogni specie di anima; egli ha dato la definizione la più esatta, la più compiuta, la più ortodossa ed ha fondato sopra una base ferma la vera nozione e la vera teoria dell'anima.

Inoltre, per Aristotile, il vocabolo *entelechia* significa *causa*. L'anima dunque sarebbe per lui la *causa del corpo*. Il che in realtà è uno de' lagrimevoli errori che, secondo l'abbiamo accennato più sù, Aristotile ha tratto dalla sua empia teoria sulle idee.

Platone, ammettendo l'eternità della materia, avea negato a Dio la potenza creatrice, ma gli aveva almeno concesso la potenza *ordinatrice e organizzatrice* del mondo. Aristotile ha tolto a Dio anche quest'ultima potenza che non si può negare neppure all'uomo; perchè è un fatto che l'uomo ha in sè la potenza di formare, come meglio gli pare, la materia preesistente che si trova tra mani e di farne cose differenti. Secondo Aristotile, non solamente la materia del mondo, ma anco tutti gli esseri che contiene avrebbero esistito *ab aeterno* colla loro natura, colla loro forma e colla loro proprietà. Secondo Aristotile, non ci avendo idee dell'intelletto divino, mandate ad effetto dalla sua onnipotenza, ma solo

sostanze eterne, tutti gli esseri animati non avrebbero che il loro principio *informante*, per *causa* unica della loro esistenza e del loro essere, ed i *corpi organici*, spogliati d'ogni realtà precedente, e non avendo *la vita che in potenza* (*potentia vitam habentia*) non sarebbero che uno sviluppo, una irradiazione del loro principio vitale e il suo effetto. Quest'è, in fondo, la vera teoria d'Aristotile sull'anima. Quanto è empia! quanto è assurda!

Ma san Tommaso, col definir l'anima LA FORMA *del corpo organico disposto alla vita*, ha messo un abisso tra la dottrina peripatetica e la vera dottrina sull'anima. Poichè la *forma*, come lo si vedrà nella terza parte di questo lavoro, *sostanzia, specifica, individua* la materia; ma non la *crea* affatto; essa sostiene l'essere del corpo, ma non ne è affatto la *causa*, e non dà affatto l'essere a ciò che non è.

Dunque, ripetiamolo ancora una volta, la teoria di san Tommaso sull'anima è, anche per le parole, come per il fondo, così differente da quella di Aristotile, come il bianco l'è dal nero, il giorno dalla notte, l'affermazione dalla negazione, la verità dall'errore. Ecco in che modo « san Tommaso ha preso da Aristotile la sua teoria dell'anima! »

Ma dato che san Tommaso abbia in realtà preso da Aristotile l'espressione di questa importante dottrina, non ne séguita affatto che abbia tolto da lui la dottrina stessa. Gli Ebrei formarono dei vasi sacri dell'oro e dell'argento che ebbero tolto agli Egizi. Ne seguiterebbe perciò che avrebbero essi tolto dagli

Egizi l'idea del tabernacolo (1)? San Leone fece fondere in Roma una statua di Giove, e del metallo che n'ebbe, fece fare quella statua tanto celebre del principe degli apostoli, dinanzi alla quale si sono già inchinati quattordici secoli e che è stata onorata degli omaggi e della venerazione di tutto il cristianesimo. Dovrà dirsi perciò che il gran pontefice tolse dalla statua sacrilega d'una divinità favolosa il pietoso e santo pensiero di rappresentare il primo *pescatore degli uomini*, avente in una mano le somme chiavi, e dell'altra benedicendo la Chiesa? Finalmente, secondo si è testè veduto, il concilio ecumenico di Vienna ha definito, quasi cogli stessi termini di Aristotile, l'*anima intellettuale, forma sostanziale del corpo umano*. Si dirà perciò, che, senza Aristotile, quel concilio non avrebbe mai conosciuto una tale dottrina, che l'ha presa da Aristotile, che non è stato che il discepolo di Aristotile?

Gli è dunque chiaro che la psicologia dell'angelo delle scuole non è che la psicologia degli antichi Padri della Chiesa, di san Dionisio, di sant'Atanasio, e specialmente di sant'Agostino. oppure la psicologia della stessa Chiesa; che è questa psicologia che il

(1) Questa comparazione cade qui molto a proposito, dappoichè non solo sant'Agostino, ma anco Origene, san Basilio, e san Girolamo sono stati, come è noto a tutti, d'un comune accordo, dicendo che i cristiani non debbono leggere gli autori pagani che per estrarne quello che contengono di vero e di bello, e farlo servire alla dimostrazione e all'ornamento della dottrina evangelica: *Come gli Ebrei hanno adoperato l'oro e l'argento, portato d'Egitto, alla costruzione e all'ornamento del tabernacolo*

santo dottore ha difeso, spiegato, dimostrato e stabilito sopra basi fermissime; che facendosi a trattare così grave subbietto non è andato a prendere le sue ispirazioni al liceo, ma al tempio; che non ha preso *le mosse* dai principii della ragione, ma dalle credenze universali; che non ha affatto seguito Aristotile, ma i due più grandi uomini del cristianesimo; e che in fine non ha professato affatto la filosofia peripatetica, ma la filosofia puramente e altamente cristiana. Sicchè colui che si vuol far *passare ora per discepolo di sant' Agostino ed ora di Aristotile*, non è stato altro in realtà che il discepolo fedele di Gesù Cristo e della Chiesa.

CAPITOLO VI.

**Della filosofia d' Aristotile al medio evo,
e dell' uso fatto da san Tommaso delle dottrine e della
autorità di quel filosofo.**

26. Ultima ragione del semirazionalismo per dimostrare che san Tommaso è stato discepolo di Aristotile. — In che modo si propone di combatterla in questo capitolo. — Gli storici moderni della filosofia sono sospetti. — Riepilogo della storia dell' aristotelismo al medio evo. — Gli Arabi ne sono stati i ristoratori ed i primi comentatori. — Carattere proprio della filosofia aristotelica e suoi errori. — Filosofi cristiani che li hanno adottati. — Sette religiose che essi hanno partorito, e grande corruzion di costumi che hanno essi prodotto.

L'ultimo argomento sul quale si fondano i nostri avversari per fare dell'angelo del sapere cristiano l'*umile discepolo di Aristotile*, è, che in realtà il santo dottore, nei suoi scritti immortali, cita spessissimo questo filosofo, si serve delle sue definizioni, e si fonda sulla sua autorità. Ma un tale argomento non è affatto più importante degli altri per giustificare l'ingiustizia del semirazionalismo nel contestare a san

Tommaso la sua indipendenza, la sua libertà, la sua originalità ed il suo primato nella filosofia. Ciò che ha indotto in errore taluni de'suoi detrattori che, colla miglior fede del mondo, gli hanno fatto un simigliante insulto, è che non hanno affatto posto mente alle circostanze in cui apparve in iscena tra i filosofi. Noi vogliamo supplire a una simile dimenticanza. Ecco dunque, in questo capitolo, un breve riepilogo dell'istoria del peripato al medio evo, un succinto quadro del movimento filosofico e dello stato degli animi nel secolo di san Tommaso. Vi si conosceranno le intenzioni e l'economia de'suoi sapienti lavori, e le vere cagioni per cui si pensò obbligato di pagarvi ad Aristotile un sì largo tributo. .

Gli scrittori moderni, salvo pochi, hanno scritto la storia della filosofia nella stessa guisa che hanno professato la filosofia medesima; l'hanno essi disposta più secondo il capriccio dei loro concetti che secondo la realtà dei fatti. In luogo di darci la storia degli altrui pensieri, essi ci hanno dato la storia dei loro proprj. Ci hanno dato dunque piuttosto un romanzo che una storia, piuttosto una poesia che una prosa; poesia, se si vuole, assai prosaica essa pure, non ci avendo di più prosaico quanto l'errore. Non si ha dunque a cercare presso i moderni, neppure presso coloro che si han tolto l'incarico di darla, la storia della filosofia di Aristotile e della sua influenza dopo il dissotterramento fattone dagli Arabi. A misura che tali scrittori tendono all'idealismo o al sensismo, gittano Aristotile nel fango, o il levano al grado di maestro infallibile del vero; non si trova fra loro che de-

traitori accaniti, o panegiristi fervidissimi del filosofo di Stagira. Il vero non s'incontra nel mezzo di queste passioni contrarie dello spirito di sistema. Noi daremo all'utilità ed al pericolo delle dottrine di questo savio la porzione che loro spetta con una imparzialità compiuta; essendochè il vero, per difendersi, non ha alcun bisogno d'essere ingiusto.

Noi abbiamo provato, nelle nostre Conferenze (RAGIONE CATTOLICA, t. I, *Conf.* II, § 11), che, come per scegliere il Bene, è d'uopo sapere in prima ciò che è Bene; così per scegliere il Vero, è mestieri di sapere in prima ciò che è Vero; che, in conseguenza, un simbolo di verità, stabilito innanzi, indipendentemente e fuori d'ogni ricerca filosofica, per servire di pietra di paragone, di termine di comparazione tra il vero ed il falso, è una condizione *sine qua non* per ogni mente seria, che vuol fare dell'*Ecletismo* o scegliere quello che ci ha di vero nelle opinioni; e, colla storia in mano dell'*Ecletismo* di ogni tempo, e specialmente di quello dei nostri giorni, abbiamo anche provato che l'*Ecletismo* filosofico, partendo dalla negazione di tutte le tradizioni, di tutte le credenze costanti e universali dell'umanità, per scegliere il vero *naturale*, come l'*Ecletismo* religioso, partendo dalla negazione di tutte le istituzioni, di tutte le credenze costanti e universali della Chiesa, per scegliere il vero *sopra-naturale*, sono una vera derisione, un controsenso, e non finiscono che coll'assurdo e colla negazione di ogni verità.

Quest'è quello che è avvenuto a' filosofi arabi del medio evo, i quali, essendosi invaghiti di Aristotile,

di cui aveano o pretendevano di avere scoperto la filosofia, si posero a comentarlo, a spiegarlo, e a fare dell'Ecletismo nelle sue numerose opere.

Noi abbiamo osservato più su (§ 5), secondo Clemente Alessandrino, che ci ha in Platone due personaggi: il grande espositore delle verità della tradizione umana e d'una porzione della rivelazione divina, contenuta nelle sante Scritture, ed il facitore di verità secondo i sogni della sua ragione; il Caldeo ed il Greco, il teologo ed il filosofo, il credente ed il sofista. Questa dualità del maestro è tanto più precisa in Aristotile, quanto quest'ultimo ha bevuto a più larghi sorsi, alle vere sorgenti del vero, al linguaggio umano, questo testimonio fedele delle idee e delle credenze umane, e la ragion comune ed il senso comune dell'umanità. Ma i filosofi di cui parliamo essendosi, nei loro studi di Aristotile e nella scelta delle sue dottrine, posti fuori d'ogni credenza indispensabile delle tradizioni religiose ed umane, hanno posto da parte ciò che i libri dello Stagirita contengono di altamente e manifestamente vero, non si sono occupati che di quello che in questi stessi libri ci ha di più grossolanamente falso, e non vi hanno raccolto che gli errori i più funesti.

Fra gli antichi facitori di filosofia che al tempo stesso s'occuparono della tradizione e della teologia orientale, niuno ha parlato con più elevatezza, eloquenza e poesia intorno a Dio e all'anima quanto Platone, e niuno ha parlato con più sicurezza, forza e ragione intorno a questi sublimi subbietti quanto Aristotile. Noi dunque non ci ardiamo di collocarlo

tra quei filosofi rispetto ai quali, secondo Cicerone — che li conosceva bene, poichè ne divideva tutti i sentimenti — la filosofia non era che un'affare di passatempo, di curiosità e di vanità, e che, quantunque si dicessero delle buone e delle belle cose intorno a Dio e all'anima, non lasciavano di burlarsi tuttavia e dell'anima e di Dio, come d'ogni verità e d'ogni religione. Non pertanto non ci ha alcun dubbio che Aristotile sia egli pure caduto nel panteismo, nel materialismo ed anco nell'ateismo; però questi grandi e funesti errori si trovano in molti de'suoi scritti nello stato latente, come pianta nel suo seme, ed essi non derivano dalla sua teoria sulle idee generali e le origini delle cose che come conseguenze da' loro principj. Gli Avicbroni adunque, gli Algazeli, gli Alfambi, gli Avampaci, gli Avicenna e gli Averroe, comentatori arabi, rilevando questi errori capitali delle opere di Aristotile, sviluppandoli e divulgandoli nuovamente fra i dotti, si resero certamente colpevoli del delitto di combattere, con Aristotile in mano, le verità fondamentali e le credenze le più importanti dell'umanità, ma non possono essere affatto accusati d'aver male interpretato questo filosofo e di aver fatto poco conto della logica.

Fra questi comentatori dello Stagirita, i due ultimi, che sono i più famosi, sono stati semplicemente, uno panteista, l'altro schiettamente materialista ed ateo.

Avanti un tal tempo la filosofia d'Aristotile era conosciuta da' cristiani in un modo assai imperfetto per mezzo della traduzione latina che Boezio fece della sua logica al principio del sesto secolo. Sicchè quando

per lo zelo e i lavori dei filosofi arabi questa filosofia che, dissotterrata e sparsa per tutta l'Europa, apparve per la prima volta in tutta la sua integrità, in greco, in arabo ed in latino, seguita da lunghi e profondi comentari, pei dotti cristiani fu una sorta di nuova rivelazione scientifica che eccitò la loro ammirazione ed il loro entusiasmo: e veramente ci avea qualche ragione.

La filosofia, presso gli antichi, dividevasi in tre parti: la *logica*, la *fisica* e la *morale*. Sotto il nome di fisica si comprendevano tutte le *nature*, quella di Dio e dell'anima, come anche quella del mondo e di tutte le parti che lo compongono, di tutti i corpi e di tutti gli esseri che contiene. La *morale* abbracciava non solo la scienza dei doveri dell'uomo individualmente, ma anco la *politica* e la scienza delle leggi generali delle società umane. Platone, presso i Greci, e Cicerone, presso i Latini, trattarono, secondo quest'ordine, questi varj subbietti; ma Aristotile è il primo che li abbia trattati nel modo il più perfetto. I suoi scritti sono una sorta d'enciclopedia che abbraccia tutte le branche del sapere umano.

Inoltre, i principi della filosofia greca e latina ebbero più cura dello stile che del pensiero, si occuparono più dell'eleganza e della grazia che della verità, e spesse volte sacrificarono alla bellezza della forma l'importanza della materia; erano piuttosto gran letterati che grandi ragionatori, piuttosto poeti in prosa che filosofi. Invece Aristotile ha francamente affrontato tutte le quistioni vitali, tutti i grandi problemi della scienza, in tutto quello che hanno di più oscuro,

di più profondo o di più astruso, e li ha esposti, noi lo ripetiamo, con una tale sottigliezza e penetrazione di mente, con una esattezza di definizione, con un tal filo di ragionamento, con un tal nervo di pensiero, con una tale energia di dialettica, con una tale forza, e una tale precision d'espressione, che tutti gli altri filosofi del paganesimo paragonati a lui hanno l'aria di fanciulli che scherzano in filosofia accanto ad un uomo veramente filosofo.

Platone, per le ragioni sopra citate (§ 2), avea talmente finito di perdere tutto il suo prestigio nelle scuole cristiane, che non se ne facea più caso. Per questo si comprende l'accoglimento entusiasta che ebbe la filosofia d'Aristotile, allorchè fece la sua comparsa nelle scuole cristiane. Sventuratamente cotale entusiasmo degenerò ben presto in passione, la passione in fanatismo, il fanatismo in idolatria, e questa idolatria cieca pel sapiente di Stagira risuscitato, che avea spinto tanto innanzi i filosofi musulmani, fece voltare il capo a molti ingegni nello stesso seno del cristianesimo.

Abbiamo più sù veduto (§ 2) Tertulliano che chiama Platone il PATRIARCA DI TUTTI GLI ERETICI e IL CONDIMENTO DI TUTTE LE ERESIE, e sant'Agostino medesimo, dolendosi amaramente d'aver troppo lodato, nella persona di Platone, un filosofo le cui dottrine erano state trovate le più opposte agl'insegnamenti del cristianesimo. Ebbene, quello che Platone fu per molti cristiani, nei primi sei secoli della Chiesa, Aristotile l'è stato per molti altri, nel medio evo. È stato egli pure per molti altri, il vero *patriarca di tutti gli eretici*, il

condimento di tutte le eresie di quell'epoca, e varii dottori di quello stesso tempo hanno dovuto lamentare d'aver troppo lodato nella sua persona, un filosofo di cui talune teorie sono in aperta opposizione coi principj fondamentali di ogni fede e d'ogni religione. La sua filosofia, accolta ciecamente da uomini presuntuosi o vani, è stata l'origine funesta di tutti gli errori che durante i tre secoli, anteriori a san Tommaso, germogliarono in Occidente; come la filosofia di Platone l'era stata di tutti gli errori che, durante i secoli anteriori a sant'Agostino, devastarono l'Oriente.

Uno de' principali problemi che in tutti i tempi la filosofia si è proposta di risolvere, è quello dei veri rapporti tra gli UNIVERSALI o i concetti generali, o le idee e le cose; dappoichè dalla sua soluzione dipende la vera *scienza* dell'origine, della natura, della essenza degli esseri, la vera scienza degli spiriti e dei corpi, di Dio e dell'uomo, e di tutta la natura, *scienza che è l'oggetto della filosofia* (1).

In tal problema capitale, Aristotile, come vedremo, avea fatto poco conto di questo principio di Platone; « Che le idee sono il tipo, il modello delle cose, » per sostituirvi questo principio di sua creazione: « Che le idee non esistono in alcun modo fuori delle cose, non sono che le cose stesse, o formano la loro natura e la loro essenza. » Intanto un cieco fanatismo avea

(1) Diciamo *scienza* e non *conoscenza*; perchè questa non è affatto del dominio della filosofia.

decretato ad Aristotile il titolo di FILOSOFO, vale a dire di filosofo per eccellenza, di filosofo unico, di filosofo maestro ed oracolo di tutti i filosofi. Questo stesso fanatismo avea fatto chiamare la sua filosofia la *vera filosofia*, la *grande filosofia*, e le avea fatto dare una sorta di consecrazione e d'infalibilità, rispetto a' più grandi problemi della mente umana.

In unione dunque alle altre teorie e agli altri principj di questa filosofia, fu ciecamente adottata quella delle idee. Ma non è in potere dell'uomo di mutare la natura delle cose e d'impedire che si prendano degli errori da una dottrina erronea. Perciò dunque i filosofi cristiani che si erano dati a questa dottrina d'Aristotile, sui rapporti tra le idee e le cose, non tardarono affatto a dedurne le stesse conseguenze che ne aveano tirato i filosofi arabi: il PANTEISMO, il MATERIALISMO ed anco l'ATEISMO.

Erigene Scot giunse a dire, senza tanti preamboli: « La divina natura è l'essenza di tutte le cose. È dessa che si riproduce, che si crea nelle cose, perchè niente di essenziale esiste, salvo la natura divina (1), e tutto ciò che esiste non esiste già nella cosa stessa, ma solo per partecipazione della natura veramente esistente (2). » Il che è, come si vede, la dottrina dell'unicità dell'essenza, e della sostanza divina, come

(1) • Divina natura est omnium essentia. Creatur autem divina natura quia nihil essentialiter est præter eam (*De Division. Natur., I part.*) •

(2) • Omne quod existit non in re ipsa existit, sed participatione • veræ existentis Naturæ. •

essenza e sostanza di tutti gli esseri; il che è il panteismo in tutta la sua crudezza; e che ha valuto a questo autore il titolo di *gran panteista*, di *padre* e di *precursore* d'Amaury di Chartres, di Davide di Dinan e di tutti i panteisti del medio evo. Ma si vede pure che queste proposizioni risultano manifestamente dalla realtà della sostanza delle idee nelle cose, come l'avea ammessa Aristotile, e che sono l'aristotelismo puro.

D'Amaury, egli pure, insegnò che *le idee dell'intelligenza divina creano nel tempo stesso e sono create*; e Davide di Dinan disse: « Le idee *reali* si riducono d'una parte a Dio, che è l'essere reale, e dall'altra parte, esse sono nelle cose, nella loro realtà, e sono nella materia delle cose. Dunque Dio è la materia di tutte le cose. »

Ma questo panteismo d'Amaury, chiamato da san Tommaso pazzia, *insaniam*, come pure quello di Davide, lo scolare del filosofo di Chartres, è tratto del libro intitolato: *Sors vita* di Avicbron, filosofo arabo, e dal libro *De causis* di Davide Giudeo, libro che non è altro esso pure, che una rapsodia di sentenze d'Aristotile, d'Avicenna, d'Algazel e d'Alfambi. Questo panteismo è adunque originario delle dottrine di Aristotile e de' suoi interpreti, i filosofi arabi (1).

(1) Si è preteso che le proposizioni d'Amaury e di Davide di Dinan risultavano più dalle dottrine della filosofia alessandrina che dai principj d'Aristotile. Ma il gran filosofo italiano Rosmini ha confutato questa pretensione con i tre seguenti argomenti: 1.º perchè esse derivano logicamente dalla realtà aristotelica, e vi si

Nissuno errore filosofico si rimane nella regione delle teorie. Ogni errore speculativo, se si lascia fare, finisce col tradursi nella pratica, e uscito della scuola prende corpo e si stabilisce nella società. Ciò che è avvenuto al panteismo e all'ateismo, che i comentatori d'Aristotile trassero da certi principj di questo filosofo. Il panteismo d'Avicenna divenne misticismo, quietismo, teurgismo; e l'ateismo di Averroe divenne sensismo, soggettivismo, materialismo.

Il panteismo aristotelico e arabo si manifestò *sotto le forme volgari*, nell'*Evangelio eterno*, nei Catari, nei Begardi, nei Lolardi, nei Bizzochi, nei Fraticelli, nei Poveri di Lione, che cagionarono nel duodecimo secolo sì grandi commozioni; e, *sotto la forma scientifica*, nelle università, specialmente in quella di Parigi, dove era proposto nelle tesi le più strane e le più empie.

L'ateismo della stessa scuola scoppiò vieppiù manifesto per mezzo della formola della più mostruosa empietà, il libro *dei tre impostori*.

contengono almeno sostanzialmente, e che infatti è quivi dove le aveano affinte gli Arabi medesimi; 2.^o perchè è un fatto dei più certi che nella filosofia alessandrina, l'aristotelismo avea finito per assorbire e distruggere interamente il platonismo, sebbene questo fatto abbia sfuggito a taluni isterici della filosofia che si sono contentati più del linguaggio che del fondo dell'e dottrine di questa celebre scuola; 3.^o perchè lo stesso autore che avea negato la figliazione aristotelica delle bestemmie di Davide ha finito col dire: « Quello che ci ha di notevole in queste condannazioni, è che la causa dell'aristotelismo arabo vi è sempre identificata a quella d'Amaury, di Bene e di Davide di Dinan ».

Il signor Ernesto Renan nella sua opera sopra *Averroë e l'Averroismo* ha avuto l'aria dapprima di non attribuire l'ateismo di quell'epoca che allo sviluppo di certi principj di Aristotile, e di dare per causa del panteismo della stessa epoca un falso misticismo, indipendente da ogni teoria filosofica (1); ma in seguito finisce col riconoscere che tutti e due, questi *torrenti d'incredulità del medio evo* sono usciti dalle scuole aristoteliche degli Arabi, come quei mostri a due capi e a due corpi, congiunti del dosso, che nascono dalla stessa madre (2). »

La casa degli Hohenstaufens ebbe la triste gloria di servir di ricovero a questa filosofia araba. Fu a questa corte che essa prese le forme le più basse e le più vergognose. Fu sopra questo teatro che essa fu posta in azione con un cinismo senza pari, e fu di quivi ch'essa uscì per regnare sopra un vasto terreno nell'imperio e corrompere tutto il tredicesimo secolo.

(1) Il movimento eterodosso pel medio evo si divise in due corsi ben distinti di cui l'uno, caratterizzato dall'*Evangelio eterno*, comprende le tendenze mistiche e comuniste che cominciando da Gioacchino di Flora, dopo di avere inondato i secoli dodicesimo e tredicesimo, per mezzo di Giovanni di Parma, di Gerardo da san Donnino, di Libertino da Casale, di Pietro di Bruys, di Valdo, del Dolcino, dei Fratelli del *Liberò Spirito*, continuò al decimoquarto secolo per mezzo de' mistici alemanni: e l'altro, riepilogandosi nella bestemmia dei *Tre Impostori*, rappresenta l'incredulità materialista, derivante dallo studio degli Arabi e coprendosi del nome di Averroë (p. II. c. II. § 15).

(2) Bisogna dunque dire che *questi due grandi errori* ebbero per loro legittimo padre l'aristotelismo arabo; ma che la forma materialista che essi presero è dovuta particolarmente ad Averroë.

In guisa che Gregorio IX papa si tenne obbligato di dannare pubblicamente questo scandalo colla famosa lettera *sull'empietà della corte di Federico* (LABBÈ, *Concil.*, tom. XIII, col. 1, 137 (1)).

§ 27 Continuazione della storia dell'aristotelismo al medio evo. — Origine logica dei NOMINALI e dei REALI, assoluti e moderati. — Loro capi, loro errori ed eresie a cui deltero luogo. — Abelardo e i CONCETTUALISTI. — Condanna delle loro dottrine e della filosofia di Aristotile della quale esse erano il prodotto. — Tuttavia questa filosofia continua ad essere seguita.

Le due famose sette filosofiche de' *Nominali* e dei *Reali*, che, allo stesso tempo, agitarono tanto profondamente per circa tre secoli il mondo scientifico, e partorirono cotanti errori, uscirono dalla stessa scuola, dall'aristotelismo arabo.

I fondatori di tali sette, tratti dal loro cieco fanatismo per *tutte* le dottrine d'Aristotile, cominciarono dal negare, essi pure, secondo lui e con lui, il gran

(1) Il signor Renan ci ha dato, nell'opera più sù citata, l'istoria compiuta de' danni crudeli che l'aristotelismo arabo fece a quel tempo, all'ombra del trono imperiale. Ecco talune linee di questa storia: « La corte di Federico, e appresso quella di Manfredi, divennero a questo modo un centro attivo di *arabismo* e di *indifferentismo religioso*. Il cardinale Ubaldini, amico di Federico, professava apertamente il materialismo. L'ortodossia di Michele Scot e di Pier delle Vigne era molto dubbia. Le genti di cattiva lega accorrevano ad una tal corte. Ci avea degli eunuchi, un arem, astrologhi di Bagdad in lunghe vesti e grandi barbe, e giudei largamente stipendiati dall'imperatore, per tradurre le opere di scienza araba (RENAN, p. II, c. II, § 4). »

principio dell'esemplarità tipica delle idee. Ma questo era un negare la distinzione tanto importante tra il *sussistente* e l'*ideale*, tra l'essenza *ideale* e l'essenza *realizzata*. Era un negare che le idee indipendentemente e anticipatamente al lor modo reale d'essere negli esseri esistenti, hanno un modo di essere intenzionale nei concetti della Mente eterna.

Ammissa questa distinzione, si conosce facilmente che gli Universali ⁽¹⁾ o le idee hanno una esistenza intenzionale nell'intelletto eterno, che esse sono in un certo modo in questo intelletto, che, in conseguenza, non si possono chiamare *non-esistenze assolute e compiute, parole vuote di senso, nullità*, ma che si possono, che si debbono dire *reali*, o aventi una *realtà*, non solo logica, ma intenzionale; una realtà che se non ha niente di fisico e di sussistente, separatamente dall'intelletto divino, non lascia di essere una realtà reale.

Ma negata la stessa distinzione, si è costretto di negare ogni realtà delle idee, di concentrarsi in una realtà di sussistenze, e di prendere il vocabolo *reale* non solo come diverso dalla parola *ideale*, ma ancora come implicante ogni negazione d'esistenza, pure ideale, come non esprime che la negazione d'ogni esistenza, d'ogni realtà delle idee, fuori delle cose, di cui esse determinano la natura e costituiscono l'essenza.

(1) La teoria degli Universali, come espressione delle idee, sarà sviluppata al principio della terza parte di quest'opera.

Qualunque si fosse adunque il fanatismo di cui, ad imitazione dei filosofi arabi, i filosofi cristiani di quell'epoca erano presi per Aristotile e per la sua filosofia, ve ne furono alcuni tra loro che non poterono accomodarsi allo strano pensiero che gli Universali non fossero che le realtà delle stesse cose. Essi non ammisero adunque la teoria aristotelica sulle idee che dalla sua parte negativa, e la respinsero dalla sua parte affermativa. « D'una parte, essi dicevano, è impossibile di non convenire che Platone abbia torto di riconoscere nelle idee una esistenza indipendente e estranea all'intelletto divino. Ma, d'altra parte, l'idea non è che l'Universale. L'Universale è l'opposto del singolare, dell'individuale, e nella natura non si trova altro che esseri individuali e singolari. L'Universale adunque o l'idea non ha alcuna realtà nelle cose. Ma se l'idea non hanno affatto esistenza originaria fuori d'un intelletto qualunque, ciò che ammettiamo contro Platone; e se esse non hanno nemmeno una esistenza reale nelle cose, ciò che ci sembra manifesto contro Aristotile, ne seguita che ciò che si chiama *idea*, non è che una parola, un *nome*. » Ed è ciò che dette a tai filosofi il titolo di *Nominali*.

Questi Nominali si suddivisero presto in Nominali *puri* e Nominali *moderati*. I primi, che ebbero per capo il famoso Roscelin, consideravano l'*universalità* come non riguardante precisamente che i *vocaloli*, e non si prendevano la menoma cura di sapere perchè un sol vocabolo s'applicasse a più cose, come la parola *genere* a varie specie, ed il vocabolo *specie* a diversi individui, e l'indicasse come rinchiudendoli

in sè stesso. I Nominali moderati, ricercando la ragione per cui certi vocaboli sono stati imposti a più cose prese insieme, pensarono di averla trovata, e la collocarono, in fatti, in una certa convenienza, in certi rapporti che costituiscono queste stesse cose in una medesima categoria; *In convenientia rerum secundum idem*; ma aggiungevano che questa convenienza, che questi rapporti non erano che puri *concetti* della mente, non aventi nulla di reale. E questo li fece chiamar pure: *Nominali CONCETTISTI*. Dei quali fu padre e capo Pietro Abelardo.

I *Reali* erano detti coloro che ammettevano, in tutto il rigore del termine, la teoria d' Aristotile: « Che l' Universalità non apparteneva in alcun modo ai *nomi*, ma alle cose. » Si divisero, essi pure, in *reali assoluti* e *reali moderati*. Pei *Reali assoluti*, le cose universali non erano che le essenze o le sostanze comuni a più individui, non distinguendosi fra loro che per differenze puramente accidentali. Questa fu la prima sentenza di Guglielmo di Champeaux, che sulla testimonianza di Giovanni Salisbury, Gilberto della Poirée, nella sua capricciosa passione per Aristotile, non solamente adottò, ma spinse fino alla bestemmia, affermando: « Che la forma nativa, originaria delle cose, non ha affatto alcun tipo nell' intelletto divino (1).

(1) • Porro alius, ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto episcopo pietaviensi, universalitatem formis nativis tribuit, et in earu n con-
• formitate laborat: est autem forma nativa originalis, exemplum
• et qua non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhæret. »

Per contrario i Reali *moderati* dicevano che gli Universali sono sotto un certo rapporto negli stessi individui; in guisa che cotali individui si distinguono accidentalmente dagli accidenti ed *essenzialmente* dalla loro propria essenza, e non sono Universali che perchè sono riuniti in una stessa natura, come son compresi tutti gli uomini nell'umanità. Fu lo stesso Guglielmo di Champeaux che immaginò questa seconda scuola di *Reali*, allorchè pensò di dover alquanto mitigare il rigore del suo primo parere, rispetto al *Realismo* d'Aristotile. Per quelli l'universalità non era dunque che un complesso che, in conseguenza, non conveniva affatto a ciascun individuo, ma insieme a più individui; per questi l'universalità non solo conveniva a più individui presi insieme, ma anche a ciascheduno individuo in particolare, in quanto ciascuno individuo ha più rapporti di rassomiglianza con altri. Negando il principio che Platone *tradizionalista* avea preso dal senso comune, e che Platone *filosofo* avea guasto, il principio si semplice, si naturale, e si universalmente attestato dalla coscienza del genere umano: « Che tutto ciò che si fa, innanzi di divenir *reale* per l'azione, è in istato d'*idea* nella mente di colui che lo fa, » e ammettendo con Aristotile: « Che gli Universali e le idee non sono che realtà, » una delle due cose: o queste idee non si stabiliscono come sussistenti e reali se non in Dio, o non si stabiliscono come tali che nelle cose esistenti. Nel primo caso, sarebbero realtà divine a cui parteciperebbero le creature; nel secondo caso, sarebbero realtà fisiche, esistenti indipendentemente, e fuori di

ogni intervento divino. Nel primo caso, la realtà non avendo altro mezzo di comunicarsi alle cose che quello di mettersi essa stessa nelle cose, queste realtà divine, cioè la stessa natura divina, passerebbero nelle cose; ed ecco il panteismo. Nel secondo caso, le cose avendo la loro realtà in esse stesse, indipendentemente da Dio, il mondo non avrebbe alcun rapporto con Dio, non dovrebbe nulla a Dio, ed avendo esistito tale com'è per sè medesimo, da tutta l'eternità, sarebbe Dio; perchè l'essere che esiste da tutta l'eternità per sè medesimo, non è che Dio, e non ci può avere altro Dio che il mondo; ed ecco l'ateismo.

Il dogma della creazione fonda su questo principio: « Che le cose allo stato d'esistenza hanno una forma, una maniera di essere diversa da quella che esse avevano allo stato intenzionale di semplice idea. » Dappoichè è solo secondo questo principio, che stabilisce il passaggio delle cose dallo stato ideale allo stato reale, che è possibile una creazione, traendo il mondo reale dal nulla. Ora i *Reali*, avendo incominciato dal negare con Aristotile, e secondo Aristotile, la grande distinzione tra questi due diversi stati di cose, tra la loro esistenza puramente intenzionale nello intelletto eterno, e la loro esistenza fisica nella realtà, aveano negato il dogma della creazione nel suo principio essenziale. Non è dunque maraviglia che molti fra costoro abbiano finito col negarlo, pure nella sua semplice enunciazione, e che abbiano detto che il mondo non è stato affatto creato dal nulla.

Ma, che si noti bene, se l'universale non è che

nelle cose reali, e non altrove, fuori delle cose egli non è che un nulla, una parola, un *nome*; ed ecco il *nominalismo*. Se l'universale è nelle cose reali, è dunque reale, esso pure; ed ecco il *realismo* nel senso il più proprio ed il più formale. È dunque chiaro che il nominalismo ed il realismo non erano, in fondo, due dottrine, due principii, ma erano due faccie dello stesso sistema, due formole della stessa dottrina, due conseguenze dello stesso principio.

L'intimità dei rapporti tra la filosofia e la teologia è siffatta, che ogni falsa teoria filosofica finisce presto o tardi col tradursi per mezzo di un errore teologico, per qualche eresia. È dunque naturalissimo che il *nominalismo* come il *realismo*, in cui talune menti superficiali non hanno veduto che una vana quistione di parole, abbiano trascinato i loro partigiani ostinati a sostenere le dottrine le più strane e le più erronee, sotto il punto di vista della scienza sacra.

Partendo dal principio: « Che l'universale non ha realtà d'alcuna specie, e che, allora, non ci ha niente di realmente comune tra le cose, » Rosselin fu condotto a parlare nel modo il più eccentrico del mistero dell' augusta Trinità. La divina natura non potendo, nel suo sistema, essere comune alle persone, fece delle tre divine Persone tre sussistenze, distinte pure dalla natura; cadde nel Triteismo, e fu condannato dal concilio di Soissons l'anno 1092.

Abelardo volendo evitare un simigliante errore, delle tre nature distinte in Dio, condannato nella persona del suo maestro, inclinò troppo alla parte opposta. A

cagione del suo concettualismo ⁽¹⁾, venne a conchiudere: « Che poichè non ci ha in Dio che una sola natura singolare, le persone non sono che attributi, qualità, rapporti della natura medesima. » Cadde nel sabellianismo, e fu condannato esso pure dal sommo pontefice Innocenzo II e dai concilij di Soissons l'anno 1121, e di Sens l'anno 1140.

Erano, come si vede, due errori capitali che, per due vie diverse ed opposte, andavano diritti a rovesciare il dogma fondamentale del cristianesimo; ma, come l'ha dimostrato vittoriosamente sant' Anselmo, questi due errori risultavano per una necessità logica, dalla stessa teoria del nominalismo. Perciò le lunghe e grandi lotte a cui cotesta teoria dette allora luogo fra i dotti, erano ben altro che lotte di parole, lotte senza importanza e senza oggetto.

Il *realismo* dal canto suo non mancò di aprire anche esso la porta agli equivoci, agli errori ed alle assurdità. Gilberto della Poirée, vescovo di Poitiers, per essersi fondato sul realismo aristotelico che egli il primo tra i filosofi cristiani avea eretto in sistema e introdotto nelle scuole cristiane, giunse a dire che la divinità o l'essenza divina è *realmente* distinta da Dio, e che questa proposizione. *Dio è la bontà*, è falsa, se non la si traduce per quest'altra: *Iddio è buono*;

(1) Secondo il sistema *concettualista* di Abelardo, gli *universali* non sarebbero altro che stimolanti fisici, eccitandoci a pensare ad oggetti singolari, ed a cui la mente aggiungerebbe concetti attuali in sè stessa. Perciò, gli universali non sarebbero più di puro *nome*, ma nomi implicanti realtà intellettuali.

che la natura divina è pure *realmente* distinta dalle tre persone divine, in guisa che non è Dio, ma la seconda Persona che si sarebbe incarnata, il che era un semplicemente negare la divinità di Gesù Cristo.

Fu anche per essersi fondato sulla dottrina aristotelica, « che la forma è causa reale della materia. » che egli disse che la divinità non è già Dio, ma la forma per la quale Dio è Dio, e che ci ha in Dio una vera composizione. Questi errori ed altri ancora più grossolani meritavano a questo vescovo gli ammonimenti severi, le dotte confutazioni di san Bernardo e la condanna di tutte le sue dottrine. pronunziata dal concilio di Reims l'anno 1148 (1).

Alle condanne speciali si aggiunsero ben presto le decisioni solenni dei sommi pontefici, che nel 1209, nel 1213, nel 1240 e 1269, proserissero l'aristotelismo com'era interpretato e professato dagli Arabi, e come era proposto nelle tesi le più strane e le più empie, sostenute dall'università di Parigi.

(1) • Fu condannata la memoria d'Amaury, perchè fu chiaramente conosciuto ch'era stato egli l'autore della setta. Fu scomunicato da tutto il concilio; le sue ossa furono levate dal cimitero e gittate su di un tetamajo. Si leggevano a quel tempo pubblicamente in Parigi i libri della METAFISICA D'ARISTOTILE, recati da poco tempo di Costantinopoli, e voltati di greco in latino; e come, a cagione delle sottigliezze che contengono, aveano dato occasione a quest'eresia, e potevano darla ad altre ancora, il concilio ordinò di bruciarli tutti, e proibì, sotto pena di scomunica, di trascriverli, di leggerli o di tenerli (FLEURY, Stor., t. XI, lib. LXXVI, n. 59). • Si può attribuire alle massime perverse di tali eretici la corruzione di costumi che regnava a quel tempo, nell'università di Parigi.

E quando si credette che si potesse alquanto mitigare questo rigore rispetto ad Aristotile, e che, nel suo regolamento per la riforma delle scuole, il cardinale di Courçon, inviato espressamente dal papa in Parigi, permise che vi si spiegasse la dialettica dello Stagirita, fu sempre mantenuta la proibizione che era stata pronunziata contro la sua metafisica e la sua fisica; perchè il regolamento diceva: « Non si leggeranno affatto i libri di Aristotile di metafisica e di fisica, nè i loro ristretti, nè alcuna cosa della dottrina di David di Dinan, dell'eretico Amaury o dello spagnuolo Maurizio (FLEURY, lib. LXXVII, n. 39). »

Queste condanne che l'aristotelismo arabo si aveva da tutte parti meritato, l'obbligavano ad essere più circospetto, a prendere a quando a quando differenti maschere, a trasformarsi in tutti i sensi e a nascondersi, non però lo distruggevano. Spento al settentrione, sotto la forma scientifica, si riproduceva nel mezzogiorno sotto la forma religiosa o sociale. Cacciato di Francia, andava a regnare in Alemagna. Ferito a morte dai crudi e destri colpi che gli davano la scienza cattolica e l'autorità, si rialzava sempre più forte dalle sue sconfitte; messo al fuoco, rinasceva dalle sue ceneri e sopravviveva più robusto e più tenace a sè stesso e al sistema di cui faceva parte.

Tali erano a quel tempo in Europa le disposizioni dei dotti cristiani, rispetto alla filosofia d'Aristotile. Perciò dunque, solennemente condannata più volte, era sempre seguita con ostinatezza e furore. Combattuta dagli uomini i più chiari da sant'Anselmo e san Bernardo fino al dotto Guglielmo d'Auvergne, vescovo

di Parigi, non mancava d'essere sostenuta da altri uomini riputatissimi rispetto alla mente ed al sapere. Come che la fosse riconosciuta per la sorgente avvelenata di tutte le eresie del giorno, non fu mai creduto possibile di poterne far di meno. I principj aristotelici aveano messo profonde radici in tutti gli animi, s'erano introdotti in tutte le scienze, dalla fisica sino alla teologia, e immedesimati con esse. Erano nella bocca di tutti, pure di quelli che ne ignoravano l'origine. Si era aristotelico quasi senza avvedersene.

Questa è, in ristretto, la storia dell'aristotelismo al medio evo. Or questa storia ci spiega molto bene la natura dei lavori di san Tommaso sopra Aristotile, i suoi riguardi, la sua parzialità, se si vuole, per la filosofia dello Stagirita, ma essa non ci dice affatto, che, come il semirazionalismo lo pretende, l'angelo della scuola cristiana sia stato lo *scuolare* del più solenne, ma insieme del più pericoloso filosofo della scuola pagana. Il lettore ne sarà convinto.

§ 28. Aristotile è stato il meno corrotto ed il meno empio di tutti gli antichi filosofi della Grecia, ed ha, in sulla morte, reso a Dio una solenne testimonianza. — Son questi i suoi primi titoli di raccomandazione alla benevolenza di san Tommaso. — Per che cagione lo chiama egli anche il *FILOSOFO*, lo tratta con rispetto lo scusa egli e lo difende. — Correzioni fatte alla sua filosofia da san Tommaso; loro necessità, loro importanza e loro buon effetto. — Immensi servigi che ha reso alla scienza ed alla religione. — Il semirazionalismo, comportandosi superbamente a suo riguardo, si rende ridicolo.

Per ben rendersi conto della benivoglienza ed anco d'una certa parzialità, dalla parte di san Tommaso,

pel fondatore del peripato, bisogna ricordarsi che Aristotile, tra i filosofi pagani, nonostante i gravi errori della sua dottrina, ha taluni diritti speciali a qualche indulgenza per la sua persona.

Secondo Cornelio Nipote, che per quanto pare conosceva più che i nostri accademici la vita dei filosofi greci, Socrate era macchiato di quel vizio abominabile contro natura, che san Paolo rimprovera agli antichi savi: *Alcibiades, adhuc adolescens, amatus est a multis, imprimisque a Socrate, more Græcorum* (In Alcib.), Plutarco che abbiamo altrove citato, ci ha lasciato un orrendo catalogo de' filosofi, datisi allo stesso eccesso, e non ha punto arrossito di collocarvi il suo proprio nome accanto di quello di Socrate, di Platone, di Zenone e di Cecilio. Il catalogo di Plinio il Giovine, riguardo ai filosofi colpevoli della stessa infamia, è ancora più lungo; oltre Socrate e Platone, vi si leggono i nomi di Virgilio, di Cesare, di Cicerone. Rispetto a quest'ultimo ne abbiamo la confessione cinica, fatta da lui stesso nella persona d'uno de' suoi interlocutori, in questi vergognosi termini: *Nos, probantibus antiquis philosophis, adolescentulis delectamur* (*De. Nat. deor.*). Ma, in queste orrende litanie dei santi dell' inferno, tra questi uomini assai più corrotti di cuore che di spirito, ed i cui costumi sono stati ancora più spaventevoli che le loro dottrine, non vi si trova affatto il nome di Aristotile.

Noi sappiamo bene che non era per questo un onesto uomo, e che rispetto all'avarizia e alla dissolutezza dividea la sfrontataggine de' suoi concittadini e la licenza de' costumi pagani. Ma però la testimo-

nianza di taluni storici idolatri di Platone non può ammettersi senza circospezione riguardo ad Aristotile. E poi, è sempre vero che non si trova affatto sulla lista che Plutarco e Plinio ci hanno lasciato di quei filosofi, di quei mostri *di tutti i delitti della mente e del cuore*, che san Paolo ha colmi di maledizione e abbandonati all'esecrazione ed all'orrore dell'umanità.

Finalmente si narra (ROHRBACHER, *Storia*) che alla morte avrebbe Aristotile pronunziato queste grandi e magnifiche parole; CAUSA DELLE CAUSE, ABBIATE PIETA' DI ME; *Causa causarum, miserere mei*. Sicchè dunque, mentre il *divino* Socrate, mandando, innanzi di bere la cicuta, a sacrificare un gallo ad Esculapio, si mostrò, sino al punto di sua morte, quello che era stato, in tutta la sua vita, il buffone per eccellenza (*scurram*), burlandosi di Dio e degli uomini, Aristotile sarebbe il solo, tra i filosofi antichi, morto con sentimenti quasi cristiani. Perchè, chiamando Dio *Causa delle cause*, riconobbe il dogma dell'*Asseità*, dell'unità e dell'eternità di Dio. Egli riconobbe che Dio, essendo la causa prima, la causa universale di tutte le cause seconde, e di tutto ciò che esiste, è anche, in conseguenza, la causa o il creatore del mondo. Egli riconobbe che la dottrina di Platone e la sua propria dottrina, non attribuente a Dio che l'operazione d'aver raffazzonato il mondo di una materia preesistente da tutta l'eternità, era una dottrina falsa ed assurda, e l'ha perciò solennemente disapprovata. Egli riconobbe che l'uomo non è che miseria e peccato, e che non dee sperare che da Dio ogni soccorso ed ogni bene. Riconobbe che Dio veglia sugli uomini.

ascolta le loro preghiere e spande sopra di loro le dovizie della sua bontà. Riconobbe sè stesso colpevole, ma pentito e pieno di fiducia nella divina misericordia, per ricevere il suo perdono. Riconobbe per cagione unica di provare questa misericordia, questa stessa misericordia; e, con ciò, fece quell'atto di fede implicito (che bastava innanzi la venuta del Messia) nel Mediatore futuro, o nel mistero della grande carità di Dio per l'uomo. Non si può dunque comprenderlo nell'anatema, pronunziato da san Paolo contro i savi del paganesimo, per avere conosciuto Dio ed avergli negato ogni gloria ed ogni rendimento di grazie: *Qui quum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt*. Aristotile, per le sue ultime parole, ha glorificato e ringraziato Dio, come Dio deve essere glorificato e ringraziato dall'uomo. Egli ha rinchiuso in poche parole la confessione del simbolo ed il compimento di tutti gli atti della vera religione.

Invano si leverebbero dei dubbi sopra questi sublimi e commoventi sensi che Aristotile manifestò in sulla morte. Dapprima perchè le parole che ne sono l'espressione, non sono che l'eco del suo linguaggio ordinario e del suo metodo, non sono che parole che egli solo, *tra i savi pagani del suo tempo*, ha potuto pronunziare, perchè era il solo che le pensasse. E poi è uno di quei fatti che non s'inventano e che portano in loro stessi il suggello della verità.

Sventuratamente i suoi commentatori maomettani dimenticato ciò che Aristotile ha fatto, per non ricordarsi che ciò che ha scritto, si sono essi imbevuti

delle sue dottrine, che avea ritrattate col più solenne de' suoi atti; e si sono impegnati a perpetuare, meno i sentimenti dell'uomo che i lagrimevoli errori del filosofo.

La stessa sventura è avvenuta a Descartes. Descartes, migliore (ciò che avviene spesso) delle sue dottrine, era cristiano ed è morto da cristiano; mentre che il suo metodo, che forma, a dirla chiaramente, tutta la sua filosofia, e che avea egli presa da Platone, è totalmente pagano e non conduce che al paganesimo, cioè a tutti gli errori. È, infatti, un fenomeno tanto lagrimevole quanto innegabile, che tutti i filosofi razionalisti, idealisti, panteisti ed anco atei, riguardano, difendono ed invocano Descartes come loro modello e loro maestro, e che tutti hanno, nei termini i più espliciti, aderito a questa dichiarazione de' compilatori dell'antico *Globo*, che riassume tutta la storia e la figliazione della filosofia moderna: « Come, mercè a Lutero, siamo tutti filosofi in religione, mercè a Descartes, siamo tutti protestanti in filosofia. »

Sicchè dunque, tutta la filosofia araba, comentando Aristotile tradizionalista, non è stata che una vasta cospirazione contro tutte le credenze umanitarie; come più tardi, la filosofia francese, comentando Descartes cristiano, non è stata, fatte poche eccezioni, che una vasta cospirazione contro tutte le cristiane credenze. Ma, al tempo stesso, ecco, in favore di Aristotile, dei titoli molto legittimi per raccomandarlo, lui e la sua dottrina, allo studio imparziale, indulgente e illuminato del più gran filosofo di tutti i santi e del più gran santo di tutti i filosofi.

In secondo luogo, si ha da osservare che, ad onta de' grandi e deplorabili errori che rinchiude la filosofia d'Aristotile, essa è eccellente rispetto al metodo.

Secondo Cicerone, che conosceva molto bene Platone poichè, come l'afferma egli stesso, «avea passata tutta la sua vita in Platone e con Platone,» il metodo di Platone ci restringe in queste parole: «Si dee ammettere come vero ciò che ad ognuno pare vero: *Id verum quod unicuique verum videatur.*» Ora è innegabile che non ci ha nulla di tanto grossolanamente falso che non sembri vero a qualcuno ed anco a più uomini nel medesimo tempo (1). Il metodo adunque di Platone non è altro che la legittimazione, la consecrazione di tutti gli errori, di tutti i sogni, di tutte le stravaganze, di tutte le assurdità della mente umana. E infatti, tutto ciò si è prodotto e si produrrà sempre da questo metodo.

È anche innegabile che, se è permesso ad ognuno di ritenere per verità pure l'errore, purchè gli sembri la verità, non ci ha più alcun segno, alcun criterio certo per distinguere la verità dall'errore; che non si deve affermare niente come vero; che si dee dubitare di tutto. Il metodo adunque di Platone è il pirronismo, lo scetticismo puro e semplice, e la disperazione d'ogni verità.

(1), Difatti lo stesso Cicerone ha fatto questa osservazione: «Che non ci ha nulla di cotanto assurdo, che non sia stato insegnato da qualche filosofo: *Nihil est tam absurdum quod non dicatur ab aliquo philosophorum.*»

Sono ancora questi i risultati a cui, per mezzo d'un simigliante metodo, son pervenute tutte le sette *accademiche* greche e romane, antiche e moderne. Dappoichè si sa che ogni sistema dell'accademia platonica, secondo che Cicerone l'ha formolato in tutte le sue opere filosofiche, si riduce a questo: « Si possono per certo avere delle probabilità più o men grandi, ma non si può mai avere la certezza di nulla; *Nos probabilia sequimur; quidquam percipi posse negamus.* »

Il metodo di Aristotile è ben diverso. Secondo questo metodo bisogna dapprima ritenere come certamente vere, non già tutte le concezioni *particolari* della mente di ciascun uomo, ma tutte le concezioni **COMUNI** alla mente di tutti gli uomini, *Conceptiones animi communes*; cioè a dire tutte le percezioni uniformi, tutte le idee generali, tutti i primi principj che nascono ugualmente nella mente umana.

E ciò per le verità di semplice percezione. Rispetto alle verità di deduzione, Aristotile ha in secondo luogo sostenuto che non bisogna ammettere come vere e certe che quelle che sono legittimamente dedotte dalle idee e dai principj universali, secondo le regole della dialettica e le leggi del ragionamento che ha egli diffusamente esposti in più libri.

Finalmente, poichè non è che troppo vero che il più delle volte si crede d'aver ben ragionato, mentre non si è ragionato che molto male, Aristotile ha stabilito questo grande ed importante canone: « Non si hanno a riguardare come ragionamenti esatti che quelli che ricevono l'approvazione, il consentimento di **TUTTI** o del maggior numero (quando si tratta

di verità di cui tutti possono giudicare), oppure dei savi e chiari uomini per sapere e virtù (quando si tratta di verità d' un ordine più elevato): *Probabile, quod probatur OMNIBUS vel plurimis, vel sapientibus, vel optimis.* »

Sicchè dunque, ha egli fissato il consenso generale, il senso comune, non come *causa*, ma come *segno* o *criterio* d' un ragionamento ben fatto. Secondo Aristotile, non è già il consenso comune che costituisce un ragionamento giusto, ma è la giustezza del ragionamento che impone ed ottiene il consenso comune di tutti quelli che sono in istato da giudicarne.

E quest' è il solo ed unico metodo ragionevole: è il solo ed unico metodo che, nel fatto, il genere umano (1) ha sempre e dovunque seguito, come il vero metodo, per impedire alla ragione di smarrirsi nei sentieri dell'errore e di correre a inabissarsi nel vortice dello scetticismo, e per metterla nella condizione di cogliere il vero, d' esercitare la sua potenza legittima e di provvedere alla sua dignità.

È ben deplorabile che Aristotile si sia, molto spesso, allontanato dal suo proprio metodo, e che, cedendo

(1) Non è già perchè Aristotile l' ha preferito a quello di Platone e che l' ha sviluppato in tutte le sue opere, ma è perchè questo metodo è il più semplice e il più naturale, il solo riconosciuto, avanti Aristotile e senza il concorso di Aristotile, da l' umanità tutta intera, che tutte le scuole cristiane e san Tommaso in particolare l' hanno adottato. E questo ancora è il nostro metodo come si può essere convinti dalla nostra opera: *Dell'origine delle idee e del fondamento della certezza* (Paris, 1833, presso Vaton).

al pizzicore, proprio dello spirito greco del suo tempo, di fare novità, per una esaltazione sistematica nel suo pensiero particolare, *evanuerunt in cogitationibus suis*, abbia, sui punti i più importanti, preferito alle credenze universali e costanti dell'umanità i sogni della sua propria mente. Ma per ciò che non è stato sempre fedele a questo metodo, o che ne ha abusato ed è caduto negli errori i più gravi, non ne séguita affatto che il metodo da lui stabilito non sia il metodo vero per ottenere la certezza e la verità. Ecco ragioni ben solide, perchè san Tommaso abbia preferito Aristotile a Platone, e non abbia creduto di avvilirsi comentando accuratamente la sua dialettica.

San Tommaso chiama sempre Aristotile IL FILOSOSO. Ma potea egli fare il contrario? Potea egli, senza rendere tutti malcontenti, negare allo Stagirita un nome che, a ragione o a torto, tutto il mondo gli avea dato? Aggiungasi che Aristotile, quantunque pagano, era il più gran genio dell'antica filosofia e che i suoi libri, secondo l'abbiamo fatto notare, come che contengano di grandi errori, non pertanto non lasciano di formare il più maraviglioso insieme del sapere umano ed il corso il più serio ed il più compiuto di filosofia.

Inoltre, il cristianesimo avea sparso la più grande luce sui problemi i più importanti di questa scienza, e li avea tutti risolti in modo che non lasciava più nulla a desiderare: ma non s'era però ancora formato una filosofia tutta sua, una filosofia che gli fosse propria, una filosofia che si potesse insegnare nelle scuole cristiane, senza che fosse necessario d'andare a prendere nulla alle scuole del paganesimo. La filosofia di

Aristotile era dunque, malgrado i suoi difetti, non solo la grande, ma anche la sola filosofia degna di questo nome. San Tommaso adunque, chiamando Aristotile IL FILOSOSO, non solo parlava il linguaggio del costume, dell'uso, della moda, ma anche il linguaggio della giustizia e della verità. E non si legge in alcun luogo delle divine Scritture che, per combattere con buona fortuna gli errori degli uomini, bisogni incominciare dal negar loro ogni giustizia, ogni onore, allorchè vi hanno diritto; dal mentire rispetto al loro vero merito, dal disconoscere le lor buone qualità. La maniera dunque piena di urbanità e di riguardi, con cui san Tommaso ha sempre trattato Aristotile, chiamandolo il Filosofo ed anco il Maestro, dimostra bene che IL PIU' DOTTO DEI SANTI FU IL PIU' SANTO DI TUTTI I DOTTI, e che ha voluto, innanzi a tutto, essere giusto e verace rispetto a questo filosofo pagano, come è sempre stato rispetto agli eretici cristiani; ma essa non mostra affatto, senza alcun dubbio, che egli sia stato il suo *umile scolare*.

In terzo luogo, noi sappiamo che san Tommaso è andato ancora più innanzi rispetto ad Aristotile. Tutte le volte che gli è stato possibile di farlo, difende i suoi principj e le sue dottrine; ne spiega ed interpreta i luoghi dubbii ed oscuri, nel senso il più favorevole ed il più conforme alla verità. Lo vendica dalle accuse che non merita, dagli errori che non ha insegnati e che non si trovano affatto nei suoi libri. E ciò fu la tattica la più accorta per parte del nostro, insigne dottore. Il tentare di far dimenticare interamente Aristotile e di metterlo per sempre in bando dalla

gente dotta, era pericoloso ed impossibile. Era un far credere che il cristianesimo non potea patire i lumi della scienza; che non si può conservarsi cristiano che rinunciando d'essere filosofo, e che la vera filosofia è la nemica irreconciliabile della vera religione. Era un fare l'oscurantista inutilmente. Gli animi erano talmente presi del sapere del filosofo pagano, che molti di loro, se avessero avuto a scegliere tra la Bibbia ed Aristotile, non avrebbero punto indugiato a preferire Aristotile alla Bibbia, e che altri, invece d'interpretare le sue dottrine coi dogmi del Vangelo, non interpretavano i dogmi del Vangelo che secondo le sue dottrine; e invece di fare un aristotelismo cristiano, si ingegnavano di fare un cristianesimo aristotelico. È in questo modo, noi lo ripetiamo, che gli eretici dei primi secoli, a cui il fanatismo per Platone avea fatto perdere il SENSO DI GESU' CRISTO, aveano essi voluto fare piuttosto un cristianesimo platonico che un platonismo cristiano. Di quivi vennero tutti gli errori che turbarono, al medio evo, la pace della Chiesa, che traviarono tante nobili intelligenze, tante anime sublimi e che condussero a' più grandi scandali.

In una tale disposizione di animi rispetto ad Aristotile, quello che ci avea di meglio a fare non era già di condannarlo ad un ostracismo inesorabile come pagano, ma di convertirlo, in certa guisa, di battezzarlo, di farlo cristiano, e di dargli il diritto di cittadinanza nella Chiesa. Quello che ci avea di meglio a fare non era già di cacciare totalmente la sua filosofia dalle scuole, a cagione de' grandi errori che vi si trovavano mescolati, ma di metterla in istato di poter

essere conservata a cagione dell' eccellenza del metodo e delle grandi verità che essa contiene. Quello che ci avea di meglio a fare non era già di proscriverla, ma di correggerla.

Ed affinchè queste correzioni fossero accolte, le doveano essere fatte da un potente ingegno, da un alto sapere, da una grande autorità, e, soprattutto, da un dotto, straniero ad ogni influenza di setta, ad ogni spirito di partito; da un dotto, avente la riputazione di una compiuta imparzialità; da un dotto, non avente altro interesse che quello di far conoscere e trionfare la verità. Tutte queste condizioni si trovavano unite al più alto grado in san Tommaso. Il sublime dottore cristiano adunque, imprendendo i suoi sublimi comentari sugli scritti di filosofia e di morale di Aristotile, non già sopra versioni più o meno inesatte che ne avean dato gli Arabi, ma sul testo originale greco che ebbe la buona ventura d'aver tra mani, potè raddrizzare, da vero sommo maestro, il filosofo pagano, riguardato come maestro universale. Ed è perchè emendò Aristotile con una grande superiorità di sapere, e, al tempo medesimo, con un animo di perfetta giustizia, che le sue correzioni furono accolte, non solo senza opposizione alcuna, ma invece con un consenso unanime, con una soddisfazione generale per parte dei veri dotti e dei veri cristiani. È a questo modo che la filosofia d'Aristotile, purgata per le cure intelligenti di questo grand'uomo, da tutti i suoi errori, raccomandata da una sì grande autorità alla stima pubblica, rispetto a quello che avea di utile, e cristianizzata in certo modo dal più gran genio del cristianesimo, vide cadere tutte

le prevenzioni esagerate che si erano levate contro di lei, fu ripresa e continuò ad essere senza pericolo insegnata, nei quattro secoli seguenti, in tutte le scuole cristiane. Le università, i concilii generali e la stessa santa sede mitigarono la loro giusta severità a suo riguardo, e modificarono le proibizioni ripetute che ne vietavano l'insegnamento pubblico ed anche lo studio. Dopo la grande e sicura luce che il dottore per eccellenza a quel tempo della Chiesa avea sparso sulle dottrine dello Stagirita, esse non poteano più ingannare persona rispetto a ciò che rinchiudono di falso, ed, al contrario, poteano essere generalmente utili per quello che vi si trova di importante e di vero. Sicchè dunque san Tommaso, per questa maniera piena di riguardi e di benevolenza con cui ha trattato Aristotile correggendolo, si è mostrato un tattico giudiziosissimo nella scelta de' veri mezzi di disarmare l'errore e di rendere sicuro il regno pacifico della verità; ha ben meritato della scienza e della religione; si è mostrato il vero aristarco, il vero giudice, il vero maestro d'Aristotile, ed il semirazionalismo non ha alcuna scusa d'averne fatto, su questo stesso proposito, lo scuolare del pagano filosofo.

San Tommaso non si occupa gran fatto dei libri di Aristotile sulla *Rettorica*, sulla *Poesia*, sulla *Storia degli Animali*. Rispetto a' libri che risguardano l'arte di ragionare, non ha comentato che quello dell' *Interpretazione*, e i due ultimi *Analitici*. Ha spiegato colla più grande cura i dieci libri di *Morale*, indirizzati a Nicomaco, e gli otto libri della *Politica*. Il santo Dottore nel darsi a questi lunghi ed ardui lavori si propose, secondo l'ha fatto notare un dotto e pio storico, di non

lasciare a' nemici della fede cattolica alcun mezzo di valersi d' Aristotile o di abusare della sua autorità. Espone ed approva da maestro le teorie di questo filosofo, tutte le volte che le giudica in armonia colle dottrine del cristianesimo, e le confuta inesorabilmente quando non può dar loro un senso ortodosso.

San Tommaso ha fatto lo stesso rispetto ad altri filosofi: è stato anche il primo ed il solo tra i dottori della Chiesa, che dopo di avere studiato, analizzato, approfondito le opere di tutti i filosofi pagani e cristiani che l'aveano preceduto, ne ha estratto tutto ciò che vi si trova di buono e di vero, vi ha innestato la marza franca e vivificante de' principj cristiani, e ne ha formato un corso completo di filosofia, in perfetto accordo col dogma cristiano.

Ora, siccome tra la calca de' suoi uditori avea sempre in gran numero individui di tutti gli ordini religiosi, ecclesiastici greci e latini di tutte le parti della cristianità, laici di tutti i gradi, di tutte le nazioni, questa immensa riforma, che egli compì in tutte le branche del sapere cristiano, si propagò in pochi anni dovunque, si stabilì in tutto il mondo, e meritò al suo autore il titolo di MAESTRO DELL'UNIVERSO.

È anche per la grande e certa luce ch'egli sparse sulla scienza dell'uomo e sulla scienza di Dio, e per l'altezza del suo sapere e della sua autorità, che furono risolti tutti i problemi della filosofia, di cui, da tre secoli, si cercava la soluzione; che le lunghe e clamorose dispute tra i *Nominali* ed i *Reali* cessarono; che queste sette sparirono, che gli errori e gli scandali ch'esse aveano prodotto furono annientati, e che

tutti i dotti del cristianesimo, giungendo ad intendersi sui punti fondamentali del sapere, si trovarono uniti nell'unità d'un medesimo simbolo, in filosofia come in religione. Perciò, siccome sant'Agostino abbattè egli solo tutte le eresie nate dalla filosofia di Platone, san Tommaso distrusse, anche egli solo, tutte le eresie che aveva partorite la filosofia d'Aristotile.

Si può dunque affermare, senza tema di errare, che nissun dottore cristiano, dopo sant'Agostino, non ha reso servigi più importanti al vero progresso scientifico ed alla stabilità della vera fede, e nissun altro ha diritti più incontestabili all'ammirazione delle scuole e alla riconoscenza della Chiesa.

Ecco quale è stato, e quanto ha fatto san Tommaso filosofo. Ecco gli immensi risultati che ha ottenuto co' suoi lavori. Ecco i frutti abbondanti e salutari che la scienza ne ha raccolto, che la religione ha ereditato, e di cui la Chiesa conserverà il prezioso deposito sino alla fine dei secoli.

Ma sembra che il semirazionalismo non creda nulla di tutto ciò nemmeno per sospetto; dappoichè l'udrem tra breve esclamare con una leggerezza sorprendente: « La riforma d' Aristotile, tentata da san Tommaso non ha punto riuscito (*sic*), » e l'abbiamo anche inteso dichiarare « che non può affatto resignarsi ad accettare ciecamente le dottrine filosofiche di san Tommaso. » Quest'è, si dirà, la libertà di filosofare, propria ad ogni spirito indipendente che non vuole affatto avvilita la dignità ed il pregio della ragione. » Certo, noi concediamo volentieri ad altri il diritto di

questa libertà, che dimandiamo per noi stessi, nelle cose dubbie ed incerte; *In dubiis libertas*. Ma non può essere accordata a tutti, nè rispetto a tutti. Forse il pigmeo, per esempio, può fare il fiero rispetto ad un gigante, lo scolare rispetto al maestro, il fanciullo rispetto all'uomo fatto, senza rendersi ridicolo? *

CAPITOLO VII.



Dell' indegnità degli attacchi del semirazionalismo contro la filosofia di san Tommaso.

§ 29. Il semirazionalismo, cortese verso sant'Agostino, è stato inesorabile per san Tommaso. — Il signor Jourdain critica egli pure il metodo di san Tommaso e la sua dottrina sull'anima. — Impertinenza, contraddizione e ingiustizia di questa critica. — Pruove che san Tommaso ha fatto dell'osservazione dei fatti interiori dell'anima, la base della sua psicologia. — Il sig. Jourdain è messo da parte in questa discussione. — Metodo che si terrà in questo capitolo rispetto al capo del semirazionalismo.

Sant'Agostino, quantunque dottore puramente cristiano, è stato molto fortunato di trovar qualche grazia presso le temerarie mediocrità pagane de' nostri giorni. Abbiamo udito il loro più fedele rappresentante. Quantunque ne faccia *lo scuolare ed il continuatore di Platone*; quantunque non gli attribuisca che un *genio inferiore a quello di Platone* (§ 2); tuttavia gli ha fatto l'onore di riconoscere almeno che la *dialettica di Platone, nelle mani del santo dottore, è stata potente e feconda* (§ 4).

Altrove, lo stesso autore ha pure avuto la lealtà di dire: « Paragonate le esitazioni e i dubbii di Pla-

tone colle convinzioni ferme, le parole schiette, luminose ed abbondanti di sant'Agostino, e riconoscete la superiorità della sorgente a cui quest'ultimo tolse le sue teorie... È il soffio della vita e del pensiero cristiano. » Non si può dir meglio; e nella risoluzione che abbiamo presa di rendere giustizia anco a' nostri nemici, quando vi hanno diritto, noi sappiam grado al nostro onorevole critico d'aver scritto queste belle parole colle quali ha egli stesso solennemente riparata l'ingiuria che avea fatta a sant'Agostino, attribuendogli *men genio* che a Platone, e mostrandolo come il suo umile discepolo e come il continuatore de'suoi stupidi e pericolosi errori.

San Tommaso non ha però trovato la stessa indulgenza presso i nostri aristarchi che, prostrati dinanzi i notabili del paganesimo, non si levano e non si posano da giudici che avanti i notabili del cristianesimo, e non conservano che contro questi la loro inesorabile severità. Non si sono contentati di dichiarare il dottore angelico *discepolo* incostante *ora di sant'Agostino ed ora di Aristotile*. Non si sono limitati ad umiliare la sua persona, a rimpiccolire il suo genio; ma hanno anche osato discreditare la sua scienza ed i suoi lavori.

Noi siamo dolenti che lo stesso onorevole signor Jourdain, malgrado la sua stima ed il suo rispetto per san Tommaso, si sia posto egli pure nel numero degli audaci critici dell'angelo delle scuole, ed abbia unito la sua voce in un concerto che non ha nulla di sacro. Il signor Jourdain, dopo di avere constatato, secondo l'abbiam veduto (p. 238), le differenze radi-

cali onde la psicologia di san Tommaso si distingue da quella di Aristotile, pentendosi, in certo modo, della giustizia, resa al suo eroe, e ritrattando ancora una volta le sue ritrattazioni, ha continuato così:

« Ma queste differenze, che non giungono però al fondo del sistema, nascondono un metodo comune, voglio dire una comune preferenza per ogni altro procedere che quello della osservazione psicologica. Aristotile e san Tommaso non cercano affatto di collocarsi innanzi a tutto in faccia della vita interiore; non studiano affatto al lume della coscienza le funzioni e la condizione del pensiero; cercano, senza rinunciare assolutamente all'esperienza, di concepire *a priori* la natura dell'anima coll'aiuto di certe premesse generali che si sono abituati di risguardare come vere e che lo sono senza dubbio per più ragioni, ma che non toccando che da molto lontano il problema da risolvere, non possono somministrare che una luce indiretta, equivoca, e talvolta ingannevole (FILOSOFIA DI SAN TOMMASO, tom. I, pag. 76). »

Questo brano, bisogna convenirne, non è certo dei più felici, pure rispetto allo stile. Se questo non è un cicalamento, non ne è molto lontano. Vi si vede il cristiano che è alle prese col semirazionalista, e lo scrittore tirato in senso contrario dal bisogno di essere giusto e dal prurito di criticare. Ma attraverso la tortuosità del suo discorso, è agevole di conoscere il suo pensiero. Secondo il signor Jourdain, il sistema di san Tommaso sull'anima non sarebbe, nè più nè meno, che il sistema di Aristotile, non solamente rispetto al *fondo*, ma anche rispetto al *metodo* che, per

trovarsi ugualmente nascosto nel filosofo pagano e nel filosofo cristiano, non ha potuto sfuggire allo sguardo di aquila del signor Jourdain. Questo metodo, *comune* a' due filosofi, non è che la omissione dell'*osservazione psicologica*; e san Tommaso avrebbe commesso la stessa enorme colpa che Aristotile, *di non aver ricercato di mettersi innanzi a tutto in faccia della vita interiore, e di non avere studiato al lume della coscienza le funzioni e la condizion del pensiero*. Il che vuol dire: Che san Tommaso non è che lo scolare fanatico di Aristotile, seguitandolo ciecamente, anche ne' suoi traviamenti, e non avente altra regola di filosofare che il detto celebre de' pitagorici: IL MAESTRO L'HA DETTO.

Pel signor Jourdain, san Tommaso ed Aristotile, *senza rinunziare assolutamente all'esperienza, avrebbero cercato di concepire A PRIORI la natura dell'anima, coll'aiuto di certe premesse generali che si sarebbero abituati a risguardare come vere*. Il che vale: Che la teoria di san Tommaso sull'anima non è che una teoria fantastica, arbitraria, o un pezzo di poesia della peggior specie; poichè la buona poesia deve almeno essere fondata sulle realtà ed avvicinarsi al vero: *Sint proxima veris*. Il che vale: che la psicologia di san Tommaso non deriva che da *premesse generali* false, che i pregiudizi e lo spirito di servilità della scuola *arrebbero soli abituato* il santo dottore a *risguardare come vere*; e che perciò essa non è che una psicologia lagrimevole, puerile, erronea, falsa. Perchè ogni conseguenza di *premesse false*, sebbene *risguardate come vere*, non può essere che falsa.

Gli è vero che il signor Jourdain accorda a san Tommaso che le *sue premesse generali sono vere, senza dubbio, per più ragioni*; ma, come queste stesse *premesse generali, vere per più ragioni, non toccano che di lontano il problema da risolvere*, il che è lo stesso che dire che non vi hanno alcun rapporto, è manifesto che le *premesse*, formanti l'orditura su cui san Tommaso ha tessuto la soluzione *del problema*, se esse non sono false, non sono affatto *premesse* della sua teoria sull'anima, e che egli ha fabbricato questa teoria sul vuoto, o sopra *una luce che non è affatto luce*; perchè *una luce indiretta, dubbia, ingannevole*, la sola che gli sarebbe stata somministrata dalle *premesse*, che si *era egli abituato a risguardare come vere*, è una luce che si assomiglia, *per più riguardi*, alle tenebre.

Ma, noi lo ripetiamo, siccome la vera teologia si concentra nel mistero del Verbo incarnato, così la vera filosofia è tutta intera nel *problema* dell'anima incorporata. Se fosse dunque vero quello che il signor Jourdain ci afferma sulla sua fede d'onesto uomo, che san Tommaso non ha proceduto che seguitando *premesse false o straniere al problema*, al chiarore di *una luce indiretta, equivoca ed ingannevole* nella questione capitale dell'anima, ne avverrebbe che avrebbe fatto lo stesso, rispetto a tutta intera la filosofia. Non ci avrebbe lasciato che una filosofia contraddittoria, incoerente, fantastica, pericolosa; ed il signor Jourdain si sarebbe dato una pena molto inutile in iscrivere due grossi volumi sulla FILOSOFIA DI SAN TOMMASO, che non sarebbe affatto una filosofia.

Rispetto allo schiaffo che il signor Jourdain ha dato con una mano vellutata, e dopo d'avergli fatto il suo più umile inchino, sulle due guancie di san Tommaso, accusandolo *di non essersi affatto posto in faccia della vita interiore e di non avere studiato al lume della coscienza le funzioni e la condizione del pensiero*, non ci ha nulla di più ingiusto di questo schiaffo: nulla di più falso d'una simigliante accusa.

Certamente, san Tommaso non ha punto fondato la sua psicologia su quei sogni fantastici, su quelle vaghe commozioni, su quei pretesi sentimenti dell'anima: *permotionibus animi intimis*, da cui gli antichi filosofi di Cirene, al dire di Cicerone, e i sedicenti *psicologisti* moderni, non hanno tratto che una psicologia tanto poco consistente quanto l'entusiasmo, tanto pericolosa quanto il fanatismo, tanto vuota che il nulla. Certamente, san Tommaso non è caduto, in filosofia come in teologia, nei delirj d'un empirismo tutto materiale, d'un illuminismo cieco e d'un pietismo empio. In questo senso, gli è vero che il sublime dottore non si è affatto *posto in faccia della vita interiore* e che *non ha studiato al lume della coscienza le funzioni e la condizione del pensiero*. Ma rispetto all'osservazione dei fenomeni *interiori* della mente umana, non solo non l'ha *ripudiata*; ma egli n'ha fatto la base della sua teoria sull'anima. E noi l'abbiamo veduto (§ 22, p. 222): « Chiunque comprende, per ciò stesso che comprende, S'ACCORGE prodursi in sè stesso qualche cosa che non è se non che la concezione della cosa compresa, e che proviene dalla facoltà intelletti va e dalla conoscenza di questa facoltà... Ogni con-

cezione dell'intelletto è una rassomiglianza della cosa compresa e esistente nella stessa natura » Sicchè, è sulla considerazione che san Tommaso si è indotto a stabilire la sua sublime teoria: « Della generazione del pensiero, per parte dell'intelligenza umana. »

Inoltre, ogni *specialità* della psicologia di san Tommaso si rinchiude nella teoria che sviluppa alla quistione LXXXIV della prima parte della Somma, sulla impossibilità che le specie intelligibili o le idee discendano nella nostra anima da una FORMA SEPARATA, o da una intelligenza incorporea qualunque siesi: *Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis*. Or dunque egli non fonda questa teoria che sull'*esperienza* di ciò che accade nell'uomo: « L'esperienza, dice egli, può sempre provarci che l'uomo, mancando di un senso, manca per tal cagione d'ogni *scienza* o d'ogni idea della quiddità delle cose, la cui prima percezione gli giugne col soccorso di questo senso. Difatti i ciechi-nati non hanno e non possono avere alcuna idea dei colori: *Deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quæ apprehenduntur secundum illum sensum; sicut cæcus-natus nullam potest habere scientiam de coloribus* (art. 3). » Ed è sopra simiglianti argomenti incontestabili, tratti sempre dall'*esperienza* che dimostra ed innalza al supremo grado di certezza e di evidenza la verità di questa dottrina: « Che le idee che si trovano nel nostro intelletto sono l'opera dello stesso intelletto agente. »

Noi potremmo pure qui arrecare una quantità prodigiosa di luoghi del santo dottore che confermano

questo fatto: Che egli, nell'esposizione della sua filosofia sull'anima ha sempre seguito lo stesso metodo.

Ma, oltre che ne addurremo tra breve un gran numero dello stesso peso e valore, quelli che abbiamo testè veduti sono più che sufficienti a dimostrare che san Tommaso, lungi dal non aver consultato la vita *interiore* e la *coscienza*, ne ha fatto il suo punto di appoggio, la base delle sue alte speculazioni sulla natura e le operazioni dell'anima, e che, per avere preso, come già sant'Agostino, dal mistero dell'Incarnazione la luce per meglio conoscere il mistero dell'unione dell'anima col corpo, non ha lasciato di adottare, per *premesse* de' suoi ragionamenti, i fatti che hanno luogo *nella vita interiore* dell'intelligenza, e che ciascuno vi SCORGE per mezzo dell'osservazione; e che l'onorevole universitario rimproverandogli d'aver filosofato, sopra questo grave subbietto, per mezzo di principj speculativi *a priori*, invece di studiare al lume della coscienza le funzioni e la condizione del pensiero, ha egli stesso somministrato alle cattive lingue il pretesto di accusarlo, da parte loro, di non avere punto meglio compreso il metodo che LA FILOSOFIA DI SAN TOMMASO.

Il perchè, non ci fermeremo di più per confutare simiglianti imputazioni. Senza che, il signor Jourdain comechè sia passato, secondo l'ha detto, per la filiera di tutti i sacramenti universitarii e per tutti i gradi accademici, dal baccalaureato in lettere fino al CORONAMENTO (*inclusive*) è abbastanza modesto per non credersi più che uno scrittore, forte nella scienza dei vocaboli, e più che un letterato pagano, inverniciato

del chiarore de' principj cristiani. Non possiamo dunque metterlo qui in causa; non possiamo prendere in sul serio i deboli strali e non sfioranti pure l'epiderme *telum imbelles sine ictu*, che ha pensato di dover lanciare contro san Tommaso. Sarebbe questo un offendere la sua umiltà; sarebbe un crederlo più di quello che non si crede egli stesso, un uomo d'idee ⁽¹⁾, un filosofo.

Ma accade altrimenti del *venerabile amico del signor Cousin* ⁽²⁾ che noi sinceramente deploriamo di trovare sempre sul nostro cammino in questa discussione. Le sue insolenze contro san Tommaso, quantunque le sieno ridicole a forza d'essere salvatiche, hanno tuttavia del peso, a cagione del talento e dell'alta posizione scientifica di colui che le ha dette. Non possiamo dunque limitarci ad accennarle, dobbiamo anche analizzarle e combatterle. E il nostro lettore non dovrà dolersene. Oltre che una simigliante discussione è profittevolissima, noi lo compenseremo

(1) Il dotto universitario discorrendo d'una persona di nostra conoscenza avrebbe detto *che non ha al più che due o tre idee*. In nome di questa persona riceviamo come una gentilezza questo sorprendente epigramma. Dappoichè, siccome è un gran che d'aver un occhio in un paese di ciechi, parimente è un gran che d'aver *due idee* in un tempo in cui s'incontrano pure de' *coronati* che non ne hanno nemmeno una.

(2) È a questo modo che il *capo del razionalismo francese* chiama il nostro dotto antagonista. Noi vogliam ben credere che quest'ultimo abbia diritto a un cotale titolo; solo ci permettiamo di dubitare che sia molto lusinghiero, da parte d'un filosofo, che secondo il papa non ha sempre nè abbastanza *venerato* ciò che è veramente *venerabile*.

largamente, nella nostra terza parte del dispiacere che potrà provare in vedere san Tommaso tanto malmenato da una penna sacerdotale; dappoichè noi gli metteremo dinanzi le belle e magnifiche teorie di questo grande dottore rispetto alla conoscenza e alle inefabili operazioni dell'umana intelligenza.

§ 50. Critica che il semirazionalismo si è ardito di fare della teoria della conoscenza secondo san Tommaso. — Si nota la inconvenienza, l'ingiustizia, la temerità d'una simigliante critica. — San Tommaso non ha umiliato l'intelligenza umana. — Il critico non ha capito le sue dottrine. — Le idee per san Tommaso sono d'una semplicità assoluta — Conformità perfetta della sua teoria con quella di sant'Agostino sullo stesso soggetto.

La critica che leggeremo dell'ideologia cristiana secondo san Tommaso, il principe dei teologi, è tanto strana ed esorbitante che si stenterà a credere che la sia stata veramente fatta in un corso di teologia. Tuttavia noi non facciamo che trascrivere.

Ma noi qui non considereremo i passi che arrecheremo se non sotto il punto di vista storico. E ci riserberemo di farne giustizia nella terza parte rispetto al punto di vista filosofico, ben inteso che i nostri avversari non perderanno nulla per aspettare alquanto. Perché è quivi che noi discuteremo specialmente e particolarmente i rimproveri che il semirazionalismo ha ardito di fare alla dottrina di san Tommaso, sulla conoscenza e sulle idee: ed è quivi che ne dimostremo le assurdità, le contraddizioni, la miseria. Pel momento, non faremo che constatarne l'ingiustizia e la temerità.

Il capo della scuola semirazionalista, dopo di avere, a suo modo, esposta la teoria dell'angelico, segue così:

« Ecco una nobile e grande idea dell'intelligenza umana; e intanto, secondo il santo dottore, questa intelligenza è dapprima come una tavola rasa su cui non ci ha nulla di scritto. Questa intelligenza non ha affatto idee senza immagini; tutto ciò che è in essa idea è stato prima sensazione, e la sensazione è la materia prima delle conoscenze spirituali. Come concilieremo la grandezza di questa intelligenza, raggio sfuggito dalla eterna luce, colla bassezza di queste origini? Quindi, questa nobiltà divina dell'intelligenza le serve molto poco, poichè non giugne affatto alla vera conoscenza degli esseri spirituali. »

Sicchè, dapprima, pel nostro critico, san Tommaso, dopo di aver dato *una nobile e grande idea dell'intelligenza umana*, ne avrebbe *intanto* egli stesso dato un'altra molto abietta e molto piccola; dopo d'aver fatto la nostra intelligenza tanto bella e tanto ricca, l'avrebbe egli fatta ben brutta e ben povera, volendola far passare per *una tavola rasa*, e si sarebbe messo in contraddizione con sè medesimo!

In secondo luogo, il nostro critico, nel suo affetto cotanto tenero e sincero per san Tommaso, deplora che *la nostra intelligenza, secondo il santo dottore, non abbia affatto idee senza immagini, e che tutto ciò che è in essa idea, è stato dapprima sensazione.*

Ma quest'è, in proprii termini, la dottrina stupida e grossolana, immaginata da Democrito, seguita da Epicuro presso gli antichi, dissotterrata dal Locke e messa in voga dal Condillac in questi ultimi tempi,

nell'interesse del puro materialismo; è la dottrina: « Che le idee non sono che sensazioni trasformate. » Ecco la dottrina che si ardisce d'attribuire a san Tommaso, che ha costantemente ed energicamente sostenuto la dottrina opposta. Invece adunque di unirci alla commovente compassione di questo critico per san Tommaso, noi non possiamo che sentire compassione per colui, il quale ha umiliato questo grande dottore fino a farne il continuatore e il precursore di quei filosofastri, come avea fatto di sant'Agostino il *continuatore* di Platone e il *precursore* di Malebranche e di Descartes.

Non è nemmeno più giusto il rimproverare a san Tommaso di fare *della sensazione la materia prima delle cognizioni spirituali*. Secondo san Tommaso non è già *la sensazione*, ma il RISULTATO della sensazione, ovvero *l'immagine* dell'oggetto materiale che serve di punto di partenza all'operazione dell'intelletto. E questa stessa immagine non è altro che la *causa materiale*, su cui lo spirito opera; ma non è affatto la *materia prima* della sua operazione, e meno ancora dell'idea che ne ricava.

Perchè lo scultore non può fare la statua senza il marmo, e perchè il marmo è la *causa materiale* della statua, non ne segue già che il marmo sia anche la *causa materiale* dell'ingegno dell'artista e delle forme più o men belle, più o men vive, più o meno intelligenti che egli dà al suo lavoro, e che non attinge che in sè medesimo. Cotai forme non dipendono affatto dal marmo e non hanno per loro vera *causa efficiente* che il talento dello scultore. Similmente, per-

chè la nostra intelligenza, sostanzialmente unita ad un corpo, non può vedere l'universale in un modo diretto ed assoluto come gli angioli, ma ha bisogno di operare sopra immagini che le son trasmesse dal corpo, non ne segue già che tali immagini sieno la *causa materiale* dell'operazione dell'anima, e anche meno delle *idee* che si forma e che non prende che nella luce divina che la rischiarà. Tali idee non debbono nulla a' fantasmi materiali e non hanno per loro vera causa *efficiente* che la sublime facoltà dell'intelletto agente. Il chieder dunque: *come conciliare la grandezza di questa intelligenza colla bassezza di tali origini?* è un chiedere: Come conciliare la grandezza dello ingegno dell'artista colla bassezza della materia de' suoi lavori? L'insinuare che non si può ammettere la teoria della conoscenza di san Tommaso, perchè secondo questa teoria, la *nobiltà divina dell'intelligenza* le varrebbe poco, poichè *la non giugne affatto alla vera conoscenza degli esseri spirituali*, è dire che non si può ammettere che uno scultore formi delle statue col marmo, perchè, secondo questa ipotesi, l'ingegno dell'artista gli *servirebbe poco*, poichè non perverrebbe affatto alla vera formazione delle forme artistiche: è un accecarsi volontariamente alla vista della luce derivante dal fatto. Dappoichè, che l'intelligenza umana si formi concetti *universali* delle cose, all'occasione dell'immagine *speciale* che i sensi le presentano, è un fatto tanto semplice, tanto naturale, tanto costante, tanto certo, quanto il fatto che un valente artista dà ad un pezzo di marmo forme e bellezze umane. È un confondere la causa *materiale* colla

causa *efficiente e formale* di una cosa che è la vera causa della cosa. È un dare a credere (come ognuno potrà convincersene ancor più tra breve) che non si comprende nulla della natura della sensazione e delle idee. È un filosofare da vero scolare, ovvero uno scrivere romanzi. Si avea ben diritto di non aspettarsi ad incontrare tali stupidità, tali miserie in un libro uscito della penna d'uno scrittore d'un talento filosofico incontestabile!

Facendo allusione alla teoria del dottore angelico: Che, in questa vita, non si comprende nulla che per mezzo della *specie intelligibile* che il nostro *intelletto agente* astrae e spoglia di tutte le circostanze materiali *per speciem intelligibilem abstractam a materia per intellectum agentem*, il nostro critico aggiunge: « Si ha egli a conchiudere da questo luogo che non ci ha nella conoscenza naturale una sola idea puramente spirituale, nemmeno quella della giustizia, nemmeno quella della verità? Negheremo noi il carattere di semplicità perfetta all'idea della perfezione infinita, all'idea stessa di Dio? Certo, questi sono dubbi molto forti e questioni malaugurate *che di necessità escono* della dottrina peripatetica! D'altronde san Tommaso pone nell' intelletto una conoscenza immateriale, necessaria e universale degli oggetti materiali; ma gli è ben difficile di farsi una ragione di questa dottrina, che, bisogna convenirne, si allontana al tutto da quella di sant'Agostino. L'abbiamo noi compresa? »

No, signore, mille volte no, voi non l'avete per niente compresa, e voi ne sarete convinto. Intanto, ci permetterete di deplorare che parlando come voi fate

della dottrina filosofica del più grande de' filosofi, ci stringete a conservare la nostra ammirazione per la vostra teologia e a non avere che compassione per la vostra filosofia.

Rispetto alle conseguenze malaugurate che si potrebbero, secondo voi, tirare dalla teoria di san Tommaso contro la *semplicità delle idee*, non vi perdetevi d'animo, calmate i vostri dolori. La teoria di san Tommaso sulla conoscenza non apporta affatto tali conseguenze e non ha un sì fatto pericolo. Voi l'avete osservata a traverso del prisma bugiardo de' pregiudizi della vostra scuola, e non avete potuto vederla nella sua verità.

È noto che i filosofi increduli del passato secolo, per far le viste di amar sempre il cristianesimo che detestavano con un odio infernale, erano usi di lamentare con affettazione che il dogma cristiano desse luogo a *dubbi dolorosi e a quistioni malaugurate*, e di mostrarsi afflitti di non potere rendersi conto dei misteri della fede, di cui ne avevano tuttavia sotto gli occhi la pruova materiale. Il che fece dire al conte di Maistre: « Io non ne conosco neppur uno di questi signori che meriti il titolo di uomo onesto. » Iddio ci liberi dal credere che il nostro dottore semirazionalista abbia scientemente voluto servirsi della stessa perfidia, nella sua censura contro san Tommaso! Anzi, ci fa veramente *dolore* di vedere che, per la piega che ha dato a questa critica, egli stesso abbia autorizzato i suoi lettori a fare simili paragoni. In fatti, secondo le parole di san Tommaso che abbiamo testè letto, noi non abbiamo l'idea, pure delle cose *mate-*

riali, che PER e IN la specie intelligibile che l'intelletto agente ha astratto dalla materia. Questo è tanto certo, che il nostro stesso critico ha dovuto riconoscere che san Tommaso mette nell'intelletto una conoscenza immateriale, necessaria e universale degli oggetti materiali. Ciò che si ha a conchiudere da questo luogo, si è: Che anche l'idea delle cose materiali, ed a più forte ragione l'idea della giustizia, della verità e della perfezione di Dio, è puramente spirituale, poichè non è che una specie intelligibile, astratta e spogliata di ogni materia. San Tommaso ha detto, a chiare lettere, che OGNI idea, qualunque ne sia l'oggetto, è sempre un concetto intellettuale e d'una semplicità perfetta. Sicchè, la risposta a' dubbi dolorosi, alle malaugurate quistioni che il nostro critico si ha posto in capo sopra questo luogo di san Tommaso, si trova prevenuta e chiaramente annunciata in questo stesso luogo; ed il nostro autore ha dovuto essere molto distratto, poichè avutala presente non l'ha saputa vedere. Dov'è dunque la contraddizione in cui san Tommaso sarebbe in questo luogo caduto? Dov'è la difficoltà del rendersi conto di questa dottrina?

Rispetto all'apostasia di san Tommaso dalla dottrina di sant'Agostino (poichè il nostro eritico ci è a varie riprese ritornato), « San Tommaso, ha egli ancora detto, non ci pare affatto rendere, con una intera certezza, il pensiero di sant'Agostino, quando riserba questa visione (delle idee) alle anime beate... Egli nega all'anima l'intuizione delle ragioni eterne... Questa dottrina di san Tommaso (sulla conoscenza)

s'allontana, *bisogna convenirne*, da quella di santo Agostino. » Chi ve l' ha detto? Quale testo, qual parola di san Tommaso può autorizzarvi d'attribuirgli questa defezione? Noi saremmo ben contenti di conoscere un tal testo, una tal parola! Ma voi sareste molto intrigato, se voleste ritrovarli nelle opere del santo Dottore.

Gli è vero che san Tommaso, senza averlo *mai* criticato, si è talvolta permesso d'averne un'opinione propria, diversa da quella di sant'Agostino. Perchè, in fine, sant'Agostino non è la Bibbia. Ma, nel caso speciale, nella dottrina riguardante la conoscenza e l'origine delle idee, invece di *essersi* menomamente *allontanato dalla dottrina* di sant'Agostino, l' ha costantemente difesa, rischiarata, sviluppata, completata, seguita, e ne ha fatto la sua propria dottrina.

Lo attesta la sua tesi sulla LEGGE ETERNA, che abbiamo sostenuto nella Tradizione (§ 16), contro un altro autore semirazionalista, ed in cui san Tommaso non si è appoggiato che sulla teoria di sant'Agostino.

Lo attesta il luogo che abbiamo più su veduto (pag. 46), in cui l'angelico Dottore, 1.º sa grado a sant'Agostino d'aver lasciato, come contraria alla Fede, la teoria di Platone sulle idee ovvero *le forme delle cose sussistenti in sè stesse, fuori delle cose e senza la materia*; 2.º fa plauso a sant'Agostino d'avervi sostituito la bella e sublime dottrina delle *ragioni* ovvero *idee delle cose create, esistenti nell'intelletto divino*; e 3.º mostra questa dottrina del Dottore penitente come la sola vera dottrina sulle idee, come la sola vera dottrina per il cui mezzo si possa spiegare

la creazione delle cose e il modo con cui la nostra anima ottiene la conoscenza di tutto quello che conosce.

Lo attesta un altro magnifico testo che abbiamo comentato (pag. 154), in cui pure l'angelo delle scuole, per mezzo di una felice distinzione, pruova dapprima che sant'Agostino non ha mai sognato di stabilire la *vision diretta e immediata delle idee in Dio*, per parte dell'uomo; ma che ha solamente stabilito che l'anima umana non ha le idee delle cose che *per* la luce di Dio; e, nel tempo istesso, san Tommaso adotta puramente e semplicemente questa dottrina di sant'Agostino, la perfeziona e ne fa la base della sua dottrina sul modo con cui ci formiamo le idee e comprendiamo le cose.

Finalmente, l'attestano i numerosi luoghi de' suoi scritti immortali in cui, ritornando sulla teoria di sant'Agostino, la riferma sempre più e vi rimane costantemente fedele. Ecco come san Tommaso si sarebbe *allontanato dalla dottrina* di sant'Agostino sulla questione capitale della conoscenza e dell'origine delle idee.

Gli è dunque pur chiaro quanto la stessa evidenza, che il semirazionalismo, pei suoi ingiusti rimproveri contro san Tommaso, si è fatto, senza averne l'intenzione, nè più nè meno, l'infuato eco delle furenti declamazioni di Lutero, dei nauseanti motteggi del Voltaire, delle furibonde invettive del razionalismo ateo, delle critiche temerarie degli spiriti ignoranti e vani della scuola cartesiana, contro il più grande, il più temuto de' filosofi del cattolicesimo. In tutti i casi, nel leggere questa *requisitoria* ingiusta e sconvenevole

contro la dottrina filosofica di san Tommaso, non si può fare a meno di pensare che il *procuratore* razionalista che l'ha fatto, o non conosce per niente questa dottrina, o non ne ha compreso neppure una parola. Ecco le sole cose delle quali *si dee convenire*. Di tutto il resto, niun filosofo degno di questo nome, nissun dottore cattolico non può *convenire*, nè converrà giammai.

§ 31. Non ci ha nulla di più certo quanto l'esistenza, ammessa da san Tommaso, di un mezzo tra l'intelletto e l'idea. — Ingiustizia dei rimproveri fatti a san Tommaso, intorno alla luce intellettuale. — In che modo una causa creata può effettuare le opere della causa increata. — Ignoranza a proposito deliberato del semirazionalismo d'umiliare san Tommaso. — La sua teoria sulla conoscenza non è punto peripatetica — Il semirazionalismo l'ha più insultato difendendolo che accusandolo. — Strano fenomeno d'un filosofo del secolo decimonono, che ardisce farsi censore della filosofia di san Tommaso, ammirata e rispettata per sei secoli da tutti i filosofi cristiani.

Per rispetto alle *specie sensibili*, o ai fantasmi delle cose esteriori che, per la sensazione, si producono nella *fantasia*, e dalle quali, secondo san Tommaso, l'intelletto agente estrae le *specie intelligibili*, il nostro critico ha scritto pure questo: « Si potrebbero fare più riflessioni sopra questa psicologia; si potrebbe senza dubbio ricercare la ragione di *questi intermezzi* di un altro genere, e dimostrare l'inanità (*sic*) di tale ipotesi. » Ma non è un fatto costante, certo, evidente che, quando ragguardiamo un oggetto qualunque, oltre l'impressione fisica che proviamo nel nostro oc-

chiaro, si dipinge anche nella nostra immaginazione, in guisa che il suo fantasma o la sua immagine vi rimane scolpita, e che possiamo ricordarcelo gran tempo dopo che l'oggetto che rappresenta non è più sotto il nostro sguardo? Non è egli un fatto costante, certo, evidente, che, come lacera, oltre la pressione materiale, riceve anche in sè la forma ideale del suggello senza la materia, similmente i nostri sensi, oltre la modificazione sensibile che provano per la visione o il contatto d'un oggetto esteriore, lo ricevono anche in sè stessi in un modo intenzionale, e ne trasmettono l'immagine alla parte sensitiva dell'anima? Non è egli un fatto costante, certo, evidente, che la forma sensibile esiste in un modo nell'oggetto esterno dell'anima, ed in un altro nel senso interno che riceve le forme sensibili, separate dalla materia che ne è il sostegno?

Non ci ha dunque nulla di più vero, di più comune e di più chiaro, quanto ciò che il Dottore angelico chiama « La recezione delle specie sensibili, per parte della facoltà sensitiva dell'anima; *Receptio per animam sensitivam, specierum sensibilium.* » Che cosa adunque ha potuto dar diritto al nostro critico di rimproverare, in questa occasione, a san Tommaso di avere ammesso, *senza ragione degli intermezzi* di sua creazione tra la sensazione e l'idea; d'aver fabbricato la sua psicologia sopra *una ipotesi* di cui sarebbe facilissimo *il dimostrare l'inanità*? Si è stato mai più gratuitamente insolente contro san Tommaso?

La teoria di san Tommaso, dell'*intelletto agente*, in virtù d'una luce da alto, ha ispirato al nostro critico il pensiero d'indirizzare a sè stesso queste nuove

quistioni: « Che si deve intendere per questa luce intellettuale che san Tommaso pone nella ragione? È ella creata? Il santo Dottore non l'afferma. Se la non è creata, è ella una vera partecipazione alla luce divina increata? Allora, come ricusare di ammettere la visione delle verità necessarie, delle ragioni eterne secondo il senso di sant'Agostino? Le ragioni eterne son forse diverse dalla luce eterna? »

Simili quistioni ci sorprendono venendo da un critico che si suppone abbia letto l'autore che confuta; perchè san Tommaso non ha già aspettato d'esserne interrogato, per dirci *quello che bisogna intendere per questa luce intellettuale che pone non nella ragione, ma nell'intelletto*. Non ha affermato, gli è vero, che questa luce *sia creata*; perchè la creazione non ci ha qui niente che fare. Ma non ha punto trascurato di *affermare che è una certa PARTECIPAZIONE ALLA LUCE DIVINA INCREATA; Intellectus agens est participatio quaedam luminis divini*. Perchè lo si interroga ancora, e gli si dimanda di dire ciò che ha già detto nei termini i più chiari ed i più precisi? È egli leale d'insinuare che l'autore che si combatte non si è abbastanza chiaramente spiegato sopra un punto capitale della quistione, su cui si è tuttavia chiaramente spiegato? Una tale interrogazione non è e non può essere che fraudolente; la è una maniera come un'altra d'impiccolire il suo avversario. Con ciò si fa credere che egli non ha voluto spiegarsi, per timore d'essere trovato in contraddizione nella sua propria spiegazione. Sicchè il nostro critico si affretta a far notare che se san Tommaso avesse *affermato* che la

luce dell'intelletto è una partecipazione alla luce increata, si sarebbe contraddetto, poichè ricusa di ammettere la visione della verità necessarie, delle ragioni eterne nel senso di sant'Agostino, e poichè le ragioni eterne non sono affatto diverse dalla luce eterna.

Nel leggere questa critica sconvenevole ed audace, non si può fare a meno di credere che è un proposito deliberato del suo autore, di sorprendere san Tommaso in contraddizione con sè medesimo, e quindi d'umiliarlo intorno alla superiorità della sua logica e della perfezione della sua fede che niuno, da sei secoli, non si è mai ardito di contrastargli.

Il nostro critico confessando quello che egli avea fatto le viste d'ignorare, che san Tommaso ha veramente chiamato la luce intellettuale *una rassomiglianza che dividiamo colla luce increata*, seguita in questi termini: « Si dee egli intendere per questa rassomiglianza alla luce increata, una potenza creatrice, in certo modo data all'intelletto umano, che la farebbe atta a trarre di sè stessa e dalle sensazioni, ad *imitazione dell'eterna generazione del Verbo in Dio, le verità necessarie, assolute, immutabili, universali?* » Sì, signore, è precisamente questo. Perchè avete udito non solo san Tommaso, ma lo stesso sant'Agostino (§ 8, pag. 77) affermare che *trae da sè stesso, ad imitazione dell'eterna generazione del Verbo in Dio, le idee o le forme universali delle cose che voi chiamate le verità necessarie, assolute, immutabili, universali.*

« *Ma*, continua il nostro critico, *se queste verità*

sono una produzione del pensiero umano, l'effetto è più grande della causa, la supera ed è migliore di essa; noi creamo il necessario, l'universale e le nozioni le più chiare della ragione si trovano rovesciate. L'intelligenza può scorgere le verità necessarie, ma non mai crearle, nè produrle anche col mezzo della astrazione e della generazione.» Chi vi ha detto tutto questo? Mi penso che non neghiate i miracoli de' santi. E, intanto, facendo miracoli, essi producono effetti, che sola la potenza di Dio può produrre. Ma lasciam da parte l'ordine soprannaturale. L'uomo, lo ripetiamo qui ancora, genera l'uomo, ed, in certo modo lo crea. Negherete voi la generazione sotto colore che, ammettendola, *l'effetto sarebbe più grande della causa, che la supererebbe, che sarebbe migliore di essa, e che l'uomo creerebbe l'uomo*, ciò che è proprio di Dio? Certamente che no. E perchè? se non è perchè non ripugna che una causa creata, in virtù d'una facoltà che le avrebbe comunicato la CAUSA INCREATA, produca un effetto al di sopra della sua condizione di causa creata; se non è perchè, in tali casi, la causa PRIMA del fenomeno sarebbe la causa *increata*, e la causa creata non vi sarebbe che come causa SECONDA; e che, perciò, ci ha equazione tra la causa e l'effetto? Ecco una dottrina per la quale la *vostra ragione potrebbe ben trovarsi rovesciata*, perchè spessissime volte pruova le debolezze del sonno, ma che sicuramente non *rovescia affatto* LA RAGIONE. Poichè, all'opposto, non ci ha nulla di più ragionevole che l'ammettere che il Dio che, secondo san Paolo, dividendo, in certo modo, la sua paternità eterna col-

l'uomo, l'ha reso atto a generar l'uomo, dividendo con lui la sua luce eterna, l'ha reso atto a trovare le verità necessarie, le idee eterne. Non ci ha nulla adunque che vi possa dare il diritto di decidere con un tuono sì assoluto: *Che l'intelligenza non può MAI, neppure COLL'AIUTO dell'astrazione e della generazione, produrre le verità necessarie, le idee. E meno anche avete il diritto di dare, in seguito d'un ragionamento che non ragiona affatto, un calcio discortese alla filosofia di san Tommaso, come vi siete ardito di farlo con queste incredibili parole: « I principii di san Tommaso sulla conoscenza umana sono dunque difficili a cogliere ed a conciliare insieme. »*

Ma le parole seguenti sono più strane e, diciamola schiettamente, ancora più insolenti. « Secondo san Tommaso, dice lo stesso autore, avrei in me una luce divina, e cercherei l'origine delle mie conoscenze spirituali in certe oscure e fuggevoli sensazioni. Le quali possono essere le condizioni dello sviluppo dell'intelligenza, non mai la causa. Ed allora il sistema d'Aristotile cade, e la parte puramente peripatetica della teoria di san Tommaso perisce col sistema di cui non è che la riproduzione. »

Sì, certamente, *secondo san Tommaso, avete veramente in voi una luce divina, PER la quale il nostro intelletto agente si forma, EGLI, le idee, senza il menomo aiuto (san Tommaso ve lo ripete ad ogni linea) dell'organo corporeo. Sta dunque a voi, se ne avete voglia, d'andare a cercare appresso Epicuro, l'origine delle vostre conoscenze spirituali in certe oscure e*

sfuggevoli sensazioni; ma la teoria di san Tommaso non vi ci obbliga.

Però avete ragione e molto ragione di dire che, non *le sensazioni*, ma i fantasmi, risultanti dalle sensazioni, *possono essere le condizioni dello sviluppo dell'intelligenza*; non mai la sua causa.

Diffatti san Tommaso, siccome l'avete veduto, non dice che questo.

Ha detto anche: « Bisogna ammettere che le specie intelligibili a cui partecipa il nostro intelletto appartengono, come a loro prima causa, ad un principio che è intelligente per sua essenza, cioè a Dio; ma che da questo principio procedono in noi per mezzo di forme di cose sensibili e materiali, per il cui aiuto formiamo la nostra scienza, come l'ha detto san Dionisio (l'Areopagita) (1). » Sicchè, per san Tommaso, tutte le idee delle cose si trovano originalmente nell'intelletto divino, come in loro principio e loro causa. Le forme, la natura, la quiddità d'ogni cosa non sono che l'idea che Dio ne ha, da tutta l'eternità, concepita nel suo intelletto; che ha posto in realtà fuori del suo intelletto nel tempo, e che dallo stato puramente intenzionale, è passata allo stato sensibile: come

(1) • Dicendum quod species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur, sicut in primam causam, in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilibus et materialium quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit (1, p. q. 84, art. 4, ad 1). •

la casa edificata non è che il disegno che l'architetto se ne aveva formato o concepito nel suo animo; che ha posto ad effetto fuori del suo animo e che dallo stato intenzionale è passato, esso pure, allo stato sensibile. Ma l'idea divina, la quiddità o il concetto universale della cosa materiale non si trova *particolareggiata* che nella cosa stessa; perchè ogni essere materiale non è che particolare. Non ci ha nella creazione che **QUESTO** uomo o **QUESTI** uomini; ma **L'UOMO**, in generale, l'uomo nella sua quiddità o concetto universale della sua natura, non esiste che nell'intelletto divino. Si è veduto (pag. 154) come per la luce da alto, che costituisce in atto l'intelletto umano, questo intelletto incontra le forme delle cose come le sono nell'intelletto divino. Ed è *da questo* **PRINCIPIO** che, secondo lo abbiamo esposto più su, *esse procedono*, **PER MEZZO** di forme sensibili e materiali col cui **AIUTO** formiamo la nostra scienza, come l'afferma san Dionisio.

Sicchè, secondo san Tommaso, le *forme sensibili e materiali* non sono che *mezzi*, aiuti, o, se si vuole, *condizioni dello sviluppo dell'intelligenza*; ma *non mai la causa delle idee*; poichè esse hanno in Dio il loro **PRINCIPIO**, e non si rivelano all'uomo che per la luce di Dio.

Si è già veduto più su che san Tommaso ha stabilito questa sublime dottrina sui testi formali della santa Scrittura e seguitando fedelmente sant'Agostino. Si è veduto nel luogo che comentiamo, affermarci che è questo l'insegnamento di san Dionisio, il primo dei

filosofi del cristianesimo. Il nostro critico ci permetterà dunque ancora una volta di formalmente negare che *una parte della teoria di san Tommaso sia puramente peripatetica*, e questa teoria (diversa dal *sistema di Aristotile* come la luce l'è dalle tenebre) sia la riproduzione di questo sistema, dovente *cadere e perire con esso*.

Finalmente, ecco il colmo delle ingiurie col quale il nostro autore semirazionalista finisce la sua immoderata critica della teoria tutta cristiana di san Tommaso sulla Conoscenza.

« La conciliazione, egli dice, tentata dal santo Dottore ha mancato (1). Egli ha avuto da Aristotile un principio insufficiente per ispiegare l'umana intelligenza. La sensazione e l'esperienza non daranno mai l'origine del necessario, dell'assoluto, dell'universale, dell'infinito, che sono nella ragione. San Tommaso lo comprende quando invoca la luce della ragione infinita, manifestata alla nostra ragione circonscritta. Ma, come mantiene sempre il principio peripatetico: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, non ci pare più d'accordo con sè stesso. Egli era del suo secolo. Qual è l'uomo, quantunque grandissimo, che sfugga interamente dall'influenza del suo tempo? San Tommaso fu fatto per dominare il suo; ma istruendo il suo secolo, gli ha pagato il suo tributo; tal è la condizione umana. »

(*) La vostra sarà più felice? Ella non riuscirà più di quella de' vostri maestri.

Che il principio di *Aristotile* sia *insufficiente per spiegare l'intelligenza umana*, è una verità che non può essere contestata. Ma che san Tommaso abbia *ricevuto da Aristotile questo principio*, e che l'abbia *sempre conservato* sino al punto di non *parere più d'accordo con sè medesimo*, è un insulto contro la scienza e la religione di san Tommaso, che gli scritti immortali del santo Dottore smentiscono e contro cui protesta la coscienza d'ogni dotto cristiano. Si può dire che Lutero stesso (AUDÉN, *Vita di Lutero, passim*) negli eccessi del suo odio contro san Tommaso, non abbia formulato niente di più ingiusto e di più atroce.

Le circostanze attenuanti, con cui il nostro critico si dà la pena di provocare l'indulgenza de' suoi lettori in favore degli errori e delle contraddizioni che egli attribuisce a san Tommaso, non sono che nuove impertinenze; questa difesa è più insultante che le accuse. San Tommaso, secondo questa strana difesa, si sarebbe ingannato in buona fede; sarebbe stato *signoreggiato*, trascinato dal suo secolo; *sarebbe stato del suo secolo*, sciagura a cui *niun uomo sfugge*. Ma questo è lo stesso che dire che san Tommaso non è stato semplicemente che un grande imbecille, misero zimbello degli errori e dei pregiudizi del suo tempo; è lo stesso che dire che san Tommaso avendo fatto di *Aristotile* il suo idolo e il suo maestro, ne ha collocato la persona al di sopra di san Paolo, la filosofia al di sopra della religione. È lo stesso che dire che i principii e le teorie, rubate da lui allo *Stagirita*, rispetto alle funzioni dell'intelligenza umana, sono restate nelle sue mani, impotenti e sterili; che ha an-

che insegnato sopra tali materie una dottrina disonorante, imperfetta, contraddittoria, incomprendibile, assurda; è lo stesso che dire finalmente che san Tommaso *filosofo* non è in realtà che il più miserabile ed il più pericoloso di tutti i filosofi.

Ecco ciò che il semirazionalismo, sotto le forme di una gentilezza affettata, si è permesso d'insinuare contro san Tommaso; ecco la libertà di cui si credea in possesso, di *discutere* la filosofia di san Tommaso, ed ecco come avrebbe *usato di questa libertà senza mancare di riverenza ad un sì grande spirito*.

Or, si sovvenga il lettore delle approvazioni che, secondo si è veduto nel primo capitolo di questa seconda parte della presente opera, sono state date a questa filosofia, da sei secoli, senza interruzione, da tutte le accademie, da tutte le università, da tutti i veri scienziati, da tutti i Dottori cattolici, da tutti gli ordini religiosi, da' papi, dai concili, dalla Chiesa: si ricordi il lettore che san Tommaso è stato, da seicento anni, riguardato dal cristianesimo come il più grande filosofo del mondo, e converrà che non ci ha nulla di più ributtante, di più scandaloso, e al tempo istesso di più ridicolo, quanto lo spettacolo di tante vere nullità filosofiche, che, in un secolo in cui non ci ha affatto filosofia, osano criticare con tanta leggerezza, temerità e ignoranza, la filosofia di san Tommaso, la sola filosofia, veramente degna d'un tanto nome, e la sola che, lungi dall'essere mai stata colta in errore, è stata sempre e dovunque fiorivano splendidi ingegni, seguita, ammirata, venerata, perchè è la sola filosofia veramente cristiana.

§ 52. Glorificazione de' capi della scuola cartesiana fatta dal semirazionalismo. Se ne dimostra la menzogna, lo scandalo ed il ridicolo. — Dopo san Tommaso, una riforma della filosofia fatta dal Descartes non era più necessaria che una riforma della religione fatta da Lutero. — Le sottigliezze e le dispute inutili ne erano state da gran tempo bandite. — Stato florido delle scuole di filosofia dopo san Tommaso, dimostrato dalla quantità di scienziati di primo ordine che ne sono usciti. — Grande sapere dei Padri degli ultimi concili generali. — Grandi uomini della scuola francese, com; resovi Bossuet. — L' aristotelismo cristianizzato da san Tommaso non ha prodotto alcuno errore. — La pace che regnava nelle scuole cattoliche non è stata turbata che dal cartesianismo. — Quest'è la sorgente di tutti gli errori del diciottesimo e del decimonono secolo, e la cagion della morte della filosofia.

Dopo l' Epigramma, vien l'Ode; dopo la Satira, il Ditrambo e l'inno dell'Apoteosi; perchè, se il semirazionalismo non vale gran fatto in filosofia, vale in poesia, e tutti i generi gli son familiari. Il semirazionalismo dopo di aver lamentato e pianto, secondo abbiám veduto, le contraddizioni, le assurdità, l'insufficienza, la miseria della teoria della conoscenza di san Tommaso, si bea innanzi a' sistemi della scuola cartesiana, li leva a cielo con un fanatismo la cui sfacciatezza non è vinta che dal ridicolo. Ecco le sue espressioni:

« La riforma filosofica era necessaria, perchè Aristotile e la sua metafisica esercitavano sulle scuole un' autorità troppo assoluta, esclusiva, abusiva. Sotto questo imperio, quando la alta ragione, il gran senso

di san Tommaso, non opposero più ostacoli al torrente delle sottigliezze e delle dispute inutili, la scolastica *degenerò* profondamente, e non ci ha nulla di più lagrimevole dello stato delle scuole nel decimoquarto e decimoquinto secolo.

« Le forze e le ricchezze intellettuali si aumentano cogli anni. Il secolo decimosettimo operò la riforma necessaria d'una scolastica abusiva uscita di Aristotile; una filosofia più profonda, più elevata, più sobria e più saggia, succede ad una metafisica *degenerata*. »

Poi lo stesso organo del semirazionalismo dice, per la terza volta, anatema alla scolastica *degenerata e barbara* (sic), « per aver mantenuto per tanti secoli la confusione negli animi; » denuncia al mondo « il delitto di papa Nicolò V, d'aver permesso la lettura di tutte le opere di Aristotile e di averne ordinato una nuova traduzione latina; » e, dopo di avere proclamato il Descartes come l'autore della riforma filosofica divenuta urgente, esclama: « Descartes è il padre della filosofia moderna. Il nostro gran secolo filosofico è uscito di lui. Tutti i filosofi riconoscono in lui il *genio potente* che dà lo slancio al movimento del pensiero nei tempi moderni! »

Scorrendo questa pagina, chi non la crederebbe tolta ad imprestito dal Lutero, dal Voltaire, dal signor Cousin, dal *Secolo* e dal *Giornale dei Débats*? Son queste le stesse gentilezze, espresse negli stessi termini, che essi si sono permesse contro san Tommaso, la scolastica e la grande e vera filosofia cattolica del medio-*evo*: precisamente perchè l'era sommamente

cattolica. Perciò in tutto questo non ci ha nulla di vero.

San Tommaso pei suoi lavori sulla filosofia l'avea cristianizzata, direi anche divinizzata, al punto che non era più che verità, ed il mezzo il più potente ed il più proprio a sviluppare, a stabilire, a vendicare la verità. Non avea conservato d'Aristotile che talune definizioni esatte, talune formole felici e talune di quelle teorie che, per essere state adottate da lui, senza averle ben comprese, ed anco alterate còndendole dello spirito greco, non lasciavano d'essere credenze universali, concetti del senso comune dell'umanità. Rispetto al fondo delle dottrine, la filosofia di san Tommaso non essendo altro che il cristianesimo ragionevole e ragionato, è dal cristianesimo e non d'Aristotile, che traeva la sua importanza, il suo valore e la sua dignità. Quest'è la ragione, per cui si finì coll'adottarla nel suo insieme, e non era punto permesso di cambiarvi nulla.

Il Dottore angelico avea anche fissato quel mirabile ordine fra le scienze, di cui farem parola nella nostra terza parte, ed in cui il primo posto, la sovranità, lo scettro del sapere, erano stati devoluti ed assicurati alla teologia; *Theologia imperat omnibus disciplinis*. La filosofia era dunque soggetta non ad Aristotile, che san Tommaso avea gentilmente detronizzato, ma a Gesù Cristo, che era stato posto a capo dell'insegnamento. Ogni filosofo cristiano incominciava coll'accettare e rispettare il cristianesimo, come l'autorità suprema e la regola principale delle sue ricerche: il che, rischiarandolo della luce divina, ed im-

pedendolo dall'errare, lo mettea in possesso della libertà di filosofare: come la sottomissione al potere legittimo sociale, salvando i popoli cristiani dall'anarchia, li mettea in possesso della vera libertà civile. Era Gesù Cristo e non Aristotile, che, al principio del secolo decimosettimo, continuava sempre a regnare da sovrano, nell'ordine scientifico, come nell'ordine politico: *Regnante Domine nostro Iesu Christo*.

Gli è dunque manifestamente falso che una *Riforma filosofica fosse in quel secolo necessaria, e che Aristotile e la sua metafisica esercitassero sulle scuole una autorità troppo assoluta, esclusiva, abusiva*. Una riforma della filosofia non era, a quel tempo, più necessaria che una riforma al decimosesto secolo; e, se Descartes non fosse comparso, la vera filosofia non avrebbe nulla perduto, come se Lutero non fosse mai nato non si avrebbe nulla a lamentare per la vera religione.

Quello che rende considerevole gli scritti de' filosofi cristiani che hanno seguito san Tommaso e che si sono ispirati della sua filosofia, è segnatamente l'importanza dei subbietti che vi si trovano esposti. Vedi, per esempio, la *METAFISICA* del Suarez, che si è costretto di ammirare pure dopo aver letto la *SOMMA*. Vedi, tutti i corsi di filosofia, pubblicati dai domenicani e da' gesuiti fino al principio del diciottesimo secolo: tutto vi è tanto chiaro quanto vero, tanto serio quanto importante. E ciò perchè l'influenza dell'insegnamento filosofico di san Tommaso non avea mai cessato nelle scuole cattoliche. Rispetto alle teorie sulle norme del ragionamento, che la stupidizza e goffaggine de' moderni mettono in ridicolo e dispregiano come sottigliezze inutili, l'espe-

rienza di ciò che è avvenuto, dopo di averle sconosciute, ne attesta l'importanza. Il carattere proprio dei nostri più famosi ragionatori, è lo sragionare; i razionalisti e loro consorti sono esseri che non ragionano affatto. Quando apparve Descartes, ci avea de' secoli che le *sottigliezze* e le *dispute sterili* non occupavano più gli animi e non s'incontravano più nelle scuole donde san Tommaso le avea cacciate.

Gli è dunque chiaramente falso *che al secolo decimosettimo, sotto l'imperio d'Aristotile, la alta ragione, il gran senso di san Tommaso, non opponessero più argini al torrente delle sottigliezze e delle dispute sterili.*

Leggendo la storia delle scienze e delle scoperte dei secoli che hanno immediatamente preceduto la pretesa *riforma cartesiana*, fa stupore d'incontrarvi tanto sapere e tanta fede; ed ogni mente che non s'è lasciata stordire dalle grida del protestantismo e dell'incredulità contro tai secoli, è costretta di convenire che sono i secoli d'oro della scienza cristiana. In tal periodo v'ebbero cinque gran concili: i concili di Costanza, di Basilea, di Firenze, di Laterano (V) e di Trento. Quali uomini i Padri, specialmente dei tre ultimi concili! Nel concilio di Firenze, i grandi Dottori della Grecia, il celebre cardinal Bessarione e Giorgio Scolario loro capi, non poterono a meno di riconoscere la superiorità del sapere dei Dottori latini e render loro i più solenni omaggi (ROHRBACHER, *Storia eccl.*, t. XXIV, lib. LXXXII). Quanto dovette essere dunque grande e splendida la scienza di quei Padri dell'Occidente per abbagliare e superare a tal punto i

Padri dell'Oriente, loro rivali terribili? L'assemblea di Trento non presenta essa al mondo attonito il sublime spettacolo di sette a ottocento teologi, moralisti, canonisti, filosofi, giureconsulti, uomini di Stato, letterati, riuniti al tempo istesso nel medesimo luogo, per modo che la terra non ne avea veduto nè di più eminenti, nè in più gran numero? Non diremo nulla delle scuole d'Italia, di Spagna, del Portogallo, dell'Alemagna, del Belgio, donde sono usciti un Pico della Mirandola, un cardinal Gaetani, uno Scott, un sant' Antonino, un san Lorenzo Giustiniani, un Lainez, un Salmeron, un Canisio, un cardinal di Lorena, un Cornelio a Lapide, un Bellarmino, un Suarez, un Lessio, un Vasquez, un cardinal Tomasi e mille altri non meno profondi filosofi e potenti scrittori che grandissimi teologi. Solamente osserviamo che la più celebre delle università, l'antica Sorbona, avea conservato fino al Descartes l'immensa fama di sapere, in filosofia come in-teologia ed in giurisprudenza, che san Tommaso, san Bonaventura, Giovanni Maggiore e Gersone le aveano legato e che, in tutti i casi, le scuole del decimoquarto e del decimoquinto secolo, che produssero le scuole del decimosesto e decimosettimo secolo, donde uscirono Bossuet, Huet, Pascal, Arnaud, Fénelon e altri sommi uomini che certo la riforma cartesiana non ha formati, poichè hanno più o men protestato contro questa riforma, le erano scuole floridissime, anche sotto il punto di vista filosofico.

È dunque manifestamente falso che *la scolastica abbia, dopo san Tommaso, profondamente degenerato, e che non ci fu nulla di più triste quanto lo stato*

delle scuole del decimoquarto e decimoquinto secolo. In tutto il tempo che separò il perfezionamento della filosofia cristiana, di san Tommaso, e la sua distruzione dapprima fatta da Lutero e quindi dal Descartes, la Chiesa non ebbe che una sola volta a condannare errori puramente filosofici. E fu pel sommo pontefice Leon X, al principio del secolo decimosesto, i quali errori erano usciti della filosofia di Platone, che il fanatismo pagano di Marsilio Ficino avea ristaurato in Firenze. Rispetto alle eresie che, in quello stesso tempo, cagionarono tanti scismi e scandali, non furono che teologiche; esse non furono formolate che contro la giurisdizione, l'autorità e l'infallibilità della Chiesa. Sicchè, la filosofia di san Tommaso, che si ha il vezzo di chiamar peripatetica, aristotelica, scolastica e che, mercè il suo grande ristoratore, non era che altamente ed esclusivamente ortodossa e cattolica, non solo non avea partorito alcuno errore, ma ancora non fu che da che la fu cacciata delle scuole che ogni errore vi si introdusse, vi grandeggiò e vi produsse i frutti funesti che hanno, da tre secoli, avvelenato l'Europa. Ciò fu perchè san Tommaso, col suo insegnamento e co' suoi scritti, avea imparato ai filosofi cristiani, quello che poteano appropriarsi senza pericolo, e quello che doveano rigettare delle dottrine di Aristotile, e che avea loro dato le regole sicure e precise secondo le quali si dee far uso della filosofia; cioè che la lettura di Aristotile coll'aiuto d'una tal luce e d'una tal guida, non offriva più il menomo inconveniente, e che il veleno di alcune delle sue dottrine si trovava *neutralizzato*. Sarebbe dunque una

vera ingiustizia il rimproverare, come un delitto, a papa Nicolò V d'aver permesso la lettura di tutte le opere d'Aristotile e di averne ordinato una nuova traduzione latina. Questa accusa è tanto più singolare, che Nicolò V, grande come sommo pontefice, lo fu anche come ristoratore delle scienze e protettore delle lettere. Nuova pruova che il semirazionalismo non rispetta nulla.

Uno dei risultati più commendevoli dell'azione di san Tommaso sul suo secolo, fu d'aver posto un termine al malinteso, alle dispute che, dividendo i dotti cristiani, li eccitavano gli uni contro gli altri, e di averli riuniti tutti nell'accettazione d'uno stesso simbolo filosofico. I due gran partiti de' Nominali e Reali aveano finito col darsi la mano. Aristotile avea cessato d'essere un Dio pei suoi partigiani e un demonio pei suoi avversari; gli uni e gli altri aveano depresso a' piedi del Dottore angelico le esagerazioni, in senso contrario, del loro fanatismo e si erano abbracciati. Una pace sincera e compiuta s'era stabilita tra i filosofi, e questa pace regnava ancora in tutte le scuole cattoliche sino al momento in cui la fu turbata dalla filosofia di Platone, ristaurata dal rinascimento, e introdotta da Lutero e Calvino nella religione, dal Descartes e dal Leibnitz nella filosofia. Ecco quello che ha fatto la *scolastica degenerata e barbara*, ed ecco come il nostro critico è nel vero rimproverandole *d'aver mantenuto per secoli la confusione e la discordia negli animi*. Non si direbbe egli che al momento in cui scrisse tali parole non si ricordava più dell'orribile quadro che avea egli fatto delle discordie, delle di-

spute, delle guerre, degli scandali de' quali il cattolicesimo fu segno, e la religione e la filosofia anche le vittime?

Finalmente, è un fatto innegabile, riconosciuto e compianto dai nostri avversari (*Tradizione*, § 33 e 35), che la storia della moderna filosofia non è, dopo Descartes, che la storia de' travimenti, degli errori, della decadenza, dello scredito e della distruzione della filosofia. Il cartesianismo non avendo potuto riunire in unità di assenso alle sue nuove dottrine, neppure i suoi partigiani, fu ugualmente impotente a riformare l'antica filosofia e a stabilirne una nuova. Il cartesianismo, considerato in quello che ha di *particolare* e di *proprio*, non è che errore. Ma avendo introdotto nell'ordine scientifico il principio dell'indipendenza e della libertà della ragione *individuale*, questo terribile dissolvente d'ogni scienza e d'ogni fede — poichè sapere è credere — dopo di aver messo mano alla distruzione della vera filosofia, ha messo mano alla distruzione pure della falsa ed alla sua propria distruzione. In fatti il decimottavo secolo, eccetto il principio della sovranità della ragione, conservò assai poco e il decimono nulla della filosofia del Descartes; in guisa che dell'edifizio filosofico del decimosettimo secolo non restò che un mucchio di rovine e il martello pel quale esso fu, come tutto il resto, demolito. La filosofia cartesiana, spogliata delle sue comuni volgarità, e delle sue ipotesi fantastiche e ridicole, quello che ha di positivo e di tristamente serio non è che la dottrina, che predica la negazione, che ne fa il privilegio, il diritto di tutti e per ogni sorta di verità, ed è in questa dot-

trina che essa si restringe tutta intera. Il secolo decimottavo adunque applicò questa dottrina alla religione e negò ogni verità rivelata; il nostro secolo l'ha applicata alla scienza ed ha finito anche col negare ogni verità naturale, e, quindi, ogni ragione, ogni scienza, ogni filosofia.

Eccettuate le scuole, presiedute dall'autorità ecclesiastica, e dove un resto di verità naturali rimane ancora in piedi protetto e sostenuto dalle verità rivelate, non ci ha più, in Europa, scuole filosofiche, perchè non ci ha più filosofia.

Il signor de Bonald, or son quarant'anni, ha constatato, con i documenti in mano (RICERCHE, ecc., cap. 1), che la stessa università di Francia avea riconosciuto e confessato che, al principio di questo secolo, non ci avea già più filosofia una, certa, determinata, da potere imporre a' suoi allievi; e che in conseguenza si contentava che i candidati del baccalaureato rispondessero sulla filosofia quello che volessero e come volessero.

Appresso, le cose non hanno certo migliorato di molto. Sicchè, in filosofia, come in letteratura, gli esami pei gradi fanno veramente pietà: i professori medesimi ne sono umiliati, dolenti al presente e spaventati per l'avvenire del sapere. Solamente, sebbene il vedano co' loro occhi propri, non vogliono affatto convenire che il cartesianismo ha dato la morte alla filosofia, come il paganesimo classico alla letteratura! È dunque un negare la verità conosciuta e peccare contro lo Spirito Santo, il dire: *Il decimosettimo secolo fece la riforma necessaria d'una scolastica abusiva, uscita di Aristo-*

tile, e sostituì ad una metafisica degenerata una filosofia più profonda, più alta, più sobria e più savia! Perchè una tal filosofia non si è trovata in alcun luogo dopo Cartesio.

Nella terza parte saremo obbligati di rivenire sopra questo soggetto. Quivi, esamineremo la teoria cartesiana e malebranchiana sulla conoscenza e le idee, e si sarà convinti che non abbiamo niente esagerato chiamando la *riforma* del Descartes, su questo punto, una sventura, un delitto, una distruzione.

Nello strano passaggio di cui abbiám fatto l'analisi non ci ha di vero che le seguenti linee: « Cartesio è il padre dello moderna filosofia. Il nostro gran secolo filosofico riconosce in lui il *genio potente* che dà ai nostri tempi lo slancio al movimento del pensiero. » Sì, tutto questo non è che sventuratamente troppo vero! Ma tutto questo non fa già l'elogio del Descartes. Non solo il preteso *gran secolo della filosofia francese*, ma anche i secoli decimottavo e decimonono sono usciti di lui, ed è il padre legittimo e naturale di questo caos informe e deforme di stranezze, di follie, di errori, di bestemmie, di negazioni, ignoti nei secoli della scolastica abusiva e barbara, e della metafisica degenerata, che costituiscono la moderna filosofia. Sì, tutti i filosofi, cioè partigiani e avversari, credenti ed increduli, riconoscono concordemente, in Descartes, il *genio potente che dà ai nostri tempi lo slancio al movimento del pensiero*. Solamente, ogni uomo di senno e di fede, vedendo adempito, con una orribile esattezza, l'oracolo profetico del gran vescovo di Meaux: *Che sarebbe uscita dalla filosofia cartesiana una grande*

guerra contro la Chiesa, è costretto di riguardare Cartesio come un genio maligno, funesto, che, nel dare lo slancio al movimento del pensiero, l'ha dato anche all'apostasia di tutte le credenze e all'indifferenza in fatto di religione.

Quando il volterianismo fu messo in atto pei grandi fatti della rivoluzione, fu detto di Voltaire: « Non ha egli veduto tutto quello che ha fatto, ma è veramente egli che ha fatto quello che noi vediamo. » Può dirsi senza dubbio altrettanto del Descartes rispetto al Voltaire: Descartes non ha veduto tutto quello che ha fatto Voltaire. Voltaire sarebbe stato tanto possibile senza Descartes, quanto Descartes lo sarebbe stato senza Lutero. La filosofia cartesiana, questa filosofia profonda, alta, sobria, savia del diciassettesimo secolo, non è stata che l'introduzione della filosofia volteriana del diciottesimo e della filosofia Cosiniana, Renaniana del nostro. La scienza filosofica di questi tre secoli, abbiám detto altrove, non forma che un sillogismo di cui il diciassettesimo secolo ha stabilito la maggiore, proclamando *il libero esame*, o la licenza della ragione; il diciottesimo secolo ha dato la minore, per la negazione del cristianesimo o l'isolamento della ragione; ed il nostro secolo ha tirato la conseguenza, che è il razionalismo o la negazione e la morte della ragione. Tutti i filosofi increduli del passato secolo e del nostro, per l'entusiasmo unanime con che hanno salutato il Descartes come loro maestro, loro modello, loro patriarca, loro padre, loro messia, e lo stesso 93, pel suo decreto: « Che fosse innalzata una statua al

Descartes e che avesse dal popolo francese onori divini » non hanno fatto che riformare questa paternità e questa funesta figliazione tra il cartesianismo, il volterianismo e il cosinismo. Era egli dunque necessario che, in presenza di tali fatti, vedessimo ecclesiastici trattare con tanto sdegno e dispregio la filosofia cristiana, l'alleata e custode fedele d'ogni verità, e fare tanti elogi della filosofia pagana, madre ed artefice d'ogni errore, e mettere san Tommaso ai piedi di Cartesio?

FINE DEL VOLUME SECONDO.

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE NEL SECONDO VOLUME

Parte prima

SANT' AGOSTINO

INTRODUZIONE	Pag. 1
§ 1. Iddio è l'autore d'ogni scienza. — San Paolo, sant'Agostino e san Tommaso formano una meravigliosa trinità umana. — Quadro comparativo della grandezza del loro ingegno e del loro valore scientifico. — Importanza de' loro lavori. — In che modo sono stati apprezzati dal semirazionalismo. — La filosofia di sant'Agostino, soggetto della prima parte di questo lavoro	• ivi
CAPITOLO I. — LO SPIRITO MODERNO	• 12
§ 2. — Il semirazionalismo vi ha attinto il funesto pensiero d'impiccolire i più grandi uomini del cristianesimo. — Maniera indegna colla quale ha esso giudicato in particolare l'ingegno di sant'Agostino. — Superiorità incontrastabile di questo sublime Dottore, paragonato con Platone. — Lo SPIRITO GRECO. — Quello che ha formato la fortuna di Platone presso gli antichi. — Divinizzato da' pagani, è stato costantemente ributtato dai dotti cristiani. — Platone riabilitato dal rinascimento. — Trasporto colpevole e ridicolo dei filosofi d'oggi per Platone	• ivi
§ 3. Confutazione del modo con che il semirazionalismo ha apprezzato il genio filosofico di sant'Agostino. —	

Platone non è stato punto filosofo. -- I caratteri del genio; niun filosofo pagano li ha posseduti. -- Testimonianza di san Paolo. -- Lo stesso semirazionalismo riconosce che Platone non ha capito nulla della prima di tutte le verità, Dio, e che non era nè un genio, nè un filosofo -- Differenza che passa tra INGEGNO e GENIO. -- Paragone tra sant'Agostino e Platone; grandezza ed utilità de' lavori del primo, miseria e vuoto de' lavori del secondo. -- Il nome di GRAN FILOSOFO e d'UOMO DI GENIO non conviene che a sant'Agostino ed ai grandi uomini del cristianesimo, compresi Bossuet. I pagani de' nostri giorni non la penseranno così, ma il fatto non lascia di essere vero Pag. 18

CAPITOLO SECONDO. -- DEI CRITERI DELLA VERITA' E DEL METODO DI SANT' AGOSTINO, PARAGONATI AI CRITERI ED AL METODO DI PLATONE

30

- ³⁰ 1. Un altro falso ed ingiurioso apprezzamento della filosofia di sant'Agostino, per parte del semirazionalismo. -- L'opera del santo Dottore delle LXXXIII QUISTIONI. -- È falso che, in quest'opera, abbia negato ogni certezza alla testimonianza dei sensi, e che ad esempio e al seguito di Platone, abbia voluto fondare la scienza della VERITA' dell'UNIVERSALE e dell'ASSOLUTO. -- Egli si è occupato più della verità conosciuta che della verità da conoscere. -- Si fa giustizia del paradosso: che sant'Agostino sia rimasto inferiore a Platone nella distinzione del SENSIBILE e dell'INTELLIGIBILE. -- Vera dottrina di sant'Agostino rispetto ai criteri della verità ivi
- ³⁰ 2. Altre enormezze proferite contro sant'Agostino, relativamente a Platone. -- Quale sia la VERA GLORIA di Platone. -- L'unico vantaggio che la religione può trarre dalla sua filosofia. -- Ciò che ha detto di vero e di bello l'ha preso dalle tradizioni. -- Le dottrine sue proprie, come anco il suo metodo e la sua teoria delle idee, sono false, assurde e funeste. -- Esse sono i titoli della sua vergogna. -- Si confuta l'asserzione: CHE SANT' AGOSTINO ABBA CONTINUATO E FATTO PROGREDIRE IL METODO DI PLATONE. -- Prove che sant'Agostino non ha seguito alcun metodo filosofico, ma che si è contentato di mettere l'ordine della fede avanti l'ordine della ragione 41

- CAPITOLO TERZO. — DELLA DOTTRINA DI SANT'AGOSTINO SULL'ORIGINE DELLE IDEE, E DELL'OPPOSIZIONE FONDAMENTALE DI QUESTA DOTTRINA CON QUELLA DI PLATONE SULLO STESSO SUGGETTO** Pag. 33
- § 6. Importanza del soggetto che s'imprende a trattare. — Sant'Agostino, confutando egli stesso la calunnia d'aver seguito l'ideologia empia di Platone, e fondando la sua propria dottrina sullo stesso punto. — San Tommaso, dimostrando, egli pure, che la dottrina di sant'Agostino non ha nulla di comune con quella di Platone sulle idee. — Psicologia di sant'Agostino, totalmente diversa, essa pure, da quella del filosofo greco. — Riepilogo della filosofia del gran Dottore cristiano ivi
- § 7. Sant'Agostino ha formalmente rigettato la filosofia di Platone. — Risposta ad un'obbiezione, tratta dagli elogi che sant'Agostino avrebbe più volte fatto di Platone. — Il santo vescovo si è pentito di questi elogi e li ha ritrattati. Gran valore di queste ritrattazioni; sorprendente prova che risulta in favore di questo fatto: Che non è stato in alcun modo il continuatore della filosofia di Platone, e che l'attribuirgli questo, è un oltraggiarlo • 64
- CAPITOLO QUARTO. — DELLA FILOSOFIA DI SANT'AGOSTINO NEI SUOI RAPPORTI COL DOGMA CRISTIANO** • 75
- § 8. Altri passaggi importanti, nei quali sant'Agostino ha manifestato la sua dottrina rispetto alle idee. — Per questo grande Dottore, l'intelletto creato genera il suo verbo, come l'intelletto increato genera il suo, e le idee non sono nè innate nè vedute in Dio, ma formate dall'intelletto medesimo. — Questa dottrina è professata da' Padri della Chiesa. — Altre sublimi analogiche e sant'Agostino ha scorto tra il Verbo di Dio ed il verbo dell'uomo. Un altro bel passaggio, scritto da lui, in cui riferma il sistema cristiano sulle idee • ivi
- CAPITOLO QUINTO. — DEL PUNTO DI PARTENZA E DELLO SCOPO DELLA FILOSOFIA DI SANT'AGOSTINO** • 85
- §. 9 Il metodo degli eretici e il metodo dei Padri della Chiesa, rispetto alla scienza di Dio e dell'uomo. — Ri-

tratto del Dio TRINO ed UNO, per rispetto all'intelligenza, e dell'UOMO Dio, per rispetto all'unione dell'anima col corpo. — L'uomo non può essere conosciuto che coll'aiuto della conoscenza del suo augusto Originale. — Per mancanza di questa conoscenza, gli antichi filosofi hanno ignorato totalmente l'uomo. — Solo i Padri l'hanno conosciuto, per la loro perfetta conoscenza di Dio e di Gesù Cristo ed hanno creato, col soccorso della vera teologia, una vera filosofia. — Sant'Agostino è andato per questa via, e non ha appreso la sua sublime dottrina sull'uomo alla scuola di Platone, ma alla scuola del Vangelo Pag. 85

- § 10. Sant'Agostino non si è servito della sua filosofia sull'uomo che per sviluppare e difendere i dogmi della Trinità e della Incarnazione — I misteri di Dio ed i misteri dell'uomo si rischiarano e si sostengono a vicenda. — Il semirazionalismo, attribuendo a sant'Agostino una falsa filosofia, non solo fa onta a questa grande anima, ma serve ad oscurare la fede della Chiesa ed a favorire l'eresia. • 94

CAPITOLO SESTO. — CONFUTAZIONE DELL'OPINIONE CHE I PADRI DELLA CHIESA SONO STATI SCOLARI DI PLATONE. • 101

- § 11. Il triste pensiero del semirazionalismo di 'fare de' Padri della Chiesa e di sant'Agostino in particolare, dei discepoli di Platone, felicemente confutato da un celebre autore dello scorso secolo. — Il signor di Fontenelle e il P. Balthus. — Prove incontrastabili della falsità, dell'assurdità di questo pensiero semirazionalista, e delle sue funeste conseguenze per rispetto alla religione. — Sono colpi mortali che i nostri avversari non possono evitare • ivi

CAPITOLO SETTIMO. — DEL PRETESO CARTESIANISMO DI SANT'AGOSTINO • 112

- § 12. Una pagina incredibile in cui un autore semirazionalista ha anche fatto di sant'Agostino il precursore del Cartesio. Gli è un romanzo; si propone confutarlo — Nell'affermare che Cartesio non si è salvato dallo scetticismo che PER LA SUA FEDE NELLA SUA RAGIONE, il suo panegirista gli attribuisce un errore di cui non è affatto colpevole. — Breve analisi del metodo di

Cartesio, da cui risulta che non si è salvato [dallo scetticismo che PER LA FEDE AL DIO CREATORE. — A qual fine sant'Agostino ha scritto intorno al metodo, — Non ha affatto incominciato dal DUBBIO METODICO ma dalla fede Pag. 412

§ 13. Disamina del primo fra i testi di sant'Agostino, di cui il semirazionalismo ha abusato per fare di sant'Agostino il precursore di Cartesio. — Analisi dell'opera de' SOLILOQUI, donde è stato tratto questo testo. — Quest'opera non è stata scritta che in uno spirito di fede. — Integrità del testo in discorso, che il semirazionalismo ha troncato per dargli un senso che non ha affatto. — Considerazione su questo importante testo, che ne rende il pensiero evidente ed il vero. • 121

§ 14. Si discute il secondo testo di sant'Agostino che il semirazionalismo ha voltato contro il suo autore. — Questo testo non ha affatto il menomo rapporto col dubbio cartesiano, e sant'Agostino non vi ha in alcun modo stabilito la certezza dell'esistenza SULLA CERTEZZA DEL PENSIERO. — Altro testo, per intero che il semirazionalismo ha stranamente sfigurato. — Cinque conclusioni, risultanti da questo testo e dimostranti che l'interpretazione semirazionalista è manifestamente falsa. — Un terzo testo di sant'Agostino che evidentemente pruova che il suo metodo è stato la contro-parte del metodo detto «Cartesiano.» — Strano mosaico di vocaboli, tolti da più opere di sant'Agostino, per il cui mezzo è stato formato il suo sistema, che non è sistema, sulla conoscenza. — Molte di queste opere sono state disapprovate dal santo Dottore. — Conclusione sul preteso cartesianismo di sant'Agostino. • 452

CAPITOLO OTTAVO. — DEL PRETESO MALEBRANCHIANISMO DI SANT'AGOSTINO. • 446

§ 15. Si difende sant'Agostino dall'imputazione d'essere l'autore della Visione Malebranchiana. — È recato per intero il suo celebre passaggio che serve di pretesto a questa calunnia. — Il semirazionalismo è convinto di avergli dato un senso che non ha affatto. — Sofismi sui quali si fonda per sostenere la sua falsa interpretazione. — Spiegazione, data da san Tommaso, del fa-

moso passaggio di sant' Agostino; prove che questo passaggio non ha il menomo rapporto alla quistione delle idee Pag. 146

- ¶ 16. Si confuta un altro argomento del semirazionalismo, in favore del preteso malbranchianismo di sant' Agostino. — Quest' argomento fonda sull' ignoranza della bella distinzione, stabilita da san Tommaso, sulle due maniere onde l' anima vede nelle RAZIONI ETERNE. — Magnifico passaggio di questo Dottore che spiega sant' Agostino con sant' Agostino. — Lo stesso santo Agostino ha spiegato nel o stesso modo la sua dottrina sulle idee. — Comento sopra questa spiegazione. — Due conseguenze importanti che ne derivano. — Riepilogo della filosofia di sant' Agostino. — Il semirazionalismo, facendone il precursore del Cartesio e del Malebranche, ha rovinato sè stesso • 154

Parte seconda

—

SAN TOMMASO.

CAPITOLO PRIMO. — DELL' IMPORTANZA E DELL' AUTORITA' DELLA FILOSOFIA DI SAN TOMMASO • 165

- § 17. La svergognatezza è l' eccesso della follia. — Modo insolente onde il semirazionalismo ha giudicato san Tommaso; egli non l' ha nominato il più grande de' teologi che per credersi nel diritto di farlo passare pel più piccolo de' filosofi. — In san Tommaso il filosofo è inseparabile dal teologo; il deprimerlo come filosofo, è menomarlo ed abbasarlo come teologo. — In quali circostanze e perchè Dio ha dato san Tommaso alla Chiesa. — Carattere eminentemente filosofico degli scritti teologici di questo Dottore, confermato da lui stesso. — Ingiustizia di contrastargli la supremazia, nelle scienze anche naturali • ivi

18. Il genio filosofico di san Tommaso risplende particolarmente nella **SOMMA DELLA TEOLOGIA**. -- Analisi di questo libro immortale. -- Alcuni esempi del modo filosofico onde vi espone le quistioni teologiche. -- La specialità di questo lavoro è che il cristianesimo vi apparisce sommamente ragionevole. -- Ed è perciò che l'eresia e l'empietà lo temono e lo screditano. -- Con ciò fanno esse sapere al semirazionalismo quant'è inconsequente, affermando: Che l'**AUTORITA' DI SAN TOMMASO FILOSOFO NON È SÌ GRANDE CHE L'AUTORITA' DI SAN TOMMASO TEOLOGO** Pag. 171

**CAPITOLO SECONDO. — APPROVAZIONI, GRANDEZZE E GLO-
RIE DELLA FILOSOFIA DI SAN TOMMASO** 185

19. Anche la parte filosofica della **SOMMA** di san Tommaso è stata dichiarata prodigiosa dal sommo Pontefice. -- San Tommaso salutato come **MAESTRO PER ECCELLENZA**, non solo come teologo, ma anche come filosofo; magnifiche testimonianze dategli dall'antica Sorbona, per questo doppio titolo. -- Solenni approvazioni che l'intera dottrina di san Tommaso ha ricevuto, per parte de' Papi e dei Concili. -- Nissun Dottore ha goduto, presso i dotti, una reputazione più costante e più universale di san Tommaso. -- Ingiustizia del semirazionalismo d'averne fatto un deplorabile filosofo ivi

20. Si condanna la pretensione del semirazionalismo di credersi libero d'attaccare la teoria della conoscenza di san Tommaso, sotto pretesto che non appartiene che ad Aristotile. -- Varietà e ricchezza del sapere di san Tommaso. -- Dell'età di venticinque anni è stato riputato il più grande fra i dotti; commovente lotta di umiltà tra lui e san Bonaventura, sulla quistione di sapere chi dei due dovesse occupare la cattedra di Alberto Magno. -- Ristretto della vita e de' lavori di san Tommaso. -- Si dimostra che ha ricevuto la sua scienza dall'alto; testimonianza del Fleury -- Dove ha preso il Dottore angelico il suo argomento perentorio contro i manichei e lo scioglimento delle difficoltà filosofiche che si possono fare contro l'Eucaristia. -- **IL BENE SCRIPSISTI DE ME, THOMA**; La scienza di san Tommaso, rifermata da prodigi. Il semirazionalismo si mostra

tropo difficile, rifiutando d'ammettere una simile scienza, senza discuterla Pag. 194

CAPITOLO TERZO. — ORIGINALITÀ CRISTIANA DELLA FILOSOFIA DI SAN TOMMASO IN GENERALE 204

§ 21. Errore in cui il semirazionalismo si fonda per attaccare il sistema di san Tommaso sull'uomo: questo sistema non è già IL SISTEMA EMENDATO DI ARISTOTILE, ma una dottrina approvata dalla Chiesa. — Ancora una testimonianza non sospetta sulla origine cristiana e sull'importanza della dottrina di san Tommaso. — Temerità de' filosofi semirazionalisti di farsi giudici di questo Dottore. Dal canto loro è un dimenticare ogni convenienza ed ogni pudore letterario. — Se fossero in realtà sì grandi come sono realmente piccoli; se fossero anco tanti Bossuet, non avrebbero per niente il diritto di criticare san Tommaso, come fanno ivi

§ 22. Maniera sconvenevole con cui il semirazionalismo attacca san Tommaso. — Perchè i piccoli se la prendono contro i grandi; il genio rispetta il genio — Profonda venerazione di san Tommaso verso i Padri della Chiesa: bell'esempio da imitare. — La sua stima ed il suo rispetto per sant'Agostino, ma non ne seguita già che sia stato suo discepolo. — Il Bossuet. — San Tommaso anche in teologia non è stato discepolo che della Chiesa. — Pruove che è stato ancora meno il discepolo di sant'Agostino in filosofia; testimonianze non sospette. — Ingiustizia de' moderni di fare di san Tommaso e degli scolastici la mandria di Aristotile 243

CAPITOLO QUARTO. — ORIGINALITÀ CRISTIANA DELL'IDEOLOGIA DI SAN TOMMASO IN PARTICOLARE 222

§ 23. Riepilogo della dottrina di Platone sulle idee; Aristotile è ANDATO ANCORA PIU' INNANZI SULL'ASSURDITÀ DI QUESTA DOTTRINA. — La sua teoria dell'idee rinchioda il materialismo, il panteismo e l'ateismo. — Teoria di san Tommaso sulle idee e sull'intelletto agente. — Essa differisce da quella di Aristotile come la verità dall'assurdità; la fede dall'empietà. — Risulta da questo confronto che sopra un tal sug-

getto, almeno, san Tommaso non è stato discepolo di
Aristotile Pag 222

CAPITOLO QUINTO. — DELL'ORIGINE TUTTA CRISTIANA
DELLA PSICOLOGIA DI SAN TOMMASO IN PARTICOLARE . . . 256

§ 24. Il signor Jourdain : gli si rende giustizia d'averlo
rispettosamente parlato di san Tommaso. — Torto che
si è fatto a sè stesso attribuendo a san Tommaso di
avere preso da Aristotile la sua dottrina sull'anima. —
I testi da lui allegati non hanno affatto la significa-
zione che egli loro attribuisce. — Si ritratta e stabili-
sce formalmente l'originalità della psicologia di san
Tommaso. — San Tommaso, lungi dall'aver egli stesso
dichiarato, come il signor Jourdain lo pretende, di non
aver fatto che seguire Aristotile, ha dichiarato per
mezzo di un fatto solenne di non aver seguito nella
sua teoria sull'anima che la Tradizione de' Padri
della Chiesa ivi

§ 25. La dottrina di Aristotile, sull'anima umana, non
gli appartiene affatto come cosa sua propria ; egli l'ha
trovata, bella che fatta, nelle credenze dell'umanità e
nei libri indiani. — Pruove che la stessa dottrina è
eminentemente cristiana, e che è stata professata dai
Padri della Chiesa dal principio del cristianesimo. —
San Tommaso l'ha imparata da loro. Egli non ha
preso da Aristotile che la formola di questa dottrina,
e non già la stessa dottrina. — Essa si trova incerta
ed erronea in Aristotile, vera e perfetta in san Tom-
maso. — Avendo egli attinto nel mistero dell'Incarnazione
la luce per conoscere l'uomo, si è servito della
sua dottrina sull'uomo, per meglio rilevare il mistero
di Gesù Cristo. — Per avere fatto uso della defini-
zione di Aristotile non è affatto il suo discepolo,
come non l'è il concilio generale di Vienna che ha
consacrato la stessa definizione 248

CAPITOLO SESTO. — DELLA FILOSOFIA D'ARISTOTILE AL
MEDIO-EVO, E DELL'USO FATTO DA SAN TOMMASO DELLE
DOTTRINE E DELLA AUTORITA' DI QUEL FILOSOFO . . . 265

§ 26. Ultima ragione del semirazionalismo per dimostrare
che san Tommaso è stato discepolo di Aristotile. —

In che modo si propone di combatterla in questo capitolo. — Gli storici moderni della filosofia sono sospetti. — Riepilogo della storia dell'aristotelismo al medio-evo. — Gli Arabi ne sono stati i ristoratori ed i primi comentatori. — Carattere proprio della filosofia aristotelica e suoi errori. — Filosofi cristiani che li hanno adottati. — Sette religiose che essi hanno parlorito, e grande corruzione di costumi che hanno essi prodotto Pag. 265

§ 27. Continuazione della storia dell'aristotelismo al medio-evo. — Origine logica dei NOMINALI e dei REALI, assoluti e moderati. — Loro capi, loro errori ed eresie a cui dettero luogo. — Abelardo e i CONCETTUALISTI. — Condanna delle loro dottrine e della filosofia di Aristotile della quale esse erano il prodotto. — Tuttavia questa filosofia continua ad essere seguita 275

28. Aristotile è stato il meno corrotto ed il meno empio di tutti gli antichi filosofi della Grecia, ed ha, in sulla morte, reso a Dio una solenne testimonianza. — Son questi i suoi primi titoli di raccomandazione alla benevolenza di san Tommaso. — Per che cagione lo chiama egli anche il FILOSOFO, lo tratta con rispetto lo scusa egli e lo difende. — Correzioni fatte alla sua filosofia da san Tommaso; loro necessità, loro importanza e loro buon effetto. — Immensi ser vigi che ha reso alla scienza ed alla religione. — Il semirazionalismo, comportandosi superbamente a suo riguardo, si rende ridicolo 285

CAPITOLO SETTIMO. — DELL'INDEGNITA' DEGLI ATTACCHI DEL SEMIRAZIONALISMO CONTRO LA FILOSOFIA DI SAN TOMMASO 301

§ 29 Il semirazionalismo, cortese verso sant' Agostino, è stato inesorabile per san Tommaso. — Il signor Jourdain critica egli pure il metodo di san Tommaso e la sua dottrina sull'anima. — Impertinenza, contraddizione e ingiustizia di questa critica. — Pruove che san Tommaso ha fatto dell'osservazione dei fatti interiori dell'anima, la base della sua psicologia. — Il signor Jourdain è messo da parte in questa discussione. — Metodo che si terrà in questo capitolo rispetto al capo del semirazionalismo ivi

§ 30. Critica che il semirazionalismo si è ardito di fare della teoria della conoscenza secondo san Tommaso. — Si nota la inconvenienza, l'ingiustizia, la temerità di una simigliante critica. — San Tommaso non ha umiliato l'intelligenza umana — Il critico non ha capito le sue dottrine. — Le idee per san Tommaso sono di una semplicità assoluta. — Conformità perfetta della sua teoria con quella di sant'Agostino sullo stesso soggetto Pag. 340

§ 31. Non ci ha nulla di più certo quanto l'esistenza, ammessa da san Tommaso, di un mezzo tra l'intelletto e l'idea, — Ingiustizia dei rimproveri fatti a san Tommaso, intorno alla luce intellettuale. — In che modo una causa creata può effettuare le opere della causa increata. — Ignoranza e proposito deliberato del semirazionalismo d'umiliare san Tommaso. — La sua teoria sulla conoscenza non è punto peripatetica. — Il semirazionalismo l'ha più insultato difendendolo che accusandolo. — Strano fenomeno d'un filosofo del secolo decimonono, che ardisce farsi censore della filosofia di san Tommaso, ammirata e rispettata per sei secoli da tutti i filosofi cristiani 349

§ 32. Glorificazione de' capi della scuola cartesiana fatta dal semirazionalismo. Se ne dimostra la menzogna, lo scandalo ed il ridicolo. — Dopo san Tommaso, una riforma della filosofia fatta dal Descartes non era più necessaria che una riforma della religione fatta da Lutero. — Le sottigliezze e le dispute inutili ne erano state da gran tempo bandite. — Stato florido delle scuole di filosofia dopo san Tommaso, dimostrato dalla quantità di scienziati di primo ordine che ne sono usciti. — Grande sapere de' Padri degli ultimi concili generali. — Grandi uomini della scuola francese, compresi Bossuet — L'aristotelismo cristianizzato da san Tommaso non ha prodotto alcuno errore. — La pace che regnava nelle scuole cattoliche non è stata turbata che dal cartesianismo — Quest'è la sorgente di tutti gli errori del diciottesimo e del decimonono secolo, e la cagion della morte della filosofia 350

