

Anzi si deve piuttosto sostenere il contrario; e ammettere che l'operare a distanza porta seco una imperfezione. La quale sta in ciò, che chi opera a distanza, opera dove non è, e chi opera dove non è, non si trova dappertutto, ed ha un limite che termina, o restringe, la sua sostanza. Talchè l'operare a distanza non solo si oppone alla immensità di Dio, ma anche alla sua infinitudine, e per conseguenza alla sua onnipotenza. Così la risoluzione dei concetti e delle cose, sino a pervenire agli elementi più ultimi, svela che non è meglio, ma peggio operare a distanza che operare immediatamente; e perciò a Dio non può convenire sotto nessun rispetto. Quindi come un re con la sua potenza si trova presente in tutto il suo regno; così Dio con la sua sostanza, senza che la estenda, o amplii, si trova presente in ogni luogo e in ogni creatura. Di dove segue che la sua azione su le cose non solo non sia a distanza, ma neppure sia mediata; giacchè egli si trova dentro alle cose e le pervade, o piuttosto, le cose si trovano in Dio e nuotano nel suo essere, come una spugna o un'alga nel mare.



N. 8

FEDE E SCIENZA

Del verace
conoscimento di Dio

PER

LUIGI ROSSI-DA-LUCCA

Volume II.

ROMA
FEDERICO PUSTET

1901.

La Biblioteca - FEDE E SCIENZA - in un tempo, come è il nostro, in cui a nome della scienza si fa aspra guerra alla nostra religione, si propone di pubblicare una serie di volumi in cui siano trattati tutti gli argomenti, che servono a confutare gli errori moderni, rendere nelle menti e ne' cuori più illuminato il concetto della Fede e più stabili i suoi fondamenti e mostrare come la nostra Fede nulla abbia da temere dalla scienza vera e da' suoi ritrovati; ma che anzi da essa la Fede rimane maggiormente illustrata e abbellita, essendo l'una e l'altra due sorgenti di verità dello stesso intelletto divino, le quali evidentemente vanno di comune accordo, senza che mai l'una possa contraddire all'altra. Il suo programma è il seguente:

Programma

1. La biblioteca ha per titolo: *Fede e Scienza - Studi apologetici per l'ora presente.*
2. Essa è diretta a tutti, ma specialmente ai giovani e a quanti desiderano istruirsi nei diversi argomenti e non hanno tempo o possibilità di approfondire le più importanti questioni moderne attinenti alla scienza e alla fede.
3. Scopo della *Fede e Scienza* è di combattere gli errori moderni, che si accampano contro la Religione e i suoi dogmi, e mostrare come i progressi della *Scienza vera* e la ragione non contraddicano in alcun modo alle verità della nostra Fede.
4. Gli argomenti trattati saranno quindi i più vari e interessanti.
5. Ogni argomento sarà trattato possibilmente in un solo volume; ogni volume però fa da sé. Quando però la natura e l'importanza del tema richiedono maggiore sviluppo, vi si dedicheranno due o più volumi.
6. Ogni volume comprenderà dalle 96 alle 110 pagine circa, stampate elegantemente e, se occorre, anche con incisioni.
7. Il prezzo di ogni volume è di centesimi 80 per l'Italia e centesimi 90 per l'estero, franco di porto.
8. Chi si sottoscrive per 10 volumi consecutivi pagherà lire 6.00 per l'Italia e lire 8 per l'estero, franco di porto.
9. Il numero dei volumi è illimitato e si spera in breve tempo di fornire una ricca e scelta collezione.
10. Gli argomenti dei singoli volumi saranno trattati dai migliori scrittori italiani ed esteri più competenti in materia.
11. Ogni volume sarà pubblicato previa revisione e approvazione dell'autorità ecclesiastica di Roma.

FEDE E SCIENZA

Del verace
conoscimento di Dio

PER

LUIGI ROSSI-DA-LUCCA

DOCT. IN LITTERIS, IN PHILOSOFIA, IN THEOLOGIA

*Quod ego facio, tu nescis modo;
scies autem postea.*

Ioannes, XIII. 7.

Volume Secondo.



ROMA
FEDERICO PUSTET

—
1901.

DEL MEDESIMO AUTORE

Le facoltà dell'anima in Platone. — Rendiconti della R. Accademia dei Lincei 1888, pag. 138-147, 151-160.

La storia dei manoscritti originali di Aristotele. — Un vol. di pag. viii-138. Estratto da *La Scienza e la Fede* di Napoli 1887-1889.

La filosofia comune e perenne. — PARTE I. *La introduzione alla filosofia; la Logica Nova; il Trattato intorno al calcolo delle relazioni.* — PARTE II. *La esistenza di Dio; Saggio di teologia naturale.* Due volumi in-8 grande senza interlinea. Lire 20.

DI PROSSIMA PUBBLICAZIONE:

Del verace conoscimento di se stesso.

L'eterna felicità degli eletti.

La costituzione della storia della filosofia.

Della lingua e dello stile.

Foscolo e Leopardi.

La tessitura delle prose maggiori Leopardiane.

Prose minori. — Un volume di circa 300 pagine in-8.

Versi italiani e latini. — Un volume di circa 500 pagine in-8.

Spagna. *Impressioni e ricordi.* — Un volume in-8 grande di circa 450 pagine.

19. - Distinzione e sue specie.

In generale si ha la distinzione quando di due o più cose ciascuna non possiede tutto ciò che appartiene all'altra o alle altre. Così, il colore di una gemma è distinto realmente dalla gemma per il motivo che non ha tutto che è di pertinenza della gemma: tanto è vero che la gemma può perdere il suo colore senza distruggersi. Ora la distinzione può essere o reale o di ragione. È reale se la cosa, per sè stessa e antecedentemente alla considerazione della mente, non partecipa tutto ciò che è proprio dell'altra o delle altre. Le cose poi, tra le quali passa distinzione reale, possono essere in atto separate, come due alberi, ovvero in atto non separate, ma separabili, come due parti di un cristallo, ovvero nè separate in atto, nè separabili. E quando si separano le cose distinte realmente, o possono permanere in essere tutte; ovvero una può permanere in essere e una perire, come avviene dell'anima dei bruti, la quale non può esistere senza il corpo; o anche possono distruggersi e venir meno l'una e l'altra, come accade dei lati e della superficie di un triangolo, perchè, tolti i lati, il triangolo gli angoli e la sua superficie svaniscono. La distinzione reale si ripartisce poi in maggiore e in minore. È maggiore quando le cose, fra le quali passa, hanno ragione di sostanze l'una rispetto all'altra o alle altre, cioè quando di esse l'una

non è un modo o uno stato dell'altra o delle altre. È invece minore allorchè delle cose, tra cui intercede, l'una o le une hanno ragione di sostanza o soggetto, e l'altra o le altre di modo o di accidente di quello. Da dover dire, che due figure di due diversi corpi, due colori di due figure diverse, due suoni, due sapori sono distinti per distinzione reale maggiore; ma il corpo e la sua figura, la figura e il suo colore, il frutto e il suo sapore, si distinguono solo per distinzione reale minore.

Alla distinzione reale è opposta la distinzione di ragione. La distinzione è di ragione se la cosa, non per sè stessa e da parte sua, ma solo posteriormente e per causa della considerazione della mente, non partecipa tutto ciò che appartiene all'altra o alle altre. E nasce cotesta distinzione quando l'intelletto scomponne in più una cosa che è una e medesima. Si suddivide poi in distinzione di ragione ragionata e in distinzione di ragione ragionante. La distinzione è di ragione ragionata, detta anche distinzione virtuale, quando la cosa ha in sè una causa o un fondamento per il quale, benchè unica, equivale a più, e può dall'intelletto essere scomposta o ridotta in altre. Così, nell'anima umana, si distinguono per distinzione virtuale la facoltà vegetativa, la facoltà del sentimento, la facoltà della conoscenza, la facoltà dell'appetito, la facoltà del moto: perchè l'anima umana è unica e sola; ma tuttavia presta vari uffici, ed equivale a tante anime quante sono le facoltà annoverate. La distinzione è invece di ragione ragionante quando la cosa non offre alcun fondamento, per il quale possa essere considerata come equivalente a più non identiche, e tuttavia la mente la scompone o risolve in esse. Ondè la mente

quivi concepisce ed esprime una medesima cosa in diversi modi. È una distinzione di ragione ragionante quella che la mente pone tra Isacco Newton e lo scopritore della gravitazione universale, tra Michelangelo Buonarroti e l'autore del Mosè.

20. - Della Persona.

Della persona è stato parlato variamente tanto dai Padri quanto dai teologi, perchè non hanno dato il medesimo senso alle parole che hanno usato. Noi qui presupponiamo di sapere che cosa sia ente, essere, esistenza, sussistenza, essenza, quiddità, sostanza, natura: poichè ne parliamo a sufficienza nella nostra Teologia Naturale. E aggiungiamo solamente due dichiarazioni. L'una, che soggetto in teologia dicesi qualsivoglia sostanza, tanto possibile quanto esistente. Ed è non personale se non è fornito di intelletto e di volontà; personale se è fornito. L'altra, che supposto in teologia è qualsivoglia sostanza esistente in atto. E non è personale se non ha intelletto e volontà; personale nel caso contrario. In guisa che un soggetto diventa un supposto tosto che gli si aggiunge l'esistenza, o l'atto per cui sussiste. Nè lasciamo di esprimere il senso che, per farci intendere, deve attribuirsi a varie parole greche che hanno relazione col nostro assunto. Ondè, *ὄν ὄντος* deve tradursi per ente, *εἶναι* per essere, *οὐσίτης* ovvero *ὕπαρξις* per esistenza, *ὑποκείμενον* per soggetto, *ὑπόθεσις* per supposto, *ὑπόστασις* per sussistenza, *οὐσία* per essenza, *τὸ τί* ovvero *τίσις* per quiddità, *οὐσία* per sostanza, *φύσις* per natura, e *πρόσωπον* per persona. Convenuto intorno a ciò, bisogna distinguere il concetto essen-

ziale od ontologico della persona tanto dal concetto volgare e complesso, quanto dal concetto giuridico. Perché il concetto essenziale od ontologico esprime solamente il costitutivo della persona; mentre il volgare esprime la persona e la natura insieme; e il giuridico le relazioni che la persona ha con le altre persone e con le cose. Difatti, secondo i giuristi, persona è ciascun essere che si trova in potere di sè stesso; viene a dire ciascun essere che non può esser posseduto, venduto, trattato come una cosa. Per questo si distingue dalle bestie e dalle cose inanimate, delle quali la vendita o il possesso sono giusti e possibili. E ciò evidentemente non è altro che indicare le relazioni che la persona ha con gli altri esseri diversi da lei. Secondo il volgo poi persona è ogni ente fornito di intelletto e di volontà. Definizione la quale comprende non solo la persona, ma anche la natura o la sostanza; poichè l'intelletto e la volontà sono appartenenze, se non della natura, almeno della sostanza dell'essere. Ma comunque siasi, il concetto giuridico e il concetto volgare non servono a nulla in filosofia e in teologia, e, in cambio, confondono così la mente, che le impediscono di intendere i due misteri della Trinità e dell'Incarnazione.

L'ontologo, e molto più il teologo, deve ricavarè il concetto della persona dai misteri della Trinità e dell'Incarnazione e Unione ipostatica; ed esprimere il costitutivo della persona tralasciando tutto ciò che appartiene alla natura e alla sostanza. A questo intento conviene che lasci da parte i teologi e i Padri, e studi ed esami le definizioni dommatiche date dai romani pontefici. Poichè i teologi e i Padri parlano come

uomini, ma i romani pontefici come Dio. E mentre il non seguire i teologi e i Padri, o tenere una dottrina contraria, per sè non è forse eretico; il solo non seguire le difinizioni dommatiche, separa l'individuo dalla Chiesa. Certo, Enrico Denzinger ha raccolto in un manuale i simboli e le definizioni dommatiche. Però di gran lunga superiore a cotesta è l'opera di Gaspere De Luise che si intitola: Codice dei dommi della fede cristiana e dei canoni della disciplina della chiesa cattolica; della quale il primo volume contiene i dommi, e il secondo i canoni ¹. Sebbene, per essere essa scritta da un italiano, non abbia levato nel mondo letterario quella fama che meritava. Ma giova sperare che i posteri abbiano a fare giustizia. D'altra parte un'esattezza, una chiarezza e un ordine maggiore non è possibile trovarlo altrove.

Intanto la Fede ci insegna che in Dio c'è una sola essenza, quiddità, natura, sostanza, e tre persone; e sono una sola in numero tutte quelle cose che sono parti o attributi della sostanza, natura, quiddità, essenza. Quindi in Dio c'è un solo intelletto, una sola volontà, una sola operazione al di fuori, una sola semplicità, una sola infinitudine, una sola immensità, e così via ². D'altro lato la Fede ci insegna altresì che in Gesù Cristo c'è una sola persona, che è divina, e due nature, due essenze, due quiddità, due sostanze individuali, la divina e l'umana. E sono doppie tutte le proprietà delle nature, essenze, quiddità, sostanze. Quindi due intelletti, il divino e l'umano;

¹ MARIETTI, *Augustae Taurinorum*, 1876.

² *Decretum pro Iacobitis, sive Bulla Eugenii IV Cantate Domino*. DE LUISE, vol. I, pag. 169.

due volontà, la divina e l'umana; due operazioni, la divina e l'umana. Ciò posto, la persona non può consistere nella natura, essenza, quiddità, sostanza. Perchè ne seguirebbero due sorta di errori. E da una parte nascerebbe che in Dio vi sarebbe una sola persona; perchè in Dio, secondo la Fede, c'è una sola natura, essenza, quiddità, sostanza. Ovvero originerebbe che in Dio ci fossero tre sostanze individuali complete, tre nature, giacchè in Dio sono tre persone, e per conseguenza fossero in Dio tre individui, e quindi non ci fosse più un solo Dio, ma bene ci avesse tre dii. Gli altri errori poi sarebbero, che in Gesù Cristo dovessero trovarsi due persone; giacchè in Gesù Cristo sono due nature, essenze, quiddità, sostanze. Ovvero che in Gesù Cristo dovesse trovarsi una sola sostanza, natura, essenza; perchè in Gesù Cristo vi è una sola persona. Nè anche può consistere la persona nell'intelletto e nella volontà. Poichè ne verrebbero fuori due nuovi errori. L'uno, che in Dio dovessero trovarsi tre intelletti e tre volontà, giacchè vi sono tre persone; mentre in Dio, secondo la Fede, c'è un solo intelletto e una sola volontà, comune l'uno e l'altra alle tre Persone Divine. L'altro, che in Gesù Cristo fosse un solo intelletto e una sola volontà, giacchè in Gesù Cristo c'è una sola persona; laddove, secondo la Fede, sono in esso due intelletti e due volontà. Rimane che la persona sia l'atto individuale, pel quale è in essere, o sussiste, una natura, un'essenza, una quiddità, una sostanza singolare completa, fornita di intelletto e di volontà. Nè disformi dalla presente sono quest'altre definizioni: persona è la sussistenza di una sostanza individuale, fornita di intelletto e di volontà: per-

sona è la sussistenza individua di una sostanza fornita di intelletto e di volontà: persona è ciò che sussiste immerso, diffuso, diramato per entro a una sostanza individuale, fornita d'intelletto e di volontà: persona è l'ultimo termine o l'ultimo complemento, per il quale una sostanza singolare, fornita di intelletto e di volontà, è fatta adeguato principio di tutte le sue operazioni. E in questo senso si vuol togliere la definizione della persona che si trova nel capitolo terzo del libro contro Eutiche e Nestorio, il qual libro si attribuisce a Boezio: la persona è la individua sostanza di una natura razionale⁴. Dove natura significa natura, essenza, quiddità, sostanza; e sostanza significa sussistenza. E la definizione suona: persona è la sussistenza individuale di una natura essenza quiddità sostanza razionale, o fornita di intelletto e di volontà. Altrimenti tale definizione non concorda con le definizioni dommatiche dei romani pontefici, nè può applicarsi a parlare di Dio, della Trinità e della Incarnazione. Sebbene qualche teologo, anche di gran fama, la intenda diversamente.

Dunque, in senso teologico, persona dice esistenza, e persona veramente possibile non si dà. Si dà bene un soggetto personale, il quale, quando riceve la sussistenza, si fa un supposto personale, e la sua sussistenza è persona. E così, finchè un soggetto personale è solamente possibile, le azioni non possono aversi, poichè non può operare ciò che non è. La sussistenza poi è resa personale dalla natura; il che avviene quando la natura è fonte di intelletto e di volontà. Quindi l'intel-

⁴ Persona est naturae rationabilis individua substantia.

letto e la volontà sono condizione per aver la persona; non però sono la persona, nè parti della persona; bensì pertinenze della natura, attributi della sostanza.

La persona poi non è in nessun modo accidente; poichè non suppone già esistente la sostanza come fanno gli accidenti, ma invece è la persona quella che fa esistere la sostanza. E formalmente la persona non è sostanza; perchè sostanza e persona si escludono a vicenda. Ma riduttivamente la persona è sostanza, cioè si riduce al medesimo genere di enti a cui si riduce la sostanza. Perchè la persona è l'atto che fa essere attuale la sostanza fornita di intelletto e di volontà. E l'atto appartiene al medesimo genere a cui appartiene la cosa della quale esso è l'atto. Onde nella ontologia si dimostra che l'esistenza (e la sussistenza, e quindi la persona, non sono altro che una specie di esistenza) formalmente e per sé non è nè accidente nè sostanza, ma è riduttivamente accidente o sostanza, cioè si riduce al predicamento dell'accidente o al predicamento della sostanza, secondo che appartiene all'accidente o alla sostanza. Formalmente non è accidente; perchè proprio dell'accidente è di dare alla cosa una perfezione o un atto che è estraneo all'essere della cosa; mentre l'esistenza appartiene tanto alla cosa, che, senza di essa, la cosa non è in atto. Inoltre l'accidente presuppone che la cosa già si trovi in atto, o esista; mentre l'esistenza è quella stessa che dà l'atto e fa esistere la cosa. Formalmente non è sostanza; perchè la sostanza per sé prescinde tanto dall'essere quanto dal non essere, è indifferente all'essere possibile o all'essere attuale. Laddove l'esistenza non pre-

scinde tanto dall'essere quanto dal non essere, tanto dall'esistere quanto dal non esistere; poichè è lo stesso essere, e lo stesso esistere attuale. Riduttivamente è accidente o sostanza; poichè l'esistenza è l'atto o dell'accidente o della sostanza, e l'atto appartiene, o si riduce, al medesimo genere a cui appartiene la cosa di cui è atto.

Laonde, secondo il concetto spiegato della persona, in Dio sono tre atti di sussistenza, o tre forme, o tre modi di essere di un'unica sostanza individuale che è la sostanza divina. E in Gesù Cristo la umanità, ossia la natura o sostanza singolare umana, e la divinità, ossia la natura o la sostanza singolare divina, sussistono per un medesimo atto di sussistenza, che è la medesima Seconda Persona. Così, il supposto in Dio risulta di una sostanza singolare e di tre atti di sussistenza; e in Cristo di due sostanze singolari e di un solo atto di sussistenza. Perciò in Dio c'è un solo individuo e non tre individui; onde confessiamo un solo Dio e non tre dèi; perchè la sostanza, essenza, natura, quiddità singolare divina è una sola in numero. E di qui nasce che ciascuna persona è intelligente, volente, onnipotente, perchè partecipa la medesima sostanza individuale che partecipano le altre. In Cristo poi c'è un solo individuo. Perchè, quantunque ci siano due nature o sostanze singolari, c'è però un solo atto di esso, o una sola persona. Quasi come un solo individuo è nel composto di sostanza e di accidente; inquanto è uno in numero l'atto per il quale esistono la sostanza e i suoi accidenti. E a volere che in Dio fossero tre individui, converrebbe che in Dio fossero tre quiddità, tre essenze, tre nature, tre sostanze singolari distinte. E perchè due individui

fossero in Cristo, sarebbe necessario che, oltre che due nature, in esso fossero anche due persone. Giacchè ogni individuo inchiude due elementi, una natura o sostanza speciale e propria di lui, e uno speciale atto di sussistenza.

Del resto, le Persone Divine si definiscono anche per la relazione di opposizione che hanno fra loro. Inquanto il Figlio nasce dal Padre, e lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. E si usa dire che ciascuna persona divina è una relazione reale che, quasi fosse sostanza, sussiste nella sostanza individuale di Dio. Senonchè il concetto più universale della persona inchiude la sussistenza come un modo o un complemento della sostanza o della natura, che dà alla sostanza e alla natura l'ultima attualità, e la rende assolutamente completa giusta il modo che può essere. Onde si definisce anche: termine ultimo e puro, cioè senza potenza a realtà ulteriore, di una sostanza, o di un essere sostanziale. Sicchè nel senso più generale e ricevuto da tutti, la persona presuppone una sostanza o una natura singolare, fornita di intelletto e di volontà, e dinota la sussistenza di essa.

Ma sono state addotte alcune differenze tra la natura e la potenza da una parte, e la persona dall'altra. E si è detto che la persona e il supposto sono il principio il quale opera; la natura, la sostanza, l'essenza, la quiddità, il principio per il quale primamente e remotamente l'ente opera; e la potenza il principio per il quale dipendentemente e prossimamente l'ente opera. E significa tutto questo che colui, il quale opera, deve essere reale ed esistente; e perciò o è la persona, o è il supposto personale che si compone

della sostanza singolare e della persona. D'altra parte l'operante non può operare se non per mezzo della sua natura; e perciò la natura è principio strumentale della operazione. Ma la natura non vale a elicere le varie operazioni che le competono se non per mezzo delle potenze. Onde le potenze sono pure principio strumentale delle operazioni; con questa differenza, che la natura è principio primo, remoto, mediato, le potenze principio derivato o dipendente dalla natura, secondario, ma prossimo o immediato della operazione; poichè tra esse e l'operazione non sta nulla di mezzo. Inoltre la persona, come ne toccheremo in seguito, è centro di attribuzione. Viene a dire, tutto ciò che opera il supposto o il soggetto, si attribuisce alla persona; quantunque le operazioni fluiscano dalla natura e dalla sostanza. E la ragione è, perchè la persona è la parte più nobile dell'ente, e che dà all'ente il suo ultimo complemento. Così, quanto più è degna la persona che opera, tanto più è degna l'azione che essa pone, e grave l'ingiuria che le si fa. Da ultimo la persona ha propria indipendenza, e facoltà di disporre di sé stessa; onde è di suo diritto.

Unione ipostatica poi è lo stesso che unione di sussistenza o di persona, e si ha quando due nature, o sostanze singolari integre, si adunano in un unico e medesimo atto di sussistenza, in un'unica e medesima persona, e sussistono per un unico e medesimo atto di sussistenza o per un'unica e medesima persona. Allora l'una di così fatte sostanze o nature non ha la persona o sussistenza propria, ma sussiste per la persona e la sussistenza dell'altra, e tale persona e sussistenza supprime quella prima.

Ora, alcuni concepiscono la persona come il soggetto che sta sotto la natura, che sostiene la natura, e nel quale inertece la natura. Tal concetto forse può usarsi trattando dell'unione ipostatica; poichè si viene a dire che due nature sono sostenute da un solo soggetto, e si trovano in un solo soggetto. Ma alla Trinità non si può applicare; giacchè tre soggetti che sostengono una sola natura in numero, sono tre individui. Inoltre con esso non si può più distinguere la persona dalla sostanza in Dio; ma persona e sostanza sarebbero lo stesso.

21. - Altre nozioni intorno alle Persone Divine.

In Dio c'è una sola natura che si possiede da tre persone, viene a dire vi sono tre termini di attribuzione, i quali, per operare, si valgono di una medesima natura.

Non diciamo che in Dio ci sono tre persone ed una sola persona, e nemmeno che in Dio c'è una sola natura e tre nature, ma bene che ci sono tre persone distinte realmente in numero fra loro, ed una sola natura o sostanza in numero. E quindi Dio è trino sotto il rispetto della persona, uno sotto il rispetto della natura.

Ciascuna delle tre Persone Divine possiede la medesima natura in numero che possiedono le altre. Però non la possiede nella medesima maniera. Perchè il Padre possiede la natura divina come non ricevuta da alcuno; il Figlio la possiede come ricevuta dal solo Padre; e lo Spirito come ricevuta dal Padre e dal Figlio insieme.

Ciascuna delle tre Persone Divine è Dio, e tutte e tre insieme sono un solo Dio. Però non

sono Dio alla medesima maniera. Ma il Padre è Dio inquanto generante; il Figlio è Dio inquanto generato; e lo Spirito Santo è Dio in quanto spirato.

Ciascuna persona precedente procede per comunicazione di un'unica e medesima essenza. Ossia il Figlio procede dal Padre, e lo Spirito dal Padre e dal Figlio, perchè al Figlio il Padre, e allo Spirito il Padre e il Figlio comunicano la medesima ed unica essenza divina, e il Figlio e lo Spirito la ricevono.

Il Padre in nessuna maniera è maggiore o anteriore al Figlio, e il Padre e il Figlio in nessuna maniera sono maggiori o anteriori allo Spirito Santo; nè per durazione, nè per natura, nè per personalità, nè per operazione, nè per dignità. Non per durazione; perchè le tre Persone sono eterne, e dall'eterno, ossia da quando il Padre è stato Padre, il Figlio procede dal Padre, come dall'eterno, ossia da quando il Padre e il Figlio sono stati Padre e Figlio, lo Spirito Santo procede da loro. Non per natura; perchè nelle tre Persone la natura è la medesima in numero, nè ciascuna ha una natura propria. Non per personalità. Perchè la personalità in Dio consiste in una relazione reale sussistente come sostanza, e le tre Divine Persone non sono che tre relazioni reali sussistenti come sostanza nella sostanza divina. I termini poi delle relazioni reali sono correlativi, e compongono la relazione insieme, non uno prima dell'altro: sicchè di due esseri l'uno è padre tosto che l'altro è figlio; ossia l'uno è padre e l'altro figlio insieme e al tempo stesso. Non per l'operazione, come per l'intelletto e per la volontà, per l'intendere e per il volere. Perchè una in

numero è l'operazione di Dio; inquanto la operazione fluisce dalla natura, e in Dio la natura è numericamente una. Non per la dignità; perchè ciascuna Divina Persona è Dio, e tutte e tre insieme sono un unico e medesimo Dio. Solamente quanto a noi, ossia rispetto al nostro modo di intendere, si può fingere che il Padre preceda il Figlio, e il Padre e il figlio precedano lo Spirito Santo.

Di qui segue che fra il Padre e il Figlio non vi è altra distinzione che di origine; e fra il Padre e il Figlio da una parte e lo Spirito Santo dall'altra, altra distinzione che di processione. Ma perchè l'origine del Figlio dal Padre si chiami generazione, e la origine dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio processione, non si conosce, e conviene rispondere che si crede così, perchè così parlano le Scritture Sacre.

Queste processioni sono intrinseche ed immanenti. Perciò la natura o la sostanza dei termini che procedono e di quelli da cui procedono, è necessario che sia la stessa in specie. Ma la Fede insegna che è anche la stessa in numero.

Sono di fede tre cose. L'una che lo Spirito Santo procede dal Padre; l'altra che lo Spirito Santo procede anche dal Figlio; e la terza che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, come da un solo principio e con un'unica spirazione. Quest'ultima cosa si può anche dimostrare con la ragione, supposte le prime due. Imperocchè il Padre e il Figlio si oppongono fra di loro: però si oppongono solo in quanto il Padre genera il Figlio, e il Figlio origina dal Padre. Ma nello spirare lo Spirito Santo, il Padre e il Figlio non si oppongono per nulla, anzi convengono fra

loro; giacchè la opposizione che è fra loro, come si è detto, è solamente quella di filiazione e di origine, quella per cui il Padre produce il Figlio, e il Figlio nasce dal Padre; e per questa solamente il Padre e il Figlio si distinguono. Perciò se il Padre e il Figlio convengono fra loro nello spirare lo Spirito Santo, spirano lo Spirito Santo non in quanto sono distinti, e l'uno è Padre e l'altro è Figlio, bensì inquanto uniti e inquanto sono un medesimo Dio. Onde se nello spirare lo Spirito Santo non si distinguono, spirano lo Spirito Santo per una spirazione che è numericamente la stessa o una in numero: in altri termini, la forza, per la quale spirano lo Spirito Santo, è una; di dove segue che uno pure sia l'atto o la spirazione.

Cristo, come uomo che ha personalità, è figlio naturale di Dio. non già è figlio naturale dell'uomo e adottivo di Dio. Difatti le relazioni che un essere ha con un altro, si desumono dalla persona. Così si dice che il tale è figlio, padre, nepote, zio, avo del tale, inquanto esso è persona. E se non fosse persona, non potrebbe chiamarsi con quei nomi. Tanto che un mostro senz'anima, e perciò senza personalità umana, è sì partorito dalla moglie, dalla madre, dalla sorella del padre, dalla madre dell'avo e simili, ma non è nè figlio, nè fratello, nè zio, nè nepote, nè cugino, nè avo. Ora in Cristo la persona è una sola, e questa è divina, ed è generata dal Padre, e si chiama il Verbo o l'Unigenito. Perciò il Cristo, inquanto essere personale, è figlio naturale del Padre, ossia di Dio. Senonchè il Cristo è composto della persona del Verbo, della natura divina, di un corpo umano e di un'anima umana. La natura divina del Cristo

è ingénita, la persona è generata dal Padre, il corpo è formato dal seno di una vergine, e l'anima è creata da Dio. Nè la sostanza o natura divina del Verbo, nè il corpo o l'anima umana di lui sono generati dal Padre: e sotto questo rispetto il Cristo non è in nessun modo figlio naturale di Dio; poichè figlio è quegli che veramente è stato generato da colui del quale si dice figlio. Nè anche il Cristo è figlio naturale dell'uomo; perchè quelle cose, corpo umano e anima umana, sono natura o parti della natura, e la filiazione o l'essere figlio si ha dalla persona. Ma il Cristo ha persona che è divina, e perciò è Dio. Inoltre la sua persona è generata dal Padre, e quindi è figlia naturale di Dio. Appresso quelle tre cose, sostanza divina, corpo e anima umana, sono ridotte a unità dalla persona del Verbo che sussiste in esse, e appartengono al Verbo e a nessuna altra persona. Infine tutte e tre insieme compongono il Cristo. Perciò tutto il Cristo, non già la sola persona sua divina presa a sè, è figlio naturale del Padre. E in senso stretto il Cristo non è in nessuna maniera figlio naturale dell'uomo e adottivo del Padre o di Dio. Perchè a fine che il Cristo potesse essere, in senso stretto, figlio naturale dell'uomo, converrebbe che avesse persona umana, per la quale si desse fra lui e l'uomo questa relazione di filiazione. Mentre tale persona umana in Cristo non si trova. E in questa condizione che il Cristo avesse persona umana e fosse, in senso stretto, figlio naturale dell'uomo, potrebbe essere figlio adottivo di Dio. Perchè la adozione è possibile solamente quando una persona non è figlia naturale, ossia non è stata generata da quella o da quelle che la adottano.

Riepilogando, le proprietà e le relazioni si attribuiscono alla persona, non alla natura. Perciò la origine di Cristo, anche come uomo, si deve riferire alla persona sua. Questa è divina, è generata dal Padre, ed è figlia naturale di Dio. Onde la origine di Cristo, anco come uomo, è divina, e viene dal Padre. E il Padre è padre naturale di Cristo, anche come uomo, e Cristo, anche come uomo, è figlio naturale di Dio. Non si però che il Padre abbia generata la sostanza o natura divina di Cristo, che è ingénita e la stessa di quella del Padre; o che abbia generato l'anima di Cristo, che invece creò; o il corpo di Cristo, che o creò, o formò con una parte del corpo di Maria.

Così si spiega in qual senso si dica, con verità, Maria esser madre di Dio. Cioè Maria è madre naturale di quella parte di Cristo, per la quale Cristo si dice uomo; giacchè Cristo, in quanto uomo, nacque e fu formato nel seno di Maria. L'essere poi una persona umana madre o padre inchiude che l'essere di cui è madre o padre, abbia persona. La persona di Cristo non è umana, ma divina; ed è la medesima Seconda Persona, ossia il Verbo, e il Verbo è Dio. Maria è madre naturale di un essere la cui persona è Dio; Maria perciò è madre di Dio; nè può essere diversamente.

La condizione dunque per la quale Maria è madre di Dio, si è che Maria è madre naturale di un uomo che non ha persona umana, ma solo divina. In guisa che se Cristo avesse persona umana, Maria non sarebbe in nessun modo Madre di Dio. E l'essere Maria madre di Dio significa che è madre naturale di un essere il quale, oltre essere uomo, è anche Dio. Tanta sapienza si asconde nei dommi e nei misteri cristiani.

Ma l'esser Maria Madre di Dio non inchiude già che Maria abbia generato o partorito il Verbo e quindi Dio. Bensì che ha partorito il corpo del Verbo, ed è stata mezzo della creazione dell'anima di esso, e della produzione di tutta l'umanità di un essere, la cui persona è Dio.

Cristo come uomo, che non ha personalità, sarebbe figlio naturale di Maria; e dico sarebbe, perchè la personalità è appunto la condizione per la quale un essere umano può esser figlio di un altro. Come uomo, che ha personalità, Cristo non è figlio naturale di Maria, ma solo di Dio.

Cristo è figlio naturale dell'uomo, ossia di Maria, in senso largo, cioè inquanto, rispetto all'umanità, è nato da Maria, e il corpo è stato formato dal seno di Maria; e, in senso largo, si suol chiamare figlio di una persona colui che nasce da essa, e il cui corpo si forma nel seno di essa.

Che in Cristo sia una sola persona, e questa divina, apparisce tanto considerando tutta la vita di Cristo, quanto da un argomento di ragione. Lasciando la vita di Cristo e considerando la ragione, supponiamo come dimostrato che Cristo sia Dio. E parimente supponiamo come dimostrato che Cristo, oltre essere Dio, sia anche uomo. Il che del resto gli avversari non negano. D'altra parte ammettono pure i nostri avversari con noi che le azioni fatte da Cristo come uomo, hanno un valore infinito e sono diverse da quelle che fanno gli altri uomini. Ora le operazioni erompono dalla natura, ma si attribuiscono alla persona, e dalla persona desumono la loro dignità e il loro valore. Dunque se in Cristo fossero due persone, una umana e una divina, le azioni umane di Cristo verrebbero attri-

buite alla sua persona umana, e conseguentemente avrebbero soltanto valore umano. Ciò invece, per confessione degli stessi avversari, non accade; chè tali azioni hanno un valore divino e infinito. Ma per salvare questo valore, non c'è altro mezzo che escludere da Cristo la persona umana, la quale le vorrebbe come sua pertinenza e le renderebbe di valore umano e finito; e ammettere che in Cristo non c'è persona umana, e la persona umana è supplita dalla persona divina; ossia in Cristo c'è una sola persona, e questa è divina.

Riassumendo con una deduzione condizionale in seconda figura, secondo modo, o modo che toglie col porre, *modus tollens ponendo*¹. Se in Cristo fosse persona umana, non sarebbe possibile spiegare la divinità delle sue azioni. Ma non non è possibile, ossia ma è possibile, spiegare la divinità delle sue azioni. Dunque in Cristo non c'è persona umana. Con altre parole: Se in Cristo fosse persona umana, non si darebbe la divinità delle sue azioni. Ma non non si dà, ossia ma si dà, la divinità delle sue azioni. Dunque in Cristo non c'è persona umana.

Dove la persona è una sola, l'operante è uno. Però un solo operante può elicere operazioni di diversa specie, se esso abbia più nature; poichè le operazioni non emanano o fluiscono dalla persona, o dall'operante in quanto operante, ma dalla natura. Così una medesima face può mandare raggi di più colori, se intorno ad essa si pongono vetri di vari colori. Poichè il colore del raggio non viene dalla face, ma dalla natura dei vetri per cui il raggio passa. Similmente una sola e mede-

¹ Vedi la mia *Logica Nova*, capitolo XIV.

sima radice, un solo e medesimo tronco, ove sia innestato convenientemente, può produrre frutti di specie diverse, aranci, cedri, limoni. E in ambedue i casi l'operante è uno solo, la face o il tronco; ma le nature, che esso ha, sono varie, vetri colorati o rami di diversa specie. Perciò è varia anche l'operazione che compie. E nondimeno questa, quantunque emani da quelle diverse nature, si riferisce sempre all'operante; poichè non si dice che sono i vetri che illuminano con quei colori, ma la face per quei vetri; nè che i rami innestati producono quei frutti, ma il tronco o la pianta per quei rami.

È di fede, e poi si dimostra con la ragione in modo certo di certezza assoluta, come si può vedere nella nostra Teologia Naturale, che Dio è perfettamente semplice. Contro tanta semplicità potrebbe sembrare che si opponessero tanto la trinità delle persone, quanto l'unione ipostatica. Affinchè possiamo discernere come la trinità delle persone non nuoccia, nè impedisca la semplicità assoluta divina, conviene volger la mente ai seguenti principi. La composizione nasce quando più cose si uniscono insieme per la medesima causa, per la medesima ragione, per la medesima maniera per la quale si distinguono. In altri termini più cose fanno composizione ogni qualvolta si uniscono per la medesima ragione per la quale si distinguono fra loro. Così più uomini producono moltitudine, numero, pluralità, e la moltitudine è cosa composta, perchè si uniscono per la medesima ragione per la quale si distinguono gli uni dagli altri. Giacchè si uniscono in quanto sono individui, e si distinguono in quanto sono individui. Per contrario non nasce la composizione, nè più

cose fanno moltitudine o numero, dove siffatte cose si uniscono fra loro per una ragione diversa da quella per la quale si distinguono. Così più uomini i quali compongono un governo costituzionale, i ministri i quali costituiscono un gabinetto, non generano composizione, nè il governo è cosa composta in questo senso, che esso non sia una sola persona morale, un solo operante, un solo individuo, ma più; ma bene ciascun gabinetto o ciascun governo, finchè dura, è un individuo solo, una sola persona morale, un solo operante; diversamente non sarebbe un solo gabinetto o un solo governo, ma più gabinetti o governi distinti. E la causa è, perchè gli uomini, i quali costituiscono un governo o un gabinetto, si uniscono fra loro per una ragione diversa da quella per la quale si distinguono. Poichè si uniscono quanto alla volontà e al fine, cioè quanto a mirare a un solo e medesimo intento, quanto a volere le stesse cose, quanto al governare e al reggere il popolo in un'unica maniera approvata da tutti. Si distinguono invece quanto al loro essere, quanto alla loro individualità, in quanto sono individui. Di guisa che nel governo non sono in nessuna maniera parti, nè esso è cosa composta, ma, in quanto governo, è semplice e indiviso: altrimenti non sarebbe un governo solo. E non ostante ciascun governo risulta di più uomini distinti per numero, o numericamente. Così, in modo corrispondente, la trinità delle persone non nuoce alla semplicità assoluta di Dio. Perchè la ragione per la quale le Divine Persone si uniscono, non è la stessa di quella per la quale si distinguono fra loro. Giacchè le tre Divine Persone si uniscono fra loro quanto all'essenza, alla natura, alla

quiddità, alla sostanza; poichè ciascuna ha la medesima essenza, natura, quiddità, sostanza, in numero, che hanno le altre due; e ciascuna si identifica con siffatta essenza, natura, quiddità, sostanza, nè è distinta da essa per distinzione reale. Invece le tre Divine Persone si distinguono l'una dall'altra non quanto all'essenza, alla natura, alla quiddità, alla sostanza; ma quanto alla persona, quanto alla personalità, quanto alla sussistenza, in quanto sono persone. Perciò, prese insieme, sono tre persone in numero, e l'una realmente distinta dall'altra; e tuttavia non sono tre dii o tre individui, ma un solo Dio, o un solo individuo in numero. Benchè, questo mistero è altissimo, e affatto sopra la capacità di intendere propria della mente umana: onde si deve piuttosto adorare con umiltà, che scrutare con superbia e con audacia.

Nella nostra Teologia Naturale, capitolo nono, e nella nostra Logica Nova, capitolo ottavo, abbiamo già parlato del principio, che le cose che sono identiche o uguali con una terza, sono identiche o uguali fra loro. E abbiamo fatto vedere quali forme, or più or meno generali, possa ammettere, e in qual modo si debba intendere riferito alla Santissima Trinità. Qui aggiungeremo una nuova speculazione indipendente da quelle già fatte, e che tuttavia non le esclude, ma può con esse andare insieme. Cioè prima di tutto fa mestieri distinguere l'ordine degli esseri al quale il principio si applica. Rispetto agli esseri creati, il principio si raccoglie e si stabilisce per induzione; poichè, osservando, si trova che quando due quadrati, due cerchi, due triangoli, due cilindri, sono identici o uguali a un terzo, sono

anche identici o uguali fra loro. Ma il principio si può provare eziandio con due argomenti di ragione, uno diretto e uno indiretto. E il diretto dice che quando due cose si identificano con una terza, la terza si identifica con ciascuna di esse, e perciò in luogo della terza si può porre la prima o la seconda, che le è identica. Allora, se invece della terza si pone la seconda, rimane immutata la relazione che la prima aveva con la funzione compiuta, rispetto a lei, dalla terza; e per conseguenza la prima deve essere identica alla seconda, stata sostituita alla terza, e che compie, rispetto alla prima, la medesima funzione che compiva la terza. L'argomento indiretto poi suppone che le due cose, uguali o identiche alla terza, non siano uguali o identiche fra loro. Ne verrà che la terza cosa sarà uguale o identica a ciascuna di due cose che fra loro non sono uguali o identiche. Allora la terza cosa, per identificarsi o essere uguale alla prima cosa, sarà in un modo; e per identificarsi o essere uguale alla seconda cosa, non sarà di questo modo, ma di un altro. Tanto che sarà e non sarà in un dato modo al tempo stesso, e considerato sotto il medesimo rispetto. Il che è contraddittorio.

Cosiffatta è la dimostrazione che si può fare del principio enunciato, quando esso si applichi solo alle creature. Senonchè, secondo Francesco Suarez ¹, tal principio è indimostrabile e falso ove si intenda in senso universalissimo, e si riferisca alle creature e a Dio. E a prima giunta, specialmente a quelli che sono poco esercitati nella vera scienza e nel vero sapere filosofico, l'opinione del

¹ De Deo uno et trino, lib. IV, cap. III, num. 7.

filosofo e del teologo di Granata può sembrare assurda, o almeno strana. Poichè, si può osservare, il vero è uno, il vero è l'essere delle cose; perciò se il principio è richiesto dall'essere stesso delle cose, tanto deve valere per l'essere delle creature, quanto per l'essere del creatore; altrimenti la ragione o si ingannerebbe o sarebbe in contraddizione con sè stessa. Nondimeno, a coloro che penetrano più addentro e non si contentano della superficie, la dottrina del Suarez apparisce profondissima, e veramente conforme alla scienza più rigorosa, e alla ragione che tenta raggiungere la natura nascosa degli esseri. Imperocchè Dio e l'ordine delle cose soprannaturali sono del tutto diversi dalle creature, e dall'ordine delle cose contenute entro la natura. Quindi può, anzi deve, non appartenere a Dio e all'ordine soprannaturale ciò che appartiene alle creature e all'ordine naturale. Noi poi non conosciamo Dio e l'ordine delle cose soprannaturali che per via di analogia, e tutte le conoscenze, che ne abbiamo, sono analogiche; giacchè supponiamo che in Dio e nell'ordine soprannaturale ci debba essere qualche cosa di corrispondente o di proporzionato a ciò che è nelle creature e nell'ordine naturale. Di guisa che, in senso univoco e universale, non possiamo valerci del principio enunciato parlando di Dio e delle creature; ce ne possiamo valere solo in senso analogico, cioè dicendo che esso sotto un rispetto vale di Dio, ma sotto altro rispetto non vale; vale di Dio, considerato Dio rispetto all'essenza, non vale di Dio, considerato Dio rispetto alle persone. Tanto sono limitati il nostro sapere e il nostro intelletto, e tanto l'essere increato è elevato sopra l'essere creato; chè i concetti e i prin-

cipi che valgono per questo non valgono per quello. In maniera che chi non fa avvertenza a ciò, e ignora l'importanza delle analogie e l'uso loro, si trova veramente rimoto dal sapere, dalla scienza e dalla stessa realtà delle cose, o dal vero; poichè la scienza oggettivamente non è che il vero, o la stessa realtà che si manifesta alla mente; soggettivamente è la adeguazione o la corrispondenza della conoscenza con la realtà delle cose, o col vero. Nella teologia poi l'uso delle analogie è tanto necessario e frequente, che ne costituisce più della terza parte; talchè chi non le conosce o non le sa adoperare, non è atto a una simile disciplina. Così dunque si vede che quanto più si specula, si studia, si distingue, si risolve la materia cercata nei suoi elementi, tanto più svaniscono le difficoltà che insorgono contro il nostro intelletto, e tanto più apparisce la conciliazione fra cose che, a primo aspetto, sembravano contraddittorie e che si escludessero a vicenda.

Affinchè poi vediamo come l'unione ipostatica non produca in Dio una composizione vera e propria, dobbiamo aver la mente rivolta a questi altri principi. Primieramente conviene distinguere la composizione propriamente detta dalla coesistenza e simultaneità nell'esistere. Così Dio e le creature prese insieme, gli uomini, i bruti e le piante, le stelle tutte dell'universo, non fanno composizione, ma solo simultaneità nell'esistere, giacchè esistono insieme. E in Cristo l'umanità e la divinità non si trovano unite in questo senso; giacchè sarebbero fra loro affatto indipendenti e slegate, mentre ambedue sono unite, o tenute insieme, da un unico atto o da un'unica forma, che è la persona del Verbo. Ma bene la composizione si dà quando più

cosce si uniscono a fine che producano un unico effetto, e per la unione conseguano un unico atto, un' unica forma, accidentale o sostanziale: accidentale come l'effetto unico del segnare le ore, al quale tendono tutte le ruote dell'orologio, o lo spettacolo di bellezza che nasce dalla proporzionata disposizione delle varie membra, o dalla unione dell'oro con gemme e con pietre orientali: sostanziale come è l'essere unico che nell'uomo hanno l'anima e il corpo; nel corpo non vivente la materia e la forma. Ora la composizione può essere conveniente o ripugnante con la natura delle parti da cui risulta. È conveniente quando ciascuna parte riceve, e dà certa perfezione al composto e alle altre parti. Perchè dal composto ritrae di divenire atta a fare ciò che per sè stessa non poteva; ed è cagione che ciascuna delle altre parti e tutto il composto, possano, col mezzo suo, ciò che per loro natura non potevano. Così l'idrogeno e l'ossigeno, quando si uniscono fra loro in maniera da formar l'acqua, ricevono ciascuno dal composto, o dalla unione, certa perfezione; perchè ciascuno si fa capace di effetti che prima non poteva produrre; inoltre dà certa perfezione anche all'altro, il quale senza l'aiuto del primo, aiuto che ha ricevuto per l'unione con esso, era incapace di quegli effetti; e da ultimo dà certa perfezione pure al composto, il quale senza di esso non poteva sussistere in nessun modo, o l'essere o l'esistenza è una perfezione. La composizione non è conveniente con la natura delle parti delle quali risulta, allorchè per essa ciascuna parte si deteriora, o si corrompe, ovvero si usa a fini che ripugnano con la sua natura. Ciò avverrebbe quando l'oro e le pietre preziose si mescolassero al ferro o ad altro metallo

vile, o alla calce e al cemento, a fine di produrre qualche cosa di strano e di brutto. Ora nè l'una nè l'altra cosa si può dire dell'unione ipostatica. Giachè da una parte, la persona del Verbo non riceve nessuna perfezione dall'umanità che ha assunto; altrimenti non sarebbe perfetta e infinita. Nè in alcuna guisa viene deteriorata: perchè non viene adoperata a usi vili per causa dell'umanità; sibbene le azioni del patire, del morire e simili furono proprie dell'umanità sola, e compiute col mezzo della sola natura umana, quantunque si riferissero alla persona del Verbo, e si imputassero a essa. E da altra parte anche l'umanità non viene in veruna guisa deteriorata per l'unione col Verbo, ma anzi elevata e perfezionata. Mancano dunque le condizioni, le quali si richiedono per avere una vera e propria composizione nell'unione ipostatica. E se si vuol chiamare composizione, si deve chiamare composizione in senso analogico, o composizione sotto un certo rispetto; e tenere che in Dio l'unione ipostatica non produce composizione alcuna, e la persona del Verbo, per l'unione ipostatica, rimane una e semplicissima, non composta in nessun modo. Ma bene colui che è composto è il Cristo, il quale non è che la Seconda Persona divina, la quale sussiste in due nature, la divina e l'umana, che perciò sono state unite o adunate in essa.

E ora diciamo qualche parola della relazione la quale è fra le tre Divine Persone. Siffatta relazione è reale in questo senso, che tolto il Padre, ciascuna delle altre due persone divine dipende dall'altra o dalle altre quanto alla maniera, secondo la quale si trova rispetto ad essa o ad esse. Tolto il Padre; poichè il Padre tutto ciò che è o che

ha, non lo ha da un altro, ma da sè stesso, ed è principio senza principio. Il Figlio tutto ciò che è o che ha, lo ha dal Padre, ed è principio da un principio. Lo Spirito Santo tutto ciò che è o che ha, lo ha dal Padre insieme e dal Figlio. Benchè il Padre e il Figlio non siano due principi, ma un solo principio dello Spirito⁴. Onde il Padre è Padre per sè, non perchè genera il Figlio; ma il Figlio è Figlio non per sè, ma perchè è generato dal Padre; e lo Spirito è Spirito non per sè, ma perchè viene spirato, o procede, dal Padre e dal Figlio. Siffatta relazione non è reale nel senso che i termini di essa debbano aver patito una mutazione accidentale o sostanziale, come accade di tutte le cose create le quali hanno relazione reale con altra. Giacchè il Padre nel generare il Figlio non acquista un essere accidentale che non abbia già, ma rimane immutato, e non fa che comunicare la sua stessa essenza al Figlio. E il Figlio nell'essere generato dal Padre non acquista verun essere accidentale, perchè la generazione divina non è una mutazione; e nè meno verun essere sostanziale, perchè il Figlio è increato e non prodotto come il Padre; ma solo riceve dal Padre l'unica essenza divina senza diminuzione o scemamento. E lo Spirito Santo nel procedere dal Padre e dal Figlio, anche esso non assume nè un essere accidentale, nè un essere sostanziale, ma rimanendo immutato e improdotta, gli viene comunicata la medesima sostanza divina delle altre due persone. E la ragione è che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono tre modi di sussistenza dell'essenza o sostanza divina, tre modi

⁴ Decretum pro Iacobitis, sive Bulla Eugenii IV, *Constate Domino*. DE LUISE, vol. I, pag. 169.

che sussistono nell'essenza o sostanza divina, non distinti realmente da essa, ma distinti realmente fra loro. E perciò sono improdotti, increati, e immutabili tutti e tre alla stessa guisa. Onde non patiscono ciò che patisce la relazione reale nelle creature, ma solo qualche cosa di corrispondente o di somigliante. E la relazione che è tra le Persone Divine è reale; ma non è reale alla maniera che la relazione è reale tra le creature, bensì in una maniera corrispondente, proporzionale, analogica. Così anche questa espressione di relazione reale non conviene alle Persone Divine e alle creature nel medesimo modo. Nè con ciò il mistero della Trinità cessa di esser mistero; solamente si fa più intelligibile alla mente umana, e le porge il modo di non errare quando ne parla. Perchè una cosa diviene più evidente quando si risolve nelle sue condizioni, e si osserva la differenza che ha con altre cose, le quali sembra che le somiglino.

Noi ricaviamo la nostra scienza e le nozioni generali che la compongono dalla osservazione e dall'esame delle cose che cadono nella nostra conoscenza, ma specialmente di quelle che sono oggetto della esperienza sensata. Con queste nozioni noi parliamo e di tali cose e di tutte le altre, le quali si presuppone che debbano esser loro simili. In ogni modo siffatte nozioni non concernono effettivamente se non le cose da cui sono state ricavate, e valgono solo parlando di esse; poichè non sono altro che formule generali del particolare che abbiamo scoperto o colto con l'osservazione e con lo speculare. Nondimeno esse nozioni da noi vengono applicate anche ad altri ordini di cose, delle quali non abbiamo avuto in nessuna guisa cono-

scenza diretta. Ne segue che noi dobbiamo osservare in qual modo quelle convengono e in qual modo non convengono con queste. E si trova che nel loro intero all'ordine nuovo di cose non convengono, come nel loro intero convengono all'ordine delle cose da cui sono state ricavate: ma in parte non gli convengono in nessuna maniera, in parte gli debbono convenire. Così apparisce che divergono nozioni analogiche, di similitudine, di proporzione. E tali sono tutte le nozioni prese dal mondo sensibile quando con esse noi parliamo del mondo non sensibile, cioè parliamo dell'anima, delle sue facoltà, delle sue funzioni, quali il conoscere e il volere, degli spiriti separati, del paradiso. E molto più tali sono tutte le nozioni con cui noi parliamo di Dio; giacchè esse sono tratte dalle creature, e Dio non ha nulla di comune con le creature. Sicchè noi non facciamo che osservare se quello che si predica dalle creature e si trova in esse, possa o no convenire a Dio; e se sì, fino a qual punto, con quale proporzione, con quale esclusione, con quale restrizione; se c'è soltanto una semplice somiglianza con appena un fondamento nella cosa. Così noi diciamo relazione reale quando qualcheduno degli esseri, che ci circondano, viene ad acquistare un attributo o una proprietà che prima non aveva, per la quale si ha verso di un altro in una maniera particolare. Sicchè dovunque c'è relazione reale, ivi c'è anche una certa mutazione. Tal concetto della relazione reale conviene a tutte quante le cose di questo mondo, e forse a tutte quante le cose create: ma a Dio, così come esso è, non gli conviene; solo gli conviene secondo una certa somiglianza o proporzione, al modo che abbiamo spiegato. Tal-

chè la definizione della relazione reale, che conviene a Dio, non è quella che conviene alla creatura. E perciò il termine o il concetto *relazione reale* non si può predicare di Dio e della creatura alla medesima maniera, ma solo in una maniera simile o proporzionale.

E, come corona di queste speculazioni, si ha a far luogo a un'obbiezione non poco speciosa. O i beati vedono tutto Dio, o no. Se i beati vedono tutto Dio, lo comprendono: e ciò ripugna, perchè Dio solo comprende sè stesso. Se i beati non vedono tutto Dio, Dio è composto della parte che vedono i beati, più di un'altra parte che rimane loro ignota: e ciò pure ripugna perchè Dio è semplicissimo.

L'istanza si risolve facendo una distinzione, e considerando che altro è vedere tutta una cosa, altro vederla totalmente. Una cosa si vede tutta quando non c'è niente di essa che non venga veduto. Una cosa si vede totalmente quando si vede con tutta la chiarezza con cui è possibile vederla. Così col lume di una lampada possiamo vedere tutto un quadro, cioè tutte le cose dipinte e tutte le gradazioni dei colori più chiari e più scuri. Però col lume del giorno vediamo il medesimo quadro, non solo tutto, ma totalmente, cioè lo vediamo con quella limpidezza di visione con cui è possibile che sia veduto, e scorgiamo in esso non soltanto tutti i gradi del chiaro e dello scuro, ma altresì tutte le sfumature e tutte le specie dei colori. Parimente i beati vedono tutto Dio, cioè non c'è niente di Dio che i beati non vedano. Peraltro i beati non vedono tutto Dio totalmente, cioè con quella chiarezza di intuizione con la quale Dio è conoscibile. Quindi i beati vedono sì

tutto Dio, ma non lo comprendono. E così si è risposto alla prima parte dell'obbiezione. Per rispondere anche all'altra parte, convien por mente che il più chiaro e il più oscuro, il più o il meno nebbioso, la maggiore o la minore trasparenza, limpidezza, diafaneità, sono cose che affettano la potenza visiva, e il mezzo interposto fra la potenza visiva e l'oggetto veduto: in nessuna guisa sono cose che affezionano l'oggetto veduto. E si possono paragonare alle lenti di ingrandimento o di impiccolimento, per le quali estendiamo o restringiamo apparentemente la superficie degli oggetti, o ne abbreviamo o ne accresciamo, in apparenza, la distanza. Anche si possono paragonare a vetri colorati, per i quali vediamo le cose cosperse di un colore che non hanno: come pure gli possiamo paragonare ai cristalli di doppia rifrazione, o a due assi, come sono lo spato d'Islanda, il quarzo e la tormalina, i quali fanno vedere doppia un'unica linea nera guardata a traverso di loro: o anche gli possiamo paragonare a quello strumento che fa vedere solide e rilevate e distanti fra loro le cose dipinte, disegnate, fotografate, e si dice stereoscopio; o a quell'altro strumento che moltiplica gli oggetti e di uno ne fa vedere di più, e si appella caleidoscopio. Quindi tanto se si vede confuso, quanto se si vede distinto; tanto se si vede torbido, quanto se si vede diafano e limpido; tanto se si vede ingrandito, quanto se si vede impiccolito; tanto se si vede colorato, quanto se si vede senza colore; tanto se si vede doppio, quanto se si vede scempio; tanto se si vede solido e rilevato, come se si vede piano; tanto se si vede uno, come se si vede più; in tutti i casi l'oggetto rimane uno e solo, con la natura e con le qualità

che ha; e sarebbe un grande sproposito attribuire all'oggetto quello che è proprio di chi vede, o del mezzo del quale costui si vale per vedere. Per conseguenza il rimanere ai beati, per così dire, ignota una parte di Dio, il vedere Dio in confuso, senza tutta quella distinzione con cui si potrebbe vedere, il vedere Dio meno limpidamente, con minor trasparenza di visione, con una certa opacità o nebbia; è cosa che non affeziona Dio, ma che è estrinseca a Dio, e affeziona solo la visione dei beati. E perciò non implica che Dio abbia parti, delle quali le une si percepiscano, le altre rimangano ignote; al medesimo modo che l'ingrandimento sotto cui noi vediamo un oggetto, non implica che la superficie dell'oggetto abbia la estensione con cui apparisce; e il vedere un oggetto piano come se fosse rilevato e solido nello stereoscopio, o il vedere raddoppiato un oggetto nei cristalli a doppia rifrazione, o moltiplicato nel caleidoscopio, non inchiude che esso abbia tre dimensioni, e sia molteplice, e non uno e solo. E similmente se molto di Dio, o per così dire una parte di Dio, rimane ignota e non conoscibile ai beati, non segue che il resto di Dio, o per così dire l'altra parte di Dio cognita ai beati, sia realmente distinta dalla prima, e insieme ad essa faccia numero, renda Dio molteplice, e lo privi di una semplicità assoluta. Perchè ciò accade per la limitazione della facoltà conoscitiva dei beati, che non può intuire Dio con quella trasparenza o limpidezza che sarebbe necessaria. Così non viene moltiplicato o diviso in parti l'oggetto intorno a cui si fa giudizio; sebbene la mente o lo reduplichi, o lo risolva in parti; poichè prima o apprende esso in due modi, o apprende esso e

le sue proprietà separatamente; poi lo ricompone, o compone le sue proprietà con esso, e nega o afferma di esso vari predicati. Sicchè, in conclusione, Dio in sè stesso rimane uno e semplicissimo, quantunque ciascun beato lo percepisca come se avesse parti, e tal maniera di percepire Dio, propria del beato, implica solo limitazione e finitudine nella conoscenza della creatura, in nessuna maniera parti o molteplicità in Dio, e per conseguenza non nuoce nulla alla semplicità assoluta divina.

22. - Altre maniere figurate, traslate, metaforiche, analogiche che si usano nel parlare di Dio.

Senonchè come il volgo non si cura di capire simiglianti materie, nè di usare esattezza quando ne ragiona, così fa anche in proposito di mille altre. Nè è raro udire che il tale atto torna a Dio di oltraggio, che Dio si offende con chi non lo rispetta, che lo sdegno divino è terribile, nè ci ha cosa più spaventosa di Dio irato. E per la medesima ragione non sembra strano che si soggiunga che Dio si placa per la penitenza, prende diletto delle opere buone che si compiono, e si compiace di quelle creature che si trovano in grazia. Anzi pare la cosa più naturale e più ragionevole del mondo, valersi, nel trattare di Dio, dei medesimi concetti e delle medesime espressioni che si usano nel discorrere delle cose umane. Mentre non è così. Imperocchè Dio è immutabile, impassibile, beatissimo; e perciò non può provare il sentimento che sperimenta una persona quando le è fatto oltraggio, o quando spenge l'ira che ha nell'animo, o anche quando gioisce, si allietta, si compiace di alcun oggetto. Solamente una mera somi-

glianza si può ravvisare tra quello che avviene nella creatura, e quello che in cotesti casi si predica di Dio. Ma nell'effetto offendere Dio, non è altro che compiere la creatura un atto, il quale è contro la volontà divina, e per conseguenza contro la intelligenza e contro la essenza stessa di Dio, e quindi preferire a Dio o sè stesso o le affezioni del proprio animo. Si come essere Dio offeso o adirato significa che la creatura ha con Dio una relazione, per la quale, finchè dura, la creatura deve incontrare una punizione, o Dio, rispetto a Lei, è punitore giusto e severo.

Nè meno disforme dalla realtà è il modo che usa la gente idiota nel favellare del potere divino su tutte le cose, quando dice che a un cenno di Dio il mare si calma, il cielo si rasserenare, i monti si appiannano, i fiumi arrestano il corso. Quasi che Dio quivi comandasse come noi possiamo comandare ai nostri sottoposti e ai nostri inferiori, e gli elementi, e tutte le altre cose, lo ubbidissero come servi e vassalli. Laddove, lasciando anche stare che l'azione con cui Dio opera è eterna, nè si distingue dalla stessa sostanza divina, e solo l'effetto soggiace alle vicissitudini del tempo; Dio qui non ordina nè impera al modo che impera ed ordina un capitano o un principe, ma con la sua essenza, la quale è presente dovunque, e però con azione reale e naturale, tocca in certo modo le varie cose e le modifica come gli piace; e così costringe il mare e lo abbonaccia, toglie dal cielo le nubi, disfa i monti, ritiene i fiumi; presso a poco come noi con una mano possiamo fermare una macchina o un orologio, appianare l'argilla e modellarla in forma di statua, tenere in nostro potere un animale che tenta fuggire.

23. - Fondamento di ogni santità e di ogni perfezione morale.

Ma ad onta dell'ignoranza che ci offusca l'intelletto, e della nostra finitezza che ci impedisce di vedere le cose divine in sè stesse, noi osiamo levarci ad una certa altezza, e scrutare nella stessa sostanza divina il fondamento di ogni santità e di ogni perfezione morale. Al quale effetto non tutti i procedimenti conferiscono alla medesima maniera. Ma per usare quelli che vi conducono meglio, ci varremo soltanto di dimostrazioni vere e proprie, e seguiremo quell'ordine per cui si va gradatamente dalle cause agli effetti, dai principi alle conseguenze, dal più noto al meno noto. E innanzi tutto si ha a por mente che in un essere personale si vogliono distinguere almeno tre attributi o tre parti: l'uno la sua volontà; l'altro la sua intelligenza; e il terzo la sua sostanza, natura, essenza, quiddità. La volontà poi, la intelligenza e la sostanza stanno fra loro in questa relazione, che la volontà presuppone la intelligenza, e la intelligenza la sostanza. Per il motivo che niente si può volere se non si conosce; onde gli adagi: dell'ignoto nessun desiderio; niente è voluto senza che prima sia conosciuto: e da altro lato niente si può conoscere senza un soggetto il quale conosca. Da essere delle tre parti, nelle quali abbiamo risoluto un essere personale, la meno fondamentale la volontà, e la più fondamentale la sostanza, e intermedia fra le due la intelligenza.

Questo avvertito, tutti convengono nel ricevere che Dio opera fuori di sè, e opera o neces-

sariamente o liberamente. Necessariamente astenendosi da ogni cosa che è male morale, e facendo rispettare il giusto o il retto col punire chi si è reso reo di colpa. Liberamente effettuando questo piuttosto che quel bene, o donando un premio maggiore di quello che converrebbe al merito della creatura. Peraltro Dio non potrebbe operare nè liberamente, nè necessariamente se prima non avesse voluto operare in simile maniera. Altrimenti farebbe mestieri sostenere o che Dio non è un essere personale, o che in Dio trova luogo la violenza e la coazione: ambedue le quali cose implicano contraddizione. Oltre di questo pure si riceve che Dio con la sua volontà proibisce il male, comanda il bene, consiglia il meglio. D'altro canto Dio non potrebbe, con la sua volontà, operare fuori di sè necessariamente e liberamente, nè, rispetto alle creature, non volere che si faccia il male, volere che si faccia il bene e si preferisca il meglio, se non conoscesse ciò che egli così vuole, e non vedesse che è così fatto e non di altra maniera. Per la ragione che in tutte le cose che si operano senza conoscerle, si dice che la volontà, direttamente, non ha preso parte, ma sono state compiute o per la abitudine o per la violenza, tanto interna quanto esterna.

Ora affinché Dio conosca quello che conviene o che egli o che gli altri esseri operino, è necessario o che fuori del suo intelletto si trovino le norme dell'operare retto ed egli si rivolga loro e le apprenda, o che si trovino entro il suo intelletto. Ma se esse si trovassero fuori dell'intelletto divino, e Dio fosse costretto a dirizzare loro l'intelletto e a venirne in cognizione per questo mezzo, siccome fa mestieri che Dio si uniformi