

SAGGIO

DI

FILOSOFIA ANTICA

TRATTO DA VARI AUTORI

PER CURA

DEL SAC. GUIDO PICCARDI



~~~~~  
CON APPENDICE  
~~~~~

FIRENZE

TIP. DELLA SS. CONCEZIONE

DI RAFFAELLO RICCI

—  
1879



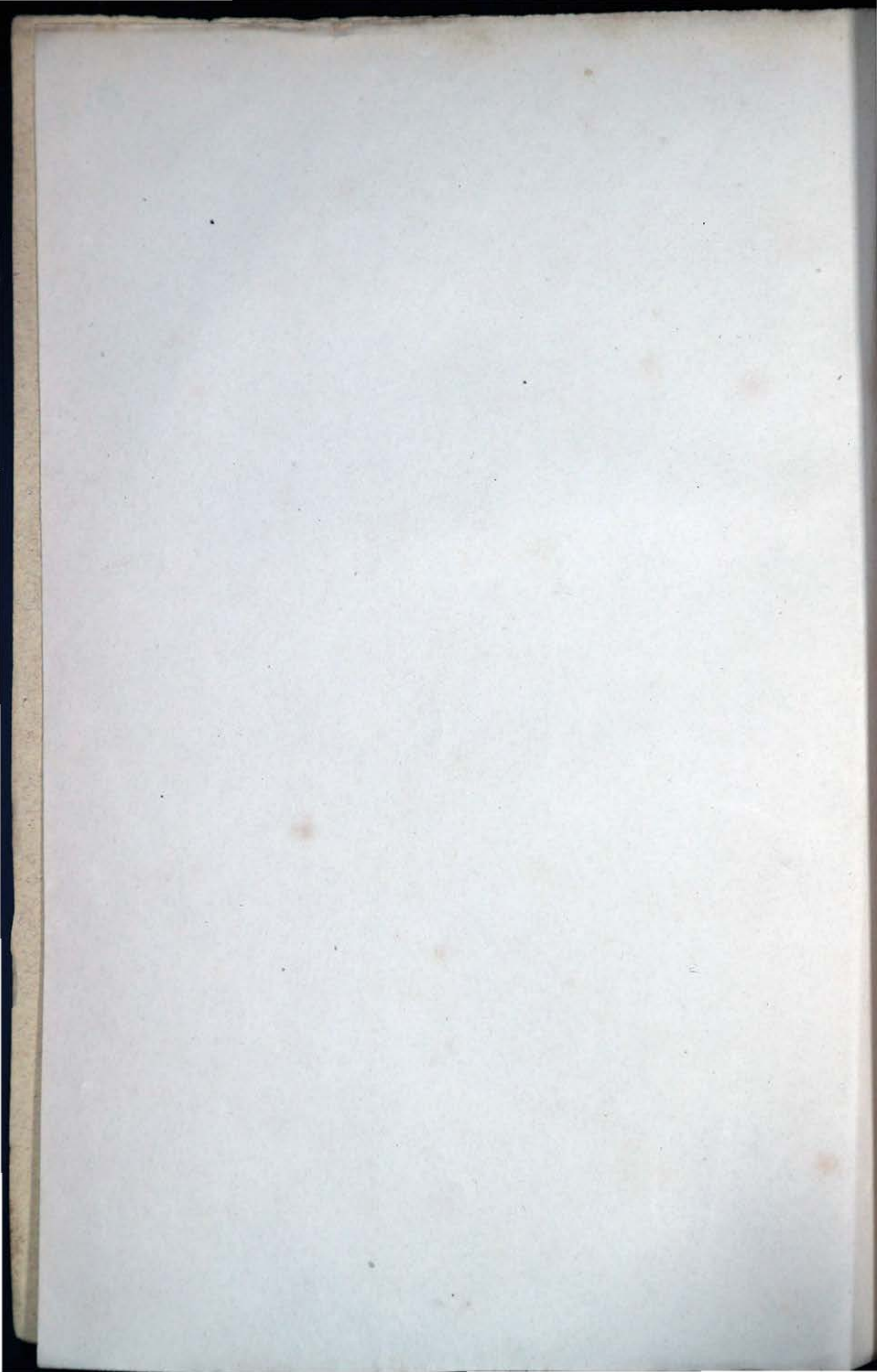


25.198



FILOSOFIA ANTICA

50  
5





FILOSOFIA ANTICA



30  
—  
5



FLORIDA ANTICA



SAGGIO

DI

FILOSOFIA ANTICA

TRATTO DA VARI AUTORI

PER CURA

DEL SAC. GUIDO PICCARDI

~~~~~  
CON APPENDICE  
~~~~~



FIRENZE

TIPOGRAFIA DELLA SS. CONCEZIONE

di Raffaello Ricci

—  
1879



SAGGIO

FILLOSOFIA ANTICA

TRATTATO DI VITA ANTICA

---

PROPRIETÀ LETTERARIA

---



CON ARRETRATI

BIBLIOTECA

UNIVERSITÀ DELLA ...

... ..

1875



## A CHI LEGGERÀ

---

Chiunque (per esprimermi con le parole di un sommo italiano, Alessandro Manzoni) (1), chiunque, senza esser pregato, s'intromette a riprodurre comechessia l'opera altrui, s'espone a rendere uno stretto conto della sua, e ne contrae in certo modo l'obbligazione; è questa una regola di fatto e di diritto, alla quale non pretendo punto di sottrarmi. Anzi per conformarmi ad essa di buon grado ho proposto di dar qui ragione del perchè mi sono sottoposto a far quello, che ora dirò. Ed ecco.

Leggendo e studiando *La Filosofia antica esposta e difesa*, opera veramente profonda e non breve di uno dei più forti ingegni alemanni, qual'è Giuseppe Kleutgen, meco stesso

(1) Vedi l'introduzione ai *Promessi Sposi* di Alessandro Manzoni.



più volte diceva: - Eppure si potrebbe da questo scritto cavare un lavoretto utile agli studiosi della vera Filosofia, e da esser letto nella patria nostra forse più facilmente che l'originale, quando da tutta questa farragine di errori qui confutati, si prendesse soltanto l'esposizione del vero, o di questo, ciò, che è più necessario. - Nè si maravigli di ciò il lettore, come di un parlare esagerato e presuntuoso. Perocchè il Kleutgen prende a ribattere le accuse mosse alla Scolastica dall'Hermes, dal Günther, dal Frohschammer, dal Knoodt e somiglianti. E perchè questi dotti professano molte parti della moderna e strana filosofia tedesca, egli ha dovuto spesse volte rivolger lo stile contro le fantasie del Kant, del Hegel dello Schelling, e profondarsi nei loro sistemi, seppur meritano questo nome (1). Ora tutto

(1) L' ab. Antonio Riccardi nel suo *Manuale di ogni letteratura* dice di Kant: « Questo uomo prodigioso, che ci vien dato come un genio, un legislatore, un oracolo, dopo sì lunghe meditazioni è ridotto a ignorare se l'anima è immortale! Questo luminare del suo secolo si dichiara per una specie di metempsicosi. Questi spiriti trascendentali di cui si esaltano le viste elevate, si ammirano le immense scoperte, ne fanno meno di un fanciullo istruito alla scuola della religione ». L' illustre Mgr. Baldassarre Mazzoni pratese (tutt' ora vivente), che con molta erudizione e splendido stile ha continuato l' opera dell' ab. Riccardi, dopo di aver parlato del sistema e dell' opere dello Schelling dice: « Questo filosofo seguì a stabilire con altri scritti la



ciò è opportuno per l'Alemagna, ed aggiungo eziandio, molto utile per l'Italia; ma gli abitanti di questa, per una certa loro indole, in generale non si gettano, come si suol dire, a corpo perduto a studiare opere di lena. E quella del Kleutgen, oltre ad esser di lena, e non breve, a parer mio, non può attirare o meglio interessare tanto la mente dei giovani italiani per il frequente ingolfarsi, che in essa opera si fà, a combattere errori e stranezze non sorte nel nostro paese. Che ciò sia in realtà specialmente dell'opera illustre, di cui ora si tratta, ce lo dimostra il fatto. Sono circa dodici anni che *La Filosofia antica ec.* è stata tradotta dal tedesco nella nostra favella. Ma quanti sono coloro, che si son curati di leggerla, nonchè di studiarla?

Per quanto io sappia, sono ben pochi; ed ora se ne sta dimenticata e polverosa a giacere negli scaffali di qualche vecchia biblioteca o nella bottega di qualche libraio. Dunque *un lavoretto*, come io diceva qui sopra *potrebbe essere utile e letto nella patria nostra forse più facilmente che l'originale.*

potenza del panteismo; noi l'abbandoniamo ai suoi voli trascendentali, senza speranza di poterlo seguire e senza la pena di mirare i suoi precipizi » Hegel poi in fatto di filosofia è degno veramente di star nel mezzo dei due precedenti. Ecco i frutti che ci vengono dall'abbandono della vera Filosofia, cioè della Scolastica!



Del resto, il lavoretto dovrebbe consistere in una specie di spoglio o piuttosto, in una raccolta ben'ordinata dei soli punti di quella vera Filosofia, cui il Kleutgen ha dovuto esporre più quà e più là nella sua opera per farne conoscere la ragionevolezza, e per combattere le capestrerie della nuova filosofia alemanna.

Già da non molto, secondo le mie deboli forze, avevo cominciato ad attuar quell'idea quando qualche mese fa lessi nel caro ed egregio periodico di Torino *L'Ateneo Illustrato* (1) che il S. Padre Leone XIII davanti ad una ragguardevole deputazione di Ecclesiastici avea pronunziato *esser la forma Tomistica, la forma esatta, la vera e sicura norma; ed esser suo desiderio che in tutti i Seminarii si segna il metodo stesso, la stessa dottrina dell'Angelico*; mi sentii riempire il cuor d'allegrezza. Fu allora che mi messi più di proposito a continuare l'intrapreso lavoretto o compendio, che oggi mando alla luce. Questo

(1) Vedi *L'Ateneo* n. 6 Ottobre 1878. Giacchè qui sopra nel testo mi è occorso di nominar *L'Ateneo Illustrato*, dirò che questo giornale *religioso, scientifico, artistico, letterario*, che viene alla luce ogni otto giorni con *approvazione ecclesiastica* di Torino, nel suo genere è il più bel giornale che io conosca. Ha per *direttore* un'abile ed eccellente persona, l'Illustre Teol. Luigi Biginelli, che tratta le questioni del giorno e più urgenti con delicatezza e disinvoltura.



sarà poi come dovrebbe essere? Non lo so; o piuttosto, lo so molto bene se riguardo me stesso e la piccola cosa che io sono (1).

Ad ogni modo con questo qualsiasi *Saggio* intendo recare anch'io il mio piccolo sassolino alla ristaurazione di quel maestoso edificio della Filosofia cristiana, della Filosofia cioè di San Tommaso d'Aquino. Insomma intendo anch'io rivocare dall'oblio quei tesori di verità che si acchiudono nell'antica Filosofia.

(1) Perchè il dente dei malevoli non abbia da mordere quanto vorrebbe, mi piace ripetere che quello che s'insegna in questo *saggio* è tratto o raccolto per la maggior parte dall'opera illustre del Kleutgen; il resto dalle *Lezioni di Filosofia* del Cornoldi, ecc. Ciò dico chiaramente anche quì sopra nella prefazioncella, ma volentieri lo ripeto un'altra volta a scanso di attacchi e di vane e sciocche dicerie. Tuttavia vi saranno sempre dimolti difetti, e il lettore li vedrà da sè. Vi è uno sconcio non piccolo, che a prima vista si fa palese: *il trattato primo* in proporzione agli altri quattro è troppo lungo. Ma spero che per questa inconvenienza, il lettore benevolo verrà ricompensato in qualche maniera dalla bellezza e profondità di dottrine che in esso si trattano. Ma quantunque dei difetti in tutto questo lavoretto ne siano molti e non lievi nondimeno spiacerebbe se si avessero in conto di difetti quelli, che tali non sono. - Devo soggiungere inoltre che ho voluto una *revisione* amichevole. Ma in ciò ho desiderato (e mi è stato cortesemente promesso e mantenuto) che si lasciassero le cose come stavano; solo mi si avvertisse dagli sbagli più notevoli. Perciò al *revisore* non devon punto imputarsi i molti difetti che si troveranno in questo *saggio* qualsiasi.



Per il ripudio di questa, iniziato dal Cartesio (1) e continuato da altri, parte col volerlo, parte senza volerlo, le cose non potevano andar meglio di quello che sono andate!... E qui non voglio lasciar di notare come al manco di Filosofia (cagione non ultima dei mali presenti del mondo), in che versa al presente la società moderna, non si reca rimedio da qualsiasi filosofia, la quale pur dicendosi e professandosi cristiana, sia poi ostile, od anche solo si dichiari estranea alla Scolastica. Se questa una volta fu vera e professata universalmente nella Chiesa, fu sogno, che se ne potesse tro-

(1) « Il Descartes (o *Cartesio*) e i suoi seguacci.... collegandosi coi Protestanti, si svincolarono da ogni autorità per sostituirle il senso privato, o sia per discutere e dubitar di tutto: ecco la strada che ci condusse allo scetticismo e all'incredulità. Se tale fu l'idea di Cartesio, bisogna dire che il suo dubbio non fu che un delirio come i suoi vortici: ma qualunque fosse la sua idea, le conseguenze ne sono state funeste; ed il suo metodo aprì un labirinto di contraddizioni e di menzogne. È più strano ancora che con un metodo cotanto ammirato il nostro filosofo non fosse felice nemmeno nelle scienze naturali: la sua filosofia non fu che un palazzo incantato, che cadde al primo tocco. Creò una nuova fisica, che discacciò quella di Aristotele; ma appena introdotta, fu discacciata essa pure da quella di Newton; e gli ammiratori di Cartesio si contentano di protestare, che i suoi errori aprirono la strada alle altrui scoperte; potrebbero dire anche agli altrui precipizi. (A. Ricciardi *Manuale di ogni letteratura* pag. 325) ».



vare un'altra (1). Ripudiata quella, non si potè altro che ruinare in anarchia intellettuale; origine prima, benchè poco considerata, e forse non voluta neppur riconoscere, delle molte altre anarchie, che ci stiamo godendo.

Per la ragione che in questo lavoretto non si è preso a combattere direttamente alcuno dei moderni errori filosofici, parrebbe a prima vista che non si abbiano avute d'occhio le fallaci dottrine, *che da tre secoli in quà* (per adoperar le parole dell'illustre Cornoldi) *si edificarono e caddero, conducendo il mondo scientifico nella strana condizione di non avere alcuna*

(1) La Scolastica per oltre a venti secoli dominò nelle scuole a preferenza d'ogni altra; ebbe a banditori e a propugnatori gli ingegni più alti, di che si onorasse l'umana natura: un Socrate, un Platono, un Aristotele, un Sant'Agostino, un San Tommaso, un Dante Alighieri e moltissimi altri. Del resto, gli antichi filosofi poterono errare, osserva il Cornoldi, nell'ordine delle *pure esperienze, o conoscenze empiriche*. Ma i biasimi che i neo-filosofi nostrani e stranieri poteron lanciare contro la *fisica sperimentale* antica, non gli potevano versare sopra la *filosofia speculativa* antica. Non è ragionar da filosofi, ma piuttosto da principianti, il dire che quegli errori parziali di fisica sperimentale potessero scuotere e crollare il saldo e stupendo edificio di speculazioni razionali (la filosofia antica), poggiato tutto sopra pochi e semplicissimi fatti, resi inconcussi dalla speriienza e dal senso comune del genere umano.



*forma filosofica (1). Tutt' altro! Le si ebbero anzi sempre di mira, per combatterle; ma si fece come si combatterebbero le tenebre di una stanza: vi si recherebbe, senza più una fiaccola. Per tal modo lo studioso è fornito di attissime armi a confutare gli errori, ed a schermirsi dai sofismi, senza essersi confuso il capo per intendere non altro che figmenti di cervelli malati, e senza sentirsene posto a cimento la pazienza con gettito irreparabile di tempo.*

Dissi con *gettito irreparabile di tempo*, perchè le nuove filosofie (si potrebbero dire con più verità le *nuove stranezze!*) con le loro grette incertitudini non sono idonee ad altro che ad ingenerare svogliatezza e fastidio senza insegnare nulla di buono e di vero. Al contrario, la Filosofia di S. Tommaso risveglia

(1) Alle qui sopraddette *fallaci dottrine* si potrebbe dire ciò che diceva il Bossuet dell'eresia: *Tu cangi; dunque tu sei l'errore.* « Appunto perchè molteplici (dice il Cornoldi stesso delle moderne sedicenti filosofie nell'introduzione al suo Corso Filosofico), logicamente parlando, tutte, o tutte meno che una debbono essere false; e perchè soggette a mutazione, se mai hanno, od hanno avuta la possessione di qualche parte di vero, ciò non fu che per un istante. Dissi *logicamente*, perchè ciò seguita da quel principio che dottrine contrarie non possono essere egualmente vere, che anzi potrebbe ben'essere avvenuto che nè mai, nè alcuna di codeste filosofie stesse esprimesse la verità ».



negli animi specialmente dei giovani un grand'ardore di esaminare, di speculare, di ricercare le cagioni ultime delle cose, insomma di andare al fondo; ciò gli dispone non solamente ad apprendere sempre di più, ma ancora ad operare da uomini saggi. La Filosofia di S. Tommaso perchè vera, è stata sempre quella, che più d'ogni altra cosa ha contribuito a scoprire le comuni aspirazioni; essa pure quando le ha riconosciute legittime, cioè quando ha riconosciuto che esprimevano comuni bisogni se ne è impadronita e le ha dirette al conseguimento del bene (1). Dirò tuttavia che non ci dobbiamo sposare alla Filosofia di San Tommaso d'Aquino perchè di S. Tommaso, ma perchè dessa esprime la verità. Non dobbiam esser servi di questa o di quella sentenza, perchè pronunziata da questo piuttosto che da quello, ma si deve dire: *amicus Plato, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas.*

Cavriglia (Valdarno Superiore)

25 Dicembre 1878.

Sac. GUIDO PICCARDI.

(1) Vedasi il bell'opuscolo di G. FILONI, *La scienza e S. Tommaso d'Aquino*, pag. 28 e 29.



**P. S.** Ad onore del vero dirò che al presente in fatto di Filosofia si stà molto meglio che venti o trent'anni fa (1). Ma in fatto di Teologia-dogmatica, che più d'ogn'altra senti gli effetti del malaugurato ripudio della Filosofia scolastica, non si stà tanto bene, voglio dire non si sta bene quanto alcuni credono, e però domando qui venia al lettore, di dirne una parola. Opere veramente illustri e pregevoli, che dimostrano con erudizione abbondante il Dogma, ve ne sono; ma in esse non è quella scienza teologica (mi pare) che richiedeva il Principe dei Teologi, S. Tommaso d'Aquino. (2) Imperocchè egli insegna che il Dogma, ossia gli articoli di Fede debbono essere i principî

(1) Alla ristorazione della vera Filosofia [hanno contribuito non poco gli insigni lavori del Sanseverino e l'illustre *Civiltà Cattolica*.

(2) « Quantunque la nostra Fede (dice G. KLENTGEN nella *Dissertazione sopra l'uso della Filosofia socratica nella Teologia cristiana*) non riposi sopra conoscenze filosofiche, nondimeno la esposizione scientifica di ciò che noi crediamo, e però la Teologia non è possibile, senza un molteplice uso della Filosofia. Il perchè quanto più la Teologia si adopera a profondarsi nell'intimo degli insegnamenti rivelati, ed a mostrare il legamento, che quelli hanno tra loro, e con altre maniere di conoscenze; tanto diviene più necessario, che i principî filosofici, da lei seguiti, siano sicuri ».



e la base su cui posa la Teologia: e che questa e tutte le altre scienze dimostrative non provano i loro principî, ma ognuna li riceve da un'altra più nobile, e senz'altro li suppone e li crede (1). La Fisica p. e. (e tutte le altre scienze umane) riceve (dovrebbe ricevere) i suoi principî dalla Metafisica; la Morale dalla Teologia: questa poi non avendo sopra di sè altra scienza che gli articoli di Fede, necessariamente deve prender da questi l'inizio.

Che la Teologia non debba, o meglio, non possa dimostrare direttamente (2) i suoi prin-

(1) *Sum.* p. 1, q. 1, a. 8, - 1, 2, q. 15, a. 6.

(2) Dico *direttamente*: perchè si può dimostrare che la *Rivelazione divina* non ripugna alla ragione, ma che anzi le sia confacentissima; che nobilita l'uomo facendoli conoscere il suo vero destino; che inalza tutte le creature al supremo lor Creatore. Si può dimostrare egregiamente la sua necessità, riguardate le commoventi ed orribili condizioni del mondo prima di Cristo, cioè, quando

« Dell'arrogante sfidator di Dio  
Fra i duri ceppi umanità gemea  
Senza raggio di ver, nel cupo oblio  
Ognor sepolta dell'eterna idea; »

e quando

« Tinta di sangue il livid'occhio e rio  
Su ferreo trono crudeltà sedea,  
Di vendetta e lascivia empio desio  
Della terra lo scettro in man tenea ».

(Da un Sonetto edito del Can. MICHELANGELO LIPPI).

Con un tal procedere si dimostrano bensì le *verità rivelate*, ma si dimostrano *indirettamente*. Dall'insegnare



cipi, a me pare che sia una cosa facile e piana. Perocchè il Dogma è una verità soprannaturale e gli argomenti o le ragioni, con cui si pretende dimostrarlo, non possono essere che verità naturali. Ora non può mai avvenire che una verità d'ordine naturale possa dimostrarne un'altra d'ordine soprannaturale; perchè tra l'una e l'altra non v'è proporzione; perchè insomma vi è troppa distanza. Di più; se con la ragione si potesse provare direttamente il Dogma, per noi la Fede non sarebbe più Fede ma certezza ed evidenza scientifica (1). Se alcuno poi opponesse potersi dimostrare il Dogma

*che la rivelazione non ripugna, che è confacente, necessaria, sorge spontanea la conclusione della sua possibilità. Ottenuto ciò, noi cominciamo, mi pare, a mettere il piede sul collo dei razionalisti, dei quali è impestata tutta la terra!*

(1) La Fede non è una scienza, ma è una virtù, e chi vi volesse vedere l'evidenza scientifica, l'come dico sopra, la distruggerebbe. Ma tuttavia il non credere (e lo dico volentieri qui di passata) a ciò che la nostra S. Fede ci insegna, è cosa assai più difficile che il credervi, come dovranno sperimentare certamente (simolino e dissimolino quanto vogliono!) quei poveri disgraziati (non li so chiamare diversamente) che alle agitazioni della mente e ai combattimenti tempestosi del cuore non hanno null'altro ad opporre che il dubbio o il nulla, che è peggiore del dubbio. Quanto meglio per loro se potessero sperimentare il balsamo salutare, che sta nascosto nelle verità della Fede celeste! Ma cesso, perchè questo non è il luogo di trattar di tali cose, ed esce fuori del mio assunto.



con la *Scrittura*: 1.º gli si potrebbe rispondere che in tal maniera si dimostra un principio, collo stesso principio cioè la *Scrittura* con la *Scrittura*, la *Fede* con la *Fede*; ed eccoci alle risa, alle scosse di capo dei nostri increduli: 2.º che un tal procedere sarebbe piuttosto da eruditi che da scienziati: 3.º che in tal maniera si dimostra un principio con un altro dell'ordine stesso cioè una verità di *Fede*, con un'altra verità di *Fede* e però resta sempre a provare questa, a cui quella, come a principio s'appoggia. Ciò poteva farsi un tempo con gli eretici, che ammettevano sempre qualche verità rivelata, ma non coi nostri *razionalisti* (detti così dal non riconoscere altra norma che la ragione), i quali in fatto di *Fede* negan di pianta ogni cosa. Con questi, insegna l'Aquinate, non si può in alcun modo disputare, ma si potrebbe dimostrare l'irragionevolezza del loro procedere (1).

Del resto riman sempre fermo con S. Tommaso che la Teologia non dimostra i suoi principi che sono gli articoli di *Fede*, ma da essi procede a dimostrar qualche altra cosa (2). Dirò finalmente con un filosofo, che, secondo, gli Scolastici le scienze perchè siano ciò, che si nominano, fa d'uopo che abbiamo a fonda-

(1) S. THOM. S. p. 1, q. 1, a 8.

(2) Sum. p. 1, q. 1, a 8.



mento la Filosofia, e propriamente la Metafisica, il cui uffizio è fornire a tutte le altre i rispettivi loro principi, e farla da fidissima ancella a quella Teologia, che, supponendo, ma non dimostrando il Dogma, si travaglia a penetrare, quant'è dato all'umano intelletto, le intime ragioni ed a scoprirne le arcane attinenze che esso ha colle verità naturali in una parola, a conciliare la Fede con la ragione. Per tal modo tutto l'umano sapere, ed anche il divino, pel suo lato umano, resta collegato ed unificato in una immensa sintesi (1) pei principii comuni della Metafisica, la quale, com'è giusto, imperando al naturale, e ministrando al soprannaturale, ne segue che la Teologia Scolastica sia la regina delle Scienze, e il Teologo il re degli Scienziati. Ed ecco uno dei più bei nomi che si possano dare a San Tommaso d'Aquino (2).

---

(1) *Sintesi*, in quanto è termine filosofico, vuol dire *metodo di ricercare la verità, procedendo dal semplice al composto, dal noto all'ignoto; o Metodo di composizione.*

(2) Con ciò, che dico qui sopra in quanto alla Teologia, non intendo di far da maestro a chicchessia. Ho espresso una mia opinione e nulla più, alla quale appena si potrebbe badare, nel caso che questa opinione medesima non piacesse.



# TRATTATO PRIMO

## DELLE RAPPRESENTANZE INTELLETTUALI

### CAPO I.

#### **Principii degli Scolastici intorno alla conoscenza.**

Per formarsi un giusto giudizio sopra qualsiasi sentenza, fa d'uopo che prima di tutto si conoscano i principî, d'onde quella si inizia; stantechè i principî son quelli, che la regolano e la dirigono in tutte le sue parti. Perciò volendo io qui esporre la teorica della conoscenza umana, secondo l'antica filosofia, mi è necessario cominciare dai principî di essa conoscenza.

#### I.

##### Primo principio.

*La conoscenza nasce da ciò, che nel conoscente vien generata un'immagine del conosciuto, dall'azione comune di entrambi.* In questa proposizione sono riuniti due assiomi insegnati



dagli Scolastici (1). Dicendo che nel subbietto conoscente viene generata una immagine dell'obbietto conosciuto, non si dice altro, se non che il subbietto conoscente riveste una certa somiglianza coll'obbietto conosciuto. E ciò è quello, che viene enunciato nel primo assioma degli scolastici: compiersi cioè ogni conoscenza per mezzo di così fatta assimilazione (2). E non si può dubitare della verità di quest'assioma. Imperocchè quello che noi conosciamo, l'accogliamo in certa guisa dentro di noi, e lo possediamo mediante la facoltà conoscitiva (3). Ora è impossibile che questa facoltà accolga in se l'oggetto quanto al suo essere fisico. Essa dunque lo possiede soltanto in quanto lo riproduce, lo ricopia, e lo genera, per così dire, di nuovo in un modo conforme alla natura di essa facoltà. Questo si avvera, sia che il conoscente percepisca oggetti da sè diversi, sia che conosca se stesso. Per tacere del fantasma, pel quale l'uomo si conosce quanto all'esterne sue apparenze, anche la rappresentanza intellettuale, per cui apprende la sua essenza o quiddità, non è altro che l'immagine di questa, ingenerata nell'intelletto (4).

(1) Ecco in termini i due assiomi: 1.<sup>o</sup> La conoscenza sorge dall'immagine del conosciuto esistente idealmente nel conoscente. 2.<sup>o</sup> L'immagine del conosciuto viene ingenerata nella mente dal conosciuto e dal conoscente.

(2) *Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 77. et l. 4. c. 11.*

(3) *Omne intellectum, in quantum intellectum, oportet esse in intelligente. S. Thom. Cont. Gent. l. 4. c. 11.*

(4) *Nulla ratione negari potest, cum mens rationalis se ipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogi-*



Ma eziandio quando la conoscenza non è modificazione della sostanza, ma sostanza essa stessa (ciò non è che in Dio), si spiega la medesima con dire, che l'essere conoscente se stesso, è a se medesimo sua immagine. Per assegnare la ragione, onde la seconda persona della Trinità vien chiamata *Verbo*, o *Immagine* di Dio, i Teologi di ogni tempo insegnarono che ciò è perchè la seconda persona procede dalla prima per via di generazione intellettuale (1). La medesima essenza è nel padre, o, per dir meglio, è, *come Padre*, la conoscenza generante (il Dire); ed è, come Figlio, la conoscenza generata (il Verbo, o l'*Immagine* di Dio); perchè in virtù della sua vita intellettuale è la perfetta immagine di se stessa.

Per ispiegare più distintamente quella rassomiglianza tra il conoscente ed il conosciuto, dalla quale sorge la conoscenza, il Suarez richiama l'attenzione sul diverso modo, in cui possono esser simili le cose. Nel senso più lato, similitudine vuol dire conformità. Possono esser conformi le diverse cose, o quanto alla loro sostanza, o solamente quanto alle loro proprietà o ai loro accidenti. Solo le tre Persone divine hanno numericamente una medesima essenza; e perciò la somiglianza tra loro è perfettissima. Le cose create possono esser simili, quanto all'essenza; ma soltanto in modo, che l'essenza, perchè sussistente in ciascuno individuo concreta, diviene *mollitudo*, immo *ipsam cogitationem sui esse suam imaginem ad sui similitudinem tanquam ex ejus impressione formatam*.  
*S. Anselm. Monol. c. 33.*

(1) *Heb. 1, 3. Coloss. 1, 15. S. Thom. 1. c.*



teplice; e queste cose simili quanto all'essenza, si chiamano *della stessa specie* od omogenee. Le cose, o simili o dissimili, quanto alla loro essenza, possono essere conformi quanto agli accidenti, cioè quanto alla loro quantità o qualità. La conformità nella *quantità* si chiama *equalità*; e *Similitudine* in senso più stretto si donomina la conformità di più cose, quanto alle *qualità* non essenziali. Ora affinchè una cosa sia immagine d'un'altra, non basta qualsiasi similitudine, ma si richiede una similitudine prodotta coll'intenzion d'imitarla. Peraltro non è necessario, che la similitudine, esistente tra il conoscente e il conosciuto, sia una conformità quant'all'essenza, altrimenti non sarebbe possibile il conoscere cose a noi eterogenee; ma quella similitudine è di sua natura immagine, perchè essa viene prodotta nel conoscente per copiare il conosciuto, per rifarlo, e con ciò ridurlo, in qualche maniera, in nostro potere.

Gli Scolastici antichi appellarono l'atto conoscitivo *intentio*, e però tutto quello, che si riferisce alla conoscenza, ossia all'atto di conoscere, si denominava da essi coll'aggettivo *intentionalis*. La similitudine adunque, pel cui mezzo si conosce, era chiamata da essi *intenzionale*, e la opponevano alla reale, ossia a quella, che esiste tra le cose medesime; non già perchè non fosse qualche cosa di reale anche l'intenzionale, ma perchè questa appartiene all'ordine della conoscenza. Da ciò si rileverà in qual senso dicano gli scolastici, che le cose sono intelligibili, perchè, oltre l'essere, il quale hanno in se stesse, possono avere anche



un'essere in un'altro, cioè nel conoscente; vuol dire l'essere *intenzionale*, che noi possiamo ben chiamare l'*essere ideale*: e che un principio è conoscente da questo, che, oltre l'essere suo proprio, è capace di ricevere in se l'essere altrui (1). Qualunque siasi conoscenza racchiude in sè la similitudine dell'obbietto conosciuto; ma questa similitudine può esser *tipo o copia*, secondo che l'obbietto conosciuto vien prodotto mediante l'immagine, che già il conoscente ne possiede, ovvero che la conoscenza si acquisti dell'obbietto già esistente. Così la rappresentanza, che abbiamo d'un'oggetto del mondo esterno, è una copia formata nella nostra mente di quest'oggetto medesimo; ma il pensiero, che l'artista svolge nella propria sua mente, è il tipo dell'opera, che, secondo questo esemplare, da lui viene eseguita. Questi pensieri della mente creatrice od artistica son chiamati dagli Scolastici *idee* (2).

L'idea si rapporta perciò alla cosa come causa (prototipa); mentre le altre rappresentanze, tanto sensibili quanto intellettuali, suppongono l'obbietto qual fondamento e cagione. Tuttavia queste rappresentanze, generate nello spirito dall'obbietto precedono sempre quelle, secondo le quali viene prodotta qualche cosa; e, purchè si prenda nel vero senso, ciò ha luogo anche nelle idee divine.

(1) *Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere etiam formam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Summa th. p. 1, q. 15. a. 1,*

(2) S. THOM. *De verit. q. 3, a. 1. et Summa 1. q. 16. a. p. 1.*



bietto. In virtù di questa unione la conoscenza procede dal conoscente e dal conosciuto come da un solo principio (1). Secondo il principio degli Scolastici, la conoscenza suppone non solamente un'attività della nostra mente, ma altresì una certa influenza dell'obbietto sulla mente medesima. La ragione, che di ciò essi adducono, si è perchè l'intelletto non può uscire in atto da sè per concepire piuttosto questo che quell'altro oggetto; ma questa determinazione gli deve venir dall'obbietto (2). Ora siccome l'essere che l'oggetto ha in se stesso riceve la sua determinazione dalla forma reale; così deve esser determinato dalla forma ideale quell'essere, che il medesimo oggetto ha nella mente dell'intelligente. E poichè l'essere ideale non è altro, che la riproduzione mentale del conosciuto nel conoscente; l'influenza esercitata dall'oggetto sulla mente non può consistere in altro se non che nel rendere l'intelletto abile a farsi viva ed espressiva immagine dell'obbietto conosciuto. Sant'Agostino considerava questa influenza come una generazione; e gli Scolastici si giovano di questo riscontro, per dedurne assai profonde considerazioni. Siccome in tutte le cose è un'appetito non solamente di coservare il proprio loro essere, ma anche di estenderlo e di propagarlo; così in tutte si trova la tendenza e la facoltà di manifestare se stesse; di acquistare con questa manifestazione l'esistenza in un'altro, e di propagare così il loro essere ideale. Questa po-

(1) Vedi S. TOMM. *De Verit.* q. 8, a. 6.

(2) Vedi SILVESTER MAURUS *Quaest philos.* q. 2.



tenza, per la quale le cose si manifestano alla mente, somministra pure una ragione, perchè tutte le cose non solamente sono, ma sono anche *vere*. Imperocchè l'essere si denomina vero, in quanto sta in relazione coll'intelletto. Le cose sono dunque vere, perchè nella loro realtà sono conformi alle idee archetipe della mente creatrice; ed esse sono vere altresì, perchè atte a produrre ed ingenerare nella mente creata dell'uomo la conoscenza di loro medesime.

## II.

### Secondo principio.

*Il conosciuto è nel conoscente secondo il modo del conoscente.* Ogni azione suppone nel principio attivo, oltre la potenza (appunto perchè questa, come tale, non inchiude in se l'atto), qualche altro elemento, per cui essa potenza venga determinata all'atto. Ora la causa dell'atto conoscitivo, secondo quello che si è detto, consiste in ciò, che l'obbietto viene unito all'intelletto, se non quanto alla sua sostanza, certo quanto alla sua forma. Per questa sua *forma*, che si oppone alla sostanza, non può già intendersi il principio, che determina l'essere dell'obbietto in se stesso, ma soltanto quello, per cui l'atto conoscitivo esprime l'obbietto secondo le sue proprietà. Ciò avviene per imitazione: ed ecco perchè gli Scolastici chiamano la forma conoscitiva *species*, la quale parola non solo significa esemplare, ma anche immagine. La *specie*



adunque non è altro, che una qualità, una disposizione della facoltà conoscitiva, per la quale avviene, che la stessa facoltà nella sua attuazione, diventa l'immagine del conosciuto. In quanto una siffatta qualità è inerente allo spirito, si denomina *species impressa*; in quanto determina l'atto conoscitivo, si chiama *species expressa*. Essa dunque non è la conoscenza od il concetto stesso, ma la sua causa formale; e si attiene al concetto come la somiglianza, che l'immagine ha colla cosa, si attiene all'immagine stessa (1). Da ciò segue che si debba considerare la *forma intenzionalis*, ossia la *species* sotto un doppio rispetto. Quanto al soggetto intelligente, essa è il principio, per cui è attuata la facoltà e con questa deve essere unita in modo, che l'atto proceda da essa e dalla facoltà come da unico principio vitale. Perchè sia così, fa d'uopo che corrisponda alla natura dell'anima, giacchè questa non può ricevere in sè in tal guisa una entità eterogenea. Quanto all'obbietto poi, la *species*, è ciò, che determina l'intelletto ad apprendere quell'obbietto e non altro; giacchè è la forma conoscitiva di questo e non di quell'altro oggetto. Perchè poi un'essere più nobile può divenire somiglianza dell'inferiore, e non già questo di quello; quindi non è necessario, che la forma, per cui si conosce una cosa, sia nell'intelligente nello stesso modo, onde si trova nell'oggetto; ma basta che corrisponda alla natura dell'intelligente, col quale costituisce un solo principio vitale.

Con questo discorso prova S. Tommaso il prin-

(1) Vedi su ciò S. TOMM. *Contra Gent.* l. 1. c. 55.



cipio; che *il conosciuto deve essere nel conoscente, secondo il modo del conoscente* (1). Ma prescindendo anche dalla dottrina sulla forma conoscitiva, ciò si deduce parimente dalla considerazione dell'atto conoscitivo. Imperocchè quest'atto pure, ossia il concetto può considerarsi in relazione tanto all'anima intelligente, quanto all'obbietto conosciuto. All'anima si riferisce, come l'accidente (*faenomenon*) alla sostanza; e però è uopo che sia della stessa specie con essa. E veramente in ogni Filosofia si tiene per assioma, che l'operazione d'una sostanza debba essere corrispondente al suo essere; e appunto si appella *faenomenon*, perchè in essa si rivela l'essere. Ma il concetto deve anche in qualche modo corrispondere all'oggetto; giacchè altrimenti questo non potrebbe conoscersi per mezzo suo. Il che essendo così, ogni concetto ha una certa affinità e coll'anima che conosce, e colla cosa che vien conosciuta. Tuttavia questa doppia affinità è di diversa natura. Quella che il concetto ha coll'anima, conviene con lei nella stessa specie di essere, giacchè le proprietà essenziali dell'anima si trovano come nella potenza, così pure nell'atto del conoscere. L'affinità poi, che il concetto ha colla cosa conosciuta, consiste nell'imitazione, ossia nell'immagine. In nessun modo adunque è necessario, che il conosciuto, abbia lo stesso essere specifico, onde sono dotati il conoscente ed il concetto, per cui si conosce. Se ciò fosse necessario, ne seguirebbe, che non solamente il senso non conosce l'intelligibile, ma

(1) Vedi S. TOMM. *De Verit.* q. 10, a 4.



che nè anche la mente conosce il sensibile, ovvero che non vi sia differenza essenziale tra l'uno e l'altro. (1). L'intelligente deve avere, senza dubbio, in sè la forma dell'obbietto, ossia ciò che di questo è proprio; ma non è necessario che esso nella mente esista allo stesso modo, che nell'obbietto. Anche nelle cose che si rassomigliano, la forma, sopra cui si fonda la somiglianza, si trova in diverso modo. Così la medesima qualità esistente in una cosa in grado superiore, si rinviene nell'altra in un grado inferiore; nell'una sarà accompagnata da una qualità, nell'altra si troverà senza di questa: ma ciò non ostante essa forma è il fondamento della somiglianza tra le due cose. Parimente la forma sensibile (*scenomenon*) in un modo esiste nelle cose medesime, ed in un'altro nel senso. Dove nelle prime si ritrova insieme colla materia ed in essa concretata, nel secondo esiste senza la materia; p. e. i colori e la figura di un globo d'oro sono nell'occhio, senza la massa dell'oro. E queste stesse apparenze mentre nell'occhio sono per mezzo della luce materiale, nella fantasia sono anche senza di questa. Adunque ancora i concetti intellettuali possono contenere le proprietà delle cose; ossia le loro forme sostanziali ed accidentali in un modo diverso da quello, nel quale esistono in esse cose, vale a dire senza

(1) Perciò S. Tommaso all'obbiezione, che Iddio, se conoscesse le cose finite, sarebbe come esse mutabile, risponde. *Ad cognitionem non requiritur similitudo confirmatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum; sicut per statuum auream ducimur in cognitionem hominis. De verit. q. 2, a, 5 ad 5.*



il loro essere materiale e mutabile (1). Per intendere la forza di questa argomentazione, basta riflettere, che in essa S. Tommaso per *forma* intende ciò, in virtù di cui il conoscente si assimila al conosciuto. Chi dubiterà poi, che un'ente, diverso quanto all'essere, possa diventare immagine d'un altro? Quantunque sia manifesto per la natura stessa delle cose, che il conosciuto in qualche modo debba essere nel conoscente, segue nondimeno dal fin qui detto, che in esso non possa essere nello stesso modo, in cui esiste in se stesso. Perciò Aristotele corresse l'assioma degli antichi: *Simile simili cognoscitur*, per quest'altro; *Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*; ossia più universalmente: *Receptum est in recipiente per modum recipientis*. Con ciò viene espressa la causa della possibilità e delle diverse qualità di qualunque sia conoscenza. Per dedurne la possibilità, si può spiegare il principio in questo modo. Benchè il concetto, quale atto, del principio intelligente, debba essere conforme, quanto al suo essere, all'essenza dell'intelligente medesimo; si può nondimeno per mezzo del concetto conoscere un essere diverso, perchè quest'essere comincia, per mezzo del concetto, ad esistere nel subbietto intelligente in un modo proprio all'intelligente. Egli è chiaro che se le cose fuori dell'esistenza reale, che hanno in se stesso, non potessero avere un'esistenza ideale in un'altro, sarebbe impossibile qualunque opera artistica, e qualunque conoscenza. Il principio suddetto espri-

(1) S. TOMM. *ibid.*



me anche la causa della diversità della conoscenza. Imperocchè da esso si vede di tratto chiaramente, per quale ragione le cose materiali esistano nella nostra mente in un modo più nobile, che non è quello, col quale esistono in loro stesse; e si vede altresì per quale ragione Dio, e tutto ciò, ch'è puramente spirituale, debba nella nostra conoscenza esistere in un modo molto meno perfetto, che non in se stesso (1).

### III.

#### Terzo principio.

*La conoscenza è tanto più perfetta, quanto il principio conoscente è nel suo essere più remoto dalla materialità.* Per vedere come la scolastica intendesse questa dottrina, sarà bene ascoltare il Gaetano, che, d'accordo con S. Tommaso (2), dalla natura della conoscenza spiega le diverse specie della medesima:

Il conoscere è una operazione. Dobbiamo dunque per determinare i diversi gradi della sua perfezione, pria di tutto considerar ciò, in che ogni conoscenza si differenzia da qualunque altra operazione. L'attività la più imperfetta è quella, per la quale le sostanze attive producono mutazioni soltanto fuori di loro, cioè in altre cose, come il fuoco quando riscalda, l'acqua quando bagna. A que-

(1) Vedi S. TOMM. *De Verit.* q. 15, a. 4.

(2) *Contra Gent* l. 4, c. 11.



st'azione, del tutto diffusa al di fuori, si oppone quella, che è interna ed *immanente*, per la quale l'agente opera sopra sè stesso. Una tale operazione è la vita. Quegli esseri viventi, che attingono la perfezione, di cui son capaci, soltanto a poco a poco, formano e, se vuolsi ancora, per mezzo della propria attività organizzano sè medesimi. Nell'infimo grado, cioè nei vegetali, questo si fa, in quanto essi ricevono in se o rigettano da sè altri enti materiali; benchè non possa dirsi, che nella sola forza attrattiva e ripulsiva consiste la propria perfezione di siffatti esseri. Questa perfezione consiste in ciò, che il principio agente in questo modo, col ricevere ed attrarre a sè altri oggetti, forma e svolge sè stesso; e la potenza di formarsi e di svolgersi costituisce la sua perfezione. Che poi possa ciò soltanto successivamente, e coll'andar soggetto a continue mutazioni, e per mezzo di un materiale aumento e decremento; in questo è posta la sua imperfezione. Quindi segue che dall'attività vegetativa sia totalmente (*toto genere*) diversa quella che chiamiamo conoscenza. Anche il conoscente forma e perfeziona sè stesso attuandosi, e lo fa ricevendo in se medesimo qualche altra cosa. Ma questa cosa esso non la riceve in sè, quanto all'essere materiale (*reale*) di essa, ma la riceve quanto all'essere spirituale (*ideale*). L'operazione del conoscente è molto più interna e immanente, che quella del vegetale; perocchè ciò, che per quella si produce, cioè la conoscenza, non è altro, che lo stesso principio in atto. Il principio conoscente si compie ricevendo in sè un altro essere, ma non però riceve aumento da



cosa estranea a lui, giacchè la riceve in se perciò solo, che operando in se stesso e sopra se stesso, genera in se medesimo una somiglianza dell'oggetto, ossia l'essere ideale di lui. In questo senso, e soltanto in questo senso dicono gli Scolastici con Aristotele che il conoscente diviene tutto quello che conosce.

La proprietà testè descritta, per la quale l'attività conoscente si differenzia dalla vegetativa, si ritrova nell'infimo grado della conoscenza, ossia nella percezione dei sensi. Vero è, che questa non si compie, senza che l'oggetto esterno operi sull'organo del senso, ma affinchè, in seguito di una tale operazione, si possa percepire l'oggetto agente, fa d'uopo che il subbietto conoscente operi in modo che in se medesimo venga generata l'immagine del conosciuto. L'anima eccitata da quell'azione dell'oggetto, dà all'organo del senso interno una forma, la quale corrisponde all'impressione ricevuta nel senso esterno; e perchè questa operazione dell'anima è legata all'organo del corpo, e l'atto si compie nell'organo medesimo, la percezione sensitiva non può essere altra, che materiale.

All'opposto ogni conoscenza intellettuale suppone delle rappresentanze, che non racchiudono in sè niente di materiale; e quindi avviene che esse non possono formarsi negli organi del corpo. Se p. e. noi percepiamo l'oggetto, che ci è presente, non soltanto come verde, o rosso, ma lo pensiamo (intellettualmente) come pianta; questo pensiero racchiude in sè le rappresentanze dell'essere, della sostanza, dell'unità, della vita. Ora queste rappresentanze potendosi pensare come cose corporali,



ed anche come cose spirituali; ne segue che in esse rappresentanze non è niente di materiale. Da un'altra parte, la conoscenza non potendosi in nessun modo compiere senza che l'obbietto conosciuto si trovi, quanto alla sua similitudine, nel subbietto conoscente, nè potendo l'organo corporale ricevere in sé un'immagine immateriale; s'inferisce quindi, che il principio intellettuale non può al pari del sensitivo, produrre la forma conoscitiva, la *species*, in un'organo a lui congiunto, ma deve ingenerarla in se medesimo. Qui noi troviamo una sorta superiore di operazione immanente, con un principio vitale, che si muove in se stesso. Anche del principio sensitivo si può ben dire, che esso sia attivo in se stesso; ma questo si può dire soltanto, in quanto ad esso principio appartiene l'organo, senza il quale non può operare, e col quale costituisce una sola essenza. L'anima umana possiede, oltre questa attività, a cui serve il corpo da stromento, un'altra attività, la quale si compie nella propria sua natura spirituale. La conoscenza però intellettuale suppone in noi la conoscenza per mezzo dei sensi; e benchè le percezioni sensibili non operino sopra il principio intellettuale, tuttavia non si può dire, che questo sia del tutto indipendente da quelle. Il puro spirito non conosce in questo modo; esso vive in sé con piena libertà; ricevendo in se medesimo l'essere ideale delle cose, senza essere dipendente da alcuna di loro.

Quanto l'operazione è più pura e più libera, e tanto più, secondo gli Scolastici, il principio operante sarà più rimoto dalla imperfezione della



materia. Essi insegnarono che nessun essere materiale, cioè nessun corpo, sia senza azione. Ma, secondo essi, l'elemento *attivo* nel corpo è la forma; la materia è l'elemento *passivo*. Ora se la materia da sè è priva di ogni attività, non è neppure determinata, ma riceve la sua determinazione dalla forma. Quindi le diverse sostanze si allontanano più o meno dall'essere imperfetto proprio della materia, secondo che sono più o meno abili a determinarsi da loro stesse. Perciò, sia pure che nei corpi organici, aventi in se medesimi il loro principio formativo, e più ancora nelle sostanze dotate di senso, sia diminuita l'imperfezione dell'essere materiale; tuttavia pienamente libero dalla materia è soltanto lo spirito, siccome quello che, sussistendo in se stesso, è determinato dal proprio suo essere e dalle azioni sue proprie. Quando poi un ente per esser tutto ciò, che, secondo il principio suo proprio, può essere, non ha bisogno di nessuna influenza estranea, nè di alcuno svolgimento; ma perciò solo che è, e già tutto quello che deve essere; una tale sostanza è in perfetta opposizione coll'essere materiale indeterminato; e in esso deve ritrovarsi l'*atto* purissimo, la perfettissima operazione, unita alla somma quiete (*immutabilità*). Imperocchè la perfezione della vita non consiste in ciò, che un essere si svolge; ma in ciò, che il principio della sua perfezione gli sia immanente (1). Ora, come abbiamo veduto, la perfezione della vita e dell'operazione è il prin-

(1) Vedi SUAREZ, *Metaph.* disp. 30, sect. 14 Quomodo Deus vivat.



cipio e la misura della conoscenza; e però dalla perfettissima opposizione, che Dio ha colla materia, dobbiamo dedurre la perfezione pienissima della sua conoscenza (1).

Sarà utile il chiarire questo pensiero anche da un altro lato. Le forme, per cui le cose materiali ricevono il proprio loro essere, benchè appartengano all'essenza delle cose, e perciò si chiamino sostanziali; convengono nondimeno cogli accidenti, in quanto per essere hanno bisogno della materia, come loro soggetto o sustrato. Di più, esse nascono e periscono nella materia sotto l'influenza, che gli enti naturali esercitano gli uni sopra gli altri. Una cosiffatta forma materiale, secondo la filosofia degli scolastici, è il principio di conoscenza puramente sensitiva nei bruti, ossia è la loro anima. Dalla imperfezione del suo essere materiale, si comprende la imperfezione altresì del suo conoscere. Come il suo essere, così anche il suo operare è limitato e dipendente dalla materia: ciò vuol dire, che, siccome e perciò solo che determina la materia, così conosce solamente in quanto produce nell'organo del senso quella mutazione, per la quale questo si assomiglia all'oggetto. Per l'immagine in questo modo prodotta, la quale è corporea come l'organo, non si possono conoscere che i fenomeni esterni (*gli accidenti*), sotto i quali esiste l'oggetto singolare, ossia l'individuo. Di più, la perfezione sensitiva non es-

(1) Quia Deus est infine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis, relinquitur, quod ipse est maxime cognoscitivus et maxime cognoscibilis. S. THOM. *De verit.* q. 2, a. 2.



sendo altro, che la manifestazione ed il fenomeno di un' *ente naturale*, non solamente è limitato ai fenomeni degli individui, ma è altresì come essi mutabile. Per contrario lo spirito ha un essere per sè sussistente. Lo spirito umano ha bensì l'attitudine d'esser forma e principio vitale del corpo. Ma se perciò gli è naturale di essere *unito al corpo*, sicchè costituisca con lui una natura od essenza; tuttavia la sua esistenza non dipende da questa unione. Egli non può esser distrutto da forze naturali, perchè da esse non trae la sua origine: l'onnipotenza sola del Creatore, che gli diede l'esistenza, potrebbe annichilarlo. Parimente esso spirito non ha neppure bisogno di altre sostanze per conservarsi nella sua esistenza: e nel suo essere sostanziale non può nè crescere, nè scemare. Che se non può aver quell'attività, per mezzo della quale le sostanze corporee ricevono, mercè della nutrizione, in loro medesime altre sostanze, quanto al loro essere fisico: l'operazione nondimeno, per la quale nella cognizione si riceve l'essere ideale, in lui deve essere tutt'altra che negli esseri sensitivi. E siccome di sopra abbiamo trovato, che l'indipendenza di un essere dalla materia è la ragione, perchè esso conosca non solo per mezzo dell'immagine sensibile, prodotta negli organi del corpo, ma anche per mezzo dell'immagine intellettuale generata in lui, cioè nella sua sostanza spirituale, così qui dall'immutabilità di questo suo essere immateriale comprendiamo, perchè esso conosca le cose, non solamente quanto ai loro fenomeni mutabili, ma eziandio quanto alla immutabile loro essenza.



Non ostante che l'animo abbia una vita indipendente dal corpo, essa è unita al corpo in unità di essenza; ed una naturale conseguenza di questa unione, si è, che l'uomo soltanto dalle percezioni sensibili possa ascendere alle intellettuali. Per questa ragione noi non apprendiamo l'essenza o la quiddità delle cose immediatamente; ma solo mediante i loro fenomeni ne acquistiamo le rappresentanze, e ciò di mano in mano. Lo spirito puro al contrario, il quale non ha altra vita, che l'intellettuale, è capace di conoscere l'essenza delle cose immediatamente, ed è abilitato a ciò dal primo momento della sua esistenza (1). Tuttavia come in ogni sostanza, la quale non ha in sé medesima il principio del proprio essere, così anche nell'Angelo dobbiamo distinguere fra l'essenza e le potenze in essa racchiuse, come pure tra queste e l'atto, con cui diventano operose. Con ciò ha luogo una molteplice potenzialità e mutabilità. Come in noi uomini altra cosa è l'aver acquistata una conoscenza, possedendola come una scienza quiescente nella nostra mente, ed altra l'aver presente il conosciuto, ossia il contemplarlo in atto; così l'Angelo possiede colla sua esistenza la potenza già formata di conoscere tutte le cose dell'ordine naturale; ma non perciò le contempla anche di continuo, come a lui presenti. Anche l'Angelo vive nel tempo; e di qui nasce, che in lui non pure si possono avvicendare le conoscenze, ma eziandio le cognizioni sperimentali possono avere incremento.

(1) S. THOM. S. p. 1, q. 55, a. 2, et q. 79, a. 2.



Si aggiunga, che dalla rivelazione soprannaturale la sua scienza può ricevere accrescimento, e che la sua facoltà conoscitiva può dal lume della grazia essere elevata ad un grado e vigore superiore alla propria natura (1). Dio solo come nell'essere, così anche nel conoscere è scevro di qualsiasi potenzialità. Essendo egli da se, in lui non solamente l'essenza s'immedesima coll'esistenza, ma l'essenza colla potenza, e la potenza coll'atto. La sua conoscenza non è accidente, ma è sostanza; e perciò si trova in Dio l'immutabile intuito di tutto l'intelligibile, cioè di tutte le cose reali e possibili. Questa semplicità, e l'immutabilità con essa necessariamente connessa, inalzano l'essere e il conoscere di Dio sopra ogni altro, di cui possiamo formarci un concetto, e ne costituisce il perfettissimo contrapposto della materia, la quale, nella somma sua indeterminazione, è divisibile in infinito e mutabile senza fine (2).

S. Tommaso collega la verità qui sopra explicata (misurarsi cioè la capacità di conoscere dal grado d'immaterialità del subbietto conoscente) con quest'altro principio della filosofia degli Scolastici: Gli esseri non intelligenti non hanno, che la propria forma; laddove gli intelligenti possono ricevere le forme altrui. La potenza conoscitiva suppone dunque una certa estensione, o, come s'esprimono parecchi Scolastici, una certa universalità nell'essere; e la ragione, per la quale

(1) S. THOM. S. p. 1, q. 58, a. 1, cf. q. 54, a. 1.

(2) S. THOM. S. p. 1, q. 14, a. 4. *De verit.* q. 2, a. 1, 2  
Contra Gent. l. 1, c. 45. et seq. l. 4, c. 11.



il principio immateriale può conoscere ogni cosa, è appunto, perchè può diventare ogni cosa (1). Queste due dottrine sono collegate in modo, che l'una è sostenuta dall'altra.

Il conoscente deve in certa guisa essere, o divenire il conosciuto. Ma egli non lo può, se non in quanto il suo essere proprio è immutabile. Sentiamo intorno a ciò S. Tommaso. Una sostanza può essere perfetta in doppio modo: primieramente per l'essere a lei proprio, secondo la sua specie. Essendo quello necessariamente distinto dall'essere dell'altre cose, la perfezione, che per esso compete alla creatura, deve esser difettiva, e quasi come una parte della perfezione, che compete alla universalità degli enti. Vi è però anche un'altra specie di perfezione, per effetto della quale possono trovarsi in una sostanza le perfezioni delle altre; e questa è la perfezione, che conviene al conoscente in quanto tale. Imperocchè la conoscenza è soltanto possibile per questo, che la cosa conosciuta esista in certa guisa nel conoscente (2). San Tommaso distingue una doppia mutazione, secondo che nel subbietto, che soggiace alla mutazione viene accolta la forma di un altro, o quanto all'essere fisico (reale), o quanto all'essere spirituale (ideale) (3). Alla prima specie di mutazione sono soggette le sostanze materiali in modo, che spesse volte non possono accogliere l'essere d'un'altro, senza per-

(1) Vedi S. TOMMASO *Summa* p. 1, q. 14, a. 1.

(2) Vedi S. TOMMASO *De verit.* q. 2, a. 2.

(3) Vedi la *Summa* p. 1, q. 78, a. 3.



dere il proprio. La conoscenza si effettua per un'immolazione della seconda maniera; e questa suppone tanto poco la mutazione della prima specie, che essa è tanto più perfetta, quanto più la esclude. Così tra i sensi il più esteso è la vista, perchè la mutazione prodotta nel suo organo è minima (1). La mente al contrario è capace di accogliere in se stessa, per mezzo della conoscenza, tutte le cose, e non solamente quanto ai loro fenomeni, ma anche quanto alla loro essenza; e ciò per la sola ragione, che essa mente è immutabile quanto alla propria sua sostanza. Questa dottrina è così profondamente radicata nella Filosofia degli Scolastici, che essi da questa capacità conoscitiva dello spirito sogliono dedurre la immaterialità o la indistruttibilità del medesimo (2). Si vede da ciò chiaramente in qual senso gli Scolastici, dicevano con Aristotele, avere la nostra natura intellettuale cioè, quel che in noi è indistruttibile ed immortale, l'attitudine di poter diventar tutto; e si comprende ancora perchè S. Tommaso aggiunge al luogo di sopra citato: - Laddove ogni creatura, in virtù dell'essere suo proprio, non racchiude in se, che una parte ben piccola della perfezione dell'Universo, l'anima ragionevole abbraccia colla conoscenza la perfezione di tutto l'Universo.

Con questo altresì rimane spiegato abbastanza in che senso gli Scolastici attribuivano al principio

(1) Ibid.

(2) S. THOM. S. p. 1, q. 75, a. 5, 6. Cont. Gent. 1. 2. c. 50 c. 55.



conoscitivo una certa universalità nell'essere. Imperocchè con questa espressione non intendevano altro, che quella costituzione del detto principio, in virtù di cui esso può divenire *immagine* di molti altri esseri, accogliendo in se stesso *idealmente* e non *realmente* le *specifiche qualità* dei medesimi. Per questa ragione S. Tommaso là, dove diceva che mentre le sostanze non conoscitive sono ristrette alla propria loro forma, le conoscitive possono accogliere in se anche le forme di altre cose, soggiunge immediatamente: in quanto l'*immagine* (*species*) del conosciuto è nel conoscente; e quindi da questo solo deduce che le sostanze conoscenti hanno una maggiore ampiezza di essere. Tuttavia questa ampiezza non conviene alle sostanze intelligenti unicamente perchè in essa si trovano accolte le idee di altre cose; imperocchè appunto quella facoltà di potere accogliere in se medesime le cose, secondo il loro essere ideale, suppone nell'essere reale, o nella sostanza dell'intelligente una perfezione, la quale acconciamente si può denominare ampiezza dell'essere. Gli Scolastici parlano spesso di quella virtù mirabile, onde lo spirito può in se medesimo produrre prontissimamente le somiglianze vive d'innunerevoli oggetti, e di appropriarsi amando tutto il bene e tutto il perfetto, che conoscendo ha appreso. Per questo principalmente dicono esser l'uomo un microcosmo, e l'immagine del suo Creatore. Conciòsiachè, come Dio è l'immenso oceano dell'essere, in cui è compresa ogni perfezione da lui creata; così anche la mente umana può considerarsi quale oceano, a cui affluiscono tutte le perfezioni delle



cose create (1). Ma qui bisogna dire che tutt'altro è il senso, nel quale Dio viene assomigliato all'oceano, da quello, in cui a questo viene assomigliata la mente creata. Infatti secondo la sentenza, diffusamente svolta e precisamente stabilita dagli Scolastici, Dio attinge dal suo essere infinito la pienezza delle idee delle cose possibili, ed in virtù di questo suo medesimo essere possiede l'illimitata potenza di attuare fuori di sè quello che vuole. L'anima umana al contrario, in virtù del suo essere spirituale, non ha altro, che la facoltà di accogliere in sè, mediante le rappresentanze intellettuali, ciò che Dio ha creato. La dottrina degli Scolastici afferma che il principio conoscente (l'anima) ha una certa universalità dell'essere, solamente in quanto esso accoglie in se le rappresentanze di molte cose. E la ragione di ciò si è, perchè la sua sostanza può bensì essere creata od annichilata, ma non può giammai esser trasformata in un'altra; e la ragione unica, per la quale in Dio sono tutte le cose esistenti e possibili in un modo ideale, si è, perchè nulla nè in lui, nè di lui può, in modo reale, divenir altro da quello che è.

(1) Vedi il MAURUS, quest. 4.



## CAPO II.

### **Della qualità delle rappresentanze intellettuali**

Avendo esposto i principii, che dagli Scolastici vengono stabiliti intorno alla conoscenza, fa d'uopo ora considerare, insieme con loro, le rappresentanze, nelle quali si svolge il nostro pensare, per determinare le qualità che di fatto in esse si ritrovano; stantechè esaminate prima queste, si potrà quindi utilmente rivolgerci alle ricerche intorno all'origine, alla contenenza e al valore delle medesime rappresentanze.

#### I.

### **Della diversità delle rappresentanze intellettuali dalle rappresentanze sensibili.**

Noi non pensiamo solo le sostanze soprassensibili, esistenti fuori degli oggetti sensibili, come p. e. i puri spiriti; ma negli oggetti sensibili medesimi pensiamo qualche cosa, alla quale non giunge il senso. Imperocchè tutto quello che percepiamo col senso, p. e. la durezza, l'odore, la dolcezza, il colore, la figura, lo pensiamo non



come l'ente stesso, ma come qualche cosa che è nell'ente; come quello, per cui l'ente è a noi percepibile ed a noi si manifesta. Sia pure che quello a cui arriva il senso sia soggetto a svariate mutazioni, la mente non cessa per questo di riconoscere l'ente come il medesimo. Da ciò stesso, che essa considera le diverse impressioni, ricevute dal senso, come effetti delle mutazioni, a cui soggiace l'ente, si vede chiaramente che, oltre le cose percepite dal senso, la mente pensa dell'ente, o piuttosto nell'ente qualche altra cosa, cioè qualche cosa di permanente, che viene bensì alterato, ma per modo, che si distingue l'essere (la sostanza) dai variabili fenomeni (gli accidenti).

Vero è, che noi, accorgendoci esser cessati certi fenomeni, giudichiamo che anche l'essere proprio o la sostanza dell'ente sia scomparsa; ma da ciò segue bensì, che noi consideriamo questi fenomeni come inseparabili dalla sostanza, non già, che noi li riguardiamo come la sostanza stessa dell'ente. Se vediamo p. e. una pianta appassita, giudichiamo che essa abbia perduto l'essere proprio della pianta, la forza vitale, e che ben presto si ridurrà in polvere. Noi giudichiamo così perchè in essa pianta appassita non troviamo più alcuna delle *proprietà*, che il senso percepisce nelle piante vivaci; ma queste proprietà percettibili dal senso e svanite nella pianta, noi non le consideriamo come il principio vitale stesso, ma come effetti e fenomeni del medesimo. Quindi si può facilmente inferire che noi non solamente, oltre ciò che, per mezzo del senso, conosciamo delle cose, pensiamo anche la loro sostanza; ma



altresì che i fenomeni stessi si distinguono da noi in essenziali e non essenziali, secondo la relazione che hanno colla sostanza. Le qualità, lo stato, i fenomeni d'un'ente possono soggiacere a molteplici mutazioni, senza che in esso si debba ammettere una mutazione quanto alla sostanza; la quale noi continuiamo a tenerla per la medesima. Parimente osserviamo in molti individui molteplici differenze; e ciò non ostante noi li pensiamo tutti nel medesimo concetto; in quello cioè di una essenza comune, che li abbraccia tutti. Queste rappresentanze o concetti sono *universali*, cioè tali, che l'obbietto per esse rappresentato possa essere realmente moltiplicato; o meglio, che il contenuto di quel concetto possa essere comune a molti.

Per mezzo di siffatte rappresentanze o concetti universali, lo spirito pensa non pure le sostanze, che solo l'intelletto attinge, ma anche le qualità, lo stato ed i fenomeni, che sono oggetti percepiti dal senso. Anche questi si distribuiscono da lui in generi e specie, ed in essi si distingue l'essenziale dal contingente. Tuttavia neppur questi concetti universali si acquistano per l'intuizion sensitiva; anzi è cosa manifesta, che essi sono parto delle facoltà conoscitive superiori. Conciossiachè il senso non può conoscere altro, che i fenomeni di cose individuali; cui però percepisce con tutte quelle contingenze; con le quali esse esistono realmente. Esso non può percepirle se non gli sono presenti; perchè per percepirle, fa d'uopo che esse medesime, o mediatamente o immediatamente, influiscano sopra di lui; e per que-



sta ragione egli non attinge l'oggetto separatamente, ma nel concorso di molte altre cose, che nella realtà lo circondano. La facoltà intuitiva interna, ossia la fantasia, non dipende dalla presenza dell'oggetto; lo intuisce libero e separato da tutto il resto; ma lo intuisce sempre nella sua individualità, e perciò vestito delle particolari condizioni, senza le quali nessuno individuo può esistere. Oltre la fantasia e la memoria, dobbiamo ammettere nel senso interiore anche dei bruti una certa facoltà di giudicare (*vis aestimativa*). Imperocchè i bruti cercano ed avverano alcune cose, non già perchè queste influiscano sopra il senso in un modo piacevole o dispiacevole; ma perchè sono loro utili ovvero dannose. La pecora non fugge il lupo, perchè gli è disgradevole il suo colore o la sua figura, ma perchè lo teme come suo nemico; nè la rondinella raccoglie il fango perchè se ne diletta, ma perchè il fango le è necessario per fare il nido (1). Con ragione dunque si è osservato, che i bruti debbono avere alcune rappresentanze, per mezzo delle quali riconoscono le cose individue di una certa specie, di quella specie cioè, che essi ricercano od avverano. Queste rappresentanze si denominarono immagini comuni (*universalia sensus*). Pertanto questa conoscenza si può sufficientemente spiegare colla somiglianza dei fenomeni, la quale ha luogo tra le cose che percepisce il senso, e quelle che vengono ritenute dalla immaginazione; ma quello che viene rappresentato dalla immaginazione è

(1) S. THOM. S. p. 1, q. 78, a. 4.



sempre una cosa individuale (1). Da tutto ciò che abbiamo detto si deduce, la differenza tra le rappresentanze intellettuali e le sensitive consistere in ciò, che i sensi non percepiscono, che l'individuale, e questo soltanto quanto agli esterni fenomeni; laddove l'intelletto, oltre i fenomeni, pensa la sostanza, e questa come quelli per mezzo di concetti universali (2).

## II.

### Rilevanza di concetti universali per la scienza.

Mentre tutto ciò che viene percepito dai sensi, è soggetto a mutazione; quello che negli esseri viene percepito per mezzo dei concetti permane invariabilmente lo stesso; e benchè quegli esseri cessino di esistere, non cessa per questo la verità, che fu in essi dal concetto appresa. Questa verità consiste primieramente nella convenienza degli elementi (caratteri) racchiusi nel concetto; e come tale essa è il principio dell'interna possibilità dell'ente. Ma siccome il concetto non è altro, che la espressione della essenza dell'ente; si conosce quindi da esso anche ciò, che necessariamente è nell'ente quando esiste realmente, e ciò che in esso può essere e non essere. Così dal

(1) MAURUS. *Quaest. phil.* q. 34.

(2) S. THOM. S. p. 1, q. 57, a. 1. *Cont. Gent.* l. 2, c. 66.  
*Summa* p. 1, q. 12, a. 4.



concetto dell'uomo, come essere sensitivo e razionale, noi giudichiamo quali siano le proprietà e facoltà, senza le quali egli non può affatto sussistere, e quali altre possono o non possono a lui convenire. Il fine eziandio, e quindi la perfezione, alla quale può e deve arrivare l'uomo, si conosce dalla sua essenza. In questa maniera la verità, manifestataci dai concetti, abbraccia non solamente le leggi dell'attualità od esistenza; ma anche la norma della perfezione delle cose. Il complesso di queste verità costituisce l'essere ideale degli enti; il quale precede la reale loro esistenza, e permane eternamente ed immutabilmente, anche quando quelli cessano di sussistere. Perciò costumano gli Scolastici di asserire che, mediante i concetti *universali*, la realtà contingente, imperfetta e soggetta ad una continua mutazione, è da noi contemplata nel lume dell'*immutabile*, del *necessario* e del *perfetto*. Ma perchè mai gli Scolastici attribuiscono quella conoscenza dell'essenziale e del necessario, la quale è propria dell'intelletto, agli *universali*, cioè ai concetti generali? Non si trova forse negli enti qualche cosa, che sia essenziale ad essi in quanto sono individui? Si dice spesso che gli enti di una medesima specie, in tutto ciò, che loro è essenziale, si distinguono soltanto quanto al numero; o, per dirlo con altre parole, che tutto ciò, che rispetto alla specie è contingente, sia per contingente rispetto agli individui, cioè rispetto alla singolare loro sostanza. Se questo fosse così in istretto senso, il concetto della specie s'immedesimerebbe col concetto dell'individuo della stessa specie; e Pietro p. e. po-



trebbe perdere tutto ciò, in che si differenzia dagli altri uomini, senza cessar di essere non solamente uomo, ma anche Pietro. Questo nondimeno non si può concedere. Quand'anche ciascun determinato uomo non avesse, come ha difatto, quella facoltà dello spirito, quella qualità del corpo, quei costumi, quella lingua, quelle usanze, tutte insomma quelle proprietà, secondo le quali noi lo distinguiamo dagli altri uomini, ma in lui fossero tutte diverse; egli non cesserebbe perciò di essere quello stesso uomo, e nessun'altro. Certo l'essenza di un'individuo non racchiude in se altri attributi, se non quelli, che sono proprii della specie. Ciò non ostante, fa d'uopo concepire in lui un certo che, senza del quale egli non potrebbe essere, ed il quale non può essere in verun'altro; il che è appunto quello, per cui riceve la individuale sua concretezza. Vi è dunque negli individui qualche cosa, che ad essi è essenziale, in quanto essi sono individui. Ma lo conosciamo noi codesto? Lo conosciamo certamente, in quanto intendiamo che un ente individuale, sebbene possa avere comune con altri la sua natura, ed essere loro perfettamente eguale, deve tuttavia necessariamente avere un'essere tutto proprio a lui solo, e non comune ad altri. Perciò è diverso il concetto, con cui pensiamo la sostanza dell'individuo, dal concetto della specie; giacchè con quello concepiamo ciò, che si racchiude in questo, come cosa sussistente, e conseguentemente uniamo in esso colla rappresentanza della natura comune quella dell'essere proprio. Questo essere intanto non è da noi conosciuto in modo, da intendere che cosa sia



in sè pei singoli individui, sicchè per esso li potremmo distinguere. Anzi è verissimo che noi distinguiamo gli enti della stessa specie, secondo quello, che in essi è contingente; e che nel caso, che in più enti tutte le contingenze fossero eguali, noi non li potremmo distinguere, se non pel numero. Ciò non ostante noi ben comprendiamo, che essi non sarebbero distinti quanto al numero, se ciascuno non avesse l'essere suo proprio, in cui s'inchiede quello che a ciascheduno è essenziale, e che non è racchiuso nel concetto della specie.

Con tutta ragione adunque si dice che la conoscenza, che noi abbiamo degli individui come tale, è imperfetta; perchè si aggira soltanto intorno a quello, che in loro è contingente e mutabile (1). La ragione tuttavia, per la quale noi non conosciamo l'essere proprio di ciascheduno ente come è in se, e quindi non percepiamo la sostanza delle cose, se non mediante le rappresentanze universali, è riposta in ciò, che noi conosciamo le cose solo per mezzo dei loro fenomeni, deducendo da questi la loro sostanza. Se invece il nostro intelletto potesse vedere la sostanza, come l'occhio vede i fenomeni, potremmo conoscere in sè stessi e la qualità essenziale delle cose e l'essere essenziale delle medesime, e distinguere queste secondo l'elemento essenziale della loro individualità.

Di qui nasce naturalmente la questione intorno alla perfezione o imperfezione della conoscenza per mezzo degli universali. Gli Scolastici la risolvono nel modo seguente (2). Se il cono-

(1) MAURUS. Quest. ph. quaest. 26.

(2) MAURUS. Ibid. q. 25.



rebbe perfettissima, se dell'essere avessimo un concetto tale, che per esso conoscessimo non pure l'essere in se, ma anche tutte le specie dell'essere e tutti gli enti che esistono; così l'infimo di tutti i concetti intellettuali è quello, pel quale conosciamo l'essere, come ciò, che è comune a tutti lgi enti: perchè con sifatto concetto, non conosciamo altro di loro, se non che essi sono qualche cosa. L'aver delle rappresentanze universali è una prerogativa, che ha l'intelletto sopra del senso, il quale non potendo in nessun modo abbracciare più oggetti con una sola rappresentanza, ha bisogno per ogni essere singolare di una singolare rappresentanza. Ma alla conoscenza, che noi abbiamo per mezzo degli universali, è inerente una doppia imperfezione. La prima consiste in ciò, che pensiamo le specie degli enti con diversi concetti; e perciò abbiamo bisogno di una moltitudine di concetti universali. L'altra imperfezione si è, che i concetti ci rappresentano soltanto la specie, e non nello stesso tempo gli individui, secondo il loro costitutivo essenziale.

Ora da questo appunto segue, come osservano gli Scolastici, che non il singolare, ma l'universale sia l'obbietto proprio della scienza. Poniamo che il nostro intelletto conoscesse dell'ente individuale, i cui fenomi percepisce il senso, l'essenza, senza formarsene un concetto universale. Questo concetto singolare, riferendoci l'essenza sarebbe superiore a tutte le percezioni sensitive, con le quali non conosciamo del singolare che i soli fenomeni. Tuttavia con tali concetti singolari non potremmo arrivare alla scienza che cerchiamo. Pe-



scere per mezzo di concetti universali valesse lo stesso, che apprendere con un solo atto conoscitivo molte cose non solamente secondo quello, che a tutti è comune, ma eziandio secondo quello, che a ciascuno di essi è proprio, non potrebbe recarsi in dubbio, che questo modo di conoscere sarebbe sommamente perfetto. Noi conosciamo p. e. l'aquila, il leone, il serpente ed il resto degli animali, ciascheduno per una rappresentanza propria e particolare. Ma se noi avessimo un concetto, pel quale apprendessimo distintamente non solo quello, che è comune a tutti gli animali, ma anche quello, che è proprio a ciascheduna specie, questa conoscenza sarebbe più perfetta, che quella che a noi è naturale. Si ammira perciò come una prerogativa delle menti sublimi, che esse con un solo sguardo conoscano nei supremi principi ciò, che altri debbono con molta fatica dedurne partitamente. Questo esempio ci può anche servire per intendere, in qualche guisa, il modo di conoscere, che dobbiamo attribuire a Dio. Iddio conosce tutto il conoscibile; ma in lui non può essere nè molteplicità di rappresentanze, nè qualsiasi mutazione di atto. Se poi conoscere per mezzo di concetti universali significa, che apprendiamo nelle cose, che conosciamo, non il particolare, ma soltanto ciò, che ad esse è comune; allora la nostra conoscenza è tanto più imperfetta, quanto è più universale. Chi per esempio conosce tutti gli esseri sensitivi, soltanto col concetto della sensitività, e perciò non distingue le specie di uomo e di bruto; costui senza dubbio conosce molto imperfettamente. Come dunque la conoscenza sa-



rocché, tanto nella scienza teoretica, quanto nella pratica, noi non vogliamo solamente conoscere quello, che p. e. è essenziale a questo od a quell' uomo, ma ciò che è essenziale a tutti gli uomini, affine di potere avere con ciò varie conoscenze intorno a tutti gli individui umani, prima di conoscerli per esperienza. Di più, la nostra mente non resta appagata colla conoscenza degli individui; anzi la sua più viva inclinazione è rivolta appunto a conoscere il tutto ed ogni particolare nella sua relazione col tutto, cioè l'ordine di tutto l'essere. Ora questo le si rende possibile solamente col conoscere le specie ed i generi degli enti. Adunque, senza i concetti universali, non si avrebbe un conoscere *a priori*, ma soltanto un conoscere *a posteriori*; e nella massa delle conoscenze *a posteriori* non sarebbe mai possibile d'introdurre l'ordine. Con tutta ragione adunque si dice, che soltanto l'universale delle cose può essere obbietto proprio della scienza; e l'individuale conosciuto dall'esperienza, non può esserlo, se non in quanto lo consideriamo nel lume dell'universale. In questa maniera però anche i fenomeni delle cose appartengono alla scienza. Essa non ricerca p. e. qual moto abbia avuto luogo; ma sibbene secondo quali leggi si muove quello, che si muove (1). Vale a dire essa investiga non solamente le leggi di tutto l'essere, affine di conoscer ciò, che è permanente nelle cose, ma eziandio le leggi del successivo avvicinarsi dei fenomeni delle cose, per comprendere ciò che in esse è variabile. Nella scienza

(1) S. THOM. S. p. 1. q. 84, a 1, ad 3.



poi non si tratta di conoscere solo ciò, che è e che avviene, ma altresì ciò, che può e deve avvenire; ciò, che può e deve farsi da noi stessi; imperocchè noi non cerchiamo solamente di conoscere l'ordine delle cose per contemplarlo, ma ancora per operare secondo le leggi che in esse rilucono. Ma siccome la nostra conoscenza teoretica sarebbe ristretta alla cerchia dell'esperienza e mancante sempre d'armonia e di unità, se non conoscessimo altro, che il singolare; così senza le conoscenze universali, ci sarebbe impossibile l'investigare le leggi dell'ordine morale, e la relazione che con esso deve avere tutto il nostro operare. L'appetito e l'operare degli esseri irragionevoli viene ordinato per ciò, che la conoscenza, che essi hanno delle cose per mezzo del senso è accompagnata dall'istinto. Ora se il volere e l'operare dell'uomo libero deve essere diretto dalla conoscenza intellettuale, ciò non sarebbe possibile quando esso uomo non fosse capace di giudicare i singoli casi particolari, secondo le leggi universali. Se non si conoscesse l'universale tanto della vita dell'individuo, quanto di quella dei popoli, sarebbe tolta ogni previdenza e prudenza, ogni giustizia e sapienza.

### III.

#### Dei concetti proprii ed improprii.

Gli Scolastici distinguono tre modi di cognizione. In ogni cognizione il conosciuto deve esser



congiunto col conoscente in modo, che sia come la forma, per cui si attua la facoltà conoscitiva. Il primo modo di cognizione adunque si è, quando l'obbietto secondo la sua sostanza è congiunto col subbietto; e questo modo di conoscere appellano gli Scolastici, *cognosci per essentiam*, ossia *per præsentiam*. In questo modo conosce l'intelletto l'atto suo conoscitivo; e l'occhio, secondo la dottrina di S. Tommaso, la luce. Quando poi l'obbietto non può essere forma conoscitiva secondo la sua sostanza, può ben esserlo secondo la sua somiglianza, ossia mediante la specie. Siffatta specie poi possiamo riceverla immediatamente (dall'obbietto stesso, come p. e., quando percepiamo i corpi che sono intorno a noi; e questo secondo modo di conoscere chiamano gli Scolastici, *per propriam speciem cognoscere*. Il terzo modo ha luogo, quando la rappresentanza non ci viene dall'obbietto stesso, ma da un'altro, p. e. quando conosciamo una cosa mediante lo specchio, od una pittura; e questo è conoscere *per speciem non propriam, seu alienam* (1). Non solamente nel primo, ma anche nel secondo modo si conosce l'obbietto per se stesso, ossia *immediatamente*. Imperocchè allora soltanto si dice, che conosciamo una cosa non per se stessa, ma per mezzo di un'altra, quando conosciamo prima quest'altra, e poi, in virtù di essa, quella prima. Ora ciò non ha luogo nel secondo modo di cognizione, di sopra accennato. Perocchè sebbene essa si ottenga mediante la specie, noi tuttavia non conosciamo prima

(2) S. THOM. S. p. 1. q. 56. a 3.



la specie e da essa l'obbietto. La specie conoscitiva è la causa determinante, ossia formale, dell'atto conoscitivo; ed essa stessa non viene conosciuta affatto, od almeno non da prima. Siccome l'occhio, per vedere un'albero, non ha bisogno di vedere prima l'immagine, per cui lo vede; così l'intelletto, per concepire l'albero, non ha bisogno di conoscere prima la rappresentanza, per cui lo concepisce; per conoscer questa, fa d'uopo che rifletta sopra la conoscenza già avuta.

Per cause accidentali può avvenire, che la conoscenza immediata sia meno vivace e meno distinta; ma di natura sua essa è perfetta. L'occhio sano percepisce pienamente un corpo visibile, e sufficientemente illuminato. La conoscenza mediata al contrario può essere imperfettissima non pure per cause accidentali, ma di natura sua. Così per mezzo di una buona dipintura l'occhio acquista una immagine dell'oggetto quasi tanto perfetta, quanto sarebbe quella che avrebbe, riguardando l'oggetto medesimo; ma dall'ombra l'occhio anche più acuto, nel meriggio stesso non ricaverà altro che gli esterni lineamenti del corpo. La perfezione della conoscenza mediata dipende dunque generalmente dal modo più o meno perfetto, nel quale un obbietto si manifesta per mezzo di un altro.

Affinchè una cosa si manifesti per un'altra, bisogna che l'una abbia una relazione coll'altra; e benchè tali relazioni possano essere molteplici, tuttavia qui si considera precisamente quella della causa e dell'effetto. Si conosce dunque in primo luogo una cosa dagli effetti che produce in sè stessa; e questi si chiamano fenomeni, in opposi-



zione alla sostanza, che per essi si manifesta. Gli effetti, che una cosa produce fuori di sé, possono, come accade nella generazione, essere della stessa specie, ed allora si conosce dagli effetti la causa, quanto alla sua sostanza, colla stessa perfezione, colla quale si conoscono gli effetti. Ma se questi non sono della stessa specie, la causa per essi non si manifesta, se non più o meno imperfettamente; e di essa non acquistano concetti proprii, ma solamente *analoghi*.

Ma quali sono le rappresentanze, che si dicono analoghe? Aristotele comincia la sua logica (1) coll'osservare, che delle cose, da noi significate collo stesso nome, alcune non hanno comune che il nome, altre poi anche ciò, che col nome viene espresso. Così, p. e. chiamiamo ente sensitivo l'uomo, quanto il leone, perchè ciò, che è in-chiuso nel concetto di ente sensitivo, conviene sì all'uno come all'altro. Questo tuttavolta non avviene, quando diamo agli astri il nome di certi animali. In mezzo a questi *nomina æquivoca et univoca* stanno i *nomina analogica*, perchè ciò, che uno di questi nomi esprime, ritrovasi in qualche modo in tutte le cose, che con esso vengono chiamate, sebbene non alla guisa medesima (2). Pertanto, che da noi si dia il nome di animali ad alcuni astri, e lo stesso nome proprio a più individui umani, ciò è una comunanza di nome affatto arbitrario; ma quando appelliamo *sano* non solamente il corpo, ma anche il cibo ed il colore

(1) De prædicamentis.

(2) Vedi S. THOM. S. p. 1, q. 13, a 5.



del viso, allora trasferiamo bensì un nome, ma questo trasferimento non è arbitrario; mercecchè appelliamo sano il colore del viso, perchè è segno della sanità, ed il cibo, perchè conferisce a mantenere sano il corpo, quantunque quello che rende sani il colore ed il cibo, sia diverso da quello, per cui è sano il corpo. Se più cose vengano designate analogicamente colla medesima denominazione, fa d'uopo che tutte queste cose abbiano relazione con un'altra, con quella cioè, il cui concetto si ritrova in tutte, e ad essa il nome comune deve appartenere in primo luogo ed a preferenza; laddove alle altre non conviene, che in modo soltanto subordinato, secondo che hanno una relazione più o meno stretta colla prima (1). Così colla voce *sano* si significa propriamente e precipuamente lo stato del corpo; ma la qualità del cibo soltanto relativamente a siffatto stato. Lo stesso ha luogo, ogni qualvolta per metafora trasferiamo il nome di una cosa ad un'altra; quando p. e. non del solo corpo, ma anche della terra o dell'anima diciamo, che hanno sete. Fra le relazioni che più cose possono avere ad un'altra, è da notar quella, la quale nasce da ciò, che una pluralità di enti, quanto alle loro qualità, si avvicinano più o meno ad un'altro in modo, che si possono considerare come sue copie od immagini. Così Dio è la vita in senso proprio e principale: tutte le cose create, che vivono fuori di lui, imitano gradatamente, ma sempre molto difettivamente, la sua vita assoluta.

(1) Ibid. a. 6.



Ritornando ora alla nostra questione intorno al determinare quali siano i concetti, che si chiamano analoghi, possiamo, giusta quello che testè è stato esposto, chiamare analogo quel concetto, pel quale pensiamo di più cose il medesimo, sebbene non nel medesimo modo. Inteso così il concetto analogo, si oppone all'*universale*; giacchè *universale* chiamiamo ciò, che di molte cose viene enunciato nel medesimo senso. Ma noi qui cerchiamo che cosa sia il concetto analogo in opposizione al *proprio*. Ora potrebbe sembrare, che *proprio* fosse sempre quel concetto, a cui si riferiscono i diversi analoghi, come si verifica negli esempi addotti. Perchè se i poeti ci parlano dei prati sitibondi, dell'anima languente, usano certamente di concetti analoghi; ai quali come proprio, a cui si riferiscono corrisponde la sete corporale. Tuttavia ciò non può valere come regola generale, e, meno ancora che degli altri, ciò può dirsi di quelli, che nel campo delle ricerche filosofiche sono di maggior' importanza. *Proprio* si chiama quel concetto, che noi riceviamo dal suo obbietto medesimo; *improprio* quello, che ci viene mediante la conoscenza di un'altro obbietto. Se dunque noi conoscessimo sempre per se medesimo quell'uno, a cui si riferiscono i vari analoghi, allora certamente il concetto, che abbiamo di quest'uno, sarebbe sempre proprio. Ma egli può ben avvenire, che invece di conoscere per l'archetipo le imitazioni, noi conosciamo l'archetipo per le sue imitazioni, e non dal perfetto l'imperfetto, ma piuttosto dall'imperfetto il perfetto. Sarà sempre vero che Dio è Essere e vita in senso



propriissimo; ma da ciò non segue, che il concetto per cui pensiamo l'essere e la vita di Dio, sia un proprio o non piuttosto un'analogo. Possiamo intendere che Dio sia la vita, anzi la vita assoluta; e, ciò non ostante avere derivato il concetto della vita dalla contemplazione delle creature. In quanto dunque il concetto analogo non viene opposto al concetto universale, ma al concetto proprio, esso significa una rappresentanza, che noi formiamo di un'obbietto, secondo che il medesimo si riferisce ad un altro; e ciò in modo che a quell'obbietto trasferiamo il concetto dell'altro, non tale qual'è, ma modificato, secondo la detta relazione. Abbiamo già di sopra osservato, che tra le relazioni, per mezzo delle quali possiamo conoscere una cosa mediante un'altra, è di somma importanza quella che hanno gli effetti colla loro cagione. Abbiamo altresì ivi distinto gli effetti, che produce la causa in se stessa, da quelli, che produce fuori di sè. Ora tra questi ultimi dobbiamo considerare precipuamente quelli, i quali nel loro essere e nella loro natura imitano più o meno la causa, che li produce. Se dall'effetto, che produce un frutto, deduciamo essere il medesimo sano, non conosciamo per ciò le proprie qualità del suo essere; e perciò ci mancherebbe ogni distinta conoscenza dell'essere divino, se noi denominassimo Dio vivente, soltanto perchè ha procreato tutto quello, che vive fuori di lui. Ma chiamandolo vivente, noi vogliamo dire che egli è vita, anzi la vita assoluta e che tutta la vita prodotta fuori di lui non è, che una debole analogia di quella sua vita. In questo modo possiamo avere dagli effetti qualche



schiarimento sul proprio essere, e sulla natura delle cause.

Non solamente per mezzo dell'analogia, ma eziandio per mezzo della negazione, può la conoscenza dell'uno condurci alla conoscenza dell'altro. Con una denominazione negativa noi rimosciamo, o una perfezione, p. e. quando diciamo della pianta che è insensibile, e del bruto che è irragionevole; o al contrario rimosciamo una imperfezione, come quando diciamo dell'anima, che è immortale, e di Dio, che è immenso. Sebbene colla negazione, considerata in sè sola, non determiniamo ciò che è l'oggetto, ma piuttosto ciò che non è; questo non impedisce, che per essa venga perfezionata la nostra conoscenza positiva. Col conoscere esser la pianta insensibile, non conosciamo che cosa essa sia; ma noi limitiamo e determiniamo con questa conoscenza il concetto, che già abbiamo della pianta come di un'essere vivente, distinguendola da altri esseri viventi. Se poi da un'essere escludiamo la imperfezione di un'altra sostanza, noi aumentiamo il concetto della perfezione che di esso abbiamo, benchè forse quel concetto cessi di essere un proprio. Se p. e. neghiamo dello spirito l'estensione dello spazio, non neghiamo a lui la perfezione, che consiste nell'essere presente; ma rimosciamo soltanto il modo imperfetto, nel quale sono presenti i corpi. L'estensione nello spazio consiste in ciò, che le diverse parti del corpo esistono in diverse parti dello spazio. Se dunque diciamo, che lo spirito è nello spazio, ma non è esteso, è lo stesso che dire, che esso è in ogni parte dello spazio, in cui è, secondo tutta la sua



sostanza. Ma questo modo di esistenza è manifestamente una presenza (coesistenza) molto più perfetta di quella del corpo. Se poi diciamo di Dio, che egli è immenso, togliamo al concetto della presenza ogni limite, asserendo essere Dio necessariamente da per tutto; vale a dire esser lui presente (coesistere) a tutto quello che esiste.

Da questo si vede come, col negare una imperfezione, si afferma una maggior perfezione. Ora il concetto di una imperfezione inchiude in se una negazione, perchè quello, che non è reale, non si conosce, se non per quello, che è reale; vale a dire in opposizione al medesimo. Ogni rappresentanza dunque, per cui da una sostanza escludiamo una imperfezione, deve considerarsi come la negazione di una negazione.

Veramente per mezzo di questa negazione noi conosciamo che tutto ciò, che noi enunciamo in tal guisa di Dio: l'essere, la vita, la conoscenza, è in lui nel senso più proprio; ma da questo non segue, che anche i concetti dell'essere, e della vita di Dio, da noi formati in quella guisa, siano concetti proprii. Chiariamo la cosa coll'esempio di sopra citato. Conoscendo che lo spirito è in uno spazio determinato, ma che vi è non esteso come il corpo, intendiamo essere lo spirito presente nello spazio in senso più perfetto, e quindi più proprio che non è il corpo; giacchè esso è in ogni parte dello spazio, che occupa, secondo tutta la sua sostanza. Colla negazione dunque del modo imperfetto, con cui il corpo è presente in un luogo, noi acquistiamo una conoscenza più precisa del modo, in cui è presente lo spirito. Per altro, questa cono-



scenza ci da forse una rappresentanza corrispondente appieno della presenza dello spirito nello spazio? Come procediamo noi, per concepire la presenza di esso spirito? Ci rappresentiamo alcune che di diffuso nello spazio al modo, in cui vi esistono i corpi; e poi ragioniamo quasi rettificando ed inalzando sopra di se medesimo questo concetto, affermando che lo spirito è intero in ogni parte dello spazio. Non possiamo arrivare ad una altra rappresentanza, perchè riceviamo il primo concetto della presenza nello spazio dalla percezione sensibile di un corpo esteso. Ora ciò, che diciamo dello spirito, vale anche ed a più forte ragione di Dio. Parlando p. e. della conoscenza di Dio, sta avanti alla mente l'idea, che per mezzo della esperienza abbiamo della conoscenza nostra. Togliendo poi colla negazione i limiti, dentro i quali si svolge questo nostro pensare, arriviamo a capire, che la conoscenza divina, ad onta della sua diversità dalla nostra, è conoscenza non pure in senso vero, ma anzi in un senso molto più proprio, che non è la conoscenza umana; e siamo anche in grado di determinare più o meno la maggiore perfezione della conoscenza divina. Tuttavia non per questo riusciamo ad una intuizione intellettuale, quale l'abbiamo del nostro pensare. Anzi da questo modo di conoscere, vale a dire dal non porre in Dio se non pura perfezione, ma facendolo mediante la negazione, vediamo che l'essere e la vita di lui rimangono per noi sempre incomprensibili.

Dal fin qui detto apparisce chiaramente che noi conosciamo di Dio *quello che è*, per analogia



delle creature; e determiniamo il *come* è quello, che è, per opposizione al creato, negando di lui il modo imperfetto, col quale troviamo ciò, che di Dio affermiamo, nelle creature; perciò il nostro pensare intorno a Dio non è se non un pensare analogico.

Ma se è così, dirà forse qualcuno, non possiamo aver concetti proprii, se non delle cose soggette al senso. Questo è verissimo. Se il concetto proprio viene opposto al concetto formato mediante l'analogia e la negazione, gli Scolastici l'asseriscono espressamente. Anche della sostanza dei corpi noi ci formiamo il concetto dalle rappresentanze forniteci dagli accidenti. Peraltro quanto meno l'obbietto, che conosciamo mediante un altro, è distante da questo; tanto più i concetti analoghi sono capaci di ravvicinarlo all'apprensione dell'intelletto.

---

### CAPO III.

#### **Dell'origine della conoscenza intellettuale.**

La questione intorno all'origine dell'idee è stata diffusamente spiegata dai Greci filosofi e poi dagli Scolastici. Qui ci si limiterà a quei soli capi di dottrina, che S. Tommaso ha giudicato di esporre in un suo corso destinato ai principianti,



cioè nella *Somma* (1), illustrandoli, ove sarà necessario, dalle altre sue opere.

Ma prima di entrare nella questione, convien distinguere con ogni precisione la conoscenza abituale dalla conoscenza attuale, e ambedue dalla facoltà conoscitiva. Se noi diciamo, che abbiamo scienza di una cosa, non vogliamo già dire, che l'abbiamo presente allo spirito attualmente, ma che possiamo rendercela presente, quante volte lo vogliamo. Perciò la nostra scienza può estendersi ad innumerevoli oggetti, quando pure ogni concetto, che da essa sorge, non considera che un oggetto singolare. Questa scienza, per così dire, latente nello spirito non deve confondersi colla facoltà conoscitiva stessa; perocchè la scienza si può da noi acquistare e perdere; la facoltà al contrario è inseparabile dall'essenza dello spirito, nella quale è radicata. Sebbene dunque la scienza rispetto al pensare, debba considerarsi come *potenza*; pure per rispetto alla facoltà conoscitiva, è *atto*; perchè per mezzo della scienza la facoltà possiede già quello, che era capace ad acquistare. Per questa ragione gli Scolastici chiamano generalmente la qualità, per la quale un principio è fornito di tutto ciò, che si richiede ad una attività determinata (ossia l'abito), non di rado *actus primus*, e l'atto stesso *actus secundus* (2) La scienza latente nello spirito, per la quale siamo in grado di renderci una cosa presente al pensiero, è la conoscenza abituale; la rappresentazione stessa

(1) P. 1. q. 84

(2) Vedi in lib. 3 *de anima* lect. 11.



poi è la conoscenza attuale. Altra cosa è il poterci rappresentare un oggetto, altra e il poterlo con facilità. Sebbene dunque colla parola *habitus* spesso si designa anche questa facilità; nondimeno in senso stretto non significa, che quella mentovata disposizione della facoltà, per la quale disposizione essa facoltà è abilitata ad uscire in atto. La questione intorno all'origine delle nostre conoscenze si riferisce, come è chiaro, alla cognizione abituale, perchè da questa l'attuale si comprende come dalla sua cagione. Perciò la presente questione si risolve in quest'altra; in qual modo il nostro intelletto è posto in grado di rappresentarsi le diverse cose, che può conoscere.

### I.

Se lo spirito conosca le cose  
per mezzo della propria sua essenza.

Se la conoscenza abituale è quella disposizione della facoltà conoscitiva, per la quale essa viene abilitata a rappresentar le cose nel pensiero attuale, nasce la questione: Se il nostro intelletto riceva questa disposizione da certe forme e qualità (*species impressae*), o se piuttosto la possedga già in virtù della essenza spirituale in cui è radicato. La cosa non è tanto facile a risolversi. Tuttavia se ascoltiamo S. Tommaso, la faccenda non sembrerà così disperata, da non poterne cavar le gambe; anzi è da sperare che con un tanto maestro ne usciremo trionfanti. La cognizione è



possibile, dice l'Aquinate, perciò solo che le cose conosciute sono nel conoscente in un modo immateriale. Affinchè dunque l'intelletto non avesse bisogno di quelle forme conoscitive, ma fosse già dall'essenza stessa dello spirito abilitato alla cognizione sua propria, dovrebbe questa essenza in qualche modo contenere in se stessa tutto ciò che è e che può essere. Imperocchè avendo l'intelletto per proprio suo obietto l'essere intelligibile, ed essendo intelligibile tutto quello che può essere; tutte le possibili specie e differenze dell'essere sono obbietto dell'intelletto. Ora nessuna sostanza creata, siccome quella che è in una determinata specie di essere, ma soltanto la sostanza infinita, la quale, non appartenendo nè ad alcun genere, nè ad alcuna specie, è principio e causa di tutto l'essere, può contenere in se medesima immaterialmente tutto l'essere, e porgere per conseguenza da sè medesima come archetipo di tutto e di ogni particolare essere, il mezzo, per cui si conoscano tutti e singoli gli enti. Da ciò segue, che nè l'uomo, nè l'angelo, ma solo Dio conosce le cose mediante la propria sua essenza (1).

Ma non si dice forse, ed a ragione, che gli enti più nobili racchiudono in sè le perfezioni degli inferiori in un modo più eminente? e non è forse per questo che l'uomo viene chiamato un *microcosmo*? Pare dunque che l'uomo, mediante l'essenza della sua anima, possa conoscere almeno tutto ciò, che è corpo. Ma la cosa non è come pare. Per conoscere una cosa, fa d'uopo appren-

(1) Vedi S. Tommaso *Summa* p. 1. q. 85. a. 2.



dere quello che di lei è proprio, ossia la differenza specifica; ed a ciò non basta che una creatura superiore abbia una somiglianza colla inferiore. Imperocchè questa somiglianza si fonda in ciò, che la creatura superiore possiede in un modo più perfetto quello, che è proprio del genere, come p. e. lo spirito una vita più perfetta, che non i corpi organici. Ora avendo tanto la creatura inferiore, quanto la superiore una determinata specie di vita, e le specie escludendosi scambievolmente, quindi è che la superiore non possa in alcun modo avere in sè anche quello, che è proprio della inferiore. Solamente nell'assoluto, il quale non è questo o quel vivente, ma è la pienezza di tutta la vita, ogni specie di vita, ed oltre a ciò, ogni individuo vivente può e deve avere come il suo primo principio, così il suo archetipo (1). Con questo non è in contraddizione quell'altro insegnamento; cioè che il superiore può diventare immagine dell'inferiore e viceversa. Imperocchè altra cosa è che un principio riceva in sè una qualità non essenziale, ossia una forma, mediante la quale imiti le proprietà di un altro ente; ed altra che per l'essenza sua stessa sia l'espressione di tutti gli enti. Nel primo caso basta che il principio possa accogliere in sè quello, per cui si estende e si svolge di più in più la sua facoltà di conoscere; nel secondo caso dovrebbe possedere tale pienezza dell'essere, che la forma conoscibile, per mezzo della quale conosce sè stesso, gli desse nel medesimo tempo l'in-

(1) S. THOM. Summa 1. c. ad. 3.



tuizione di tutte le altre cose. E come non si deve confondere la durata dello spirito creato, perchè vive senza fine, coll'indivisibile eternità di Dio; così non si può comparare la perfezione dello spirito di accogliere in sè sempre più conoscenze colla intuizione di tutto il conoscibile nella propria sua essenza. E in questo appunto, che acquistiamo la scienza a poco a poco, e che tutto quello, che sappiamo, non lo abbiamo costantemente sempre presente, trova il Suarez un nuovo argomento per inferire che il nostro spirito non conosce per mezzo della stessa sua sostanza (1). Imperocchè la facoltà conoscitiva è inseparabile da questa sostanza, come dal principio, da cui procede. Se dunque per recarla in atto non si richiedesse altro, che essa sostanza, dovremmo dalla nostra origine esser corredati di tutte le scienze possibili, e di più essere in grado di abbracciare con un solo sguardo l'intiero campo dello scibile. Da ciò ci si fa strada ad intendere in qualche modo che l'attuale cognizione richiede nell'intelletto qualche cosa (la *species impressa*), che non è della essenza dello spirito, e che, finita l'attuale conoscenza, questa tuttavia rimane come abituale.

## II.

### Dell'idee innate.

Quando si tratta dell'idee innate, la parola *idea* non viene presa in opposizione colla parola

(1) De anima l. 3. - De Angelis l. 2. c. 3. n. 10.



*concetto*. Per essa s'intende la rappresentanza intellettuale generalmente, l'abituale però, come fu detto, e conseguentemente ciò, che abilita l'intelletto a riprodurre nella percezione attuale l'immagine intelligibile dell'oggetto. Se dunque è provato, che l'intelletto non possiede questa attitudine per la sua essenza, ma per una qualità o forma estranea alla medesima, nasce la questione, se tali forme siano impresse al nostro spirito naturalmente, vale a dire, se il nostro spirito venga all'esistenza colla facoltà conoscitiva già formata. Questa è la dottrina dell'idee innate; ma è una dottrina che non regge, e si confuta coll'esperienza. L'uomo, a cui manca dalla sua nascita un senso, non può formarsi la rappresentanza intellettuale, niente meno che la sensibile, delle cose, che per mezzo di quel senso si percepiscono. Ora se l'idee per mezzo delle quali conosciamo i corpi, fossero innate, un cieco nato, il cui spirito, fosse perfettamente svolto, dovrebbe avere i concetti dei colori. Ma l'esperienza ci insegna il contrario. Dunque dobbiamo conchiudere che egli è proprio dell'anima nostra l'acquistare a poco a poco le rappresentanze intellettuali, per le quali ella conosce i corpi (1).

(1) S. THOM. Summa p. 1. q. 75. a. 3. ad 3. - De veritate p. 10. a. 6.



## III.

Se i concetti ci vengano dalle parole.

Che la parola *nostra esterna*, la parola cioè che *noi pronunziamo*, supponga la parola interna, ossia il pensiero, ciò non ha certamente bisogno di essere dimostrato (1). Ma questa parola interna può essere generata in noi dalla parola esterna di altri? Si risponde che no. La parola che ascoltiamo, allora soltanto può darci un pensiero, quando è per noi veramente parola, e non un solo suono o tono; cioè a dire, quando noi percepiamo ciò, che essa significa. Ora è impossibile intendere la significazione di una parola, quando ci manca la rappresentanza della cosa, che con essa viene significata (2). Se s'indica al fanciullo ripetutamente e sempre con lo stesso suono una cosa, questo suono può diventare per lui un segno, che gli rammenti la cosa; il che avviene anche ai bruti; ma questo suono diviene pel fanciullo parola allora soltanto, quando esso gli diviene segno del concetto, per cui pensa la cosa. Se dunque non avesse ancora pensata la cosa, prima che questa gli sia stata mostrata, la parola non ecciterebbe in lui altro, che una rappresentanza sensibile come la eccita anche nei bruti. Ma quando ha già incominciato a pensare la cosa, egli congiunge al

(1) S. ТНОМ. Op. 12,

(2) Vedi S. Agostino *de Magistro* c. 11.



suono, col quale gli viene mostrata essa cosa, il concetto, e per questo solo il suono diviene per lui parola. Per dimostrare che le parole non si spiegano da se stesse e quindi non possono dare i concetti per loro significati a colui, che non gli ha, si osserva che le parole di una lingua straniera non sono per noi altro, che suoni affatto incapaci di eccitare le idee corrispondenti, anche in una mente esercitatissima nelle operazioni intellettuali. Dunque è vero che le parole sono e rimangono per noi una cosa puramente sensibile, finchè non abbiamo un concetto degli oggetti, che con esse vengono significati.

#### IV.

Se le idee delle cose vengano comunicate all'anima nostra da qualche ente superiore.

Se la nostra anima, dice l'Aquinate, è naturalmente destinata ad essere unita in una essenza col corpo, deve essere naturata in tal maniera, che, per esercitare la sua attività, abbia bisogno del corpo. Imperocchè, sebbene con tutta ragione possa dirsi, che la natura materiale, unita nell'uomo allo spirito, venga elevata ad una perfezione, la quale non può aver da sè stessa; sarà nondimeno sempre vero, che il corpo esiste in prò dell'anima, e non già l'anima in prò del corpo; stantechè gli esseri inferiori divengono più perfetti con servire ai superiori. Se dunque l'anima



umana fosse naturata in tal maniera, che dovesse ricevere le specie intellettuali da un'essere superiore; essa anima, per l'operazione sua propria non avrebbe bisogno del corpo; e così la natura materiale non sarebbe nell'uomo elevata a partecipare in qualche modo la vita dello spirito. Ma ognuno dalla esperienza è certificato, che possiede non solamente la cognizione, ma di più un'attività generatrice dell'operazione per cui conosce (1). Come dunque dobbiamo ammettere nell'uomo la potenza di accogliere in se la rappresentanza, e di divenire con ciò conoscente; così dobbiamo in lui ammettere altresì una potenza, la quale sia principio di quell'attività (2).

È vero bensì che dobbiamo ammettere un intelletto superiore al nostro da cui veniamo illuminati. Infatti il nostro spirito non è intelletto secondo tutta la sua essenza; ma possiede l'intelletto come una facoltà proveniente dalla sua essenza; e noi coltivando questa facoltà, non acquistiamo, che a poco a poco la scienza, senza però poterla mai acquistare pienamente. Ora tutto ciò, che nel suo genere è imperfetto e mutabile e non quello, che è assolutamente ma in parte soltanto, suppone come prima sua causa il perfetto, l'immutabile, l'assoluto (3). Tuttavolta, benchè dobbiamo per questa ragione riconoscere un ente intelligente a noi superiore, dobbiamo nondimeno attribuire al nostro intelletto non solamente la potenza di ricevere le rappresentanze, ma anche

(1) S. THOM. S. p. 1. q. 79. a. 4.

(2) S. THOM. Cont. Gent. l. 2. c. 76. n. 9.

(3) Summa ibid.



la potenza di generarle in se stesso. E non vediamo noi forse in tutta la natura, che appunto i più nobili suoi prodotti vengano procreati, non già dalle cause superiori e generali, ma bensì, sotto l'influenza e la cooperazione di queste, dagli individui della stessa specie? Così basta il calore del Sole per procreare i vermi; ma gli animali più perfetti non vengono generati che dai loro simili (1). Essendo dunque la cognizione tra tutte le cose create nobilissima, non possiamo dubitare di doverne cercare la causa prossima ed immediata nello spirito stesso, che è conoscente (2).

L'essere superiore, a cui è subordinato il nostro intelletto, è Dio (unico Creatore del corpo e dell'anima) che dà alle creature insieme coll'essere, la virtù e la facoltà, per le quali esse operano e si perfezionano. Si chiami pure Dio il Sole degli spiriti e la luce, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo; Egli è tale, dandoci l'intelletto, creandoci secondo la sua immagine e segnandoci, per usare la bella espressione del Salmista, col lume del suo volto (3). E se egli è il vero lume, che ci illumina in un senso ancora più alto, infondendo cioè nei giusti il lume della grazia, e nei Beati il lume della gloria, non è da dimenticare che questi doni non sono già illuminazioni passeggere, ma facoltà permanenti, che

(1) I più recenti naturalisti sostengono con ragione, che anche gli animali più imperfetti non nascono, che dal seme dei loro simili. Ma per questo non viene indebolita la dottrina dell'Aquinate, ma piuttosto confermata.

(2) Cont. Gent. l. c. n. 7.

(3) Ps. 4. 7.



rendono capace l'anima di conoscere sovranaturalmente (1).

### V.

In qual senso può dirsi, che noi conosciamo le cose per mezzo dell'idee eterne.

Ciò che è stato detto alla fine del paragrafo precedente, contiene in qualche modo la soluzione della questione di cui trattiamo nel presente. S. Agostino parlando della conoscenza della verità eterna ed immutabile, diede occasione a questa questione. E S. Tommaso ogni qual volta la tocca, asserisce che quel grande Dottore della Chiesa non ha voluto dire altro, se non che la nostra mente è capace di conoscere la verità, perchè è creata secondo l'immagine della verità eterna. Ma qui vuolsi considerare la cosa un po' più d'appresso.

Per arrivare a possedere la verità, bisogna conoscere qualche cosa d'immutabile, tantochè questo sia la norma, secondo, la quale si possa da noi giudicare dell'altre cose. Tutte le cose nondimeno che noi percepiamo per le specie sensibili, sono soggette a continua mutazione. Di più, lo stesso oggetto influisce diversamente sul senso, secondo il diverso stato, in cui si trova colui, che percepisce. Diversa è la sensazione, che riceve l'ammalato, da quella, che riceve il sano, benchè la cosa che opera sopra di loro sia la medesima.

(1) Quaest. de spirit. creat. a 10, ad 1.



Se dunque non avessero un altro mezzo da conoscere la qualità di quella, il loro giudizio sarebbe soggetto ad illusione. Platone provò non esser la percezione sensitiva un mezzo acconcio per accertarsi della verità; ma non però disse illusoria ogni conoscenza umana. Checchè sia della percezion sensitiva, avendo noi la chiara coscienza di essere in possesso della verità; vale a dire di conoscere qualche cosa, che è immutabile, e non può essere altrimenti da quella che è da noi conosciuta, Platone ne inferì che oltre il sensibile, soggiacente a continua mutazione, vi debba essere un'immutabile ed eterno, cioè le IDEE: e che in noi stessi oltre la facoltà conoscitiva sensitiva, debba trovarsi una facoltà superiore, per la quale siamo in condizione di scorgere, sotto la influenza dell'idee l'immutabile essenza delle cose.

Ma Aristotele, affine di abbattere lo Scetticismo, si mise per una via diversa da quella di Platone. Egli dimostrò, che nelle cose sensibili stesse, ad onta della mutazione, a cui esse sono soggette, vi era qualche cosa che non si muta; e che noi siam dotati di una facoltà conoscitiva superiore, in virtù della quale nel medesimo oggetto, in cui pei sensi scorgiamo il variabile, percepiamo il permanente, cioè la natura e l'essenza. Con questa sentenza si può ben comporre quello, che insegna S. Agostino, intorno alle idee; ma non quello, che ne insegnava Platone. Imperocchè, giusta S. Agostino, le idee non sono enti sussistenti da sè, come asseriva falsamente Platone, ma bensì sono i pensieri eterni di Dio; ed in quanto tali, possono considerarsi come princi-



pio tanto dell'essere immutabile delle cose, quanto della conoscenza, che noi abbiamo di sì fatto essere. Esse sono principio dell'essere delle cose in quanto tutto ciò che esiste, deve avere in loro il suo archetipo, ed insieme la legge, secondo la quale esiste. Esse son principio della nostra conoscenza, perchè la capacità di conoscere nelle cose non soltanto il mutabile, ma ancora l'immutabile viene al nostro spirito da che esso, col lume dell'intelletto, partecipa di quel lume increato, in cui Dio conosce tutte le cose. Or come è egli codesto? La similitudine con Dio, per la quale l'uomo, a preferenza di tutte le creature terrene, viene chiamato immagine di Dio, ha la sua ragione nell'essere spirituale dell'anima nostra, cioè nella immaterialità, in virtù della quale essa, oltre la vita sensitiva, a cui servono gli organi del corpo, possiede in se stessa una vita intellettuale, ed un'essere indipendente dal corpo. Siccome dunque in Dio quella perfetta indipendenza dell'essere, ossia l'essere assoluto, deve considerarsi come il principio dell'intelletto divino cioè di quel lume increato, in cui si contengono tutte le idee, come archetipi di tutte le cose; così eziandio nell'anima nostra l'immaterialità, per cui essa ha una maggiore somiglianza coll'essere divino, è il principio di quel lume intellettuale, in virtù del quale è capace di conoscere l'essenza delle cose e quindi di riprodurre in qualche modo i concetti di Dio. In che senso dunque può dirsi, che tutto quello che noi conosciamo, lo conosciamo nell'idee eterne? In questo soltanto, che con ciò significhiamo, esser quelle non



l'obbietto, ma il principio della nostra cognizione. Noi diciamo di veder nel Sole, perchè il Sole ci largisce la luce, in cui vediamo, e non perchè vediamo il Sole ed in esso le cose che ci circondano; così conosciamo anche nelle idee divine, perchè Iddio largisce all'anima nostra (*fin dal suo primo esistere*) il lume dell'intelletto (*la facoltà cioè di conoscere, che è qualità naturale dell'anima*), e ci fa con ciò partecipi del lume, in cui esso conosce tutto, e non perchè conosciamo in Dio le idee eterne, ed in esse le essenze delle cose. Imperocchè questo modo di conoscere non è naturale che a Dio solo, e viene comunicato allo spirito creato per mezzo del solo lume soprannaturale della gloria (1).

Se dunque S. Agostino dice, che tutto quello, che noi conosciamo, lo conosciamo non in noi stessi, ma nella verità immutabile, che è sopra le nostre menti, cosicchè le idee divine siano la norma suprema, secondo la quale giudichiamo della verità; non vuole, giusta la spiegazione di S. Tommaso, significare altro, se non che noi possiamo con certezza giudicare della verità delle nostre conoscenze, perchè le leggi inerenti al nostro spirito corrispondono all'eterna verità che è in Dio (2). E certamente, che in noi sia una partecipazione del lume divino, per la quale abbiamo bensì la facoltà di conoscere, ma non già in modo

(1) Così parla precisamente S. Tommaso *S. p. 1. q. 84. a. 5. Cf. Quaest. de Spirit. creat. a. 10 ad 8.*, dove si confronta la dottrina di S. Agostino con quella di Platone e di Aristotele.

(2) S. Agostino *Conf. 1. 12, c. 25.*



da possedere per essa la conoscenza, lo prova S. Agostino stesso da ciò, che noi, mediante l'esperienza e l'osservazione, dobbiamo a poco a poco acquistare la scienza delle cose (1). Il santo Dottore parlò altresì di una visione della verità, quale non è nelle cose, ma in Dio solo. Questa visione nondimeno non è, secondo lui, la naturale conoscenza dell'intelletto, comune a tutti gli uomini, ma un dono superiore della grazia, mediante il quale le anime pure e sante vengono già in questa vita elevate ad una conoscenza, la quale si avvicina alla visione beatifica (2).

Ma ancora è d'uopo aggiungere qualche parola per ispiegare un'espressione, che spesse volte è stata interpretata male.

Che cosa vuol significare San Tommaso allorchè dice, che col nostro intelletto noi partecipiamo dell'intelletto divino? Di codesto *partecipare* fan parola non solamente gli Scolastici, ma anche i Padri e principalmente i Greci spessissime volte; ed essi usano questa espressione, per significare la differenza dell'essere creato dall'essere divino. Le creature sono quello, che sono, per la partecipazione di ciò, che Dio è per se stesso e per sua essenza; e s'intende da sè, che si parla soltanto di ciò, che troviamo di buono e di perfetto nelle creature. Se dunque si denomina l'essere delle creature *un essere partecipato* (*esse participatum*), si vuol primiera-

(1) De Trinit. l. 4, c. 16.

(2) Rationalis anima non omnis et quaecumque, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni (scilicet rationum aeternarum) esse idonea. Lib. qq. 83, q. 66.



mente significare, che esse creature non hanno l'essere da sè stesse, ma l'hanno *ricevuto* da Dio (*esse receptum*); laddove l'essere divino non è un'essere ricevuto, ma è l'essere *sussistente da sè stesso* (*ipsum esse subsistens*). Ora Dio è l'essere stesso, appunto perchè l'essere è dovuto alla sua essenza che è essere, e perchè il suo non essere è assolutamente impossibile, e, se così ci fia lecito dire, impensabile. Perciò viene egli detto ancora *ens per essentiam*, e la creatura *ens per participationem* (1). Siccome dunque quello che ha in sè il fuoco, ma non è fuoco, è focoso per partecipazione; così anche quello, che ha l'essere, non è l'essere; è soltanto ente per partecipazione. Ciò poi che vale dell'essere, vale eziandio di tutte le altre perfezioni, le quali possono essere concepite come infinite (2). Iddio è tutto quello, che è, da sè e per essenza sua; come è l'essere, così è la vita, l'intelletto, l'amore stesso. Tutto quello, che le creature hanno di queste perfezioni, lo hanno come l'essere, ricevuto da Dio. Ma se Dio è Intelletto, Sapienza, Potenza ecc. per essenza, deve essere tutto ciò *interamente*, cioè *puro* intelletto, *pura* sapienza, *pura* potenza ecc.; laddove queste perfezioni non esistono nelle creature, se non come facoltà e qualità, le quali o nascono dall'essenza, o sono acquisite; e quindi le creature non sono intelli-

(1) Deus est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse, omne autem aliud ens est ens per participationem; quia ens, quod sit suum esse, non potest esse nisi unum. *Cont. Gent.* l. 2, c. 12, - l. 3, c. 66.

(2) Summa p. 1, q. 3, a. 4.



genti, sapienti e potenti ecc. secondo tutto il loro essere. Da questo si scorge benissimo, come anche gli altri attributi, pei quali Dio è distinto dalle creature, si possono derivare dalla opposizione, in cui sta l'*ens per participationem* coll'*ens per essentiam* (1). Che se questa opposizione, presa nella piena sua significazione, indica, che le creature sono quello, che sono, per partecipazione di quello, che Dio è per essenza; colle espressioni *esse, vivere, intelligere participatum* non si afferma solamente, che noi riceviamo da Dio il nostro essere, la nostra vita e la nostra intelligenza, ma ancora, che per le medesime abbiamo parte a quel bene che è in Dio, e che perciò abbiamo qualche *somiglianza* con Dio. Così con questa espressione non viene significato soltanto, essere Dio la causa *efficiente*, ma anche la causa *esemplare* delle cose create (2). Imperocchè è un'assioma antichissimo e indubitato, che nessuna causa può partecipare o produrre ciò che non possiede in se medesima tale, quale lo comunica, od in un modo più eminente. Siccome dunque Iddio non potrebbe per la sua potenza dare l'essere alle creature, se non esistesse egli medesimo; così non potrebbe produrre enti viventi ed intelligenti, se egli medesimo non fosse vita ed intelligenza. Da ciò si vede anche per quale ragione S. Tommaso non disse solo, che Dio è, ma anche che le idee divine sono principio della nostra intelligenza, e perchè chiamava il lume in-

(1) Summa p. 1, q. 79, a. 4.

(2) Summa p. 1, q. 84, a. 4.



tellettuale, che è in noi, una *participata similitudo* del lume increato (1). Tutto quello che Dio produce fuori di sè, lo produce colla possanza della sua volontà; ma lo produce secondo l'esemplare dell'essenza sua, la quale è l'ideale più sublime di tutto l'essere, di tutto il vero, di tutto il buono. Siccome egli quale essere assoluto (*ens per essentiam*), comunica l'essere a tutte le cose; così quale vita assoluta, comunica a tutti i viventi la vita, e, quale intelletto assoluto, a tutti gli intelligenti l'intendere. Questa influenza dell'essenza divina, per cui tutto quello, che produce l'onnipotenza, è simile a Dio, fu significato dagli Scolastici colla parola *imprimere*; ed essi riferirono a ciò quella espressione metaforica della Scrittura, che cioè Iddio ha impresso in noi, come un sigillo, il lume del suo volto, facendoci a prefe-

(1) A scanso di equivoci sarà utile avvertire che, secondo gli Scolastici, quando diciamo che le creature hanno *l'essere per partecipazione* ossia *l'essere partecipato*, si vuol significare che le creature, per quello, che Dio loro concesse, sono in qualche modo, e non assolutamente, ciò che Dio è per sè ed assolutamente, ossia quanto a tutta la sua essenza. Val quanto dire, che sono anche esse p. e. vita, ma non vita per sè e vita pura. Per escludere qui ogni sentore panteistico, non altro richiedesi, se non che si attribuisca alle creature un'essere, quantunque non da sè, ma pure in sè e per sè sussistente; cosicchè siano esse veramente enti, e non già apparenze o fenomeni di un'altro ente. In questo modo la partecipazione di Dio, per la quale esistono, non può considerarsi come una emanazione dell'essere divino, ma solo come un'operazione della divina potenza fuori di Dio e quindi come una vera creazione. Però saggiamente insegnano gli Scolastici, che Dio concede alle creature un essere ed un operare, il quale, sebbene dipendente da lui, è tuttavia proprio di esse creature e diverso dall'essere ed operare divino.



renza di tutte le altre creature, per l'intelligenza, immagini dell'essenza sua (1). Ma che cosa rispondere alle accuse, che si muovono agli Scolastici, appunto per quella espressione *imprimere*? In primo luogo si accusa l'Aquinate che colla sua teorica non abbia già spiegato la dottrina di S. Agostino, ma piuttosto l'abbia cangiata in un'altra. Imperocchè (così dicono gli avversari) se lo spirito conosce, perchè è creato secondo l'immagine di Dio, la partecipazione delle idee eterne non suppone una influenza reale di Dio sullo spirito, come vuole S. Agostino, secondo la parola della stessa Scrittura, che Dio è la luce, che illumina ogni uomo. Ma a questa difficoltà già rispose S. Tommaso medesimo nei luoghi testè citati e più precisamente anche in un'altra occasione. Siccome il nostro spirito non venne all'esistenza, se non perchè Dio lo creò; così non continua ad essere, se non perchè Dio lo conserva nè può operare, se non perchè Dio opera con esso lui. Questa conservazione, e questo concorso è senza dubbio una reale influenza di Dio ed una influenza la quale, trattandosi della conoscenza, con tutta ragione può chiamarsi *illuminazione*. Imperocchè siccome nella creazione dello spirito, Iddio non opera soltanto come onnipotente, ma anche come vita intellettuale assoluta, e per questa ragione ciò, che viene prodotto dall'onnipotenza, è parimente una vita intellettuale; così la conservazione ed il concorso di Dio, non deve considerarsi semplicemente come un suo influsso in ge-

(1) De spirit. creat. a. 10. - Ibid. ad 8.



nerale, ma inoltre come influsso di Dio, in quanto egli è l'intelletto assoluto, ossia la luce increata (1).

## VI.

Si cerca se, ed in qual modo la conoscenza intellettuale provenga dalla conoscenza sensitiva.

L'Aquinate asserì che, oltre la facoltà di percepire il sensibile noi possediamo una facoltà superiore di natura spirituale, che opera perciò senza aver bisogno di organo corporeo, e che ci fa conoscere le assenze e gli accidenti delle cose. L'intelletto deve acquistare i concetti; ma non potrebbe acquistarli se non avesse una virtù spirituale che opera indipendentemente dal corpo; ma in questa operazione ha bisogno di quello, che la sensitività gli somministra. Le rappresentanze intellettuali nascono nell'uomo dalla simultanea operazione della facoltà sensitiva e della intellettuale (2). Che l'intelletto dipenda in qualche modo dai sensi l'Aquinate lo insegna chiaramente col'esperienza, secondo la quale un uomo, a cui manca un senso, non forma mai i concetti di quelle cose che sono oggetto proprio di quel senso che gli manca. Di più se viene impedita l'attività della memoria e della immaginazione e subito impedita l'attività intellettuale, e turbato l'uso della ragio-

(1) *Opusc.* 70. Sup. *Boet. de Trin.* q. 1.

(2) Ecco l'origine dell'idee.



ne. Per la ragione che in qualche modo l'intelletto ha bisogno della immaginativa e della memoria (che sono materiali e corporee) si dice che l'intelletto medesimo dipende dai sensi. L'intelletto insomma dipende dai sensi in quanto per procacciarsi i concetti, l'idea ha bisogno che il senso esterno od interno gli presenti un obbietto, nel quale possa contemplare l'essere, l'unità, la vita e via discorrendo. Insomma sotto il velo dei fenomeni rappresentati dal senso, l'intelletto scopre l'essenza della cosa, ed in lei la legge, che governa l'essere di tutti gli individui di quella specie (1).

Che al nostro spirito sia naturale il pervenire per mezzo delle percezioni sensibili, alle percezioni intellettuali, ciò viene confermato da quanto possiamo osservare intorno al nostro pensare medesimo. In verità, ogni qualvolta, pensando ad una cosa ci sforziamo di comprenderla intellettualmente, ci formiamo involontariamente delle rappresentanze sensibili per contemplare in esse gli oggetti, quasi in una loro copia od in una similitudine; e per la stessa ragione usiamo degli esempi, per far capire una cosa ad altri (2).

Che l'intelletto acquisti le idee per cui viene attuato, non senza rappresentanze sensibili, è parimente provato dall'Aquinate dalla costituzione della natura umana, osservando, che il corpo e le funzioni inferiori devono servire nell'uomo alle funzioni proprie della sola anima e delle sue fa-

(1) Ciò che l'intelletto conosce nell'oggetto sensibile, non può conoscersi se non dall'intelletto medesimo; in questo senso si dice che l'intelletto opera indipendentemente dal senso.

(2) S. p. l. 84. a. 7.



coltà superiori. Infatti a che fine noi abbiamo il corpo ed i sensi, se non a servizio dell'anima? Come dall'unione dell'anima col corpo si costituisce l'uomo; così dalla simultanea operazione della facoltà sensitiva e della intellettuale nascono le rappresentanze intellettuali, cioè le *idee*.

Ma se qualcuno quì ci domandasse; Come faremo a formarci una qualsiasi idea dello spirituale che in nessun modo apparisce ai sensi? Si risponderebbe che il concetto di sostanza non inchiude le qualità, le proprietà dei corpi, e quindi si può pensare una sostanza, che non abbia le qualità, le proprietà dei corpi. Dunque benchè le *sostanze spirituali* non abbiano le qualità dei corpi, si possono pensare, cioè ci possiamo formare le idee dello spirituale. Ma ad una cognizione più precisa dello spirituale ed alla certezza non solo della sua possibilità, ma anche della sua realtà, l'uomo viene condotto dalla conoscenza di se stesso. Di fatti, egli in se stesso trova unito in un solo essere lo spirituale col sensibile. L'uomo trova la via per passare dal mondo sensibile al mondo soprassensibile, appunto perchè la medesima facoltà, che lo abilita a conoscere il sensibile, per mezzo di concetti intellettuali, lo rende anche capace di conoscere se stesso, conoscendo prima le sue operazioni, e per esse la sua essenza ossia il principio attivo di quelle. Avendo poi dalle qualità delle sue operazioni, del suo pensare cioè del suo volere, conosciuto essere la sua natura sensibile-razionale; potrà più distintamente benchè sempre con concetti improprii, conoscere la vita puramente intellettuale degli spiriti.



Le idee del *vero*, del *bene* e del *bello* le acquistiamo per mezzo della coscienza della nostra cognizione, della nostra appetizione e del compiacimento che troviamo nel contemplare le cose (1).

Finalmente dalla dottrina esposta intorno alla cognizione si può conoscere per *analogia* e per *negazione* che l'immutabile a noi si palesa dal mutabile, l'eterno dal creato, l'infinito dal finito, Iddio dal mondo.

---

## CAPO IV.

### Dell'Astrazione.

#### I.

#### Concetto dell'astrazione.

Secondo la dottrina dell'Aquinate l'oggetto prossimo dell'intelletto è la quiddità delle cose materiali; e dice che il medesimo intelletto si procaccia i concetti dalle rappresentanze sensibili o dai fantasmi, per via dell'astrazione. Infatti la quiddità delle cose materiali, da noi conosciute, esiste bensì nel corpo individuo; ma nel formarcene le rappresentanze intellettuali, non la percepiamo quale esiste in esso corpo, vestita cioè delle pro-

(1) S. p. 1. q. 15. n. 4



prietà accidentali dell'individuo. Ora il conoscere una cosa nell'individuo in modo diverso da quello, onde essa esiste, si chiama *astrarre* (1). *Astrarre* nel senso degli Scolastici vale lo stesso che considerare tra le molte cose, che racchiude l'oggetto percepito, una senza le altre, ossia prescindendo dalle altre.

L'Astrazione è una conseguenza della limitazione della nostra facoltà conoscitiva; la quale non ha luogo soltanto nella percezione intellettuale, ma ancora nella sensibile, sebbene in altro modo. Infatti i nostri sensi apprendono nel medesimo oggetto diverse qualità; ciascheduno quella, che gli corrisponde, senza le altre. Così la vista apprende i colori, senza l'odere e il suono, l'udito il suono senza i colori ecc. Di più, i sensi esterni non percepiscono l'oggetto, senza ciò, che va unito con lui quanto agli aggiunti di luogo e di tempo. La fantasia al contrario separa l'oggetto da queste circostanze; e quindi ci rappresenta anche ciò, che è assente e passato. E l'intelletto forma i suoi concetti apprendendo nell'oggetto ciò, che esso solo può conoscere, senza il rimanente, ossia l'essenziale senza l'accidentale. Se l'intelletto pensa il singolare, che è l'oggetto dei sensi, p. e. un sasso od un albero, prescinde dalle proprietà individuali di quel sasso, od albero, e considera in esso soltanto quello, che è *comune a tutti* i sassi od a tutti gli alberi; ciò, che è *comune a tutti*, è la legge per la quale ciascuno individuo è determinato nel suo essere e nei suoi fenomeni, e per la quale

(1) S. THOM. S. p. 1. q. 85. a. 1.



viene eziandio concepito dalla mente. Nel frutto poi si può considerare il colore e la figura, senza considerare il frutto, e viceversa considerare il frutto, cioè la sua sostanza, senza il colore e la figura; e così possiamo nel colore, nella figura e nel frutto considerare solo ciò, che loro è essenziale (1).

Gli Scolastici ammettono comunemente tre *gradi* nell'astrazione. Nel primo grado si prescindono dalle proprietà individuali dell'oggetto, per modo nondimeno che i concetti racchiudano ancora le qualità corporali, che cadono sotto i sensi, p. e. il caldo, il freddo, il duro, il molle, il dolce, l'amaro. Nel secondo grado si eliminano anche queste qualità; e l'intelletto considera soltanto i primi attributi di tutti i corpi, antecedenti a quella qualità; cioè la quantità, l'estensione, e la figura. Questi attributi si possono ancora concepire senza concepire un corpo di una determinata specie, ma non si possono concepir mai in un ente incorporeo. Finalmente nel terzo grado di astrazione si esclude tutto ciò, che è proprio del corpo come corpo, cui pensiamo per un concetto, col quale si concepisce anche un'ente non corporeo; e questi sono i primi concetti; l'essere; l'unità, la sostanza, l'accidente, la facoltà, l'attività, la forza ec. Senza questi primi concetti è impossibile l'averne qualsiasi percezione intellettuale. I concetti più astratti sono appunto i primi, pei quali l'intelletto pensa qualunque oggetto (2).

(1) Ibid.

(2) Summa p. 1, 2. q. 94. a. 2. - p. 1. q. 87. a. 3. ad 1. - De Verit. 10. a. 6. q. 11. a. 1.



Originandosi la cognizione intellettuale dalla sensibile, la quale percepisce sempre il solo individuo, fa d'uopo che la cognizione sensibile dell'individuo preceda la cognizione intellettuale dell'universale. Ma se consideriamo separatamente la cognizione sensibile e la cognizione intellettuale; tanto l'una, quanto l'altra comincia dal più universale (1). Il nostro intelletto difatti non possiede da principio le sue conoscenze; ma le acquista in processo di tempo passando dallo stato di pura potenzialità a quello di atto. Ma ogni virtù che si svolge in questo modo, perviene da prima ad un'atto incompiuto, che tiene il mezzo tra la potenza e l'atto pieno. Dunque, compiendosi la cognizione allorchè l'oggetto viene inteso con tutte le sue determinazioni, essa deve cominciare da concetti, pei quali l'obbietto viene appreso con minore determinazione. Ora questi sono appunto i concetti più universali. Perchè quando noi si conosce una qualche cosa, nella quale contengansi molte altre, senza tuttavia conoscere queste seconde per le proprietà di ciascuna, allora la nostra cognizione è indeterminata. E la cognizione di un'oggetto è tanto più indeterminata, quanto più universale è il concetto, pel quale lo pensiamo; e quindi la nostra cognizione deve necessariamente cominciare dall'idee più universali, appunto perchè ha un cominciamento, e non è compiuta fin da principio. Così ci formiamo il concetto dell'uomo, pensandolo prima come ente o sostanza, poi come vivente, poi come sensi-

(1) Summa p. 1. q. 85. a. 3.



tivo, e infine come sostanza sensitiva ragionevole (1).

I sopraddetti tre gradi di astrazione sono per determinare la diversità degli oggetti intelligibili e per determinare la materia delle scienze reali (2); che sono la *Fisica*, la *Matematica*, e la *Metafisica*. La *Fisica* considera i corpi con quelle qualità, che sono soggette per loro medesime alla apprensione dei sensi e perciò si chiamano in preferenza qualità sensibili. La *Matematica* si occupa della quantità; la quale, siccome propria dei corpi, viene bensì conosciuta dai sensi, ma soltanto mediante le dette qualità sensibili. La *Metafisica* tratta di ciò, a cui i sensi non possono arrivare e si studia di comprendere il mondo sensibile con tutti i suoi fenomeni per le leggi più universali, e di conoscer da esso le cose soprassensibili (3). Che si possa conoscere per gli universali il mondo sensibile coi suoi fenomeni apparisce dalla ragione che l'*universale* è l'*uno che è atto ad esistere in molti* (4). Però l'universalità dell'obbietto (cioè il mondo sensibile), come pure l'universalità del concetto può esser dedotta anche *a priori*, dalla natura di ciò, che pensiamo. E la conoscenza dell'*universale* come tale può acquistarsi colla considerazione di un solo individuo, vedendo che non ripugna alla natura di una tal cosa che ve

(1) Summa 1, p. q. 85. a. 3.

(2) Gli scolastici chiamarono scienze *reali*, la *Fisica*, la *Matematica* e la *Metafisica* in opposizione alla *Logica* e all'*Etica*.

(3) S. THOM. ibid. a. 1. ad 2.

(4) Così da Aristotele si definisce l'*universale*.



ne siano più. Dunque l'apprensione intellettuale, benchè abbia per suo obbietto l'universale, non suppone paragone di molti individui.

## II.

### Dell'intelletto possibile e dell'intelletto agente.

Con questa distinzione, d'*intelletto possibile* e d'*intelletto agente*, gli Scolastici spiegavano la conoscenza intellettuale. Si dice intelletto possibile, in quanto può divenir qualche cosa, cioè in quanto è passivo. L'intelletto è passivo in quanto vien perfezionato, o meglio, l'intelletto è passivo come è passivo colui, che senza perder nulla, acquista qualche cosa, attuandosi in lui ciò, che egli prima non avea se non in potenza.

Colla denominazione d'*intelletto possibile* viene significata quell'attitudine dell'intelletto, per la quale esso è capace di accogliere in sè l'essere ideale, e divenire in qualche modo tutte le cose (1). Dunque il nostro intelletto si ritrova in uno stato passivo, perchè possiede le idee quali forme che lo perfezionano e perchè acquistandole soffre mutazione. Ma chi produrrà tal cambiamento, cioè chi genererà le idee nell'intelletto possibile? Gli Scolastici ammettevano un'altra virtù nel nostro spirito, la quale precede l'atti-

(1) L'intelletto, come altrove abbiamo veduto, accoglie in sè l'essere ideale del conosciuto per mezzo della forma conoscitiva (*species*).



vità conoscitiva. Una tale virtù la dicevano *intelletto agente*; che è il principio nell'operazione *di astrarre*. La ragione che induceva gli Scolastici ad ammetter una tale virtù è giustissima. Le rappresentanze intellettuali, come abbiamo veduto, non meno che le rappresentanze sensibili ci vengono dalle cose stesse. Ora queste cose nè per se stesse, nè come esistono nelle rappresentanze sensibili, possono produrre rappresentanze nell'intelletto; perchè tanto in sè, quanto nella cognizione sensitiva, esse esistono secondo il modo del loro essere materiale. Quindi è da supporci un principio, per virtù del quale avviene che alla presenza dell'immagine sensibile, rappresentante l'oggetto nelle sue individuali ed esterne apparenze, sia ingenerata nell'intelletto l'immagine intelligibile, la quale esprime l'universale, il necessario, l'essenziale. Questa è l'opera dell'intelletto agente; del quale, secondo gli Scolastici, è proprio di rendere intelligibili le cose materiali, ossia i fantasmi di esse.

Si distingue l'intelletto in *agente* e in *possibile* come due facoltà o virtù radicate nella stessa unica sostanza, che è il nostro spirito. Le cose diventano intelligibili mediante l'attività dell'intelletto (mediante l'intelletto agente), che noi chiamiamo astrazione; e quando sono rese intelligibili, sono atte a venire unite all'intelletto, quanto al loro essere intelligibile e produrre l'atto conoscitivo; ma dove? Certamente nell'intelletto, ma non nell'intelletto agente, perchè questo è quello che rende intelligibile la cosa: dunque nell'intelletto *possibile* ossia nell'intelletto *passivo*, cioè, che passa a ri-



cevere in sè qualche cosa di perfezione. Dunque bisogna ammettere nell'intelletto una doppia potenza, un'attiva ed una passiva perchè in esso è una doppia operazione; come sarebbe nell'occhio una doppia operazione e però una doppia facoltà, se invece di vedere i corpi mediante la luce del sole, gli vedesse mediante una luce che lo stesso occhio spandesse sopra i corpi.

Ma qui vuolsi determinare un po' più accuratamente l'attività astraente. Il Suarez, per significare l'azione dell'intelletto agente, dice che essa consiste in *abstrahere species intelligibiles a phantasmatis*. Ciò vuol dire che l'intelletto agente non purifica la rappresentanza sensibile, spogliandola di tutto quello che in essa è materiale, per trasferirla così cangiata e spiritualizzata dalla fantasia in se stesso, cioè nell'intelletto possibile; ma ingenera in se stesso l'immagine intelligibile di quello stesso oggetto, del quale nella fantasia esiste l'immagine sensibile. L'atto astraente in generale non induce veruna mutazione nella rappresentanza sensibile. Questo intende di dire il Suarez.

L'Aquinate dice che l'azione dell'intelletto agente consiste in *facere phantasmata actu intelligibilia*. Ciò vuol dire che la facoltà conoscitiva intellettuale volgendosi, quale *intelletto agente*, verso l'immagine della fantasia, per cagione della sua attività produce in se stessa una specie, la quale rappresenta l'oggetto della rappresentanza sensibile, non già con tutti i suoi accidenti, ma solamente quanto alla sua quiddità od essenza. Anche il santo Dottore osserva espressamente,



non esser da intendersi l'astrazione in modo che per opera dell'intelletto agente, venga trasferita la rappresentanza numericamente una ed identica dalla fantasia nell'intelletto (1). Onde si vede che il Suarez diceva lo stesso che S. Tommaso. Il modo di spiegarsi di questi due dotti è un po' diverso, ma la sentenza in fin de' conti è la stessa. Ed ancora l'*illuminare phantasmata* è una espressione figurata che dice lo stesso pensiero (2). Imperocchè il *volgersi*, che fa intelletto agente verso il fantasma, secondo l'Aquinate, è *illuminare*, che precede l'astrazione, rendendola possibile: il *produrre*, che fa il medesimo intelletto agente coll'inerente sua virtù l'immagine intelligibile nell'intelletto possibile, è *astrarre*. Si può spiegar ciò colla similitudine della luce corporea. La figura ed i colori sono sempre nel corpo; e solo il nostro occhio percepisce quella e questi, quando sopra di esso corpo si spandono i raggi della luce. Dunque uniti colla luce si manifestano al senso. Così la quiddità o l'essenza (che è obbietto dell'intelletto) è nella cosa; e solo il nostro spirito la percipisce quando per mezzo della sua virtù immateriale o luce spirituale (*intellectus agens*) si rivolge verso la rappresentanza sensibile; o per dirlo con altre parole, quando la detta luce spirituale del nostro spirito spande i suoi raggi sopra la rappresentanza sensibile. Quel *rivolgersi* o questo *spandere i raggi* non è altro che un'unione della medesima luce spirituale colla rappresen-

(1) S. p. 1 q. 85. a. 1.

(2) De anima l. 4. c. 1.



tanza sensibile; e per questa unione si manifesta la quiddità od essenza della cosa.

Ora siccome dall'essere illuminati la figura ed i colori, quella e questi non soggiacciono a verun cangiamento; e siccome non essi, ma la luce produce nel senso la forma conoscitiva; così non soggiacciono a verun cambiamento le rappresentanze sensibili dall'essere unite alla potenza spirituale; e non già esse, ma questa potenza dello spirito (*l' intellectus agens*), produce la specie intelligibile (1).

Finalmente qui a guisa di corollario sarà bene il dire che l'intelletto agente è abilitato ad astrarre, ossia a conoscere la quiddità od essenza delle cose dalla propria immaterialità. Imperocchè le quiddità od essenze delle cose sono immutabili, immateriali, e però non possono essere conosciute se non dallo spirito, il quale può esistere senza il corpo ed esistendo nel corpo può operare senza gli organi del medesimo. La virtù di conoscere intellettualmente, e di volere, sebbene debba seguire alla percezione sensitiva, è nondimeno *libera* in quanto la sua operazione si compie nell'essenza spirituale dell'anima e non già in alcun organo corporeo. Questa *libertà* nell'operare conferisce allo spirito la capacità di separare nella percezione delle cose l'essenziale dall'accidentale; e lo spirito nostro possiede la detta *libertà* nell'operare, perchè quanto al suo essere non dipende dal corpo. Dunque è vero che nell'immaterialità dello spirito è radicata la potenza di astrarre (1).

(1) De spirit. creat. a. 10. a. d. 6.

(2) Summa p. 1. q. 85. a. 1.



Il nostro intelletto poi, in quanto intelletto agente, ingenera in se stesso, cioè nell'intelletto possibile, i concetti delle cose, perchè ha la potenza di ingenerarli. L'Aquinate afferma che questa potenza dell'intelletto di *produrre* e di *ricevere* è originalmente pura, simile ad una *tavola rasa*, e che riceve quei concetti generalissimi tosto che, l'intelletto medesimo, nella percezione del sensibile, comincia ad essere attivo. Il santo Dottore dice che prima di imparare abbiamo in noi i primi concetti, come un seme della scienza; ma li abbiamo in quanto essi vengono da noi conosciuti per l'astrazione dal sensibile, quando l'intelletto comincia ad operare. Onde se li acquistiamo per mezzo dell'astrazione dai fantasmi, non abbiamo *a priori* che l'innata facoltà di produrli e di riceverli. Il medesimo Santo afferma che la scienza ci è innata coll'intelletto agente; ma ciò, ei dice, è non in modo assoluto, ma in certo modo (*quodammodo*), in quanto cioè il lume dell'intelletto agente ci rende capaci di astrarre dalle cose sensibili le immagini intelligibili (1). Per dirlo con altre parole; S. Tommaso, quando afferma che in noi è innata la scienza, non vuol dire altro, che noi abbiamo innata la capacità di posseder la scienza, come per così dire il chicco di grano ha la capacità, l'attitudine, la potenza a doventare spiga.

(1) De verit. q. 10. a. 6.



## III.

Come l'essenza viene conosciuta dai fenomeni e questi da quella.

Prima di terminare il capo presente giudico che sia cosa utile dire in poche parole; *come, secondo la dottrina degli scolastici, l'essenza viene conosciuta dai fenomeni e questi da quella.*

Il Suarez afferma che la facoltà conoscitiva dei sensi differisce da quella dell'intelletto in ciò che la prima si ferma ai fenomeni, e la seconda penetra pei fenomeni fino all'essenza, nascosta sotto di essi. Noi conosciamo, ei dice, la sostanza soltanto mediante gli accidenti, e perciò questi soli immediatamente. E da Aristotele s'insegna che la sostanza quanto all'*essere*, e quanto alla *conoscenza* è anteriore ai fenomeni. Ma questo si ha da intendere, dice il Suarez, della *conoscenza* perfetta, e non già della prima a noi possibile.

Nella conoscenza perfetta non vi è ordine diverso da quello, che vigorisce nelle cose medesime; e però in essa conosciamo le cose dal principio, per cui esse sono, e quindi gli accidenti dalla sostanza. Ma perchè la mente umana, nella sua unione col corpo, non è conoscente nè dalla sua origine, nè sempre, ma passa dallo stato di potenza a quello di atto, ed inoltre perciò stesso ha bisogno che preceda la conoscenza dei sensi; ne segue che essa non può conoscere nè sè stessa,



se non dalla propria sua attività, nè le cose fuori di sè, se non dai loro fenomeni. Ma il Suarez, osserva che la cognizione dei fenomeni, pei quali arriviamo alla conoscenza della sostanza, non è in ogni parte compiuta; anzi la perfetta cognizione degli accidenti dipende, dalla conoscenza del principio, dal quale derivano. Quando dunque per via di analisi e per una, a così dire preparatoria cognizione dei fenomeni, noi abbiamo trovata l'essenza, e perfettamente conosciuta ogni sua parte, possiamo per via di sintesi da essa conoscere gli accidenti; e questa conoscenza è la perfetta (1).

Anche San Tommaso dice che gli accidenti non hanno l'essere per sè, ma sono in un altro; e benchè siano talvolta inseparabili dalla sostanza, sono tuttavia determinazioni della sostanza, estranee alla sua essenza. Non avendo gli accidenti che un'essere relativo; non si può, se non in senso relativo, attribuire loro un'essenza. Quindi segue, che neppure si conoscano, nè comprendano senza la sostanza. Difatti siccome concepiamo l'accidente in generale come alcun che, non esistente per se, ma in un altro; così dobbiamo determinare i supremi generi del medesimo, secondo il modo diverso, onde esso inerisce in quest'altro; e perciò secondo la relazione, che ha colla sostanza. La differenza poi, che determina la specie degli accidenti, si desume dalla diversità dei principii che gli cagionano, e perciò dal soggetto. Per la qual cosa non si può conoscere nè il genere degli

(1) *De anim.* l. 4, c. 4. - c. 5. - l. c.



accidenti, senza la relazione alla sostanza, nè la specie, senza le interne qualità della sostanza stessa. Egli è ben vero, che spesse volte noi spieghiamo la differenza specifica piuttosto dagli effetti degli accidenti, come quando distinguiamo i colori, secondo l'impressione che fanno sulla vita. Ma questa conoscenza è imperfetta, quantunque spesso dobbiamo contentarcene, perchè ignoriamo i principii degli accidenti. Il perfetto concetto tuttavia distingue gli accidenti, secondo i loro principii; così p. e. i colori, secondo la quantità della luce, che i corpi sono capaci di riverberare (1). Dal fin qui detto apparisce che gli Scolastici non credevano avere un vero concetto dei fenomeni medesimi, se non quando gli avessero conosciuti dai principii nascosti nell'essenza. La stessa dottrina si trova anche in Aristotele. Almeno gli Scolastici lo intendevano in questo modo là, dove egli per provare che la sostanza, anche nella conoscenza, è anteriore agli accidenti, dice che, per conoscere perfettamente una cosa, bisogna conoscere piuttosto ciò che essa è, che non quale e quanta è (2).

(1) S. THOM. *De ente et ess.* c. 7.

(2) Vedi il Mauro *Comment. in opera Arist. Metaph.* l. 7. (al. 6) c. 1.



## CAPO V.

### **Della conoscenza di noi stessi.**

#### I.

Come l'anima umana conosce se stessa.

Insegnano comunemente gli Scolastici che l'anima nostra conosce se stessa, soltanto per mezzo delle sue operazioni, e non già perchè vegga od intuisca la propria essenza. Infatti, se ciò potesse essere, la essenza dell'anima dovrebbe tenere il luogo di *specie intelligibile*, ed il *verbo generato* manifesterebbe o direbbe la essenza dell'anima stessa. Che ciò non sia in fatto è evidente, poichè altrimenti la conoscenza dell'essenza dell'anima propria sarebbe non solo naturale, ma a ciascuno evidentissima e perfettissima. Ora è tutt'altro: gli errori rispetto all'essenza dell'anima umana furono e sono molteplici e diversissimi, e ciò che sappiamo di essa, lo sappiamo filosoficamente, cioè filosofando sopra le sue operazioni (1). La ragione di questo fatto si è, che la essenza dell'anima umana ha bensì la potenza d'intendere, ma non ha necessariamente l'atto; se bastasse la sua essenza a conoscersi, sarebbe stata sempre necessariamente in atto di quella conoscenza. Del resto

(1) *Summa* p. 1. q. 87. a. 1. - *De verit.* 1. c.



noi conosciamo l'anima nostra dagli atti suoi, o negli atti suoi, e doppia è però la cognizione che ne abbiamo. L'una è vulgare, e consiste nell'inferire dagli atti dell'anima la sua esistenza; la seconda più difficile è quella, onde dalla studiata considerazione degli atti stessi, ascendiamo a determinare la sua natura. Questa è opera della Filosofia.

Presso gli Scolastici e segnatamente presso S. Tommaso leggiamo bensì che l'anima umana conosce se stessa per la sua *presenza*<sup>1</sup>, od anche per la sua *essenza*; ma riguardo a ciò non intendono altro, se non che l'anima, per essere attualmente conscia di se stessa, non ha bisogno di una forma conoscitiva (*species*), la quale in essa sia a guisa di un abito. O meglio; il conoscere l'anima sè stessa per la sua essenza o per la sua presenza, secondo gli Scolastici, non vuol dire che essa conosca la sua essenza immediatamente, e non già per mezzo delle sue operazioni; ma vuol dire che per percepire il proprio suo essere per mezzo della sua attività, essa non ha bisogno di una specie intelligibile, formata dall'astrazione ma che a ciò basta, che la sua essenza sia presente nel suo atto (1).

(1) Per chiarir meglio questo punto fa d'uopo avvertire che, quando l'Aquinate dice: « l'anima umana conosce sè medesima per la sua *presenza*, od anche per la sua *essenza* »; dobbiamo distinguere la *pura percezione* del nostro essere concreto ed individuale, dalla *conoscenza della nostra natura*, cioè *delle qualità del nostro essere*; ossia la *coscienza di noi stessi* dalla *conoscenza di noi stessi*; e poi rammentarci ciò, che insegnano gli Scolastici, intorno alla *conoscenza abituale e attuale*. Per *conoscenza abituale* essi intendevano



L'Aquinate dice che la mente, non perviene all'*attuale* coscienza di se stessa, se non per la coscienza dei suoi atti; giacchè perciò solo sappiamo di avere un'anima, di vivere e di essere, perchè sappiamo di sentire, di pensare, e di esercitare altri atti vitali.

Se si domanda poi della coscienza *abituale*, o di ciò, che mette l'anima in istato di passare all'*attuale* coscienza, si può dire che essa conosce se stessa per la sua essenza. Infatti, affinchè per mezzo dei suoi atti l'anima diventi conscia di se stessa, basta che essa stessa, cioè la sua essenza, sia presente nel suo atto. Non ha bisogno di una forma conoscitiva, di una specie; perchè questa si richiede affinchè l'oggetto, il quale non può essere fisicamente nel conoscente, sia in lui presente in modo ideale. Ma la sua essenza è presente all'anima quanto all'essere suo fisico. Siccome dunque acciocchè l'anima conosca i suoi atti, non è altro necessario, se non che essa sia un principio capace di essere conscio di quanto avviene in lui; così, acciocchè per mezzo dei suoi atti l'anima divenga conscia del suo essere, non si richiede altro, se non che essa sia un principio capace di percepire, non solamente i fenomeni, ma eziandio l'essenza e l'essere stesso delle cose; giacchè, nel nostro caso, l'essere, che deve venir

quella disposizione dell'intelletto per la quale esso è in istato di formare, ogni qualvolta lo voglia, certe rappresentanze; cioè intendevano i *concetti quiescenti* nel nostro spirito, da loro denominati *species impressas*. Se dunque essi dicono, che l'anima si conosce per la sua essenza, parlano soltanto della percezione del proprio essere individuale, della *coscienza*.



percepito, è presente nell'atto, come la cagione ed il principio, dal quale l'atto stesso procede (1).

Se poi vogliamo conoscere che cosa sia l'anima nostra, o, che è lo stesso, la *qualità*, dobbiamo prima separare l'atto dal suo contenuto, ossia il pensiero dal pensato, e poscia svestirlo anche di tutto ciò, che in esso è accidentale. Soltanto dopo averlo appreso mediante questa astrazione, possiamo conoscere dall'una parte la sua diversità dalla conoscenza sensibile, e dall'altra la sua dipendenza dalla medesima; e per mezzo di ciò la sua natura. Ciò che vale del nostro pensare, vale anche del nostro volere. Noi siamo consci immediatamente della sua esistenza; ma la sua natura non ci si palesa, se non in virtù di una considerazione astrante e comparativa. Dopo poi trovata e conosciuta la proprietà del pensare e del volere umano, ci si apre la strada a quella conoscenza dell'essenza umana, la quale ci è possibile. Imperocchè avendola appresa come un soggetto, dal quale procede un tal pensare ed un tal volere, ne deduciamo la sua *immaterialità*, e la sostanziale sua unione col corpo, e tutte le altre verità necessariamente collegate con queste. Ed ecco perchè l'Aquinate dice, che l'anima nostra conosce che è, perciò solo che è presente a se stessa nella sua attività; ma per conoscere quello che essa è, deve fare delle accurate e sottili investigazioni (2). L'in-

(1) *De verit.* q. 10. a. 8,

(2) Se l'anima nostra (dice l'Aquinate) per la sua presenza sola conoscesse non solamente che è, ma anche quello che è; allora questa conoscenza sarebbe egualmente facile chiara e certa come quella. Infatti, nessuno ha mai dubitato,



telletto nostro, benchè in opposizione col senso, abbia per obbietto suo proprio l'essenza delle cose, e non già i semplici loro fenomeni, tuttavia non conosce siffatta essenza immediatamente, ma solo per mezzo dei fenomeni. Quindi avviene che l'intelletto conosce la quiddità o l'essenza delle cose, soltanto per mezzo di rappresentanze astratte ed universali; e però non può conoscere, se non connettendo e paragonando questi concetti stessi nei giudizi e nei raziocinii, cioè discorrendo.

Breve: Lo spirito conosce dalla sua manifestazione, perchè in questa esso è presente qual principio della medesima, e perciò è impossibile che giammai dubiti del proprio suo essere (1). La capacità poi di conoscere se stesso in questa maniera gli viene dall'essere un principio immateriale; cioè un principio, il quale benchè, come forma vitale, perfezioni un altro cioè il corpo; pure non è da questo dipendente nel proprio suo essere. Da questa sua libertà ed indipendenza viene, che nell'attività, colla quale l'anima apprende le cose fuori di sè, non esce fuori di sè medesima, ma, operando al di fuori, rimane in sè e presso di sè. Per questo medesimo ancora è capace di conoscere le cose fuori di sè, quanto all'immutabile loro essenza, e di comprendere da questa i mutabili loro fenomeni. Infine

nè potrà dubitare che egli sia, viva, pensi, e voglia; ma quale sia la natura del principio che in noi è, vive, pensa, e vuole, non possiamo saperlo, se non con lunghe e laboriose speculazioni, nelle quali corriamo rischio di cadere in molti dubbi e in molti errori.

(1) S. TOMM. *De verit.* q. 10, a 12. ad 7.



perchè conosce non solamente il suo essere, ma ancora la sua essenza e la qualità di questo suo essere, è capace altresì di giudicare della natura del suo conoscere, e di venire con ciò conscio della verità del medesimo ed acquistare indi la certezza.

## II.

### Ancora sullo stesso argomento.

Secondo la dottrina degli Scolastici, il corpo e l'anima sono nell'uomo congiunti in unità di essere sostanziale. Lo stesso principio, che in lui pensa e vuole, percepisce anche per mezzo dei sensi e trasfonde nel corpo la forza vitale. L'intelletto, il senso e la vita non possono perciò considerarsi come tre diversi principii o sostanze; ma debbono riguardarsi come tre diverse potenze dell'unica sostanza spirituale. Come poi l'esperienza ci insegna, che le potenze superiori non operano senza il concorso dell'inferiori (l'intelletto p. e. non senza i sensi, questi non senza la vitalità), ma bensì le inferiori possono operare senza il concorso delle superiori; così noi ci spieghiamo senza difficoltà, perchè nei bambini lo spirito può operare come forza vitale e come potenza sensitiva, mentre l'intelletto non si è ancora destato ad alcuna attività. Formato che siasi il senso interno, ed acquistato che abbia la fantasia un certo grado di svolgimento, comincia l'attività della potenza conoscitiva intellettuale, generando



colla forza a lei inerente le rappresentazioni intellettuali delle cose dai sensi percepite. Ma della natura dello spirito è proprio, che conosca non solamente la cosa fuori di se, ma anche il suo stesso pensare, e per mezzo di esso l'essere suo e la sua essenza; e questa conoscenza della sua attività e del suo essere, cioè la coscienza di sé medesimo, accompagna tutto il suo pensare.

Prima di terminare il discorso sopra le rappresentanze intellettuali sarà bene far conoscere la differenza che passa tra l'intelletto e la memoria; e tra l'intelletto e la ragione. Ed ecco; la memoria non è una potenza distinta dall'intelletto possibile, come non è un'altra potenza la ragione; ma la memoria è l'intelletto possibile in quanto ritiene le specie intelligibili delle cose e delle sue stesse operazioni, e la *ragione* è [il medesimo in quanto *discorre* in traccia della verità (1).

---

(1) Vedasi S. Tomm. come bene spiega che la ragione non è potenza distinta dall'intelletto possibile. *Summa*. p. 1. q. 79. a. 8. - *De Verit.* q. 15. a. 1.



# TRATTATO SECONDO

## DELL' ESSERE

### CAPO I.

#### Delle partizioni dell' Essere.

##### I.

#### Dell' Essere assoluto, e relativo

Secondo l' antica Filosofia *assoluto* si dice quello, che è ciò, che il suo nome significa, per se stesso; *relativo* quello, che l' è solo per la relazione ad un' altro. Così p. e. la virtù si chiama *buona* in senso assoluto, e la sanità ancora si dice *buona*, ma in senso relativo. *L'assoluto* è sempre ciò, che il nome significa primariamente (*primo*); il *relativo* porta il nome con dipendenza dall' assoluto (*posterius*). Di più *l'assoluto* si chiama ancora dagli Scolastici essere *simpliciter* e il relativo essere *secundum quid*.



Fra le cose che hanno lo stesso nome, si può dare più che una relazione di dipendenza e di subordinazione, e però la medesima cosa può chiamarsi assoluta e relativa, secondo che vi si ravvisa o l'uno o l'altro ordine. Ciò che nell'ordine fisico è *semplicemente* buono viene ciò non ostante chiamato relativamente (*secundum quid*) buono, quando si considera in relazione al bene dell'ordine morale, come accade nell'esempio più sopra recato della sanità. Anche l'ordine morale può essere considerato nella sua dipendenza da Dio; ed allora eziandio la virtù è un bene relativo. Da ciò segue che in ciascun ordine di cose quel solo è esclusivamente assoluto, in cui si ritrova la pura essenza di ciò, che col nome viene enunciata. Imperocchè questo solo non dipende da un altro dello stesso nome, e ad esso è subordinato tutto ciò, che porta quel nome; perciò a lui compete il nome con preferenza, per eccellenza.

Secondo gli Scolastici si dice ente *simpliciter* solo quello che è in atto; e *secundum quid* quello, che è in potenza, o possibile. E ciò, che è in potenza, o possibile si chiama ente in relazione a quello che è in atto. Di più, gli accidenti ancora, come qualche cosa in atto, paragonati alle cose possibili sono enti *simpliciter*; paragonati alla sostanza sono enti *secundum quid*, ossia in un senso relativo. In fine, tutte le cose possibili ed attuali hanno una necessaria relazione con Dio; ed è questa una relazione dalla quale il loro essere dipende non meno, anzi di più, benchè in tutt'altra maniera da quello, onde l'essere degli accidenti dipende dalla sostanza. Onde anche la



sostanza finita, come tutto il resto, rispetto a Dio, deve essere chiamato ente relativo.

Dio è l'essere assoluto nel più ampio senso della parola, poichè egli è l'essere stesso; tutto ciò poi, che non è Dio, non essendo l'essere, ma avendolo ricevuto da Dio (1), si dice che è *essere relativo*. Ma la relazione per cui questo *essere relativo* dipende da quell'*assoluto* (cioè da Dio) è tutt'altra da quella, che ha luogo tra l'accidente e la sostanza; come tutt'altra è la relazione che ha il possibile (ciò che è in potenza) coll'*attuale* (ciò che è in atto).

Qualche volta l'ente *secundum quid* è detto dall'Aquinate *non ente*; ma ciò è detto in confronto di ciò che è ente *simpliciter*. Quando il S. Dottore dice che l'ente *secundum quid* è il *non ente*; vuol fare intendere che l'ente *secundum quid* non è *ente simpliciter*; che il relativo non è l'assoluto.

Di più; l'ente può essere chiamato *non ente*; e *il non ente*, ente. Perocchè altra cosa, dice l'Aquinate, è la semplice non esistenza ed altra la privazione. La privazione ha luogo soltanto, quando non esiste ciò, che dovrebbe esistere od almeno potrebbe esistere. Dunque quantunque la privazione escluda sempre un essere, e sia perciò un non essere, tuttavia suppone qualche cosa; cioè quella a cui manca quell'essere. Quello poi, di cui viene enunciata una privazione, essendo

(1) Dio è causa estrinseca, cioè causa esemplare ed efficiente di tutte le cose create; queste poi quanto all'essenza (quanto alla causa intrinseca e formale) sono pel loro proprio essere cioè per l'essere loro creato.



sempre *ente*, ne segue, che il non ente, in quanto è privazione, si ritrova in un ente, come nel suo soggetto. Dunque l'ente può chiamarsi non ente, e il non ente ente, potendo accadere, che ciò, che è *simpliciter*, possa essere *secundum quid*, e viceversa. Lo stesso si dica quanto ai primi attributi dell'essere, ossia quanto all'unità ed alla bontà. Ogni moltitudine suppone una unità; la moltitudine degli individui, l'unità della specie; la moltitudine degli effetti, l'unità della causa; la moltitudine dei fenomeni, l'unità dell'essenza. E così ciò, che *simpliciter* è molto, può *secundum quid* essere uno; e quello, che è *simpliciter* uno, può essere molto *secundum quid*. Il male è male, per la privazione di qualche bene, e suppone perciò una qualche cosa, a cui manchi il bene. Ora tutto quello, che è, essendo buono in quanto è, il male non può trovarsi, se non nel bene, come nel suo subbietto. Quindi tutto ciò, che deve chiamarsi *simpliciter* male, è *secundum quid* bene; e ciò, che è *simpliciter* bene, può essere *secundum quid* male (1).

## II.

### Dell'essere reale ed ideale.

L'*essere reale* è quello, che le cose hanno in loro stesse; l'*essere ideale* quello, che hanno nella mente conoscente. Gli Scolastici chiamano que-

(1) *Summa* p. 1. q. 11. a. 2.



st'ultimo *esse intentionale*. L'essere che hanno le cose nella mente pensante, dipende, come il pensiero, con cui s'immedesima, dalla natura della mente pensante; e quindi ne viene che *il conosciuto è nel conoscente, secondo la maniera del conoscente*. Parimente da questo principio segue che non possiamo trasferire alle cose realmente esistenti la *immutabilità* e la *universalità*, che si ha nella mente dalla quiddità pensata delle cose; ne possiamo ammettere che, ciò, che pensiamo dell'assoluto, esista in quella stessa maniera, onde esiste nei nostri pensieri: ciò vuol dire quale vario, e quale diviso.

Secondo gli Scolastici l'universale, cioè la natura, ossia l'essenza si trova nelle cose non in quanto al numero, ma in quanto alla qualità; e perciò la sua universalità è soltanto nel nostro pensiero. L'universale siccome tale non può essere reale; ma è soltanto nei nostri pensieri, dice l'Aquinate.

L'essere universale, da cui comincia il nostro pensare, è senza determinazione veruna, perchè è al tutto vuoto, e, come noi lo pensiamo, non può trovarsi che nel nostro pensiero. Per potere realmente esistere, deve, per determinazioni sopravvenenti, ricevere ciò, che in se non contiene. La nostra mente da prima lo determina prendendolo quale attuale, quale *res*, quale *aliquid*, quale *unum*. Dopo ciò si acquista il concetto della sostanza, quale essere per sè, in opposizione all'accidente, quale essere in un altro e così la mente progredisce ai concetti di corpo, di materia, di forma ecc., determinando quell'unico essere se-



condo tutte le categorie, e tutti gli universali (1). Dunque l'essere universale, per mezzo del pensare, diviene tutto. Al contrario, dell'essere assoluto (di Dio), il quale è il principio, ossia la causa delle cose, si può ben dire, che dobbiamo pensarlo senza determinazione, in quanto non è lecito di limitare la sua sostanza. Esso possiede la pienezza dell'essere, e però non può ricevere ulteriore determinazione (2). Dunque l'universale è il vuoto, a cui nulla è aggiunto, ma a cui tutto (finito) può aggiungersi; e l'assoluto è la pienezza infinita, oltre a cui niente può pensarsi.

### III.

#### Dell'essere attuale e potenziale.

Primieramente dirò che l'*essere attuale* è quello, che è in atto presentemente; e l'*essere potenziale* è quello, che non è in atto presentemente ma è in potenza di esserlo.

L'atto (*actus*) primieramente si prende come sinonimo di *actio*; e però esprime un'attività, un operare, che produce mutazioni. Quest'operare, suppone un principio, che si chiama *potentia facultà*. La facultà di operare dagli Scolastici è detta *potentia activa*; e la facultà di patire *potentia passiva*; quella è nell'agente la cagione, perchè possa operare sopra di un'altro mutandolo; questa

(1) Quaest. disp. De Verit. quaest. 1. art. 1.

(2) Cont. Gent. 1. 1. c. 26.



è nel paziente la cagione, perchè possa in se ricevere l'azione od essere mutato. Come *l'actus* suppone una *potentia*; così alla *potentia activa* deve corrispondere una *potentia passiva*. Nè deve far difficoltà che Aristotele consideri la *potentia activa*, come un principio, che cagiona mutazioni in un altro, giacchè, quantunque le creature viventi operino sopra sè stesse mutandosi, non sono tuttavia in questa operazione attive e passive, secondo tutta la loro sostanza; sotto un tale rispetto si riferiscono a se medesime, come ad un altro.

Il concetto dell'*actus* non è limitato all'azione (all'*actio* propriamente detta), che induce mutamento, ma si estende ancora a quella, che, senza operare sopra un altro, perfeziona il subbietto in cui si trova; p. e. il chiarore del corpo illuminato, la conoscenza e l'intuizione della mente. Queste mere *operationes* vengono pur chiamate *actus*. Ancora dove hanno luogo mutazioni, significa quale *actus* tanto l'effetto, che riceve la potenza passiva in riguardo a questa, quanto l'azione in riguardo alla potenza attiva. Onde si viene a conoscere che il concetto di *actus* è fondato sopra il concetto della perfetta attualità, o dell'attuazione.

Si chiamano *actus* anche le forme e gli abiti, dai quali una potenza è disposta ad operare; p. e. l'arte e la scienza. Ma queste *forme* od *abiti* per distinguerli dall'operazione a cui abilitano, son detti *actus primi*, o *potentiae*; l'operazione poi *actus secundus*, o semplicemente *actus*. Anche la forma sostanziale del corpo è *actus*, e la ma-



teria *potentia passiva*. Infatti la materia è nel corpo ciò, che è determinabile, e che deve essere determinato per potere esistere; e la forma è quella che la determina, e in tanto la attua. L'*esistenza* in tutte le cose, che possono essere e non essere, si considera come *actus* e l'essenza come *potentia*.

L'*actus* non può essere definito, perchè è uno di quei concetti semplicissimi, che non possono venire determinati da altri concetti; può bensì illustrarsi. E lo dice anche Aristotele che non tutte le cose si possono definire, ma si possono tuttavia illustrare. L'*actus* si usa chiamare, come si è visto, non solo l'azione, ma anche la facoltà, le forze, le forme quiescenti, e l'esistenza stessa.

*In potentia*, dicono gli Scolastici, è ciò che è che *nelle sue cause*, e quindi per esse è in qualche maniera possibile; *in actu* è ciò, che è *fuori delle sue cause*, e quindi è in sè stesso od in un altro, che già è *in actu*. In quanto dunque le cause sono diverse, in tanto sarà diversamente contenuto in esse, secondo la potenza, ciò, che per esse può farsi. L'essere, che hanno le cose nelle loro cause, prima che esistano attualmente, è dagli Scolastici detto *potentia obiettiva*, perchè quest'essere consiste in ciò, che le cose siano oggetto della conoscenza e della virtù di colui, che le produce. L'essere potenziale, che le cose hanno nel soggetto, ossia in quella cosa, di cui od in cui si fanno è detto *potentia receptiva*, oppure *subjectiva*.

L'*attuale*, dice Aristotele, è anteriore al *potenziale*, tanto riguardo alla conoscenza, quanto ri-



guardo all'essere (1). Infatti, il primo che la mente conosce è o essa medesima, od un altro. Se conosce da prima se stessa, conosce, senza dubbio, qualche cosa di attuale; giacchè l'azione (l'operare) suppone l'attualità (l'essere). Se poi il primo, che la mente conosce, è un altro, quest'altro non può essere un meramente possibile; anzi deve essere reale ed attuale. Breve: Se l'azione è immediata, è chiaro, che soltanto un'altro attualmente esistente può esercitare quell'influsso eccitante; se l'azione è mediata, soltanto quello stesso attuale, che opera sopra i sensi, potrà essere l'obbietto della mente destata al pensiero.

A maggiore intelligenza dirò che quando Aristotele afferma che l'*attuale* precede il *possibile* in quanto all'*essere*, non intende paragonare il

(1) L'attuale deve essere conosciuto prima del potenziale (o della potenza); giacchè la definizione di questo suppone il concetto di quello. Possibile è ciò, che può effettivamente essere; visibile ciò, che può essere veduto; visivo ciò, che può vedere; ragionevole ciò, che può ragionare. Dunque non possiamo conoscere la possibilità od il possibile in genere, senza il concetto dell'attualità o dell'esistere attualmente; nè questa o quella potenza, senza la rappresentanza di un atto, che ad essa risponda. Per altro con ciò rimane soltanto provato che il concetto del possibile suppone il concetto dell'attuale. Ma potrà lo stesso affermarsi anche del giudizio che una cosa sia possibile? o vogliamo dire: questo giudizio presuppone forse la conoscenza di un attuale? Prendendosi la possibilità nel senso pieno della parola, e significandosi per quella non la mera pensabilità dell'oggetto, è chiaro, che la possibilità, non può affermarsi senza presupporre l'attuale esistenza della virtù, per cui può attuarsi ciò, che è possibile. Ma ancorchè il giudizio, che una cosa sia possibile, si limiti alla sola pensabilità di quella, un tal giudizio non potrà almeno essere la prima verità, che da noi si conosca.



possibile e l'attuale nello stesso oggetto; ma egli vuol dire, che ogni cosa possibile, per diventare attuale, ed ogni cosa attuale, che è stata fatta, suppone un'altro, il quale non è soltanto possibile, ma esiste attualmente: perchè se non si voglia ammettere, che il possibile venga attuato da se stesso, certo dovrà essere attuato da un altro. Ora quest'altro deve essere in atto per potere operare, e non può certamente, senza operare, conferire veruna attualità. Per questa stessa ragione ripugna, che un possibile attui se stesso; e la contraddizione; che si trova nell'attuare se stesso, consiste in ciò, che l'attuare, prescindendo dal tempo, suppone di sua natura l'attualità (1). Il primo dunque *di tutto ciò che esiste, è l'attuale*, e non il possibile. Per questa via si può provare l'esistenza di Dio creatore.

## CAPO II.

### **Dell'essenza e della esistenza.**

#### I.

#### Della distinzione dell'essenza dall'esistenza.

L'*esistenza*, dicono gli Scolastici, è ciò, che non è solo nelle sue cause, o possibile, ma è in

(1) S. THOM. Cont. Gent. 1. 1. c. 16.



se stesso, cioè in atto. L'*essenza* è il complesso di tutto ciò, per cui un ente esistente è ciò, che è (1). L'*essenza* negli enti, che non sono Dio, è il principio delle forze e dei fenomeni; l'*esistenza* poi procede dall'*essenza*; e per intendersi, l'*esistenza* è quasi la prima apparenza dell'*essenza*. Ma si deve intendere che l'*essenza* è principio dell'*esistenza*, in quanto racchiude l'*esistenza*.

Si distingue l'*essenza* dall'*esistenza*, perchè chi ha l'*esistenza*, non l'ha per effetto della sua *essenza*; ma l'ha perchè questa sua *essenza*, la quale potrebbe anche non essere, è posta in *esistenza* da un altro, e da un altro in essa viene conservata. Se poi ci si rappresenta quell'ente, che da nessun'altro è posto in *esistenza*, ma esiste da sè eternamente, fà d'uopo, che in questo l'*essenza* sia essa stessa il principio della *esistenza*. In esso ente, che è Dio, non vi ha distinzione tra *essenza* ed *esistenza*, per la ragione che è da se stesso e non da altri come p. e. le altre cose, che non sono Dio. In Dio l'*essenza* e l'*esistenza* sono identiche; onde si deve dire che *Dio esiste, perchè è*. Noi al contrario non esistiamo perchè siamo, ma perchè *un'altra ci fa esistere*. Dunque in tutte le cose, che non esistono da loro

(1) Gli Scolastici considerarono ancora l'*essenza*, non solo come ciò, che determina l'*ente*, ma anche come sostegno e principio di tutto ciò, che in un ente è, o può essere. - Se dimandiamo: L'*essenza* del sapiente, in quanto tale, quale è? è la sapienza; così l'*essenza* del bianco è la bianchezza: l'*essenza* dell'uomo è l'umanità. In generale si può dire che *ciò per cui l'ente è, è la sua essenza*.



stesse, l'esistenza non entra nel concetto, con cui concepiamo la loro essenza (1). Di più; l'essenza nelle cose create viene distinta dall'essere attuale, come una *potenza* all'essere; ma questa potenza non è una mera possibilità, si è il soggetto reale dell'esistenza (*dell'atto*).

## II.

Si ricerca se le essenze delle cose abbiano l'essere prima dell'esistenza.

Gli Scolastici negando recisamente essere le essenze delle cose, prima che comincino ad esistere, *nulla fuori di Dio*, affermano quelle in Dio essere Dio stesso, per la ragione che tutto ciò, che è in Dio, è Dio stesso. L'Aquinate dopo di aver detto, che le essenze, prima che esistano per la creazione, sono nulla, soggiunge: *Se non nell'intelletto del Creatore, ove non sono creatura, ma l'essenza creatrice*. Il santo Dottore non vuol dire con le suddette parole altro che; Le essenze delle cose, prima che siano create, non sono, che una cosa pensata; e quindi in tanto solo sono attuali, in quanto attuale è il pensiero di Dio, che le pensa. Di più; essendo questo pensiero quello, secondo il quale Iddio crea, con ragione l'essenza di Dio vien detta anche *Idea*; ma osserva l'Aquinate, non in quanto è essenza, ma

(1) S. THOMAS. De ente et ess. c. 5. - Cont. Gent. 1. 2. c. 52, 53.



in quanto (come conoscenza) è tipo ed espressione delle cose; onde si può eziandio parlare di molte idee divine, benchè l'essenza divina non sia, che una (1). Quindi possiamo affermare che, secondo gli Scolastici, l'essenze delle cose, prima di esser create, non sono state per niun modo in loro stesse ma solamente in Dio. In Dio poi non erano, che in un certo senso (*secundum quid*), cioè erano nella essenza di Dio, come nel loro principio, per mezzo del quale vengono conosciute da Dio; nella divina conoscenza erano in vero, anche secondo la loro proprietà, ma come una cosa meramente pensata, la quale nel suo principio ha bensì verità, e quindi obbiettività; ma, fuori dal suo principio, in se stessa non ha veruna realtà. Qui dobbiamo intendere che la parola *reale* viene adoperata per significare non meno ciò, che è possibile ed ideale, che ciò, che esiste attualmente. Il possibile, l'ideale si chiama reale, per distinguerlo da ciò, che viene pensato arbitrariamente dall'*Ens rationis*, che non ha nessun fondamento fuori del pensare; ma anche ciò che esiste attualmente, viene chiamato *reale*, per opporlo al possibile, siccome tale che può ben essere, ma non è. Questo doppio senso, benchè alcuna volta possa cagionare qualche oscurità nel parlare, è nondimeno fondato nella significazione primitiva della parola. Imperocchè che cosa significa avere realtà, se non essere un ente, o qualche cosa? Se dunque si può dire con ogni verità che le cose nella conoscenza del loro autore, e generalmente nelle loro cause,

(1) S. THOM. S. p. 1 q. 15 a. 2. ad. 1.



sono già qualche cosa, fa d'uopo che anche a queste meramente possibili si attribuisca una realtà; che se si considerano, non già nelle loro cause, ma in loro stesse, non hanno verun essere, e quindi veruna realtà, se non esistono attualmente. Giacchè essere attualmente è lo stesso, che essere in sè. Si può perciò ben dire, che le essenze delle cose, anche prima che siano create, siano *reali* in Dio, sommo loro principio; ma in sè, e vuol dire fuori di questo principio, *sono nulla*.

### CAPO III.

#### **Della Sostanza e dell'Accidente.**

##### I.

#### Della sostanza.

La sostanza, dice l'Aquinate, è *l'ente che esiste in se stesso*, ed a cui non compete per sua natura stare in un altro, come in soggetto. Per es. Pietro, quel sasso ecc. sono sostanze, che non richiedono di essere in altro come in soggetto, ma stanno in se medesime (1); laddove il colore, il

(1) *Ens per se* od *in se existens* è detta dagli Scolastici la sostanza a significare che per sussistere essa non ha bisogno di alcun soggetto, in cui stia; e che è indipendente e separata da ogni altra; per significare insomma che non è sustentata da un altro, come gli accidenti hanno per soggetto



calore, il dolore stanno naturalmente in qualche soggetto. E questi si dicono accidenti; però l'accidente si definisce l'ente, cui compete per sua natura stare in altro, come in soggetto. Perciò, dato ancora che potessero esistere accidenti senza soggetto, non cesserebbero di esser tali, perchè eziandio separati sarebbero di lor natura ordinati ad essere nel soggetto (1). Aristotele chiama *sostanza prima* l'individuo per sè sussistente; *sostanza seconda* il genere o la specie. La specie poi è il soggetto del genere in quanto il genere sta nella specie come in soggetto; l'individuo è il soggetto della specie in quanto questa sta in quello come in soggetto. Le *sostanze seconde* (tutte le specie ed i generi) non possono avere alcuna esistenza, se non nelle *prime*, e tutto ciò, che noi chiamiamo accidente, presuppone l'esistenza della sostanza. Da ciò si può inferire, che quando le prime sostanze (gli individui) non fossero, nulla del resto di tutto ciò che è, potrebbe essere e lo dice anche Aristotele (2). Ma qui bisogna avvertire che egli non considera le cose secondo quell'essere astratto, che hanno nello spirito conoscente, ma secondo quel pieno essere, che hanno nella loro attualità; parla insomma delle cose secondo il loro essere fisico-reale, e non secondo l'essere

questa medesima sostanza e sono sustentati da questa. Dicendo la sostanza *ens per se* od *in se* non viene che essa non sia *ens ab alio*; perchè anche la sostanza (come cosa creata) ha la causa efficiente, e come cosa creata si dice *ens ab alio*.

(1) Così S. Tommaso. Vedi il Cornoldi *Lezioni di Filosofia* pag. 104 prima edizione.

(2) Categ. c. 3. n. 5.



metafisico-reale. Aristotele con gli Scolastici distinguevano a ragione l'ordine fisico-reale dall'ordine metafisico-reale; perchè il nostro conoscere quantunque cominci dalle cose attuali, tuttavia la verità di queste medesime cose è indipendente dalla loro sempre e solamente contingente attualità. Infatti quando pure gli individui (*le sostanze prime*), di questo mondo finito svanissero, rimarrebbe tuttavia la verità concepita dalla mente, che conosce la natura delle cose ed in lei le specie ed i generi.

Anche della *sostanza seconda*, cioè della specie e del genere ed ancora della natura (dell'universale), in quanto in essa è la specie ed il genere, si può dire che è sussistente *per se*, quantunque questa (*sostanza seconda*) mediante la *prima* cioè mediante l'individuo. Di fatto l'universale, p. e. la natura umana, non può effettivamente esistere, come tale, se ciò non è nell'individuo (1); l'uomo non può esistere se non esiste *quest'uomo* (2).

Consideriamo ancora la sostanza come *essenza* perchè questa è ciò, per cui una tal sostanza individua è quello, che è; o meglio, perchè l'essenza è l'esser proprio, individuale di ciascuna sostanza (3).

(1) L'*Universale* non è nulla fuori delle cose, e nella sua universalità non si trova, che nel nostro pensiero.

(2) S. TOMM. in *Metaph.* l. 5. lect. 10.

(3) Anche negli accidenti si può considerare l'essenza, ma nella maniera che si chiamano *enti* gli accidenti. Se ci vien dimandato quale sia l'essenza di quel tal colore p. e. del *bianco*; rispondiamo che è la bianchezza: del sapiente è la



## II.

## Degli Accidenti.

In ampio significato *accidente* si dice; *Un non sussistente per sè, ma in un altro*. Dico in ampio significato, perchè quell'essere in un altro non deve intendersi allo stesso modo di tutti. Per esempio, non solamente il *calore*, ma eziandio il *riscaldare* è un accidente del corpo; ma per modo nondimeno, che il *calore* ne sia una qualità intrinseca, distinta dalla sua sostanza, ma il *riscaldare* gli avvenga solo in relazione ad altri corpi che gli stanno vicini ed in questi sì, non già in se medesimo (cioè nel corpo che è *riscaldante*) induce un mutamento. Onde avviene che alcuni accidenti determinano il soggetto intrinsecamente, altri estrinsecamente. Quelli sono detti *accidentia physica*, questi *denominationes extrinsecae*. La più bella definizione dell'accidente è quella data da S. Tommaso. *Accidente*, dice egli, è quello, che sorviene alla cosa già sussistente nel proprio suo essere, però accidenti si chiamano le determinazioni delle cose, le quali stanno fuori della sua essenza. Gli accidenti si posson dire di tre sorte o qualità; *essenziali, necessarii e contingenti*. Qualità *essenziale* è quella, che determina la specie della cosa; que-

sapienza ecc. Da ciò si vede che l'essenza dell'accidente dipende dall'essenza della sostanza.



sta qualità essenziale si dice anche differenza specifica. Qualità *necessaria* è quella, che dalla essenza della cosa non può essere separata, sebbene non faccia parte dell'essenza medesima, p. e. l'attitudine o l'esigenza della creatura di essere nello spazio e nel tempo. Qualità *contingenti* sono gli accidenti in senso più ristretto p. e. sono quelle qualità che senza scapito della cosa possono essere e non essere nella essenza della cosa medesima.

Gli accidenti dipendono dalla sostanza; ma questa dipendenza è perchè l'accidente per esistere ha uopo della sostanza. Ma sebbene ogni sostanza sia indipendente dagli accidenti; ne ha nondimeno, uopo, per la formazione, e per l'attività rispondente alla sua essenza.



# TRATTATO TERZO

## DELLA NATURA

### CAPO I.

#### **Dell' essenza dei corpi.**

#### I.

#### Nozioni della materia e della forma

Ogni corpo è costituito da una materia, la quale per sè è *indeterminata*, e però è incapace di esistere da sè sola, e di una forma, la quale determinando tutto il sostanziale essere del corpo, è *parte della sua essenza*. Una tal materia si appella *materia prima*, e una tal forma si appella *forma sostanziale*. La *materia prima* adunque e la *forma sostanziale* sono come parti essenziali che costituiscono il corpo, in quanto sono contenute nel medesimo corpo.



Su questo soggetto egregiamente discorre l'illustre Cornoldi nelle sue *Lezioni di Filosofia* e però piacemi qui riportar le sue parole. « Il soggetto di tutte le mutazioni corporee dicesi *materia*; qualunque siasi attuazione della medesima dicesi *forma*. *Materia prima* è il soggetto della prima mutazione corporea che è la sostanziale; ossia è la parte *determinabile* della sostanza corporea. *Forma sostanziale* è la determinazione od attuazione sostanziale, per la quale è costituita quella sostanza che è, e non altra. *Materia seconda* è il soggetto della seconda mutazione corporea che è accidentale; ossia è la sostanza compiuta, ed è l'essere *determinabile*. *Forma accidentale* è la determinazione ed attuazione accidentale (che dicesi anche accidente), per la quale la sostanza, già costituita nell'essere suo sostanziale è determinata nell'essere accidentale. Così quello che costituisce la materia prima nell'essere *oro, acqua, legno, ec.* è forma sostanziale, per cui dicesi: questa materia è oro, è acqua, è legno. Quello poi che costituisce la materia seconda nell'essere *giallo, ghiacciato, verde*, è la forma accidentale, e per cui dicesi; questo oro è giallo: quest'acqua è ghiacciata: questo legno è verde. L'agente, che è il determinante la mutazione, dicesi la *causa efficiente*. La mancanza che v'è nel termine *da cui* della forma, che si ha nel termine *a cui*, dicesi privazione ».

Per intender meglio il termine *da cui* e *a cui* riporterò un'altro passo del Cornoldi. « Ogni mutazione nelle sostanze corporee è in generale il *passaggio* dalla potenza all'atto: quindi in essa



deve trovarsi una qualche cosa che ora si ritrovi nel termine *da cui* si fa il suddetto passaggio, ed ora nel termine a cui si fa. Questo *qualche cosa* dicesi il *soggetto* della mutazione. Sennonchè la mutazione delle sostanze corporee si divide in sostanziale e accidentale. A ben comprendere questi termini conviene osservare il doppio essere delle cose stesse. Siccome l'ente si divide adeguatamente in sostanza ed accidente, così l'essere dividesi in sostanziale ed accidentale. P. e. *l'essere cavallo* è sostanziale; *l'essere sano* è accidentale: *l'esser cera* è sostanziale; *l'essere calda* è accidentale. Se veramente vi fosse nelle sostanze corporee mutazione sostanziale, e accidentale, dovrebbe la cosa avvenire così. Nella mutazione accidentale il soggetto dalla potenza di avere un' accidente dovrebbe passare all'atto di averlo. È poi chiaro, che in tal mutazione accidentale, il soggetto che rimane il medesimo nei due termini *da cui* e *a cui*, è una sostanza compiuta. Ma altrimenti d'uopo sarebbe discorrere se ci fosse mutazione sostanziale. In tale ipotesi vi sarebbe un soggetto, il quale nel termine *da cui* avrebbe un essere sostanziale determinato; ma sarebbe in potenza (*lasciato codesto essere sostanziale determinato*) ad averne un altro pure sostanziale: nel termine *a cui* acquisterebbe il nuovo essere sostanziale. Questo soggetto adunque nel termine *da cui* avrebbe una determinazione o atto sostanziale; nel termine *a cui* ne avrebbe un altro » (1).

(1) Cornoldi *Lezioni di Filos.* pag. 124, 125 (prima edizione).



Ma la mutazione sostanziale (come pure l'accidentale) avviene di fatto. Ognun sa che la diversità delle nature suppone la diversità delle sostanze; laonde una sostanza sarà mutata in un'altra, qualora cessi la natura che prima aveva, e ne appaja una nuova. Dalla diversità delle operazioni poi possiamo conoscere codesto mutamento.... Tutti gli uomini e parlando e scrivendo riconoscono le mutazioni non solo accidentali, ma ancora sostanziali. Infatti e chi è che non dica che l'erba di cui si nutre il bue abbia cangiato essere sostanziale o sia divenuta una *diversa sostanza*, quando si è mutata in carne, in ossa ed in altro che nulla ha di comune con l'erba? Ma molti a questo comun sentire del genere umano, che per se stesso è un segno certo di verità, non si acconciano: tal sia di loro!

« A confermare e nobilmente illustrare le dottrine (*sulla materia e sulla forma*) gioverà assai recare qualche testimonianza del grande Agostino, il quale espone i suoi concetti intorno alla materia prima e alla forma sostanziale. Comechè Agostino fosse di mente acutissima ed acconcio, quant'altro mai fosse stato, alle filosofiche speculazioni; tuttavia, come egli attesta, penò assai a conoscere la essenza dei corpi (*Conf. 12*). Dopo grande studio conobbe che dovevaci essere nella sostanza corporea potenza ed atto sostanziale, e che una materia informe dovea essere il soggetto delle mutazioni sostanziali dei corpi. Così egli favella:

« Meditai sopra i corpi, mi diedi, a speculare profondamente la loro mutabilità, per la quale cessano di essere quelli che erano, e inco-



minciano ad essere quelli che non erano, e congetturai che non si producesse il nuovo corpo dal niente; ma che una cosa informe passasse da una forma all'altra; se non che volea esserne affatto certo. E se a te (*o mio Dio*) la mia voce e la mia penna confessassero quel tutto che mi hai manifestato chiaramente in sì fatta questione, chi lo intenderebbe? Ma non perciò cesserò di darti un cantico di lode per queste cose che non posso scrivere. La mutabilità (*Agostino piglia l'astratto per il concreto: il mutabile*) delle cose mutabili, essa è capace di tutte le forme nelle quali le cose si cangiano ». Egli con ammirabile elevatezza di mente commenta il primo capo del Genesi, e in quelle acque e in quella terra informe e in quegli abissi vedeva la materia prima e lo spirito di Dio che *ferebatur super aquas*, era per Agostino Iddio stesso che imprimeva le idee archetipe delle varie sostanze corporee imprimendo le forme sopra la medesima. Ma non così che prima Iddio avesse creata la materia e poi ne imprimesse le forme; poichè la materia non può stare separata da ogni forma (1). Però questo difficile e sublime concetto

(1) G. FILONI nel suo opuscolo: *La scienza cristiana e S. Tommaso d'Aquino*, dice che l'aquinate, riferite le diverse opinioni, di Sant'Agostino che sostiene l'*informità* della materia nella creazione aver preceduto la formazione non di tempo ma solo di ordine, e di S. Basilio, di S. Ambrogio e di S. Giovanni Crisostomo, che sostengono al contrario averla preceduta anche di tempo, li concilia mirabilmente, mostrando che il primo per *materia informe* volle intendere la privazione di qualunque forma, ed ebbe ragione, ripugnando che la materia possa esistere nell'assoluta privazione di ogni forma, dove gli altri vollero significare non lo stato di assoluta privazione di



svolge con una similitudine tutta degna di quell'acutissimo ingegno. Adunque commentando il primo capo del Genesi (*De Genesi ad lit. c. 4*), scrive così: « Quando dice *prima* informe (*la materia*) e *poi* formata, nulla ci ha di assurdo; se altri sia capace di discernere ciò che *precede* nell'eternità, nel tempo, nella elezione e nell'origine. Nell'eternità come Dio precede ogni cosa: nel tempo come il fiore precede il frutto: nella elezione come il frutto precede il fiore: nell'origine come il suono della voce precede il canto. Ed è cosa difficilissima ben capire la prima e l'ultima di queste quattro precedenze; facile le due di mezzo. Imperocchè è ben raro e difficile il contemplare, o Signore, la tua eternità, la quale immutabilmente fa tutte le cose mutabili, e perciò è antecedente a queste. Ma inoltre chi mai avrà mente sì acuta da conoscere senza penosa fatica come il suono della voce è prima del canto? Perciò stesso che il canto è il suono della voce formato, può considerarsi ancora come non formato: ma esser formato ciò che non è, affatto è impossibile. Così è prima la materia di quello che si fa della medesima. Non è già essa prima perchè *faccia*, chè piuttosto è *fatta*: nè è prima in ogni forma, ma sibbene quello di incompiuta formazione. In questo senso con pari verità potevano affermare che la materia sia esistita informe, mercecchè dalla Genesi, quando si volessero ammettere le ipotesi della moderna Geologia, si potrebbe raccogliere che l'universo non raggiunse ad un tratto l'ultima sua perfezione, sibbene a gradi nel lungo volger di sei epoche, che tali appunto sono in sentenza anche di Sant'Agostino i giorni della creazione.



qualche intervallo di tempo, mercecchè noi non mandiamo fuori prima con la voce suoni informi senza canto, per prenderli poscia e ordinarli nella forma del canto, come accade del legno e dell'argento, con cui fabbrichiamo un forziere od un vascello. Perchè materie siffatte (*sono queste materie seconde e vere sostanze*) precedono la forma delle cose che di esse si fanno. Ma nel canto non è così. Imperocchè quando si canta si ascolta il suono. Non si vocifera prima informemente e poscia si forma il canto: perchè qualunque suono di voce prima emesso passa, nè può riprendersi e coll'arte comporsi; e perciò il canto è nel suono della voce che n'è la materia. Il medesimo suono di voce si forma perchè sia canto, e però, come diceva, prima è la materia, che è il suono, poi la forma che è il canto: ma questa priorità non riguarda la causa efficiente. Poichè nè il suono della voce è artefice del canto; ma all'anima che canta col corpo, quel suono è il soggetto per esser fatto canto. Non è priorità di tempo, perchè la voce è emessa col canto; non è priorità di elezione, chè il suono della voce non è migliore del canto, poichè codesto non è solo suono di voce, ma suono diletto; ma è *priorità di origine*, perchè non si forma il canto affinchè sia il suono, ma si forma il suono perchè sia canto. Chi ha sufficiente ingegno intenda con questo esempio come la materia delle cose fu prima fatta e chiamata cielo e terra, perchè di essa fu fatto cielo e terra ».

« Se tu nella parola *canto* intendi qualsiasi inflessione di voce, avrai una ingegnosa e gentilissima similitudine non inesatta della materia pri-



ma e delle forme sostanziali materiali che successivamente riceve nelle chimiche combinazioni dei minerali, delle piante e dei bruti. Quella è il soggetto delle sostanziali mutazioni; queste sono le sue diverse attuazioni. Come dunque la materia prima passa da una forma sostanziale materiale ad un'altra pur materiale? per semplice mutazione intrinseca di se medesima, senza addizione di alcun ente a se esterno. Come la materia prima passa da una forma sostanziale materiale alla forma sostanziale immateriale che è l'anima umana? per addizione di questa che viene *ab extrinseco* e unendosi con la materia in unione sostanziale vi reca una verace intrinseca mutazione. Chi può essere causa efficiente delle sostanze che hanno solo forme materiali? Ogni creatura che ha dal Creatore ricevuta la forza di operare sopra le sostanze prefate, e di cagionare con tale operazione una mutazione sostanziale nella materia. Chi può esser causa efficiente dell'uomo in quanto tale? Iddio solo che può creare l'anima e unirla quale forma immateriale alla materia, e produrvi così una sostanziale mutazione (1) ».

## II.

### Nozioni del Corpo.

Il Corpo volgarmente si definisce (in quanto è oggetto dei nostri sensi); *La sostanza che ha triplice dimensione, cioè larghezza, lunghezza,*

(1) Idem pag. 135 e seg.



*profondità*. La definizione filosofica poi è questa; *Il corpo è una sostanza composta di materia prima e di forma sostanziale*. La forma e la materia prima sono adunque *i principii essenziali* di cui costa il corpo. Il corpo, secondo la sua natura, esige l'estensione, cioè esister sotto le tre dimensioni di larghezza, di lunghezza e profondità; e in questo senso si dice che l'estensione è essenziale al corpo; ma l'estensione non appartiene o meglio non è l'essenza medesima del corpo. Altro è dire che una cosa è *essenziale* a qualche oggetto, altro è dire, è l'essenza stessa di esso, come p. e. lo spirito nostro è dotato di ragione e di volontà, e queste due facoltà gli sono essenziali ma non sono l'essenza dello spirito, ma sono proprietà pullulanti da esso. Così l'estensione pullula dall'essenza del corpo, ossia è una necessaria conseguenza dell'essenza, ma non è parte costitutiva di essa. E però naturalmente parlando non può essere un corpo senza estensione, cioè, senza esistere nello spazio.

Il corpo, in quanto è nello spazio, è oggetto dei sensi. Ma l'intelletto, posta l'esperienza dei sensi, penetra nell'essenza del corpo e arriva a comprendere che *i costitutivi della quantità* hanno il loro fondamento nella stessa essenza del corpo.

### III.

#### Nozioni della Natura.

« *La natura, dice il Cornoldi, è la sostanza in quanto essa è principio delle sue operazion*



Quindi *naturale* è ciò che non supera le forze intrinseche delle sostanze: oppure, è ciò, che è conveniente all'ente, considerata la sua essenza, le sue facoltà attive e passive (1) ». In un altro luogo dice: « Il Corpo dicesi *naturale*, in quanto trovasi *in esso* un principio di operazione. Nè ciò basta, ma è d'uopo ancora ammettere che questo principio operi per necessità derivata dell'essenza stessa dell'essere. P. e. l'uccello fa sopra un ramoscello un bel nido: questa operazione è naturale. L'uomo con le sue mani lavora un nido simile al nido dell'uccello: questa operazione non è della natura, ma dell'arte. In che v'ha differenza? forse l'uccello è un instrumento e l'uomo è causa principale? niente affatto; perchè entrambi nel loro ordine sono cause principali. La differenza sta in questo che l'uccello opera per necessità di natura, nè ha in sè la ragione e l'esemplare ideale di quell'ordine, che pone nel nido; per contrario l'uomo lo ha. Perciò l'arte dicesi la ragione in quanto ha gli esemplari delle operazioni da farsi, le quali perciò non diconsi naturali, ma artificiali. Nè per questo diciamo che l'uccello in opera si ordinata non imiti un archetipo ideale, ma lo imita senza saperlo, e quest'archetipo è fuori di esso ed è nella mente divina che lo fece e diedegli tale natura. Se poi considerando il corpo naturale prescindiamo dalla sua essenza e natura e ci fermiamo nella *sola* sua quantità, allora avremo il concetto di quello che dicesi corpo matematico. *Corpus*, dice S. Tommaso, *dupliciter sumitur*,

(1) CORNOLDI. *Lezioni di Fil.* pag. 108.



*scilicet mathematice secundum quod consideratur in eo sola quantitas et naturaliter, secundum quod consideratur in eo materia et forma.* Sum. I. 83. (1) ».

## IV.

## Nozioni della vita.

La vita, dice Aristotele, è *il principio sostanziale*, in virtù di cui *una sostanza si muove da sé* (2). Però la vita consiste in questo, che una sostanza viene a muoversi ed operare da se stessa cioè, viene a muoversi con operazione immanente. E la vita infatti si può anche chiamare *l'operazione immanente*. E noi diciamo che un animale è vivo, quando comincia ad avere il moto da sé, ossia l'operazione immanente; e diciamo che è morto, quando non si muove più da sé, quando insomma non ha più l'operazione immanente (3).

Ma la perfezione propria alla vita non deve cercarsi nell'essere una sostanza *mossa e cangiata*; ma è a cercarsi nel procedere l'attività, che *muove e cangia*, dalla sostanza stessa. E però

(1) Idem pag. 117 e 118.

(2) ARISTOTELE *Phys.* l. 8. c. 4. - *De anima* l. 1, c. 2.

(3) Operazione *immanente* è quella che viene ab *intrinseco* dell'operante e si divaria dall'operazione *transeunte*, che viene o che *passa* a perfezionare non l'operante, da cui essa procede, ma perfeziona un altro. L'operazione immanente perfeziona il medesimo operante. E la vita consiste in queste, che l'operazione immanente (l'intrinseca attività) dalla quale una sostanza è perfezionata, procede da lei medesima; sicchè in lei non sia solamente una facoltà passiva, ma altresì un'attività.



vi sono qui in terra tre gradi di vita; nel primo grado sta la *vita vegetativa*; nel secondo sta la *vita sensitiva*; nel terzo sta la *vita intellettuale*. La vita sensitiva ritiene tutto ciò che è della vita vegetativa e qualche cosa di più e perciò è più perfetta di questa; la vita intellettuale poi ritiene tutto ciò, che è della vita vegetativa, e sensitiva e qualche cosa di più, ma di molto più, e però è più perfetta di entrambe.

La vita vegetativa è quella di cui vivono le piante; la sensitiva è quella di cui vivono i bruti e la vita intellettuale è dell'uomo. Vi sono poi *altri due gradi di vita intellettuale*. Ed è la vita degli Angeli e la vita di Dio.

La pianta ha operazione immanente bensì, ma nell'operare non conosce il fine a cui tende; non ha la forma od esemplare del suo operare acquistato da se medesima. Per averne un esempio; è come una macchina tipografica, che imprime nella carta i caratteri senza saperlo.

Il bruto ha l'operazione immanente più perfetta che la pianta, come sopra si è detto, perchè acquista nella immaginazione i fantasmi delle cose che sono le forme del suo operare. Ma neppur esso si prefigge il fine da sè stesso del suo operare. Il bruto quando p. e., *va* a qualche cosa, non ne conosce il *perchè*; non conosce il fine del suo *andare*, ma è un istinto naturale suo proprio che ve lo porta.

L'uomo poi acquista non solo le forme sensibili delle proprie operazioni, ma ancora le forme immateriali che sono le idee esemplari delle sue operazioni; si prefigge il fine e liberamente vi tende.



Ma anche l'uomo, perchè non può non volere il bene in generale, ad esso è mosso ed è ad esso determinato come i bruti ai beni particolari. Onde anche l'uomo per qualche parte è mosso da altri e da altro.

L'Angelo non riceve le idee per mezzo dei fantasmi, ma riceve immediatamente le specie delle cose; in esso non vi è discorso, ma intuizione immediata della verità. Ma anche l'Angelo, perchè intende per le specie intellettive che non sono la sua essenza, ma sono immesse dal di fuori, si può dire che è mosso da altri.

Dio ha la vita perfettissima; ma perchè Dio non può avere una cosa che non sia l'istesso Dio, la vita onde vive Dio, è Dio stesso. Dunque la vita di Dio è la stessa natura divina. Quindi si dice che tutte le creature *hanno la vita*, e che Dio è *la vita*.

## CAPO II.

### **Dell'estensione e della divisibilità dei corpi.**

#### I.

#### Dell'estensione.

La sostanza si dice *estesa* perchè ha parti disposte in modo che le une sono fuori dall'altre;



e però non possiamo dire che le une siano le altre, che lo spazio occupato da una sia occupato dall'altra, e che possano tra loro compenetrarsi. Da ciò s'intende che il fondamento dell'estensione è la quantità (1), (come la materia unita colla forma, cioè la sostanza, è il fondamento, il soggetto della quantità); poichè questa ha per proprietà naturale di rendere il corpo e le sue parti impenetrabili: cioè disposte in maniera da escludere altri corpi o parti di corpo dallo spazio da esse occupato.

Per la ragione che la sostanza corporea è composta di materia e forma, è *quanta* cioè divisibile in parti che si estendono nello spazio in modo che le une non sono, dove si ritrovano le altre: per la ragione insomma che la sostanza corporea è composta di materia e forma, è divisa nello spazio, cioè estesa.

Lo spirito invece sta nello spazio, ma non è diviso dallo spazio a cui è presente; cioè è tutto in tutto il luogo, ed è tutto in ciascuna sua parte, riempiendolo della propria virtù. Lo spirito ha la penetrabilità, cioè può, quando lo voglia, esistere con un altro nel medesimo luogo compenetrandolo. Può ancora con la sua forza riempire il luogo o spazio per modo da escludere qualunque altra cosa che potesse occuparlo. E tutto questo per la ragione che lo spirito non è composto di materia e forma, ma è semplice.

(1) La quantità, per effetto della quale, il corpo ha parti quantitative ed estensione, secondo gli Scolastici, è una proprietà pullulante dall'essenza. Onde l'essere esteso al corpo, che esiste naturalmente nello spazio, è di essenziale.



## II.

## Della divisibilità dei corpi.

Per la impossibilità che un'esteso ha ad esser risoluto in parti non estese, possiamo inferir con Aristotele che qualsiasi quantità nello spazio e nel tempo può esser solamente divisa in parti divisibili e però in infinito. Ma la quantità continua, dice Aristotele, contiene le parti in cui può esser divisa, solo secondo la possibilità, e non secondo l'attualità. Dall'essere la quantità continua sempre più divisibile si può conchiudere solo, che ha parti infinite in potenza, non poi che le abbia in atto; come p. e, questa palla di cera ha in potenza un numero infinito di forme, ma non sarà mai vero che le possa avere in atto. Questo per la divisibilità del corpo matematico.

Ma ciò che si è detto del corpo matematico non si può mica affermare del corpo fisico (1), del corpo cioè, che inchiude la sostanza. La divisione infatti della sostanza di un corpo di necessità deve avere i suoi limiti: perchè « una induzione quasi universale (dice il Cornoldi) ci mostra che i composti organici e inorganici richiedono una determinata quantità, al di sotto della quale l'essere loro sostanziale più non può esistere.

(1) La sostanza corporea continua in quanto si considera in lei la sola quantità (*in quanto si considera matematicamente*) è divisibile indefinitamente ossia all'infinito; ma in quanto si considera in una determinata natura fisica, non è divisibile indefinitamente.



Perchè ciò? non certo per altra cagione che perchè le forme o le attuazioni della materia non possono essere indifferenti a qualsiasi piccola quantità della medesima. Perciò l'Aquinate dicea: *Qualsiasi specie ha una determinata quantità e in più e in meno.* (II Sent. dist. 30, 2, 2.) Nè solamente parlando dell'uomo dice; *Vi è una quantità siffattamente grande al di là della quale l'umana specie non si estende, ed una quantità così piccola, sotto la quale l'uomo non può esistere* (De anima Lect. 8): ma parlando ancora degli inorganici e di quell'acqua, che si riconobbe composta solo alla fine del secolo trascorso, ebbe a dire con Aristotele: *a tutte le sostanze che hanno individua natura è fisso un termine ed un modo di grandezza; e però vi deve essere la minima particella dell'acqua, la quale, come si dice nel I della Fisica, se si assoggetta ad ulteriore divisione, cessa di essere acqua.* (II Sent. dist. 8, 2, 2.) In questa sentenza (continua l'illustre Cornoldi) le sostanze eterogenee o composte saraano capaci, conservando la *propria loro natura*, di una divisione minore, di quella cui possono andar seggette le omogenee od elementari; ma ove in queste si concepisca continuare la divisione, perderanno la forza di resistenza, e quindi perderanno quantità *esterna e locale* per la quale *sola* sono *divisibili*; ed a cui alludeva l'Aquinate quando diceva: *Remota quantitate, substantia omnis indivisibilis est.* (Contra gent. IV, 65.) (1) ».

(1) Vedi Cornoldi opera più sopra cit. pag. 183-184.



I corpi, come quì sopra si è detto, sono soltanto divisibili per la *quantità od estensione locale, estrinseca, esterna* senza di cui egregiamente si può considerare la sostanza corporea; ma non sono divisibili per la *quantità od estensione assoluta, intrinseca*, poichè questa è una proprietà essenziale ed inseparabile dalla sostanza corporea. Onde se uno (ammesso per ipotesi) potesse giungere, per via di ripetute divisioni, a far perdere la forza di resistenza alle sostanze corporee e quindi la *quantità od estensione esterna, estrinseca, locale*, non potrebbe mai però arrivare a far perdere alle medesime sostanze corporee la *quantità od estensione intrinseca* perchè senza di questa non si dà sostanza corporea. Un corpo è divisibile fino a tanto che ha parti percettibili, ma una volta che non abbia più queste, cessa di esser tale.

### CAPO III.

**Differenza sostanziale degli esseri della natura; e attività delle sostanze corporee.**

#### I.

**Diversità degli esseri della natura.**

Alla diversità o differenza sostanziale degli esseri della natura si richiede varietà nella specie. La diversità delle nature corporee si deve



ammettere perchè tutti gli uomini lo hanno ammesso e ben sappiamo che hanno creduto di conoscere molte essenze e nature diverse, di cose. Di più; noi possiamo e dobbiamo conoscere dagli effetti le cause proporzionate, e quindi dalle operazioni, che mediante i sensi percepiamo, salire alla cognizione di quelle nature che ne sono il principio. Ora noi sappiamo e vediamo che molte sostanze corporee nelle medesime circostanze operando per necessità di natura hanno operazioni tra loro diverse; che poste nelle medesime circostanze, una, oltre a produrre quelle operazioni che altra produce, ne produce dell'altre in grado superiore e diverso. Dunque bisogna dire che le sostanze corporee hanno tra loro diversità di natura per la ragione che hanno operazioni diverse. « Prendi l'idrogeno, dice l'illustre Cornoldi; nelle stesse circostanze tu lo vedi operare diversamente dall'ossigeno e così di mille inorganici. Prendi una pianta, od un'animale; nelle medesime circostanze, è diversa la loro operazione. La qual diversità di operazione non può derivare da sola varietà di moto locale, di cui è impossibile assegnare una proporzionata cagione, dalla varia figura degli atomi, e nessuno senza avvolgersi in un labirinto di vane supposizioni e di contraddizioni, potrà a nostro credere spiegare siffatti fenomeni senza riconoscere la verace diversità delle individue nature. Inoltre osserva che, sebbene v'abbia legge cosmica che il superiore contenga in qualche modo l'inferiore, e perciò l'uomo contenga la perfezione del bruto, questo quella della pianta, e questa quella dell'inorganico, cotalchè l'uomo



sia a guisa di un piccolo mondo, tuttavia per tutti i secoli non si è giammai visto l' inferiore aver *tutte* le operazioni del superiore. Così giammai il minerale non mostrò vita, la pianta senso, il bruto ragione; sebbene siensi ritrovati nelle stesse circostanze. Che dobbiamo dunque inferire? che queste sono sostanze che hanno in sè un diverso principio di attività, ossia hanno nature tra loro diverse. E così sono costretti di parlare non pure gli uomini vulgari, ma anche quei pochi scienziati che sono contrarii alla nostra conclusione, per rispettare il senso comune del genere umano, Per essi la filosofia dovrebbe correggere il linguaggio; laddove per noi non vi è fonte di filosofia più sicuro del linguaggio (1) ».

Gli elementi nei quali i corpi organici possono essere risolti per via di decomposizione chimica, sono *idrogeno, carbonio, ossigeno, azoto*. Questi elementi, secondo le relazioni, in cui si trovano mescolati, e secondo la maniera, onde vengono in contatto, si compongono di diverse molecole e però costituiscono corpi svariati. I corpi organici ancora non contengono solo *molecole specificamente diverse*; ma oltre a ciò, sono distinti in parti o membra, sopra le quali, con tutte le loro differenze, domina un' ordinata azione scambievole. E però essi hanno una *determinata figura*, ed una dimensione circoscritta: soprattutto, cominciando da un germe, in virtù di un *interna attività*, crescono e si stendono a quelle parti o membra; finalmente sono *fecondi*, e per

(1) CORNOLDI Lez. di Fil. pag. 121.



mezzo di seme si propagano ed hanno per ciò anche una *durata* più o meno *determinata*. A questi fenomeni, comuni alle piante ed ai bruti, si aggiungono in questi ultimi i molto più considerevoli dell'*apprensione* sensibile: dell'*appetito* e dell'*istinto*, che ne guidano l'attività, e della *semovenza locale*. Da questi fatti, che si offrono ancora all'osservazioni degli uomini più volgari, si deve dedurre una profonda differenza degli esseri organici dagli inorganici.

Per far conoscere che questa differenza è sostanziale non basta osservare che l'inorganico (il privo di vita) non si tramuta in organico (in vivo) da se medesimo. Giacchè le materie nemmeno si accostano da sè a formare un'edifizio od una macchina: e pure da ciò non segue, che nasca una nuova sostanza, quante volte si fabbrica una casa, o si lavora un orologio (1). Ma bisogna andare a rintracciare che la vegetazione consiste primieramente nell'assimilarsi, che fanno le piante in loro medesime una materia ricevuta dal di fuori per mezzo del fondamento delle loro funzioni vitali; e nel formarsi da sè, nell'alimentarsi e nel fruttificare. Per poter far questo, le piante debbono, in un modo inimitabile a qualsiasi arte, non pure attrarre in sè la materia, ma in svariate

(1) Se gli esseri viventi si producessero per questo solo, che una causa qualunque artificiosamente congiungesse gli elementi materiali a formare organi; essi da questi elementi, secondo la sostanza, non sarebbero diversi più di quello, che è l'orologio dal metallo, onde fu foggiato. Da questa ragione traspare l'assurdità di qualche *sistema* che è in voga ai dì nostri!....



maniere elaborarla, cangiando alcune parti di quella in tronco, altre in corteccia, altre in foglie, altre in fiori ed in frutti (1). Aristotele paragona l'attività della natura vegetativa alla distribuzione, che farebbe un'accorto massaiò, che da tutto sa trarre profitto, assegnando a ciascuna dei suoi subordinati ciò, che meglio gli giova. Da ciò si vede bene che si dà nelle piante un *principio di vegetazione*, dal quale principio è determinata ad *unità* quella azione molteplice onde ricevono la materia alimentare, la partiscono, la lavorano e la tramutano.

*Il principio di vegetazione* delle piante è la forma sostanziale delle medesime, come il principio sensitivo dei bruti è forma sostanziale dei bruti. Insomma il principio vitale è forma sostanziale dei corpi organici, per la ragione che la *vita* è quella che determina i corpi organici nella lor natura, ossia che dà l'essere p. e. di albero all'albero, di bruto al bruto. Infatti una pianta secca, ed un bruto morto non si possono più chiamare *corpi organici* perchè non hanno più la vita.

Ma ancora prima di terminare questo paragrafo gioverà insistere un'altro poco sul *principio vitale*. Donde mai si conosce, che nella pianta si deve dare un principio della sua sua attività vegetativa? Principalmente da ciò, che questa attività, da un semplice germe, con tale e tanto intendimento, conforma le varie parti della pianta, che queste, mentre si servono a vicenda, per la

(1) Qui si porta l'esempio degli organici vegetali, ma si potrebbe portare ancora l'esempio degli organici sensibili, voglio dire dei bruti.



loro azione comune, formano l'intero, generando il frutto, e nel frutto il seme, da cui nuove piante saranno generate. Di che resta eziandio dimostrato che quell'unico principio governa e determina ogni attività, che nelle piante si trova. Ora se esso determina l'attività del tutto e di ciascuna sua parte, dovrà altresì determinare l'essere del tutto e di ciascuna sua parte. Imperocchè questo è il fondamento, dal quale dipende la verità di tutte le nostre cognizioni; che cioè l'attività di qualunque essenza corrisponde al suo essere. Dalle proprietà esteriori delle cose dobbiamo ravvisare le forze, che in esse operano, e dalle forze l'essenza, in cui quelle sono radicate. Però quantunque noi spesso per vita intendiamo l'attività, in cui la vita si esterna; il muoversi cioè da sè; nondimeno, nel senso rigoroso, la vita è piuttosto il *proprio essere* (1) di quelle cose, che hanno una cosiffatta attività. Quindi il pronunziato di Aristotele, spesso ripetuto dagli Scolastici: *Vivere viventibus est esse* (2). E certamente noi di un vegetale, che sia inaridito, e di un bruto, che sia morto (come sopra si è detto) non diciamo solo, che più non *vivono*, ma diciamo piuttosto che non *sono*; perchè in verità come un bruto morto non è un vero bruto, così una pianta inaridita non è una vera pianta. Poichè dunque quel principio, che determina l'attività vitale, senza alcun dubbio, determina ancora la vita, ne seguita che esso medesimo appunto è il principio determinante l'essere, è l'essenza del vivente.

(1) S. THOM. S. p. 1. q. 18. a. 2.

(2) *De anima* 1, 2 c. 5. t. 37.



Anche i corpi inorganici hanno tutti la loro forma sostanziale; e quando dico *corpi inorganici*, intendo non solamente i corpi inorganici propriamente detti, ma ancora la *materia elementare*, di cui questi sono composti, cioè i *quattro elementi* ammessi e riconosciuti dagli Scolastici, e le *materie chimiche*, dalle nuove investigazioni già scoperte. Infatti tutto quello che ha estensione è corpo; ma la *materia elementare*, per minuta, ed esile che voglia supporre, ha l'estensione. Dunque la materia elementare è corpo. Di più; questa a rispetto dei corpi che da essa sono costituiti, si può chiamare *materia*; ma considerata in se stessa, deve anch'essa costare di materia e di forma; perchè la pura materia, cioè la materia senza la forma, siccome priva di ogni determinazione, è incapace della esistenza. La forma sostanziale delle piante essenzialmente differisce dalle forme sostanziali degli inorganici. Imperocchè « qualsiasi (dice il Cornoldi) differenza nelle forme sostanziali induce seco diversità di natura nel soggetto composto di materia e di forma; laonde è chiaro che per qualunque intrinseca differenza le sostanze corporee tra loro si dispajano, le rispettive loro forme sostanziali debbono essenzialmente tra loro differire. Di qui si rende manifesto che una intrinseca differenza deve correre tra la forma sostanziale della pianta, e quella degli inorganici. Ma egli conviene che apparisca in qual modo quelle differiscano essenzialmente da queste. Le forme in sè stesse non si possono conoscere, ma ci è dato conoscerle unicamente per mezzo delle operazioni del composto, nel quale sono forme....



Ora la forma sostanziale della pianta, attua la pianta sostanzialmente, e perciò essa pianta viva differisce sostanzialmente dalla non viva, e non già accidentalmente (1).

## II.

### Attività delle sostanze corporee.

Quantunque tutte le creature abbiano bisogno per durare nel loro essere, della conservazione, e per usare le loro forze, del concorso di Dio, come le singole sostanze naturali, per operare, hanno uopo dell'influsso di altre creature; tuttavia ciò non impedisce, che esse producano i loro effetti con forze poste in loro medesime, e non siccome macchine mosse da forze estrinseche: e però che esse abbiano efficacia dimorante in loro medesime e non sovrapposta loro od intrusa; che abbiano insomma un'*attività intrinseca* (2). Secondo la teorica degli Scolastici, in ciascuna cosa il principio dell'essere, cioè l'essenza è all'ora stessa il principio dell'operare, e siccome tale, l'essenza è nominata *Natura*. Benchè poi non sia la forma, ma piuttosto il corpo, costituito di materia e di forma, quello che opera; e non sia la materia, ma il corpo, quello che patisce l'azione; tuttavia

(1) CORNOLDI *Lex. di Fil.* pag. 259-260.

(2) Questa attività intrinseca si può chiamare con un vocabolo più appropriato, *spontaneità*; questa non esclude qualunque altro influsso dal di fuori, quasi fosse, nella sua azione, al tutto indipendente, cioè, che è *spontaneo*.



il corpo ha l'attitudine a patire in conseguenza della materia, e l'attitudine ad operare in conseguenza della forma. Imperocchè siccome il corpo è attuale in quanto la materia ha ricevuto la forma, così per questa ha ancora la facoltà di operare. E veramente l'*essere in atto* è il fondamento dell'operare. La forma sostanziale pertanto non è forza o facoltà: ma è piuttosto, in unione colla materia, il principio delle facoltà e delle forze (1). L'essenza del corpo, determinata dalla forma, non può essere senza certe proprietà e qualità, delle quali altre sono comuni a tutti i corpi, altre sono proprie delle diverse loro specie; e per effetto di siffatte qualità, le sostanze corporee sono in istato, sotto certe condizioni, di operare sopra altre, e le viventi ancora sopra se stesse. Oltre poi alle qualità, che emergono necessariamente dall'essenza del corpo se ne danno delle altre, le quali esso può acquistare e perdere; ed eziandio tra queste ve ne ha di tali, in virtù di cui esso opera sopra degli altri, e però si fa distinzione tra le forze essenziali e le accidentali.

Oltre a questo, nella natura noi vediamo che sostanze svariatissime sorgono sempre di nuovo e di nuovo finiscono, senza che la forza, che le produce, si esaurisca, o si scemi la materia onde sono formate. Per formarsi un giusto giudizio della dottrina antica intorno ad un siffatto *sorgere e finire* di sostanze corporee, fa d'uopo intendere il modo, onde essa dottrina stabiliva il concetto della *generazione*. Essa con Aristotele pigliava

(1) S. THOM. *Summa* p. 1. q. 77. a. 1 ad 3.



le mosse dalla idea di mutazione. Questa ha luogo quando una cosa diviene *altra* da ciò, che era innanzi. Per la ragione che ogni alterazione è il trapasso da uno stato in un altro, o da una maniera di essere ad un'altra, noi, oltre a questi due stati o maniere, si deve riconoscere ciò, che trapassa dall'una altra, come il soggetto della mutazione stessa. Il trapassar del soggetto da una maniera di essere ad un'altra si dice *conversione*: come quando p. e. l'aria di tenebrosa si converte in lucida. L'aria è il *soggetto* che da uno stato di essere passa ad un altro. Il trapassar poi dal non essere all'essere si dice *generazione* (1). Il trapassar dell'essere al non essere si dice *corruzione*. Ed ecco un' esempio; quando l'aria si cangia in lucida, in essa aria è *generata* la luce; e viceversa quando l'aria si cangia in tenebrosa, in essa aria cessa o si *corrompe* la luce. Due sorte di mutazione vi sono; *accidentale* e *sostanziale*. Nella mutazione la cosa *mutata* acquista o perde una determinazione o perfezione. La mutazione è sostanziale quando il soggetto si cangia sostanzialmente; è accidentale quando si cangia accidentalmente. Nella mutazione *sostanziale*, è soggetto la *materia prima*; nell'*accidentale* è soggetto una sostanza, che si dice *materia seconda*. Onde nessuna sostanza può venire generata, senza che un'altra cessi di essere; nè alcuna cessare, senza che un'altra ne sorga.

(1) In origine la voce *Generazione* indicava il sorgere delle sostanze, e precisamente delle sostanze viventi; ma poi la significazione di questa parola si estese anche all'origine delle sostanze inorganiche, e all'attuarsi di modi e di accidenti



Quando sorge la pianta, il seme è corrotto; e quando la pianta per le fiamme è distrutta, si produce la cenere. La ragione di ciò è, che il soggetto di questa mutazione, la *materia prima*, senza una determinazione o forma non può esistere. Tutto altrimenti va la faccenda nella mutazione accidentale. Perchè il soggetto di questa può esistere senza la determinazione, che esso riceve o perde; per acquistare una nuova condizione, non è uopo che in esso un'altra ne cessi; nè che vi sia prodotta una nuova perfezione, quando gliene sia sottratta un'altra.

Per qualsiasi *generazione* comincia ad essere qualche cosa che prima non era. Ma benchè la generazione sia un passaggio dal non essere all'essere; tuttavia ciò deve intendersi del non essere *ciò che è generato*: o, per dir meglio, essa prende le mosse, non da ciò che *non è*, val quanto dire dal niente; ma prende le mosse da un'esistente, che *non è quello, che è generato*. Generare il leone significa produrlo da qualche cosa, che non è leone, e non già da ciò, che assolutamente non è. Il perchè ogni generazione è il mutamento di una sostanza in un'altra. Di più; la generazione presuppone, non una qualunque sostanza, ma piuttosto una siffatta, la quale, siccome materia predisposta, non pure può ricevere la forma di ciò, che deve nascere, ma la esige (1).

(1) Tutto altrimenti avviene nella *creazione*. Per questa vien prodotto tutto l'essere; e però di ciò che è creato, noi diciamo con tutta verità, che di esso affatto nulla esisteva prima, che fosse creato. La creazione muove da ciò, che assolutamente non è, cioè dal nulla, o piuttosto, a parlar con



Che diasi la *generazione* nelle sostanze naturali è un fatto da non potersi mettere in dubbio, perchè continuamente l'abbiamo sotto degli occhi. Le mutazioni accidentali o sostanziali nelle sostanze naturali: la produzione di nuove piante o nuovi bruti son tutte *generazioni*; quantunque non si possan dir tutte generazioni nel medesimo senso.

### III.

#### Della finalità della Natura.

Non può recarsi in dubbio che in natura diasi un'operare regolato da fini (1), finchè si terrà per

proprietà, in essa non si dà alcuna mossa od alcun processo.

(1) Dicendo che tutte e singole le attività sono poste sotto l'influsso del fine, si deve intendere, che ciò è affermato dell'uomo e delle altre nature intelligenti in maniera diversa dalle cose inferiori. L'uomo, padrone dei suoi atti per la ragione e pel libero arbitrio, muove se stesso al fine che egli si propone; ma le cose naturali sono mosse al fine, che loro è proposto, non altrimenti, che la freccia scoccata dall'arco. Imperocchè, sebbene alcuni, come accade nei bruti, apprendano il fine della loro azione, tuttavia non la conoscono siccome tale, e non si determinano a quello per elezione di volontà (S. Thom. S. p. 1. 2ae. q. 1. a. 2). Ma se ciò è così, non è propriamente la natura quella, che prosegue il fine, ma piuttosto colui, che la indirizza, collocando in ciascuna essenza le forze e le inclinazioni loro proprie, ed il quale, incessantemente ordinando, secondo le leggi determinate, le loro azioni, opera in esse e con esse pel fine; talmente che, a rispetto di lui, la natura è quello, che è lo strumento, a rispetto di colui che lo maneggia.



verità, che, non la cieca potenza della materia ed il suo conducimento parte necessario, parte casuale, ma l'onnipotenza e la sapienza del Creatore ordinò l'universo. - Ma poi dalla operosità della natura, considerata in se stessa, si può dimostrare, che essa sia determinata secondo fini, per modo, che si debba conchiudere il governo di Dio nella natura? Tullio con la dottrina di Platone e di Aristotele dice che l'indirizzo finale dell'universo, e le operazioni ordinate della natura costringono ogni uomo, che vi rifletta, a riconoscere il governo della Provvidenza divina (2). I Santi Padri, e poi gli Scolastici non fecero che aderire a questa dottrina. Forse non è convincente per l'intelletto, e soddisfacente per il sentimento ciò, che questi dotti antichi dicono intorno all'armonico indirizzo dell'universo? In virtù di questo indirizzo (essi dicevano) innumerevoli sostanze di specie svariatissime, insieme con le loro tanto diverse attività, che spiegano, ed alle non meno diverse alterazioni, a cui soggiacciono, sono ordinate ad un tutto, che si sostiene in se medesimo. Quest'ordine poi che genera il bene o l'utilità del tutto, e delle sue parti, offre al tempo stesso, a chi lo considera, uno stupendo spettacolo di ricchissima ed eccelsa bellezza. E per la ragione poi che questa *bellezza*, e quell'*utilità* comune possono essere unicamente ottenute coll'indirizzare il molteplice ad uno scopo, noi abbiamo nell'indirizzo dell'universo, nel senso più vero e nel più alto grado, ciò, che si chiama

(1) De nat. Deor. 1. 2.



*finalità.* Quanto più poi noi investighiamo tutti i particolari, dai corpi celesti fino ai menomi sopra la terra, tanto più scopriamo questa finalità, ordinata, al tempo medesimo, al bene delle cose ed alla loro bellezza; e quando noi da questa riflessione sopra i singoli ci inalziamo di nuovo alla considerazione dell'immenso tutto, dovremmo andare estatici della sapienza, che da un capo all'altro dell'universo rifulge.

Appunto perchè le cose naturali (dice S. Tommaso con Aristotele) mancano di libertà (1), la loro azione corrisponde, quando non sia impedita con tanta certezza alla loro natura. Ora la maniera, colla quale esse producono i loro fenomeni, è proprio quella, onde l'arte, con conoscenza ed intenzione, compone le proprie opere. Anch'esse dispongono, ciò che formano prima, e ciò che dopo, ad un fine da conseguirsi, che è la perfezione del tutto, ordinando e figurando, dopo questo, ciascuna delle singole parti. Come il maestro muratore prima getta le fondamenta, e quindi inalza le mura per distendere il tetto sopra di queste: così la natura fonda le radici dell'albero nella terra, inalza quindi il tronco, ed impalca sopra di esso i rami e distende le foglie (2). Di qui dobbiamo inferire che nella essenza delle cose naturali dimori un principio, che le determina ad operare, benchè senza quella coscienza, colla quale opera l'artista che conosce. E questo è quella finalità di fatto, cioè inconsapevole, che viene asserita della na-

(1) Qui non s'intende l'uomo, poichè egli è libero nell'operare.

(2) S. THOMAS. in l. 2. *Pys lect.* 13.



tura. La qual finalit  si manifesta (continua Aristotele), non solo nella generazione e nella formazione delle cose, ma eziandio nella continua operosit  delle sostanze naturali; e nei bruti segnatamente ci  avviene cos  aperto che alcuni si avvisarono dover loro attribuire l' intelletto. Essi non potevano spiegare come mai senza cognizione, il ragno, p. e., tende la rete per ghermire la mosca, o la rondinella fabbrichi il nido per deporvi i suoi rondinini. Intanto, la uniformit , colla quale tutti i bruti, in tutti i tempi, messi nelle medesime circostanze, compiono le stesse opere, mostra pi  che abbastanza, che essi non lo fanno con cognizione e libert ; ma piuttosto vi sono determinati dai propri loro istinti. E quando si considera pi  attentamente, come le piante traggono a s  il loro nutrimento e lo tramutano, come esse generano i fiori, i frutti ed i semi, ed a questi quasi fanno schermo coprendoli colle foglie, non si potr  non riconoscere in esse altres  quell' assennata *finalit *, menzionata pi  sopra, quantunque destituta al tutto di cognizione e di coscienza.

Quanto pi  le formazioni della natura sovranano a tutto ci , che l' arte pu  fornire, tanto pi  dimostrano che l' attivit , dalla quale procedono,   ordinata da un' altissima sapienza; e per  ci , che dall' attivit  stessa si produce, senza dubbio,   determinato per un fine. Le cose tutte poi hanno il prossimo fine della loro operazione nel conservarsi e nel perfezionarsi; ma esse servono ancora le une all' altre, e tutte all' uomo, come alla pi  perfetta tra le nature corporee. Infatti l' uomo si



serve di tutte le specie di sostanze naturali, parte per trarne alimento, vesti e ricovero; parte per muoversi più celere e per isvariati lavori; parte finalmente per cultura del suo spirito, guidato come è dal sensibile alla conoscenza del soprassensibile. E la S. Scrittura dice che Dio pose tutto il creato sotto i piedi dell'uomo; e Aristotele stesso riconobbe che l'uomo dalla natura è costituito signore di tutti gli altri animali (1).

Ma finalmente la destinazione di tutte le cose si deve considerare, come parte nella perfezione dell'intero universo; e con ciò l'altissimo fine del loro essere e del loro operare non è altro da quello dell'universa creazione; cioè il manifestare la gloria del Creatore (2).

(1) ARISTOT. *Polit.* l. 1. c. 1.

(2) S. TOMM. S. p. 1 q. 65. a 2 - E Dio come è causa di tutte le cose e di tutte le loro tendenze, è ancora colui, che le conduce al fine e tutte secondo la loro natura, come più volte ha detto S. Tommaso.



# TRATTATO QUARTO

## DELL' UOMO

### CAPO I.

#### **Della natura dell'anima umana**

#### **e sua unione col corpo**

#### I.

#### **Essenza, e immaterialità dell'anima umana.**

L'essenza dell'anima umana è semplice, cioè non costa di materia e di forma; paragonata colla materia del corpo è un soggetto, che ha da sè la propria determinazione e non da un altro; paragonata poi colla forma del corpo, è un principio determinante che non deve stare in un altro soggetto, ma sussiste in sè: è sostegno di se medesima (1). L'anima umana in quanto è principio,

(1) S. TOMM. *Quaest. disp. de spirit. creat. art. 1.*



quando non istà in un altro, che le sia soggetto, determina (siccome ogni essenza) l'essere che in sè riceve. L'anima umana è nella materia, ed in lei è come principio vitale; ma, non ostante, essa ha un essere indipendente dalla materia, e possiede un'attività, alla quale il corpo non punto partecipa. L'anima del bruto al contrario è un principio vitale, che non può sorgere ed esistere, se non nella materia, nè operare, se non congiunta a quella. Ora l'anima umana, possedendo un essere indipendente dalla materia, nel quale sussiste per sè, essa non dovrà cessare di essere (come accade all'anima del bruto) quando il corpo è diventato incapace di attività vitale; cioè l'anima non dovrà cessare quando accadrà la sua separazione dal corpo. Da ciò Aristotele inferì che l'anima umana doveva essere immortale.

L'anima umana, di cui qui si fa parola, è immateriale. Ciò si deduce dalla virtù sua propria di conoscere e d'intendere. Infatti ognuno sà che *operatio sequitur esse*; che l'operazione non può essere in ordine diverso da quello, in cui si ritrova la potenza dalla quale deriva. Per questa ragione si trae per legittima conseguenza che l'anima umana è immateriale, avendo essa atti od operazioni immateriali, quali sono gli atti *di conoscere e d'intendere*. Per sapere poi che gli atti di conoscere o d'intendere siano immateriali, basta osservare quello che avviene nella nostra operazione intellettuale. « Io penso all'uomo in universale (dice il Cornoldi), alla virtù pure universale.... Inoltre, io penso alla *negazione*, all'*affermazione*, alla *causa*, all'*effetto*, all'*ordine*, agli



*spiriti, a Dio*: ossia nella mia cognizione si trovano immagini di cose del tutto astratte dalla materia, e indipendenti dalla quantità. Dunque la operazione dell'intendere siffatti oggetti non ha punto i caratteri di una operazione materiale, ma ha quelli della immateriale; e perciò sendo essa immateriale, sarà pure immateriale e non organica quella potenza, da cui deriva (1) ».

Di più; che l'anima umana sia immateriale si deduce ancora dalla volontà. Questa non è altro che l'appetito superiore dell'anima nostra che « tende ad oggetti immateriali, e si diletta nell'ordine, nella virtù, in Dio; anzi nei medesimi oggetti materiali cerca ed ama qualche cosa che non è materia: la simmetria, il bello, l'elegante: cose tutte che vengono da intrecciate relazioni non punto materiali. Così è! e noi quasi sempre in tutte le cose materiali tendiamo a ciò, che è di un ordine superiore alla materia. Quell'eleganza, quel decoro, quella sapienza, quella probità, quella venustà, che amiamo negli uomini e che legano i nostri cuori, non sono elleno punto cose materiali. Non è materiale quella bellezza e quell'ordine che ci piace nei giardini, nei palagi, nelle vestimenta; e persino nel cibo, negli istrumenti di che ci serviamo, nelle operazioni più comunali vogliamo la simmetria, l'eleganza; il canto di una voce soave ed il suono di un'arpa armoniosa se si accoppiano senza accordarsi ci sono insoffribili; eppure l'accordo, tutto cosa di proporzioni, sta bene di sopra alla materia e al senso... La volontà è allettata

(1) CORNOLDI, *Lezioni di Fil.* pag. 375.



dall' universale, vagheggia l' infinito ec. (1) ». Ora se l' anima nostra non fosse potenza o principio immateriale, non potrebbe avere operazioni immateriali quali sono le qui sopradescritte.

Se alcuno poi desiderasse vedere qualche cosa di più esteso e più bello sopra questo soggetto, lo può trovare nelle *Lezioni di Filosofia* del più volte sunnominato Cornoldi, ove egli parla dell' immaterialità dell' anima intellettiva.

## II.

### Dell' unione dell' anima col corpo.

Tutte le nature, conosciute sopra la terra, si distinguono secondo i quattro gradi di perfezione; *Essere, Vivere, Sentire, Pensare*. Alle nature, inorganiche si avviene solamente l' *essere*; esse sono sostanze corporee senza più; nelle piante, oltre a questo, troviamo la vita; nei bruti, il sentire; nell' uomo, il pensare. Ma non abbiamo mica perciò nelle piante un doppio principio (dicono gli Scolastici), nel bruto un triplice, nell' uomo un quadruplice. Il medesimo principio, che fa dell' uomo una natura pensante, gli conferisce tutte altresì le perfezioni che noi scorgiamo nei gradi inferiori a lui, costituendolo, in un medesimo, sensitivo, vivente e sostanziale.

Il principio, che fa dell' uomo una natura pensante, è forma sostanziale di questo. Imperocchè

(1) Idem pag. 379.



se il quì detto principio fosse forma accidentale e non sostanziale, si potrebbe escogitare un uomo senza il *principio pensante*. Ma ciò è assurdo, poichè appunto il principio pensante è l'ultima differenza, che specifica l'uomo. Però il principio pensante, che non è altro che l'anima umana, è unito col corpo in vera unità di natura e quindi immediatamente; ed è il fondamento di ogni attività vitale (1). Aristotele definì l'anima umana *principium quo vivimus, sentimus et intelligimus primo*. Che l'anima umana intellettuale sia la stessa, rispetto all'essenza, che la sensitiva, e la vegetativa, non vi può essere alcun dubbio. Imperocchè per intima coscienza so, che io vegeto, sento ed intendo. Non è già che io intenda *un'altro* che sente e che vegeta. « Sono io proprio, *io medesimo* che sento il suono della voce di chi mi parla, io stesso intendo la verità dei suoi detti. Il dubitare di questa *identità* del principio senziente e intelligente nell'uomo non sarebbe soltanto contrario alla fermissima persuasione di tutto il genere umano, ma sarebbe follia da sconvolgere tutta l'economia non che della ragione, di tutta l'umana natura. E chi a *bocca* dicesse il contrario, meriterebbe un fiacco di legnate, negandogli poscia il *diritto* di menarne lamenti e di

(1) Qui non sarà al tutto fuori di proposito il dire che le operazioni della vita sensitiva umana dimanano egualmente dal composto, ossia dalla materia informata dalla medesima anima intellettuale, come da un solo principio; e che poi le operazioni della vita intellettuale pullulano dalla *sola* anima intellettuale, senza che vi concorra come *conprincipio* di quelle la materia da essa anima informata.



*volerne giustizia*; veduto che chi vanta diritti e domanda giustizia, non può essere il soggetto medesimo, che sentì il dolore delle percosse. L'identità sostanziale del principio intellettivo e del sensitivo è con ciò solo provata ad evidenza; e se quella si rechi in dubbio, non sarà oggimai possibile di alcun'altra verità avere certezza..... Chi soverchiamente è dato ai piaceri della vita può egli coll'intelletto spaziare libero negli immensi campi della verità? E per contrario la troppa applicazione allo studio debilita l'uomo e la virtù vegetativa ne è infiacchita. L'annuncio subito di calamità feconda di conseguenze disastrose (il senso e le facoltà vegetative non conoscono *discorso*) porta talvolta tale perturbazione nelle funzioni della vita vegetativa, da recare malattie e perfino la morte. Un discorrere che si faccia od un leggere, nel che la intelligenza sola penetra la significazione delle voci o delle lettere, desta di leggeri nella parte sensitiva la paura, l'ira, od altra passione animalesca. Che significa questo? Significa che l'anima è una; e perciocchè è dotata di virtù finita, qualora troppo dispieghi la propria energia nell'esercizio di alcune potenze, la scemerà o la torrà del tutto nell'esercizio dell'altre. In ciò accade come in un rivo d'acqua molto misurata, il quale se troppo ad un canale ne è largo, nè sarà verso gli altri altrettanto avaro. Ne voglio preterire la confermazione, che di questa verità può trarsi dal sonno: necessità imposta dalla natura a tutti universalmente gli animali.

« Questa quasi assoluta sospensione periodica e non breve della vita sensitiva, e nell'uomo ezian-



dio dell'intellettiva, non può essere giustificata e spiegata, come notò il Filosofo (*Lib. de Sum. In-somniis*), che dal bisogno di concentrare in certa guisa per un dato tempo tutta la virtù dell'anima nelle sole funzioni della vita vegetativa. È uopo che le altre tacciano, perchè una potenza operi con maggiore efficacia. Di che avviene che più dormono i fanciulli e meno i vecchi; perchè in questi il vegetare è languido, in quelli e più attuo pel sopperire che deve fare agli incrementi. Quale argomento più stringente di questo per l'unicità del principio di tutte le facoltà che vigoreggiano nell'uomo? (1). »

Dimostrata così l'identità dell'anima umana intellettiva, sensitiva e vegetativa, ne viene per necessaria conseguenza che l'anima intellettiva sia forma sostanziale del corpo umano: e che oltre all'anima intellettiva, non può essere nell'uomo altra forma sostanziale, per la ragione che l'anima stessa è forma sostanziale.

(1) CORNOLDI, *Lez. di Fil.* pag. 384 e seg.



## CAPO II.

**Dell' immortalità, ed origine  
dell'anima umana.**

## I.

**Dell' immortalità dell'anima umana.**

Immortale si dice quel principio vitale che è incorruttibile, e indestruttibile. Un ente è *incorruttibile*, in quanto non contiene in se medesimo alcun principio di risolvimento, cioè di corruzione; è *indestruttibile*, in quanto può resistere a qualsiasi potenza avversa del di fuori. Però alcuna cosa può cessare di essere, perchè viene risolta in sè stessa, sia per la pugna degli elementi, dei quali costa, sia per azione dissolvente dal di fuori; e per tal modo finiscono le sostanze corporee: può ancora alcuna cosa finire, perchè un altro, in cui essa è, viene distrutto o cangiato; e per tal modo finiscono di esserne le forme vitali delle sostanze naturali, le forze, le proprietà e tutto ciò, che non può sussistere per sè. Laonde per giudicare intorno all' immortalità dell'anima, fa duopo considerarla in se stessa, in quanto cioè ne è sostanza, quindi ancora nella sua relazione al corpo, in quanto cioè ne è forma. Sotto il primo rispetto, l' immortalità è affermata di lei in



opposizione ai principii vitali delle sostanze naturali (1).

Che l'anima non possa finire, come le sostanze corporee finiscono, vien dimostrato dagli Scolastici dall'esser l'anima una sostanza semplice, cioè non composta di materia e forma. Nella natura (diceva la Scolastica) non può aver luogo alcuna cessazione di cose sussistenti, la quale sia vero annientamento; ma piuttosto la sostanza finisce solamente, in quanto finisce d'essere quello, che era, e comincia, nell'istante medesimo, ad essere quello che non era; e solo a questa maniera sorge una nuova sostanza. Di qui ogni *finire e cominciare* di cose nella natura è una mutazione, e però presuppone nelle cose stesse, che finiscono e cominciano, un soggetto permanente (2). Che se è così, una siffatta sostanza non può soggiacere a cessazione, se non in quanto ciò, che la determina ad essere questa e non altra sostanza, è diverso da quello, che viene determinato; perocchè così quel determinante (*la forma*) si cangia, e questo, che viene determinato (*la materità prima*) rimane. Onde seguita, che l'anima umana, e qualsiasi sostanza spirituale, non potrà andare, come i corpi, soggetta a corruzione per la ragione che essa non può costare di materia e forma, come di parti costituenti la sua essenza (3). Quando una cosa finisce di essere, senza che sia del tutto annientata, di lei deve rimanere ciò, che le si riferiva, come *potenziale* all'attuale. Nei corpi quel potenziale è la materia;

(1) S. THOM. S. p. 1. q. 75. a. 6.

(2) Questo soggetto permanente è la *materia prima*.

(3) S. THOM. Cont. Gent. l. 2. c. 55. n. 1.



ma nello spirito, che non costa di materia e forma, la relazione di *potenza ed atto* non può concepirsi, che tra *essenza ed esistenza*. Onde, perchè uno spirito possa finire alla maniera delle sostanze naturali, deve la sua essenza perdurare (cioè deve esistere) dopo di essere stata spogliata dell'esistenza: ma questo è un parlare affatto assurdo (1). Dunque l'anima umana non può venire annientata. Di più; una natura non si dice distrutta, se non quando è distrutta la sua sostanza: l'albero p. e. può essere svestito delle foglie e della corteccia; ma esso non cessa propriamente di essere, se non quando è corrotto ciò, che produce le foglie e la corteccia. Ma in quest'opera di distruzione, le forze della natura hanno i loro limiti, perchè altrimenti annienterebbero; e appunto quello cui esse non possono distruggere, devettero presupporlo, come primo sustrato delle loro formazioni, perchè altrimenti creerebbero. Pertanto se in una natura la sostanza stessa è il primo suo sustrato, è manifesto, che quella non potrà venire nè corrotta, nè generata. Ora questo è il caso dello spirito. Perocchè, se in lui si desse un sustrato, che non fosse la medesima sua essenza, questo non gli si potrebbe attenere, che come soggetto materiale (2). Ma l'anima si dice appunto spirito perchè non ha nulla di materiale. Dunque l'anima (intellettiva) non può venir corrotta, nè generata. Di più; nello spirito la forma non è parte costitutiva dell'essenza, ma è la stessa essenza; è però si può inferire la sua

(1) S. THOM. Ibid. n. 3.

(2) S. THOM. Ibid. n. 5.



immortalità. In generale è posto nella natura della forma, che l'essere le sia inseparabile, sebbene essa forma non sia l'essere stesso della cosa; non quasi la forma non possa finire; ma perchè non può, come la materia, perdere l'essere, che aveva e riceverne un'altro. Perocchè, essendo appunto la forma quella, che determina l'essere, tanto che ogni cosa è quello, che è, per la forma; ripugna alla natura di questa il divenire qualche altra cosa; e piuttosto una cosa ne diviene un'altra, perchè perde la forma. Una natura adunque, la quale non è altro, che forma, e per conseguenza è forma per se sussistente, non può venire stremata dell'esistenza: se venisse, sarebbe annientata del tutto; mercecchè, a cessare di essere per la jattura della sua forma, dovrebbe perdere se medesima, essere separata da se medesima (1). L'Aquinate per fare intender questo, si vale di una bella somiglianza; egli dice, che la forma sta all'esistenza, come la luce al lucere od all'esser luminoso. Siccome un corpo diafano è lucido, perchè accoglie in se la luce, così la materia è in atto, perchè in se accoglie la forma. Ora il corpo diafano può cessare di esser lucido, perchè può perdere la luce; ma la luce può bensì essere spenta, non mai potrebbe perdere il lucere. Allo stesso modo, un corpo può ben cessare di essere perchè la materia, di cui consta, può perdere la forma, dalla quale ha il suo essere; ma una natura, che è semplicemente forma, non può cessare di essere attualmente più di quello, che la luce

(1) S. THOM. S. p. 1. q. 75. a. 6.



possa cessare di lucere. Qui, prima di andar più oltre fa d'uopo il dire che l'esempio dell'Aquinate è bellissimo, ma bisogna star sull'avviso di non iscambiar il sostanziale coll'accidentale: la luce nel corpo diafano sta in un modo affatto accidentale; laddove la forma nel corpo naturale sta in modo tutto sostanziale.

Fino a qui è stata considerata l'anima in se stessa, in quanto cioè è sostanza, provando, che siccome sostanza spirituale, non può finire alla maniera dei corpi. Da qui in avanti si considererà l'anima nella sua relazione al corpo, in quanto cioè ne è forma vitale, ricercando, se essa similmente alle forme vitali delle sostanze abbia o no a cessare di essere poichè l'organismo corporeo, da lei informato, fu distrutto.

Se è fuori di dubbio, che una natura sussistente in sè e per sè non potrebbe, per nessuna forza naturale, essere o tratta dal nulla, o ritornata nel nulla, si dovrà l'uno non meno, che l'altro affermare dell'anima umana. Perciocchè altrove abbiamo veduto che l'anima umana ha un essere per sè, e che quindi, quantunque sia nel corpo, come in suo naturale soggetto, non per questo dipende da quello nella sua propria esistenza; insomma che è forma vitale del corpo, senza cessare di essere sostanza spirituale. Con ciò si è già dimostrato, che l'anima umana non pure non può finire, come finiscono i corpi, ma eziandio, che non può perdere la sua esistenza, come le forme vitali delle sostanze naturali la perdono: il primo s'inferisce dalla sua *semplicità*, il secondo dalla sua sussistenza.



Ogni qual volta la forma di un vivente, per la morte di questo, finisce, ciò ne deve essere indizio che essa dipende da una determinata disposizione del corpo, la quale soggiace all'azione dissolvente delle forze e qualità materiali. Ma una siffatta dipendenza presuppone, nel suo essere, una ristrettezza, la quale in un principio intellettuale, quale ci si manifesta l'anima umana, e inconcepibile. Senza dubbio, anche l'anima umana richiede una determinata disposizione nel corpo, come condizione del suo informarlo; tanto che, quella distrutta, essa anima non gli può rimanere più oltre unità; ma se la separazione da questo fosse morte anche per lei, essa dovrebbe, nell'intimo suo essere e nella sua natura, dipendere da quella disposizione del corpo e dalle forze materiali, le quali bastano ad alterarla; e così dovrebbe avere quella ristrettezza nell'essere, la quale, come testè dicevamo, in un principio intellettuale è impossibile. La facoltà conoscitiva di un tal principio ha per oggetto, non questo o quel vero, ma tutto il vero; come altresì la sua volontà abbraccia, non questo o quel bene, ma tutto il bene. Perchè dunque l'essere risponde alle facoltà, che in quello hanno radice, da questa vastità ed altezza dell'attività intellettuale si dovrà dedurre, che anche l'essere dell'anima appartiene ad un ordine superiore a tutto il corporeo, e che quindi non è legato ad alcuna disposizione del corpo, la quale per influssi materiali possa venir distrutta (1). L'essenzial diversità della ragione dal senso si rav-

(1) Greg. a Valentia L. c. n. 31. 32.



visa in questo, che, dove il senso dalle troppe gagliarde impressioni del proprio suo oggetto, p. e. la vista dai troppo vivaci colori o dalla troppa luce, rimane ottuso e perfino si estingue, l' intelletto, per contrario, quanto più alte verità contempla, e tanto ne diviene più vigoroso. E poichè in questo fatto ci si offre già una certa indestruttibilità del principio intellettivo, val bene qui il pregio di meglio ponderarlo. Il senso è limitato, non solo quanto al suo oggetto (gli esterni fenomeni dei corpi); ma ancora al suo medesimo apprendere sono posti dei confini; talmente che anche quando è perfettamente compiuto e disposto, la impressione, che vi si fa, non può travalicare un certo limite. Senza dubbio, anche l' intelletto ha i suoi confini sì nell' oggetto e sì nella maniera di apprenderlo; mercechè, quantunque si dica con verità, che tutto l' essere può divenire oggetto della ragione; tuttavia prossimo e proprio suo oggetto è l' intelligibile nel sensibile; e però tutto l' altro essere, lo spirituale ed il divino, non è suo oggetto, se non in quanto può venire conosciuto mediante il sensibile. Ad onta di tutto ciò, pur si avviene all' intelletto una certa illimitatezza; perciocchè, sebbene ei non possa profondarsi nello spirituale e nel divino, l' uno e l' altro nondimeno entrano nelle sue appartenenze, e, comechè legato a quel mezzo sensibile, può tuttavia, in questa sua propria maniera di conoscere, adergersi sempre più e più alto; e quanto è più eccelsa la verità, che ei raggiunge, quanto è più lucido il pensiero, onde la contempla, e tanto la facoltà ne è vie più rinvigorita. Questa proprietà, pertanto, dell' intel-



letto in quella che di nuovo ci attesta la sua elevatezza sopra tutto il corporeo, ci fa, in un medesimo, sicurtà, della perenne durazione dell'anima. Difatti, se il principio vitale sensitivo non può distendere la sua azione oltre una data misura, tanto che dove questa sia trapassata, la sensazione si fa distruttiva del suo medesimo principio, e per converso l'attività intellettuale quanto asurge più alto, tanto riesce più confortante pel suo principio; che mai dovremo noi da ciò dedurre, se non che questo principio è, di sua natura, ordinato ed abilitato a raggiungere, nel modo a lui proprio, la perfetta conoscenza della verità, e a perdurare in quella? E perciocchè questo, nella presente vita, è impossibile, resta che l'uomo, precisamente per la separazione della sua anima dal corpo, debba attendere il compimento della sua più nobile vita (1).

Alla medesima conclusione saremo condotti dal ponderare un altro fatto affine al già considerato. In tutte le nature, che nascono per generazione, e finiscono per morte, le forze si svolgono a poco a poco, fino ad un certo grado, il quale raggiunto, succede similmente uno scadimento graduato di quelle. Anche l'uomo soggiace a questa vicenda nella sua vita organica e sensitiva; ma non già nella intellettuale. Certo anche questa si esplica a poco a poco; ma a siffatto esplicamento non è prefisso alcun termine, nè nella sua età vi è un tempo, nel quale le sue facoltà spirituali die-

(1) S. BONAV. in 1. 2. Distin. 19. art. 1. q. 1. - S. THOM. Cont. Gent. c. 55. n. 9.



treggino alla debolezza primiera: per l'opposto, laddove nel corpo, affralito per la vecchiezza o per le infermità, vengono meno le forze vegetative e sensitive, la vita spirituale può e deve venirsi sempre rinvigorendo, e la persona ne cresce in virtù ed in sapienza (1). Nè a ciò fa ostacolo il vedere, come anche l'attività dello spirito resta spesso, dalla debolezza e dalle malattie del corpo difficultata od alternata; mercecchè questo non nasce dall'essere svigorite le facoltà spirituali, ma nasce piuttosto, perchè le forze sensitive, di cui lo spirito ha uopo, la fantasia cioè e la memoria si trovano meno atte al loro ministero. Di più; nell'anima umana germinano forze, la cui attività appartiene a lei sola, senza veruna partecipazione del corpo, e le quali per conseguenza, hanno il loro soggetto, non in organi corporei, sì nella medesima sua essenza immateriale. Però anche quando i sensi scadono, non rimane già solamente in lei una facoltà, dalla quale quelle forze spirituali si potrebbero svolgere, ma rimangono le forze stesse svolte e la loro attività si accresce. Di qui, siccome più sopra dall'aver l'anima umana facoltà immateriali, fu conchiuso, che essa anche nel suo essere, è indipendente dal corpo, e che quindi può perdurare senza di quello; così dal fatto qui considerato conchiudiamo, che essa, senza ombra di dubbio, effettivamente perdura. Di più, l'anima conosce, non solamente i fenomeni mutabili delle cose ma ancora la loro immutabile essenza, apprendendo l'intelligibile (l'ideale) nel sensibile

(1) S. BONAV. *ibid.*



(nel reale). Da ciò i Santi Padri e gli Scolastici dimostrarono l'immortalità dell'anima umana.

Come il senso (dice S. Atanasio), essendo mortale il corpo, non apprende, che il mortale; così l'anima, che pensa e contempla l'immortale, deve essere immortale anch'essa; e perciocchè il pensiero e la contemplazione dell'immortale non posano in lei giammai, ma restano sempre, sono una guarentigia della propria sua immortalità. Di più; sebbene non ogni oggetto, tuttavia il proprio (quello cioè, che viene conosciuto il primo ed immediatamente) deve rispondere alla natura del principio conoscitivo; perchè ciò che è immediatamente conosciuto, è conosciuto per rappresentanze tolte, non in prestito da altri, ma dall'oggetto stesso; e però è conosciuto, secondo il proprio suo essere. Ora ognun sa che l'oggetto *proprio* dell'anima umana è l'intelligibile nel sensibile, in quanto l'anima umana trasandando le mutabili e passeggere apparenze, apprende l'essenza che *sempre permane*; apprende cioè quello che è necessario, immutabile, eterno. Dunque anche l'anima umana, perchè conosce il necessario, l'immutabile e l'eterno, esser deve necessaria, immutabile, eterna, cioè immortale (1). Di più; Ogni uomo sente in se stesso un desiderio insuperabile ad una perenne durata e ad una felicità perfetta; anela a vivere immortale; aspira

(1) All'anima umana si può attribuire la *durazione eterna*, la *necessità* e l'*immutabilità* dell'essere nel solo modo onde queste doti possono convenire alle creature. La necessità, di cui qui si fa parola, consiste nell'essere impossibile che non sia; la immutabilità poi consiste nel non ripugnare alla natura creata l'essere immutabile nel suo essere.



all'eterno. Ora per la ragione che questi desideri, quanto sono più intimamente fondati nella natura dell'uomo, tanto devono riputarsi più veri; noi abbiamo il diritto di attendere in un'altra vita l'appagamento di questi suddetti desideri; cioè noi abbiamo il diritto di attendere in un'altra vita una felicità perfetta, che indarno si cercherebbe nella presente. Onde anche da ciò si può dedurre l'immortalità dell'anima umana. Di più; Per effetto della sua libertà e del suo volere, l'anima è superiore a tutte le forze della natura; talmente che nessuna esterna potenza può piegarla a volere ciò, che non vuole, o a non volere ciò, che vuole. Se dunque la sua attività non è sommersa alle forze della natura, tanto meno potrà, in virtù di queste, venire stremata della sua esistenza. Imperocchè tra l'essere e l'attività, come suo fenomeno vigoreggia un'attinenza siffatta, che una natura, la quale, nel suo essere, soggiace ad un'altra, non ne possa essere nella sua attività, indipendente; e viceversa.

Di qui si scorge, che quei medesimi esterni influssi, i quali commuovono la sensitività, eccitando sensazioni, istinti, passioni, quando sono soverchiamente gagliardi, producono la morte. Ora quantunque l'uomo soggiaccia anch'egli ad una siffatta necessità; in quanto non ha in sua balia le impressioni e le tendenze sensibili; può tuttavia colla sua volontà tener fronte a qualsivoglia potenza del di fuori, e per tal modo sostenere, nella sua più nobile vita, la propria libertà e indipendenza. Pertanto dobbiamo conchiudere, che, nella morte, solamente al corpo la sua vita



sensibile, e non all'anima la spirituale sua vita è troncata (1). Di più; (argomento d'indole morale) per effetto del suo libero arbitrio l'uomo è capace di merito e demerito morale. E per la ragione che Iddio governa il mondo, per lui creato, deve la sua giustizia retribuire i buoni ed i malvagi, secondo le rispettive loro opere. Ora non si avverando ciò nella presente vita, come ci attesta l'esperienza quotidiana, resta, che debba avverarsi in una vita avvenire (2).

## II.

### Dell'Origine dell'anima umana.

S'intende per origine, il principio, o la causa efficiente, da cui procede l'anima umana nell'esordio della sua esistenza.

Se l'anima umana, come quella dei bruti, venisse all'essere per la virtù plastica (3) del seme corporeo, essa sarebbe altresì come è la belluina, senza propria sussistenza. Adunque è d'uopo, che la sorga, come sorgono le nature sussistenti: cioè, o da una materia già esistente (da un soggetto), o dal nulla. Ora la prima parola della disgiuntiva è impossibile; imperocchè se la venisse dal seme corporeo, essa stessa sarebbe corpo: nè può da seme spirituale, perchè allora anche la natura spirituale conterebbe una materia; per effetto di cui soggiacerebbe, nel suo essere, a mutazione, come soggiace il corpo. Deve dunque spuntare

(1) Greg. a Valent. l. c.

(2) S. THOM. in l. 2 Distin. 19. q. 1. a. 1.

(3) Virtù di modellare, o virtù di formare.



dal nulla, e quindi per creazione; e il venire una natura sussistente prodotta dal nulla si chiama, nel proprio senso della parola, essere creata (1). Ma creare non può che Dio; Dunque l'anima umana non può avere il suo principio che per creazione da Dio (2). « Due sono le origini delle cose (*dice il Cornoldi*); 1.<sup>a</sup> per *mutazione*; 2.<sup>a</sup> per *creazione*. Nella mutazione abbiamo, che il soggetto passa dalla potenza all'atto. Quindi la causa efficiente, che opera *mutando*, altro non fa, che trarre in quel soggetto in atto ciò, che vi era in potenza. A tanto, ma non più che a tanto sono buone le cause seconde. Nella creazione non abbiamo soggetto, ma tutto l'essere che prima non esisteva, incomincia ad esistere: però *creatio est eductio rei ex nihilo sui et subiecti*. Ciò posto, è d'uopo considerare che tutte le cose materiali, sendo composte di materia come soggetto, e di forma come atto, possono venire all'essere per mutazione. Ma una sostanza *immateriale* non è nella materia in potenza, nè da essa come da suo soggetto può venire tratta. Laonde se quella può cominciare ad esistere, ciò non può altrimenti aver luogo, che venendo all'essere *ex*

(1) Summa p. 1. q. 90 a. 2.

(2) L'anima umana è da Dio creata nel momento, in cui è unita al corpo. Questa unione è naturale, ed è conforme a quanto ci insegna la S. Scrittura nella creazione dell'anima umana (Gen. 2). Innaturale è poi la preesistenza dell'anima. Imperocchè se Dio avesse creato molto tempo prima (come dicono alcuni) le anime umane, avrebbe fatto cose incomplete, non rifinite. Ma ciò ripugna alla perfezione di Dio. Dunque ec. - L'anima intellettuale poi viene creata ed infusa nel corpo infine della generazione; cioè quando il feto è capace a riceverla.




*nihilum sui et subiecti*, cioè per creazione. Ma siffatto modo di operare non può convenire alle cause seconde, bensì a Dio solo. Quindi l'Aquinate negava persino agli angeli il potere di creare le anime per virtù in loro da Dio *partecipata*. « Alcuni si diedero a credere che gli angeli, in quanto operatori per divina virtù, fossero causa dell'anime razionali. Ma questo è *impossibile* ed è contro la fede. Imperocchè l'anima razionale non può venire all'essere altrimenti; che per creazione. Ora solo Dio può creare; perchè è *proprio* del primo agente operare senza qualche cosa, che si presupponga alla sua operazione (*nullo praesupposito*); laddove l'agente secondo deve sempre presupporre qualche cosa, che derivi dal primo. Ma chi opera così, opera trasmutando: di qui nessuno opera altrimenti, che trasmutando, e solo Dio creando. E perchè l'anima razionale non è prodotta per trasmutazione di alcuna materia, non può da altri essere prodotta, che da Dio (*Sum. 1. 90. 3*) (1) ».

Alcuni filosofi dissero che l'anima umana era una particella dell'anima dei genitori; altri una particella divulsa dalla divina sostanza; altri poi la stessa indivisa sostanza divina. Ma questi sono tre errori così grossi e madornali da confutarsi in poche parole. 1.º L'anima umana è immateriale (come più sopra abbiamo veduto), e quindi indivisibile. Dunque dall'anima dei genitori non può esser divisa una particella, e andare ad informare il corpo del figlio. 2.º La divina sostanza è assolutamente semplice e indivisibile; e cesserebbe di

(1) CORNOLDI *Lez. di Fil.* pag. 415.



essere Dio, qualora fosse divisibile. Dunque l'anima umana non può essere una particella della divina sostanza. 3.<sup>o</sup> Se l'anima umana fosse, la stessa indivisa sostanza divina, le operazioni *mie* sarebbero anche *tue* e di tutti gli altri uomini. E perchè? perchè il *mio* principio di vita sarebbe anche il *tuo* e di tutti gli uomini. « Se l'anima (dice S. Agostino) è la sostanza stessa di Dio; dunque la sostanza di Dio erra, è violata, è ingannata. Che si può mai dire di più assurdo »? (Epist. 166. 3). Finalmente vi furono alcuni filosofi che asserirono che l'anima umana intellettuale diviene tale per presentarsi che faccia a lei l'*Ente Ideale*, o una divina illustrazione. Ma questa dottrina è assurda. Imperocchè o codesta divina illustrazione (o manifestazione dell'*Ente Ideale*) crea una sostanza immateriale; o modifica l'anima sensitiva. Se la divina illustrazione (o manifestazione dell'*Ente Ideale*) crea una sostanza immateriale, e oltre a questa sostanza immateriale (ossia all'anima intellettuale creata per la manifestazione dell'*Ente Ideale*) rimanga nell'uomo l'anima sensitiva, allora si avranno due anime sostanzialmente diverse in un uomo, l'intellettuale e la sensitiva; il che è assurdo. Se poi la divina illustrazione (o manif. dell'*Ente Ideale*) modifica l'anima sensitiva, bisogna ammettere che una sostanza essenzialmente materiale, qual'è l'anima sensitiva si cangi in sostanza immateriale *per cosa che a lei è estrinseca*. Ma ciò è parimente assurdo; dunque bisogna ammettere la sentenza degli Scolastici, cioè che l'anima umana sia per creazione.





# TRATTATO QUINTO

## DI DIO

### CAPO I.

#### **Dell'Esistenza di Dio.**

##### I.

#### Argomenti comuni per la esistenza di Dio (1).

1.º Nella universalità delle cose si dà moto e mutazione, e tuttavia esse cose non soggiacciono solamente, come passive, alla mutazione, ma sono al tempo stesso in quella attive, come cagioni; e come il mutamento, a cui soggiacciono, così l'attività, onde cagionano, si distendono fino allo stesso

(1) Gli argomenti per provare l'esistenza di Dio si trovano riuniti in S. Tommaso (*Somma* p. 1. q. 2. a. 3. *Cont. Gent.* l. 1. c. 13. dove il primo argomento è svolto diffusamente, gli altri sono con brevità dichiarati; ma sopra di questi si trovano le proprie spiegazioni l. 1. c. 14. n. 4. c. 28. n. 5. c. 42. n. 6. l. 2. c. 15.) Il primo argomento tende a mo-



essere; mercechè esse cose non si muovono solamente di luogo a luogo, nè mutano solamente le loro condizioni e proprietà, e non crescono solamente o decrescono, ma eziandio cominciano ad essere e finiscono. Ora questa mutazione, quest'attività, questo sorgere e passare delle cose nel mondo, non può avere l'ultima sua ragione, che in una natura, la quale immuta, senza essa soggiacere a mutazione: è causa senza essere causata, ed ha la ragione di esistere in se medesima. Questa natura è Dio.

2.º In questo mondo visibile non pure vi hanno cagioni efficienti, che producono qualche cosa; ma vi ha ancora un ordine di cagioni efficienti: cioè di cose, che ne producono delle altre, ma esse medesime sono prodotte da altre. In una serie di così fatte cagioni la esistenza delle seguenti è costantemente legata alla esistenza delle precedenti. Ora, per quanto si voglia stendere una siffatta serie, non si troverà giammai dentro di lei medesima una ragione sufficiente del suo essere, un inizio. Deve però questa ragione dimorare fuori

strare, che le cose non bastano a loro stesse; ma per potere esistere, operare ed esplicarsi, presuppongono Dio, come loro autore e mantenitore. - Nel secondo argomento l'Aquinate considera non tanto le mutazioni *patite* dalle cose, quanto gli *effetti* da esse *cagionati*. - Nel terzo argomento l'Aquinate dalla contingenza delle cose finite conchiude che *vi è un essere necessario*, il quale è cagione delle medesime *cose finite*. Il Santo Dottore attinge il quarto argomento *dai gradi di perfezione*, che noi distinguiamo nelle cose del mondo. - Finalmente il quinto argomento che noi vediamo nell'Aquinate, è attinto *dalla finalit  della natura, e dal governo dell'Universo*.



della serie delle cagioni dipendenti; vuol dire, che deve darsi una natura, la quale cagioni senza essere cagionata; la quale perciò non riceve il suo essere, ma l'ha in se stessa; ed è quindi la vera *causa prima*, senza la quale alcun'altra non se ne può dare. Ma una natura, che è non causata, si è per se stessa, deve essere eterna; dunque qui Dio è ravvisato, come la prima ed eterna cagione delle cose, che sorgono nel tempo. Breve; nulla può produrre se stesso; tutto ciò, che è prodotto, deve essere da qualche altro. Ora quest'altro o è, alla sua volta, prodotto da un altro, ovvero, non prodotto, sta per se medesimo. Se si afferma il primo, ritornerà da capo il medesimo dilemma; nel quale non essendo possibile procedere in infinito, si dovrà di necessità venire a una natura, che non sia prodotta da altro; cioè a Dio.

3.º In questo mondo si danno manifestamente delle cose, che sorgono, e passano, e che quindi possono essere e non essere. Ora è impossibile, che tutto quello, che è, sia di questa maniera; mercecchè le cose, nella cui natura è posto il sorgere e il passare, non sono perennemente; il perchè, se tutto quello, che è, fosse così fatto, nulla sarebbe stato per lo passato; e nulla per conseguenza avrebbe potuto sorgere. Fuori pertanto di questo *contingente*, si deve trovare un qualche *necessario*. Ora questo o ha la sua ragione di essere in sè medesimo, ovvero è per la potenza di un altro necessario. E perciocchè anche qui non si può procedere ad una serie senza fine di cause efficienti, ne seguita, che si da una natura, la quale sempre fu, nè può giammai cessare di essere per



questo, che ha in sè medesima la ragione del suo necessario essere.

4.<sup>o</sup> Nelle cose del mondo si danno manifestamente diverse misure di *bene*, di *vero* e di *bello*; deve quindi darsi una natura, la quale sia *buona*, *vera* e *bella* più di qualsiasi altra; ed è precisamente questa alla quale la bontà, la verità, la bellezza, e per conseguenza ancora l'essere si avvengono per eccellenza, ed è la cagione di tutto ciò, che comunque è, ed è buono, vero e bello. Ora la natura, che è causa dell'essere a tutto ciò che è, viene da noi nominata Dio. - Questa pruova, la quale già troviamo presso S. Agostino e S. Anselmo, si attiene coi pensieri nobilissimi della filosofia platonica ed aristotelica.

5.<sup>o</sup> Non solamente le forze della natura operano a norma di leggi determinate; ma ancora tutte le specie di sostanze, coll'intero loro essere ed operare servono a dati intendimenti. Le cose irragionevoli ed inanimate non si potrebbero reggere e determinare da loro stesse; ma ancora l'uomo, con tutta la sua libertà, soggiace sotto molti rispetti, ai fini della natura. Inoltre, tra le innumerevoli e cotanto svariate sostanze, tra i loro fini rispettivi e le loro attività vigoreggia un'armonia impossibile a disconoscersi, un ordine, che regge tutta l'università delle cose. Si deve dunque dare una natura, dotata d'immensa sapienza e di potenza inesauribile, la qual natura fino dai primordii ordinò il mondo ed incessantemente lo signoreggia (1).

(1) Anche Marco Tullio Cicerone con eloquenza nobile e splendida per questa via dimostrò l'esistenza di Dio.



## CAPO II.

**Della Natura di Dio.**

## I.

## Dio è l'Essere Assoluto.

Quella natura solamente è assoluta, secondo il suo essere, alla quale l'essere stesso si avviene, non per effetto di una relazione, cui essa abbia con altra, ma per ragione di sè medesima. Secondo ciò, l'assolutezza suprema esclude non questa o quella relazione; ma qualsiasi relazione di cotale specie. La sostanza, a rispetto dell'accidente è detta assoluta, perchè non dipende, come questo, da un altro, di cui sarebbe fenomeno; ma ciò non impedisce, che il suo essere sia tuttavolta condizionato da un altro, verso il quale essa sostanza ha la relazione di *effetto* alla sua cagione. Il perfettamente assoluto non dipende da alcuno: però è in tutto e per tutto incondizionato e senza presupposto; talmente che non pure nel suo esistere, ma eziandio nella sua natura e perfezione, ed ancora nel suo operare, deve essere affatto indipendente. Se si tiene saldo questo primo e proprio concetto dell'assoluto, ci basterà un semplice sguardo ai primi argomenti, recati per la esistenza di Dio, per iscorgere tosto, che con quelli ne è dimostrata precisamente l'assolutezza. Considerando l'essere contingente delle cose del



mondo, veniamo necessitati a pensare, come loro cagione, una natura, la quale sia necessaria, e propriamente necessaria per se stessa; e però tale, che sia indipendente da qualunque altra, e incondizionata per sè, condizioni il tutto. Di più; noi non possiamo concepire il nesso causale, in virtù di cui una causa dipende da un'altra, senza supporre una fuori di quello, la quale causi senza esser causata, ed, in forza di questa sua indipendenza, sia causa *prima*, e quindi sciolta di ogni presupposto. Da ultimo, col riflettere sopra il mondo, che soggiace a vicende, a che cosa siamo condotti (vedi il terzo argomento per l'esistenza di Dio), se non ad un autore di tutte le mutazioni, il quale muti senza essere mutato; e ciò perchè egli è, nel suo operare altrettanto, che nel suo essere, libero da ogni altro e bastante a se stesso? Ma ciò, che è tale non si può dire che essere assoluto. Dunque Dio è l'Essere Assoluto.

## II.

### Dio è infinito.

Infinito è quell'essere che esclude ogni confine o limite di perfezione, ossia colui che ha la pienezza dell'essere; (e l'essere non è altro che una perfezione). In altri termini, infinito è solo quell'essere a cui nulla manca di ciò che può venire pensato come essere e attualità; insomma infinito è quell'essere, che è perfettissimo. Ma Dio è tale. Dunque Dio è infinito. Si prova *che Dio è l'essere perfettissimo*.



Dio è improdotto, necessario, causa primo (come più sopra abbiamo veduto parlando sull'esistenza di Dio), e come tale è perfettissimo. Imperocchè « l'ente che è limitato nella perfezione (dice il Cornoldi), deve esser *prodotto, contingente, effetto*; dunque l'*improdotto, il necessario, la causa prima* non è nelle sue perfezioni limitato; e però è perfettissimo. Infatti ove son limiti, ivi deve riconoscersi una causa *limitante*, altrimenti quei limiti *così e così determinati* sarebbero senza ragion sufficiente: il che è assurdo (1). Ora i limiti sono i *modi* dell'essere limitato in una speciale essenza; laonde quello che è ragione sufficiente dei limiti, deve essere la ragione sufficiente dell'essere stesso nella determinata essenza. Esemplichiamo: l'anima umana è un essere intelligente, limitato nella sua *essenziale* perfezione. I limiti onde è ristretta, debbono avere una sufficiente ragione: e donde mai l'avranno? nell'essenza forse di essere intelligente? Nulla meno! mercecchè se ciò fosse, ripugnerebbe un ente intelligente di maggior perfezione. Forse l'anima ha creati a se stessa i limiti dell'essere suo? Assurdo! poichè avrebbe operato prima di essere; ed avrebbe colla sua operazione operato sopra la prima costituzione della sua essenza; il che pure involge aperta contraddizione. Laonde è necessario dire, che quegli pose i limiti della perfezione all'essere dell'anima, il quale produsse l'essere medesimo; ossia che

(1) Gli Scolastici hanno questo profondissimo principio; *nihil est sine ratione sufficienti*.



l'anima, *perchè limitata nell'essere suo*, è nel suo essere prodotta, e quindi non causa prima. E per simil guisa deve dirsi, d'ogni ente limitato nella perfezione dell'essere suo. Dunque tiene l'illazione, nella quale dicevamo che l'*improdotto*, il *necessario*, la *causa prima*, assolutamente non può essere limitata nella perfezione del suo essere, e perciò è perfettissima » (1).

« Nel concetto dell'improdotto, del necessario, della causa prima (*prosegue lo stesso Cornoldi nel luogo citato quì sopra*) deve essere idealmente inchiusa la sua attuazione; ma nel concetto dell'ente limitato non è inchiusa l'attuazione o l'esistenza di quello: dunque non possiamo in alcun modo affermare, che l'improdotto, il necessario, la causa prima sia limitata nell'essere suo. E per fermo è d'uopo filosofare dell'ordine ideale, come dobbiamo filosofare del reale. Posta siffatta osservazione, diciamo che, qualora nel concetto dell'essere improdotto, necessario e causa prima, non fosse inchiusa la sua attuazione in esso esistente, non vi sarebbe la ragion sufficiente della propria reale attuazione stessa: e mancando di codesta sufficiente ragione, sarebbe, come è per se chiaro, un essere prodotto, contingente e non mai causa prima. Vera è dunque la maggior proposizione. Nè è meno vera la minore; mercecchè il limitato si può al tutto concepire come non esistente, concependolo quale possibile, senza che perciò tale concetto sia assurdo, o che la essenza del limitato non venga concepita. Laonde il limi-

(1) CORNOLDI *Lez. di Filos.* pag. 536.



tato, che esiste, non può avere in sè la ragione sufficiente della propria esistenza. Quindi segue la illazione dedotta; che cioè l'improdotto, il necessario, la causa prima è nella perfezione dell'essere proprio assolutamente senza limiti, ossia è perfettissima. È nondimeno da osservare, che sebbene qui non entriamo ancora a filosofare dell'unità dell'ente perfettissimo, tuttavia è chiaro, che un improdotto sarà perciò stesso necessario, e sarà causa non causata ossia prima. Imperocchè se quello fosse contingente, sarebbe perciò stesso *prodotto*. Il medesimo si dica rispetto agli altri due termini di *necessario* e di *causa prima*; perchè non potrebbe essere necessario senza essere improdotto, e così via dicendo. È dunque dimostrato ad evidenza, che vi è l'essere che è insieme improdotto, necessario, causa prima e perciò stesso perfettissimo, ovvero senza limite alcuno di perfezione, e quindi tale, di cui miglior non si possa da intelletto concepire. Ora siffatta è appunto la definizione di Dio ». Dunque *Dio è l'essere perfettissimo*. Ed ecco con ciò chiaramente dimostrato che Dio è l'essere senza limite, o fine, cioè *Infinito*.

### III.

#### Dell'Unità di Dio.

Per l'unità di Dio, qui s'intende l'unità numerica e quindi l'unicità. - « Se gli Dii fossero più d'uno, o sarebbero tra loro ineguali nella



perfezione dell'essere loro, od eguali. Se ineguali, o nessuno si potrà dire Iddio, qualora nessuno fosse perfettissimo, e tale, che *migliore pensar non si possa*; ovvero si dirà Iddio essere solo quegli, che è per siffatto modo perfetto. Che se eglino sieno eguali, in tale ipotesi saranno come altrettanti individui subordinati alla medesima specie; ossia l'essenza divina sarà partecipata da esseri sostanzialmente e numericamente distinti: come avviene, ad esempio, negli uomini individui, che tutti partecipano della stessa natura, od essenza umana. Ma se discorrasi della vera essenza divina, che è in se sommamente perfetta, come dimostrammo..., quella pluralità è assurda. Imperocchè: siccome gli individui, che direbbonsi Iddii, avrebbero *eguale* semplicissima perfezione, egli è chiaro che assieme presi darebbero il concetto di una perfezione maggiore di quella, che ciascuno possa dare separatamente dagli altri. Laonde di ciascuno si potrebbe concepire un essere assai più perfetto, il quale abbracciasse in sé solo la perfezione di tutti. Quindi per la fatta supposizione dovrebbero dirsi perfettissimi separatamente presi; ma pel fatto argomento non potrebbero esser tali. Il che dimostra, essere assurda la supposizione stessa.... Inoltre, se molti avessero la medesima divina essenza, nessuno di essi la esprimerebbe pienamente e totalmente; poichè ciascuno *ne avrebbe una partecipazione*. Però nessuno sarebbe Dio veramente » (1). Onde dobbiamo necessariamente ammettere che Dio è *uno*.

(1) CORNOLDI, *Lez. di Fil.* pag. 541 e 542.



## IV.

Dio è intelligenza o, che è lo stesso,  
Dio è natura intelligente

« Che in Dio sia intelletto e volontà, è manifesto da ciò; *a*) che l'intelletto e la volontà sono virtù immateriali, le quali, trovandosi nelle creature che sono effetti, debbonsi ritrovare in Dio loro cagione: *b*) che l'ordine sapientissimo delle cose fatte, e le loro essenze suppongono le idee archetipe di un'intelletto supremo, e l'essere o l'attualità di quell'ordine e di quella essenza suppone una *volontà* attuante o produttrice, ed ordinatrice. Dicendo nondimeno qui, che Dio è *intelligenza* vogliamo significare: 1.<sup>o</sup> che l'intelletto suo è essenzialmente in atto: 2.<sup>o</sup> che quest'atto è una infinita *compressione* di Dio stesso: 3.<sup>o</sup> che quest'atto è la stessa sua essenza.

1.<sup>o</sup> È chiaro che l'intelletto divino non può venire all'atto ricevendo da ciò, che a lui è esterno, le specie intelligibili; mercecchè tutte le cose debbono esser fatte da Dio, e però prima conosciute, che fatte. Dunque la essenza stessa di Dio sarà invece di specie intelligibile, colla quale Dio genera il verbo intellettuale, termine della conoscenza, onde se stesso conosce. Ma *a*) l'essenza di Dio è l'essere suo: e perciò sempre all'intelletto presente e conoscibile; e *b*) perciocchè sarebbe imperfezione passare dalla potenza d'intendere sè all'atto: però il divino intelletto è sempre essenzialmente in atto.



2.<sup>o</sup> Tanto è più perfetta la cognizione quanto: a) la specie intelligibile è meglio rappresentativa della cosa, che si conosce: e b) la virtù conoscente è più perfetta. Ma qui non occorre specie intelligibile; è la divina essenza stessa, la quale ne tiene il luogo; e la divina virtù conoscitiva è proporzionata all'essere divino, che essendo infinito, essa pure sarà infinita. Dunque Dio conosce se stesso, quanto è conoscibile: dunque comprenderà se stesso. E già, trattando della cognizione degli intelletti creati, abbiamo detto, che quella si fa essenzialmente generando un verbo, che è immagine della cosa conosciuta e come la cosa conosciuta è *espressa* nella sua immagine, così il verbo mentale è una intellettuale espressione della cosa conosciuta. Ma trattando della conoscenza in generale e poi della intellettuale, abbiamo dimostrato, che il conoscente, generando il verbo, si fa la cosa conosciuta, la quale è nel verbo stesso; e però col verbo, onde il conoscente conosce se stesso, quasi dissi s'addoppia, venendo a dare in sè realmente preso una nuova esistenza a sè intenzionalmente preso. Poste le quali osservazioni, diremo, che il Verbo, onde Dio conoscendo dice se stesso, è *adeguata* immagine di se stesso, appunto perchè comprende se medesimo. Ma nella divina essenza, quale *Causa prima* e quale *Essere infinito*, eminentemente tutte le cose contengono; adunque quel Verbo, onde Dio conosce se stesso, e dice se stesso, è il Verbo, onde Dio conosce *tutte le cose* e dice tutte le cose. Fin qui l'umana mente, sopra le ali della naturale virtù, si può sollevare: ma non gli è dato poggiare più oltre. Pure questo è un balbettare ri-



spetto a quelle dottrine, che, sopra il Verbo medesimo, abbiamo dalla religione rivelata. Il filosofo innanzi ad una luce così sfolgorata, ma luce inaccessibile, chiude la pupilla, cessa per poco d'esser filosofo; e non più argomentando, ma credendo, attinge l'apice della vera e grande filosofia. 3.<sup>o</sup> Dico finalmente che l'atto, onde Dio, conosce sè, è la sua stessa essenza: altrimenti questa sarebbe un essere potenziale, ed acquisterebbe perfezione dall'atto: nè la sarebbe perciò quell' *Ipsum esse*, che dicevamo: dunque possiamo affermare: *Dio è intelligenza* (1) » ossia è natura intelligente.

### CAPO III.

#### Della Creazione.

##### I.

#### Aristotele e gli Scolastici intorno alla creazione.

Aristotele dalla natura di Dio, come di primo motore, inferì che quello non potè essere mai senza muovere. Imperocchè (giù per sù diceva Aristotele) quando Dio non movendo innanzi, avesse cominciato a muovere, avrebbe con ciò stesso in lui medesimo avuto luogo un moto, cioè una mu-

(1) CORNOLDI *Lez. di Fil.* pag. 549 e seg.



tazione. Ora tutto ciò, che viene mosso, viene mosso da un altro, od almeno non puramente da sè. Come dunque, per concepire l'origine del moto, si deve ammettere un'affatto immobile, come motore primo; così ancora si deve pensare il motore immobile, come movente abeterno. Però Aristotele asserisce che Dio è necessariamente attivo non solo in quanto alla semplice interna attività del conoscere e volere sè stesso, ma ancora in quanto a quell'attività al di fuori, per la quale il mondo sussiste (1). Questa era la dottrina di Aristotele con cui ammetteva egli l'eternità del mondo. Ma questo è uno dei più grossi sbagli, che quel Grande abbia commesso. E gli Scolastici non pure si accordarono nell'ammettere, avere Aristotele negata la libertà di Dio nella produzione del mondo; ma indicarono talvolta quest'errore, come la fonte di quasi tutti gli altri, cui essi ebbero a raddrizzare in Aristotele (2). Ma poterono bene (e questo principalmente rileva) alcuni di loro scusarlo, in qualche modo, per la difficoltà della materia, e cercare ancora di ammorbidirne con mite interpretazione la dottrina; tutti nondimeno impugnarono l'errore, di cui si tratta, colle armi della speculazione, e non si tennero per nulla paghi a contrapporgli la dottrina rivelata. E qui si scorge la relazione, onde la Scolastica si attiene alla filosofia di Aristotele; quella abbracciava la dottrina di lui intorno alla finalità delle sostanze naturali, la perfezionava e se ne valeva,

(1) *Metaph.* 1. 12. (11.) c. 7.

(2) Vedi il MAURUS. *Comment in Arist. Metaph.* 1. 12. c. 5.



come per le altre quistioni, così e peculiarmente per conoscere il creatore e reggitore dell' universo. Medesimamente, riconosceva il principio fondamentale di Aristotele, intorno al moto, e con lui s'inalzava alla considerazione della cagione immutabile di ogni mutamento, e svolgeva il sublime concepimento di Dio, come del puro essere e della pura vita, accordandolo col pensiero di Platone e di S. Agostino non meno, che colla dottrina della sacra Scrittura. Ma quando Aristotele, da questo veramente giusto concetto, volle inferire la necessità del divino operare al di fuori, allora gli Scolastici dimostrarono, che il gran Filosofo greco parte avea dedotto dai suoi principi ciò, che non vi si conteneva, parte ancora era caduto in contradizione con quelli. A questo fine gli Scolastici dovettero scandagliare più profondamente, che Aristotele non avea fatto, il concetto del tempo e della eternità, e quello ancora della libertà della necessità. Certo in Dio non può trovarsi nè la necessità della natura, nè la libertà dello spirito creato; e nondimeno deve essere in lui una vera necessità ed una vera libertà.

Il naturale istinto delle cose riceve bensì la sua determinazione ad uno, nel che consiste la necessità, non da forza esteriore, ma piuttosto da un conato, e da una inclinazione, radicati nella stessa natura; ma questi istinti sono ciechi, e debbono, oltre a ciò, essere eccitati dal di fuori. Per contrario, quando Dio vuole necessariamente sè stesso e tutto ciò, che è per modo immutabile connesso colla sua natura, tanto che non possa determinare altrimenti il suo volere, un siffatto



amore sorge dalla conoscenza, che egli ha di sè, e non essendo desto da veruna cosa fuori di lui, ha in lui medesimo la sua ragione. Si dà dunque in Dio un volere necessario; ma codesta necessità non ha nulla che fare con quella, onde le sostanze naturali appetiscono. Per simil modo si dà in Dio un volere libero, il quale nondimeno non si deve in alcuna guisa uguagliare col nostro. La volontà dello spirito creato non è, come l'istinto delle sostanze naturali, determinata ad uno; sì essa, eleggendo, può dare a sè medesima la sua determinazione. Ma in prima, il suo volere e la cognizione precedente a quello, non pullulano puramente dallo stesso spirito; di poi, esso è nel tempo e la sua elezione va sempre accoppiata con mutamento; da ultimo, non è posto nella sua natura il non eleggere altrimenti, che, con sapienza. Tutto altrimenti va la cosa a rispetto del volere divino. Iddio non può volere ciò, che ripugna alla sua natura, e quindi il suo volere è sempre santo e sapiente; ma tutto ciò, che, senza ripugnare alla sua natura, non è neppure da quella richiesto, può volerlo e non volerlo. Ora tale è tutto il finito, considerato secondo la natura, in cui è creato; esso non ripugna alla sua natura, perchè, siccome vero essere, ne è un analogo; ma neppure è richiesto da quella perchè l'infinito basta a sè stesso. Quando dunque egli lo vuole, è egli medesimo il fine, e quindi l'ultima ragione del suo volere; ed anche il pensiero, secondo cui crea, non gli viene dal di fuori di lui: la sua natura è l'esemplare, in cui tutto intuisce. L'operare adunque al di fuori non lo rende dipendente; ma neppure lo fa muta-



bile. Perciocchè Dio non essendo nel tempo, vuole, elegge ed opera non in tempo. Eterno, come lui, fu il consiglio, che il mondo, e col mondo il tempo fosse. Ora trattandosi di una causa operante pel semplice volere, non vi è ombra di contraddizione in questo, che il suo operare sia eterno e l'operato nel tempo; mercecchè, non essendo altro il suo operare, che il volere il temporaneo, come questo può essere oggetto dell'eterno pensare, così può altresì essere dell'eterno volere. Se pertanto Aristotele opinò, che Dio, se non avesse prodotto il mondo abeterno, sarebbe stato immutato in qualche modo col determinarsi a produrlo, od almeno col cominciamento della sua attività, ciò avvenne per avere falsamente presupposto, che Dio, per operare il temporaneo, avesse dovuto egli medesimo essere ed operare nel tempo (1). « Sopra quest' errore si fonda l'accusa di dualismo (dice G. Filoni), che si volle forse ingiustamente lanciare contro di Aristotele (2) ». Quell'accusa la

(1) S. THOM. in l. 8 Phys. lect. 2.

(2) *La scienza e S. Tommaso d'Aquino* per Gabriele Filoni pag. 34. Aristotele per avere ammessa l'eternità del moto e per conseguenza l'eternità e necessità del mondo, ossia di un altro eterno e necessario fuori di Dio, fu accusato di *dualismo*. Aristotele non bastando a comporre (dice il Filoni) l'assoluta immutabilità di Dio colla piena libertà dell'atto creativo, egli non seppe assorgere al concetto dell'inizio temporale del mondo e quindi stabilì l'eternità del moto (*Physicor*, Lib. V), dal che seguiva l'eternità del mondo stesso: errore se non unico, certamente radice dei pochi altri, che si scontrano nell'opere di Aristotele. Al contrario la Fede insegna (prosegue il Filoni), e dietro a questa la ragione riconosce che solo Iddio è eterno anzi Egli è l'Eternità, e che sebbene sia il primo movente di tutte le cose, pure per essenza è immo-



chiama *ingiusta* « perchè il concetto di Creazione inchiude senza dubbio un' anteriorità di *natura* del Creatore verso la creatura, ma non richiede di assoluta necessità, almeno quanto ne parve a S. Tommaso, un' anteriorità eziandio di tempo; sicchè dal suo inizio a noi vi debba essere un numero determinato di anni. Pertanto questo *inizio temporale* del mondo mirò unicamente l'Aquinate allorchè scrisse: *mundum coepisse* (nel tempo), *sola fide tenetur*; ma quanto alla creazione, *per se*, egli esplicitamente insegnò (In Lib. II, Dist. I. q. I. a. 2). *creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat* » (1).

## II.

### Dio è Creatore (2).

« 1° Esiste un' Universo, che possiamo dire un ordinatissimo aggregato di sostanze prodotte

bile, perchè tutto ciò che si muove, in quanto tale è in potenza, e alla natura divina ripugna la composizione di *potenza* e di *atto*, essendo *purissimo atto infinito*.

(1) Ibidem, pag. 34, nota 2.

(2) Creare, dice L'Aquinate, significa porre in essere una natura secondo l'intera sua sostanza. Due condizioni si contengono nel concetto di creazione: *La prima*, che di quanto è nella natura creata nulla sia innanzi; e di qui il creare si dispaja dal proprio generare delle creature, il quale presuppone sempre un soggetto, e consiste nel mutamento di questo: *La seconda*, che nella natura creata il non essere vada innanzi all'essere, in ragione se non di tempo, certo di natura. Che se il concetto di creazione debba, oltre a ciò, inchiudere



e contingenti. Dunque è necessario che quell'unico Essere improdotto, necessario, che è causa prima, abbia dato l'essere per creazione. Se ciò non fosse stato, ma li avesse prodotti di un qualche soggetto, preesistente, come lo scultore fa la statua dal marmo, quel soggetto primo sarebbe insieme infinito, improdotto e necessario; ciò che implica contrazione, come abbiamo dimostrato. 2.<sup>o</sup> Se rechiamo ad analisi le cose tutte, ond'è l'Universo costituito, vi troveremo: a) le sostanze corporee, composte di materia e di forma, corruttibili per guisa, che l'Universo stesso sia un teatro, ove successivamente si veggono cangiamenti sostanziali nella natura delle cose. A questo genere di sostanze riduconsi gli inorganici, le piante, i bruti ed in parte anche l'uomo. Sebbene poi siffatte sostanze siano tutte, finite, non richiegono per questo di essere state da Dio create *come attualmente si ritrovano*; poichè abbiamo dimostrato, che, essendo le forme materiali tratte dalla potenzialità della materia, alla generazione degli inorganici, delle piante e dei bruti non si richiede la *immediata* opera della creazione. Fu necessaria la creazione della materia prima attuata da quelle forme sostanziali, nelle quali era in germe il successivo esplicamento dell'Universo materiale. E dico che fu necessaria la creazione della materia prima; poichè essendo questa di

che la cosa creata, anche in ragione di tempo, abbia avuta prima il non essere, che l'essere, sicchè essere dal nulla, d'ca altrettanto che prima non essere, e poi essere; allora la creazione non può dimostrarsi per ragione, nè si concede dai filosofi, ma si suppone per Fede (In L. 2. Dist. 1 q. 1. a. 2.)



finita perfezione, l'essere suo dovette crearsi. Dissi *attuata*, perchè essa non può esistere senza una qualche forma sostanziale. Finalmente affermai, che dovette essere attuata da quelle forme, che in germe contenevano l'ordine cosmico, perchè altrimenti questo sarebbe un effetto senza la sua proporzionata cagione; *b)* sonovi ancora le sostanze immateriali, cioè le anime umane e le intelligenze separate; le quali *tutte* debbono essere state tratte dal nulla, perchè contingenti (essendo di finita perfezione), e perchè immateriali » (1).

### III.

#### Dell'inizio temporale del Mondo.

L'Aquinate afferma potersi e doversi stabilire per argomenti di ragione che il mondo abbia avuto quella maniera di inizio, la quale è origine dal nulla; ma poi dice ed insegna non potersi dedurre dalla cosa, ma doversi saper dalla storia, e, nel nostro caso dalla rivelazione che il mondo abbia avuto un cominciamento *nel tempo*. Ora perchè la rivelazione ci insegna di fatto, che il mondo non pure fu creato, ma fu creato nel tempo, e però non fu sempre; dovrà la filosofia dimostrare che esso mondo potè avere un'inizio temporale, e però si afferma così: Quantunque la volontà, onde Dio crea, sia eterna, può tuttavia avere effetti, che prendano il loro cominciamento nel tempo. L'operare, il fare, il creare non si possono

(1) CORNOLDI *Lex. di Fil.* pag. 563 e seg.



attribuire a Dio nello stesso senso, che alle creature. Se di Dio si dice, che opera alcuna cosa non dobbiamo quindi pensare a moto o mutazione in lui, ovvero a passione, che ne accompagni l'opera. Con quella voce non si esprime altro, se non che, per la potenza della sua volontà, che sempre era, sorge qualche cosa, che innanzi non era. Pel suo eterno volere comincia ad essere qualche nuova cosa, come egli volle, senza che in lui nulla di nuovo proceda. Dio vuole ora ed ha voluto ab eterno ciò, che, dopo migliaia di anni, avverrà: e nel tempo, in che avviene, non segue in lui alcun nuovo operare o volere, nè tampoco alcun mutamento (1). Come per questo concepimento dell'eternità, quasi dell'*adesso*, che tutto abbraccia, nel quale non si da alcuna successione, l'essere col'operare divino è posto fuori e sopra di ogni tempo; così in opposizione a quella si concepisce la temporaneità nel suo vero significato, come quella che consiste, non nel maggiore o minor numero di momenti, ma nell'aver la durata siffatti momenti successivi; il perchè essa temporaneità non cesserebbe di formare opposizione colla eternità, quand'anche il numero dei momenti fosse infinito. La eternità come durazione, la quale non è solamente senza principio e senza fine, ma è ancora indivisa e indivisibile, è propria dell'Increato; ma la durazione divisa e divisibile per successione, è propria della creatura. Perciò intanto si dà un tempo, in quanto si dà un creato; e non si può parlare di un tempo anteriore al mondo: il tempo

(1) Mag. sent 1. 2. D. 1.



sorse primamente insieme al mondo. Il primo momento di tempo dovette essere certamente preceduto da un'innanzi: ma questo fu un'innanzi non di tempo, sì di eternità; come altresì la prima creatura presuppone un altro; tuttavia non già un altro creato, ma l'Increato. Dal giusto concetto del tempo non seguita solamente, che esso è la durata propria della creatura; ma seguita ancora, che quella durazione, e per conseguenza il tempo può avere un cominciamento. Sia che si possa dimostrare, dovere il mondo avere un tale cominciamento, sia che non si possa, sempre se ne inferisce che questo cominciamento e quindi, in generale, la creazione non è possibile, se non si dia nel Creatore una libertà; e propriamente la libertà di elezione (1). Se il mondo non potè sempre essere, ed anzi esso e con esso il tempo dovette avere un inizio, rimarrà a definire il *quando*

(1) Aristotele non bastò ad assorgere a questa libertà, e però affermò il non inizio del mondo. Ei diceva; Dio è immutabile; dunque sempre deve agire per necessità di natura. E da ciò inferì che il mondo dovesse essere necessariamente eterno, quanto è eterno Dio. Ma gli Scolastici fecero conoscere che questo era un errore, dimostrando che Dio *con un solo atto* vuole *necessariamente* se stesso, ma ciò, che non è se stesso lo vuole *liberamente*. Però il mondo fù creato da Dio, perchè a Dio piacque crearlo.

Nel concetto di creazione non è inchiuso per necessità un *prima* ed un *poi* temporaneo; però si può concepire la *creazione* senza il *prima* ed il *poi* temporaneo senza paura di cadere in contraddizione, e ciò per la ragione che Dio non è legato ad operare nel tempo, ma è libero di operarvi, o no. Se non si ammette questo, si cadrà nel sopraddetto errore di Aristotele il quale non seppe conciliare la libertà e necessità in Dio.



di un tale inizio. Si potrebbe pensare che non si dando alcun tempo anteriore al mondo, non si potesse neppure parlare di un tale *quando*. Nondimeno non è così. Di fatti questo *quando* viene determinato, non per rispetto ad un tempo anteriore al mondo, ma per rispetto a quello, che viene appresso alla prima sua origine (1).

È la libertà di Dio, quella, dalla quale S. Tommaso dimostra, che il mondo, e con esso il tempo, potè avere un inizio. Dio nulla vuole fuori di sè con necessità; e però come era libero a creare e non creare il mondo, così era altresì a determinare se quello dovesse sempre essere o cominciare. Ora che ne abbia voluto il cominciamento, noi lo impariamo dalla rivelazione. Nondimeno potranno non pure dimostrare contro Aristotele, che il mondo potè cominciare, e che quindi quella determina-

(1) È incerto se pei giorni della creazione non si debbano intendere spazii di tempo, e più ancora se il primo di questi giorni non sia stato separato, per uno spazio ancora maggiore di tempo, dal principio, in cui Dio creò il cielo e la terra. Potrebbero pertanto all'istante presente essere andati innanzi non sei, ma cento e più migliaia di anni; è nondimeno chiaro, che, avendo il mondo avuto un' inizio, potè all'istante presente essere andato innanzi un tempo ancora più lungo; e ciò vale di tutti gli istanti, che possiamo pensare in un tempo senza fine. In ciascuno ha il mondo un' antichità determinata, e potrebbe essere sempre più antico. Dunque sebbene nessun tempo abbiato preceduto, si potè tuttavia e si dovette determinare, il *quando* del suo cominciamento. Ora come mai sarebbe stato ciò possibile, se Dio non eleggesse? Che se fosse bene fondata l'opinione del potere il mondo essere stato *sempre*, avrebbe dovuto Dio, nell'eterno suo consiglio, determinare, non pure il suo *quando*, ma ancora se dovesse *cominciare*, ed esser *sempre*.



zione divina era possibile; ma eziandio ravvisare la ragione, per la quale potè Dio disporre, che il mondo non fosse sempre. Siccome Iddio, in generale, creò il mondo, affine di manifestare le sue perfezioni, così lo creò con un principio nel tempo, affine di significare col fatto, che egli non ne aveva uopo veruno. Dal non essere stato sempre, il mondo diviene un argomento di fatto, che Dio lo creò perchè volle e non perchè dovette. In non dissimil guisa potranno ragionare intorno all'età del mondo. Il mondo è perfetto nel senso di rispondere, senza fallo, al fine, a cui Iddio lo ebbe ordinato; ma non nel senso di non darsi alcun fine più alto di quello. E si noti, che per fine qui non intendiamo il fine del Creatore, il quale fine in tutte le sue opere è il medesimo, la sua interna glorificazione; ma il fine del mondo; il bene cioè, che è in esso, la manifestazione e la comunicazione, che Dio fece di sè alle sue creature. Ora siccome questo esterno fine ammette diversi gradi, così i mezzi, pei quali, ed il tempo, in cui Dio ad esso conduce l'Universo, poterono in isvariaticissime maniere essere determinati; e la suprema indipendenza del Creatore si manifesta appunto nell'avere ciò con piena libertà determinato.

Chiunque non riconosce in Dio questa *libertà di elezione*, non può neppure riconoscere l'inizio temporale del mondo. Infatti perchè questo cominciassero, dovette essere definito il *quando* di un tale cominciamento; ora questo non potè essere definito che per la libera elezione del creatore. O si vorrà forse nella natura di Dio trovare ancora una ragione dell'essere il mondo antico quan-



t'è, e non di un anno di più o di meno? Ciò non sarebbe che pensare di Dio come delle cose che cadono sotto i nostri sensi, ed abbassare Dio a noi. Ma invece di sforzarci ad abbassare Dio a noi (dice S. Dionisio), pensando di Lui come delle cose transitorie, ed esponendoci a tanti errori, dobbiamo piuttosto studiarci d'inalzare noi stessi, per divenire di Dio; perchè a noi è meglio essere di Dio, che di noi (1).

(1) Penso che non sia al tutto inutile il dar qui la definizione della Filosofia, e far conoscere in due parole come questa si divide. Voglio sperare che i giovani miei coetanei che hanno avuto la pazienza di leggere questa povera cosetta, non abbiano a male, se metto loro sott'occhio cose già note. Ad ogni modo posson far conto che queste poche linee siano come uno *svegliarino* di ciò che hanno imparato nelle scuole. - La Filosofia adunque si definisce; *Lo studio e l'amore della sapienza*; e però la Filosofia si estende a tutte quelle cognizioni, a cui si può attribuire il nome *scienza*. Questo nome *scienza* si attribuisce alla *cognizione certa ed evidente delle cose derivata dalle loro cause*; oppure alla *cognizione certa ed evidente presa dalle cause delle cose conosciute*. La *scienza* si versa *direttamente* sopra gli *Universali*; *indirettamente* sopra i *singolari*. - **DIVISIONE.** La Filosofia generalmente si divide: 1.<sup>o</sup> in *Filosofia o Scienza speculativa*; 2.<sup>o</sup> in *Filosofia o Scienza pratica*. La cognizione che l'uomo ha di ciò, che non è da esso uomo operabile, si dice *Scienza speculativa*; la cognizione che l'uomo ha di ciò che è da esso operabile, si dice *Scienza pratica*. - La *Scienza speculativa* si divide; 1.<sup>o</sup> in *Fisica*; 2.<sup>o</sup> in *Matematica*; 3.<sup>o</sup> in *Metafisica*. - La *Fisica* poi si suddivide; 1.<sup>o</sup> in *Fisica Generale*, che ha per oggetto l'essere materiale *in genere* astratto dalla materia individuale; 2.<sup>o</sup> in *Mineralogia*, che ha per oggetto la sostanza corporea non vivente; 3.<sup>o</sup> in *Botanica*, che ha per oggetto la sostanza corporea vivente di sola vita vegetativa; 4.<sup>o</sup> in *Zoologia* che ha per oggetto la sostanza vivente sensitiva; 5.<sup>o</sup> in *Antropologia*, che ha per oggetto la sostanza



vivente razionale (l'uomo). - La *Matematica*, fatta astrazione dalla materia, contempla la *quantità*, e però ha per oggetto la *quantità*, quale comune proprietà della materia. - La *Metafisica* ha per oggetto ciò, che trascende le cose fisiche o corporee: ha due parti; la prima si chiama *Filosofia prima*; la seconda semplicemente *Metafisica*. La prima parte della *Metafisica* è detta *Filosofia Prima*, perchè la trattazione di questa scienza si fa innanzi alla *Fisica*; ed ha per oggetto gli *Universali* nell'ordine ideale; ossia ha per oggetto l'*essere metafisico ideale*. La seconda parte della *Metafisica* ha l'*intelligenze separate* (gli angeli) e *Dio*; ossia ha per oggetto l'*essere metafisico reale*. Questa seconda parte della *Metafisica* anticamente si diceva *Scienza divina*. - SCIENZA PRATICA. La *Scienza pratica* si divide; 1.<sup>o</sup> in *Scienza dell'ordine morale*; 2.<sup>o</sup> in *Scienza dell'ordine fisico dell'uomo*; 3.<sup>o</sup> in *Scienza dell'ordine nelle cose esteriori*. - La *scienza dell'ordine morale* riguarda le azioni dell'uomo in quanto convengono con la legge, e riguardano l'ultimo fine dell'uomo medesimo. Questa scienza pure si suddivide; 1.<sup>o</sup> in *Etica*, che ha per oggetto l'ordine morale; 2.<sup>o</sup> in *Monastica*, che ha per oggetto le speciali condizioni dell'uomo morale, considerandolo come individuo; 3.<sup>o</sup> in *Economica* che ha per oggetto l'uomo come membro della famiglia; 4.<sup>o</sup> in *Politica*, che ha per oggetto l'uomo come membro della società. - La *Scienza dell'ordine fisico dell'uomo* ha per oggetto le azioni dell'uomo in quanto sono atte al fisico ben'essere della sua persona. - La *Scienza dell'ordine nelle cose esteriori* ha per oggetto le azioni dell'uomo in quanto le esercita sopra la esterna natura corporea. - Finalmente vi è un'altra *Scienza* che insegna all'uomo come deve ordinare gli atti del suo intelletto a conoscere la verità e possedere la scienza delle cose (a). Questa è chiamata comunemente *Logica*; la quale non è altro che la *Scienza del raziocinio*.

(a) Per conoscere la *verità* vi è una regola secondo la quale l'intelletto *deve giudicare* di tutte le cose. Questa regola è chiamata comunemente *criterio di verità*. Il *criterio di verità supremo* è la divina verità, ossia l'intelletto divino, in quanto in questo sono i principii esemplare di ogni verità. Il *criterio di verità partecipato* e speciale per gli uomini è l'*intelletto umano*, in quanto in esso si trovano i principii regolatori di quella verità, cui è ordinato l'intel-



letto umano. L'Aquinate assegnando il criterio di verità dice; « La verità *secondo la quale* l'animo giudica di tutte le cose è la verità prima... Dalla verità del divino intelletto esemplarmente procede nel nostro intelletto la verità dei primi principii, *secondo la quale* noi giudichiamo di tutte le cose. E poichè noi non possiamo per essa giudicare se non in quanto è similitudine della prima verità, perciò si dice che noi giudichiamo *secondo la prima verità*, » (*Quaest. I. de verit. 4 ad 5.*) In un'altro luogo il Santo Dottore dice; « Dio *per modo eccellentissimo* è causa dell'umana scienza; perchè ornò l'anima intellettuale ed in essa impresse la notizia dei primi principii che sono a guisa de' seminarii delle scienze, come nell'altre cose naturali impresse i principii seminali (*rationes seminales*) di tutti gli effetti... Per mezzo poi di segni sensibili manifestati al senso esterno, escono *in atto* quei veri, i quali nei principii erano contenuti implicitamente e quasi *in potenza* » (*De Magistr. art. 3.*)



l'atto umano. L'Aspirante risponderà: « Il vero è ciò che è vero, e la verità secondo la quale l'animo si muove è la verità prima. Dalla verità del divino intelletto, secondo la quale noi giudichiamo di tutte le cose, il punto non può essere giudicato se non in quanto è similitudine della prima verità, però si dice che noi giudichiamo secondo la prima verità, e (Quart. 3. de car. 4. c. 2.) lo stesso luogo il Santo Dottore dice: « Dio ha voluto eccitarsi a causa dell'umana scienza; perché ordina l'azione intellettuale ed in essa impressa la notizia dei primi principi che sono a guisa di semi della scienza, come nell'altra con natura impressa i principi seminati (rationes seminatae) di tutti gli effetti. Per mezzo poi di segni sensibili manifestati al senso esterno, secondo la loro verità, i quali nei principi erano contenuti implicitamente e quasi in potenza » (De Magis. art. 3.).

La Scienza dell'ordine morale: 2.° in Scienza dell'ordine fisico - morale: 3.° in Scienza dell'ordine della vita animale. La Scienza dell'ordine morale riguarda le azioni di ogni uomo in quanto è uomo, e si divide in tre parti: 1.° in Scienza dell'ordine della vita animale, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è animale; 2.° in Scienza dell'ordine della vita umana, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è uomo; 3.° in Scienza dell'ordine della vita divina, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è divino. La Scienza dell'ordine fisico - morale ha per oggetto le azioni di ogni uomo in quanto è uomo, e si divide in tre parti: 1.° in Scienza dell'ordine della vita animale, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è animale; 2.° in Scienza dell'ordine della vita umana, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è uomo; 3.° in Scienza dell'ordine della vita divina, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è divino. La Scienza dell'ordine della vita animale ha per oggetto le azioni dell'uomo in quanto è animale, e si divide in tre parti: 1.° in Scienza dell'ordine della vita animale, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è animale; 2.° in Scienza dell'ordine della vita umana, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è uomo; 3.° in Scienza dell'ordine della vita divina, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è divino. La Scienza dell'ordine della vita umana ha per oggetto le azioni dell'uomo in quanto è uomo, e si divide in tre parti: 1.° in Scienza dell'ordine della vita animale, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è animale; 2.° in Scienza dell'ordine della vita umana, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è uomo; 3.° in Scienza dell'ordine della vita divina, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è divino. La Scienza dell'ordine della vita divina ha per oggetto le azioni dell'uomo in quanto è divino, e si divide in tre parti: 1.° in Scienza dell'ordine della vita animale, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è animale; 2.° in Scienza dell'ordine della vita umana, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è uomo; 3.° in Scienza dell'ordine della vita divina, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è divino.

La Scienza dell'ordine della vita animale ha per oggetto le azioni dell'uomo in quanto è animale, e si divide in tre parti: 1.° in Scienza dell'ordine della vita animale, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è animale; 2.° in Scienza dell'ordine della vita umana, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è uomo; 3.° in Scienza dell'ordine della vita divina, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è divino. La Scienza dell'ordine della vita umana ha per oggetto le azioni dell'uomo in quanto è uomo, e si divide in tre parti: 1.° in Scienza dell'ordine della vita animale, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è animale; 2.° in Scienza dell'ordine della vita umana, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è uomo; 3.° in Scienza dell'ordine della vita divina, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è divino. La Scienza dell'ordine della vita divina ha per oggetto le azioni dell'uomo in quanto è divino, e si divide in tre parti: 1.° in Scienza dell'ordine della vita animale, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è animale; 2.° in Scienza dell'ordine della vita umana, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è uomo; 3.° in Scienza dell'ordine della vita divina, che ha per oggetto l'azione dell'uomo in quanto è divino.



## APPENDICE

### **Sopra alcune generalità della Scolastica, e suoi principali cultori.**

Il carattere essenziale di un buon metodo d'insegnamento non può essere altro, come dice l'ab. Rohrbacher (1), che *avere e dare un'idea chiara e precisa di ciò che s'insegna. Quindi stabilire principii certi e con giusti ragionamenti dedurne le conseguenze: usar termini chiari, cioè tali che definiscano bene la cosa; evitare le digressioni inutili, le idee vaghe, le parole ambigue, porre finalmente in tutto il corpo del discorso un ordine che rischiarare le questioni, una per mezzo dell'altra.* E questo è appunto il metodo della Scolastica (2) secondo il parere degli ingegni più forti e più belli, che

(1) Vedi la sua *Storia Universale della Chiesa Cattolica*.

(2) *Scolastica* vien dal latino *schola*; e però metodo *scolastico*, dice l'ab. Rohrbacher, vuol dire metodo che s'usa nella scuola, metodo per insegnare quello che uno sa a scolari che nol sanno.



onorarono il passato, e di quelli eziandio che più splendono nel tempo presente. L'Illustre P. Cornoldi nel suo bellissimo opuscolo « *La Conciliazione della Fede Cattolica con la vera scienza* » diceva (due anni or sono) che l'Accademia Filosofico-medica di S. Tommaso d'Aquino (1) contava

(1) *L'accademia*, di cui qui sopra si parla, a dir vero è una benedizione dal Cielo; è stabilita in Bologna; ha per Presidente l'Illustre Dot. Alfonso Travaglini, per Vice-Presidente l'Illustre P. G. M. Cornoldi. - Non sarà, spero, del tutto inutile e fuor di proposito il recar quì un bel tratto (giacchè me ne ricordo) di un'insigne operetta, pubblicata anni sono da un profondo scrittore. Dissi *non sarà del tutto fuor di prpoosito*, perchè in questo tratto, dopo di aver fatto conoscere che oggi vi è una grande penuria di medici che siano *medici et philosophi*, tocca l'autore con parole di encomio l'*Accademia Filosofico-medica*. Ecco il tratto: « Di questi (*cioè dei medici et philosophi*) pare che a' di nostri, col prevalente Materialismo, si sia quasi perduta la stampa; e se di Metafisica, che è la *filosofia prima* (e senza la prima non vi può essere nè la seconda nè la terza), si trova nei cultori delle altre discipline ben poco, nei professori di scienze naturali non se ne sente per consueo neppure l'odore. Incapontisi arbitrariamente a priori a non volere riconoscere altro di reale, che la materia, questa sola studiano, queste sola analizzano, notomizzano, con questa e per questa presumono di spiegare ogni cosa, non esclusi i fenomeni della stessa vita vegetale ed animale, e perchè non quelli eziandio della intellettuale? ma rigettano recisamente tutto quello che, non possono o disseccare col *bisturino*, od osservare col microscopio, od i cui resti non giungono a trovare nel fondo dei loro lambicchi. Per tal modo i medici, formati a questa scuola (ed è quasi la sola che oggi abbia rinomo e sequela nel così detto mondo scientifico), conoscono molto bene il corpo umano, e dirò meglio il cadavere piuttosto che l'uomo; conoscono, e se ancora volete, l'animalità, per quanto se ne può raccapezzare da chi la concepisce come un conserto misterioso ed inesplicabile di forze meccaniche; e con questi presidii rie-



(ora saranno certamente di più) *quattrocento accademici dottori e professori, con sedici emi-*

scono, un po' bene, un po' male, nella diagnosi e nella terapeutica di morbi, che toccano le funzioni della vita vegetale e della sensitiva, come potrebbonsi trovare in una pianta ed in un bruto. Ma quando si viene alle alterazioni, che hanno luogo nella parte più alta, più delicata e meno esplorata della vita sensitiva, la fantasia, e nel conseguente disordine delle operazioni intellettive, i sopraddetti Dottori e Professori non ne intendono, non ne possono intendere un'acca. E pure in tutta la Patologia quella è la sola infermità propriamente e strettamente *umana*. siccome quella, il cui soggetto non può essere, che l'uomo in quanto tale, cioè in quanto è ragionevole. Ora essi ingorando radicalmente la natura dell'uomo, come s'ignora a' dì nostri comunemente, anche da coloro che si presumono filosofi, non possono conoscere l'ordine, onde le varie sue operazioni sono consertate tra loro; e però quale giudizio potrebbon fare del loro disordine? Il quale essendo un concetto negativo, o piuttosto *privativo*, non può essere conosciuto, che dal suo contrario, come appunto non si potrebbe mai concepire ciò che sono le tenebre da chi non avesse alcuna idea di ciò che è la luce. Ed a questo proposito non voglio preterire di ricordare, come novellamente fu istituita un'Accademia Filosofico-medica, intitolata da San Tommaso d'Aquino, alla quale non mancarono da varie parti d'Italia conforti autorevoli ed illustri aderenze. Il solo suo titolo dice abbastanza, che in essa s'intende professare quella Filosofia socratica, la quale toccata già con isplendore quasi poetico da Platone, ragionata con profondità e pienezza maravigliosa da Aristotele, e poscia cristianeggiata da S. Tommaso, fu appresso detta *scolastica*, ed è stata per forse 25 secoli, la Filosofia del mondo, fin che il mondo ha creduto, che elemento capitalissimo di civiltà fosse la scienza, non quale la intendono ora, ma quale fu intesa da quei giganti dell'umano sapere. Possedendosi da quella Filosofia, e da lei sola, la vera dottrina intorno all'unità sostanziale di questo capolavoro tra gli esseri sensati che diciamo *uomo*, da lei sola può essere fornita la chiave a penetrare l'intima ragione



*nentissimi porporati, quaranta Arcivescovi e Vescovi, ed altri Monsignori non solo per dignità, ma per iscienza, comprovata dalle loro opere pubblicate, notissimi e chiarissimi.* Questi personaggi professano i principii della Filosofia scolastica, cioè di S. Tommaso d'Aquino, come si ricava dall'opuscolo qui sopraccitato.

« Ma dicono (*scrive l'ab. Rohrbacher medesimo nella sua storia*), il metodo scolastico non ha inventato nulla: rimprovero questo che mostra una ben poco chiara cognizione di quello che dicono. Il metodo scolastico è un metodo d'insegnamento, e non altrimenti un metodo d'invenzione. Per bene insegnare è d'uopo dare idee chiare e precise di quanto s'insegna; e per darle è d'uopo averle. Prima d'insegnare agli altri devi sapere tu stesso. Insegnare quello che non sai, o insegnar bene quello che sai male, è un secreto che nei secoli dell'ignoranza non si sapeva; forse fu

delle così diverse sue operazioni, per intendere l'ordine che quelle hanno tra loro, e per via di quello anche i disordini, ai quali possono soggiacere e pur troppo spesso soggiacciono. Ma se i conoscitori ed amatori del vero plaudirono a quella istituzione, come ad uno dei non pochi indizzi del sentirsi oggimai da molti ingegni eccellenti il bisogno di una ristorazione degli studii filosofici; sarebbe una povera illusione chi la immaginasse molto vicina. (« Ancora oh c'è che ire! » *direbbe il nostro egregio filologo Antonio Bartolini di Stia.*) Per ora come dianzi dissi, il campo è tenuto dal Materialismo, o da sistemi che quantunque si atteggiino a non so che stentato e sghembo Spiritualismo, pure quanto a conoscere la natura dell'uomo, non valgono punto meglio dell'altro; ed intanto una superbia smisurata li tiene dal pur sospettare, che fuori di loro vi possa essere qualche cosa non saputa da loro ».



scoperto dappoi, come tanti altri; forse questo è altresì il secreto di tanti corsi di filosofia che si stampano, nei quali concetti vaghi, confusi, spesso contraddittorii, sono diluiti in uno stile da retore o da poeta; forse ancora è desso il secreto di quella confusione d'idee e di favelle onde abbiamo pur troppo a dolerci persino nelle bigonce legislative, dove anzi più d'una volta ne vien dato l'esempio.

« Ma, dicono pure, il metodo scolastico è la morte dell'eloquenza e della poesia. Altra poco chiara nozione, siccome quella che suppone appartenersi al metodo scolastico o geometrico il formare gli oratori e i poeti. Il metodo geometrico è atto a fondar dei geometri, delle menti esatte che ragionano giusto su quello che sanno; ma volere che esso insegni loro nel medesimo tempo a vestire tutto questo cogli ornamenti dell'eloquenza o della poesia, e come volere che la notomia c'insegni a vestirci con eleganza ed a presentarci con grazia. Che se alcuni scolastici tanto si arrogarono, non ne debbono essere accagionati essi, nè il loro metodo; e se un geometro, dopo avere udito una bella tragedia di Racine, ebbe a dire: Che cosa prova tutto questo? gli è il fatto del geometra e non della geometria. - Ma, aggiungono, quando regnava il metodo scolastico non era permesso il far nuove scoperte. - Davvero? Eppure nei secoli del medio evo, appunto nei secoli e nei paesi dove regnava la scolastica inventossi la solfa musicale, l'uso della bussola, la polvere, i mulini a vento e ad acqua, l'applicazione del vapore, il telescopio, l'arte di



dipingere sul vetro e ad alio, gli orologi a ruota; (*la carta di cenci, l'uso del carbon fossile*); eppure appunto nei secoli e fra i popoli nei quali regnava la scolastica si scoperse e il nuovo mondo, e la via marittima all'Indie, e la rotondità della terra; eppure appunto nei secoli e fra i popoli nei quali regnava la scolastica si trovano le più eccellenti opere della pittura, della scultura e dell'architettura cristiana. (*Eppure nei secoli in cui regnava la scolastica si trovò l'arte meravigliosa ed utile della stampa*). Vedete come il metodo scolastico impedisce le nuove scoperte! Ma supponiamo tutto il contrario: la colpa sarebbe ella del metodo o di coloro che ne abusavano? Dall'esser questo metodo atto a bene insegnare quello che sappiamo, dedurne che noi sappiamo tutto e che non ci è permesso imparare di più, se simile cosa fu mai detta da qualcuno, certo non è colpa d'Aristotile, nè del suo metodo. Al contrario, il miglior mezzo a scoprire ciò che accorra non si sa, non è forse l'averne un'idea chiara di ciò che già si sa?

« Ma, per ultimo, gli scolastici trattarono una quantità di questioni oziose e ridicole. - Sia pure quanto agli scolastici, ma non quanto alla scolastica. Oltre di che le questioni che più affaticano i pensatori degli ultimi tempi sono propriamente di quelle colate oziose questioni che altri rimprovera agli scolastici d'aver trattato, a cui forse da loro si dà nome di oziose e ridicole solo perchè vi si tengono a galla e nel vuoto; e nulla cercano a fondo. Fatto è che dal tempo che nell'insegnamento della filosofia e delle verità



generali dell'ordine naturale più non si segue il metodo scolastico, quel metodo che innanzi tutto richiede la chiarezza nelle idee, la precisione nella lingua, una rigorosa coerenza in tutto l'insieme; da quel tempo, l'anarchia dell'idee, la confusione medesima della lingua è giunta a tale che ti credi alla torre di Babele, e che le società politiche sono minacciate di ricadere nel caos. - Quanto alla teologia, scienza di Dio e delle cose divine, scienza della dottrina cristiana, cominciò essa ad essere insegnata in modo scolastico, in modo conveniente alle scuole, come tosto vi furono scuole speciali di teologia; il che avvenne principalmente nel secolo duodecimo.

« L'insegnamento poi, sia familiare, sia oratoria, della dottrina cristiana non cessò mai nella chiesa, e il ristretto di quest'insegnamento più popolare al pari che dell'insegnamento più scientifico, lo troviamo nel simbolo degli Apostoli (*cioè nel Credo*), che i fedeli imparavano a memoria e che i posterì insegnavano loro sia in istruzioni familiari chiamate catechismi, sia in istruzioni più oratorie chiamate sermoni od omelie. Se alcun'articolo della Fede comune veniva intaccato da eretici, ecco tosto i dottori della Chiesa difenderne la verità e per le sacre scritture e per la tradizione cristiana e per la medesima ragione, con una logica ed una dialettica si stringente che all'errore non rimaneva più via da scappare; siccome abbiamo generalmente veduto in tutto i padri della Chiesa e segnatamente in Tertulliano e in S. Atanasio. Fin da quel tempo taluni cominciarono a presentare in iscorcio tutto il corpo della



dottrina cristiana, diviso nelle sue verità principali, ciascuna di queste appoggiata dalle sue principali prove tratte dalla scrittura e dalla tradizione. Ne abbiamo veduto uno schizzo in S. Cipriano, e un lavoro assai più lungo in S. Giovanni Damasceno, che alle prove della scrittura e della tradizione aggiunge i sussidi della Filosofia naturale. I dottori del medio evo, quelli specialmente del secolo duodecimo, altro non fecero che copiare l'opera dei Padri, ai quali succedettero nell'insegnamento scientifico della dottrina cristiana per difenderla più implicitamente e vigorosamente contro tutte le astuzie e le sottigliezze dell'eresia ».

Si senta ora, *per saggio*, di quali Filosofi antichi si valse la Scolastica; e quali furono i suoi principali cultori.



## FILOSOFI GRECI <sup>(1)</sup>

(**Secoli V e IV avanti G. C.**)

**Socrate**, ateniese, uomo straordinario, il più gran filosofo dell'antichità; può dirsi la pietra fondamentale della vera Filosofia. Cominciò a studiar Filosofia all'età di trent'anni. Frequentò le scuole dei filosofi e dei sofisti, ma s'avvide che gli uni e gli altri non eran'atti ad altro che a confonder le menti. Dichiarò guerra ai sofisti e rinunziò alle speculazioni astratte dei filosofi, che in quel tempo volevan mettere la lingua per tutto senza intendersi di nulla, come accade frequentemente anche ai dì nostri. Fu di vita esemplare. Insegnava che per gli uomini era solo necessario conoscere i propri doveri, e che i Filosofi doveano solamente occuparsi nell'istruire gli uomini. Riconobbe l'unità di Dio, l'immortalità dell'anima umana, le pene e le ri-

(1) Le notizie che riguardano i *Filosofi greci* sono tratte dal *Manuale di ogni letteratura* dell' Illustre ab. Riccardi. - Poi per sentimento di gratitudine devo dire che per le notizie sopra gli Scolastici mi ha giovato assai la molto modesta, ma sugosa Biblioteca di questa, per tanti riguardi, diletta canonica di Caviglia.



compense di un'altra vita, come si ha per testimonianza di Platone e di Senofonte. Insegnava nelle botteghe, nelle strade, nelle piazze, da per tutto. Le sue istruzioni non erano che piacevoli e care conversazioni familiari. Insegnava agli artigiani, ai plebei, e a chi si presentava. Non ha lasciato alcuni scritti. Con tutto ciò fù malvisto, calunniato ed oppresso, e poi condannato come un'empio, un corruttore della morale! Qualche cosa di somigliante i miei lettori hanno veduto e vedranno rinnovellarsi anche ai dì nostri!...

**Platone**, ateniese, dotato di fervida e splendida fantasia, si diede dapprima alle muse: compose ditirambi, versi epici ed alcune tragedie. Ma appena conobbe Socrate s'abbandonò tutto alla Filosofia. Nella morale e nella metafisica oltrepassò tutti i filosofi dell'antichità; ha parlato degna- mente di Dio. Pura, elevata, distaccata dalle cose sensibili è la sua morale; si avvicina molto a quella del S. Vangelo. Messosi ad insegnare, una turba immensa di uditori accorre alle sue lezioni. Ha composto vari dialoghi. I più accreditati sono: quelli *della Repubblica, delle Leggi, contro i Sofisti, l'Alcibiade* ove fa conoscere che la virtù è il primo bene dell'uomo; il *Fedone* ove ragione dell'immortalità dell'anima umana. Ma l'*Apologia di Socrate* è un capo lavoro di alta eloquenza, o meglio un componimento unico, originale.

**Aristotele**, di Stagira, nella Tracia, discepolo di Platone: ma più sottile, più filosofo del maestro. Per esso la Filosofia giunse al suo più alto grado.



Ha scritto di metafisica, di fisica, di matematica, di etica, di rettorica, di poetica, di logica, di storia naturale, di politica, di economica; in una parola ha scritto di tutto con genio e con profondità di giudizio. Si può dire a ragione che in lui fosse riunito tutto lo scibile umano. Nelle opere filosofiche dello Stagirita (dice il Cornoldi) abbiamo tesori di scienza verace, ma se altro non ci avesse lasciato che la *Logica*, cui in tanti secoli nulla di nuovo si aggiunse, avrebbe certo meritato quel grande elogio che gli fa Dante.

Poichè innalzai un poco più le ciglia

Vidi il maestro di color che sanno

Seder tra filosofica famiglia:

Tutti l'ammiran: tutti onor gli fanno:

Quivi vid'io Socrate e Platone,

Che innanzi agli altri più presso gli stanno.

*Inf.* IV.



## SCOLASTICI

**S. Anselmo** (1033-1109) di Aosta, infaticabile nell'applicazione dello studio; fu uno dei primi a trattar la teologia col metodo scolastico. Ha scritto diversi trattati sulle verità della religione, ove tu ammiri l'uomo acutissimo e fornito di tutte le nozioni di metafisica, onde sottilmente e dottamente disputa. Il primo trattato fu quello che nominò *Monologo*, così detto dal parlare egli solo nel cercare per via di meditazione le prove metafisiche dell'esistenza, natura e perfezioni di Dio. Altri suoi trattati sono: *Della verità*, del *libero arbitrio*, della *caduta del Demonio* ove discorre dell'origine del male; *Come Gesù si fece uomo*. Scrisse a Lione la lettera della *Concezione verginale*, del *peccato originale*, ed altre opere belle e profonde.

**Pietro Lombardo** (-1164) di Novara, studiò a Bologna; andato alla celebre Scuola di Parigi, divenne il più valente dottore di quella. Coll'aiuto della Dialettica compose, adornò il sistema sco-



lastico intorno alla Teologia, e per questo è detto il Padre e l'inventore della Teologia scolastica; ma ancora questa non era ridotta in forma d'arte. Ha scritto il *Maestro delle Sentenze*, che è una raccolta di passi di Padri, dei quali concilia le apparenti contraddizioni.

**Roberto Pullo** (-1150) d'Inghilterra, fu professore di Teologia in Francia e nel suo paese. Scrisse un libro di *Sentenze* diviso in otto parti intorno alla SS. Trinità. In quest'opera conferma le sue sentenze più con la Scrittura e con la ragione che con l'autorità dei Santi Padri.

**Alberto** (1193-128) di Lavin in Isvezia, studiò a Padova e a Bologna, fu professore di Teologia a Parigi, a Colonia, a Friburgo, a Ratisbona, a Strasburgo. Per vastità di fama e di scienza s'acquistò il soprannome di *Magno*. Meraviglioso è il numero dei suoi scritti: *I commentari sopra la logica di Aristotele*. - *Sopra la fisica*. - *Sopra la Metafisica*. - *Sopra la Morale e la Politica*, ed altri.

**S. Bonaventura** (1221-1274) di Bagnorea; studiò a Parigi, ove dette prove sì belle del suo grand'ingegno, della sua grande sapienza e virtù, che in capo a sett'anni fu eletto professore di Filosofia e di Teologia. « Bonaventura, dice Chavin de Malan, l'aquila di San Giovanni, uscito dal cuore di Francesco, poggiò a sublime altezza; contemplò quel che mai non vide occhio vulgare, udì quello che mortale orecchio non udì; e allorchè questo



gran santo, che, io temerei agguagliandolo a Platone, lasciò cadere sulla terra qualche parola, il genio si tacque, ed ascoltò reverente l'eco dell'oltrumana sapienza.... I suoi concetti son sempre nobili e sereni e temperati nell'unzione dello Spirito Santo » (1). Ha scritto diverse opere: la *Faretra* che è una raccolta di pensieri assai commoventi cavati dai Padri della Chiesa. Il *Governo dell'anima* - *Le Meditazioni* - *Il Breviloquio* - *Il Soliloquio* - *Lo Specchio della Vergine* - *La Parafrasi della Salve Regina*. Ma nulla avvi in Pascal, Malebranche, Fénelon, e Bossuet, che possa stare a confronto del suo *Itinerario dell'anima a Dio*.

**Scoto Giovanni** (1266-1308) di Duns in Iscozia, detto il *dottor sottile* per l'estrema finezza delle sue idee; fu professore di Teologia a Parigi. Benchè i suoi scritti non siano stampati tutti, nulla dimeno le sue opere formano dodici volumi in folio. Quattro di questi sono sopra i trattati fisici e metafisici di Aristotele. Gli opuscoli suoi sono: la *Grammatica Speculativa* - *Del Principio delle cose* - *Del primo principio*. Gli si rimprovera una gran licenza a fabbricar parole più o meno barbare.

**Dante Alighieri** (1265-1321) di Firenze, gran Poeta del medio evo. Studiò all'Università di Bologna, di Padova e di Parigi. Amò in generale la letteratura e tutte le scienze, ma in particolare la Fi-

(1) Vedasi l'incantevole operetta dell'erudito P. Ermenegildo da Chitignano M. R. *Le ragioni dell'onore dovuto al Clero cattolico*; pag. 172



losofia di Aristotele, di Platone, e la Teologia di San Tommaso d'Aquino. E queste dottrine intrecciò da maestro sovrano nelle splendide e ardite cantiche della sua *Divina Commedia*. « Gran cosa! (dice un profondo pensatore) il concetto di quest'altissima poesia, che è un miracolo di scienza cristiana, è dovuto, nel suo primo germe, alla profonda e soavissima impressione, onde, in un venerdì Santo, il suo autore appena novenne restò colpito alla pudica venustà e quasi celeste di una bambina di presso ad un anno più piccina di lui, come egli largamente discorre nella *Vita Nuova*. Da quel tempo l'immagine di quella quasi angelica visione gli si accolse nell'anima con tanta dolcezza, che non se ne partì mai più. Allora ei si propose di dire di quella fanciulla ciò che di donna non era stato mai detto; ed aggiunse di sè, che pensando a quella benedamata, qualsiasi cosa gli si fosse detta o richiesta, egli non sapea rispondere altro, che con amore ». La *Vita Nuova* è in prosa: domina in essa la Filosofia di Platone. In questa composizione descrive un periodo della sua vita (così si esprime l'Ab. A. Riccardi nel suo *Manuale di ogni letteratura*) in cui parve a lui di cominciare una vita nuova, o di sentire un gran cambiamento in se medesimo; e questa era l'epoca del suo amore con quell'anima pura, la Bice dei Portinari (1). Ha scritto

(1) Si senta con qual rispetto e gentilezza d'animo il Poeta parla di Beatrice in questo suo inimitabile Sonetto:

Tanto gentile e tanto onesta pare  
 La donna mia quand'ella altrui saluta,  
 Che ogni lingua divien tremando muta  
 E gli occhi non ardiscon di guardare.



il *Convivio*, composto di canzoni, con un commentario. Sotto l'allegoria di un convito, o di una mensa divina, celebra le dolcezze della sapienza e dell'amore celeste, e tragli altri sensi di religiosa Filosofia lascia sentire la soavità dell'affetto ed il candore dell'eleganza. Abbiamo di lui due opere latine: *De monarchia*, dove ragiona dell'ufficio del Papa e dell'Imperatore; *De vulgari eloquio*, in cui tratta dell'eloquenza italiana. Ma la *Divina Commedia* (seguita a dire l'ab. Riccardi) è quella che ha fatto di Dante il padre della lingua e della poesia italiana. Pose egli mano a questo grande lavoro in mezzo ai dispetti ed alle sciagure della sua proscrizione, sotto gli auspici di *Can Grande* degli Scaligeri, magnifico principe o signor di Verona. Ne prese il disegno dal VI libro dell'Eneide, e colla scorta di Virgilio intraprese un viaggio per mezzo all'Inferno, al Purgatorio e al Paradiso. Non è commedia, non è tragedia, non poema epico, o altro regolare componimento; ma un po' di ogni genere, e soprattutto del satirico (1).

Ella sen va, sentendosi laudare  
Benignamente d'umiltà vestuta;  
E par che sia una cosa venuta  
Di cielo in terra a miracol mostrare.

Mostrasi sì piacente a chi la mira,  
Che da per gli occhi una dolcezza al cuore,  
Che intender non la può chi non la prova:  
E par che dalla sua labbia si mova  
Uno spirto soave e pien d'amore,  
Che va dicendo all'anima: *Sospira*.

(1) Giuseppe Giusti nel discorso sul Parini scriveva che la satira, « se muove dal desiderio del bene e dallo sdegno del non poterlo appagare, è una nobilissima manifestazione



Non ha unità di soggetto nè di azione, ma non manca al tempo stesso di un grande scopo morale, quello di correggere il nostro colla pittura dell'altro mondo. Non che strano, come parve ad alcuni, diremo grande il suo pensiero, degno di un sommo poeta, e di un filosofo religioso. Così piacesse a tutti i poeti di richiamare i loro canti alle cose del cielo, e di alzarsi ai grandi subbietti della morale e della religione. Dante non poteva scegliere un disegno più nobile, e al tempo stesso più atto a produrre una forte impressione sugli uomini del suo tempo. Il Ghibellino ha sfogato la sua bile nelle pitture dell'Inferno, ed ha spiegato la sublimità dei suoi voli nelle descrizioni del Paradiso, dove sembra toccare il grado sovranò della forza e della bellezza di tutto il poema.

**S. Tommaso d'Aquino (1226-1274)** nel napoletano. Ecco il più grand'ingegno che sia passato sopra la terra: uomo di vasto genio, di straordinaria penetrazione, di prodigiosa estension di sapere: gloria e splendore dell'ordine domenicano, della Chiesa di Cristo, e del mondo; angelo delle scuole. Egli è stato sempre un gran nome e le sue parole quelle di un giudice supremo. Il Cardinal Bessarione nel Concilio di Firenze lo proclamò *per il più dotta fra tutti i santi, e per il più santo fra tutti i dotti*. Ebbe a maestro quel celebre Alberto Magno, che, alla parola ingiuriosa

dell'animo: e la direi sorella minore della Lirica. Questa applaude alla virtù, quella vitupera il suo contrario; ambedue partono dalla stessa sorgente, e per via diversa s'avviano a uno scopo medesimo ».



di *bue muto* scagliata contro S. Tommaso da alcuni compagni di studio, rispose; *i dotti muggiti di quel bue rimbomberanno un giorno per tutto il mondo*: e il mondo sa e come quel vaticinio fu avverato. Cosa meravigliosa! lesse e seppe a memoria tutta la S. Scrittura ed i suoi più celebri interpreti, tutti Padri della Chiesa, greci e latini, tutti gli scrittori che l'aveano preceduto, tutti i filosofi pagani e i loro commenti; onde quando dettava le immortali sue opere, in cui espone tutte le dottrine, confuta tutti gli errori non leggeva alcun libro, non consultava alcun'autore, non entrava in nessuna Biblioteca (1). Dettava a tre e quattro amanuensi ad un tempo differenti materie; pregava la notte, e per esercizio di pietà scorreva ogni giorno qualche tratto di *Cassiano*. Un solo libro il S. Dottore non cessò mai di leggere, di consultare, di meditare, il Crocifisso! Le piaghe di Cristo erano i maestri che egli interrogava nei dubbi, ed ascoltava nelle difficoltà; le piaghe di Cristo erano i labbri melliflui che parlavano al cuore di lui, che ne intendeva perfettamente il linguaggio. Da una tale sorgente egli traeva i principii della sua grande scienza, le dovizie e la purezza della sua eccelsa dottrina. Dalle piaghe di Cristo uscivano quei raggi, al lume dei quali S. Tommaso penetrava al fondo quanto può sapere un teologo, e quanto la mente umana sembra capace di intendere le verità rivelate (2).

(1) Vedasi l'opuscolo - *La scienza cristiana e S. Tommaso d'Aquino* - di G. Filoni.

(2) Vedi - *La Vita di S. Tommaso d'Aquino* - del Rmo P. Antonio Touron.



I più bell'ingegni lo hanno sempre onorato: i Sacri Concilii, i Romani Pontefici hanno approvato e raccomandato che fossero seguite le dottrine di lui. Ma basta per tutti il ridire l'approvazione che S. Tommaso d'Aquino ebbe da Gesù Cristo medesimo in quelle memorande parole: *Bene scripsisti de me, Thoma* (1). Se tu lo consideri per un poco quando parla del Sacramento Eucaristico, ti senti rapire il cuore da un celeste contento! Di questo Sacramento ne fu devotissimo, ferventissimo, direi quasi, nel nobile senso della parola, entusiasta. A lui deve la Chiesa l'Ufficio e gli inni, che ne recita; a lui dobbiamo il *Pange Lingua* che ogni giorno abbiamo sul labbro. Egli studiò, svolse e sviscerò questo soggetto con un'ampiezza (dice un dotto) con una profondità, mi si passi l'espressione, da fare spavento. Ma quanto più vi si addentrava, tanto più vi trovava da ammirare da innamorarsene. Nell'ammirabile *Sequenza* (il *Lauda Sion*) raggruppò a vero studio quanto di più singolare, di più inaudito, direi quasi, di più paradossatico ci è proposto a credere nella santa Eucaristia, senza paura che ne avessero a restare offesi i diritti della ragione. Si ascolti ora quanti sono i suoi scritti, che si possono ridurre a quattro classi: alla prima appartengono gli scritti di Filosofia; alla seconda quelli di Teologia; alla terza i Commentarii sopra la S. Scrittura; alla quarta gli opuscoli o trattati diversi. Le principali opere filosofiche di S. Tom-

(1) Vedi il *Breviarum Romanum*; die VII Martii, in festo S. Thomae de Aquino.



maso sono i *Commenti sopra Aristotele*, di cui egli ha esposto e corretto talvolta le opinioni. Il primo scritto teologico il S. Dottore lo compose all'età di 22 anni! è una *Esposizione* del Maestro delle Sentenze. In questo commento tratta della natura, degli attributi, delle perfezioni divine, della Trinità delle persone in Dio, della creazione del mondo, della natura degli angeli, degli uomini. Nella terza parte fa conoscere quanto c'insegna la Fede intorno all'Incarnazione del Verbo: delle virtù, dei vizi, dei Sacramenti, dell'ultimo fine dell'uomo. Le *Questioni disputate*, così dette per essere state più volte discusse ed esaminate dal S. Dottore in Francia e in Italia, sono 63 e divise in molti articoli; le prime dieci su la possanza di Dio: sedici trattano della natura, della distinzione dei peccati: 29 sono sotto il titolo della verità, in cui l'Autore parla dell'idee divine, della scienza di Dio, della provvidenza, della predestinazione, del libro della vita, della scienza degli angeli, della profezia, dell'estasi, della fede, della scienza del primo uomo, di quella dell'anima separata dal corpo, della coscienza, del libero arbitrio, della Grazia, della giustificazione del peccatore, dell'Autore del bene. Le altre questioni trattano del Verbo umanato, delle creature spirituali, delle virtù Teologiche e Morali. Nell'opera poi delle medesime *Questioni disputate* si trovano altre 15 dissertazioni, divise in 100 questioni chiamate *quodlibetiche*; in queste si parla di ogni materia attinente alla Teologia, e vi si sciogliono infinite difficoltà. Un'altro opera di grand'importanza è la *Somma della Fede cattolica contro i Gentili*: è divisa in



quattro libri, ove dimostrasi l'esistenza, l'unità di Dio. Ivi il Santo espone l'oggetto della Fede Cattolica, stabilisce la religione cristiana e tutte le verità che ella insegna. Nel tempo stesso confuta tutte le superstizioni pagane, l'eresie contro la fede: la *Somma contro i Gentili* contiene 463 capitoli. Eccoci alla *Somma Teologica*; in questa deve il mondo la sintesi più vasta, e più compiuta che siasi mai veduta, e forse possa mai idearsi dell'umano sapere. Nella *Somma Teologica* quell'angelico ingegno esaminò, scandagliò, frugò in ogni loro fibra *scienza e rivelazione* con una disinvoltura così spigliata, che talora si direbbe audacia da fare stupire (1). Quest'opera è divisa in tre parti, la seconda delle quali è suddivisa in due, a cagione dall'abbondanza, e moltitudine delle materie, che vi sono trattate. La morte impedì l'Autore dal finir la terza parte. Uno dei suoi discepoli vi fece il supplemento, che prese dal *Commentario* di San Tommaso medesimo sul quarto libro delle Sentenze. La *Somma Teologica* contiene 612 questioni, più di 3,000 articoli, più di 15,000 difficoltà spianate, le prove, le discussioni di tutti i Dommi, e di tutte le verità, che possono agitarsi nelle scuole teologiche, come pure delle massime, dei principii, delle leggi, onde i sacri ministri hanno bisogno nell'esercizio del lor ministero: quest'opera insomma è una sorgente di vivissima luce, una Biblioteca intera, da cui si può imparare quanto si deve credere, e mettere in pratica (2). Dopo di ciò, ha

(1) Così si esprime un dotto scrittore ecclesiastico.

(2) Vedasi il *Dizionario storico degli autori ecclesiastici*



composto un'*Esposizione* letterale del libro di Giob, dei 51 primi salmi, un'*Esposizione del Cantico dei Cantici*, un *Commento* sopra Isaia, sopra le Profetie e i Treni di Geremia; i *Commenti* sopra San Matteo, e S. Giovanni; una spiegazione dei 4 Vangeli tratta dai SS. Padri, chiamata *Catena aurea*; in essa espone il testo dell'Evangelio, i sensi e le parole del Sacro Autore, mediante una concatenazione di passi di Padri, in maniera che l'uno sembra continuare il discorso dell'altro, e ne sviluppa il pensiero. Ma non basta: ha scritto vari sermoni per le Domeniche e feste dell'anno: e altri innumerevoli opuscoli. Quello che è più mirabile in quest'uomo prodigioso si è che tutta la di lui dottrina è connessa, i di lui principii sono conseguenti, le conseguenze sono concatenate: se ha detto una parola in un luogo, se ne ricorda cento pagine dopo. Però importa molto il possedere i suoi principii. Se non si legge da principio non si intende più. Nessuno può essere buon teologo senza averlo studiato. Il fondamento della Teologia di S. Tommaso è nel Vangelo di S. Giovanni e nell'Epistole di S. Paolo: tra i Padri ha scelto S. Agostino per guida. - « L'Angelico Dottore, il grande amico e panegirista di S. Bonaventura, è tutto quello che sono i sommi sapienti presi insieme... Si levò a volo per le vie del finito è dell'infinito e vi scoperse nuovi mondi, più grandi di quello cui approdò il Ligure viaggiatore. Nella sua *Somma* ogni più acuto intelletto e della mas-

(stampato in Bassano MDCCLXXXIII), da cui ho tratte queste notizie.



sima compressione si trova come dentro un'abisso di luce senza confini. Altri potrà lodarlo, col dire, che è principe fra i teologi, il maggiore dei metafisici, accuratissimo storico, pubblicista sovrano; medico, fisiologo astronomo, geometra, politico, ed economista impareggiabile. Per me tengo con Lacordaire, che solo Dio possa lodare secondo il merito questo grande uomo, nell'eterno concilio dei santi. Il più degno elogio che egli possa ricevere in terra è quello che gli fu dato da un Papa cioè che S. Tommaso ha fatti tanti miracoli quanti articoli ha scritto » (1).

- Quando ci penso, non so capacitarmi come vi sia potuto essere un tempo in cui gli uomini abbiano abbandonato il Luminare d'Aquino, per gettarsi ad occhi veggenti in quel labirinto fatale, che *l'è la pazza confusione cartesiana* (2). Ma finirò col dire che a me gode l'animo di poter chiudere queste brevi notizie con un gran nome, come incominciano: - Socrate - San Tommaso d'Aquino.

(1) Vedi *Le ragioni dell'onore dovuto al Clero cattolico* pag. 173 (opera più sopra citata).

(2) Ecco a che si riducono il principio, il metodo, il sistema Filosofico di Cartesio, Patriarca dei Razionalisti: « Egli vuole che almeno una volta in sua vita ciascuno revochi seriamente in questione tutto ciò, che ha creduto sino allora, i primi principii e fino la sua propria esistenza; indi, per uscire da questo dubbio universale, egli non dà a ciascuno che la sua propria ragione, questa medesima ragione che dubita di sè come di tutto il rimanente; a dir breve, per uscir da questo dubbio, egli non presenta altro mezzo che questo dubbio medesimo, vale a dire non ne presenta alcuno ». Vedi la *Storia universale della Chiesa Cattolica* dell'ab. Rohrbacher.





## AVVERTENZA FINALE

---

Prima di congedarmi dai miei benevoli lettori, che per lo più saranno cari giovani amanti di studio ed a me coetanei, piacemi ripeter loro amichevolmente alcuni sentimenti del sublime prigioniero dello Spielberg, di Silvio Pellico, che incitano ad amar la verità (1). E ciò mi pare

(1) Questi sentimenti son tratti dall'operetta intitolata: *Doveri degli uomini*. (Cap. II), Ognuno che abbia buon senso e buon cuore è costretto a confessare che la lettura di detta opera giova assai, e lascia nell'anima una bella e soave impressione. E ciò dico al solo fine di incitare i miei amici alla lettura e considerazione di quello scritto prezioso. Monsignore Baldassarre Mazzoni più sopra menzionato dice: « *I doveri degli uomini* hanno riportato il vanto sopra tanti trattati di etica congeneri, tanto è l'amore pel bene, la serenità d'animo (ed è mirabile chi pensi che ei gli scriveva nel più doloroso periodo di sua vita) tanta la soavità con cui studia di mettere in amore le virtù sociali e in odio i vizii, tanta la dignità che ei seppe dare ai precetti di etica, tutti attingendoli dal Vangelo. (RICCARDI *Man. di ogn. Letter.* p. 256) ». Se fosse in mio potere, vorrei che ogni giovane leggesse, meditasse spesso, e si tenesse i *doveri degli uomini* del nostro caro Silvio, come il *Beniamino* fra tutti gli altri libri. E i ministeri, che comandano o raccomandano i libri, farebbero bene a introdurlo nelle scuole come libro di lettura o di premio.



che non sia estraneo a questo libretto, anzi mi sembra confacente assai, perchè la Filosofia o va in cerca della *verità*, e trovata la difende o, che è lo stesso, esprime la *verità*. « Il primo dei nostri doveri, dice Silvio, si è l'amore della *verità*, e la fede in essa. La *verità* è Dio. Amar Dio ed amare la *verità* sono la stessa cosa. Invi-gorisciti, o amico, a voler la *verità*, a non lasciarti abbagliare dalla falsa eloquenza di quei melanconici e rabbiosi sofisti che s'industriano a gettar dubbi sconfortanti sopra ogni cosa. La ragione a nulla serve, e anzi nuoce quando si volge a combattere il vero, a screditarlo, a sostenere ignobili supposizioni; quando traendo disperate conseguenze dai mali ond'è sparsa la vita, nega la vita essere un bene: quando annoverati alcuni apparenti disordini nell'universo, non vuole riconoscervi un ordine; quando colpita dalla palpabilità e dalla morte dei corpi, abborre dal credere un *io* tutto spirito e non mortale; quando chiama sogni le distinzioni tra vizio e virtù; quando vuol vedere nell'uomo una fiera e nulla di divino. Se l'uomo e la natura fossero cosa sì abominevole e sì vile, perchè perdere il tempo a filosofare? Bisognerebbe uccidersi; la ragione non potrebbe consigliare altro. Dacchè la coscienza dice a tutti di vivere (l'eccezione d'alcuni infermi d'intelletto nulla conclude); dacchè viviamo per anelare al bene, dacchè sentiamo che il bene dell'uomo è non già di avvilirsi e di confondersi coi vermi ma di nobilitarsi e di inalzarsi a Dio; chiaro è non esservi altro sano uso della ragione se non quello che fornisce all'uomo un'alta idea della sua



possibile dignità, e che lo spinge a conseguirla. Ciò riconosciuto diamo arditamente bando allo scetticismo, al cinismo, a tutte le filosofie degradanti; imponiamoci di credere al vero, al bello, al buono. Per credere è duopo voler credere (1), è duopo amare fortemente il vero. Solo questo amore può dare energia all'anima; chi si compiace di languire nei dubbi, la snerva. Alla fede in tutti i retti principii, aggiungi il proponimento d'essere tu medesimo sempre l'espressione della verità in tutte le tue parole ed in tutte l'opere tue. La coscienza dell'uomo non ha riposo se non nella verità. Chi mente, se anche non viene scoperto, ha la punizione in se medesimo; egli sente che tradisce un dovere e si degrada. Per non prendere la vile abitudine di mentire, non vi è altro mezzo che stabilire di non mentir mai. Se si fa un'eccezione a questo proponimento, non vi sarà ra-

(1) San Tommaso d'Aquino scriveva: *Intellectus assentit veritati Fidei non quasi convictus ractione, sed quasi imperatus a voluntate.* (*Summa Th. P. 1. q. 111 a. 1*) E che a questa sorgente (cioè a S. Tommaso) abbia bevuto quell'anima eccelsa e pia di Silvio Pellico, ben traspare da una sua lettera al Conte Cesare Balbo, scritta da Torino il 2 di Settembre 1831. È questa: « Carissimo Signor Conte. Eccole la *Somma* di S. Tommaso. Le mando il primo volume; sono due volumi. Non vi saranno nella penisola dieci che la leggano; eppure questa è alta filosofia e merita esame da ognuno che si diletta di questioni metafisiche e religiose. Il Varano diceva a coloro che si burlavano di lui, perchè leggeva Dante: - « Che mi importa che non sia più di moda, se vale tanto? » - Parmi che i Filosofi potrebbero dire lo stesso di alcuni dottori della Chiesa e nominatamente di S. Agostino e di San Tommaso). Vedi *l' Opere complete di Silvio Pellico*. Napoli 1873).



gione di non farne due, di non farne cinque, di non farne senza fine. E così è, che tanti a grado a grado diventano orribilmente proclivi a fingere, ad esagerare, e fino a calunniare. I tempi più corrotti sono quelli in cui si mente. Allora la diffidenza generale, la diffidenza fino tra padre e figlio; allora l'intemperante moltiplicazione delle proteste, dei giuramenti e delle perfidie; allora nella diversità delle opinioni politiche, religiose ed anche soltanto letterarie, *un continuo stimolo ad inventar fatti ed intezioni denigranti contro l'altra parte*; allora la persuasione che sia lecito deprimere in qualunque modo gli avversari, allora la smania di cercare testimonianze contro altrui, e trovarne di tali la cui leggerezza e falsità è manifesta, l'impegnarsi a sostenerle, a magnificarle a finger di crederle vevoli. Coloro che non hanno semplicità di cuore, stimano sempre doppio il cuore altrui. Se uno, che loro non piaccia, parla, pretendono che tutto sia detto da lui a mal fine; se uno che loro non piaccia, prega, o fa l'elemosina, ringraziano il cielo di non essere un'ipocrita come lui. Tu sibbene nato in secolo in cui il mentire e il diffidare con eccesso sono sì comuni, tienti egualmente puro da quei vizi. Sii generosamente disposto a credere alla verità altrui, e se altri non crede alla tua, non adirartene; ti basti che splenda

« Agli occhi di Colui che tutto vede » (1)

(1) Nel tempo (proprio sul finire del p. p. Aprile di quest'anno 1879) che io stava stampando questa cosetta veramente da nulla, un caro e pio religioso francescano percor-



rendo quel tratto di strada ferrata che da Figline (Valdarno Superiore) porta a Firenze, fece cadere il discorso sopra di me e disse che io avrei pubblicato un lavoretto così e così, qual'è precisamente quello, che oggi offro al lettore. Un mio parente, che io appena conosco, ed a cui ho parlato *non più di tre volte* molt'anni or sono, stando nel medesimo *vagone* col detto religioso, mezzo indispettito esclamò; « Non può essere roba sua ». Il buon religioso accortosi della malattia del mio parente (cioè di quella malattia, che al dir di un poeta, *se stessa macera!*...), credo che troncasse il discorso e parlasse d'altro. Ora può ben'essere che altri avendo la medesima malattia a cui va soggetto quel buon'uomo del mio parente, escan fuori e ripetan la medesima esclamazione o qualche cosa di simile; (già s'intende, sotto il velo dell'*anonimo*: - un tal vezzo, il Giusti lo diceva un agire da *mordaci timidissimi che urlano rimpiazzati al primo che passa, vendendo loro bassissimi odii e le ire meschine come sante e nobili censure*). Io a tutti questi tali non saprei dire altro che li compatisco, prego per loro e fo voti al cielo che si mettano anch'essi a fare qualche cosa, che di certo non potrà essere che *roba* migliore di questa mia povera fatica. - Tanto per risposta al presente, al passato e al futuro.

FINE.





# INDICE

A chi leggerà . . . . . *Pag.* 5

## Trattato Primo

### *Delle rappresentanze intellettuali*

CAP. I. Principii degli Scolastici intorno alla conoscenza . . . . . »	19
I. Primo principio . . . . . »	ivi
II. Secondo principio . . . . . »	26
III. Terzo principio . . . . . »	31
CAP. II. Della qualità delle rappresentanze in- tellettuali . . . . . »	44
I. Della diversità delle rappresentanze intel- lettuali dalle rappresentanze sensibili »	ivi
II. Rilevanza dei concetti universali per la scienza. . . . . »	48
III. Dei concetti proprii ed improprii . . . . . »	55
CAP. III. Dell'origine della conoscenza intel- lettuale . . . . . »	65
I. Se lo spirito conosca le cose per mezzo della propria sua essenza . . . . . »	67
II. Dell'idee innate . . . . . »	70
III. Se i concetti ci vengano dalle parole . . . . . »	72
IV. Se le idee delle cose vengano comunicate all'anima nostra da qualche ente su- periore . . . . . »	73
V. In qual senso può dirsi, che noi conosciamo le cose per mezzo dell'idee eterne . . . . . »	76
VI. Si cerca se, ed in qual modo la conoscenza intellettuale provenga dalla conoscen- za sensitiva. . . . . »	85
CAP. IV. Dell'Astrazione . . . . . »	88



I. Concetto dell'astrazione . . . . .	Pag.	88
II. Dell'intelletto possibile e dell'intelletto agente . . . . .	»	93
III. Come l'essenza viene conosciuta dai feno- meni e questi da quella . . . . .	»	99
CAP. V. Della conoscenza di noi stessi . . . . .	»	102
I. Come l'anima umana conosce se stessa . . . . .	»	ivi
II. Ancora sullo stesso argomento . . . . .	»	107

## Trattato Secondo

### *Dell' Essere*

CAP. I. Delle partizioni dell'Essere . . . . .	»	109
I. Dell'Essere assoluto, e relativo . . . . .	»	ivi
II. Dell'essere reale ed ideale . . . . .	»	112
III. Dell'essere attuale e potenziale . . . . .	»	114
CAP. II. Dell'essenza e della esistenza . . . . .	»	118
I. Della distinzione dell'essenza dall'esistenza . . . . .	»	ivi
II. Si ricerca se le essenze delle cose abbiano l'essere prima dell'esistenza . . . . .	»	120
CAP. III. Della Sostanza e dell'Accidente . . . . .	»	122
I. Della sostanza . . . . .	»	ivi
II. Degli Accidenti . . . . .	»	125

## Trattato Terzo

### *della Natura*

CAP. I. Dell'essenza dei corpi . . . . .	»	127
I. Nozioni della materia e della forma . . . . .	»	ivi
II. Nozioni del corpo . . . . .	»	134
III. Nozioni della Natura . . . . .	»	135
IV. Nozioni della vita . . . . .	»	137
CAP. II. Dell'estensione e della divisibilità dei corpi . . . . .	»	139
I. Dell'estensione . . . . .	»	ivi
II. Della divisibilità dei corpi . . . . .	»	141
CAP. III. Differenza sostanziale degli esseri della natura; e attività delle sostanze corporee . . . . .	»	143



I. Diversità degli esseri della natura . . . . .	Pag.	143
II. Attività delle sostanze corporee . . . . .	»	150
III. Della finalità della Natura . . . . .	»	154

### Trattato Quarto

#### *Dell' Uomo*

CAP. I. Della natura dell'anima umana e sua unione col corpo . . . . .	»	159
I. Essenza, e immaterialità dell'anima umana	»	ivi
II. Dell'unione dell'anima col corpo . . . . .	»	162
CAP. II. Dell'immortalità, ed origine dell'ani- ma umana . . . . .	»	166
I. Dell'immortalità dell'anima umana . . . . .	»	ivi
II. Dell'Origine dell'anima umana . . . . .	»	177

### Trattato Quinto

#### *Di Dio*

CAP. I. Dell'Esistenza di Dio . . . . .	»	181
I. Argomenti comuni per la esistenza di Dio . . . . .	»	ivi
CAP. II. Della Natura di Dio . . . . .	»	185
I. Dio è l'Essere Assoluto . . . . .	»	ivi
II. Dio è infinito . . . . .	»	186
III. Dell'Unità di Dio . . . . .	»	189
IV. Dio è intelligenza o, che è lo stesso, Dio è natura intelligente . . . . .	»	191
CAP. III. Della Creazione . . . . .	»	193
I. Aristotele e gli Scolastici intorno alla crea- zione . . . . .	»	ivi
II. Dio è Creatore . . . . .	»	198
III. Dell'inizio temporale del Mondo . . . . .	»	200
APPENDICE. - Sopra alcune generalità della Sco- lastica, e suoi principali cultori . . . . .	»	209
Filosofi greci . . . . .	»	217
Scolastici . . . . .	»	220
Avvertenza finale . . . . .	»	232





## ERRATA-CORRIGE

Pag. 8	Linea 17	si segna	si segua
» 14	nota (2)	Klentgen	Kleutgen
» 17	Linea 26	abbiamo	abbiano
» 106	» 11	lo spirito conosce dalla sua manife- stazione	lo spirito conosce se stesso dal- la sua manifestazione
« 116	» 17	è che nelle sue cause	è nelle sue cause
« 164	» 28	nè sarà	ne sarà
» »	» »	Ne voglio	Nè voglio
» 165	» 9	e più	è più
» 207	» 9	l'anima intellet- tuale	l'anima del lume intellettuale
» 217	» 3	vera Filosofia	greca Filosofia
» 226	» 26	a la purezza	e la purezza



A pag. 11, nota (1), dico che « *La scolastica per oltre venti secoli dominò nelle scuole* ». Ma per non lasciare occasione di equivoci agli aristarchi, dichiaro che ho detto *Scolastica*, non perchè la Filosofia di Socrate, di Platone e di Aristotele *da oltre venti secoli* fosse appellata *Scolastica*, ma perchè i principii di questa sono medesimi a quelli che furono professati dagli antichi Filosofi; perchè insomma la *Filosofia Scolastica* non è altro che la Filosofia Socratica, che più tardi prese quel nome, cioè di *Scolastica*.

A pag. 85; nota (2) ove dico; « *Ecco l'origine dell' idee* » aggiungi quanto segue; - L'Aquinate insegna che il concorso dei sensi si limita a prestare all'intelletto la materia delle sue cognizioni. Ma ciò non deve intendersi quasi che la rappresentanza sensitiva, mediante un lavoro, venga trasformata



in intellettuale. L'Aquinate vuol dire che l'intelletto non potrebbe procacciarsi i concetti, vuoi quelli delle specie determinate delle cose, vuoi i più universali, come dell'essere, dell'unità, della sostanza ecc. se per mezzo del senso esterno od interno non gli fosse presentato un obbietto, nel quale potesse contemplare ciò, che pensa, cioè l'essere, l'unità, la vita. Siccome in questo luogo osserva che la cognizione sensibile non è la causa della cognizione intellettuale, ma piuttosto la materia della causa (S. p. 1. q. 84. a. 6); così in un'altro luogo afferma che la sensibilità non viene chiamata causa della cognizione, se non nel senso di causa istrumentale (*De Verit. q. 10. a. 6*). Imperocchè gli antichi denominavano *causa istrumentale* quella che prepara e somministra ciò, di cui la causa principale abbisogna per produrre il suo effetto.



# A MARIA VERGINE

## PREGHIERA

(20 SETTEMBRE 1970)

Benedetta Verginella

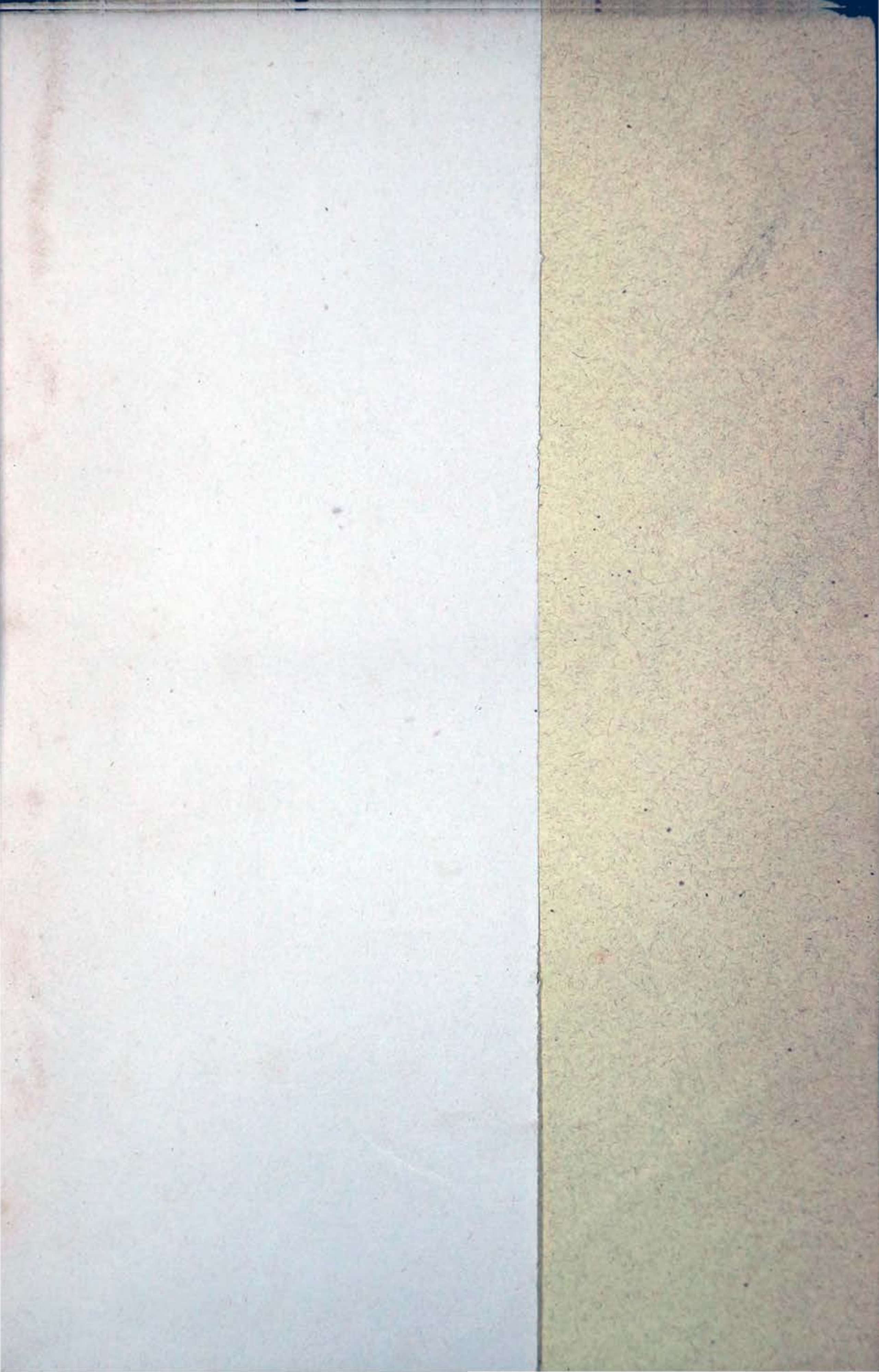
Che risiedi in Paradiso,  
Che risplendi come stella,  
Verso noi volgi il sorriso,  
E la faccia tua sì bella  
Ci rallegri, o Verginella.

Quando il Sol rimena il giorno  
Rallegrando il monte e il piano,  
Quando al mare fa ritorno,  
E s'imbruna a mano a mano,  
Fa' che dica in mia favella;  
Benedetta Verginella.

Scorra il piano o la pendice,  
Ossia dentro a quattro mura  
Io sarò sempre felice,  
Nè avrò mai la faccia oscura  
Se la mano tua sì bella  
Mi protegge, o Verginella.

Fa' che al fin dei giorni miei  
Possa, o Pia, da questo suolo  
Pien di guai e pien d'omei  
Verso il Ciel voltare il volo,  
E cantare in mia favella;  
Benedetta Verginella.







~~~~~  
Si trova vendibile al prezzo di **Lire 2**  
presso i principali Librai d'Italia  
~~~~~