

L' ONTOLOGISMO

E

LA QUESTIONE GIÀ INEDITA

DEL SERAFICO DOTTORE

S. BONAVENTURA

SU LA COGNIZIONE CERTITUDINALE DELLA VERITÀ

PEL

P. GIAMBATTISTA ORTOLEVA DA MISTRETTA

ex Def. Gen. Min. Oss. Riformato



XI
942

*p. Luigi Pozzi fransesano
6/6. 1900*

ACIREALE

TIPOGRAFIA DI VINCENZO STRANO

1876

K 6299316
O 5944246

Fondazione Biblioteca
San Bernardino
Trento

N. inv. 24508

Deum nullus hominum vidit, sed nec videre potest.

I. Tim. VI. 16.

Angelus naturali cognitione divinam essentiam non poterat videre in essentia, sive claritate sua, quia divina lux propter sui eminentiam est inaccessibilis viribus omnis naturæ creatæ.

S. Bonav. II. Sent. dist. III. art. IV. qu. II. n. 59.

INTRODUZIONE



Disse Dio: Sia la luce, e la luce fu. E Dio vide che la luce era buona. Approva Dio stesso la luce, perchè è una immagine di quello ch'egli stesso è, luce eterna e senza macchia. Lo splendore, lo sfolgoramento, il fonte eterno di questa eterna luce si è il Verbo, Dio generato da Dio, luce generata da luce, che splende nelle tenebre, ed illumina ogni uomo che viene in questo mondo. La luce fatta da Dio rallegra tutta quanta la natura, e dà il colore e la bellezza ad ogni cosa: la luce generata da Dio, essendo la via, la verità, la vita, rallegra naturalmente tutte le intelligenze, dando essa la verità, la bellezza, la vita a tutte.

Disse Dio: Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza. E Dio creò l'uomo a sua somiglianza: a somiglianza di Dio lo creò. Dio è spirito e intelligenza: l'uomo, creato a sua immagine, è spirito parimenti e intelligenza. Se non che, Dio è uno spirito infinitamente perfetto, e l'uomo uno spirito di perfezione circoscritto: Dio è una intelligenza supremamente pura, l'uomo una intelligenza incarnata, uno spirito incorporato.

Il Signore Dio formò l'uomo di fango della terra, e gl'ispirò in faccia un soffio di vita: e l'uomo fu fatto anima vivente. L'anima, ecco quel soffio dell'Onnipotente, che, come dice il Savio di Edom, rende intelligente l'uomo, lo innalza al di sopra di tutti gli animali, e lo costituisce, dopo Dio, re della terra: Lo hai fatto per alcun poco inferiore agli Angeli, diceva David al Creatore, lo hai coronato di gloria e di onore, e lo hai costituito sopra le opere delle tue mani. Tutte quante le cose hai soggettate a' piedi di lui, le pecore e i buoi e tutte le fiere della campagna, gli uccelli dell'aria e i pesci del mare, i quali camminano le vie del mare.

Ma l'immagine di Dio nell'uomo non si mostra già il più nella preminenza che l'anima sua gli dà su le altre creature, bensì nell'intima natura dell'anima sua stessa. In essa rilucere si vede come un riverbero sfolgorante dell'adorabile Trinità: Dio è, conosce se stesso, ama se stesso: l'anima è, conosce se stessa, ama se stessa, ed ha nel suo essere, nella sua intelligenza, nel suo amore una medesima vita, e questa vita è di conoscere ed amare Dio, autore del suo essere, della sua intelligenza, del suo amore; è di conoscerlo e di amarlo mentre si manifesta nelle creature, di salire da esse a lui, di vederlo così e di amarlo in tutte, e di trovare in questa intelligenza ed in questo amore un perpetuo accrescimento di amore, d'intelligenza, di essere.

Ecco che è l'uomo come intelligenza incarnata; ecco fin dove giungono le facoltà sue naturali. Creato ad immagine di Dio, o creato Dio in immagine e non punto in essenza, l'uomo non sa vedere naturalmente Dio in essenza, ma solo in immagine nelle sue creature. Vederlo in lui medesimo, vederlo come Dio vede se stesso, è naturalmente impossibile non che all'uomo, ad ogni altra creatura, però che tra la creatura più perfetta e Dio ci ha sempre l'infinito, sì che la creatura, anche più

perfetta, conoscendone la impossibilità, non dovrebbe per sé neppur concepire il pensiero di questa naturale visione divina (1).

È però la superbia il primo ed il principe di tutti i peccati: (2) Ma il primo tra tutti i peccati, dice S. Bonaventura, fu quello del diavolo; quindi, deduce egli, che il diavolo peccò di superbia. Appetì Lucifero agguagliarsi a Dio: *Salirò al cielo, sarò simile all'Altissimo:* (3) ecco il suo fallo. Or tale peccato, segue il santo Dottore, è a considerarsi e in quanto al principio, e alla consumazione, ed alla conferma: fu iniziato dalla presunzione, per la sua bellezza; consumato dall'ambizione, appetendo ciò che era sopra di sé; confermato dalla invidia, ch'è, non potendo ottenere ciò che ambiva, cominciò ad invidiare ed a contrariare con tutto l'odio. (4)

È fu per questa *invidia del diavolo che entrò nel mondo la morte:* (5) egli suggerì ad Eva, *eritis sicut dii scientes bonum et malum:* (6) Dio sa, come dal frutto di questa pianta verrebbe a voi una scienza infinita, che vi uguaglierebbe a Dio stesso per la cognizione del bene e del male, del vero e del falso, di quello ch'è utile o dannoso: ed Eva invaghita a questa mendace promessa, ed onorgogliata dal divenire simile a Dio per l'acquisto

(1) V. Rohrbacher Stor. della Chiesa libr. I.

(2) Eccli. X, 15.

(3) Is. XIV, 13.

(4) Est loqui quantum ad inchoationem, consummationem, et confirmationem. Peccatum diaboli initiatum est in præsuntione; statim enim ut suam vidit pulchritudinem, præsumpsit: consummatum est in ambitione; quia præsumens de se appetiit quod omnino supra se fuit, et ad quod pervenire non potuit: sed confirmatum est invidiae et odii aversione; quia ex quo obtinere non potuit quod appetiit; ideo invidere cepit, et affectu odii contraire. S. Bon. I. Sent. dist. V, art. I, qu. I, n. 8.

(5) Sap. II, 24.

(6) Gen. III, 5.

della scienza, mangiò il divietato frutto; e quindi in poi, per invidia sempre del diavolo questa superbia si perennò ne' figliuoli di Eva.

Ed è stato da questa superbia della mente che sono originati tanti filosofici sistemi tutti assurdi. Da questa il panteismo degl' Indiani e di quanti l'han richiamato, il quale dommatizzava darsi in noi la intuizione divina, e seguirne perciò che chiunque conosce Bram è Bram; dal che ogni indiano deduceva e vantava inorgogliuto: io sono Bram: io son Dio: e finiva con l'asserto del ritorno a Dio della creatura per l'annientamento della propria personalità. Da questa superbia ha origine l'antico e il moderno eclettismo, ed è la mente insuperbita che non fa distinguere la ragione umana dalla ragione divina, perchè identica, asserendo anzi, che l'apparizione di Dio nell'uomo, mercè la ragione, il logos, il verbo, è questa la incarnazione vera, e questa incarnazione è necessaria, perenne, universale, che è stata e sarà in ogni uomo, ed in ogn'istante della vita di ogni uomo. Da questa superbia hanno origine il razionalismo, il socinianismo, il naturalismo, il socialismo, che esaltano la ragione umana sola e sufficiente a se stessa. Da questa superbia ha origine il nostro così detto ontologismo, che ammette la intuizione divina, con la quale e nella quale la nostra mente aver deve la conoscenza certa di ogni verità, anzi della verità eterna.

Poichè Dio creò l'uomo a sua immagine e somiglianza, con fornirlo di nobile intelligenza e di amore, per conoscere ed amare, adorare e ringraziare il donatore; l'uomo, seguendo a vaneggiare con Lucifero ed Eva, abusa del dono stesso, superbisce, ed invece di cognizione, osa ambire scienza e visione divina, lo che importerebbe, che, vedendo Dio, deve conoscere la verità, esser beato, e simile a Dio stesso: *eritis sicut dii scientes bonum et malum.*

Ceda intanto la superbia satanica che travolse l'uomo in tanti errori, in tanti assurdi, e che fece piombare sul nostro capo la congerie tutta de' mali. La mente nostra, di che nell'uomo non vi è pregio migliore per essere ad immagine di Dio: *imago Dei est*, dice S. Bonaventura, *quo nihil melius est*, deve attenersi alla verità, e non mai inorgoglire per le vanità. Or è certo, che anche dopo il fallo del protoplasto, abbenchè l'anima sia deformata ed oscurata, non è però perduta la immagine di Dio: *etsi enim, amissa Dei participatione, deformis sit, imago Dei tamen permanet.* Ma da ciò che ne risulta di vero? È appunto, che se nello stato d'innocenza non era data all'uomo la intuizione divina, non vedendolo, come si è detto, che in immagine, come in ispecchio, abbenchè specchio chiaro; dopo il peccato poi noi vede che in similitudine oscura, in ispecchio ed in enigma, e l'enigma non è che una similitudine oscura: *nunc videtur per speculum et in enigmate; enigma enim est similitudo obscura.*

Risulta altresì di vero, che rimanendo sempre nell'uomo l'immagine divina, ed essendo capace la mente di conoscere Dio, quindi anche dopo il peccato, per le sue facoltà naturali, la nostra mente ci dà la nozione della Trinità divina, non già con vederla in se stessa, che non era dato nè anco nella natura innocente, ma nella sua immagine: *ecce enim mens meminuit sui, intelligit se, diligit se: hoc si cernimus, cernimus Trinitatem, nondum quidem Deum, sed imaginem Dei.* (1).

Ecco il processo dell'uomo dalla creazione fino allo stato presente, dalla innocenza alla caduta. Ecco l'opera di Dio, e la suggestione luciferiana; la parola di verità, e quella di menzogna; la nobiltà vera che fa signoreggiare la creatura intelligente, e la falsa, che, volendo-

(1) S. Bon. I. Sent. dist. III. prot. art. 2.

la troppo esaltare, la snatura, la spinge ai paradossi ed agli assurdi, la confonde, la umilia.

Vedremo frattanto, come gli uomini, senza potersi gloriare di originalità, abbiano di tempo in tempo richiamati, con vilissimo plagio, i dettati di Lucifero, ed abbia la superbia satanica intenebrato la nobile intelligenza col vantato illuminismo.

Vedremo, come fino ai nostri di sublimi ingegni abbiano vagheggiata la intuizione, richiamando vici errori, senza poterne evitare a rigor di logica le assurde conseguenze.

Vedremo corrispondere e l'intimo sentimento, e la ragione, e l'autorità in condannare come utopico ed assurdo l'ontologismo.

Esamineremo la questione inedita del Serafico Dottore S. Bonaventura: Se le ragioni eterne sian le ragioni di conoscere in ogni cognizione certitudinale.

Metteremo innanti, da ultimo, la soluzione, onde aversi la certezza della verità, risultante dalla operazione umana e dalla cooperazione divina, cioè, dalla influenza individuale giusta la capacità e l'esigenze della creatura.

Conchiuderemo con la conoscenza di Dio quale è propria della natura; indi della più elevata che è propria della grazia; ed infine della vera intuizione che è propria della gloria, ed alla quale unicamente dobbiamo aspirare.

CAPO I.

Cenno storico dell'illuminismo.

EREDITARIA essendo in noi la superbia de' protoparenti, quindi è che la ragione, aspirando sempre al divino, nutre la vana pretesa di giungere con le proprie forze, non solo alla cognizione, ma alla intuizione dell'infinito, della eterna verità, di Dio stesso. Con tale visione, che arrogasi come a sè naturale, lusingasi di elevarsi e vedere Dio nella sua essenza; in verità però, quando tant'alto sollevasi e crede già già indirsi, entra in una regione di luce così smagliante che l'acceca, che l'adima, che l'umilia nel proprio nulla.

Questa è una dottrina antichissima, ed abbenchè vietata e da molti dimostrata manifestamente assurda, con mostruosa palingenesia l'hanno altri suscitata a quando a quando, e fino anco ai nostri dì. No, no, non vi è novità in questo fanatico ed utopico sistema, ma solo un progresso retrogrado. Quanti si piacquero vagheggiare la intuizione divina nulla hanno aggiunto di nuovo, ma è tutto ereditato da' vetusti sistemi di quell'India, che può dirsi propriamente l'antica patria della intuizione, dell'illuminismo, del misticismo naturale e superbo. I Vedantisti s'innalzarono a contemplare l'Essere assoluto, riguardando la materia come illusione, ed arrivarono all'illuminismo identificando totalmente con la intelligenza di Dio quella dell'uomo. Patandjali si studiò poi combinare i principii sensualisti di Kapila con l'illuminismo della scuola vedantista, illuminismo che con ispezialità spiccò nella sua teoria su la considerazione trascendentale che assorbe l'anima in Dio.

Il platonismo indi aveva un elemento mistico quan-

do dichiarava la guerra ai sensi, a motivo che li giudicò un ostacolo allo stancio dell'anima in aspirando all'ideale, anzi a Dio, nel cui seno l'ideale riposa. Questa parte della dottrina di Platone fu indi quasi esclusivamente sviluppata nella scuola di Alessandria, che ardi, corrompendone le verità, lottare contro il cristianesimo. Professavano i neoplatonici, che le anime son parti dell'anima universale: che le intelligenze hanno con l'universale intelligenza comuni le idee di tutte le cose: che allora dalla mente nostra si possiede la verità, quando si ha identità tra soggetto pensante ed oggetto pensato. Idee o realtà delle cose, intelligenza che le possiede, anime particolari, anima universale, intelligenza, Dio; tutto s'identifica nell'uno. Il neoplatonismo, quale fu insegnato da Plotino, Porfirio, Giamblico e dai loro successori, divenne una vera teurgia. Insegnarono, che la intelligenza ha due maniere d'intendere, l'una imperfetta, e perfetta l'altra. La prima consiste in quel che comunemente va significato col nome della *Scienza*, la quale poggia su diversi processi logici, pe' quali l'uomo combina le idee. Questa scienza torna buona ed utile, ed è una preparazione ad una cognizione superiore. Questa parte della dottrina degli alessandrini è stata trattata principalmente da Porfirio, il quale si è adoperato a concordare le categorie logiche di Aristotile con le categorie obbiettive. Ma questa scienza è necessariamente imperfetta, giacchè Dio, l'unità pura ed infinita è al disopra di tutte queste formole. La vera scienza si acquista per via d'illuminazione. Ella è assai meno una scienza, che una presenza intima di Dio all'anima. Plotino, il filosofo meno intemperante di questa scuola, pretendeva percepire immediatamente l'infinito, o sia Dio in se stesso, e tosto la sua scuola cadde in tutte le stravaganze della magia.

Tra gli eretici, che formarono sette eterodosse nel cristianesimo, nel quarto secolo Eunomio asseriva ed inse-

gnava ai suoi eunomiani, di conoscere Dio, e di conoscerlo così perfettamente come Dio conosce se medesimo. Anzi, meglio di come conosco me stesso conosco Dio, diceva Aezio, confutato già da S. Epifanio. A nulla dire degli Albigesi, de' Catari, de' Ballardisti, sursero anche i fratelli del libero pensiero. Questi Begardi sostenevano poter la mente umana conoscere Dio non solo intuitivamente, ma comprensivamente, e ciò col solo lume naturale, e senza il lume della gloria. I Begardi e le Beguine ritenevano poter anche in questa vita godere la beatitudine come nell'altra, perchè ogni natura intelligente, secondo essi, porta in se stessa la propria felicità, in guisa che l'anima può vedere Dio, e godere di lui senza la luce della gloria. Così le Beguine, *detorto capite usque ad umbilicum putabant se Deum videre*. Questo naturalismo fanatico, ed intuitismo entusiasta, benché condannato dal Concilio di Vienna, fu abbracciato da' Fratricelli, da' Dulcinisti, da' Taboriti e da altre sette eterodosse.

Il razionalismo orientale frattanto richiamossi nella Spagna. Nel decimo secolo, di filosofia intuitiva scorgonsi tracce negli scritti di Avempas, e più indi in quelli di Tofail. Le dimostrazioni logiche son considerate non già come mezzi di percepire il vero, ma solo come un esercizio, mercè del quale lo spirito dell'uomo procede di astrazione in astrazione, fino a che perviene ad uno stato di compiuto isolamento, dove riceve direttamente il lume della verità. Quando l'uomo spogliasi di ogni percezione sensibile, di ogni rappresentazione fantastica, deve poi col mezzo di strani contorcimenti del corpo, e con posture estatiche perdere ogni memoria del mondo de' fenomeni. Così quindi le potenze dell'anima con le proprie forze giungono alla intuizione divina, alla unione con Dio. Averroe s'ingegnò di unire l'intuizione entusiasta ed i metodi dialettici. Il suo libro su la *possibili-*

tà della comunicazione con Dio. si riferisce probabilmente alla filosofia mistica, di cui Tofail era stato l'organo principale. In confronto co' neoplatonici di Alessandria, si può dire, che la logica in Averroe vi otteneva il primo luogo, e la intuizione mistica il secondo, come un misticismo razionale; mentre che l'eclettismo alessandrino teneva la logica per ancella dell'illuminismo.

Paracelso pose per base delle sue specolazioni fisiche la teosofia, cioè, una comunicazione diretta dell'anima con Dio per la via dell'illuminazione; perchè l'anima, somigliante a Dio, contiene in seno tutte le verità, ed è ripiena di scienza. L'uomo quindi non può nè per le sensazioni, nè per la lettura di libri, nè per via di ragionamento, nè per l'intelligenza fattizia giungere alla scienza: ma solo rientrando in se stesso, e concentrandosi nella intelligenza essenziale, che è il fondamento della natura sua, in questa egli percepisce la verità, non attivamente, ma passivamente, cioè, per via di illuminazione divina.

Van-Helmont adottò molte idee di Paracelso, e sostenne, che ogni vera scienza è indipendente dalla dimostrazione, e che non può acquistarsi se non per via d'intuizione pura. Egli fa dipendere, a somiglianza del teosofista svizzero, le sue specolazioni fisiche da una contemplazione estatica dell'unità divina, alla quale non può uomo innalzarsi se non per questo stato di astrazione, di passività, di annientamento del me. Antico sogno della filosofia indiana.

Volfio distinse la ragione empirica che riguarda gli elementi somministrati dalle sensazioni, e la ragion pura che percepisce le verità necessarie. In conseguenza di tale distinzione egli restituì all'ontologia quella importanza che Bacone le aveva negato.

Niccola Malebranche, attenendosi a' principii cartesiani su l'uomo, si dilungò da' saggi maestri e dalla sana

dottrina, ed in più luoghi piacquesi vaneggiare quasi poetando. Egli a ragione può dirsi il maestro che diè il più efficace impulso, ed aprì la via al moderno ontologismo, avendo, dopo la riforma filosofica, ravvivato e ridotto a sistema filosofico la diretta visione delle cose in Dio. Nell'Opera sua intorno alla *ricerca della verità*, avendo prima detto de' sensi e della immaginazione, parla indi dell'intendimento puro, cioè della conoscenza intellettuale considerata in se stessa, senz'alcun riguardo all'esperienza sensibile. Secondo lui, l'intelligenza non sussiste e non vive che per mezzo delle idee, e l'idee non sono che l'essenza divina. Dal che segue per primo, che noi vediamo tutto in Dio, anche il mondo de' corpi, giacchè quel che noi vediamo realmente nella natura materiale è l'estensione intelligibile, infinita, necessaria, che è lo stesso Dio: e segue altresì, che l'intelligenza sia una rivelazione perpetua, e che Dio manifesti all'intelligenza le idee di tutte le cose, per lo che, non è tanto il nostro spirito che pensa, quanto Dio in lui. Quindi sostiene, che le idee provengono a noi dall'essere il nostro spirito unito con un essere perfettissimo, il quale in se racchiude tutte le perfezioni degli intelligibili, cioè, tutte le idee delle create esistenze, perchè gl'intelligibili altro non sono che gli archetipi stessi della mente divina, la cui luce, senza alcun altro mezzo, rischiarò l'anima umana, e la vivificò con gl'increati suoi raggi.

Malebranche, ad esempio di Cartesio, stabilisce il principio della scienza nell'idea di Dio, o sia, nell'idea dell'Essere infinitamente perfetto. Da una parte, questa idea involge l'esistenza stessa del suo obbietto; dall'altra, l'idea dell'infinito racchiude tutte le idee le quali non possono giammai essere che particolari aspetti in cui si mostra l'idea universale dell'Essere. E giacchè l'io ch'è il punto donde muove la filosofia è finito, ne segue che il finito esista insieme con l'infinito. La sua teoria

delle idee in parecchi riguardi ritrae da quella di Platone. Egli però, mercè la sua sottile analisi delle idee e dei sentimenti, la rendette tutta sua propria, mostrando che, se l'idea sono la veduta dell'Essere infinito, partecipano per mezzo delle creature, i sentimenti sono la coscienza de' loro limiti. Ei volle riempire, mercè la teoria dell'estensione intelligibile, una lacuna del platonismo, il quale non aveva spiegato, come l'universo fisico potesse essere l'obbietto delle idee. Il sistema della visione di tutte le cose in Dio fu il compimento di questa alla psicologia.

Giacomo Böhme non è meno esaltato di quanto li furono i neoplatonici alessandrini. Emmanuele Swendeborg è divenuto capo di una setta d'intuitismo lasciando discepoli. Schelling attribuisce all'umano intelletto la visione pura e perfetta dell'Ente assoluto. Egli stabilisce l'assoluto come unico reale, in cui s'identificano soggetto ed oggetto, idea e pensiero. Afferma quindi non potersi da noi conoscere l'assoluto per ragionamento, ma sì per immediata intuizione del nostro intelletto, in cui l'anima lo vede a sè presente, e sentesi a lui unita. È appunto l'estasi neoplatonica: sono i dettati di Plotino e di Proclo.

Ma quantunque in favore di questa dottrina della cognizione intuitiva si possano invocare, più o meno giustamente, altri scrittori, è certo tuttavia non aver cominciato che nel nostro secolo ad essere sistematicamente formata ed esposta sotto il nome di Ontologismo in molte scuole di Francia e di Alemagna, e al tempo stesso applicata in molte quistioni filosofiche e teologiche.

CAPO II.

Ontologismo moderno

L'IDEA obbiettiva, ecco il punto donde parte il moderno ontologismo, il quale perciò si dilunga, si oppone ed osteggia la dottrina universalmente tenuta come vera dell'idea subbiettiva. Così confonde l'idea con l'oggetto ideato, ed asserisce non essere nella nostra mente, non essere una immagine in noi della cosa, non un effetto ed una operazione umana che si forma l'idea; ma sì la cosa pensata, qual'è intuita dalla nostra mente, esser quella l'idea nella sua realtà ed essenza. L'astrazione per gli ontologi non è una operazione del nostro spirito per la quale si forma l'idea della specie, del genere, dell'universale; ma è l'universale un reale obbietto che la nostra mente intuisce. E poichè l'universale è sempre lo stesso, è immutabile, eterno, necessario, assoluto; perciò è Dio. Poggia quindi questo filosofico sistema sul principio, che Dio sia l'unico intelligibile, l'unica fonte dell'intelligibilità: che in Dio quindi creatore vediamo le idee tutte con intuizione sostanziale e perenne: che Dio sia il lume dell'umana ragione, la luce dell'intelletto: ch'egli sia immediatamente presente all'anima, che si conosca non per astrazione, nè mediante il creato, o per interposizione di alcun che; ma si percepisca dalla mente intuendosi con più o meno oscurità: che le verità eterne, necessarie, immutabili sian veramente obbiettive e divine, e che in Dio, il quale è la luce della mente, possiam noi intenderle e vederle.

Quindi è nata la distinzione tra psicologismo ed ontologismo, distinzione più capricciosa che aggiustata, e Vincenzo Gioberti piacquesi definire « il psicologismo un si-

stema, che deduce dal sensibile l'intelligibile, e l'ontologia dalla psicologia: l'ontologismo poi il sistema contrario, che contiene ed esprime il procedere del vero e legittimo filosofare » (1). L'idea quindi e il pensiero considerato subbiettivamente, che dal senso intimo e per molte conoscenze si eleva alla cognizione dell'Ente supremo, il dicono psicologismo: la intuizione poi dell'Essere assoluto, dell'intelligibile, che forma base di tutto lo scibile, il dicono ontologismo. Nel sistema ontologico si ammette l'essere eterno delle idee, il realismo puro: l'opposto è chiamato psicologismo, ove le idee non sono altro che un prodotto della nostra mente. Nell'ontologismo campeggia la sintesi, perchè nell'Ente è tutto, ed in esso, dicono, di veder tutto: nel psicologismo campeggia l'analisi, perchè dalle idee soggettive che abbiamo delle esistenze si va gradatamente all'Ente assoluto, eterno, immutabile, necessario. Per gli ontologi « l'oggetto primario e principale della filosofia, dice lo stesso Gioberti, è l'idea, termine immediato dell'intuito mentale... Nell'adoperare questo vocabolo voglio significare non già un concetto nostro, nè altra cosa o proprietà creata, ma il vero assoluto ed eterno in quanto si affaccia all'intuito dell'uomo » (2).

Gioberti quindi stabilisce la sua dottrina così: « Io chiamo, egli dice, Primo psicologico la prima idea, e Primo ontologico la prima cosa. Ma siccome la prima idea e la prima cosa, al parer mio, s'immersedimano tra loro, e perciò di due primi ne fanno un solo, io do a questo principio assoluto il nome di Primo filosofico, e lo considero come il principio e la base unica di tutto il reale e di tutto lo scibile » (3). Questo primo è l'Ente. « L'Ente è infatti il supremo criterio, o giudicatorio del vero, il supremo as-

(1) Introd. alla studio della fil. V. I. c. III.
 (2) Ivi.
 (3) Ivi Vol. II. c. IV.

sione di tutto lo scibile, perchè è la intelligibilità e l'evidenza stessa delle cose » (1). Ma come può aversi la conoscenza delle altre esistenze? Risponde lo stesso Gioberti: « Per mezzo della creazione. L'intelligibile come causa prima riduce ad atto le intellezioni del contingente, e la causa prima come intelligibile fa che gli effetti siano conosciuti... Lo spirito nostro intuisce Dio non sotto la forma di Ente possibile, ma in se stesso come Ente reale. Ora è un fatto incontrastabile che cotesto Ente è attualmente causante e creatore. Noi dunque per questo stesso che intuiamo l'Ente, percepiamo ad un tempo il suo atto creativo, e l'effetto che ne conseguita; cioè vedendo Dio, vediamo medesimamente la divina creazione e le cose che per essa ricevono la esistenza » (2). Dal che, per le cognizioni delle cose create, segue, che, « noi le possediamo non già come dedotte, ma come rivelate, comunicate; e questa comunicazione è l'atto stesso creativo, per cui l'Ente, chiamandoci dal nulla all'esistenza, ci rivela se stesso coll'accompagnamento delle sue perfezioni; ci rivela l'atto stesso creativo, e il mondo delle cose contingenti, di cui noi siamo una parte » (3).

Che bell'intreccio di parole! Che utopie! Stabiliti frattanto questi principii, quali e quanto assurde non deggiono essere le illazioni? Eccone alcune dedotte già dallo stesso autore: « Iddio, egli dice, è la produttività infinita. Produce dentro e fuori. Trinità e creazione. Ma non può far altro che se stesso. L'atto creativo che nella sua radice è atto puro, ha per termine se medesimo. L'atto creativo è dunque teogonico. Dio fa se stesso infinitamente o finitamente. Infinitamente, generazione e processione delle persone divine. Finitamente crea il mon-

(1) Opera cit. V. II. c. IV.

(2) Ivi.

(3) Op. cit. Vol. II. c. I.

do. Il mondo è un Dio imperfetto, incoato. La cosmogonia è vera teogonia... *Ego sum qui sum*. Ecco la replicazione ontologica dell'Ente su se stesso. Ora egli è in virtù di questa replicazione che Iddio non è solo argomento d'intuizione, ma eziandio di dimostrazione, non solo assioma, ma eziandio conseguenza. Iddio prova se stesso psicologicamente, come afferma se stesso ontologicamente » (1). Ma se tanto, e più che tanto egli gratuitamente asserisce riguardando l'Ente creatore, che non dice poi per l'esistente? Questi è in Dio e con Dio, quindi: « In quanto l'uomo si accompagna all'atto creativo di Dio, viene a creare esso Dio. Dunque l'uomo intatto rende a Dio la pariglia: Dio crea l'uomo, e l'uomo ricrea Dio; e in tal caso il fichtismo è vero » (2). Così chiarisce e professa egli l'autoteismo e il panegoismo filosofico-religioso di Fichte. « Dio è l'idea pura, l'idea delle idee, il tipo assoluto, l'archetipo. Questo archetipo è uno e infinito in se stesso; individuato finitamente e pluralmente è il Cosmo. Il processo di questa individuazione è la dialettica reale. Ma l'idea limitandosi e moltiplicandosi come realtà creata si limita e moltiplica anche come cognizione. Quindi dall'idea nascono le idee, e dall'archetipo i tipi, cioè gli schemi » (3). Ecco non solo l'autoteismo di Fichte, ma pure il teopantismo di Hegel.

A vista di conseguenze tanto assurde, chi non inorridisce? Ma peggio ancora. Oltrecchè loda Gioberti il mostruoso panteismo, scrivendo: « Io tengo che il panteismo sia la sola vera e soda filosofia » (4): (quanto vera, quanto soda filosofia! che stranezze!) egli dice altresì: « È proprio della scienza e della civiltà co' loro

(1) Protol. T. I, Sug. II.

(2) Riforma catt. § CXXIV.

(3) Protol. Saggio III.

(4) Lettera di Demofilo alla Giovine Italia.

successivi incrementi di andare scemando vie più il soprannaturale e il sovrintelligibile della Religione, perchè il sovrintelligibile e il soprannaturale sono l'intelligibile e la natura in potenza. L'atto libero concreativo dell'individuo fonda con un fiat la sua fede, e con essa fede il suo oggetto. L'uomo a rigore crea a se stesso la sua chiesa, il suo Dio, il suo culto, il suo dogma » (1). Per ritenere il principio della intuizione, è perciò necessariamente trascinato questo filosofo a conseguenze sì strane, senza peritarsi di capovolgere, ma con solo artificio di parole, ogni verità divina, umana, religiosa.

Tentarono altri, ritenendo sempre però il principio ontologico, evitare le conseguenze giobertiane; quindi mossero per altra via. Ma dallo stesso principio non può seguire che la stessa inevitabile conseguenza. Tommaso Mora, e il suo discepolo Francesco Lavarino cercarono spiegare altrimenti nella *Enciclopedia scientifica* ed attenuare la dottrina di Gioberti; ma riuscirono più infelici del primo. Dilungandosi essi dal retto raziocinio, abbandonarono a teoriche idealistiche, fantastiche, poetiche, utopiche. Ed in vero: quel loro proposto assioma del *Principio di contraddizione*: quel considerarlo come obbiettivo ed ontologico, e non come subbiettivo: quell'asserire, essere Dio questo principio, riguardandolo nella sua vita, vita interiore ed esteriore: quel dichiarar la vita interiore essere il mondo divino, la Trinità; e la vita esteriore essere il mondo ideale o fisico, la creazione: quel penetrare in tutti i misteri, e spiegarli secondo il loro placito; tutto ci dà a conoscere quali strane conseguenze si deducano, e necessariamente dimanino da un falso principio; e ben si vede chiaro come questo sistema metta più orrendamente che il giobertiano ad un panteismo più spaventevole ed assurdo.

(1) V. Rif. catt. e Filos. della Rivelazione,

Altri più saggi e moderati scrittori, han poi difeso questo sistema, con volontà però di non incorrere in funeste illazioni. Ma evitar non si può che, a rigor di logica, seguano spontaneamente false dal falso principio le conseguenze. Lo è per questo che molti si son già ritrattati, come precisamente i Professori universitari di Lovanio. Tra questi scrittori ontologi ci abbiamo L. Brancherau, F. Hugonin, il dottor Fabre, il professore Ubaghs, altro scrittore, senza nome e senza *Fiele*, segnandosi col pseudonimo *Sans fiel*, il moderatissimo e quasi peritante P. Romano, il P. D. Gaetano Milone, il P. Vercellone, l' Ab. Franceo Seni ed altri.

Quale si è l' ontologismo per questi autori? Il Fabre, caldo difensore, così l' espone: « L' ontologismo è un sistema, in cui, dopo aver provato la realtà oggettiva delle idee generali, si stabilisce che queste idee non sono nè forme nè modificazioni dell' anima nostra; che esse in generale non son nulla di creato, ma bensì sono necessarie, immutabili, eterne, assolute; che si concentrano nell' essere semplicemente detto; e che quest' essere infinito è la prima idea concepita dal nostro spirito, il primo intelligibile, la luce in cui noi contempliamo tutte le verità eterne, universali ed assolute. Gli ontologi sostengono dunque, che queste verità eterne, fuori dell' essenza eterna, non possono avere niuna realtà; e quindi deducono che esse non sussistono fuorchè unite alla sostanza divina, e per conseguenza noi non possiamo vederle fuorchè in questa sostanza » (1).

L' Ubaghs attesta che i moderni ontologi si accordano in queste proposizioni: « Iddio, come l' Essere perfetto; è sempre presente al nostro spirito, ed è da lui conosciuto per intuizione intellettuale, senza nessuna rappresentazio-

(1) Defense de l' ontolog. p. I.

ne o idea intermedia: tutte le verità eterne ed immutabili essendo una sola e medesima cosa con Dio, noi, col l' intuire l' Essere perfetto, conosciamo altresì in lui tutte queste verità in maniera assolutamente immediata: Iddio, come complesso di tutte le verità eterne, è la luce del nostro spirito, senza la quale noi mediante la ragione non conosciamo assolutamente nulla. L' uomo, senza questa luce, può bensì sentire ed apprendere, ma non può pensare nulla, assolutamente nulla. Senza questa luce nessuna cosa è a noi intelligibile » (1).

Ha il medesimo intendimento, e ci somministra la stessa esposizione Brancherau: « Noi, egli dice, chiamiamo principio obbiettivo della cognizione quello, che eccita l' anima a pensare per un influsso ch' esercita in essa, e quindi deve ritenersi come causa primaria del pensiero. Quel principio non è altro che la realtà esterna, in quanto che è intelligibile, e così può determinare il pensiero. Questa realtà esterna, considerata sotto questo rispetto, la chiameremo quinc'innanzi col nome d' idea... La realtà, che è presente come idea al nostro spirito, è solamente Dio, perciò noi conosciamo Dio immediatamente, e tutte le altre cose in lui... Il nostro pensiero ha per suo proprio e prossimo oggetto il medesimo che il pensiero divino, vale a dire la essenza di Dio sussistente nel Verbo eterno; e l' idea, per cui noi conosciamo ogni cosa, non è altra, che quella per cui Dio conosce » (2).

In un giornale storico e letterario di Liege, troviamo la seguente dichiarazione fatta da un ontologo moderato. « L' ontologismo consiste nel porre, come prima base di ogni scienza e di ogni certezza, l' intelligibile, ossia l' essere stesso espresso direttamente dalla ragione umana.

(1) De la nature de nos idées.

(2) Psycholog.

Per conseguenza chiunque, ponendo come principio che le nostre idee non sono che l'essere divino, ne farà l'unica regola, l'unico motivo de' nostri giudizi; chiunque stabilirà, come pietra fondamentale di tutta la conoscenza umana, non già un semplice fatto di coscienza, ma l'idea necessaria ed eterna, oggetto della ragion pura; chiunque muoverà da questa idea per spiegare il mondo e l'uomo e i fatti stessi della coscienza, non solamente quanto alla loro esistenza, ma ancora quanto alla loro certezza e quanto alla conoscenza che noi ne abbiamo: costui è indubitatamente ontologo... Ecco per me in particolare come intendo la cosa: Per l'atto medesimo della creazione Dio si trova di continuo presente al mio spirito. Questa presenza dell'Essere intelligibile per sè stesso fa l'anima attualmente intelligente fin dalla sua prima uscita dal nulla, con quella sorta d'intellezione primitiva, che si appella intuizione. Fino a qui l'idea è Dio stesso, che affetta direttamente ed immediatamente il nostro spirito: ma quest'idea non è ancora riflessa; la nostra anima non ne è punto consapevole. Solo nell'istante, in che essa riceve dalla società quella forma sensibile del pensiero, la quale si chiama parola, l'intelligenza si ripiega in certa guisa sopra sè stessa ed apprende col mezzo dell'anzidetta forma la sua intuizione primitiva e la fa passare sotto il dominio della coscienza » (1).

Altri, da ultimo, vanno all'ontologismo con le teorie su l'intelligibile, e su la verità, la quale però è presa in senso assoluto ed ontologico, e non mai nel relativo e logico, che importerebbe solo la conformità dell'intelletto conoscente con quel che sia oggetto conosciuto. Quindi il P. Milone, distinto prima il sensibile dall'intelligibile, asserisce, questo intelligibile essere essenzialmente obbiettivo, essere increato, essere la verità, essere Dio,

(1) Tom. XIX, liv. 1, pag. 78 e 108 Ontologisme.

e che questo intelligibile è dalla nostra mente intuito; dal che inferisce, che la nostra mente nell'intuire l'intelligibile intuisce Dio. Coll'intelligibile che è la verità, e la verità che è Dio va pure all'ontologismo, alla intuizione divina l'Ab. Seni.

Ecco l'obbiettivo, l'intelligibile, la verità eterna, la eterna ragione, Dio. Intuire quindi Dio e in Dio tutto: intuire l'invisibile e nell'invisibile il visibile, mentre con l'Apostolo la vera dottrina ed il retto raziocinio insegna il contrario. Ma domanderei: Che intuiscono quanti professano l'ateismo? che gli antropomorfiti? che i manichei? Aderiscono anch'essi ai principii ontologici? Che e chi intuiscono i politeisti, le due scuole sempre fra loro rivaleggianti di materialisti e spiritualisti? che e chi intuiscono gl'idealisti, i socialisti, i sansimoniani e tutti quelli che brancolano nelle tenebre di mille errori? Vediamo adunque come i principii ontologici siano manifestamente falsi, di necessità tendenti quindi a falsissime conseguenze, onde sia come assurdo riprovato e condannato da tutti.

CAPO III.

Assurdità dell'ontologismo.

IL primo a conoscere l'assurdità di un sì utopico sistema, e quindi a condannarlo come vaneggiamento, è l'intimo sentimento di ogni uomo. Abbenchè l'ontologismo tenda a blandire l'umano orgoglio, perchè, invanita la intelligenza creata, l'accetti volentieri e possa gloriarsene; al contrario lo sdegna anzi in conoscerlo intimamente e nella propria coscienza non vero, ma vano, ed evidentemente assurdo. « L'ontologismo è un sistema brillante e lusinghiero, siccome quello che blandisce ed al-

letta l'innata vaghezza dell'animo di spaziare con la conoscenza per regioni alte e sublimi. Esso ci solleva ad un grado nobilissimo di perfezione. E, per verità, qual decoro è per la povera nostra natura il poggiare a tant' altezza, che ci sia dato di fissar direttamente le pupille nello stesso oggetto primo ed increato, nel sommo vero, nel vero per eccellenza; ehè, come il sole nel sistema planetario, è nell'ordine ideale quel lucente da cui raggiano gli splendori che allumano ogni altro vero!.. Il sistema, convien confessarlo, è nato fatto per invaghiare di sé ed attrarre ogni cuore; una cosa sola gli manca, ed è l'esser vero. Peccato che sia falso di pianta! Se non avesse questo solo difetto, meriterebbe proprio di dirsi la più preziosa scoperta che siasi fatta nella scienza dell'uomo.

« Se io dicessi ad un povero eh' egli ha la borsa piena d'oro, egli mi smentirebbe col solo mostrarmela vuota. Non altrimenti la mente nostra confuta l'ontologismo col mostrarsi alla coscienza priva affatto della visione attribuitale. In ciò non abbiamo uopo di altro, che di rivolgerci con la riflessione sopra noi stessi. — Dimandava io un giorno ad un villanello: Come sai tu che esiste Dio? Il so, mi rispose, guardando il mondo. Se veggio una casa, dico subito: dovette esserci chi fabbricolla: e vorreste voi che mirando il mondo non ne riconoscessi l'artefice? Ecco la risposta che potete cavare da ogni uomo, lasciato all'impulso della natura. Egli non vi dirà che vede Dio coll'intelletto, come vi dice che vede il sole cogli occhi; vi dirà bensì che lo deduce per discorso della ragione. Potrà tal discorso prender le mosse o dalla esistenza de' corpi, o dall'esistenza dello spirito, o pure dalla semplice esistenza delle idee rilucenti al pensiero; ma al fine dei conti sarà sempre un'essere o una verità che non è Dio quella, da cui moviamo nell'acquisto della conoscenza di Dio. . . . L'intuito è aperta-

mente disdetto dalla evidenza contraria » (1).

Anche il retto raziainio condanna come assurdo l'ontologismo, ed è l'Angelico S. Tommaso che con la sana ragione ne dimostra l'assurdità, come quel principio in sé falso, da cui deggiono necessariamente seguire due conseguenze manifestamente false. Così egli, infatti, ragiona e fa rilevare i due errori che seguirebbero: « Dissero alcuni, che il primo a conoscersi dalla mente umana anche in questa vita sia lo stesso Dio, il quale è la prima verità, e che per questa si conoscano poi tutte le altre cose. Ma questo è apertamente falso, perché il conoscere Dio nella sua essenza altro non sarebbe che la beatitudine dell'uomo; da che seguirebbe esser quindi ogni uomo beato. Olttracciò seguirebbe pure, dover essere impossibile in noi rispetto a Dio qualsivoglia dubitazione e qualsivoglia errore, perché vedendo Dio ne vedremmo non solo la esistenza, ma tutte altresì le perfezioni, le quali in lui semplicissimo e puro atto sono una sola cosa con quella. Ora un tal fatto è manifestamente contrario all'esperienza » (2).

Tutte le distinzioni e le attenuazioni che vogliono fare gli ontologi, cioè, di vedere in Dio non la essenza divina, ma o la verità, o i soli rapporti con le creature, la causa producente, il termine della verità e della

(1) P. M. Liberatore della conoscenza intellettuale V. I. c. II, art. 2.

(2) Quidam dixerunt quod primum, quod a mente humana cognoscitur etiam in hac vita, est ipse Deus, qui est veritas prima, et per hanc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc aperte est falsum, quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo; unde sequeretur omnem hominem beatum esse. Et præterea, cum in divina essentia omnia, quæ dicuntur de ipsa, sint unum, nullus erraret circa ea, quæ de Deo dicuntur, quod experimento patet esse falsum; et iterum ea, quæ sunt prima in cognitione intellectus, oportet esse certissima, unde intellectus certus esset se ea intelligere, quod patet in proposito non esse. Opusc. LXX super Boeth. de Trin. qu. I, art. 3.

creatura che da Dio si estrinseca, o vederlo solamente come archetipo delle creature; tutto questo, ed altro che voglia escogitarsi è vaneggiamento, è sforzo di mente per ostinazione di non dismettere l' erroneo principio, tutto è falso, ed è tendente a falsissime conseguenze. Dio è solo, è tutto, ed è tutto purissimo atto. Dunque o si vede, o non si vede; se si vede, si vede tutto; se no, niente. Quindi è che S. Bonaventura stabilisce così la vera dottrina: *Si vere ponimus Deum simplicem*, egli dice, *imo quia necessarium est sic credere et ponere: si cognoscitur, iam non secundum partem et partem, sed totus cognoscitur* (1). Intuendosi quindi è uopo conchiudere con S. Tommaso, che veggansi, e che ci sian note chiaramente tutte le divine perfezioni, senza poter errare: e se in Dio si vede tutto, dunque l' uomo non può essere in errore qualunque.

È un assurdo patente, cui l' intimo sentimento e la ragione ripugna ad assentire; quell' asserto, che da noi s' intuisca Dio, e che in Dio si vegga ogni altra cosa. Ed invero: « È manifesto, che noi non possiamo conoscere le essenze delle cose da Dio, come da lor fondamento, senza conoscere di Dio ciò, per cui egli è tal fondamento. Poichè dunque egli è tale in virtù di quella pienezza del suo essere semplice, e poichè in questa pienezza consiste la sua essenza; noi, per conoscere le cose da lui, dovremmo conoscere la sua essenza, e conoscerla con chiarezza e precisione. Noi dovremmo intuire quell' ineffabile *Che*, in cui l' essere, il vivere, il pensare, il volere, la potenza, la santità e tutto ciò che è buono, sono una cosa sola: e dovremmo intuirlo in tal modo, che noi in quest' Uno comprendessimo quelle perfezioni virtualmente distinte, e concepissimo come avven-

(1) S. Bon. 3. Sent. dist. XIV, art. I, qu. II.

ga, che queste perfezioni, le quali in lui, che è per sè, sono una cosa sola ed infinita; fuori di lui, in ciò che non è per sè, ma è per lui, possano essere finite e separate. Imperciocchè solo con ciò noi acquisteremmo dall' intuizione del suo essere le idee dell' essere creato » (1).

Per sana ragione adunque l' Angelico proscrivendo qualunque forma ontologica, stabilisce come principio vero, che: « la mente umana aggravata dal peso del corruttibile corpo, non può naturalmente fissare l' intuito nella prima luce di verità, in virtù della quale ogni altra cosa sarebbe di leggieri conoscibile. Onde è mestieri, che la nostra ragione nell' ordine naturale proceda da ciò ch' è dopo a ciò ch' è prima, e però dalle creature si sollevi al Dio creatore » (2).

I veri principii altresì della dottrina di S. Bonaventura sono in perfetta opposizione co' principii della dottrina ontologica, e mostrano ad evidenza l' absurdità della intuizione divina. Si dirà appresso della questione inedita del Serafico Dottore su la cognizione certitudinale della verità, contenti per ora di smentire con le dottrine di S. Bonaventura i principii del moderno ontologismo. Invano invocano, giovansi e si fan forti gli ontologi di alquante espressioni del Serafico spigolate qua e colà, e precisamente in libri ascetici, ed interpretate come lor torna grato e non secondo la mente dell' autore; quando poi è chiaro che i principii e la dottrina serafica è tutta in opposizione agli assiomi degli ontologi. Questi non possono dismettere i loro principii, cioè: che l' idea è oggettiva: che questa idea è un reale distinto

(1) Kleutgen l' ontologia e le sette tesi ec. § IV.

(2) *Naturalis mentis humanæ intuitus, pondere corruptibilis corporis aggravatus, in prima veritatis luce, ex qua omnia sunt facile cognoscibilia, defigere non potest. Unde oportet quod secundum naturalis cognitionis progressum ratio a posterioribus ad priora deveniat, et a creaturis in Deum S. Thom. loc. cit.*

dal nostro spirito, ed una cosa veramente concreta e reale: che la realtà, la quale è presente come idea al nostro spirito, è Dio e Dio solo: che perciò noi conosciamo Dio immediatamente, ed ogni cosa in lui. Or ecco quale si è la dottrina vera del Serafico Dottore.

Ov' egli propone la tesi, che le cose sono in Dio ab æterno secondo la presenza della similitudine, e secondo la potenza creatrice, ma non secondo la reale esistenza; ragiona così, e con chiarissima distinzione: « In tre modi può dirsi che una cosa sia in un' altra, cioè, o secondo l' attuale esistenza, o secondo la presenza della similitudine, o secondo la potenza della causa. Nel primo modo le cose sono nell' universo, giusta il secondo sono nella sostanza conoscitrice, secondo il terzo son nella loro causa. In questi due ultimi modi le cose sono in Dio, perchè conosce tutto anche prima di esistere, e perchè può egli produrre » (1).

Da questa sana dottrina viene a condannarsi la oggettività dell' idea, cioè, quel principio assiomatico degli ontologi, che l' idea sia una cosa concreta e reale, distinta dal nostro spirito; quando non è in verità che la presenza della similitudine nella sostanza conoscitrice: *Secundum similitudinis præsentiam res sunt in substantia cognitiva*. Viene a condannarsi altresì quella massima, cioè: la realtà, che è presente al nostro spirito, è Dio e Dio solo; quando per la dottrina di S. Bonaventura, la realtà

(1) Conclusio — Res sunt in Deo ab æterno secundum similitudinis præsentiam, atque secundum causativam potentiam, licet non secundum realem existentiam.

Aliquid dicitur esse in aliquo tripliciter, vel secundum actua-
lem existentiam, vel secundum similitudinis præsentiam, vel
secundum causativam potentiam. Primo modo sunt res in uni-
verso: secundo modo in cognitiva substantia: tertio modo in sua
causa. His duobus modis ultimis res sunt in Deo, quia est co-
gnoscens res antequam fiant, et potens producere. I. Sent. dist.
XXXVI, art. I, qu. I, n. 40.

delle cose è nell' universo e non in Dio, *Secundum actua-
lem existentiam res sunt in universo*; in Dio però le co-
se sono secondo la presenza della similitudine e secondo
la potenza creatrice: *Res sunt in Deo secundum similitu-
dinis præsentiam, et secundum causativam potentiam, non
secundum realem existentiam*. Anche vien condannata la
cognizione di Dio a priori, e di tutte le altre cose in Dio,
giusta il loro asserto, che noi conosciamo Dio immedia-
tamente, ed ogni cosa in lui; mentre S. Bonaventura in-
segna tutto il contrario, cioè, che conosciamo le creatu-
re e per le creature ci eleviamo alla conoscenza di Dio.
Su le parole, infatti, di S. Paolo e del Sapiete, egli co-
si dice: « Le invisibili cose di Dio, dopo creato il mon-
do, per le cose fatte comprendendosi, si veggono, come
dice l' Apostolo, anche la eterna potenza, e il divino es-
sere di lui. Dalla grandezza e bellezza della creatura po-
trà intelligibilmente vedersi il Creatore, disse il Sapiete.
Dal che è manifesto non poter ascendere l' intelletto u-
mano alla contemplazione delle cose invisibili ed intellet-
tuali ove non sia diretto dalla considerazione delle cose
visibili e sensibili » (1). Giusta lo stato della nostra con-
dizione, dice altrove, tutte le cose esistenti nell' univer-
so sono scala per ascendere a Dio (2). Conoscere Dio per
la creatura, è appunto lo elevarsi come per una scala
media dalla cognizione della creatura alla cognizione di
Dio, e questo propriamente appartiene ai viatori » (3).

(1) Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, ut ait Apostolus, sempiterna quoque eius virtus et divinitas. A magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterat Creator horum videri, ait Sapiens. Ex quo apparet manifeste, quod humanus intellectus ad invisibilem et intellectualium contemplationem ascendere non poterit, nisi per visibilem et sensibilem considerationem dirigatur. S. Bon. de Eccles. Hier. c. I.

(2) Secundum statum conditionis nostræ ipsa rerum universitas est scala ad ascendendum in Deum. Itiner. c. I.

(3) Cognoscere Deum per creaturam, est elevari a cognitione

No, senza questo medio, senza questa scala non può l'intelletto creato secondo lo stato presente elevarsi a Dio. Insomma, la dottrina del Serafico Dottore è questa, che: come nella patria Dio è specchio, in cui splendono le creature; così nella via al contrario le creature sono specchio in cui si vede il Creatore: *Sicut in patria Deus est speculum, in quo relucent creaturæ, sic in via e converso creaturæ sunt speculum, quo Creator videtur* (1).

Così è poi dal santo Dottore, in opposizione al sistema ontologico, teologicamente e chiaramente insegnato dove muove la questione della conoscenza di Dio e del mondo, e come l'acquistiamo. Ecco le sue parole: « È a dirsi, che per la ragione per la quale riluce la causa nell'effetto, e la sapienza dell'artefice manifestasi nell'opera; perciò Dio, che è l'artefice e la causa della creatura, è per questa creatura conosciuto. Ad intendere ciò vi è duplice ragione: una per la convenienza, la seconda per la indigenza. Per la convenienza, perchè ogni creatura ci guida più in Dio che in altro qualunque oggetto. Per la indigenza, perchè Dio, come luce sommamente spirituale, non potendo conoscersi dall'intelletto nella sua spiritualità, l'anima quindi ha bisogno di una quasi luce materiale per conoscere Dio, cioè, per le creature » (2). Qui, dice il P. Liberatore, abbiamo pre-

creaturæ ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam, et hoc est proprie viatorum. I. Sent. dist. III, art. I, qu. III, n. 18.

(1) Compend. theol. verit. c. I.

(2) Dicendum quod quia relucet causa in effectu et sapientia artificis manifestatur in opere; ideo Deus, qui est artifex et causa creaturæ, per ipsam cognoscitur. Et ad hoc duplex est ratio: una est propter convenientiam, alia propter indigentiam. Propter convenientiam, quia omnis creatura magis ducit in Deum, quam in aliquid aliud. Propter indigentiam, quia cum Deus tanquam lux summe spiritualis non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu, quasi materiali luce indiget anima, ut cognoscat ipsum, scilicet per creaturas. I. Sent. dist. III, art. I, qu. II.

messe ed illazioni del tutto contraddittorie a quelle degli ontologi. Gli ontologi dicono che Dio, essendo la somma luce spirituale, è sommamente conoscibile in sè stesso dall'intelletto nostro: S. Bonaventura dice tutto l'opposto, cioè, che per ciò appunto, che Dio è somma luce spirituale, non è obbietto direttamente conoscibile dalla mente nostra: *Cum Deus, tanquam lux summe spiritualis, non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu nostro*. Gli ontologi inferiscono, che le creature, non avendo propria intelligibilità, sono da noi conosciute nella luce che si riverbera sopra di loro dall'intuito di Dio: S. Bonaventura per contrario deduce, che la mente ha bisogno piuttosto della luce che raggiasi dalla contemplazione delle creature, per conoscere Dio: *Quasi materiali luce indiget anima, ut cognoscat ipsum, scilicet per creaturas* (1).

Ma può dirsi assurdo l'asserto, che la verità sia una, sia assoluta, sia prima e suprema, sia necessaria ed immutabile, increata ed eterna, onnipresente ed infinita, non solo ideale ma reale e semplicissima; che insomma sia Dio questa verità? Dunque, vedendo la verità, non s'intuisce Dio? Piano un po'. Che Dio sia verità; che sia la suprema, l'infinita, l'eterna ed immutabile verità; quella verità che in sè contiene tutto ciò che è vero in modo sovremenente; concedo: ma che ogni verità, vuoi logica o matematica, reale o ideale, sia Dio; che sia Dio ogni verità percepita dall'uomo vuoi per illazione di principii veri o per esatti raziocinii concatenati, per induzione stringata o per chiare analogie; che quindi come si conosce ed intuisce una qualunque verità, si conosca ed intuisca Dio; nego. Tutto qui è mendacio, dice S. Bonaventura, non essendo la verità che nel Verbo

(1) P. Liberat, della conoscenza intell. c. II, dell'Ontolog. art. XVI, § 1.

divino unicamente, il quale è similitudine e adeguazione perfetta: « Questa similitudine, ossia Verbo, egli dice, è la verità, la quale è appunto adeguazione dell' intelletto e della cosa; ma del solo intelletto che è causa della cosa, e non del mio o di ogni altro che non è causa. Allor quindi le cose son vere, quando son tali in sè e nell' universo quali sono nell' arte eterna, quando adeguano l' intelletto causante. Ma poichè questa adeguazione non vi è, ma adeguano solo la ragione che l' esprime, e questa stessa non adequa; perciò ogni creatura è mendacio » (1). No, che tale adeguazione non ha nè la parola, nè l' idea, nè l'obbietto: non la parola, perchè essa non adequa perfettamente l' idea concepita: non l' idea, perchè non adequa la cosa nella sua realtà ed essenza: non una cosa reale qualunque, perchè non adequa il tipo ch' è nell' intelletto divino; dunque tutto qui è mendacio. Quindi è necessità conchiudere, che nel Verbo di Dio, adeguazione perfetta, siavi la verità della creatura, e nella creatura non altro che una similitudine della verità: *Necesse est, ut in Verbo Dei, quod est adæquatio, sit veritas creaturæ. et in creatura similitudo veritatis* (2). Le stesse verità precipue, i principii della scienza, gli universali, dice S. Agostino, sono tutt' altro che Dio o la verità suprema, e sono così differenti e distanti, come e quanto in suo genere la terra dal cielo: *Quantum in suo genere a caelo terram, tantum ab intelligibili Dei ma-*

(1) *Hæc similitudo, sive Verbum, est veritas, quæ quidem veritas est adæquatio intellectus et rei: illius intellectus, dico, qui est causa rei, non mei, qui non est causa rei . . . Tunc enim veræ res sunt, quando sunt in re, vel in universo, sicut sunt in arte æterna, vel sicut ibi exprimuntur. Res autem vera est secundum quod adæquatur intellectui causanti: quia vero perfecte non æquatur, sed adæquatur rationi, quæ exprimit eam, quam tamen non adæquat, ideo omnis creatura mendacium est secundum Augustinum. S. Bon. in Hexæm, Serm. III.*
 (2) Id. ib.

iestate spectamina illa disciplinarum vera et certa differre (1). Or, se la stessa cosa nella sua realtà non adequa l' idea tipica, che è verità suprema in Dio, molto meno il può l' idea concepita dalla nostra mente, la quale, non solo non è adeguazione con la verità dell' intelletto divino, ma nè anco adequa la stessa cosa. No dunque, tutte queste verità reali nella propria esistenza non sono la verità suprema, che è Dio; e molto meno le sono le verità concepite dalla nostra mente.

La dottrina dunque di S. Bonaventura dichiara evidentemente assurdi tutti gli assiomi degli ontologi. Ma che dir poi, al conoscere che già l' autorità suprema della Chiesa ha riconosciuta quest' assurdità, e l' ha condannata?

Furono alla sacra Congregazione dell' Inquisizione Universale proposte sette tesi per darne giudizio, se potevano con sicura coscienza insegnarsi nelle scuole cattoliche. Le tesi nel più sono conformi ai principii ed alla dottrina fondamentale degli ontologi, ed alcune altre non sono che necessarie conseguenze. Basta solo il leggerle per togliersi di dubbio. Le tesi proposte son le seguenti:

Nella prima tesi si asserisce, che: lo spirito umano conosce immediatamente Dio, e che questa cognizione, almeno abituale, è essenziale alla nostra ragione, così che senza di essa null' altro possa conoscere, giacchè siffatta conoscenza è il lume medesimo della nostra ragione.

Da questa segue la seconda, cioè, che: quell' essere, che noi pensiamo in tutte le cose, e senza cui non intendiamo alcun che, è l' essere divino.

E tosto segue la terza asserzione non men decisiva, che: le idee universali nella loro realtà oggettiva non siano da Dio stesso realmente distinte.

Asserisce la quarta, che: in quella cognizione innata,

(1) S. Aug. Solil. lib. I, c. V, n. 11.

per cui Dio è concepito come *l' ens simpliciter*, si contiene in modo eminente ogni altra cognizione; così che possiamo implicitamente per questa soltanto conoscere ogni altra cosa, la quale sotto qualunque rispetto sia conoscibile.

Per lo che si aggiunge nella quinta, che: tutte le altre idee non sono che una determinazione più speciale di quell' idea dell' *ens simpliciter*.

Quindi è detto nella sesta, che: le creature sono in Dio come parti nel tutto, non nel tutto formale, ma nel tutto infinito e semplicissimo, le quali Dio, senza patire in se medesimo divisione o diminuzione alcuna, mette fuori di sé.

Nella settima finalmente si spiega la creazione nel modo seguente: Dio, coll'atto speciale con cui conosce e vuole se medesimo come contraddistinto da una determinata creatura, v. g. dall' uomo, produce questa creatura (1).

(1) A sanctæ Romanæ et Universalis Inquisitionis Congregatione postulatum est, utrum sequentes propositiones tuto tradi possint.

Propositio I. Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale.

Prop. II. Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum.

Prop. III. Universalia, a parte rei considerata, a Deo realiter non distinguuntur.

Prop. IV. Congenita Dei, tanquam entis simpliciter, notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.

Prop. V. Omnes altæ ideæ non sunt nisi modificationes ideæ, qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur.

Prop. VI. Res creatæ sunt in Deo tanquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit.

Prop. VII. Creatio sic explicari potest: Deus ipse actu spe-

Tutte queste tesi furono dalla sacra Congregazione dell'Inquisizione Universale proscritte il 18 Settembre 1861, come tali, da non potersi con sicura coscienza insegnare. Invano si aguzzò l'ingegno degli ontologi, e precisamente da' Professori dell' Università di Lovanio, onde esimersi da questa condanna, quasi che la sentenza sia indiritta contro il panteismo e non contro l' ontologismo; ma chi non vede, come la più parte delle tesi esprima chiarissimamente la dottrina ontologica? E chi non conosce, come le altre, abbenchè non puramente ontologiche, non sian però che necessarie conseguenze, alle quali van dirittamente i principii degli ontologi? Ond' è che la sentenza venne ripetuta proprio agli ontologi dalle sacre Congregazioni dell' Indice e della Universale Inquisizione, e fu anzi confermata dalla suprema Autorità del Sommo Pontefice: *Quam sententiam Sanctissimus D. N. Pius Papa IX ratam habuit, et supremam suam auctoritate confirmavit.* Quindi fu trasmesso il Decreto dall' Eminentissimo Cardinale Patrizi, Vicario di Sua Santità, all' Eminentissimo Cardinal Arcivescovo di Malines il 2 Marzo 1866.

A tutto questo si aggiunga finalmente, come perentoria sentenza, la definizione del sacrosanto Concilio Vaticano, che stabilisce la vera e sola dottrina cattolica. Nella Sessione III, cap. II, parlasi della naturale cognizione che l' uomo può avere di Dio; ma cognizione, non intuizio-

ciali, quo se intelligit et vult tanquam distinctum a determinata creatura, homine verbi gratia, creaturam producti.

Feria IV. die 18 septembris 1861. In Congregatione generalis, habita in conventu S. M. supra Minervam coram eminenti et Rever. DD. S. R. E. Cardinalibus contra hæreticam pravitatem in tota republica christiana Inquisitoribus generalibus, iidem Emi. et Rmi. DD. prehabito voto DD. Consultorum, omnibus et singulis propositionibus superius enumeratis, mature perpensis, proposito dubio responderunt — Negative.

ne; cognizione non *a priori*, ma per gli effetti che necessariamente richiedono la causa, per le creature che ci indicano naturalmente il Creatore; è in somma per le cose create che noi conosciamo Dio. Ecco le testuali parole del sacrosanto Concilio, e quindi la vera cattolica dottrina: « La santa Madre Chiesa tiene ed insegna, potere Dio, principio e fine di tutte le cose, essere conosciuto con certezza pel lume naturale dell' umana ragione *mediante le cose create*; essendo che le cose invisibili di lui, dopo creato il mondo, comprese per le cose che sono fatte, si veggono » (1).

Quindi nel Canone I *de Revelatione* è sancito: « Se alcuno dirà che Dio uno e vero, creatore e Signore nostro non può, per mezzo delle cose che sono fatte, essere conosciuto con certezza dal naturale lume della ragione umana; sia anatema » (2).

Falsi son dunque i principii fondamentali dell' ontologismo, e già vi si oppone l' intimo sentimento, la retta ragione, la sana dottrina de' più esimii Dottori, e finalmente la infallibile Autorità della Chiesa. Falso che Dio possa naturalmente intuirsi dall' uomo viatore, e peggio, che in Dio si veggia ogni altra cosa; essendo vero anzi l' opposto, che per le creature si conosca Dio. Verissima è quindi la dottrina di S. Bonaventura: *Cum Deus tanquam lux summe spiritualis non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu, quasi materiali luce indiget anima ut cognoscat ipsum, scilicet per creaturam* (3).

(1) Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur.

(2) Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum per ea, quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse; anathema sit.

(3) I. Sent. dist. III, art. I, qu. II.

Ma più precisa ci abbiamo adesso la dottrina del Serafico Dottore nella questione inedita: *An rationes æternæ sint rationes cognoscendi in omni certitudinali cognitione*. Qui al tempo che sembra favorire la dottrina ontologica, in verità la reprove, e nell' aderire alle espressioni del gran Dottore S. Agostino, le chiarisce anzi, e le limita al giusto e preciso intendimento. Già già di questo imprendiamo a trattar di proposito.

CAPO IV.

Cognizione certitudinale della verità secondo la dottrina di S. Agostino chiarita da S. Tommaso e da S. Bonaventura.

DUE sublimissimi ingegni ed esimii dottori, S. Tommaso e S. Bonaventura, dichiaransi nella dottrina discepoli del gran luminare della umanità e della Chiesa, S. Agostino; ne professano i principii inconcussi; giovansi delle elevazioni e della perspicacia di quella mente sublime meditando e seguendone i voli altissimi; ritengono i sani insegnamenti, e si studiano altresì di chiarire il vero senso, e di giustificare il loro Maestro in quei passi, che alcuni, o sciolti o dominati da passione letteraria e dottrinale, vogliono interpretarle in senso sinistro ed erroneo.

Ed eccoci ad una prova di ciò nella odierna quistione ontologica, quale tredici secoli innanzi sembrò favorire il Vescevo d' Ippona, ma che dopo sette secoli chiarirono i dettati del loro Maestro e l' Angelico e il Serafico Dottore. E chi meglio di questi due sommi genii poteva intender fise le pupille a quell' astro fulgidissimo? Chi meglio di Tommaso e di Bonaventura poteva

bene interpretar le sentenze di Agostino? Già l'uno e l'altro premettono ingenuamente tutti i dettati con le testuali parole di S. Agostino, quali sembrano favorire l'errore, e l'espongono all'esame di ognuno, sicuri però, come di venerarne l'autorità, così di manifestarne il vero senso, e giustificare il grande Dottore.

Registrati fedelmente, infatti, così da S. Tommaso come da S. Bonaventura i tratti che trovansi nelle varie Opere di S. Agostino, dove sembra affermarsi che noi vediamo la verità, Dio, la essenza divina; S. Tommaso oppone subito alle parole di S. Agostino la dottrina vera dello stesso S. Agostino. E non è egli che su la intuizione di Dio insegna preciso il contrario? Nella lettera, infatti, che scrisse a Paolina, *de videndo Deo*, asserisce in modo assoluto e franco S. Agostino, essere Dio invisibile per sua natura: *Invisibilis est natura Deus*: nè solo invisibile all'occhio corporeo, di che non vi è questione, ma all'intuito ancor della mente, asserendo esser la sola fede che ai mondi di cuore svela Dio: *Credimus videre Deum, non quia videmus vel per oculos corporis sicut videmus hunc solem, vel mentis obtutu sicut se quisque interiorius videt viventem, videt volentem, videt querentem, videt scientem . . . Deum nec corporis aliquando vidimus nec mente*. Per la fede poi egli dice: *Scimus Deum posse videri, quamvis eum non viderimus, sed divinae auctoritati, quae sanctis Libris continetur, crediderimus: Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt* (1). Ond'è che l'Angelico S. Tommaso, avendo riferito quei passi di S. Agostino che sembrano favorire la intuizione divina, conchiude così: « Non è a credersi che Agostino con le anzidette parole abbia inteso che in questa vita possiamo noi vedere Dio nella sua essenza, mentre asserisce

(1) Ep. CXLVII ad Paulinam.

anzi il contrario nel libro, *de videndo Deum ad Paulinam* » (4).

Che se Agostino nega riciso la intuizione di Dio nella sua essenza, in qual senso intende poi egli la intuizione della incommutabile verità, per la quale noi possiamo giudicare di tutt'altro? Ben si sa, che le eterne ragioni, la legge suprema, l'incommutabile natura, la verità immutabile è Dio stesso. In qual senso adunque dobbiamo intenderlo? Certamente in quello che il medesimo S. Agostino ha precisato doversi intendere. Or egli dice così: » Dio è intelligibile, ed intelligibili sono altresì gli obbietti delle scienze: pur tuttfatti son molto differentemente intelligibili. Imperciocchè, com'è a noi visibile e la terra e la luce, ma la terra se non è illuminata dalla luce non può vedersi: così tutto ciò che nelle scienze apprendiamo, che ognuno intende e senz'alcun dubbio ammette come verissimo, è a credersi non poterlo intendere se non sia illuminato da altro, come da un suo sole » (2). Or su queste parole di S. Agostino, così S. Tommaso ragiona: « Diciam noi di vedere tutte le cose in Dio, e secondo lui giudicare di tutte le cose, in quanto che noi conosciamo e giudichiamo per la partecipazione del suo lume. Imperciocchè lo stesso lume naturale di ragione è una certa partecipazione del lume divino: come ancora tutti i sensibili diciam di vedere e giudicare nel sole,

(1) Non est autem credendum quod Augustinus in verbis praemissis senserit quod in hac vita Deum per suam essentiam intelligere possimus, cum contrarium dicit in libro: *de videndo Deum: ad Paulinam*. S. Tom. contra gent. lib. III, c. 47.

(2) Intelligibilis Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina: tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis et lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisque intelligit verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. S. Aug. Solil. lib. I, c. VIII.

ciò pel lume del sole. Per lo che dice Agostino nel libro primo dei Soliloqui: gli obbietti delle scienze non si posson vedere se non siano illustrati da alcun che, quasi loro sole, cioè, da Dio. A quel modo adunque, che per vedere qualche cosa sensibilmente, non è necessario vedere la sostanza del sole; così a vedere qualche cosa intelligibilmente, non è necessario vedere la essenza di Dio » (1).

Nessuna intuizione adunque, nè dell'essenza divina, nè della incommutabile verità, o delle leggi eterne, e dell'eterne ragioni; ma raggi, lume, similitudine. « Dall' unica verità increata, dice l'Angelico, risultano molte verità nelle anime nostre, come da una faccia similitudini molte nello specchio fratto, o in molti specchi; e questa verità nell' intelletto nostro risultante prima e principalmente consiste ne' primi principii per sè noti; e perciò, quando per essi di tutte le altre cose giudichiamo, il nostro giudizio è secondo la prima verità, di cui la verità de' detti principii è similitudine » (2). Non vediamo quindi la prima verità increata, ma la similitudine di essa nei primi principii per sè noti.

(1) Omnia dicimus in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus iudicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et diiudicamus. Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis: sicut etiam omnia sensibilia dicimus videre et iudicare in sole, idest per lumen solis. Unde dicit Augustinus primo Soliloquiorum: Discipularum spectamina videri non possunt nisi aliquo velut suo sole illustrentur, videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibilibus non est necesse quod videatur substantia solis; ita ad videndum aliquid intelligibilibus, non est necessarium quod videatur essentia Dei. S. Thom. Summ. I. p. qu. XII, art. XI, ad 3.

(2) Ab una veritate increata resultant multe veritates in animabus nostris, sicut ab una facie similitudines multe in speculo fracto, sive in multis speculis; et hæc veritas in intellectu nostro resultans primo et principaliter consistit in primis principii per se notis; et ideo quando per ea de omnibus aliis iudicamus, nostrum iudicium est secundum primam veritatem, cuius est dictorum principiorum veritas similitudo. Id. IV. Sent. dist. XLIX, qu. II, art. VII, ad q.

Così S. Tommaso dichiara la dottrina vera di S. Agostino con le parole e dottrine stesse di S. Agostino.

Or passiamo all'interpretazione che ci dà S. Bonaventura di quelle dottrine agostiniane, già da lui riferite. Il Serafico protestasi di venerare l'autorità dell'esimio Maestro, il quale si eleva alle ragioni eterne; e il dire che Agostino siasi ingannato, egli il reputa molto assurdo per un Padre e Dottore di autorità massima tra tutti gli espositori della Sacra Scrittura (1). Pel grande rispetto infatti piega alle espressioni di S. Agostino, abbenchè sempre gastigate, mitigate, anzi ridotte al vero senso, come da S. Tommaso, cioè, a quella conoscenza ch'è propria de' viatori, di vedere per similitudine, in ispecchio, in enigma, e per lo splendore della luce divina. Come dunque deve intendersi? Ecco la conclusione di S. Bonaventura, finora inedita, ove propone: *An rationes æternæ sint rationes cognoscendi in omni certitudinali cognitione?*

« Deve notarsi anzi tutto, egli dice, potersi intendere in tre maniere l'asserto, che quanto da noi si conosce con certezza si conosca nella luce delle ragioni eterne. E per primo può intendersi, che alla certitudinale cognizione concorra la evidenza della eterna luce, come la sola e totale ragione di conoscere. Ma questa opinione non è retta, perchè così non vi sarebbe cognizione delle cose nelle cose stesse, ma nel Verbo; quindi non vi sarebbe differenza tra la cognizione della via da quella della patria, nè tra la cognizione del Verbo da quella della cosa nel proprio genere, nè tra quella della scienza da quella della sapienza, nè tra quella della natura da quella

(1) Augustinum deceptum fuisse... hoc valde est absurdum dicere de tanto patre et Doctore maxime authentico inter omnes expositores sacre Scripturæ. S. Bon. Qu. anectota: An rationes æternæ etc. Conclus.

della grazia, ne tra la conoscenza della ragione da quella della rivelazione. Ed essendo false tutte queste cose, quindi non è da ammettersi tale opinione » (1).

Qui S. Bonaventura dà il primo colpo diretto a scassinare le basi dell'ontologismo. Già S. Agostino dichiarasi preciso su la soggettività delle nostre conoscenze, (2) come S. Tommaso e S. Bonaventura; e questa viene qui a confermarsi, dileguandosi l'errore di quanti le vogliono oggettive; perchè la cognizione è nella nostra mente, è opera della nostra mente, e noi non l'acquistiamo con vedere il Verbo e tutte le cose nel Verbo, ma con vederle nel proprio genere; altrimenti, *nulla esset rerum cognitio nisi in Verbo, et non differret cognitio Verbi a cognitione in proprio genere*; lo che è falso. Svanisce ancora quella intuizione della essenza divina, che metterebbe l'uomo alla conoscenza chiara della verità eterna, la quale di necessità allontanerebbe ogni errore. In ciò dunque convengono e S. Agostino e S. Tommaso e S. Bonaventura; per lo che quanti vogliono ammettere la oggettività delle idee, o vagheggiano la intuizione della essenza divina, anzichè poter vantare patrocinio in questi Dottori, veggonsi meglio ricisamente condannati.

Dichiarato erroneo il primo, passa il Serafico Dottore

(1) Est notandum, quod cum dicitur quod omne quod cognoscitur certitudinaliter, cognoscitur in luce æternarum rationum, hoc tripliciter potest intelligi. Uno modo, ut intelligatur quod ad certitudinalem cognitionem concurrat lucis æternæ evidentia tanquam ratio cognoscendi tota et sola, et hæc intelligentia est minus recta, pro eo quod secundum hanc, nulla esset rerum cognitio nisi in Verbo, et tunc non differret cognitio viæ a cognitione patriæ, nec cognitio Verbi a cognitione in proprio genere, nec cognitio scientiæ a cognitione sapientiæ, nec cognitio naturæ a cognitione gratiæ, nec cognitio rationis a cognitione revelationis; quæ omnia cum sint falsa, nullo modo est ista via tenenda. S. Bon. loc. cit.

(2) S. Aug. Solil. lib. II, cap. XVIII.

ad un secondo modo d'intendere come possa ottenersi la cognizione certitudinale della verità: « Può intendersi anche in altro modo, segue S. Bonaventura; cioè, che per aversi la conoscenza certitudinale debba necessariamente concorrervi la ragione eterna, ma con semplice influenza, così che il conoscitore non attinga la ragione eterna, ma si abbia la sola influenza di essa. Or questa, secondo il beato Agostino, è insufficiente, poichè egli espressamente asserisce, che la mente nella cognizione certa deve regolarsi con le incommutabili ed eterne leggi, che sono a sè superiori nella legge eterna ».

« D'altronde, la influenza di questa luce o è generale, in quanto Dio influisce in tutte le creature; o è speciale, come Dio influisce per la grazia. Se generale, allora dovrebbe conchiudersi, che Dio sia dator della sapienza a quel modo e non meglio che com'è fecondator della terra; nè altrimenti dovrebbe dirsi venire da lui la scienza, che il danaro. Se speciale, com'è per la grazia, deve allora conchiudersi, che ogni cognizione sia infusa e non acquisita o innata: ma tutto questo è assurdo » (1).

(1) Alio modo est ut intelligatur quod ad cognitionem certitudinalem necessario concurrat ratio æterna quantum ad suam influentiam, ita quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem æternam attingat, sed influentiam eius solum. Et hic quidem modus dicendus est insufficientis secundum verba beati Augustini, qui verbis expressis et rationibus ostendit, quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et æternas regulas habeat regulari, non tanquam per habitum suæ mentis, sed tanquam per eas quæ sunt supra se in veritate æterna.

Præterea illa lucis influentia aut est generalis quantum Deus influit in omnes creaturas, aut est specialis sicut Deus influit per gratiam. Si est generalis, ergo Deus non magis debet dici dator sapientiæ quam fecondator terræ; nec magis ab eo dicetur esse scientia, quam pecunia. Si specialis, cuiusmodi est in gratia, ergo secundum hoc omnis cognitio est infusa et nulla est acquisita vel innata: quæ omnia sunt absurda. S. Bon. loc. cit.

Si dirà appresso come il conoscitore possa attingere la ragione eterna, e che s' intenda in verità con questa parola attingere, ossia che si attinga e come. Qui frattanto il Serafico Dottore fa una semplice distinzione d' influenza generale e speciale, e per quest' ultima intende la influenza soprannaturale della grazia; nè qui veramente deve trattarsi di soprannaturale e di grazia, ma sol di natura. Tolta però la significazione di grazia all' influenza speciale, e ridotta a quella che S. Bonaventura medesimo chiama cooperazione o concorso, o ragione regolatrice e motrice: *Concurrit lucis aeternae evidèntia: — Concurrit ratio aeterna: — Cooperatur Deus: — Ratio aeterna ut regulans, et ratio motiva:* con questa cooperazione, con questo concorso divino, che io dirò influenza non solo speciale ma particolare, anzi individuale, siam pienamente d' accordo col Serafico Dottore, e di questo concorso, di questa cooperazione ammessa da S. Bonaventura, di questa influenza divina adattata alle esigenze proprie e naturali di ogni creatura, si tratterà nel capitolo seguente.

Finalmente S. Bonaventura propone un terzo modo d' intendere, medio tra quelli che ammettono la evidenza della eterna luce, e quelli che si attengono ad una semplice e generale influenza; medio tra l' influenza speciale, ossia, della grazia, e l' influenza generale come in tutte le creature: « Questo terzo modo d' intendere, come medio, egli dice, si è, che alla cognizione certa si richiegga bensì di necessità la ragione eterna come regolatrice e ragione motrice, non però sola, nè da noi veduta nella sua totale chiarezza, ma insieme alla ragione creata, e come in parte da questa intuita, giusta lo stato de' viatori » (1).

(1) Est tertius modus intelligendi, quasi medium tenens inter utramque viam, scilicet, quod ad certitudinalem cognitionem

Qui ci abbiamo la ragione creata che opera, e la increata che coopera come regolatrice e ragion motrice; così che la ragione creata, cooperando la increata, attinga la verità con certezza, ed in parte intuita. È appunto la influenza individuale, di che appresso si terrà parola.

Qui frattanto è mestieri notarsi due cose interessantissime, onde dileguarsi ogni errore, e chiarire il vero concetto che nitida fa rilevarci la verità: prima deve attendersi alle gastigate espressioni di S. Bonaventura: indi è uopo conoscere quel senso che alle parole stesse intende dare S. Bonaventura medesimo.

Si notino adunque in questa soluzione quelle espressioni: *Non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate:* e quelle altre: *et ut ex parte:* e quelle finalmente: *secundum statum vitae:* o come dice appresso: *aliquo modo attingit.* Che intende con ciò il Serafico Dottore? È vero che lo spirito è ad immagine di Dio, ed intanto è intelligente ed è immagine in quanto può naturalmente conoscere Dio e la verità; bene: ma nello stato presente noi viatori non possiamo attingere la verità immediatamente e pienamente, ma *mediate*, egli dice, *et simpliciter*, cioè, *mediante speculo.* Dicendo egli dunque che *attingit ut ex parte, aliquo modo, et secundum statum vitae,* intende che attinge nel modo proporzionato allo stato de' viatori, cioè, per mezzo delle creature. Perciò la ragione eterna non è sola, nè manifestasi in tutta la sua chiarezza. Non è sola, ma cooperante con la ragione creata, la quale, mentre giudica delle cose secondo le ragioni eterne, giudica però sempre per una operazione sua

necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte a nobis intuita secundum statum vitae. S. Bon. ib.

propria (1). Nè si comunica la ragione eterna in tutta la sua chiarezza, *non in omnimoda sua claritate, sed ut ex parte a nobis contuita, secundum statum viæ*: quindi contemperata è la cooperazione dell'eterna verità alla condizione della mente creata, ed allo stato de' viatori. Che anzi, fra gli stessi viatori, il Serafico distingue e precisa il modo di conoscere proprio della nostra mente nello stato dell'innocenza, e quello nello stato di miseria dopo il peccato: « Nel primo, egli dice, vedevasi Dio sempre in ispecchio sì, ma specchio chiaro; nel secondo vedesi per ispecchio oscurato. Quindi adesso non vedesi che per ispecchio ed in enigma; l'enigma non è che una similitudine oscura » (2). Ed anche in questa stessa questione egli dice: « Poichè nello stato d'innocenza era l'immagine senza la deformità della colpa, e senz'aver-si nè anco la piena deiformità della gloria; perciò attingeva in parte sì, ma non in enigma. Nello stato però della natura caduta è l'immagine non solo priva della deiformità, ma ha la deformità; perciò attinge in parte ed in enigma » (3). Attinge quindi più o meno, secondo che la mente si avvicina alla deiformità, sempre però *aliquo modo*, nel modo, cioè, proprio dello stato di via: *Cum deiformitatem attingit, vel accedit, secundum hoc magis et minus eas attingit, semper tamen aliquo modo* (4).

(1) Ratio superior non solum habet iudicare secundum leges æternas, sed etiam habet iudicare secundum lumen proprium. S. Bon. I. Sent. d. III, p. I, a. I, q. I.

(2) Videtur Deus mediante speculo, sed in statu innocentiae videbatur Deus per speculum clarum; in statu vero miserie videtur per speculum obscuratum. Et ideo nunc videtur per speculum et in ænigmati; ænigma enim est similitudo obscura. S. Bon. II. Sent. d. XXIII, a. II, q. III, n. 36.

(3) In statu innocentiae erat imago sine deformitate culpæ, nondum tamen habens plenam deiformitatem gloriæ, ideo attingebat ex parte sed non in ænigmati. In statu vero nature lapsæ caret deiformitate et habet deformitatem; ideo attingit eas ex parte et in ænigmati. S. Bon. Qu. Anecdota etc.

(4) Id. ib.

Attingere quindi ed intuire Dio, la verità, la legge suprema, l'eterna ragione, no, non è intuizione di Dio in sé, e della verità incommutabile che è Dio, ma *in quantum contingit videre Deum in unoquoque prædictorum modorum, ut per speculum, et in speculo* (1); essendo vero, che « tutte le creature di questo mondo sensibile guidano l'animo del contemplativo e del sapiente in Dio eterno. . . son ombre, risonanze e pitture, son vestigi, simulacri e spettacoli propostici per vedere Dio, son come segni dati divinamente: son esemplari, o piuttosto esempi proposti alle menti ancor rozze e sensibili, acciocchè per lo sensibile che veggono, si portino all'intelligibile che non veggono, come da segni alle cose segnate. . . Onde dal tutto si raccoglie, che le invisibili cose di Dio, dopo creato il mondo, comprendendosi, si veggono per lo mezzo delle cose fatte » (2). Così il Serafico Dottore psicologicamente stabilisce i principii della conoscenza, principii, da' quali non mai si diparte, che anzi per essi e con essi vuol poi elevare per un verso la mente che ha la brama di conoscere Dio, piegando per l'altro l'influsso e la cooperazione divina, per metterla alla conoscenza certa della verità.

Che se passiamo poi ad esaminare il senso che S. Bonaventura attribuisce ad alcune espressioni, allora si troverà tutt'altro di quello che pensano gli ontologi. A

(1) S. Bon. Itiner. c. I.

(2) Omnes creaturæ istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum æternum. . . sunt umbræ resonantiæ et picturæ, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita, et signa divinitus data. Quæ, inquam, sunt sicut exemplaria vel potius exempla proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quæ vident, transferantur ad intelligibilia, quæ non vident, tamquam per signa ad signata. . . Ex quibus omnibus colligitur, quod invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta cospiciuntur. Id. ib. c. II.

quelle parole, infatti, con le quali S. Agostino vuole, *quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habeat regulari*, parole riferite già dal Serafico Dottore nel *secondo modo d' intendere* la quistione proposta, e che fu detto insufficiente: ed a quelle altre parole di S. Bonaventura medesimo in questa sua ultima conclusione, cioè, che la mente nostra nella cognizione certitudinale, *aeternas rationes attingit*: già gli ontologi cantano il trionfo, perchè veggonsi autorizzati, e quindi aderenti alle parole ed alla dottrina di questi due esimii Dottori. E pure, son lungi dal vero, e dalla sana dottrina di essi. Attinge la mente umana, attinge le eterne ragioni: ma quali sono? che in verità attinge? Ecco come ivi stesso il Serafico Dottore spiega e chiarisce tutto, e al tempo stesso dileguasi e si amareggia la letizia concepita dagli ontologi: *Attingit rerum similitudines abstractas a phantasmate tanquam proprias et distinctas cognoscendi rationes, sine quibus non sufficit sibi ad cognoscendum lumen rationis aeternae quumdiu est in statu viae* (1).

Giovansi altresì gli ontologi di alcune espressioni di S. Agostino e di altri Padri, e quindi anco di S. Bonaventura. Questi Dottori usano le parole: *intuire, guardare, vedere*: che di più chiaro e preciso? Dunque anch' essi ammettono ed insegnano la intuizione di Dio in questa vita.

Ma con la dottrina stessa di S. Bonaventura è qui mestieri chiarire il vero significato di queste parole. Che intendono i Dottori per intuizione? Come, e che la ragione creata intuisce? che vede? Dove lo stesso Serafico dichiara preciso il senso, e prescrive il modo come deggionsi intendere, sarebbe temerità intenderle diversamente, e dar loro altro senso, sia naturale o arbitrario,

(1) S. Bon. Qu. Aneecdota etc.

che si opponga all' intendimento precisato da chi usa quell' espressione. Ecco adunque le sue testuali parole: « Se alcune autorità trovinsi, le quali dicano, che Dio nella vita presente *si vegga, si miri*, non deve intendersi che si vegga nella sua essenza, ma che solo si conosca Dio in qualche effetto inferiore: *Unde, si quae auctoritates illud dicere inveniuntur, quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae quod videtur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu inferiori cognoscitur* » (1). Questa precisa dichiarazione toglie di mezzo ogni dubbio, e determinando il senso della parola *intuizione*, condanna così l' ontologismo senz' altra replica.

Tutte le espressioni di S. Bonaventura deggiono intendersi giusta i principii ch' egli ritiene come regole inalterabili alla interpretazione ed al vero significato delle sue parole. Egli in più luoghi dichiara con precisione: Che noi viatori non possiam vedere Dio, se non in specchio, in enigma, in similitudine oscura: Che non vediamo le cose invisibili, ma le conosciamo mediante le visibili: Che giudichiamo delle verità secondo le regole eterne, secondo i primi principii per sè noti; ma che questi principii non sono però Dio, nè la verità divina; che anzi differiscono, secondo S. Agostino, e distan tanto, quanto nel suo genere la terra dal cielo: Che la nostra mente attinge la ragione eterna, attinge, cioè, per le immagini e similitudini delle cose astratte dal fantasma, che sono per noi le proprie e distinte ragioni di conoscere, senza le quali immagini e ragioni proprie non possiam conoscere il lume della ragione eterna mentre siamo ancora nello stato di viatori: Che la mente nostra intuisca la verità eterna, cioè, la vegga ed intuisca ne' suoi

(1) II. Sent. d. XXIII, a. II. q. III. n. 36.

effetti, ma non in sè. Chi interpreta ed intende le diverse espressioni di S. Bonaventura con questi principii, con queste dichiarazioni volute e prescritte da S. Bonaventura medesimo, non erra, non va all'ontologismo, condanna anzi le dottrine ontologiche, come le proscrive, e condanna il Serafico Dottore.

Con queste dichiarazioni intendiamo adesso S. Bonaventura. Egli dice, che la ragione eterna è la regola insieme e la causa movente della nostra conoscenza certa. È regola, per la ragione, che le essenze delle cose, le quali formano l'oggetto della nostra conoscenza certitudinale, sono esemplate su le ragioni eterne del divino Intelletto. Ogni verità è in relazione alla verità eterna, e Dio è la regola di ogni verità: « Nessuna cosa è vera, dice il Dottor Serafico, se non è espressivamente esemplata e regolata dal lume della eterna verità, nè è vera, che secondo la verità eterna del divino Intelletto: cessata questa influenza, cessa ogni cosa di essere vera: nessuna verità creata dunque è vera per sè, ma solo per partecipazione » (1). Ecco la cooperazione della ragione increata, la quale influisce come regolatrice. Olttracciò poi, dice il Serafico, esserne anco ragione motrice: *Ut regulans et ratio motiva*. Sì, è causa, perchè dà alle cose quella ragione obbiettiva, per la quale esse muovono l'intelletto nostro a conoscere con certezza: « Ogni verità, sia metafisica, logica o morale non ha suo originale principio che in ragione di triplice causa, originante, cioè, esemplare, finale. Imperciocchè da Esso, per Esso, ed in Esso son tutte le cose. Dunque ogni verità indica che la nostra mente trasportasi per inclinazion naturale alla e-

* (1) Omnia vera sunt et nata sicut se exprimere expressione illius summi luminis; quod si cessaret influere, cetera desiderarent esse vera: ideo nulla veritas creata est vera per essentiam, sed per participationem. S. Bon. I. Sent. d. VIII. a. I. q. I.

terna Verità, secondo che è causa dell' esistere, ragion dell' intendere, ed ordine della vita » (1).

Il motivo poi pel quale S. Bonaventura piega a questa cooperazione della ragione eterna come regolatrice e causa motrice, con che la mente nostra attinge in qualche modo, ossia, nel modo con che il possiamo noi viatori, le regole e le ragioni incommutabili, si è, perchè: « ad ottenersi la cognizione certitudinale, egli dice, necessariamente richiedesi e la nobiltà della cognizione e la dignità del conoscitore. Or per la prima, è fuor di dubbio, che la cognizione non può mai dirsi certa senza la immutabilità obbiettiva, ossia, della cosa conosciuta, e senza la infallibilità subbiettiva, ossia, della mente conoscitrice. La verità creata intanto non è immutabile per sè ma condizionatamente e per supposizione: così pure la luce della mente creata non è infallibile per propria virtù ed in modo assoluto, perchè l'una e l'altra come create, son tratte dalla possibilità alla esistenza. È uopo quindi ricorrere alla verità assolutamente immutabile, ed alla luce infallibile, cioè, all' arte eterna, che è luce e verità per essenza; luce, che dà infallibilità alla mente conoscitrice; verità, che appresta immutabilità alla cosa conosciuta. Ond' è, che siccome le cose posson considerarsi o quali sono nella mente che conosce, o quali sono nel proprio genere ed esistenza, o quali sono nell' arte eterna; per aversi la conoscenza certa non basta all' anima la verità dell'è cose riguardate come sono nella mente conoscitrice, o nella propria esistenza, perchè nell' una e nel-

(1) Veritas respicit originans principium in ratione triplicis causæ, originantis, exemplaris, et terminantis. Nam ex Ipso, et per Ipsum, et in Ipso sunt omnia. Ergo veritas indicat, quod mens nostra fertur naturali inclinatione ad Veritatem, secundum quod est causâ essendi, ratio intelligendi, et ordo vivendi. S. Bon. in Hexæm. Serm. IV.

l'altra sono mutabili; è quindi mestieri elevarsi a quel che sono nell'arte eterna » (1).

« Richiedesi altresì la dignità dalla parte della mente conoscitrice. Lo spirito ha la parte superiore della ragione, e la inferiore; ma come la inferiore non basta senza la superiore al pieno deliberativo giudizio nelle verità morali, o nelle cose considerate secondo la loro esistenza mutabile; così nelle verità speculative, o nell'immutabile verità dell'Intelletto divino, non basta la stessa parte superiore al pieno giudizio, se non si rivolge alle leggi supreme. È poi in questa parte superiore che consiste la immagine di Dio, la quale si congiunge alle leggi eterne, e per queste giudica e definisce ciò che giudica e definisce con certezza. Tutto questo compete allo spirito in quanto è immagine di Dio » (2).

Tanto pure aveva scritto altrove il Serafico, facendo

(1) Quod mens nostra in certitudinali cognitione aliquo modo attingat illas regulas et incommutabiles rationes; requiritur necessario nobilitas cognitionis et dignitas cognoscentis. Nobilitas, inquam; cognitionis, quia cognitio certitudinalis esse non potest nisi sit ex parte scibilis immutabilitas, et infallibilitas ex parte scientis. Veritas autem creata non est immutabilis simpliciter, sed ex conditione sive suppositione; similiter neque lux creaturæ est omnino infallibilis ex propria virtute, cum utraque sit creata et proderit de non esse in esse. Si ergo ad plenam cognitionem fiat recursus ad veritatem omnino immutabilem et stabilem, et ad lucem omnino infallibilem, necesse est quod in huiusmodi cognitione recurratur ad artem supernam, ut ad lucem et veritatem; lucem, inquam, dantem infallibilitatem scienti, et veritatem dantem immutabilitatem scibili. Unde cum res habeant esse in mente, et in proprio genere, et in æterna arte, non sufficit ipsi animæ ad certitudinalem scientiam veritas rerum secundum quod esse habent in se, vel secundum quod esse habent in proprio genere, quia utrobique sunt mutabiles, nisi aliquo modo attingat eas in quantum sunt in arte æterna. S. Bon. Qu. anecdota.

(2) Item requiritur ex parte scientis dignitas. Cum enim spiritus rationalis habeat superiorem portionem rationis et inferiorum, sicut ad plenum iudicium rationis deliberativum in agendis; non sufficit portio inferior sine superiori; sic ad plenum

chiara risplendere la cooperazione dell'eterna luce nel conoscer noi con infallibilità per la certezza nostra, e con immutabilità per la cosa conosciuta. Ecco le sue parole: « Allor si dice che il nostro intelletto veramente comprende il significato delle proposizioni, quando sa certitudinalmente che quelle sono vere; e saper questo è vero sapere, giacchè non può essere ingannato in quella comprensione, sapendo che quella verità non può essere altrimenti. Sa dunque che quella verità è incommutabile. Ma essendo la mente nostra commutabile, essa non può vedere la verità così incommutabilmente relucente, se non mediante altra luce che irraggi affatto incommutabilmente, la quale è impossibile che sia una creatura mutabile » (1).

Ma come può la mente nostra elevarsi alla causa, e per la causa giudicar poi degli effetti? Distingue il santo Dottore la via compositiva o d'invenzione, e la via resolutiva o di giudizio. Per la prima unisce necessariamente l'effetto alla causa: per la seconda, elevata la mente alla causa, giudica poi per l'Ente e per la verità suprema, e conosce infallibilmente ed immutabilmente le altre cose, e quindi tutte le verità: « La nostra mente sale dalle cose inferiori alle superiori, e indi conosce come dalle

rationis iudicium in speculandis, non sufficit seipsa superior, nisi aspiciat illas supernas leges. Hæc autem portio superior est illa in qua est imago Dei, quæ æternis regulis inhærescit, et per eas quidquid definit certitudinaliter, iudicat et definit, et hoc competit ei in quantum est imago Dei. Id. ib.

(1) Intellectum propositionum tunc intellectus noster dicitur veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit illas veras esse; et hoc scire est scire, quoniam non potest falli in illa comprehensione. Scit enim quod veritas illa non potest aliter se habere. Scit igitur veritatem illam esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre, nisi per aliquam aliam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. S. Bon. Itiner. c. III.

somme dipendono le infime » (1). Eecoci, infatti, alla resolvente: « Nel giudicare, egli dice, la nostra deliberativa, se pienamente resolve, giunge persino alle divine leggi » (2).

Dopo che S. Bonaventura si fa ad elevare la nostra mente, che è immagine, pe' vestigi e per gli effetti alla causa, e quindi alla conoscenza di Dio; indi da quella verità suprema e da quell'Ente necessario ricevendo lume, certezza, immutabilità, ripiega alle esistenze. Ammiriamo questa risoluzione: « Essendo, egli dice, il non essere la privazione dell'essere, non può quello cadere nel nostro intelletto, se non per lo mezzo di questo; perchè tutto ciò che s'intende, s'intende o come non ente, o come ente in potenza, o come ente in atto. Se adunque il non ente non può intendersi che per l'ente, e l'ente in potenza che per l'ente in atto, e l'Essere (che qui il santo Dottore resolve nell'Essere assoluto) indica il puro atto dell'ente; l'Essere dunque è ciò che da prima cade nell'intelletto, e quell'essere (se risolvesi pienamente nell'Essere assoluto, chè non può intendersi altrimenti) è ciò che è puro atto. Ma questo non è già l'essere particolare, perchè questo è ristretto, essendo misto di potenza; nè l'essere analogo, il quale, non essendo, manca di atto: resta dunque che quell'essere sia l'Essere divino (così risolvesi pienamente il concetto dell'ente). Maravigliosa cecità del nostro intelletto, che non considera ciò che vede da prima, e senza cui nulla arriva a conoscere. Ma come l'occhio, intento alle varie differenze de' colori, non vede la luce onde tutte vede le altre cose, o se pur la vede non l'av-

(1) Sic fit ascensus ab inferioribus ad superiora, et a summis dependentiâ. Id. de 7. itin. ætern. itin. III, dist. IV, art. 3.

(2) In iudicando deliberativa nostra pertingit ad divinas leges, si plena resolutione dissolvat. Id. Itiner. c. V.

verte; così l'occhio di nostra mente, intento a questi enti particolari ed universali, non avverte l'essere che è sopra ogni genere, sebbene primo gli occorra e per esso gli altri » (1).

No, non che si veggia Dio nella sua essenza e in Dio tutte le cose, quale intuizione è già solennemente proscriotta dal Serafico: non che Dio sia la prima idea nella nostra mente, e che in questa si veggano tutte delaltre come in obbietto conosciuto: ma parla il santo Dottore di quella cognizione che pienamente resolve il concetto dell'ente universale, e questo non risolvesi pienamente che elevandosi all'Ente supremo. Può darsi, è vero, un concetto di ente finito, come tale e non più: può ancora risolversi non pienamente, riguardando una cosa in relazione e comparazione di un'altra più o meno grande, più o meno nobile, più o meno bella ec; ma se resolve pienamente, la risoluzione piena riguarda il non ente, il possibile, il finito, l'universale in relazione all'Essere da sè, necessario, infinito, al puro atto. Conosce quindi per le creature, se pienamente resolve, quell'Essere che di tutto è causa, che tutto in sè eminentemente contiene,

(1) Cum non esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse; esse autem non cadit per aliud, quia omne quod intelligitur, aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu, et esse nominat ipsum purum actum entis; esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est: restat igitur quod illud esse, est esse divinum. Mira igitur est cæcitas intellectus, qui non considerat illud, quod prius videt, et sine quo nihil potest cognoscere. Sed, sicut oculus intentus in varias colorum differentias, lucem, per quam videt cetera, non videt, et, si videt, non tamen advertit: sic oculus mentis nostræ intentus in ista entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. S. Bon. loc. cit.

che tutto illumina. Non che dunque la nostra mente vegga Dio e in Dio tutte le cose, conchiude S. Bonaventura, ma vede per quell' Essere che di tutto è causa, per quella luce che tutto rischiarà, per la cooperazione della verità suprema, dell' eterna ragione. Quindi giovasti e mette innanti il paragone stesso di S. Agostino, dell' occhio e della luce materiale per vedere i colori, con l' occhio e la luce intellettuale per conoscere le verità; abbenchè l' uomo, come non avverte il sole ed il raggio di luce con che vede e distingue le cose ed i colori, così non avverte la luce delle ragioni eterne per la quale conosce le verità.

Ecco la risoluzione piena dal canto nostro, e la cooperazione dell' Intelletto divino: *Cum privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones, non venit intellectus noster, ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi, et absoluti, quod est simpliciter et æternum ens, in quo sunt rationes omnium in sua puritate (1).*

Dopo avere il Dottor Serafico dichiarati i motivi per doversi ammettere la cooperazione divina onde aversi la cognizione certitudinale della verità, quali motivi sono la nobiltà della cognizione e la dignità del conoscitore; parlando di quest' ultima dice, competere ciò alla nostra mente perchè immagine di Dio: « La creatura, ecco le sue parole, è in relazione con Dio per ragione o di vestigio, o d' immagine, o di similitudine. In quanto è vestigio, si riferisce a Dio come a suo principio; in quanto è immagine, si riferisce a Dio come ad oggetto; in quanto è similitudine, si riferisce a Dio per dono infuso. Quindi ogni creatura è vestigio perchè è da Dio, ogni immagine è tale perchè conosce Dio, ogni similitudine è la

(1) S. Bon. Itener. e. III.

sola in cui abita Dio. Secondo poi questo triplice grado di comparazione si dà triplice grado di cooperazione divina. Nella creatura che è vestigio, Dio coopera come principio creativo: nella creatura che è similitudine, essendo opera meritoria e a Dio piacevole, coopera Dio col dono infuso (e di grazia qui non parliamo ma sol di natura): nella creatura che è immagine, coopera Dio come ragione movente. E tale si è l' opera della certitudinale cognizione, che certamente non è propria della ragione inferiore senza la superiore. Giacchè dunque la certitudinale cognizione compete allo spirito ragionevole in quanto è immagine di Dio, perciò in questa cognizione attinge le eterne ragioni. Ma poichè nello stato di via non è ancora pienamente deiforme, perciò non le attinge chiaramente e distintamente, ma più o meno, secondo che attinge o avvicinasì più o meno alla deiformità, *semper tamen aliquo modo (1), secundum statum viæ.*

(1) Creatura comparatur ad Deum in ratione vestigii, imaginis et similitudinis. In quantum vestigium, comparatur ad Deum ut ad principium. In quantum imago, comparatur ad Deum ut ad obiectum. In quantum similitudo, comparatur ad Deum ut ad donum infusum. Et ideo omnis creatura est vestigium, quæ est a Deo; omnis etiam imago, quæ cognoscit Deum; omnis et sola est similitudo in qua habitat Deus. Et secundum istum triplicem gradum comparationis, triplex est gradus cooperationis divinæ. In opere quod est a creatura per modum vestigii, cooperatur Deus per modum principii creativi; in opere vero quod est a creatura per modum similitudinis, sicut est opus meritorium et Deo placitum, cooperatur Deus per modum doni infusi; in opere vero quod est a creatura per modum imaginis, cooperatur Deus per modum rationis moventis; et tale est opus certitudinalis cognitionis, quod quidem non est a ratione inferiori sine superiori. Quoniam igitur certitudinalis cognitio competit spiritui rationali in quantum est imago Dei, ideo in hac cognitione æternas rationes attingit. Sed quia in statu viæ non est adhuc plene deiformis, ideo non attingit eas clare et distincte, sed secundum quod magis et minus; et cum deiformitatem attingit vel accedit, secundum hoc magis et minus eas attingit, semper tamen aliquo modo. S. Bon. Qu. Aneodota.

Ecco quanto è chiarissima la dottrina di S. Bonaventura, e quanto opposta alla pretesa intuizione degli ontologi. Mentre tutte le altre creature son ombre o vestigi, perchè si riferiscono a Dio come a propria causa; la sola creatura ragionevole è immagine, perchè si riferisce a Dio come ad oggetto, essendo capace di Dio per la cognizione e per l'amore (1). Il nostro spirito adunque non si eleva a tale conoscenza se non perchè è ad immagine di Dio, la quale immagine consiste nella parte superiore della ragione, ed è proprio di questa, come immagine, il conoscer le cose pe' principii eterni ed immutabili.

Ma è forse questa una intuizione di Dio? No, non la è, dice S. Bonaventura, perchè questa conoscenza non è intuitiva, ma speculativa ed enigmatica, *per speculum et in enigmate*. E quale differenza non corre tra questa conoscenza e la intuizione? « La intuizione, egli dice, o visione, importa un modo completo di conoscere: *Visio non dicit qualemcumque modum cognoscendi, sed modum cognoscendi completum* (2): mentre la conoscenza di noi viatori non è immediata e piena come quella dei comprensori, ma mediata e semipiena: *In patria videbitur Deus immediate et plene quantum est ex parte videntis: in statu vero miserie videtur mediate et semiplene* (3). La nostra conoscenza, giusta le espressioni del Serafico, è *aliquo modo: per speculum et in enigmate, quod est similitudo obscura: ex parte: non cla-*

(1) Quoniam omnis creatura comparatur ad Deum in ratione causæ, et in ratione triplicis causæ, ideo omnis creatura est umbra, vel vestigium. Sed quoniam sola rationalis creatura comparatur ad Deum ut obiectum, quia sola est capax Dei per cognitionem et amorem, ideo sola est imago. S. Bon. I. Sent. d. III, a. I. q. II, n. 47.

(2) Id. II. Sent. d. XXIII, a. II, q. III, n. 40.

(3) Id. ib. n. 36.

re et distincte, sed secundum quod magis et minus: non plene, non immediate, sed mediante speculo. Nè la ragione eterna manifestasi o sola, o in tutta la sua chiarezza, *sed cum ratione creata*, e nel modo che a questa compete, cioè, nel modo proporzionato ai viatori: *secundum statum vite*.

Si aggiunga in fine ciò che in conchiudendo, dice il Serafico Dottore, cioè, che: « Non essendo l'anima nostra nell'intera sua natura immagine di Dio, non può quindi conoscere le ragioni eterne senza le specie intelligibili astratte dal fantasma, le quali sono il mezzo tutto suo proprio e distinto onde aversi la conoscenza delle cose, e senza le quali specie intelligibili non può conoscere il lume della ragione eterna mentre è nello stato de' viatori » (1). La ragione creata dunque attinge le ragioni eterne per mezzo di quelle che le son proprie e distinte ragioni di conoscere, che sono appunto le similitudini degl'intelligibili astratte dal fantasma. Quindi il mezzo con che la mente umana attinge in parte ed in enigma le ragioni eterne è tutto proprio a sè e naturale, ed affatto distinto dall'eterna verità; verò essendo, che senza queste specie, immagini, similitudini, senza queste astrazioni dal fantasma, la mente nostra non può conoscere il lume delle ragioni eterne, mentre ancor è nello stato di via: *Sine quibus non sufficit sibi ad cognoscendum lumen rationis æternæ, quamdiu est in statu vite*.

Una dottrina finalmente nitida, precisa, la quale recide ogni controversia, con una conchiusione stringata, laconica, perentoriamente decisiva contro la intuizione, ce l'abbiamo da S. Bonaventura, dove insegna, che Dio ri-

(1) Quia non ex se tota est anima imago, ideo cum his attingit rerum similitudines abstractas a phantasmate tamquam proprias et distinctas cognoscendi rationes, sine quibus non sufficit sibi ad cognoscendum lumen rationis æternæ quamdiu est in statu vite. S. Bon. Qu. Anecdota.

splende nelle creature, per le quali possiamo conoscere, ma che non possiamo mai definire Dio, per la ragione che noi vediamo bensì la verità del suo essere, ma non vediamo il suo Essere: « Che son-mai, egli dice, tante varietà di forme e tanta numerosità di specie qui nelle cose create, se non certi raggi della divinità, i quali, se per un verso con certezza ci mostrano che veramente è chi l'ha create, per l'altro però definire assolutamente non possono ciò ch'Egli sia? Così dunque tu vedi sì la verità dell'eterno Vero, ma non vedi lo stesso eterno Vero » (2). Non si vede dunque Dio, non la essenza divina, non la verità assoluta, eterna, infinita che è Dio; ma si conosce la verità che Egli è, e la quale risplende in tutto: *Itaque de ipso vero verum vides, sed non in ipsum verum.*

Chi or dunque non vede evidentemente condannata la intuizione divina dal Serafico Dottore in tutte le Opere sue, e precisamente in questa, finora inedita ed or impressa, questione su la cognizione certitudinale della verità? Qualunque ripiego degli ontologi è vano, perchè non vi è dubbio non chiarito, ed è precisa e limpidissima la dottrina Serafica.

Stabilito frattanto esser questa la dottrina vera di S. Bonaventura, cioè, che noi dalla considerazione delle cose sensibili ci leviamo alla cognizione delle ragioni eterne: stabilito, che Dio non si vede da noi nella sua essenza, ma secondo lo stato de' viatori, cioè, in specchio ed in enigma, che è similitudine oscura: dichiarato il vero senso delle parole *vedere, mirare, intuire, attingere le ragioni eterne*: fa indi S. Bonaventura in questa solu-

(1) Quid est, quod hic est tanta formarum varietas, atque numerositas specierum in rebus conditis, nisi quidam radii divinitatis, monstrantes quidem quia vere est, a quo sunt, non tamen quid sit prorsus diffinientes? Itaque de ipso vero verum vides, sed non ipsum verum. S. Bon. de 7. itiner. ætern. itin. III, dist. IV, art. 3.

zione marcare, come si è detto, esser la ragione creata ad immagine di Dio, capace perciò di conoscer la verità: fa marcare altresì la immutabilità obbiettiva e la infallibilità subbiettiva non esser proprie delle creature, ma solo di Dio. Conchiude quindi, che Dio nell'opera della ragione creata, che è immagine, coopera come ragione motrice e regolatrice, d'onde deriva la certezza della cognizione. Or di questi due agenti, uno che opera, l'altro che coopera tratterem di proposito.

CAPO V.

Influenza di Dio contemperata alle esigenze delle creature.

S. Bonaventura stima insufficiente alla certitudinale cognizione della verità la sola influenza generale di Dio, come si è nelle esistenze materiali e ne' bisogni della vita animale; e dice, esser tutt'altro il fecondare la terra che il dare la sapienza, altro il venire da Dio il danaro che la scienza. Quindi ci dà la soluzione vera, che è quella di richiedersi alla certitudinale cognizione della verità la ragione eterna come regolatrice e ragion motrice, ma nè sola, nè in tutta la sua chiarezza, sì bene come cooperatrice, unita alla ragione creata operatrice. Così nell'opera della creatura, che è immagine, Dio coopera come ragione motrice: *In opere quod est a creatura per modum imaginis, cooperatur Deus per modum rationis moventis*: Ecco la operazione da una parte, e dall'altra la cooperazione.

Or io, ritenendo pienamente la dottrina del mio Serafico Dottore, mi faccio ad esporla con la influenza, ossia, cooperazione di Dio, come la chiama il Serafico, in tutte cose, influenza non solo generale, nè quella che S. Bonaventura chiama speciale, quale intende per la grazia, *spe-*

cialis, sicut Deus influat per gratiam, di che non intendo parlare; ma influenza temperata alle esigenze in particolare di ogni creatura, e quindi allo sviluppo, al perfezionamento, al ben essere di ogni cosa giusta la propria capacità, onde poter la creatura giungere a quella meta per la quale fu creata, e sia completa e soddisfatta in tutto ciò di che è capace. Quindi non sola conservazione, nè sola cooperazione ed influenza in genere od in specie, ma influenza proprio individuale, e corrispondente alle esigenze, allo sviluppo, alla tendenza, al perfezionamento di ogni cosa esistente.

Che Dio influisca alla sussistenza delle cose come Conservatore, non è a dubitarsene, e S. Bonaventura ci mette innanti chiarissime le ragioni in prova di questa verità: « Come senza Dio Creatore non può il possibile venire all'esistenza, egli dice, così senza Dio Conservatore le cose esistenti non possono sussistere ed agire. Ciò si è per la necessità e indigenza dalla parte della creatura. E poichè questa è dal nulla e riceve da altro l'esistenza, perciò la creatura, essendo dal nulla, può dirsi in certo modo vana, e perchè riceve da altro l'esistenza, perciò è accidentale. Ma poichè ciò che è vano non può sostenersi che pel vero e stabile, e l'accidentale non può sostenersi che pel subbietto; perciò la esistenza della creatura non può conservarsi che per la munificenza della essenza creatrice... Tutto il creato, per quanto è, e per quanto ha, lo ha tutto da Dio: dunque è impossibile che possa conservarsi anche per un istante senza Dio Conservatore » (1).

(1) Dicendum, quod non solum omnem actionem, verum etiam omnem conservationem necesse est a Deo esse. Et ratio huius est necessitas et indigentia ex parte creature. Omnis enim creatura ex nihilo est, et aliunde habet esse. Quia ex nihilo est, ideo quodammodo vana est: quia vero aliunde habet esse; ideo esse est sibi quodammodo accidentale... Sicut i-

Dio adunque influisce in tutto, e non solo per la conservazione, ma per l'azione altresì, e per lo sviluppo ed impegliamento di ogni cosa, e questa sua influenza si adatta e tempera alla capacità delle esistenze. Influisce, infatti, nella inerte materia, ma conservandola semplicemente. Ma perchè in questa non ammettiamo altre più speciali influenze? Perchè non è capace di altro: « Se la materia, dice S. Bonaventura, avesse di necessità la potenza di conoscere, conoscerebbe al certo la forma alla quale inclina, e di cui ha le disposizioni » (1). Nulla però conoscendo, gode della semplice conservazione, e, nella propria inerzia, viene abbandonata all'altrui arbitrio per eversi e moto e forme.

Più che nel minerale, influisce Dio nel vegetale, influisce, cioè, nello sviluppo del seme e delle marze, nella vegetazione, nella maturità del frutto e nel germe del seme futuro. Secondo le esigenze naturali della creatura, influisce ancora più negli animali per la generazione, alimento, sviluppo, compimento, fecondità ec. di che questi son capaci, e ciò sempre ed intuito giusta il bisogno non solo in genere o specie, ma in singolare di ognuno individualmente. E Dio, secondo l'Apostolo, che, come alle piante, così agli animali dà un corpo a suo gradimento, corpo proporzionato e corrispondente alla razza ed alla individualità: *Seminando*, egli dice, *tu non semini il corpo che dee venire, ma un nudo granello, per*

gitur vanum non potest fulciri nisi per verum et stabile: et accidens non potest fulciri nisi per subiectum; sic esse creature non potest conservari absque munificentia creatricis essentialis... Omne creatum totum quod est et quod habet, a Deo habet: ergo impossibile est aliquid nec ad momentum conservari in esse nisi Deo conservante. S. Bon. II. Sent. dist. XXXVII, qu. II, n. 14, 15.

(1) Si materia necessario haberet potentiam cognoscendi, cognosceret utique formam ad quam inclinatur et disponitur. S. Bon. IV. Sent. d. XLIX, art. 1, q. II.

esempio, di frumento, o di alcuna altra cosa. Ma Dio gli dà corpo nel modo che a lui piace, e a ciascun seme il suo proprio corpo. Non ogni carne è la stessa carne: ma altra è la carne degli uomini, altra poi quella delle bestie, altra quella degli uccelli, altra quella dei pesci (1). Or, se gli animali appetiscono il loro comodo, dice il Serafico Dottore, non appetiscono che secondo la loro natura e tendenza propria, e giusta lo scopo a che son creati (2): e secondo tutte queste loro comuni, speciali, individuali esigenze partecipano alla influenza di Dio conservatore.

Ma poichè l' uomo, oltre alle capacità o materiali o vegetali o animali, ha pure quelle dello spirito, e con queste possiamo considerarlo anzi tutto nel nascere, crescere, convivere in società, società di famiglia, società pubblica e civile; quindi è nella capacità del diritto e del dovere, e di un diritto che riguarda non solo la propria persona, ma esteso a tutto ciò che serve a conservare, a sviluppare a migliorare o la persona propria o la propria famiglia, come anco a mantenere e procurare il ben essere di tutta la società. Quindi è da ammettersi questa influenza divina nell' uomo per soddisfarne la capacità. Infatti, onde sopperire a tanti materiali bisogni dell' individuo e della famiglia, Dio, secondo il Serafico, *est fecundator, terræ et dator pecuniæ*.

Oltracciò ha poi lo spirito ed intelletto e volontà: la intelligenza vive di verità, ed ha una brama indefinita di conoscere e possedere la verità suprema ed infallibi-

(1) Quod seminas, non corpus quod futurum est, seminas, sed nudum granum, ut puta tritici, aut alicuius ceterorum. Deus autem dat illi corpus, sicut vult: et unicuique seminum proprium corpus. Non omnis caro eadem caro: sed alia quidem hominum, alia vero pecudum, alia voluerum, alia autem piscium. I. Cor. XV, 37. seq.

(2) Si animalia appetant commodum, illud appetunt ad quod sunt. S. Bon. I. c.

le, la verità eterna: la volontà vive di amore, ed ha una brama indefinita di amare e possedere la bontà per eccellenza, la bontà infinita. Se Dio adunque ha creato l' uomo con questa naturale tendenza alla verità ed alla bontà, quindi, anzichè volere che rimanga sempre vana e non soddisfatta questa brama a sé naturale, è a dirsi, che esercita Dio una influenza la quale proprio corrisponde alle brame individuali di ognuno, secondo che tende, e secondo che ogn' intelligenza si studia a voler conoscere la verità, e secondo che ogni volontà studiasi ad amare e possedere la bontà, onde così rimaner soddisfatte queste naturali tendenze di che Dio l' ha fornito, e che possono rendere l' uomo felice, essendo questa l' ultima meta a cui naturalmente aspira.

Per la naturale brama di amare il bene e di tendere quindi ogni uomo alla beatitudine, S. Bonaventura così ragiona: « Ogni perfettibile, egli dice, naturalmente appetisce la propria perfezione: ma l' anima umana è nata ad essere perfezionata con la vera beatitudine: dunque naturalmente l' appetisce. . . . Ingenerato l' appetito dalla convenienza e dalla indigenza, poichè l' anima ragionevole è creata ad immagine e somiglianza di Dio, quindi fatta capace del sufficientissimo bene; e poichè essa non basta a se stessa perchè vana e difettosa; perciò, io dico, ch' essa naturalmente appetisce la vera beatitudine. Ma come desiderarla se alcuni ignorano che sia e dove consista la vera beatitudine? Qui si risponde: che, siccome è doppio l' istinto al bene, generale, cioè, e speciale; così è doppio l' appetito. Il sentimento del bene in generale viene dalla cognizion naturale; ed in quanto a questo non si può errare: ma il sentimento in particolare di quello o di quell' altro bene non è dall' abito naturale, ma è scelto dalla ragione deliberativa; ed in questo si può errare. Tutti dunque hanno il desiderio della vera beatitudine in generale, e ne hanno in gene-

rata la cognizione, dappoichè tutti credono che la beatitudine sia un bene che basti; tutti quindi l'appetiscono: in particolare però, dovendo scegliere ciò che basti, cioè, o l'onore o il danaro, erra la cognizione, e quindi l'affezione anche declina. È simile a colui che vuol comprare oro, e crede che quel frusto di oricaleo sia oro, ed altro frusto di oro il crede oricaleo. Se il richiedi in generale su ciò che vuol comprare, egli risponde, oro: se il richiedi in particolare, qual frusto egli vuol comprare, risponde, questo, e ti mostra l'oricaleo » (1). Alla natural cognizione ed affezione dunque Dio coopera per soddisfarla: ove però inorgoglito l'uomo, vuol far senza Dio, allor sofismando s'intenebra, si perde, s'infelicità: « L'uman desiderio non appetisce che il sommo Bene, o ciò che ad esso si riferisce, o che ha di lui qual-

(1) Unumquodque perfectibile naturaliter appetit suam perfectionem: sed anima humana nata est perfici beatitudine vera: ergo omnis anima appetit beatitudinem veram.—Cum duo sint quae faciunt appetitum, scilicet convenientia et indigentia; quoniam igitur anima rationalis creata est ad Dei imaginem et similitudinem, et facta est capax boni sufficientissimi, et ipsa sibi non sufficit, cum sit vana et deliciens: ideo dico, quod veram beatitudinem appetit naturaliter.

Ad id quod obijcitur in contrarium, quod multi ignorant veram beatitudinem; dicendum: quod sicut duplex est instinctus ad bonum, scilicet in generali, et in speciali: sic et duplex appetitus, et dictamen boni in generali venit a cognitione naturali; et quantum ad hoc non est error: sed dictamen in speciali illius vel illius, non est omnino ab habitu naturali; sed per assumptionem factam a ratione deliberante; et circa hoc est error. Omnes ergo habent appetitum beatitudinis verae in generali, et habent cognitionem in generali: omnes enim credunt, quod beatitudo sit bonum quod sufficit, et omnes istud appetunt. In speciali vero, quando assumit hoc sufficit, scilicet honor vel pecunia, errat cognitio, et declinat affectio. Est simile de eo, qui vult emere aurum, et credit hoc frustum orichalchi esse aurum, et frustum autem credit esse orichalcum. Si quaeras ab eo in generali quod velit emere, respondet aurum. Si quaeras quod frustum vult emere, respondebit, quod hoc, demonstrato orichalco. S. Bon. IV. Sent. dist. XLIX, a. 1, q. II.

che sembianza. Tanta è la forza del sommo Bene, che nulla amar si possa dalla creatura se non per brama di lui. Allora però fallisce ed erra quando, anzichè attenersi alla verità, si appiglia all'effigie ed al simulacro » (1).

Che se tanto è detto per soddisfare la capacità di amare il sommo Bene ed esser felice, alla capacità poi che ha l'intelligenza a conoscere la verità, influisce anche Dio elevando la intelligenza creata alla conoscenza reale della verità. Ma onde aversene la cognizione certa, come e chi opera e coopera? La creatura intelligente, risponde il Serafico, opera come immagine, e la ragione eterna nell'immagine coopera come ragione movente. Tale si è l'opera della certitudinale cognizione (2).

Due concause, secondo il Dottor Serafico: la ragione creata opera, la ragione eterna coopera. È appunto quella divina influenza, la quale, come si adatta a tutte le altre creature in ciò di che son esse capaci, così influisce nella creatura intelligente, ch'egli credè a sua immagine, a cui diè la brama di conoscere la verità; brama che non invano Dio comunicò allo spirito, ma che dev'esser soddisfatta. Ma non potendo da sè la intelligenza creata avere la infallibilità, nè potendo la verità della creatura avere l'immutabilità; Dio quindi, come in tutt'altre creature secondo la loro capacità e lo scopo per cui furon create, influisce ancora nello spirito, e coopera, secondo che opera la intelligenza creata, con far conoscere esser quella una verità che risponde alla verità

(1) Nihil appetit humanum desiderium nisi summum bonum, vel quod est ad illud, vel quod aliquam habet effigiem illius. Tanta est vis summi boni, ut nihil, nisi per illius desiderium, a creatura possit amari. Quae tunc fallitur et errat, cum effigiem et simulacrum pro veritate acceptat. S. Bon. Itiner. c. III.

(2) In opere quod est a creatura per modum imaginis, cooperatur Deus per modum rationis moventis; et tale est opus certitudinalis cognitionis. Id. Qu. Aneecdota.

immutabile, e con far quindi paga la brama per la certezza di non fallire. Così Dio concorre assieme ed in conformità all'operazione della intelligenza creata, secondo che la creatura intelligente cerca la verità con rettitudine, con diligenza, e con tutte le sue forze; e dove manca questa, anche quella vien meno. Quindi S. Tommaso dice: « Quantunque alcune menti sieno tenebrose, cioè, di sapida e lucida sapienza prive, niuna non di meno è talmente tenebrosa, che non partecipi alcun che della divina luce: imperocchè tutto ciò che di verità si conosce da ognuno, tutto è per partecipazione di cotesta luce, la quale splende nelle tenebre, perchè ogni vero, detto da chicchessia, è dallo Spirito Santo: ma non di meno le tenebre, cioè, gli uomini tenebrosi, non la compresero secondo verità. Così adunque quella clausola, *lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt*, si espone nel senso dell' *influxo naturale*, secondo Origene e S. Agostino » (1).

Questa influenza intende S. Bonaventura, e ad essa possi di leggieri ridurre non solo le dottrine agostiniane, ma tutte le altre ragioni che il nostro Dottore fa indi marcare dal n. 48 al 35. No, non altro che questa influenza prova, come tutti, così quell'argomento d' influire Dio, come nella causa materiale, così nella intelligente: « Come Dio è causa della nostra esistenza, egli dice, così è ragion di conoscere, e ordine della vita;

(1) Licet autem aliquæ mentes sint tenebræ, idest sapida et lucida sapientia privatæ, nulla tamen adeo tenebrosa est quin aliquid lucis divinæ participet; quia quidquid veritatis a quocumque cognoscitur totum est participatione istius lucis, quæ in tenebris lucet, quia omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est; et tamen tenebræ, idest homines tenebrosi, eam non comprehenderunt secundum veritatem. Sic ergo exponitur ista clausula secundum naturalem influxum, secundum Origenem, et secundum Augustinum. S. Thom. in Ioan. c. I. lect. III, n. 2.

ma Dio è così causa della esistenza, che nulla da qualunque altra causa far si possa, senza che egli per sua virtù muova l'operante; così dunque nulla può intendersi senza che egli con la sua virtù immediata illumini l'intelligente » (1). Così pure con altro argomento: « Il possibile viene all'atto per un altro che in atto esiste in quel genere; ma il nostro intelletto ha la possibilità d'intendere; dunque, perchè in atto intenda, non può essere se non per quegli che in atto intende tutto, ch'è appunto l'eterna sapienza » (2). E perciò egli dice altrove, che il nostro intelletto è unito alla eterna verità, in quanto che, senza il suo magistero ed influxo, non può con certezza conoscere la verità » (3).

Il Serafico nell'ammettere l'operazione umana e la cooperazione divina, non può altra intendere che questa influenza. Ma generale? No, con S. Bonaventura l'asserisco, e l'ho detto in principio, che altrimenti influisce Dio nel minerale, altrimenti nel vegetale, altrimenti nell'animale, ed in modo tutto proprio influisce e coopera con la creatura intelligente, e la sua influenza è temperata a ciascuna creatura secondo le proprie naturali esigenze; influenza, non generale, ma caratteristica, ma propria, la quale si tempera e coopera con l'in-

(1) Sicut Deus est causa essendi, ita est ratio intelligendi, et ordo vivendi; sed Deus sic est causa essendi, quod nihil potest ab aliqua causa effici, quin ipse seipso et sua æterna virtute moveat operantem; ergo nihil potest intelligi, quin ipse sua virtute immediate illustret intelligentem. S. Bon. Qu. Anecdota n. 25.

(2) Omne ens in potentia reducit ad actum per aliquod actu existens in illo genere; sed intellectus noster est potentia intelligens; ergo ad hoc quod fiat in actu intelligens, necesse est quod per eum fiat qui est actu omnia sciens: sed hoc non est nisi æterna sapientia. Id. ib. n. 33.

(3) Manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi æternæ veritati, dum nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere. Id. Itiner. c. III.

telligenza creata; anzi individuale, perchè si contempera con ciascuna, secondo che quella o quell'altra umana intelligenza aspira e si studia venire sinceramente alla cognizione della verità. In tali casi, Dio non può abbandonare la sua creatura, che fornì di tale aspirazione. Quindi, poichè la verità creata non ha per sè la immutabilità, e la intelligenza creata non ha per sè la infallibilità; Dio influisce, coopera, coagisce perchè la sua creatura si abbia per lui e la immutabilità della verità conosciuta, e la infallibilità nella sua cognizione, e rimanga soddisfatta quella brama che Dio stesso come creatore comunicò alla sua creatura.

Così, parlando sempre in ordine naturale e non di grazia, così è stato sempre, che col medio della verità eterna, della sapienza infinita, del Verbo divino che coopera con la creatura intelligente, han conosciuta sempre la verità, non solo gli angeli, nè solo i profeti, ma pure gli stessi filosofi: *Hæc est veritas sola mente perceptibilis*, dice S. Bonaventura, *in qua addiscunt angeli, prophete, philosophi, quæ vera dicunt de isto medio* (1). Il Verbo divino influisce per conoscere noi quella verità a cui aspiriamo e che a noi giova; così S. Giustino: *Verbum Dei nuntiatur quæcumque cognosci decet* (2). Ed altrove egli stesso più chiara manifesta tal verità: « Tutto ciò, egli dice, che a quando a quando di eccellente han detto o pensato i filosofi ed i legislatori, è stato sempre elaborato sotto la cognizione e la considerazione in parte del Verbo, della verità eterna. . . È appunto quel Verbo che investe, che illumina, che avviva tutto » (3). Privi del-

(1) In Hexæm. Serm. I.

(2) Apol. I, 63.

(3) *Quæcumque præclare unquam dixere aut excogilavere philosophi aut legum latores, hæc invento et considerato aliqua ex parte Verbo elaborarunt . . . Est enim Verbum illud omnia pervadens.* Apol. II, 40.

la influenza di questo Verbo, di questa verità eterna non trovasi più verità, nè può vivere la intelligenza creata. Pel Verbo fu creato tutto: *Omnia per ipsum facta sunt*; in questo Verbo è la vita, e questa vita è appunto la luce della verità che illumina tutti gli uomini: *In ipso vita erat, et vita erat lux hominum* (1). Egli creando, segnò in noi il lume del suo volto: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (2). E l'uomo creato ad immagine di Dio, col lume impresso nella sua nobile intelligenza, è capace di conoscere Dio e la verità. Ma per conoscerla con infallibilità dalla parte sua, e con immutabilità dalla parte della cosa conosciuta, è il Verbo, è la verità eterna che coagisce con la intelligenza creata, ed appagandone la brama, la mette in possesso della verità.

Questa influenza così temperata, di cui è stato solamente interesse parlare in ordine naturale, può dirsi altresì l'ordinaria economia della grazia, e non solo coi cattolici, ma con gli eretici pure, anzi con gli stessi infedeli, se vogliono davvero con cuor puro e con retta intenzione cercare e conoscere la verità, amare e possedere la infinita bontà, Dio non frustrerà di effetti salutarissimi nobili aspirazioni della sua creatura, già creata a questo fine, e farà paghi i voti.

Or vediamo come S. Agostino e S. Tommaso e S. Bonaventura pieghino a questa influenza, ed insegnino anzi non poter la ragione creata, cercando sinceramente la verità, aversene la certezza, che per l'influsso e gli splendori della luce eterna. E che altro intende S. Agostino, quando asserisce, che come noi non vediamo la terra che per la luce del sole, così non conosciamo la verità che per altra luce, la quale la rischiarava come suo

(1) Ioan. I.

(2) Ps. IV, 7.

sole? No, non vediamo le cose nel sole, ma per la luce del sole; non vediamo la verità in Dio, ma la vediamo per la luce divina che illumina ed influisce nella nostra mente: *Intelligibilis Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina: tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisque intelligit verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur* (1).

Questo intende pur l'Angelico S. Tommaso, quando parla della partecipazione del lume divino, altro non essendo il lume naturale della ragione che influenza e partecipazione del divino lume: *Omnia dicimus in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus iudicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et diiudicamur. Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis: sicut etiam omnia sensibilia dicimus videre et iudicare in sole, idest per lumen solis* (2). Anche con tale precisione lo stesso Dottore Angelico parla nel libro contro i gentili, onde confondere il principio ontologico, e ribadire la dottrina della divina influenza: *Deus est quidem in quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit, sed quia per eius influentiam omnis cognitio in nobis causatur* (3). E più espressamente ivi stesso dichiarasi S. Tommaso per questa influenza. Asserendo egli, che ogni cognizione dell'anima, essendo non per altro vera se non perchè in essa si dà una similitudine, una immagine della verità divina: *Id, quod per animam cognitum est, verum est in*

(1) S. Aug. Solil. lib. I, c. VIII.

(2) S. Thom. Summ. I. Par. qu. XII, art. XI, ad 3.

(3) Contr. gent. lib. I, c. XI, ad 5.

quantum illius divinae Veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quaedam existit in ipsa: conchiude perciò: che Dio è nell'anima, oltre al modo comune di essere: in virtù della creazione e della conservazione, anche in modo speciale per ragion della conoscenza: Est ergo specialiter modo in anima, in quantum veritatem cognoscit (1).

S. Bonaventura finalmente, oltracchè nella inedita questione, di cui si è parlato, asserisce con precisione la cooperazione divina in corrispondenza alla operazione della mente umana per aversi la certitudinale cognizione della verità; anche in altre opere chiaramente parla di questa cooperazione, per la quale da noi si può conoscere la verità: *Non alio modo aliqua veritas sciri potest nisi per insplendentiam aeternae veritatis* (2). Ed altrove conferma con le parole di S. Agostino l'influsso della luce eterna per la cognizione certa della verità: *Omnis igitur, ut dicit Augustinus de Vera Religione, vere ratiocinantis lumen accenditur ab illa veritate, et ad ipsam nititur pervenire. Ex quo manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere. Videre igitur per te potes veritatem, quae te docet, si te concupiscentiae et phantasmata non impediunt, et se, tamquam nubes, inter te et veritatis radium non interponant* (3). Dio influisce col raggio di quella verità che ci ammaestra, quando noi la cerchiamo con retta intenzione non offuscata da ree concupiscenze. E che altro, meno che questa influenza, intende S. Bonaventura quando asserisce, non poter la nostra mente aversi la certitudinale cognizione della verità, *nisi iuvetur ab intellectu en-*

(1) Ib. lib. III, c. XLVII.

(2) S. Bon. in Hexaem. serm. I.

(3) Id. Itiner. c. III.

tis purissimi, actualissimi, completissimi, et absoluti? No, non si avrà la certezza che per l'influenza di quella luce, la quale irradia incommutabilmente, *nisi per lucem omnino incommutabiliter radiantem* (1). O come con più precise parole e più chiaramente altrove insegna, si che non lascia luogo a dubbio di sorta, dicendo: *Cognoscitur Deus per influentiam luminis conaturalis potentie cognoscenti, quod est similitudo quaedam Dei, non abstracta sed infusa; inferior Deo, quia in inferiori natura* (2). Qui patentemente viene a stabilirsi la individuale influenza divina più che altro nella creatura intelligente, e più potentemente si abbatte la sognata intuizione ontologica.

Questa influenza manifestamente intende il ch. P. Fedele da Fanna nel suo saggio su la questione inedita di S. Bonaventura, della certitudinale cognizione della verità. « Il Serafico Dottore, egli dice, se per un verso apertamente nega la intuizione di Dio in questa vita; per l'altro poi giudica insufficiente la generale influenza di Dio, come è in tutte le altre creature, per ottenersi la cognizione certa della verità. Vuole quindi che si richiegga dalla parte di Dio una cooperazione tale, la quale non superi l'ordine naturale, e pur tuttavia sia distinta (o media) tra la influenza generale come in tutte le creature, e la speciale come influisce per la grazia. (E siamo precisi alla influenza individuale indiritta a soddisfare la capacità di ogni creatura intelligente.) Questa cooperazione, infatti, di Dio, giusta il significato proprio della parola, esige l'altra operazione, cioè, quella dell'uomo: quindi a conseguire l'effetto di una cognizione certitudinale, è necessario il concorso e della ragione eterna e della ragione creata, così che però all'una ed all'altra si conservi come propria una distinta causalità.

(1) Id. ib.

(2) Id. II. Sent. dist. III, p. II, art. II, qu. II, n. 62.

tà... Or questa causalità di amendue deve contenersi così, che la ragione eterna sia regolatrice e motrice, e che la creata attinga le ragioni eterne, e ciò per le proprie e distinte ragioni di conoscere, cioè, per le similitudini degl'intelligibili astratte dal fantasma» (4).

A questo concetto sembrami che pieghi altresì il ch. P. Lodovico da Castelplano, quando dice, che tutte le espressioni di S. Bonaventura, delle quali abusano gli ontologi « deggionsi intendere del principio efficiente, perchè essendo da Dio, è dato perciò alla creatura intelligente per propria condizione un certo lume direttivo, ed una certa naturale direzione (2); la quale, altro poi non è, se non una certa luce sui generis, luce incorporea, unita formalmente all'intelletto, che serve come di occhio all'anima alla quale appartensi la immagine e la cognizione di Dio, opera di Dio, impressa da Dio, come una tale quale diminuita irradiazione ed imitazione della luce divina» (3).

In questo senso e di questa influenza espressamente parla il ch. P. Giuseppe Kleutgen, dicendo: « Per fermo, noi dobbiamo confessare con l'Evangelista, che Dio, intelletto eterno, è la luce di ogni intelletto creato; e potremmo aggiungere che è tale, non solo come creatore, ma anche come oggetto. Dio è la causa del nostro conoscere, la luce che illumina lo spirito, perchè egli ci ha dato la facoltà di conoscere, la conserva, ed esercita attuale influsso in ogni operazione della medesima; ma egli lo è ancora, perchè il nostro conoscere allora solo ottiene il perfezionamento proprio, quando giunge a conoscere Dio. Ma, altro è il dire, che Iddio manifesta se stesso invisibile per mezzo delle cose.

(1) Ratio novæ collect. etc. P. II, c. XI, pag. 226.

(2) S. Bon. I. Sent. dist. XVII, par. I, art. I, qu. IV.

(3) Disquis. histor. theol. etc. c. III, § I, pag. 76.

visibili, all' intelletto, e con ciò gli serve di luce, senza la quale esso intelletto resterebbe misero e simile ad una pianta imbozzacchita, senza fiori e senza frutti; ed altro è l' asserire, che Dio, anche nella vita naturale del nostro spirito, sia presente, come oggetto prossimo, all' intelletto, e questo, solo mediante tale rivelazione di Dio stesso divenga abile a conoscere le altre cose. Con ciò viene ad asserirsi una conoscenza immediata di Dio, e si fa dipendere da questa, come da sua norma e sorgente, ogni conoscenza dell' intelletto nel suo principio, nel suo progresso, e nel suo compimento » (1).

Così pure intende il ch. P. Tommaso M. Zigliara: « Studiamoci, egli dice, di determinare le relazioni che passano tra l' atto conoscitivo del nostro intelletto, e il Verbo eterno di Dio, o sia tra la luce creata e finita, e la luce increata ed infinita. Vi possono essere, e vi sono state in fatto delle dissensioni sulla natura dell' intervento di Dio nelle azioni delle cause seconde; ma che cotesto intervento esista è tale una verità che non può ammettere dubbio in sana filosofia... La causa seconda non è essenzialmente azione, ma potenza. Ma se è potenza, ossia inclinazione all' atto ma negazione di atto, non potrà per sé medesima, e senza il concorso di un principio essenzialmente attivo, darsi l' atto medesimo; perocchè se lo dovrebbe dare mediante un' azione, che essa per vera supposizione non ha. Ora cotesto principio, non potenzialità ma essenzialmente atto, è Dio. Da Dio dunque le cause seconde hanno di passare dallo stato di potenzialità allo stato di attualità. Ho aggiunto ancora che cotesto impulso divino non solamente muove le cause seconde, ma ne concomita pure l' azione... Così adunque, conchiude S. Tommaso, Dio è causa dell' azione di qualsivoglia agente in quanto dà a questo

(1) L' ontolog. e le 7. lesi § II, pag. 24.

la virtù di agire, ed in quanto gli conserva cotesta virtù; ed in quanto la applica all' azione, ed in quanto per sua virtù ogni altra virtù agisce. Queste dottrine si applicano interamente all' intelletto nostro, compreso ancor esso tra le cause seconde. E siccome l' azione sua, che è conoscenza, ossia manifestazione dell' intelligibile, vien detta ancora per questo motivo luce; l' azione di Dio sul nostro intelletto, potrà dirsi, con vocabolo corrispondente all' effetto, illuminazione. Iddio dunque non solamente potrà dirsi la prima luce illuminatrice della nostra mente, in quanto è causa creatrice e conservatrice della luce ch' è la mente stessa, ma ancora in quanto muove ed applica la mente ad intendere ogni qual volta questa intende, ossia splende attualmente » (1).

Ma intendiamo noi, e possiamo spiegare come attingasi la verità? Conosciamo in che consista e come sia questa cooperazione, questa divina influenza temperata individualmente alla intelligenza di ognuno? Poichè non chiaramente, ma tutto noi vediamo in parte ed in enigma, cioè, in similitudine oscura, perciò è che non l' intendiamo, quantunque si sperimenti e possa ritenersi come certo. Anche in natura, e non solo in concetti puri, ma empirici altresì, osservasi coi sensi ciò che la ragione non sa spiegare ed intendere. Che vi sia l' attrazione, è un fatto: che e come sia, non sa definitivamente precisarsi: Io so bene, scriveva Newton, l' economia e le leggi dell' attrazione, ma non mi domandate però ciò che sia l' attrazione; non saprei dirvelo finora, nè più di me persona al mondo la saprebbe. E che forse intendiamo noi come Dio cooperi con l' influenza generale alla conservazione ed all' azione di ogni creatura, abbenchè siamo sicuri di tale influenza? *Ad id plene intelligendum et cla-*

(1) Della luce intellettuale lib. IV, par. III, c. XII.

re, oporteret eas attingere plene et perspicue. Unde magis scimus, nos eas aliquo modo attingere, quam quomodo per species creatas attingamus. Sicuti etiam magis scimus Deum concurrere ad operari cuiusque creaturæ, quam quomodo ipse concurrat, seu rationem intrinsecam eiusdem concursus. Ac per hoc neque percipi clare potest, quomodo regulet ac moveat rationem humanam ad effectum, una cum hac, certitudinalis cognitionis producendum. Sunt enim certi fines in rerum rationibus querendis, quos humani vis intellectus prætergredi nequit (1).

CONCHIUSIONE

Dal fin qui detto chiaro apparisce opporsi ogni ragione od autorità al così detto ontologismo, alla pretesa naturale intuizione divina per la conoscenza della verità. Ond'è che questa dottrina non è che utopia, e vano desiderio che ciascuno per sé conosce non essere unquam, anzi, non poter esser soddisfatto. E ben dico non essere, nè poter essere soddisfatto, e che vaneggia agognando l'impossibile chiunque voglia elevarsi da sé alla intuizione divina. No, diceva Dio a Mosè: *tu non potrai vedere la mia faccia* (2). E S. Giovanni franco e riciso lo asserisce per tutti, che: *nessuno ha mai veduto Dio* (3). Anzi l'Apostolo, non solo nega il fatto, ma la possibilità: *Dio,*

(1) A Fanna Ratio novæ collect. etc. pag. 227.

(2) Non poteris videre faciem meam. Ex. XXXIII, 20.

(3) Deum nemo vidit unquam. Ioan. I, 18.

egli dice, *il beato e solo potente, il Re de' regi, e Signore de' dominanti, il quale solo ha l'immortalità, ed abita in una luce inaccessibile: egli non è stato veduto, nè può esser veduto da alcun uomo* (1). Quindi il Ven. Beda, commentando le parole di S. Giovanni, dice: « Nessuno, circondato ancora di questa carne mortale, può intuire la luce incircoscritta della verità. Onde l'Apostolo più apertamente dice, non solo che nessun uomo vide mai Dio, ma che non può mai vederlo » (2). E su le parole di S. Paolo, così dice Mons. Martini: « Dio, beato per essenza e principio di beatitudine per noi; egli il solo potente, da cui ogni potenza od autorità ci deriva, Re de' regi, Signore de' dominanti; egli che abita in una luce inaccessibile, vale a dire in se stesso e nella immensa gloria della sua maestà, dinanzi alla quale tremano gli stessi angeli; egli è invisibile all'uomo che mai lo vide, nè ha la vista abbastanza forte per vederlo, fino a tanto che vive in questa carne mortale ». Nè questa intuizione divina, in ordine di natura, è impossibile solamente all'uomo, ma all'angelo altresì, come attesta S. Bonaventura: « L'angelo, dice il Serafico Dottore, per cognizion naturale non può vedere la essenza divina nel suo essere e nella sua chiarezza; perchè la luce divina, per la sua eminenza, è inaccessibile alle forze di ogni creata natura » (3). Che se impossibile all'angelo, puro spirito, quanto più all'uomo spirito unito al corpo?

(1) Beatus et solus potens, Rex regum, et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem, et lucem inhabitat inaccessibilem: quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. 1 Tim. VI, 16.

(2) Nemo corruptibili adhuc et mortali carne circumdatus, incircuscriptam divinitatis potest lucem intueri. Unde manifestius dicit Apostolus: Quem nullus vidit hominum, sed nec videre potest. In Ioan.

(3) Angelus naturali cognitione divinam essentiam non poterat videre in essentia, sive claritate sua . . . quia divina inx

Ma poichè è viva in tutti la brama di vedere Dio, e bearsi nell'aperta visione divina, nè Dio ce l'ha data per non esser paga giammai; dobbiamo quindi cercare e adoperare i mezzi, quali Dio non manca di somministrarci, onde appagarla. Ed ecco la vera conclusione alla quale dovrebbero attenersi quanti vagheggiano l'ontologismo, la intuizione divina. Conclusione vera esser deve adunque, primo: che, se col solo lume naturale possiamo solamente conoscere Dio; dobbiam quindi con tutto impegno studiar di conoscerlo al meglio che sia possibile. Secondo: che, se per la grazia, per la contemplazione, per l'amore possiamo avvicinarci a Dio; dobbiamo quindi pregare, meditare ed amare, perchè il nostro spirito sia per grazia elevato, avvicinato, unito a Dio, centro unico dell'amore. Terzo finalmente: che, se per la gloria potremo davvero intuire Dio, la verità eterna, la bontà infinita, ed essere eternamente beati; dobbiamo perciò con la santità della vita, con ardentissima brama, e coi mezzi che ci appresta la religione e la grazia, pregar sempre, con tutta rettitudine agire, e fermamente sperare l'acquisto dell'eterna Patria, la gloria celeste, la visione beante.

Si, noi per primo possiam naturalmente conoscere Dio. Ben lo possiamo, e benissimo provò Klee (1), che se l'anima intelligente, essendo destinata a dover conoscere la verità, non potesse conoscere Dio, il quale è la verità per essenza, cesserebbe di essere ragionevole, sarebbe allontanata dal suo centro, le si toglierebbe proprio la vita: benissimo diceva Tertulliano (2), l'intima persuasione di un Dio esser fin da principio la dote dell'anima.

propter sui eminentiam est inaccessibilis viribus omnis naturæ creatæ. S. Bon. II. Sent. dist. III, art. IV, qu. II, n. 59.

(1) Tom. II, 4.

(2) Contr. Marcion.

Onde S. Cipriano (1) riputava come il massimo de' delitti il non voler conoscere colui, cui nessuno può ignorare. E ben si sa, come noi dalla grandezza e dalla bellezza del creato possiamo conoscere Dio, e nella creatura vedere il Creatore: *A magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri* (2).

Ma quanti non misconoscono Dio, e non chiudono gli occhi alla verità? Degli antichi sofisti, diceva Paolo, essere inescutabili per avere scambiato l'unico vero Dio con le false divinità, e dato agl'idoli quella gloria che unicamente si deve tributare alla incommutabile divinità: *Quæ que di Dio può conoscersi, egli dice, è in essi manifesto; dopochè Dio lo ha ad essi manifestato. Imperocchè le invisibili cose di lui, dopo creato il mondo, per le cose fatte comprendendosi, si veggono; anche la eterna potenza, e il divino essere di lui, onde siano inescusabili; poichè avendo conosciuto Dio, nol glorificarono come Dio, nè a lui grazie rendettero; ma infuturono ne' loro pensamenti, e si ottennero lo stolto lor cuore. Imperocchè dicendo di esser saggi, divennero stolti* (3). Tutto questo ben si attaglia anco ai nostri naturalisti: « Il credersi saggi è il principio e l'origine di questa deplorabile cecità. Pieni di se stessi, e affidati intieramente a se stessi, si credettero pervenuti a quella sapienza che da Dio solo può concedersi all'uomo; e pena di questa superbia si fu la ignoranza e stoltezza estrema nella quale precipi-

(1) De idol. vanit.

(2) Sap. XIII, 5.

(3) Quod notum est Dei, manifestum est in illis, Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles. Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt: sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipientis cor eorum. Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt. Rom. I, 19.

tarono. Puossi osservare, che quantunque l'Apostolo prenda di mira in questo discorso tutto il corpo de' Gentili, impugna però principalmente le molte e varie sette dei filosofi, i quali nelle nazioni più celebri, come Greci, Romani, Etruschi, Egiziani ec. erano quasi i depositari della scienza delle cose divine » (1). A non meritar dunque anche noi un tanto rimprovero ed una tale riprovazione, dobbiamo impegnarci a conoscere Dio quanto meglio è possibile, e ubbidirlo, adorarlo, glorificarlo come l'unico vero Dio, infinito ed infinitamente perfetto.

Ma procediamo innanti. Per soddisfare questa brama che nutre ciascuno d'immigliarsi, di perfezionarsi, di avvicinarsi a Dio e meglio conoscerlo, oltre al naturale, vi è altresì il lume soprannaturale. Noi credenti, per la fede, per la grazia, pe' doni del santo divino spirito, siamo elevati ad una sfera, e tendenti ad una meta assai superiore. E qui entra bene il vero misticismo di S. Bonaventura, di cui però abusano tanto gli ontologi. È a distinguersi ciò che è della natura, da ciò ch'è proprio della grazia. Da questo lume del volto divino segnato in tutti quanti siam dotati di nobile intelligenza, e col quale può solamente conoscersi Dio, come prova S. Bonaventura in più luoghi delle Opere sue, già in parte sopra riferiti, passa indi il Serafico Dottore ai lumi della grazia, ai doni del santo Spirito, che comunica dove, quando ed a chi vuole. E chi ardirà imporre limiti all'Onnipotente, ed impedire la comunicazione della infinita Bontà? È con dono soprannaturale che si degna Dio, quando che vuole, elevare la nostra intelligenza a poter intendere in modo superiore alle naturali sue elevazioni.

« Il dono dell'intelletto, dice il santo Dottore, è un

(1) Martini in Ep. ad Rom. c. I, 22.

lume soprannaturale sopraggiunto al nostro intendimento, ch' esprime una certa eccellenza di cognizione penetrante fino alle intime essenze delle cose intelligibili e delle verità; lo che mai non si ottiene completamente per virtù del lume naturale del nostro intelletto, come si ottiene per virtù del lume soprannaturale sovrappiunto all'intelletto naturale » (1).

Quindi sempre più elevandosi S. Bonaventura, dice: « Si dà una intellettuale visione, per la quale l'occhio della mente è illuminato dalla luce della pura verità, contemplando in sé la verità stessa, o intendendo in immagine quella verità che per essa viene significata. Così quando Paolo fu rapito in Paradiso, o al terzo Cielo, vide le invisibili cose, e udì le parole ineffabili, e non sotto le immagini di cose corporee, ma vide puramente lo splendore della stessa verità. Similmente Giovanni l'Evangelista, abbenchè descriva l'Apocalissi sotto le figure di cose corporee, si crede tuttavia di aver egli appreso e conosciuto tutto ciò che descrisse sotto figure » (2).

Dalla mente passa indi il Dottor Serafico al cuore, all'amore, e quindi a più eminente grado: « L'amor di Dio, egli dice, unito alla pura intelligenza, inebria, con-

(1) *Donum intellectus est lumen supernaturale superadditum intellectui, quod nominat quamdam excellentiam cognitionis penetrantis usque ad intimas rerum intelligendarum essentias, et veritates, quæ non fit ita complete ex virtute luminis naturalis intellectus, sicut ex virtute luminis supernaturalis superadditi intellectui naturali. De dono Intell. c. I.*

(2) *Est visio intellectualis, qua illuminatur mentis oculus luce veritatis puræ, quam ipsam veritatem in se contemplatur, vel intelligit in visione imaginaria veritatem, quæ in illa significatur: sicut cum Paulus raptus est in Paradisum, vel in tertium Cælum vidit invisibilia, et audivit verba ineffabilia, quæ non corporearum rerum imagines, sed ipsius veritatis splendorem pure intuitus est. Et similiter Ioannes Evangesta, licet sub figuris corporearum rerum describat Apocalypsim, creditur tamen omnia pure didicisse, et intellexisse, quæ ibi figuratiter descripsit. S. Bon. 7. Proc. rel. c. XVIII.*

glutina, unisce; ed a misura che è più veemente l'amore e più lucida l'intelligenza, così più fortemente rapisce la mente, fino a che da ultimo, obliando tutto ciò che è sotto Dio, nel solo raggio della divina contemplazione liberamente si ferma » (1).

E parlando della contemplazione, nella quale all'azione della ragione e dell'amore coopera Dio con dono soprannaturale: « Questi due, egli dice, insieme contemplan, cioè, l'intelletto e l'affetto, ma molto differentemente il primo dal secondo. Mentre l'animo contemplativo, tenendo sospesi i sensi spirituali, eleva la coscienza agli eterni specoli, l'apice dell'intelligenza ed insieme la più precipua affezione, vicendevolmente comportandosi, procedono, ed ugualmente avanzandosi ascendono, l'intelligenza osservando e l'affezione desiderando. Precorrendo però la intelligenza, ma entrar non potendo, perchè non vede che in ispecchio, rimane quindi fuori. Ma l'affezione che non sa di specchi, entra e si unisce, giusta quel detto: *Qui adhaeret Deo unus spiritus est*. Introdottovi così poi l'intelletto, che prima con tutti i suoi sforzi entrar non poteva, è lietamente ricevuta la stessa affezione dalla sopraessenziale e sopraintellettuale deifica bontà, e ricevutala, perchè fervidissimamente agognante e con tutte le forze alto spingentesi, traendola a sé più in su, largisce una soavità superlucidissima, tanto alla intelligenza abbellita già con la chiarezza de' luccicanti raggi vibrati dalla fonte dello stesso splendore, quanto all'affezione nutrita soavemente dal desiderio santo del tearchico e sopraimmeno sapore. Indi ad entrambe, che così gustano e sempre più desiderano, sempre me-

(1) Amor Dei cum pura intelligentia cognitos inebriat, conglutinat, et coniungit; et quanto amor vehementior, et intelligentia lucidior, tanto validius in se mentem rapit quousque tandem omnium, quæ sub Deo sunt, plene oblita, in solo divinæ contemplationis radio libere figatur. Ib. c. XIV.

glio si comunica la divina bontà, e rifulge con maggiore e più chiara luce, perchè amano molto la somma Verità, il sommo Bene. Assai felice chi attinge la sommità di questo grado, egli totalmente angelizzato nella presente, comincia a gustare la vita futura. Apparteneva a questi chi diceva: *Noi però a faccia svelata, mirando quasi in uno specchio la gloria di Dio, nella stessa immagine siam trasformati da chiarezza in chiarezza come dallo Spirito del Signore*. Qui principalmente quel divino Apostolo esprime la utilità della contemplazione. E che è mai quel *mirare a faccia svelata la gloria di Dio*, se non che, allontanata ogni impurità che copre la faccia della nostra intelligenza, piamente, puramente e devotamente cercare la gloria di Dio, cioè, la inconcepibile, semplicissima e fulgidissima chiarezza eternale, la tranquillissima pace delle celesti sostanze, incomprendibile alle umane menti ed ineffabile? Ma che importa poi, che quanti in siffatto modo specolano e meditano, siano *nella stessa immagine trasformati*, se non l'essere appunto le stesse cose immaginate la cagione di questa soprativa soavità, esser noi astratti da noi stessi ed assorti in sé, e così darci *da bere al torrente delle delizie*, che di necessità da terreni in celesti, da carnali in spirituali, da uomini in quasi angeli siam trasformati? Così dunque intendo le parole, *in eandem imaginem transformari*, cioè nelle stesse cose immaginate, *id est in eadem imaginata*. Bene è detto poi: *da chiarezza in chiarezza come dallo spirito del Signore*, perchè dallo stesso spirito del Signore mandutti, siam ripieni di santissimi splendori divini, e per questo progrediamo sempre da cognizine in cognizione » (1).

(1) Contemplantur hi duo, scilicet intellectus et affectus: sed intellectus longe dissimiliter ab affectu. Cum enim animus contemplativus, sensibus spiritualibus suspensis, synderesim in specula æterna extendit, apex intelligentiæ et principalis affectio pariter feruntur muluo in divina se promoventes, et æqualiter

« Così dunque nelle pure anime de' santi contemplativi, da sì inusitato nutrimento doviziosamente sazi, è fulgida la loro ragione, dolce il concupiscibile, ilare l' irascibile, e dalla dilettazione di queste cose non esitiamo dimanarne una quiete veramente deifica. Questo è il grado il

ascendentes, illa speculando, hæc vero desiderando. Præcurrente autem intelligentia, nec ingredi queunte, utpote per speculum videns, foris remanet. Affectio vero, quæ nescia est speculi, intrans unitur secundum illud: *Qui adhaeret Deo unus spiritus est.* Ingressoque intellectu, qui ante conatu suo ingredi non poterat, a superessentiali et superintellectuali deifica bonitate hilariter excipitur affectio ipsa, susceptamque, superfervide ipsam desiderantem et se sursum pro viribus impingentem, ipsam in se profundius trahens, tam intelligentiæ superclarorum radorum pulchrificans claritatem fontani splendoris, quam affectioni thearchici et superimmensi saporis suaviter sanctorum desiderium nutriens, suavitatem superlucidissimam elargitur. Postea illis sic gustantibus, illam magis desiderantibus, magis seipsam divina bonitas immittit, et abundantius superfulget: quoniam multum diligunt illam summam Veritatem, hoc summum Bonum. Felix nimis qui huius gradus collem attingit: hic plane angelificatus in præsentem, futuram iam inchoatur vitam. Ex quibus fuerat qui dicebat: *Nos autem revelata facie gloriam Dei speculantes, in eandem transformamur imaginem a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu.* Ubi potissime divinus ille Apostolus utilitatem expressit contemplationis. Quid enim est revelata facie gloriam Domini speculari, nisi, remota omni impuritate faciem nostræ intelligentiæ velante, gloriam Dei, idest tam superignotam et simplicissimam et supersplendentem æternitatis claritatem, quam superineffabilem et humanis mentibus non capi facilem omnino supercælestium substantiarum supertranquillissimam pacem pie, pure, devoteque rimari? Quid vero est taliter speculantes in eandem imaginem transformari, nisi quia causa superactivæ suavitatis sunt hæc eadem, quæ imaginati sumus, ut nos a nobis abstractos, et in seipsa absorptos, ita torrente voluptatis nos potant, ut necesse sit de terrenis in cælestes, de carnalibus in spirituales, de hominibus in quodammodo angelos transformari? Sic ergo intelligo verbum, *in eandem imaginem transformari*, idest in eadem imaginata. Bene autem dicitur: *a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu*, quia ab ipso Domini Spiritu manu ducti, supersanctissimis divinis splendoribus adimplemur, et per hoc de cognitione in cognitionem proficimus, sicut per Prophetam dicitur: *in lumine tuo videbimus lumen.*

S. Bon. De sept. grad. Contempl.

più glorioso e pregevole, il quale è l'ultimo grado, il più prossimo a quello che è sol proprio della patria » (1).

Questi son gradi nobilissimi per avvicinarci a Dio; questa è luce sovrumana per allietarci nella conoscenza certa della verità; questa è pura elevazione alla verità eterna, alla bontà infinita, che ci dà a gustare un saggio anticipatamente della beatitudine eterna. Ecco dunque la via, la verità, la vita dello spirito, che dobbiamo abbracciare con seguire Gesù Cristo, eseguire la sua dottrina, ed elevarci con la preghiera, con l'amore e con la contemplazione a meta tanto sublime.

Nè questi saggi, che ricreano lo spirito gramo ed oppresso nelle tenebre di questo mondo, sono i soli, nè son valevoli a saziarci per sempre; ma oltracchè ci confortano, giovanci altresì per avvicinarci alla Patria, dove Dio sarà veduto, non più in immagine, in ispecchio, in enigma, ma sarà pel lume della gloria veduto in se stesso, *facie ad faciem* (2), e veduto proprio com' egli è (3). La fede, la speranza, la carità, che non vanno scompartite dalle buone opere di virtù, di perfezione, di santità, renderanno eternamente sazie le nostre brame di conoscere non solo, ma d'intuire Dio nella gloria della sua maestà. Ecco ciò che dobbiamo agognare ond'esser sazi nel gaudio perfetto. Sì, dice il Serafico Dottore parlando della Patria: « Il gaudio sufficiente ad appagarci perfezionasi e si compie nelle tre doti dell'anima con l'aperta visione del sommo Vero, col possesso certo dell'altissima Maestà, con l'amore perfetto del sommo

(1) Sic igitur puris sanctorum contemplativorum animabus, tam insueto nutrimento ditissime adimpletis, splendescit ipsorum ratio, dulcescit concupiscentia, hilarescit irascibilis, ex dilectione quorum deificam illam quietem non ambigimus emanare. Hic gradus gloriosior et pretiosior est, quo ultimo modo gradui, qui solum patriæ est, appropinquat. Id. ib.

(2) I, Cor. XIII, 12.

(3) I, Ioan. III, 2.

Bene. Col primo perfezionasi la parte razionale, col secondo l' irascibile, col terzo la concupiscibile. Il primo è premio della fede, il secondo della speranza, il terzo della carità ». Ma quali sono gli obbietti capaci a saziare il nostro spirito? « Gli obbietti sono la verità increata, la increata maestà, la infinita bontà, così che il sommo Vero sia l'obbietto della fede, la Maestà somma obbietto della speranza, il sommo Bene obbietto della carità . . . e sono altresì tre premii, cioè, la cognizione, o intelligenza infallibile della verità; il possesso, o permanenza inamissibile della dignità; la dilezione, o compiacenza infaticabile della bontà » (1).

Quanti adunque vagheggiano l' ontologismo, la intuizione divina, tendano a questa unica ed unicamente vera meta, dove, al dir dello stesso Serafico S. Bonaventura: *Beatae animae vident ipsum luminis fontem, in quo reficiuntur, quiescunt, delectantur, et quodam modo a claritate illius luminis absorbentur, ut Deus ab eis undique conspiciatur et videatur etiam in ipsis* (2).

Imprimatur et publicetur

Aciregali ex aedibus episcopalibus die 24 Julii 1876.

† GERLANDUS M.—EPISC. JACIENSIS.

(1) Gaudium sufficiens perficitur et completur in tribus dotibus animae, quae sunt aperta visio summi veri, certa tentio summi ardui, perfecta dilectio summi boni. In primo perficitur rationalis, in secundo irascibilis, in tertio concupiscibilis. Primum est praemium fidei, secundum praemium spei, tertium praemium caritatis. . . obiecta sunt veritas increata, maiestas increata et bonitas, illa quod summum verum est obiectum fidei, summum arduum est obiectum spei, summum bonum est obiectum caritatis. . . Sunt etiam tria premia, scilicet cognitio, sive intelligentia veritatis infallibilis; possessio, sive permanentia dignitatis inamissibilis; dilectio, sive complacentia bonitatis infaticabilis. S. Bon. Gentil. p. IV, sec. III.

(2) Id. III. Sent. d. XIV, a. I, q. III.

INDICE

Introduzione	pag. 3
CAPO I.	
Cenno Storico dell' illuminismo	» 9
CAPO II.	
Ontologismo moderno	» 15
CAPO III.	
Assurdità dell' ontologismo	» 23
CAPO IV.	
Cognizione certitudinale della verità secondo la dottrina di S. Agostino chiarita da S. Tomaso e da S. Bonaventura	» 37
CAPO V.	
Influenza di Dio temperata alle esigenze delle creature	» 61
CONCLUSIONE	» 78