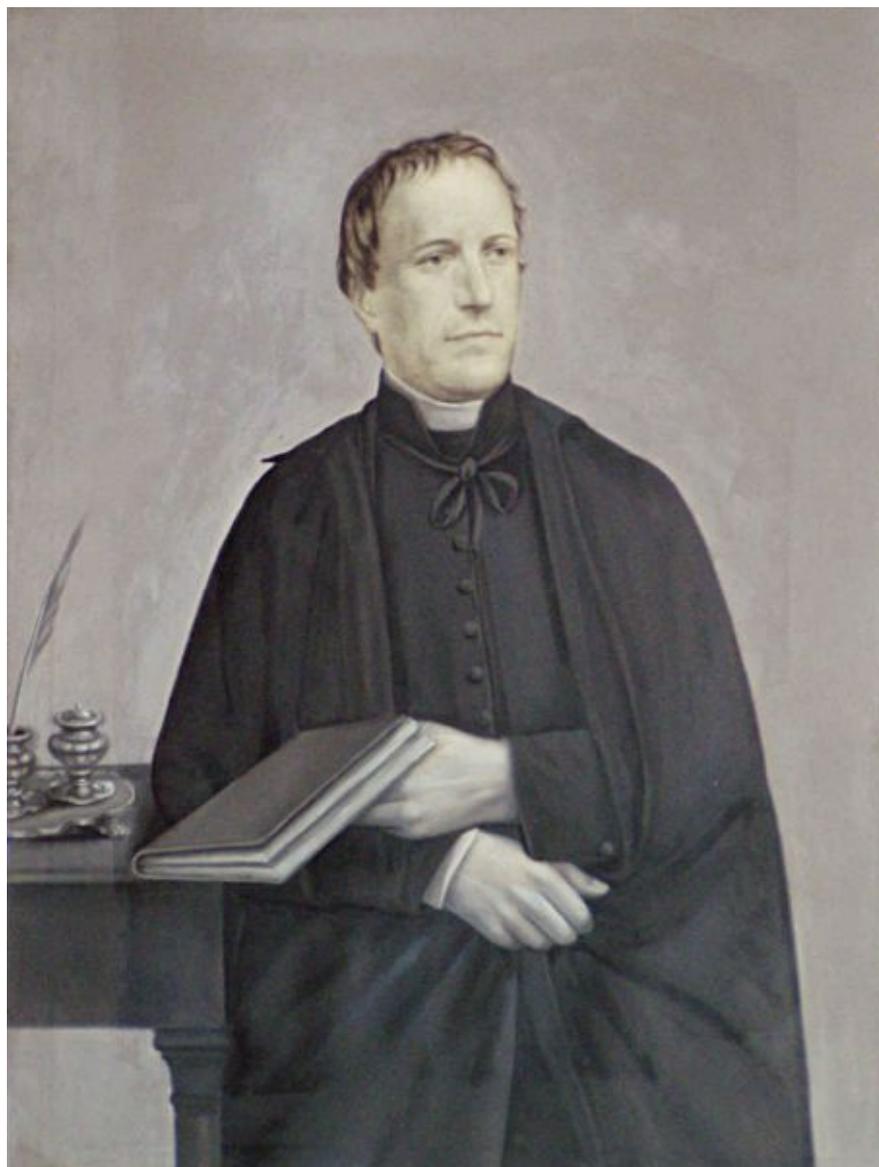


# BEATO ANTONIO ROSMINI



## Chiamata di tutti gli uomini alla santità in Cristo

A cura di Cirillo Bergamaschi, I.C.

Stresa

Centro Internazionale di Studi Rosminiani

2007

Occorre allora riscoprire, in tutto il suo valore programmatico, il capitolo V della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, dedicato alla «vocazione universale alla santità». Se i Padri conciliari diedero a questa tematica tanto risalto, non fu per conferire una sorta di tocco spirituale all'ecclesiologia, ma piuttosto per farne emergere una dinamica intrinseca e qualificante. ...

Come il Concilio stesso ha spiegato, questo ideale di perfezione non va equivocato come se implicasse una sorta di vita straordinaria, praticabile solo da alcuni «geni» della santità. Le vie della santità sono molteplici, e adatte alla vocazione di ciascuno. Ringrazio il Signore che mi ha concesso di beatificare e canonizzare, in questi anni, tanti cristiani, e tra loro molti laici che si sono santificati nelle condizioni più ordinarie della vita. È ora di riproporre a tutti con convinzione questa «*misura alta*» della vita cristiana ordinaria: tutta la vita della comunità ecclesiale e delle famiglie cristiane deve portare in questa direzione.

GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo Millennio Ineunte*, n. 30-31

BEATO ANTONIO ROSMINI

# CHIAMATA DI TUTTI GLI UOMINI ALLA SANTITÀ IN CRISTO

*«A coloro che sono stati santificati in Cristo Gesù, chiamati ad essere santi» (1Cor 1,2)*

La perfezione evangelica comune a tutti i Cristiani e la perfezione della vita consacrata nell'Istituto della Carità e delle Suore della Provvidenza Rosminiane.

A cura di CIRILLO BERGAMASCHI, I.C.

Stresa

Centro Internazionale di Studi Rosminiani

2007

# INDICE

Abbreviazioni e Sigle.....	5
Prefazione.....	11
<b>Parte prima I fondamenti naturali e soprannaturali della spiritualità cristiana.....</b>	<b>15</b>
<b>CAPITOLO PRIMO La creazione dell'uomo .....</b>	<b>17</b>
1. Causa finale della creazione; fine formale, Dio nella creatura; fine concreto, la creatura intelligente unita a Dio .....	17
2. Il fine concreto della creazione si realizza solo in Gesù Cristo.....	20
<b>CAPITOLO SECONDO La persona naturale e la persona soprannaturale cristiana .....</b>	<b>25</b>
1. Persona e natura.....	25
2. Persona umana .....	27
3. Persona soprannaturale cristiana.....	28
4. Fine della persona e delle cose impersonali .....	29
5. Fine che deve proporsi la persona cristiana in tutte le sue azioni.....	33
6. Persona naturale e soprannaturale nello stato finale.....	33
<b>CAPITOLO TERZO Dignità della persona .....</b>	<b>- 35 -</b>
1. Dignità della persona .....	- 35 -
2. Dignità della persona cristiana e della grazia .....	- 38 -
3. Finità e infinità della persona.....	- 39 -

# ABBREVIAZIONI E SIGLE

Abbreviazioni premesse al Grande Dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini da cui sono estratti i testi qui riportati.

NB. Oltre agli scritti di Rosmini, qui elencati, ve ne sono altri indicati senza abbreviazioni.

*Antrop. Sc. mor.*

*Antropologia in servizio della scienza morale. Libri quattro.* A cura di FRANÇOIS EVAÏN, Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini, n. 24. - Edizione nazionale promossa da Enrico Castelli [CBR, I, n. 1514] - Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca [CBR, III, n. 1863], a cura di: Istituto di Studi Filosofici, Roma; Centro [Internazionale] di Studi Rosminiani, Stresa; Roma, Città Nuova Editrice, 1981, pp. 590 [CBR, III, n. 1674].

*Antrop. sopran.*

*Antropologia soprannaturale.* A cura di UMBERTO MURATORE, tomo I e tomo II, Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini, nn. 39-40; Edizione nazionale promossa da Enrico Castelli [CBR, II, n. 1514] - Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca [CBR, III, n. 1863]; Opere teologiche, volume II, III; a cura di: Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa; Roma, Città Nuova Editrice, 1983, pp. 462, 498 [CBR, III, n. 18001].

*Ascet.*

*Ascetica. Manuale dell'Esercitatore e scritti vari,* Opere edite e inedite di A. Rosmini. Edizione nazionale promossa da Enrico Castelli [CBR, I, n. 1514], vol. XLVI; Padova, Edizioni Cedam, 1974, pp. XII-290 [CBR, III, n. 1688].

*Cant. M. Verg.*

*Il cantico di Maria Vergine dichiarato,* in: *Operette spirituali.* A cura di ALFEO VALLE, Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini - Edizione nazionale promossa da Enrico Castelli [CBR, I, n. 1514]. - Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca [CBR, III, n. 1863], a cura di: Istituto di Studi Filosofici, Roma; Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa; Prose Ecclesiastiche. Ascetica, volume I, Roma, Città Nuova Editrice, 1985, pp. 185-201 [CBR, III, n. 1881, IV].

*Cart. Rosm. Tom.*

N. TOMMASEO e ANTONIO ROSMINI, *Carteggio edito e inedito.* A cura di VIRGILIO MISSORI, voll. 3, Milano, Marzorati Ed., 1967-1969 [CBR, I, n. 1582].

*Catechetica*

*Catechetica, Opere varie di Antonio Rosmini-Serbati, prete roveretano,* Volume unico, Milano, Tip. e Libreria Pogliani, 1838 [data del frontespizio interno], 1839 [data del frontespizio della copertina], pp. XIV-464 [CBR, I, n. 507, A].

*Catech. Ord. Id.*

*Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee da Antonio Rosmini-Serbati, prete.* Edizione VI, Torino, Enrico Dalmazzo, 1863, pp. XVIII- 166 [CBR, I, n. 516].

**CB**

BERGAMASCHI CIRILLO, *Bibliografia Rosminiana* (scritti su Rosmini). - vol. I, 1814-1934, Milano, 1967, pp. XII-456; vol. II, 1935-1966, ivi, 1967, pp. 457-1000; vol. III, 1821-1915, ivi, 1974, pp. XVI-392; vol. IV, 1916-1973, ivi, 1974, pp. 393-680; vol. V, 1973-1981, Genova, 1981, pp. X-187; vol. VI, Indici generali, ivi, 1982, pp. XX-460; vol. VII, 1981-1989, Stresa, 1989, pp. XII-260; vol. VIII, 1989-1995, ivi, pp. XII-248; vol. IX, 1995-1998, ivi, 1999; vol. X, 1998-2003, ivi, 2005,

pp. XII-298.

#### CBR

BERGAMASCHI CIRILLO, *Bibliografia degli scritti editi e inediti di Antonio Rosmini-Serbati* - vol. I, *Opere*, Milano, 1970, pp. XVI-376; vol. II, *Lettere*, ivi, 1970, pp. VIII-464; vol. III, *Opere*, Stresa, 1989, pp. XVI-168; vol. IV, *Opere*, Stresa, 1999, pp. XVI-120; vol. V, 1999-2003, ivi, 2005, pp. XII-298 (con *Bibliografia Rosminiana*).

#### Char.

Bollettino mensile per gli Ascritti e gli Amici dell'Istituto della Carità (1927-1939); in seguito: Bollettino Rosminiano mensile, Stresa.

#### Cinque Piaghe S. Ch.

*Delle cinque piaghe della santa Chiesa*. A cura di ALFEO VALLE, *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, n. 56. - Edizione nazionale promossa da Enrico Castelli [CBR, I, n. 1514] - Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca [CBR, III, n. 1863] a cura di: Istituto di Studi Filosofici, Roma; Centro [internazionale] di Studi Rosminiani, Stresa; Roma, Città Nuova Editrice, 1981, pp. 320 [CBR, III, n. 1724].

#### Comp. Et.

*Compendio di Etica*. A cura di Enrico Castelli, Edizione nazionale delle opere edite ed inedite di A. Rosmini-Serbati, vol. VI [CBR, I, n. 1514]; Roma, Edizioni Roma, 1937, pp. XVI-228 [CBR, I, n. 1473].

#### Condiz. Bamb. morti senza Batt.

*Sulla condizione de' bambini morti senza battesimo*. Appendice in: *Teodicea. Libri tre di Antonio Rosmini-Serbati, prete roveretano*. Volume unico, Milano, Tip. e Libreria Boniardi-Pogliani, 1845, pp. 609-668 [CBR, I, A, n. 703].

#### Confer. Dov. eccles.

*Conferenze sui doveri ecclesiastici di Antonio Rosmini-Serbati, prete roveretano*. Edizione seconda, Torino, Tip. Giulio Speirani e Figli, 1883, pp. [IV]-388 [CBR, I, n. 1261].

#### Costit. Ascr. Ist. Car.

*Costituzioni dell'Ascrizione all'Istituto della Carità, (Decreti Generalizi Disciplinari n. 15)*, Market Weighton, Reformatory School, [1886 ?], pp. 8; cm 26 x 21,5 [CBR, I, n. 1392].

#### Costit. Ist. Car.

*Costituzioni dell'Istituto della Carità. - Constitutiones Societatis a Caritate nuncupatae*. A cura di DINO SARTORI, *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*; edizione nazionale promossa da Enrico Castelli [CBR, I, n. 1514], edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca [CBR, III, n. 1863]. A cura di: Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa; n. 50 - *Prose Ecclesiastiche - Ascetica*, Roma, Città Nuova Editrice, 1996, pp. 872 [CBR, IV, n. 1960].

#### Costit. Univ.

*Della Costituzione dell'Universo*, nel vol.: «FERRARESE GIANFRANCO, *Ricerche sulle riflessioni teologiche di A. Rosmini negli anni 1819-28. (Saggio ed inediti)*», (Studi sul pensiero filosofico e religioso dei secoli XIX e XX), Milano, Marzorati Ed., 1967, pp. 175-220 [CBR, I, nn. 1581, III (1)].

#### Directorium Spiritus

[testi tolti da] *Dal Directorium spiritus*, in: *Massime di perfezione cristiana*. A cura di ALFEO VALLE, *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*; Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca [CBR, III, n. 1863] e curata dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa; vol. 49; *Prose ecclesiastiche*, vol. I; Roma, Città Nuova Editrice, 1976, pp. III-176 [CBR, III, n.

1865, IV].

[Opera completa preparata, in seguito, per la stampa ]. *Directorium Spiritus*. Testo latino [trascritto dal manoscritto a cura del GRUPPO DI TORINO PER LO STUDIO DELLE COSTITUZIONI: vedi CB, vol. VII, Indice delle materie: Gruppo di Torino, anni 1980-1997] tomi, I, II, III, pp. 334,206,185; *Traduzione italiana*, tomi I, II, III, pp. 372,228,199; [testo latino e traduzione italiana a fronte], *seconda fase di elaborazione dalla edizione critica*, tomo I, pp. 773.- Testi computerizzati e su CD

*Educ. crist.*

*Dell'Educazione Cristiana - Sull'Unità dell'Educazione*. A cura di LINO PRENNA, Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini, Edizione nazionale promossa da Enrico Castelli [CBR, I, n. 1514]. Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca [CBR, III, n. 1863], n. 31; Roma, Città Nuova Editrice, 1994, pp. 406 [CBR, IV, n. 1898].

*Epist. ascet.*

*Epistolario ascetico di Antonio Rosmini*, voll. 4, Roma, Tipografia del Senato, 1911-1913, pp. 662, 608,782,496 [CBR, I, n. 1483]

*Epist. compl.*

*Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbati, prete roveretano*, voll. 13, Casale Monferrato, Tip. Giovanni Pane; vol. I, 1° lug. 1887, pp. XII-764; vol. II, dic. 1887, pp. 620; vol. III, dic. 1888, pp. 808; vol. IV, 1° lug. 1889, pp. 808; vol. V, 1° gen. 1890, pp. 802; vol. AVI, 1° lug. 1890, pp. 818; vol. VII, 1° gen. 1891, pp. 818; vol. VIII, 1° lug. 1891, pp. 800; vol. IX, 1° gen. 1892, pp. 804; vol. X, 1° lug. 1892, pp. 800; vol. XI, 1° gen. 1893, pp. 802; vol. XII, 1° lug. 1893, pp. 604; vol. XIII, Appendice, 1° gen. 1894, pp. VIII-628 [CBR, I, n. 1420].

*Filos. Dir.*

*Filosofia del diritto*. A cura di RINALDO ORECCHIA, voll. 6, Edizione Nazionale delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini-Serbati, voll. XXXV-XL [CBR, I, n. 1514]; Padova, Edizioni Cedom, Casa Editrice Dott. Antonio Milani; vol. I: 1967, pp. XX-258; vol. II: 1968, pp. 259-590; vol. III: 1969, pp. 591-846; vol. IV: 1969, pp. 847-1195; vol. V: 1969, pp. 1195-1438; vol. VI: 1969, pp. 1439-1676 [CBR, I, n. 602].

*Idea Sap.*

*Idea della Sapienza*, parte terza di *Degli studi dell'Autore*, in: *Introduzione alla filosofia*. A cura di PIER PAOLO OTTONELLO, Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini, n. 2 - Edizione nazionale promossa da Enrico Castelli [CBR, I, n. 1514] - Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca [CBR, III, n. 1863]; a cura di: Istituto di Studi Filosofici, Roma; Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa; Roma, Città Nuova Editrice, 1979, pp. 109-194 [CBR, III, n. 1744].

*Introd. Vang.Giov.*

*L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata. Libri tre*. A cura di R. BESSERO BELTI, Edizione nazionale delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini-Serbati, vol. XXXIII, [CBR, I, n. 1514]; Padova, Cedom, Casa Editrice A. Milani, 1966, pp. XXXII-260 [CBR, I, n. 1311]

*Lez. spirit.*

*Lezioni spirituali*, in: *Massime di perfezione cristiana*. A cura di ALFEO VALLE, Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini; Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca e curata dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa; vol. 49 [CBR, III, n. 1863]; *Prose ecclesiastiche, Ascetica*, vol. 1 [CBR, III, n. 1865, III]; Roma, Città Nuova Editrice, 1976, pp. 69-107 [CBR, III, n. 1645].

*Man. Assist. S. Messa*

*Maniera di assistere alla Santa Messa*, in: *Operette spirituali*. A cura di ALFEO VALLE, Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini n. 48. - Edizione nazionale promossa da Enrico Castelli [CBR, I, n. 1514] - Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca [CBR, III, n. 1863], a cura di: Istituto di Studi Filosofici, Roma; Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa; *Prose Ecclesiastiche. Ascetica*, volume 1, Roma, Città Nuova Editrice, 1985 [CBR, III, n. 1881, II], pp. 101-120 [CBR, III, n. 1735].

*Man. Eserc.*

*Manuale dell'Esercitatore*. A cura di FRANÇOIS EVAÏN, S. J., *Prose ecclesiastiche, ascetica*, volume IV. Opere edite ed inedite. Edizione nazionale promossa da Enrico Castelli [CBR, I, n. 1514]. Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca [CBR, III, n. 1863]. A cura di: Istituto di Studi Filosofici - Roma, Centro Internazionale di Studi Rosminiani - Stresa; Roma, Città Nuova Editrice, 1987, pp. 336 [CBR, III, n. 1691].

In questa edizione sono stati riportati in sottolineato i passi tratti dagli Esercizi di S. Ignazio, 1837, pp. 524 [CBR, I, n. 357].

*Mass. Perfez. crist.*

*Massime di perfezione cristiana*. A cura di ALFEO VALLE, Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini; Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca [CBR, III, n. 1863] e curata dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa; vol. 49; *Prose ecclesiastiche, Ascetica*, vol. I; Roma, Città Nuova Editrice, 1976, pp. 308 [CBR, III, n. 1865,II], pp. 19-68.

*Mem. pr., Mem. sec. Probat*

*Mem. pr., Mem. sec. Probaz.*

*Memoriale primae probationis*, pp. 163-218 [CBR, I, n. 357, II]

*Memoriale secundae probationis*, pp. 219-240 [CBR, I, n. 357, III]

*Memoriale della prima e seconda Probazione*, in *Regole dell'Istituto della Carità* [ed. per i Fratelli Laici] [CBR, I, n. 361], Torino, per Giacinto Marietti, 1837, pp. 163-250; in *Regulae Societatis a Charitate nuncupatae* [ediz. per i Chierici], Aug. Taurinorum, Ex Typ. Hyacinthi Marietti, 1837, pp. 352 [CBR, I, n. 360] e [ediz. per i Superiori] Aug. Taurinorum, Ex Typ. Hyacinthi Marietti,

*Predic.*

*Predicazione. Discorsi varj di Antonio Rosmini-Serbati, prete roveretano*, vol. unico, Milano, Tip. e Libreria Boniardi-Pogliani, 1843, pp. XXXIV-490 [CBR, I, n. 653, A].

*Princ. Filos. Iniz. Matem.*

*Annotazioni ai principii di filosofia per gl'iniziati nelle matematiche di Tommaso Valperga-Caluso*. A cura di ANTONIO SALVATORI, Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini, n. 59. - Edizione nazionale promossa da Enrico Castelli [CBR, I, n. 1514] - Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca [CBR, III, n. 1863], a cura di: Istituto di Studi Filosofici, Roma; Centro di Studi Rosminiani, Stresa; Roma, Città Nuova Editrice, 1980, pp. 206 [CBR, III, n. 1687].

*Princ. Sc. mor.*

*Principi della scienza morale*. A cura di UMBERTO MURATORE, *Filosofia della morale*, vol. I - Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini. Edizione nazionale promossa da Enrico Castelli [CBR, I, n. 1514]; Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca [CBR, III, n. 1863], a cura di: Istituto di Studi Filosofici - Roma, Centro internazionale di Studi Rosminiani - Stresa, n. 23, Roma, Città Nuova Editrice, 1990, pp. 506, [6] [CBR, III, n. 1627-bis].

*Psicol.*

*Psicologia. Libri dieci*. A cura di VINCENZO SALA, Edizione nazionale promossa da Enrico Castelli [CBR, I, n. 1514]; Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca [CBR, III, n. 1863];

a cura di: Istituto di Studi Filosofici, Roma; Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa, voll. 9, 9A, 10, 10 A: Scienze metafisiche, volume I; Roma, Città Nuova Editrice, 1988 (voll. I,II), 1989 (voll. RI, IV), pp. 358, 374, 240, 424 [CBR, III, n. 1716].

*Reg. Ist. Car.*

*Regole dell'Istituto della Carità* [Edizione per i Fratelli Laici], Torino, per Giacinto Marietti, 1837, pp. 364 [CBR I, n. 361].

*Reg. Soc. Char*

*Regulae Societatis a Charitate nuncupatae* [ediz. per i Chierici], Aug. Taurinorum, Ex Typ. Hiacinthi Marietti, 1837, pp. 352 [CBR, I, n. 360] e [ediz. per i Superiori] Aug. Taurinorum, Ex Typ. Hyacinthi Marietti, 1837, pp. 524 [CBR, I, n. 357].

*Regula Inst. Car.*

*Regula Instituti Caritatis. Regola dell'Istituto della Carità*, in: «Lettere Apostoliche colle quali il Sommo Pontefice Gregorio XVI approva l'Istituto della Carità e la sua Regola, Testo latino e versione italiana», Torino, Unione Tipografico – Editrice, 1894, pp. 94 [CBR, I, n. 488].

*Risp. finto Eus. Crist.*

*Risposta al finto Eusebio Cristiano*, in: *Opuscoli Morali editi ed inediti*. A cura di R. BESSERO BELTI, Edizione nazionale delle opere edite ed inedite di A. Rosmini, vol. XXXI e vol. XXXII [CBR, I, n. 1514]; Padova, Cedam, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1965, pp. LII-252, [71; [8 prel.] [CBR, I, n. 572], vol. I, pp. 11-251 [CBR, I, n. 575].

*Riv. rosm.*

Rivista Rosminiana, Stresa

*Sist. filos.*

*Sistema filosofico*, in: *Introduzione alla filosofia*. A cura di PIER PAOLO OTTONELLO, Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini, n. 2 - Edizione nazionale promossa da Enrico Castelli [CBR, I, n. 1514]. - Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca [CBR, III, n. 1863]; a cura di: Istituto di Studi Filosofici, Roma; Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa; Roma, Città Nuova Editrice, 1979, pp. 224-302 [CBR, III, n. 1744,III].

*Soc. s. Fine*

*La società ed il suo fine*, in: *Filosofia della Politica*. A cura di MARIO D'ADDIO, «Scrittori Italiani, Sezione filosofica e pedagogica, diretta da Michele Federico Sciacca», Milano, Marzorati, 1972, [CBR, III, n. 1660] pp. 123-563 [CBR, III, n. 1667].

*Spir. Ist. Car.*

*Lo spirito dell'Istituto della Carità. Discorsi in occasione di ricevere gli alunni del medesimo alla professione*, in: *Operette spirituali*. A cura di ALFEO VALLE, Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini, n. 48 - Edizione nazionale promossa da Enrico Castelli [CBR, I, n. 1514] - Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca [CBR, III, n. 1863], a cura di: Istituto di Studi Filosofici, Roma; Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa; Prose Ecclesiastiche. Ascetica, volume I; Roma, Città Nuova Editrice, 1985, pp. 15-99 [CBR, III, n. 1881, I].

*St. Sist. Princ. Mor.*

*Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, in: *Principi della scienza morale*. A cura di UMBERTO MURATORE. Filosofia della morale, vol. I - Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini. Edizione nazionale promossa da Enrico Castelli [CBR, I, n. 1514]; Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca [CBR, III, n. 1863], a cura di: Istituto di Studi Filosofici - Roma; Centro Internazionale di Studi Rosminiani - Stresa, n. 23, Roma, Città Nuova Editrice, 1990 [CBR, III, n. 1627-bis], pp. 161-459 [CBR, III, n. 1656 bis].

*Teod.*

*Teodicea. Libri tre.* A cura di UMBERTO MURATORE, Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini, ecc., vol. 22; scienze metafisiche, vol. VII [CBR, III, n. 1863]; Stresa, Centro Internazionale di Studi Rosminiani; Roma, Città Nuova Editrice, 1977, pp. 704 [CBR, III, n. 1709].

*Teos.*

*Teosofia.* Con introduzione e aggiunte a cura di CARLO GRAY, voll. 8, Edizione nazionale delle opere edite ed inedite di A. Rosmini-Serbati, voll. VII-XIV [CBR, I, n. 1514]: vol. I, Roma, Edizioni Roma, 1938, pp. CL-232; vol. II, 1938, ivi, pp. 402; vol. III, ivi, 1938, pp. 476; vol. IV, ivi, 1938, pp. 368; vol. V, ivi, 1939, pp. 414; vol. VI, Milano, Fratelli Bocca Ed., 1940, pp. 374; vol. VII, ivi 1940, pp. 366; vol. VIII, ivi, 1941, pp. 266 [CBR, I, n. 1176].

*Trat. Cosc. mor.*

*Trattato della coscienza morale.* A cura di GIUSEPPE MATTAI S.D.B., Edizione nazionale delle opere edite ed inedite di A. Rosmini-Serbati, promossa dall'Istituto di Studi Filosofici e diretta da Enrico Castelli, vol. XXVI [CBR, I, n. 1514], Roma - Milano, Fratelli Bocca Editori, 1954, pp. 494 [CBR, I, n. 533].

NB. I testi di Rosmini sono tolti, eccettuati pochissimi, da:

BERGAMASCHI CIRILLO (a cura di), *Grande Dizionario antologico del Pensiero di Antonio Rosmini*, voll. 4, Roma, Città Nuova Editrice – Stresa, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Edizioni Rosminiane, 2001, pp. XXVIII-903, XVI-945, XVI-918, XVI-911. [CBR, vol. IV, n. 2001].

Ha cooperato alla sistemazione dei testi rosminiani riportati: DON GIANNI PICENARDI, I.C.

# PREFAZIONE

L'Istituto della Carità e delle Suore della Provvidenza rosminiane hanno in comune l'aspetto spirituale e ascetico; sono due rami della vita religiosa rosminiana<sup>1</sup>.

L'Istituto dopo lungo periodo di sofferta esistenza, e il conseguente allontanamento delle vocazioni a causa della figura del Fondatore accusato di eterodossia e la condanna delle quaranta proposizioni, oggi con l'eliminazione della condanna e il riconoscimento ecclesiale della sua santità, rinasce a vita nuova<sup>2</sup>. L'Istituto in questo periodo della condanna ha vissuto la sua passione e una vita difficile, perché da una a parte doveva additare come modello di ascetica e santità il Fondatore, dall'altra doveva "ufficialmente" aderire al decreto di condanna delle dottrine delle quaranta proposizioni, che coinvolgevano in gran parte il suo pensiero. Il Fondatore era sempre guardato con sospetto, in generale, dal Clero. Anche le pubblicazioni ascetiche dei Rosminiani, venivano controllate e diverse messe all'Indice perché sospette di contenere dottrine contenute nelle quaranta, e in alcuni casi, venivano contrastate anche le loro opere pastorali perché potevano propagandare il pensiero di Rosmini. Era, in particolare, una difficoltà per i pochi ormai avviati al sacerdozio, perché negli atenei e seminari si insegnavano ufficialmente gli "errori" di Rosmini, e non tutti erano in grado di superare teoreticamente le difficoltà e di comprendere le vicende storiche. Non è qui il luogo di riesumare la vastissima guerra fatta al rosminianesimo<sup>3</sup>, in cui era coinvolto in gran parte anche l'Istituto. Rosmini e i Rosminiani sapevano da sempre che la verità sarebbe stata riconosciuta: «I religiosi rosminiani sotto il peso della condanna. Gli effetti del *Post Obitum*, mistificati dagli avversari di Rosmini, potevano senz'altro sfociare in una sorta di *damnatio memoriae*, fino a fare dimenticare le dottrine, l'opera e il nome: con la lapidazione ricevuta da vivo e dopo morto, non gli rimaneva che una tomba muta. Per fortuna questa ha dei custodi, che accettano la sfida di *sperare contra spem*, vegliando fino al giorno della sua resurrezione. Guardati con sospetto, come Figli di un eretico, scriveranno con la loro vita una storia di disprezzo, umiliazione sofferenze ... E non è la storia di persone singole, quanto dell'intero Istituto della Carità. Solo nella seconda metà del Novecento esso inizia a uscire dall'ombra per dare un contributo più visibile nella Chiesa con la consacrazione episcopale di tre suoi membri ... Questo perché l'interpretazione del Decreto come irreformabile e definitivo, emargina completamente dalla cultura ecclesiastica e cattolica il pensiero rosminiano». L'Istituto oggi rinasce insieme alla cancellazione del decreto<sup>4</sup> e il riconoscimento.

- 
1. «22. E posciaché i sacerdoti dell'Istituto della Carità fondarono in Italia e in Inghilterra le Suore della Provvidenza, e diedero loro nuove Regole conformi in tutto allo spirito di quelle del loro Istituto, formandone così un Istituto del tutto diverso essenzialmente dalle Suore della Provvidenza di Francia; come pure le provvidero di assistenza spirituale e le governarono dall'origine sino al presente, perciò esse riconoscono per loro Generale il Preposito Generale dell'Istituto stesso della Carità, al quale fanno voto di obbedienza e si considerano annoverate fra i figli adottivi dell'Istituto medesimo, di cui parlano le Lettere Apostoliche *In Sublimi* di Gregorio XVI di gloriosa memoria», (A. ROSMINI, *Regole [Costituzioni] delle Suore dell'Istituto della Carità dette Suore della Provvidenza*, Locarno, Tip. della Libertà, 1878, p. 8) [CBR, vol. I, n. 1253]. I cambiamenti giuridici susseguenti non cambiano la sostanza; le vicende storiche sono narrate accuratamente da: Suor LIA COPPOLA, *Suore della Provvidenza Rosminiane. Memoria di un cammino*, Borgomanero, Congregazione Suore della Provvidenza Rosminiane, la "Tipografica", Varese 2007, pp. 424.
  2. CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, *Il Servo di Dio Antonio Rosmini, Decreto sulle virtù*, 2006.
  3. Cfr. BERGAMASCHI C., *Bibliografia Rosminiana*, voll. I-X, 1967-2005.
  4. CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et canonizationis Servi Dei ANTONIO ROSMINI ... Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Volume I, Roma, Tipografia Nova Res Srl., 2004, p. 123; CONGREGAZIONE DEL SANTO UFFIZIO, *Decreto Post Obitum* 1888; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota sul valore dei decreti dottrinali concernenti il pensiero e le opere del Rev.do Sacerdote Antonio Rosmini Serbati*, 2004.

L'Istituto è la concretizzazione di tutta l'attività enciclopedica di Rosmini, tutta orientata a richiamare gli uomini a Dio: «Tale è il frutto della filosofia. Se il fine della filosofia è di trovar quiete e riposo alla curiosità della mente, il suo frutto più prezioso ancora è di assicurare l'animo umano della possibilità che egli giunga al compimento di tutti i suoi desideri, di togliergli intorno a ciò ogni incertezza, e di additargli quella sicura via, per la quale egli giunga alla cima a cui tende. La qual via lo conduce a Dio, a cui il consumato filosofo si dà ad ammaestrare come discepolo, ed a perfezionare come creatura»<sup>5</sup>. Rosmini si è occupato di filosofia solo perché era la volontà di Dio certificata dallo stesso Sommo Pontefice Pio VIII: «È volontà di Dio che Ella si occupi nello scrivere dei libri: tale è la sua vocazione. La Chiesa al presente ha gran bisogno di scrittori; dico, di scrittori solidi, di cui abbiamo somma scarsezza. Per influire utilmente sugli uomini, non rimane oggi altro mezzo che quello di prenderli con la ragione, e per mezzo di questa condurli alla religione. Si tenga certo, che Ella potrà recare un vantaggi assai maggiore al prossimo occupandosi nello scrivere, che non esercitando qualunque altra opera del sacro ministero». La grandezza vera di Rosmini sta nella grandezza ella sua santità (v. Dizionario: *dignità*).

Oggi è più che mai necessario che l'Istituto faccia rivivere i fondamenti ascetici e teoretici del medesimo. Siamo in una stagione di nichilismo morale dominante, e di oscuramento dei valori spirituali evangelici. È più che mai necessario costruire la spiritualità cristiana su basi solide sul "sistema della verità" (v. Dizionario: *Sistema; 5 s. della verità*); non è più sufficiente, nella cultura contemporanea, ammassare tante pie considerazioni sparpagliate, siano pure verità evangeliche, perché potrebbero, per molti intellettuali, rimanere soltanto delle semplici esortazioni, che si rivolgono cioè soltanto al sentimento non alla ragione umana come afferma Pio VIII, anche se la grazia di Dio, nell'uomo battezzato onesto, opera ugualmente.

La figura del P. Fondatore giganteggia tra i più grandi pensatori e, soprattutto, tra i più grandi santi dottori della Chiesa, come affermano tutti i suoi biografi<sup>6</sup>. La considerazione della struttura logica dell'ascetica rosminiana potrebbe indurre qualcuno a ritenerla alquanto intellettualistica, a ridurla a un complesso di verità teoriche contemplate dall'intelletto e troppo astratte dalla concretezza dell'uomo reale. Se così fosse perderebbe il suo valore. Ma ancora una volta gli studiosi a questa domanda rispondono negativamente. Basta pensare che il pensiero ascetico di Rosmini culmina nella Carità, in cui consiste veramente la comunione e consumazione mistica di tutto l'uomo in Dio. L'accettazione delle verità logiche, in Rosmini conduce al sacrificio, all'offerta del proprio sangue, una delle caratteristiche della pietà rosminiana; e ciò, osserva il Bozzetti, viene opportunamente «a integrare ciò che potrebbe avere apparenza di troppo intellettualistico»<sup>7</sup>. E l'Antonelli sottolinea il «sacrificio della ragione» e il suo recupero «entro la ragione totale». Questo studio rimane ancora oggi tra quelli che meglio hanno compreso lo spirito ascetico del Fondatore<sup>8</sup>.

---

5. *Sistema filosofico*, n. 262.

6. In particolare cfr.: PAOLI FRANCESCO, *Delle virtù di Antonio Rosmini-Serbati Memorie di Francesco Paoli* [Parte I] *pubblicata dall'Accademia di Rovereto; Parte seconda. Delle virtù*, Rovereto, Tip. Giorgio Grigoletti, 1880,-1884, voll. 2, pp.[II] 628,628 [CB, I, n. 9576]; Ediz. 2007: *Antonio Rosmini. Virtù quotidiane*. A cura di MARIA MICHELA RIVA, Verona, Fede & Cultura, 1° luglio, 2007, pp. 204 ; [PUSINERI GIOVANNI], *Sguardo alla vita e alle virtù di Antonio Rosmini. "Charitas"*, 1931-1937 [CB, I, n. 4098]; ANTONELLI MARIA TERESA, *L'Ascesi cristiana in Antonio Rosmini*, Domodossola - Milano, Sodalitas, 1952, pp. 116 [CB, II, n. 5591]; II Edizione, A cura di PIER PAOLO OTTONELLO, Stresa, Ediz. Rosminiane, 1999 [CB, X, n. 1536]; REBORA CLEMENTE, *Rosmini asceta e mistico. Prefazione di Clemente Riva*, Vicenza, La Locusta, 1980, pp. 208 [CB, V, n. 13639]; BOZZETTI G., *Le caratteristiche della pietà rosminiana, "Char."*, 1939-1940; scritto raccolto in volume, *Lineamenti di pietà rosminiana*, Milano-Domodossola, Sodalitas, 1940, p. 120; e in *Opere complete*, vol. I, Milano, Marzorati, 1966, pp. 625-680 [CB, n. 8320]; BESSERO BELTI REMO, *Spiritualità rosminiana*, Milano, Edizioni Paoline, 1964; e molti altri [v. Bibliografia, voce "santità di Rosmini"].

7. BOZZETTI G., *Lineamenti di pietà rosminiana*, oc., "Opere complete", vol. I, p. 647.

8. ANTONELLI M. T., oc., ediz. I, pp. 62-68 "Il sacrificio della ragione"; ediz. II, pp. 79-83.

«Non è dunque intellettualistica questa ascetica, non è fredda; ma filosofica sì. L'autore è preoccupato di non provocare sorprese nel settore nel corso della trattazione. L'intelletto rimane appagato dalla chiarezza logica e semplice del ragionamento, mentre lo stimolo per il cuore, essenziale in ogni ascetica, è qui causato non da espressioni esteriori o da elementi illustrativi o descrittivi, ma dalla stessa forza della verità»<sup>9</sup>. Rosmini stesso afferma: «Io voglio carità e non scienza. Io temo molto la scienza ed amo infinitamente la carità»<sup>10</sup>. «Pare impossibile che espressioni come questa siano state vergate dalla penna del dottissimo Rosmini, tanto contrastano, a prima vista, con l'idea che ognuno di noi si è fatto di questo grande pensatore. Sono affermazioni che rivelano un nuovo Rosmini storico, in cui non soltanto la filosofia non è separata dall'ascetica, ma questa ha il primato su quella. "Voglio carità e non scienza". Dunque prima la carità e poi la scienza, la scienza al servizio della carità: la scienza umana al servizio della sapienza divina, la filosofia della ragione al servizio della filosofia della croce. Vi è in Rosmini una filosofia imparata sui libri, ripensata e ricostruita dalla potenza del suo genio, ma vi è pure una filosofia imparata ai piedi del Crocifisso: la prima è subordinata alla seconda. Tutta l'attività letteraria ed apostolica del Roveretano occorre vederla nella luce del cristiano, del sacerdote, del grande maestro di vita spirituale, del fondatore di una congregazione religiosa. Separare la sua attività letteraria e filosofica da questa luce è condannarsi a non intendere ciò che vi ha in lui di più profondo. È proprio il suo profilo interiore che ci lascia intendere il movente primo che lo indusse a scrivere di filosofia e il significato cristiano del suo pensiero»<sup>11</sup>.

Il P. Fondatore nelle Costituzioni ha stabilito le norme per la formazione delle persone nell'Istituto: novizi, scolastici, coadiutori (Parte I-V): «419. È molto importante che in questa Società nulla sia fatto per pura forma e apparenza, in quanto la vana apparenza non ha alcuna forza, e soprattutto è contraria all'eterna e onnipotente verità. Quindi bisogna curare in massimo grado, con l'aiuto di Dio e del nostro Signore, per servirlo e onorarlo, e lasciata da parte ogni parzialità verso le persone e ogni ingannevole speranza di maggiore profitto, di non ammettere nella Società chi veramente e davanti a Dio non sia giudicato degno del suo grado e in certo qual modo perfetto. E certo sarebbe ingannevole speranza quella di chi, per accrescere il numero dei fratelli, credesse di dover ammettere chi non è ancora veramente formato per il grado a cui è destinato. È meglio invece, e si deve credere più conforme alla volontà divina, in quanto più conforme all'eterna verità e giustizia, che questa Società, la quale vuole appoggiarsi solo sulla bontà della divina Provvidenza, sia composta di pochissime persone, o non esista del tutto, piuttosto che si riempia di membri che siano tali solo di nome, ma che in realtà e nello spirito non corrispondono assolutamente alla vocazione e alla perfezione che in essa si propone da professare. Prima di tutto, dunque si deve vedere quali doti deve avere ciascuno per i diversi gradi di cui si compone il corpo della Società». L'indicazione rosminiana è un criterio generale nella Chiesa come si descrive nelle *Cinque Piaghe della Santa Chiesa*.

L'importanza dunque della conoscenza e formazione dei membri dell'Istituto come esige la sua natura e la volontà del Fondatore, si ottiene soltanto con quanto egli prescrive: «400. *I sacerdoti e quelli da avviarsi al sacerdozio, si devono santamente istruire ...; 2° - sulla natura del nostro Istituto per mezzo delle Costituzioni che dovranno integralmente meditare e dovranno essere esposte loro dall'Istruttore*».

«430 *I presbiteri ... Infine, bisogna aver cura che conoscano correttamente tutte le Costituzioni della Società,*

---

9. BUSSONI A., *Le caratteristiche dell'ascetica rosminiana*, Parma, Scuola Tip. Benedettina, 1946, p. 56. [CB, II, n. 5132].

10. ROSMINI A., *Epistolario ascetico*, vol. II, p. 121.

11. BOGLIOLO L., *Il combattimento spirituale nell'ascetica rosminiana*, "Riv. Rosm.", 1965, n. 3-4, p. 247; BERGAMASCHI C., *Le "Massime di perfezione cristiana" e i fondamenti della spiritualità rosminiana*, II, "Char.", 1971, pp. 12-17.

e le approvino e amino con tutto il cuore».

«1068. Tutti, infine, si applichino instancabilmente nell'eseguir ciò che vien loro comandato, contrastando energicamente quella naturale pigrizia che ostacola l'esecuzione. E a questo scopo è necessario conoscere le Costituzioni e le Regole, se non altro quelle relative a ciascuno. Pertanto tutti, e specialmente i presbiteri, le debbono leggere spessissimo, così da ottenere, loro personalmente e tutti quelli che appartengono alla Società, la vera grandezza dell'uomo, e "radicati e fondati nella carità", siano in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la larghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'AMORE DI CRISTO che sorpassa ogni conoscenza perché ricolmi di tutta la sua pienezza».

«L'opera più grande compiuta da Rosmini ... i più si rifaranno all'una o all'altra delle sue opere filosofiche o teologiche o ascetiche, o forse anche alle politiche o pedagogiche, perché quando si parla di Rosmini viene subito in mente il filosofo, il pensatore.

Indubbiamente grande come tale. Ma vi è un Rosmini ancora più grande, ed è il Rosmini fondatore di un istituto religioso. È in questa dimensione che si manifesta il suo genio, in tutta la sua grandezza»<sup>12</sup>.

Nel leggere le Costituzioni bisogna solo tener presente che il P. Fondatore espone l'Istituto come potrebbe essere nel suo massimo sviluppo, come egli afferma.

---

12. BESSERO BELTI REMO, *L'opera più grande compiuta da Antonio Rosmini*, "Char.", a. LXVIII, 1994, n. 2, feb., pp. 33-37; n. 3, mar., pp. 72-74.

## PARTE PRIMA

# I fondamenti naturali e soprannaturali della spiritualità cristiana



# CAPITOLO PRIMO

## LA CREAZIONE DELL'UOMO

### *1. Causa finale della creazione; fine formale, Dio nella creatura; fine concreto, la creatura intelligente unita a Dio*

368. - Stabilito dunque che la forma del reale finito dee precedere la comunicazione a lui dell'essere che lo fa esistere in sé, rimane a cercare se questa forma imposta al reale venga dall'essere stesso, o sia diversa dall'essere, come è certamente cosa diversa dalla materia. Ora è indubitato che quella forma viene dall'essere: ma non dall'essere come attuante i reali, ma dall'essere come intelligibilità delle cose, come idea. Poiché non si potrebbero determinare i limiti al reale; e dargli così una forma propria, e un ordine a più reali connessi insieme, se non per un dato fine, l'assegnare il quale appartiene all'intelligenza pratica di Dio, che non è mai disgiunta in Dio dalla speculativa. Avendo dunque Dio, per essenza amabile ed amato, per fine se stesso, e a questo fine per istinto d'un tale amore dirigendo tutte le cose ch'egli produce; posto questo fine, conveniva che egli concepisse il Mondo ad esso ordinato, e per trovarlo dovea applicare (secondo l'analisi umana che spezza l'operar divino) l'essere virtuale, come idea prima e universale che il fa conoscere, a inventare tutte quelle forme ordinate di cui doveva essere rivestito, acciocché ottenesse nel modo più confacente il suo fine. Quindi le forme e la serie e l'ordine delle cose mondiali dovevano essere concepite da Dio anteriormente all'esistenza in sé del reale finito, e però dovevano in lui esistere allo stato d'idee, insieme però col reale obiettivo finito veduto nel Verbo, il quale reale finito costituiva il fondamento della relazione coll'essere iniziale, e col vederlo si pronunciava da Dio e si creava. [...]. (*Teos.*, vol. II, n. 368).

1389. - Poiché dunque il mondo è distinto dal suo fine, il quale è un altro, cioè l'infinità di Dio stesso partecipabile dal mondo, perciò esso poté avere una *causa finale*, e non solo un termine. Da questo si vede che il mondo, preso a parte dal suo fine, nella sua pura natura ha relativamente alla causa intellettuale, che lo fa esistere, ragione di *mezzo*. Ché mezzo e fine sono relativi, e non c'è il concetto di *fine*, se non si può distinguere un mezzo, che riceva una ordinazione al fine. Ma il mondo in verso a se stesso ha ragione di subietto della perfezione finale. Poiché è così ordinato al fine, che, raggiuntolo, viene dal fine stesso informato come da una sua perfezione sopraggiunta, e allora, per questa sua forma, partecipa egli stesso il concetto di *fine* relativamente alla sua causa intellettuale, il che è quanto dire è amato da Dio.

Perocché ci hanno due generi di mezzi. Ci hanno de' *mezzi* che non sono altro che mezzi ordinati a servizio di qualche altro ente da essi diverso; e questi non diventano mai *fini*, ma tutto il loro valore sta unicamente nella ordinazione a quel fine a loro straniero.

Ci hanno de' mezzi, che, essendo tali nella mente di chi li produce, sono ordinati ad un *fine* che è di natura diversa dalla loro (che se fosse della stessa natura avrebbe ragion di termine e non di fine, come avvien nelle *forme naturali* subiettive), e che tuttavia costituisce la loro stessa subiettiva perfezione.

Tali sono nell'universo le nature intelligenti; e questa è la ragione ontologica di ciò che s'insegna nell'Etica, che le persone hanno condizione di fine, quando le nature prive d'intelligenza altra condizione non hanno che quella di mezzo (*Principi della scienza morale*, C. III, 9; IV, 8). Di che procede, che una persona priva del suo fine, e divenuta affatto incapace di più acquistarlo, non ha più valore, e si trova degradata alla condizione di puro mezzo (*Teod.*, 965, 982, 983).

La perfezione morale dunque della natura umana è la *causa finale* della creazione: e questa natura umana, presa da sé, e insieme con essa tutte le nature prive d'intelligenza che compongono il Mondo, sono altrettanti mezzi e condizioni all'ottenimento di quel fine. (Teos., vol. IV, n. 1389).

1392. - Ritornando ora in via, in Dio si unificano i due significati di fine, perché quella causa che deve essere, quella anche necessariamente è causa finale del suo operare, nel modo detto, che riassumeremo così. Iddio ama infinitamente se stesso: si ama dunque in tutti i modi in cui può essere: ma può essere da se stesso, e può essere come fine partecipato dalle creature: si ama dunque partecipato dalle creature, ama se stesso nelle creature. Egli dunque crea gli enti finiti perché, potendo essi partecipare di Dio, possono così in sé avere oggetto degno del divino amore e della divina eterna azione, il qual oggetto è Dio stesso. Questa è dunque la *causa finale* per la quale Iddio crea il mondo, e il mondo è condizione e mezzo; quando poi ha ottenuto quel fine come sua forma, diventa egli stesso, per questa forma divina, fine al divino operare. Distingua si dunque il fine della creazione *formalmente considerato*, e il *fine concreto* della medesima. Il *fine formale* è Dio nella creatura, il fine concreto è la creatura unita in modo da formare uno con Dio. Il fine poi è voluto immediatamente, e pel fine sono voluti i mezzi. (Teos., vol. IV, n. 1392).

1399. - [...] Dal termine amativo dunque sorge la causa, cominciando ad essere un fine che si propone il subietto intellettivo.

1400. - Ma conviene penetrare più addentro. Il bene, termine naturale delle nature intellettive, è un relativo, che può essere in *modo assoluto* ed essere in modo relativo.

Il bene che è in modo assoluto è il bene terminativo e perfettivo dell'essere stesso: poiché assoluto e non relativo è l'essere per sé. Il bene che è in modo relativo è ciò che è appetito da un subietto particolare, ma che non essendo terminativo e perfettivo dell'essere stesso, non è bene e non è appetito naturalmente da tutti i subietti capaci d'appetire il bene in modo assoluto. Il bene che è tale in modo assoluto, si pensa di natura sua assolutamente, ossia obiettivamente, cioè senza riferirlo ad un subietto particolare; ma il bene che è tale in modo relativo, non si può pensare senza riferirlo al subietto particolare che l'appetisce. Nella creatura questi due modi di bene si distinguono, e costituiscono quello che si dice il *bene soggettivo*, e il *bene obiettivo* (*Principi della scienza morale*, C. 4). Ma nell'Essere infinito non si distinguono, perché egli stesso è l'Essere, e il bene in modo assoluto è la forma ultima e personale che lo perfeziona, ed è egli stesso, ond'egli stesso è bene assolutamente e essenzialmente, bene a tutti i subietti capaci di appetirlo. Oltrediché, se si considera che Iddio è *essere obiettivo* anche personalmente, apparisce che il bene obiettivo, considerato in sé, dev'essere a lui essenziale, dev'essere suo bene, dev'essere egli stesso bene a se stesso. Se dunque a Dio è subiettivamente bene il bene in modo assoluto ed obiettivo, ne viene che il bene obiettivo e il bene subiettivo in Dio non si distinguono, ma questo sia quello, e viceversa.

Ma amare il bene obiettivo è amare ciò che è bene a tutti gli enti che ne sono capaci. Quindi il naturale istinto della bontà divina di comunicarsi, e la spiegazione del detto comune, che «il bene è diffusivo di sé». Così viene spiegata la possibilità che Iddio si determinasse alla creazione, senza esservi obbligato dalla necessità di costituire se stesso in modo completo, ma posteriormente a quella perfetta costituzione: viene spiegata la potenza effettiva di creare il Mondo: la potenza di proporsi un fine. La causa finale dunque in Dio, cioè quel modo di causa che si dice fine, e che altro non è in Dio, se non il proposito di rendere sé stesso (bene essenziale e assoluto) fine di enti finiti intelligenti, è la prima attualità che si può pensare in Dio nel processo dell'atto creativo. Egli fece dunque questo proposito, perché n'aveva in sé la potenza, la quale giace nell'istinto che sorge dall'amore del bene in modo assoluto, amore che non si limita al bene di se stesso (poiché allora tratterebbesi di bene puramente subiettivo), ma s'estende al bene altrui, al bene maggiore di tutti i possibili enti, essendo già tutto questo bene d'altri enti compreso nel bene che è in modo assoluto e obiettivo,

l'amore del quale è così proprio dell'Essere assoluto, che tutto questo bene altrui è anche bene a lui stesso che ama il bene essente in modo assoluto. Essendo dunque in Dio questa potenza, e questo istinto, egli liberamente la trasse al suo atto, e così il fine della creazione, ossia la *causa finale* del creato, fu attualmente nella sua volontà. (*Teos.*, vol. IV, nn. 1399-1400).

Niente adunque di più confacevole alla natura dell'ordine soprannaturale alla natura congiunto il quale non è poi altro se non un cotale compimento di perfezione che esige necessariamente la limitazione di essa natura, la qual solo coll'unirsi al suo Creatore ottiene la sua ultima cima e perfezione, e coronata quasi da Dio acquista consistenza, dignità, partecipa di quegli attributi divini ne' quali solo risiede la nobiltà, e l'eccellenza (110).

E perocché le opere di Dio sono tutte perfette, come dice la scrittura (111), ed egli è senza modo sapiente ed ottimo perciò non poteva tener l'opera sua dentro i termini di un finito e limitato bene; ma dovea naturalmente volgerla a un bene infinito, a sé ordinandola e congiungendola: di che la Scrittura dice di «aver egli operate tutte le cose per se stesso» (112); ché veramente il dare un altro fine alle cose men grande che un infinito sarebbe stata causa dissonante dall'infinita sua potenza, sapienza e bontà; e con questo fine ogni universo che gli fosse piaciuto creare grande o piccolo contenea tuttavia la dote di una somma perfezione e di un valore impregiabile (113). Ed allora questa comunicazione positiva di sé alle creature sue per la quale egli medesimo congiunto loro quasi per una cotal legge naturale riusciva come l'apice, e direi quasi il comignolo dell'universo, dovea finire nella grazia cioè in una comunicazione interna e reale; la qual grazia attribuendosi allo Spirito Santo avviene che il Santo Spirito riceva da' Padri la denominazione di «forza perfezionatrice» (114) come quello che tutte le opere di Dio ultima e perfeziona (115).

Non solo adunque non è indegno della sapienza divina l'aver creato il mondo con un bisogno essenziale del suo Creatore, ma Dio stesso non poteva anzi far altro, se pur volea che nel mondo fossero degli esseri intelligenti, per la necessità che hanno questi di ricercare incessantemente un infinito; ma se anco avesse potuto <fare> altrimenti, non sarebbe stato condecete il farlo alla sua somma bontà, e perciò immensamente diffusiva. (*Antrop. sopran.*, vol. I, lib. II, cap. II, art. I, pp. 312-313).

670. 2. E come la *perfezione morale* dell'intellettiva creatura è il fine dell'universo, unico degno di Dio, così quella lode o *gloria del Creatore*, è pure il fine dell'universo.

671. 3. Ancora, questa lode, quest'ultimo atto di perfezione morale dell'intelligente creatura, questo fine dell'universo, è la parte più sublime dell'esemplare divino del mondo, a realizzar la quale tutto il resto è ordinato. Quindi Iddio che ama il mondo nell'esemplare, di cui il mondo è realizzazione, ama sopra tutto questa lode che le creature gli danno, e se ne piace ab eterno; applaudendo a sé medesimo per avere realizzato cotanto bene e così diffusa la sua bontà largamente nelle creature. Perocché anche in Dio l'approvazione che egli dà a sé medesimo si concepisce come l'apice del bene morale, ch'egli è a sé medesimo. E le creature che a lui danno cotesta lode, cavano la principal cagion di lodarlo da questa lode medesima a cui sono ordinate, approvando la loro approvazione come il massimo bene, che Iddio loro di sé comunica; e così raddoppiandosi la lode e la gloria che danno a Dio, raddoppiano a sé stesse il gaudio di cui tripudiano, facendo il loro gaudio materia e cagione di gaudio. Conciossiacché per così fatto modo esse partecipano della bontà morale di Dio stesso, divenendo oggetto della bontà loro quella medesima cosa che è oggetto della bontà di Dio, consenzienti così a Dio, e in un solo termine consumate. (*Teod.*, nn. 670-671).

675. 7. Dal che seguita parimente che Iddio non avrebbe potuto ottenere il fine dell'universo, che è questa manifestazione di sé, di sua sapienza e bontà alle intelligenti creature, se non avesse ordinato il mondo, siccome fece, tutto a regola d'arte divina, dove fossero mantenute costantemente le norme essenziali della sapienza, fra cui quella del minimo mezzo, di cui noi ragioniamo. (*Te-*

od., nn. 675).

698. Raccogliamo da tutto ciò la conferma di quanto abbiam detto nel capitolo precedente:

1. Il fine dell'universo si è, che le creature intelligenti conoscano ed esaltino la sapienza e bontà divina, il che costituisce la divina gloria; [...]. (*Teod.*, n. 698)

553. - Questo gran disegno del Creatore consiste in ciò, che con quella quantità d'azione che egli diffonde nelle creature, queste vengono a conoscere e gloriarlo Lui nel maggior modo possibile, e così si realizzi in esse la maggior quantità possibile di santità e di felicità: perocché la santità e felicità delle creature non da altro risulta, che dalla cognizione pratica che hanno di Dio, e dalla glorificazione che quindi a lui danno. Il che fa sì che si dica giustamente, la gloria di Dio essere il fine dell'universo. Ora, questo fine non può mancare: la libera volontà dell'uomo serve a questo fine colla stessa infallibilità degli agenti necessari della natura: gli empj stessi sono de' mezzi necessari a conseguirlo. Laonde la Scrittura divina dice che «ogni volontà di Dio sarà fatta, e che il consiglio da lui concepito ab eterno, e preannunziato a principio, riceverà in ultimo, dal corso di tutti gli eventi, pienissima esecuzione» (1). Questo dominio è dunque assoluto, e non può esser frustrato da cosa alcuna. (*Filos. Dir.*, vol. II, n. 553).

(5) Il massimo bene complessivo delle creature (morale-eudemonologico) ottenuto coi minimi mezzi, ecco il fine dell'universo, la ragion sufficiente di tutti i particolari avvenimenti. (*Princ. Filos. Iniz. Matem.*, cap. XXIII, p. 118).

XX Aggiunta al numero VIII.

Data la possibilità assoluta d'un simile, nasce con questo l'amore di amicizia, o semplicemente l'amicizia, che è l'amore di se stessi nelle proprie immagini o similitudini.

XXI L'amicizia è la causa finale dell'universo e però un terzo elemento o sia la causa della formazione del simile nella sua forma perfettissima. Ovvero, per dir meglio, la forma perfettissima dell'universo non poteva essere il fine del suo autore se non in quanto questa forma fosse simile a lui, e in quanto simile amasse in essa se medesimo. Il fine adunque dell'universo non è la forma dell'universo in se stessa, ma nella sua relazione ovvero similitudine con Dio.

XXII Perciò il fine dell'universo o la forma sua perfettissima, SECONDO ELEMENTO, è tale in quanto è intelligibile e non in quanto è reale; perché la similitudine è una relazione percepita solo dalla mente e in questa similitudine è amabile l'universo; e in quanto è amabile è fine.

XXIII L'intelligenza adunque che scopre la similitudine è la causa dell'amicizia e del fine.

XXIV L'oggetto poi dell'amicizia non è arbitrario ma necessario essendo il simile, il quale è tanto assoluto quanto il suo originale.

XXV Essendo però quello che si ama un ente dell'intelletto, può chiedersi se la realizzazione sua sia arbitraria: questione che qui lasciamo. Qualunque intelligenza adunque, capace di conoscere il simile a sé, è capace d'amicizia, il cui decreto è di voler bene altrui come a se stesso.

XXVI Il voler perfezionare il proprio simile forma la bontà.

XXVII La forma perfettissima dell'Universo consiste nella massima similitudine di cui è capace, data la condizione. (*Costit. Univ.*, nn. XX-XXVII, pp. 179-180).

## ***2. Il fine concreto della creazione si realizza solo in Gesù Cristo.***

1388. - Alla qual dottrina filosofica ed ontologica mirabilmente consuona la dottrina rivelata, dalla quale ancora riconosciamo quel valore dato alla mente nostra di così altamente filosofare, valore che non ebbero quelli che filosofavano prima di Cristo. Poiché Iddio fece sapere agli uomini, che non solo egli si comunica alle sue creature intelligenti, ma che lo stesso divino Verbo si è fatto uomo, ed ha mandato agli uomini a ciò predestinati lo Spirito santo. E a questo Uomo-Dio servono

e sono ordinate tutte le creature, onde è chiamato «erede di tutte» (2); ed è scritto che egli «ha in tutte cose il primato (3)» a cui «ogni onore e gloria si riferisce» (4): il che è quanto dire che il Verbo incarnato è il fine a cui è fatto il mondo; e gli altri uomini pure acquistano ragione di fine in quanto sono in Cristo incorporati, e formano uno con lui, che è il loro capo vivente, da cui hanno vita, *et ipse est caput corporis ecclesiae, qui est principium* (5).

Poiché conveniva che Cristo avesse la gloria di esser «primogenito tra molti fratelli, di cui egli fosse esemplare vivente, ed essi altrettante copie, della vita di tale esemplare partecipanti»: *Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus* (1). Onde così per Cristo gli incorporati con lui divengono fine di tutte l'altre cose, che tutte cooperano a lor bene (2). Le sole creature intelligenti dunque possono acquistar ragione di fine, poiché, come dice ancora l'Apostolo, *Numquid de bubus cura est Deo* (3)? E questo è chiamato dal medesimo «il consiglio nascosto di Dio» *Mysterium quod absconditum fuit a saeculis, et generationibus, nunc autem manifestum est sanctis eius* (4). Il compimento di questo gran disegno e di questo gran fine domandava Cristo al Padre, quando, con un atto sublimissimo di conformità al divino volere, pregava in questo modo: *Non pro mundo rogo, cioè non prego per l'ente finito, che non è il fine degno di Dio, sed pro his quos dedisti mihi, quia tui sunt* (5), ma per questi, ne' quali si compie il fine di Dio, per tutti quelli che uniti a me (quos dedisti mihi) costituiscono il fine del mondo, eletti liberamente dal Padre a tanta altezza (quia tui sunt). (*Teos.*, vol. IV, n. 1388).

1393. - Se noi ora dalla teoria passiamo a considerare il fatto, cioè la stessa opera di Dio nella sua esecuzione, conviene che ricorriamo alla positiva spiegazione che ce ne ha fatto Dio stesso colla rivelazione: fatto e spiegazione che corrisponde ammirabilmente alla teoria ontologica e teosofica esposta, come abbiamo accennato di sopra.

In fatti l'opera di Dio, e il disegno di Dio in quest'opera, noi intendiamo essere il seguente. Il Verbo di Dio s'incarna in un uomo. Ecco Iddio nel mondo, fine formale del mondo. Affine di rendere concreto un tal fine, Iddio doveva predestinare un individuo dell'umana specie ad essere assunto in una sola persona dal Verbo divino. Questa è la predestinazione di quell'individuo umano che assunto dal Verbo si chiamò Cristo. La predestinazione di quest'individuo doveva esser fatta immediatamente da Dio, perché costituiva il *fine concreto*; l'umanità di Cristo non avea solo *ragione di mezzo* al fine formale, ma di più avea ragione di *materia* o causa materiale, ossia *d'elemento del fine concreto*. Il fine concreto del mondo dunque doveva esser posto mediante una doppia effettività:

1° La predestinazione dell'individuo umano,

2° La missione del Verbo in esso. [...]. Essendo dunque Cristo il fine concreto del mondo, era da Dio voluto per se stesso. E questo viene espresso colla parola *complacuit* (4), usata nella Scrittura per indicare il finale amore posto dal Padre in GESÙ CRISTO; il che S. Tommaso dichiara dicendo: *Complacuit designat quod dona hominis Christi non erant ex fato, seu meritis, ut dicit Fotinus, sed ex divinae voluntatis complacencia assumentis hunc hominem in unitatem personae* (5). Questo dunque era un fine degno di Dio, dico fine relativamente al mondo, cioè all'ente a tanta sublimazione destinato; ché, assolutamente parlando, potrebbe anche dirsi semplicemente *termine sopraperfettivo* di Dio stesso. Perocché amando il Padre il suo Figliuolo, era conseguente che lo amasse in tutti i modi nei quali potesse essere, e però anche nell'ente finito, il qual modo viene espresso da S. Paolo colle parole, *de Filio suo qui factus est ei ex semine David secundum carnem* (6), essendo consentaneo all'amore infinito del Padre l'aver il Figlio anche natogli nel tempo secondo la carne: non già che il Figliuolo abbia coll'incarnarsi subito mutazione alcuna, ma è avvenuto che la creatura, l'Uomo sia stato fatto Dio, e così sia un oggetto degno dell'amore di Dio (7). Essendo infinito dunque quell'amore, conviene ch'egli si porti in tutti gli oggetti che possono esser degni di lui anche per sé finiti, e il portarsi di questo amore in tali oggetti è un crearli.

Per partecipazione poi dello spirito di Cristo anche altri uomini sono chiamati Dei nelle sacre carte (1). *Manifestum est autem*, dice S. Tommaso, *quod aliquis ex participatione Verbi Dei fit Deus participative* (2). E così anche altri uomini sono oggetti degni dell'amore di Dio, e però doveano essere predestinati a divenir conformi a Cristo, ed esser creati (3). In tal modo anche questi altri uomini entrano a costituire il *fine concreto* del mondo, e sono amati per se stessi, perché informati da Cristo; il che lo stesso Cristo insegna con queste parole: *Et non dico vobis quia ego rogabo Patrem de vobis, ipse enim Pater amat vos, quia vos me amastis et credidistis quia ego a Deo exivi* (4); le quali parole dimostrano che essi stessi, perché informati da Cristo, sono oggetti propri e degni del divino amore, sono come altrettanti Cristi, ne' quali il Padre pone di quello stesso amore finale che pone in Cristo, secondo la petizione che fece per essi Cristo, *ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis* (5). (*Teos.*, vol. IV, n. 1393).

371. Ma perché permise Iddio anche il male morale? - Noi lo dicemmo, perché anche il male morale è condizione d'un bene morale assai maggiore. Alla caduta dell'uman genere si dee l'opera della redenzione, abisso della divina bontà. Sia pure che anche senza il peccato avesse potuto Iddio incarnarsi e così comunicare sé stesso in modo sommo alle sue creature, cosa tutta confacente all'essenza della somma bontà (4). [...].

(4) S. Tommaso (S. III, I, 1), prova la convenienza dell'Incarnazione in un modo generale dall'essere Iddio l'essenza della bontà, ponendo questa bella tesi, *Cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, decuit ipsum summo modo se creaturis communicare, quod in opere Incarnationis impletum fuisse credendum est*, e conduce così la dimostrazione: «A ciascuna cosa convien quello che le compete secondo la ragione della sua propria natura; poniamo, all'uomo conviene il raziocinare, poiché ciò gli compete in quanto egli, secondo sua natura, è razionale. Ora, la stessa natura di Dio è l'essenza della bontà, come apparisce appresso Dionisio (*De div. nom.* c. I <lect. 3>). Dunque tutto ciò che entra nel concetto del bene, è conveniente a Dio. Ma nel concetto del bene entra di comunicarsi ad altri, come apparisce pure presso Dionisio (Ivi, cap. IV <lect. 1>). Onde spetta alla ragione del sommo bene di comunicarsi alla creatura in sommo modo: ciò che massimamente avviene qualora esso congiunga a sé stesso la natura creata sì fattamente, che di tre cose il Verbo, la carne ed il sangue si fornì una sola persona, come dice Agostino (*De Trinit.* XIII, XVII). Laonde è manifesto che fu conveniente a Dio l'incarnarsi». Questa ragione intrinseca della convenienza dell'Incarnazione mantien la sua forza ugualmente tanto se si suppone che l'uomo abbia peccato, quanto se si suppone che non abbia. Non è però, che noi possiamo sapere con sicurezza che cosa Iddio avesse potuto fare non peccando l'uomo, poiché, come dice s. Tommaso poco appresso (Ivi, a. III), *Ea <enim> quae ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas [nobis] innotescit.* (*Teod.*, n. 371 e nota). La generazione divina nel suo principio, cioè nell'operazione stessa, è, come abbiamo veduto, un pronunciamento; ora, rispetto al principio, con un pronunciamento di Dio come intelligenza, fu egualmente generato il Verbo, e furono creati gli enti finiti. Onde la generazione e la creazione sono simili nel loro principio, cioè nel modo onde avvennero. Rispetto poi al termine, la generazione importa che il generato riceva la stessa natura del generante, onde si chiama Figliuolo, ed è in questo che si distingue il generare, che è un comunicare la propria natura, dal creare che è produrre dal nulla cosa d'altra natura. Una terza ragione ancora si può aggiungere se le parole di S. Paolo s'intendono di Cristo, cioè non del solo Verbo ma del Verbo incarnato, dell'umanità assunta dal Verbo. In questo senso Cristo è il primogenito nell'ordine non delle cose naturali, ma delle soprannaturali, perché è il fine dell'universo, e il fine è il primo nella mente dell'operante, perché è il primo dei predestinati, e il principio della predestinazione, e perché anche gli altri uomini sono generati soprannaturalmente da Dio, venendo adottati in figliuoli, perché loro si comunica Cristo e vive in essi Cristo e il suo spirito. (*Introd. Vang. Giov.*, lezione XXXVII, p. 94).

617. - Come uomo poi, il Cristo è servo di Dio.

618. - Ma il Cristo, secondo uomo, non è solo il servo di Dio, come tutte l'altre creature; egli è servo di Dio per eccellenza. Laonde nelle sante Scritture si legge, che Iddio si formò questo servo perfetto fino dall'alvo materno (2).

619. - Di più, il Cristo non è solo il servo più eccellente; ma egli è l'unico servo fedele, essendo gli altri uomini tutti prevaricatori, resi *inutili* (3), secondo l'espressione della Scrittura, cioè inetti a prestare a Dio il servizio, gran fine della creazione.

620. - Quindi nel solo Cristo, Iddio ha conseguito il fine pel quale egli creò l'universo, la piena servitù dalla sua creatura. (*Filos. Dir.*, vol. II, nn. 617-620).

628. - Ma ella fu anco esecuzione del comando ricevuto da Dio. Conciossiaché Iddio voleva, che il Cristo redimesse gli uomini suoi fratelli, perché così esigea l'amore naturale del Cristo. E di più, Iddio stesso amava gli uomini come creature sue, e voleva che come il fine dell'universo era ottenuto nella perfetta servitù del suo Cristo, così per l'opera di Cristo s'ottenesse anche negli altri uomini per natura fratelli a Cristo (2). Il Cristo d'altra parte amava ancor più la volontà di Dio, che non gli uomini suoi fratelli, e perfettamente la conosceva; onde soprammodo si compiacque di eseguire il disegno fatto da Dio fino dalla costituzione del mondo. - Quindi l'opera della redenzione fu l'esecuzione della volontà di Dio. (*Filos. Dir.*, vol. II, n. 628).

10. E prima ella parla di quello che Iddio avea fatto e avrebbe fatto a lei stessa, conciossiaché ella era uscita dal pensier di Dio quasi sua primogenita, anteriore a tutte le altre creature, come di lei dice la Chiesa. E ciò perché essendo ella la più santa delle pure creature, e le cose tutte essendo da Dio create in servizio e gloria della santità, ella diveniva come il fine del mondo, dopo di Cristo, ed il fine dell'opera è quello che viene concepito il primo nella mente dell'artefice. Oltre di che, come Iddio umanato è principio di ogni santità e l'autore di tutti i Santi; così ella era il principio dell'Iddio umanato: e come la madre procede non meno nell'ordine de' pensieri che in quel delle cause il figliuolo; così MARIA, che non potea precedere il Verbo divino, perché generato ab eterno, potea però precedere e precedette il Verbo umanato, perché ella stessa diede a lui nelle purissime sue viscere l'umanità: e l'umanità appunto del Verbo è l'istromento della salute del mondo, e della santificazione di tutti i Santi. [...]. (*Cant. M. Verg.*, n. 10).

Questa giustizia, miei fratelli, ignota alla carnalità degli uomini, è il fine dell'universo: il mondo non fu tratto dal nulla se non perché in esso risplendesse e trionfasse la giustizia di Dio e vi fosse glorificato colui che è la giustizia e la santità eterna. Quindi tutte le divine Scritture non mirano che a insegnare la scienza della giustizia: i libri dottrinali insegnano a praticarla, le sacre storie pongono sotto gli occhi quasi dipinte le vie diverse dei giusti e degli empi, i salmi ed i poemi ispirati, depressi gli empi, celebrano le glorie dei soli giusti. Tutte le divine lettere sono rivolte finalmente ad annunziare il giusto per eccellenza, unto da Dio e nato nel mondo ad insegnare e ripristinar la giustizia perfetta in mezzo alla perduta umanità. Perocché Gesù Cristo fu preordinato ab eterno ministro della giustizia, a cui fu commesso di fare, che malgrado della perversione del genere umano resosi inutile al grande intento, a cui Iddio l'aveva creato, il fine dell'universo ricevesse il suo pienissimo adempimento, non potendo rimanersi vuoto di effetto il divino disegno. E la grand'opera fu compiuta mediante la società, a cui Cristo chiamò gli uomini tutti che volessero udire la sua voce, mediante questa sublime società che ha la sola giustizia per fine e per fondamento, e che Chiesa o Regno di Dio si appella. La Chiesa dunque di Gesù Cristo ha, per suo fine e per suo fondamento, il fine e il fondamento stesso dell'universo, la giustizia; e in questa universale società l'eterno disegno del Creatore riceve piena effettuazione. (*Spir. Ist. Car.*, Discorso II, p. 30).

Un'altra conseguenza del peccato d'origine, considerato dalla parte di Dio, si è che l'uomo vien rimesso ad una provvidenza universale e di mezzo, in luogo di esser governato da una provviden-

za speciale e di fine.

L'uomo innocente era il fine dell'universo: Iddio faceva di lui le sue delizie: stava congiunto intimamente con lui, e quindi avea di lui una provvidenza immediata, e veramente di fine; sicché tutte le cose dell'universo erano ordinate e volte a servire a quest'uomo delizia di Dio e in cui era Dio. Ma dall'uomo peccatore Iddio si separò: la causa dell'uomo da quell'ora non fu più la causa stessa di Dio: l'uomo peccatore non potea essere vero fine dell'universo, poiché Dio solo è fine, e in tanto l'uomo era fine dell'universo, in quanto che partecipava di Dio, ed era fatto una sola cosa col Creatore. Rimase dunque l'uomo una semplice creatura: fu abbandonato alle proprie forze: la natura stessa e tutti gli esseri che la compongono <furono abbandonati> alle sue forze, e l'uomo si trovò esposto a quegli accidenti tutti che poteano naturalmente intervenire dall'azione simultanea di tutte le innumerabili forze degli innumerabili esseri creati che esistono.

Se la cosa fosse rimasta così, l'universo avrebbe perduto il suo fine: ogni straordinaria provvidenza sarebbe cessata dal mondo, e del mondo e dell'uomo sarebbe avvenuto tutto ciò che avessero prodotto il complesso delle forze naturali con tutti i loro ordini e collisioni.

Ma essendo fra l'umanità predestinato un individuo che non dovea esser macchiato di peccato, e congiunto della massima congiunzione con Dio, di una congiunzione indistruttibile, avvenne che questo Uomo solo rimase il vero capo, e il vero fine dell'universo, e questo fu l'uomo redentore anche degli altri uomini.

Perocché Iddio conservò a quest'uomo la sua provvidenza speciale, o piuttosto specialissima, e così tutti gli altri uomini decaduti come tutte le altre cose dell'universo, divennero mezzo alla grandezza, alla felicità, e alla gloria di quest'uomo fine. Di che accadde, che molti uomini furono sanati dal peccato, e ricongiunti con Dio appunto perché anche questo era necessario, acciocché l'uomo fine riuscisse il più grande, il più felice, il più glorioso che esser potesse. Conciossiacché egli desiderò che fossero associati a lui i suoi simili e non poteano essergli associati, se non veniano prima giustificati, e giustificati che furono, ripresero anch'essi lo stato e la condizione di fine, insieme con quegli che era fine per se stesso, e che chiamava altri in parte di questa sua dignità. (*Antrop. sopran.*, vol. I, lib. III, cap. VII, art. IV, § 3, pp. 423-424).

# CAPITOLO SECONDO

## LA PERSONA NATURALE E LA PERSONA SOPRANNATURALE CRISTIANA

### *1. Persona e natura*

Aggiungerò solo a maggiore dichiarazione della dottrina, che la definizione della persona io la propongo nel modo seguente: «una sostanza intelligente, in quanto contiene un principio attivo, indipendente ed incomunicabile, si dice persona». (ad Antonio Tommaseo a Roma; [Trento magg. 1832], in *Epist. compl.*, vol. IV, lett. 1681, p. 296).

769. Persona è «un soggetto intellettivo in quanto contiene un principio attivo supremo». (*Antrop. Sc. mor.*, n. 769).

CI - Qual definizione finalmente può darsi della persona?

La seguente: «il principio dell'atto dell'essere in un individuo intelligente». Non si dice in una natura intelligente, perché le nature possono essere più come nel Nostro Signore la divina e l'umana; ma si dice in un individuo.

Si dice il principio dell'atto e non lo stesso individuo intelligente, perché la persona del nostro Signore Gesù Cristo era divina. Il principio, cioè, onde sussisteva quest'individuo intelligente, che si chiama Gesù Cristo, era Dio. L'individuo stesso all'incontro era Dio e Uomo. Si dice il principio dell'atto e non l'io, poiché questo può esistere senza esser principio dell'atto, come io umano in Gesù Cristo. (*Costit. Univ.*, CI, p. 207).

832. La persona si può definire «un soggetto intelligente», e volendone dare una definizione più esplicita diremo che «si chiama persona un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo, ed incomunicabile».

833. Considerando poi questa definizione della persona come pure quella che abbiamo data del soggetto, vedesi, che tanto la parola soggetto; quanto la parola persona esprime l'ordine intrinseco dell'essere in un individuo senziente, e però ha per base una relazione fra il principio intrinseco (onde dipende la sussistenza dell'individuo, e onde muove tutta la sua attività), e tutto il resto che è nell'individuo stesso, e che viene da quel principio sostenuto ed attivato (50).

E veramente non tutto ciò che è in un individuo sostanziale costituisce propriamente il soggetto ossia la persona, ma il soggetto e la persona hanno la loro base, come dicemmo, nel principio supremo che racchiudesi nell'individuo, e l'altre cose che possono entrare nell'individuo medesimo non appartengono al soggetto o alla persona se non per lo strettissimo nesso che hanno col principio supremo in virtù del quale sussistono e formano insieme un solo individuo.

Come poi si chiama soggetto ciò che è principio supremo di attività in un individuo senziente qualsiasi, o intelligente o no; così si chiama persona ciò che è principio supremo in un individuo intelligente: sicché la differenza fra soggetto e persona si è quella che corre fra il genere e la specie; giacché noi pigliamo la sensitività in un senso il più universale, nel qual senso ella abbraccia anche l'intendere, che si riduce ad una special maniera di sentire. Sicché la persona non è che una classe di soggetti la più nobile, quella de' soggetti intellettivi (51).

834. Risultano poi ancora dalla definizione le altre proprietà della persona, le quali sono:

1° Ch'ella dee essere una sostanza;

2° Ch'ella dee essere un individuo, e perciò appartenente alle cose reali e non alle cose meramente

ideali;

3° Che dee essere intelligente;

4° Che dee essere un principio attivo, intendendo la parola attività nel suo significato più esteso, nel quale ella abbraccia, in qualche modo, anche la passività sicché la persona è quel principio a cui si riferisce e da cui parte ultimamente tutta la passività e tutta l'attività dell'individuo;

5° Che dee essere un principio supremo, cioè tale che nell'individuo non se ne trovi un altro che gli stia sopra onde egli mutui l'esistenza; anzi tale, che se vi sono nell'individuo degli altri principj, questi dipendono da lui e non possono sussistere in quell'individuo se non pel nesso che hanno con lui.

835. Nel che si consideri, che il principio personale chiamasi supremo, per escludere ogn'altro che gli stia sopra, non perché egli debba averne necessariamente degli altri che gli stiano sotto, come potrebbe far credere la parola supremo, che pare involgere una relazione con qualche cosa d'inferiore. Né tuttavia crediam vietato in una formola generale il dirsi supremo a ciò che potrebbe restare anche unico: come dicendosi il primo, può intendersi anche di un solo, non essendovene altri. Tuttavia a chi piacesse potrebbe sostituire alla parola supremo, quella d'indipendente, o tal altra somigliante.

836. 6° Che dee essere incomunicabile, conseguenza delle proprietà precedenti e già comprese in qualche modo nella nozione d'individuo: perocché l'individuo non può comunicarsi senza cessar di essere quell'individuo ch'egli era prima, e allo stesso modo dee intendersi l'incomunicabilità del soggetto e della persona.

837. Dalle quali cose si vede, che la persona non è assolutamente e necessariamente il medesimo di ciò che si esprime col vocabolo Io; ma che fra la persona e l'Io esiste una differenza di concetto, simigliante a quella che vedemmo trovarsi fra il soggetto e l'Io.

Egli è vero, che per Io più col monosillabo Io si esprime un soggetto intelligente, ossia una persona che ha consapevolezza di sé, e noi uomini non adoperiamo questo monosillabo se non a significare la personalità nostra propria di cui siamo consci, ond'è che l'Io si chiama un pronome personale. Ma sottilmente considerando, non ripugna l'immaginare che ci abbia un principio intellettuale in un individuo avente coscienza di sé e che tuttavia non sia principio supremo. In tal caso a questo principio intellettuale potrebbe applicarsi giustamente il vocabolo Io, e non tuttavia il vocabolo di persona. (*Antrop. Sc. mor.*, nn. 832-837).

Perocché questo male della volontà è il mal personale; ché la persona nella volontà risiede, essendo ella quel principio attivo e supremo, che trovasi in uno spirito intelligente, a cui tutte l'altre potenze s'annodano e si sommettono (1). (*Filos. Dir.*, vol. I, Sistema morale, sez. I, VII, p. 64).

903. - [...] Questo sintesi non si avvera solamente tra concetti astratti, come quelli di padre e di figlio, di causa e d'effetto, di relativo e di assoluto ecc., ma esiste anche tra cose reali e sussistenti. A ragion d'esempio, il senziente è indivisibile dal sentito, e, viceversa, questo è indivisibile da quello; onde non si può pensare un principio senziente reale, senza pensare ad un tempo il sentito fondamentale che lo costituisce e informa come principio senziente. Del pari, non si può pensare un intelligente senza un inteso. Ancora, la persona si definisce: «Un individuo sostanziale, in quanto contiene un principio attivo, supremo e incomunicabile» (*Antrop.* 832 segg.). La persona dunque è una relazione sussistente. [...]. (*Teos.*, vol. III, n. 903).

Qui tuttavia non convien preterire un'importante osservazione.

Gli enti tutti sono cose: alcune poi di queste cose sono anco persone. Tutte le persone adunque sono cose; ma non tutte le cose sono persone.

Quindi è che ogni persona può venire considerata sotto due aspetti; cioè sotto l'aspetto di cosa, e sotto l'aspetto di persona.

- Non è dunque interamente assurdo, che si possano avere con un ente medesimo due maniere di rapporti, e due maniere di vincoli; i rapporti proprii delle cose, e i rapporti proprii delle persone; de' vincoli di proprietà, e de' vincoli di società?

Se si desse un tal ente, nel quale la qualità di cosa, e la qualità di persona fosse del tutto indistinta, sicché non si potesse giammai considerarlo come cosa, senza che in pari tempo considerarsi dovesse come persona; in tal caso non potrebbe aversi con questo ente che un solo genere di rapporti, e conseguentemente un solo genere di vincoli cioè i vincoli personali, una specie de' quali sono i vincoli sociali.

Ma questo ente sarebbe Dio: l'uomo non è tale. Il principio personale dell'uomo non è tutto l'uomo; questo principio non è che il migliore elemento dell'uomo, la cima più alta dell'umana natura.

Che cosa veramente è la persona?

Noi l'abbiamo altrove definita «un individuo sostanziale in quanto egli contiene in sé un principio attivo, intelligente, supremo e incomunicabile» (1).

In questa definizione apparisce chiaramente, che vi ha differenza fra un individuo, e l'elemento che costituisce la personalità del medesimo: l'individuo di una data natura non viene chiamato persona se non a cagione di un elemento sublime che è in lui, di quell'elemento cioè, pel quale «intendendo opera»; sebbene niente poi vieta, che possano essere in quello stesso individuo degli altri elementi, che sieno costitutivi della sua natura, e non della persona; elementi perciò che non sono personali per sé stessi, ma si dicono personali solamente a cagione dell'elemento personale al quale aderiscono e dal quale sono dominati: in una parola, l'elemento personale che si trova nell'uomo è la sua volontà intelligente, per la quale egli diventa autore delle sue proprie operazioni.

L'elemento personale adunque è sempre qualche cosa di eccelso: la sua dignità dee rispettarli: essa non può mai essere sacrificata a libito di chicchessia.

Ma in che consiste propriamente questa dignità dell'elemento personale, che non si spiega ad esser mezzo, ma che vuol esser sempre considerata come fine a sé stessa? (*Soc. s. Fine*, lib. I, cap. III, pp. 139-140).

## 2. Persona umana

838. *Il soggetto intellettuale (razionale) e la persona nell'uomo sono adunque una cosa stessa. Perocché il principio intellettuale, che non è diverso dal principio volitivo, è ciò che vi ha di più eccellente, di supremo nella natura umana.*

Il principio sensitivo e istintivo, è ciò che costituisce il soggetto ne' bruti; perocché ne' bruti questo principio non ha nulla che gli stia sopra, nulla da cui dipenda, egli è veramente principio; conciossiaché da lui comincia tutta l'attività del bruto, e in lui si fonda la sussistenza di quest'essere. Ma nell'uomo il principio, il punto più elevato dell'esistenza, non è meramente sensitivo, anzi egli è propriamente intellettuale, e il sensitivo non gli è aggiunto che come un cotale istrumento, come un suddito, come un mezzo al suo fine, come materia di cognizione.

Ma ora dobbiam veder meglio in che maniera tutto ciò che è nell'uomo si attenga e si annetta a quel principio ultimo che costituisce per così dire la sommità dell'umana natura, e che si appella persona umana. Noi ne abbiamo già fatto cenno di sopra; ma qui dobbiamo richiamar di nuovo il pensiero all'unità umana, e all'ordine di questa unità (*Antrop. Sc. mor.*, n. 838).

CIII. - Avevo io dunque mostrato, che il principio attivo che trovasi in un essere intelligente quand'egli è tale che non ne abbia alcun altro di superiore, di guisa che esso si possa chiamar supremo, costituisce la base della persona: onde questa fu così da me definita: «La persona è un soggetto intellettuale in quanto contiene un principio attivo supremo» (3). Gli altri principj e potenze

adunque dell'uomo, che non sono supreme, appartengono per sé alla natura umana; alla persona poi non ispettano se non in quanto a questa, che è il principio attivo supremo, stieno effettivamente subordinate e da esso sieno mosse e governate. [...]. (*Risp. finto Eus. Crist.*, n. CIII).

### 3. *Persona soprannaturale cristiana*

199. Il caso poi che l'inteso primitivo s'accresca mediante la realizzazione dell'essere, oggetto essenziale, è sommamente importante a considerarsi perché è ciò che fa passar l'uomo dall'ordine naturale all'ordine soprannaturale.

L'essere essenziale oltre esser luce della mente diviene allora anche sentito. Or, poiché l'essere reale in tal caso è identico coll'essere ideale, quindi il principio che prima intuiva l'essere ideale, rimane ancora identico, benché senta la realtà dell'essere. L'anima dunque, il soggetto sostanziale, non perde la sua identità ma acquista nuova infinita dignità ed è lo stesso intelletto che intuisce quella, e percepisce questa contemporaneamente. Ciò che si è mutato è stato propriamente il sentito, cioè si è aggiunto al sentito precedente un sentito essenzialmente diverso, infinitamente maggiore del primo, un sentito che appartiene al senso intellettuale. Quindi il principio primo che unisce il sentito e l'inteso, e che è fonte della ragione e della volontà non mutò la sua natura, ma la accrebbe infinitamente. L'aggiunta d'attività che vi si fece è più grande e più elevata di tutta l'attività ch'egli s'avea prima: un principio nuovo d'operare gli si aggiunse, cioè il principio d'operare in un modo soprannaturale.

Ora il *primo principio* che raccoglie in sé tutte le attività inferiori si chiama *persona*, in quanto contiene virtualmente l'*attività suprema* fra tutte le altre. Quindi benché egli conservi la sua identità come soggetto, diviene tuttavia una persona nuova in quanto riceve un'attività nuova superiore di lunga mano a quello che s'avea prima (19). (*Psicol.*, n. 199).

Nella parte che segue trovo ad osservare, che la relazione che il Verbo divino conserva coll'anima del battezzato, anche dopo il peccato attuale, non parmi essere propriamente una perfetta *coniunzione di lui coll'anima*; la quale non sembrami poter darsi senza la grazia. è piuttosto una *relazione esterna* che rimane, cioè un diritto acquistato dal Verbo sul battezzato, una potestà come di signore e proprietario sulla roba sua, e dalla parte del battezzato un necessario assudditamento a Cristo, e come la chiama S. Tommaso una *ordinazione al culto di Dio*; nella quale ordinazione al culto divino il Santo Dottore fa consistere l'essenza del *carattere indelebile*, pel quale chi una volta è consecrato per servire al culto di Dio non si può più toglier da quello. Aggiungerò solo a maggiore dichiarazione della dottrina, che la definizione della persona io la propongo nel modo seguente: «una sostanza intelligente, in quanto contiene un principio attivo, indipendente ed incomunicabile, si dice persona». Ora è da avvertirsi che la sostanza intelligente resta l'*identica*; ma il principio personale si cangia, s'innalza, colla congiunzione del Verbo coll'anima. Ma non è già che questo principio attivo nuovo e più elevato sia il Verbo stesso; se ciò fosse, come Ella assai bene riflette, l'uomo non avrebbe la personalità sua, ma quella del Verbo: tale è bensì la congiunzione del Verbo coll'uomo in Cristo. Nel cristiano il Verbo è congiunto per *modum obiecti*: e l'oggetto non si confonde mai col soggetto, il quale è la persona, anzi ha col soggetto una cotale opposizione. A questo modo, cioè come oggetto, è congiunta a noi (soggetto) la verità noi non siamo la verità ma noi vediamo la verità noi la godiamo; noi dobbiamo ubbidire alla verità e la verità è quella che ci comanda. Tuttavia il lume della verità come risplende in noi, suscita in noi un'attività un principio attivo, che non esisteva prima: quel principio in cui consiste l'umanità nostra, cioè la razionalità di cui siamo forniti. Allo stesso modo operando in noi il Verbo (verità sussistente) noi siamo eccitati, e vien tratta dal nostro fondo, dalla nostra sostanza, un'attività nuova, vien attuato un principio, che è quello appunto che ha il sentimento e la fruizione interiore del Verbo divino. Io dimostro che ad ogni facoltà

passiva ne corrisponde nell'uomo un'attiva, che ad ogni sentimento (facoltà passiva) corrisponde un istinto (facoltà attiva). Se a noi adunque è dato un nuovo sentimento, è dato altresì un nuovo istinto o principio attivo. Il Verbo congiunto con noi immuta il nostro sentimento fondamentale: indi esce un principio d'azione tutto nuovo che presiede alle azioni soprannaturali. Non c'è dunque nessun pericolo in questo sistema di confondere la personalità nostra con quella del Verbo, perché il soggetto non può mai confondersi coll'oggetto, né la causa il Verbo, coll'effetto (il principio di attività soprannaturale). (ad Antonio Tommaseo Roma [Trento magg. 1832], in *Epist. compl.*, vol. IV, lett. 1681, pp. 295-296).

69. 4. Che l'opera di Cristo contiene una doppia rigenerazione dell'umanità come doppio era il male di cui l'umanità giaceasi prostrata, l'una riguardante la persona, la parte suprema dell'uomo, e questa è la rigenerazione soprannaturale che si fa col battesimo, non destinata a tutti; l'altra riguardante la natura, la parte inferiore, la carne, la quale s'opera nella finale risurrezione, e questa a tutti comune e, senza eccezione, universale, benché per accidente diversifichi il suo effetto giusta la diversa condizione delle anime che hanno ricevuto o no la rigenerazione prima spirituale e personale. (*Condiz. Bamb. morti senza Batt.*, n. 69).

#### 4. *Fine della persona e delle cose impersonali*

1289. - Convien prima ricordare, che tutto ciò che nel mondo si pensa è somigliante a catene i cui anelli s'attengono sempre a un primo anello che è la persona (Antropol. 906, Ontolog. ...). Le persone che sono nel mondo costituiscono il fine di tutte le altre cose impersonali, e queste si attengono così strettamente a quelle con connessioni fisiche, dinamiche, intellettive, morali, che si può dire a diritto, che in ogni senso elle sono per le persone. Esistendo dunque le cose impersonali d'una esistenza relativa alla persona, conviene prima di tutto considerare l'atto creativo della prima Causa relativamente alla persona, per trapassare poi, quando sia spiegata l'esistenza delle persone finite, a spiegar l'esistenza delle altre cose impersonali che alle persone si riferiscono. [...]. (*Teos.*, vol. IV, n. 1289).

150. [...] Quel solo adunque che risulta dall'esame della natura umana è questo: la prima parte di questa natura è l'intelligenza, e l'intelligenza è fatta per la verità. La seconda parte di questa natura è la volontà e la volontà è fatta per la virtù con essa l'uomo aderisce alla verità la ama in tutte le cose, e così ama tutte le cose secondo la loro verità.

Ma questo amore che cerca soddisfarsi negli enti, secondo la verità vorrebbe pienamente possedere quello che ama, e che gli è bene appunto perché l'ama. Vi è dunque una terza parte nell'uomo, e questo è il sentimento in tutta l'estensione di questa parola. Il sentimento è una tendenza a godere. La volontà dunque che aderisce alla verità e peròche è virtuosa, la volontà che di conseguente ama tutti gli enti secondo la verità desidera altresì che tutti questi enti le si diano a godere, giacché col godimento si compie il suo conoscimento e il suo amore di essi. Questo è quanto dire che cerca la felicità.

Di che si raccoglie, che l'anima tende di sua natura ed è destinata alla sua perfezione, e che questa perfezione consiste nella piena vista della verità nel pieno esercizio della virtù e nel pieno conseguimento della felicità triplice fine, triplice destinazione, in cui si trova tuttavia una perfetta unità poiché non ci può essere un solo di questi tre elementi in modo completo, senza che ci sieno gli altri due: la verità non è veduta ne' suoi intimi visceri, se non da chi l'ama e la gode; nessuno ama pienamente la verità negli enti in cui è attuata, senza che ce la veda e ne goda; nessuno ne gode pienamente ed è felice, se pienamente non l'ama, ed è virtuoso, e pienamente non la vede ed è sapiente. L'uno di questi tre beni implica gli altri due: non sono che tre forme d'un solo ed unico bene. (*Sist. filos.*, n. 150).

487. L'essere intellettuale-morale, per esempio l'uomo, ha totale natura, che d'un lato, come vedemmo, partecipa all'infinito, in quanto cioè intuisce l'ente ideale, dall'altro possiede la realtà in un modo finito, e quindi come reale è finito. Lo stendersi all'infinito nella sfera dell'idealità fa sì ch'egli possa avere un *fine estrinseco* infinito; e quindi è che la bontà di Dio, la quale non ha limiti, ordinò le sue creature intelligenti alla fruizione di sé stesso, sotto il quale aspetto dice, che i celesti comprensori, che hanno ottenuto il loro gran fine, veggono tutto Iddio. Ma poiché ogni essere creato e reale è finito, quindi non può essergli comunicata giammai tutta la realtà di Dio. Onde giustamente si dice che i comprensori celesti veggono *tutto* Dio, ma non *totalmente*; e ancora si dice che non lo *comprendono*, e di Dio si dice che è incomprendibile e che abita una luce inaccessibile.

488. Né giova il rispondere che comunicandosi Iddio realmente all'essere intellettuale, Iddio non si confonde né immedesima con esso, ma che rimane sempre al di fuori: poiché l'essere reale finito non solo ha facoltà e forze finite, ma debbono rendersi in qualche modo finiti anche gli oggetti, in quanto si proporzionano all'atto di quelle facoltà. Ond'è assurdo e ripugnante immaginare un atto di un essere finito, il quale giunga a percepire Dio *totalmente*. Per usare una similitudine, benché troppo inadeguata, diremo che, se un corpo, per esempio, una mano, tocca un corpo assai più grande, per esempio, la terra; egli non può toccare di questo gran corpo se non tanto, quanto si stende egli stesso, e, nel nostro supposto, quanto si distende la mano. E se il globo della terra potesse avere tanta unità e semplicità che niuna divisione si potesse in lui concepire, in tal caso giustamente si direbbe, che la mano che lo tocca, toccasse tutta la terra, ma non *totalmente*.

489. Da questo conseguita che volendo Iddio beneficiare una creatura intelligente, è conforme alla sua infinita bontà che le dia per fine estrinseco l'infinito bene, cioè sé stesso, poiché ella è capace di tanto beneficio. Ma poi, qualora si domandi in qual misura potrà comunicarle della sua propria realtà sarà necessario rispondere, in una misura limitata. (*Teod.*, nn. 487-489).

906. Ciò che fu ragionato in quest'Opera dimostra, che i molteplici elementi, di cui risulta l'umana natura, formano insieme una perfetta unità. Tutto è connesso nell'uomo, tutto tendente ad un solo fine. La materia è investita dal sentimento animale, che tende a dominarla pienamente. Nel sentimento s'inizia e procede e s'acchiude l'istinto: l'unità dell'istinto costituisce l'individuo.

Ma sopra l'animal sentimento sorge un principio maggiore, intuente l'essere ideale, destinato a dominare per intero il sentimento medesimo. Questo principio soggettivo si manifesta sotto le forme di ragione e di volontà così esiste la persona che esprime la primazia di tutte le attività razionali. Egli è dominato alla sua volta da leggi ideologiche e fisiche, le quali sortono dall'ordine intrinseco dell'essere ideale e dell'essere reale. Le leggi che emanano dall'essere reale tengono una determinata relazione colle leggi che emanano dall'essere ideale, e di qui la moralità. La persona in virtù di questo rapporto divien morale, entra nella sfera di quelle cose che partecipano dell'infinito, che acquistano un infinito prezzo. Ma il principio soggettivo di cui parliamo non si lascia però dominare interamente da tali leggi, né ne conserva necessariamente il naturale rapporto; ma o si sottrae alle stesse, o liberamente vi si sottomette: quindi una nuova forma di attività la libertà. In quest'ultima forma sta il fastigio dell'umana natura come natura potenziale, non però della sua piena attuazione. Poiché non basta che si consideri questa attività sì elevata sopra tutte l'altre, in se stessa; conviene meditarla nel suo atto, e ne' maravigliosi effetti di lui. Per quest'atto l'uomo merita; egli s'unisce di proprio moto a tutti gli enti, al fonte degli enti, gli ama tutti, e da tutti riscuote amore, trasfonde in tutti se stesso, e tutti si trasfondono in lui: rallarga allora i propri limiti, completa la sua natura angusta e deficiente: non fruisce più solo di sé, minima particella di essere, ma fruisce di tutte l'entità e nel mare dell'essere essenziale trova e riceve la propria felicità una felicità morale che non può più disvolere, un bene che non può più perdere: questo è il fine dell'uomo, l'altissimo fine della persona, e conseguentemente della natura umana: e questa comunicazione, questa società mutua degli enti coll'ente degli enti e tra sé, è il fine dell'universo. (*An-*

*trop. Sc. mor.*, n. 906).

*L'uomo è ordinato al servizio di Dio per natura.* L'uomo è creatura di Dio: dunque è fatto all'onore di Dio (<(528)>).

Iddio è creatore dell'uomo, e non poteva avere altro fine che se stesso nella creazione <:> «tutte cose, dice la Scrittura, il Signore le ha operate per sé» (529). L'uomo dunque è ordinato al divino servizio. [...].

*Nel divino servizio si comprende tutta la morale nella sua massima perfezione.* La legge evangelica, che è la morale nella più sua alta perfezione riduce tutti i doveri alla carità di Dio, nel qual nome di carità ella comprende ogni servizio, e ogni amore. E lo stesso amore del prossimo il fa venire come un ramo dal pedale del divino amore; e imponendo all'uomo che di tutte sue potenze ami il Signore, ella non lascia in libertà dell'uomo cosa alcuna dell'uomo, ma ogni suo elemento, per così dire, il consacra al divino culto.

Di più il divino culto nella perfezione della morale evangelica va preferito alla stessa vita: e quando la distruzione di questa possa accrescere a Dio onore e culto, anch'essa dee essere sacrificata. Indi l'origine de' sacrificj: indi il sacrificio accettabile, onde Cristo immolò se stesso all'eterno Padre. (*Antrop. sopran.*, vol. II, lib. IV: I, sez. II, art. I-II, p. 185).

*La servitù a Dio dovuta è piena ed assoluta.* 542. - Quindi la servitù dovuta a Dio è piena ed assoluta.

543. - Potrebbe nascere il dubbio, se questa servitù assoluta involga un diritto in Dio sulla stessa personalità nostra, di maniera che egli possa usarla siccome un puro mezzo.

544. - Rispondesi, che ciò che rende fine la persona umana è l'elemento divino che la informa (2). Ora, questo elemento, che in Dio si confonde con Dio, non può essere adoperato come un semplice mezzo né pure da Dio stesso; perché non può adoperar sé stesso come mezzo, essendo egli essenzialmente fine. Laonde la divina Scrittura dichiara, che Iddio mise sé stesso a fine di tutte le cose, né poteva esser altro (1).

545. - Egli è dunque fine anche in quanto si comunica all'essere umano, o pel lume della ragione, o pe' doni superiori alla natura. Coerentemente a questa dottrina, che innalza l'uomo a somma nobiltà la divina Scrittura dice, che Iddio, nel suo assoluto oltrepotente dominio, dispone degli uomini con grande riverenza (2). (*Filos. Dir.*, vol. II, nn. 542-545).

*Iddio è santità e beatitudine: terzo titolo al diritto di dominio supremo.*

563. - Il terzo titolo è quello di bene assoluto: Iddio è la santità e la beatitudine essenziale.

564. - Proceda da questo titolo, che se l'uomo non trae da Dio la santità e la felicità eterna, egli si riman privo di questi beni finali.

565. - è dunque necessario, che l'uomo riconosca Iddio siccome fonte supremo della propria perfezione; riconosca, che s'egli non viene informato da Dio siccome santità e beatitudine essenziale, né ha in sé, né può trovare altrove il pieno ottenimento di ciò che costituisce il suo fine.

566. - Riconoscere in Dio il proprio fine, involge riconoscere un'assoluta dipendenza da Dio, a tale che l'uomo perde sé stesso, se da Dio non mutua ciò che il salva e perfeziona.

567. - Quest'ultimo titolo risulta dunque dalla necessità morale, che la persona riceva la sua perfezione (1). (*Filos. Dir.*, vol. II, nn. 563-567).

Concludiamo adunque; e la conclusione sia, che nelle cose dette voi avete in mano, o fratelli, l'intima ragione del primo dei dieci comandamenti, il quale dal nostro Catechismo viene espresso così: «Tu devi credere ed adorare un solo Dio»: avete ancora in mano la ragione del primo de' due precetti della carità base e fondamento di tutta la legge:

«Amerai il Signore Dio tuo di tutto il tuo cuore, e in tutta l'anima tua, e in tutta la mente tua (I)».

Coll'amore l'uomo serve a Dio; e col servire a Dio l'uomo s'unisce con Dio; e coll'unirsi a Dio l'uomo

si rende *felice*; e rendendosi felice, egli ottiene il fine pel quale è stato da Dio creato. Andiamo dunque a questo fortunato termine, miei cari; prendiamo questa dolce servitù una volta; crediamo a quello che disse Gesù Cristo: *Jugum meum suave est, et onus meum leve*. Amen. (*Catechetica*, Catechesi IX, p. 330).

A. - Ottimamente. E quindi appunto si può dimostrare quanto sia lagrimevole la cecità e la stoltezza de' peccatori, i quali, disservendo a Dio per isfogare le loro passioni, vanno cercando invano la loro beatitudine per una via diametralmente opposta a quella che sola può condurveli, che è una vita menata conformemente alla santa legge e volontà del Signor nostro Iddio. Ma per viepiù confermare questa virtù importantissima, cioè che il nostro fine è di servire a Dio, e che in questo consiste la nostra verissima beatitudine, sapreste voi ridirmi quell'altro argomento che io ve ne recai?

P. - Brevemente mi parve che l'argomento fosse questo. Chi opera, Ella diceva, si propone a scopo ultimo di sua attività una cosa a sé utile e cara; come l'artiere, che lavora per aver la mercede, che il provvede del necessario ne' suoi bisogni. Ora Iddio operando non potea prefiggersi altro fine che sé medesimo; perciocché altra cosa non può essere veracemente cara e utile a Dio, fuori di Dio, nel quale è ogni buona e utile cosa in perfettissimo grado. Dio è beato di se stesso; Dio dunque nel creare l'uomo non poteva avere altro fine che se stesso. Oltre questo fine però dell'operatore, v'ha, Ella soggiunse, il fine dell'opera; essendo diverso il fine del calzolajo, che è la mercede, dal fine della scarpa, che è di calzare il piede. Riman dunque a vedere qual fine Iddio abbia dato alle sue opere, come tali, e quindi anche all'uomo. E qui innanzi tratto fece osservare, come ognuno ama peculiarmente le cose sue perciò che sono sue. Onde la madre ama più teneramente e ha più caro il suo figlio misero e sformato che non quello di un'altra donna, fosse un angelo di bellezza. Ora poi effetto di questo amore si è la brama di comunicare, e far parte alla cosa amata, per quanto è possibile, di ciò che la persona amante trova esser utile e buono a sé. Ma niuno è che non intenda, come Iddio deve amare infinitamente le sue creature, e come per conseguente debba voler partecipar loro quello che è bene a sé medesimo, per quanto ne sono capaci. Noi poi vedemmo, che Iddio non gode che di sé stesso, vedemmo che altra cosa a Dio non è buona, se non Dio: dunque egli dee voler comunicare sé stesso alle sue creature, e quindi anche all'uomo. L'amore dunque e la fruizione di Dio, cioè di tutto il bene, è il fine avventuratissimo dell'uomo e di tutte le creature. (*Catechetica*, Catechesi X, pp. 333-334).

71. L'Esercitatore consideri che il fine nostro (la cui meditazione è il fondamento di tutti gli esercizi) risulta da due elementi, che sono: 1° giustizia, 2° felicità.

Questi due elementi si uniscono, quando si considerano entrambi nell'unione compiuta della creatura col Creatore, del finito coll'infinito; perocché l'uomo ed ogni altra creatura finita com'è, non riceve il suo compimento da altro, che dalla piena unione di sé col suo principio, coll'essere essenziale da cui riceve continuamente tutte l'entità che possiede.

Ma perché si avveri questa unione, dobbiamo prima di tutto esser giusti; e perciò la giustizia è il fine prossimo a cui noi dobbiamo tendere

L'Esercitatore adunque dee condurre tutti gli esercizi a fare che chi s'esercita s'innamori della giustizia, e perciò della legge e della volontà di Dio (nell'esecuzione della quale si contiene la perfetta giustizia), e che venga a dominare in lui il desiderio di questa giustizia, di questa legge, e della grazia di Dio che la realizza nel suo spirito.

Questo fine così puro e così semplice, l'Esercitatore dee tenerlo presente in tutte le parti degli esercizi, siccome il costantissimo segno a cui il tutto rivolga, e dee muovere ogni pietra, affine di recare a questa desiderata altezza l'animo di chi s'esercita.[...]. (*Man. Eserc.*, lib. I, cap. XII, p. 89).

Fine dell'uomo.

L'uomo è creato per la giustizia (9), la qual si trova nell'unione con Dio. [...] L'uomo è creato per la felicità, la quale pure si trova nell'unione con Dio.

ISTRUZIONE II. Sul raccoglimento. (*Man. Eserc.*, lib. II, Serie degli Esercizi, parte I, pp. 123-124).

### ***5. Fine che deve proporsi la persona cristiana in tutte le sue azioni.***

4. Conchiudendo adunque, e riassumendo tutto ciò che abbiamo detto in sul fine che il cristiano dee prefiggersi e aver sempre presente in tutte le sue azioni, noi abbiamo veduto che questo fine dee essere:

I. - la *giustizia* o santità nel che consiste la gloria divina;

II. - la *Chiesa* di Gesù Cristo, come il modo da Dio stabilito a conseguir quella gloria;

III. - la *chiamata* di Gesù Cristo, come di quello che governa la Chiesa a suo beneplacito nella sapienza, acciocché essa apporti a Dio la massima gloria. Annotazione. Purificate in tal maniera le intenzioni, e propostosi unicamente il fine sopra dichiarato a cui rivolgere tutte le azioni della sua vita, il seguace di Gesù Cristo dee altresì conoscere e stabilire i mezzi co' quali egli possa ottenere lo scopo desiderato; e questi li troverà dirigendo la sua condotta secondo le tre massime delle quali si tratta nelle lezioni seguenti. (*Mass. Perfez. crist.*, Lezione IV p. 46).

### ***6. Persona naturale e soprannaturale nello stato finale***

1119. - Ma convien riflettere dopo ciò che il mondo abbraccia un complesso di persone. «La persona è un soggetto intellettivo in quanto contiene un principio attivo supremo» (*Antrop.*, 769, 832, 837). Esigendo la persona un principio attivo supremo e questo intelligente, ne viene che essa, rispettivamente a sé, sia causa prima delle sue azioni, posto che esista, benché il suo esistere possa dipendere da un'altra causa ad essa anteriore. Ne viene in secondo luogo, che essa sia essenzialmente una, e però incomunicabile: la sua esistenza come persona comincia e finisce in sé, è separata da ogni altra esistenza. Se dunque esistono molte persone nel mondo, ciascuna di esse è un uno subiettivo incomunicabile; e perciò il mondo non ha un solo uno subiettivo, ma molti. Ora, come l'ammettere questo non ripugni né con ciò che abbiamo detto dell'uno subiettivo soprannaturale, né con ciò che abbiam detto d'un uno subiettivo naturale possibile a concepirsi nel mondo, si chiarirà da quello che siamo per dire.

1120. - Concediamo dunque che, quante sono le persone, altrettanti sono gli uni subiettivi; e questo certamente fa sì, che ci possano essere più bellezze contemporanee nel mondo, ciascuna delle quali perfetta.

Le persone esistenti nel mondo esemplare ed esemplato si possono poi considerare o in uno stato soprannaturale, o in uno stato naturale. Restringiamoci a parlare di quelle persone che conosciamo positivamente, cioè delle persone umane. Se ve n'avessero d'altra natura (e certo d'altra natura sono gli angeli), que' principi stessi che adoperiamo favellando delle persone umane si potrebbero loro applicare, colla debita proporzione. Parlando dunque delle persone umane, ciascuna è un uno intero subiettivo. Ciascuna altresì rimane identica nel corso del tempo che percorre in questa vita, e, cessata questa vita, acquista l'ultimo suo stato, nel quale permane. Se dunque la persona umana trovasi in uno stato soprannaturale, il quale consiste nell'esser ella un membro del corpo mistico di Cristo, od arriva a un ultimo suo stato permanente di perfezione in cielo, o si fissa in uno stato d'imperfezione all'inferno. Le persone umane giunte in cielo hanno conseguito il loro archetipo, giacché noi crediamo che ciascuna di esse realizzi un archetipo diverso (*Teodicea*, 617-641) della stessa specie astratta, l'umanità. Considerando dunque le persone umane pervenute a quello stato finale di perfezione in cui dimorano, esse hanno due diverse relazioni sussistenti.

L'una di queste relazioni è con Cristo di cui sono membra, e in questa relazione esse non costituiscono l'*unità subiettiva* del mondo, perché non sono un uno contenente, ma un uno contenuto; perciò non hanno l'integrità dell'uno, esse sono termini della relazione, e non il principio che è Cristo. Questi è l'uno intero e contenente, cioè è il Verbo a loro unito per la sua umanità assolutamente in esse dominante. Questa è quella che dicevamo l'unità soprannaturale e universale della bellezza del mondo, assoluta relativamente al mondo, ossia l'unità della bellezza assoluta partecipata, giacché la partecipazione è quella che relativizza ciò che è assoluto, rimanendo egli assoluto con una relazione di cui si fa termine.

La seconda relazione di queste persone è con se stesse. Considerate in fatti puramente nel loro principio personale, che hanno per natura, e che ritengono sempre perché il principio personale è il primo soggetto radicale del dono soprannaturale (benché questo s'aggiunga alla persona personalmente, quasi un cotale incremento di essa), considerate, in una parola, come principi supremi rispetto a sé, ciascuna diventa come un centro e un fine dell'universo. E veramente nell'ordine della ineffabile provvidenza tutto l'universo è concorso e concorre a formarle tali; ché, come disse San Paolo, «agli amatori di Dio tutte le cose cooperano in bene» (1), e «sono donate loro *tutte le cose* insieme con Cristo» (2). Sono dunque, sotto questa relazione, contenenti il mondo che a ciascuna di esse è variamente ordinato, e dal concetto di ciascuna è dipendente. Il mondo dunque, sotto questa relazione, ha tanti uni subiettivi interi, quanti sono gli eletti, e quindi altrettante *bellezze specifiche*, appartenenti al genere di quella che abbiamo chiamata *bellezza razionale*.

Ciascuno eletto dunque nel suo stato finale è un concetto realizzato che abbraccia tutto il mondo, e di lui si può ben dire, in un modo assai più vero che non disse Leibnizio delle sue monadi, che rappresenta in sé l'universo. Ma con ciascuno di questi eletti nel loro stato di perfezione morale l'universo ha una serie diversa di relazioni, e quindi per ciascun eletto è quasi un mondo diverso, a quella guisa appunto in cui, se il mondo visibile fosse riguardato da ciascun astro, egli presenterebbe al riguardante un altro prospetto, né queste diverse prospettive impedirebbero al mondo l'essere il medesimo. Poiché conviene ricordarsi che la bellezza nasce dalle relazioni, e molte relazioni un solo ente può avere con enti diversi.

Tanti dunque sono gli uni subiettivi e le bellezze diverse dell'universo, quanti sono i soggetti finiti intelligenti e personali pervenuti al loro ultimo fine, ciascun de' quali è un centro diverso a cui tutto è legato. Ma tutte queste bellezze diverse subiettive del mondo s'intrecciano, e intrecciate s'unificano nella prima bellezza cosmica soprannaturale, che è quella che ha il suo fondamento, cioè il suo uno subiettivo, nel Verbo incarnato. (*Teos.*, vol. III, nn. 1119-1120).

# CAPITOLO TERZO

## DIGNITÀ DELLA PERSONA

### 1. *Dignità della persona*

È troppo importante l'osservare, che da quest'analisi della persona umana risulta che l'uomo partecipa la dignità sua personale dall'essere stesso essenziale, il qual essere, essenziale e però infinito, si comunica all'uomo in quanto è essenzialmente manifestativo, onde prende il titolo di ideale, o sia di lume.

Di qui apparisce, che la dignità umana è dall'uomo ricevuta, gli viene dal di fuori, e perciò, parlando a rigore, tutti i suoi diritti ugualmente debbono dirsi provenienti non dall'attività stessa dell'uomo, come tale; ma da estranea cagione, da Dio. - Si dirà, che se l'uomo riceve dal di fuori e la natura e la dignità, non riesce dunque esatto il dire, che la persona umana ha la qualità di fine; ma dovrebbero dire ch'ella stessa tende ad un fine sublimissimo. - L'osservazione è giusta sotto un aspetto (Vedi i *Principj della Scienza morale*, c. III, a. IX); ma sotto un altro aspetto si può dir fine la persona umana, come quella che partecipa dell'infinita dignità dell'ente, a cui trovasi essenzialmente congiunta: sicché l'offendere lei è offendere l'ente. Il bene ch'ella trova nell'aderire a un tal ente è soggettivo, egli è vero, cioè suo proprio; ma tuttavia è di tanta eccellenza, quanta è l'eccellenza dell'ente stesso, e chi tentasse di privarne la persona, oltraggerebbe, come dicevo, quell'ente infinito. Sotto questo punto di vista si può dire fine la stessa persona umana, cioè può dirsi fine il bene infinito, di cui è essenzialmente partecipe questa persona ordinata a parteciparne vie più. (*Filos. Dir.*, vol. I, n. 52, nota)

1007. - In quell'uomo che colla sua volontà, e quindi con tutto se stesso, aderisce agli enti conosciuti, secondo il loro comparativo valore, avvi il sentimento della pace, il godimento puro delle entità; perocché con quel suo assenso riceve in sé l'ordine degli enti, a cui amando, si conforma. Questa partecipazione dell'ordine degli enti che egli ama, questo suo intimo miglioramento, è ciò che si chiama dignità morale. Ora tutti questi beni acquistati dall'uomo colla pratica della virtù, formano un novello vincolo a due anime che li posseggono in comune. Veramente ciò che posseggono in comune due anime virtuose è lo stesso *ordine dell'essere*, a cui aderiscono con tutto sé stesse: perocché quell'ordine, secondo cui amano gli esseri, è *identico*, e però è vincolo unificante. All'incontro la coscienza della propria rettitudine, e la pace e la *gioja* che sorge e quasi zampilla in esse dall'amar gli *esseri reali*, secondo l'ordine ideale, non sono propriamente beni identici, perocché non può disconoscersi che i sentimenti di un'anima si distinguono numericamente da' sentimenti d'un'altra; ma eglino sono tuttavia beni della stessa specie, e però, secondo la specie, sono goduti in comune, in intima società. Lo stesso dee dirsi della *dignità morale* che la creatura intelligente acquista colla pratica della virtù. (*Filos. Dir.*, vol. II, n. 1007).

100. - Ma gli esseri intellettivi creati, appunto per questo che appetiscono la beatitudine, hanno per fine Iddio che è beatitudine; appunto perché le intelligenze hanno per oggetto l'essere illimitatamente, perciò tendono all'essere completo che è Dio; e perché il bene della volontà è l'essere da lei amato, quell'essere stesso che è l'oggetto dell'intelligenza, perciò la volontà non può trovare il suo compiuto bene altrove che in Dio. E perché il bene della volontà è il bene onesto, perciò il bene onesto compiuto è l'unione della volontà creata con Dio. La volontà dunque, fatta per la giustizia e per la beatitudine, è fatta per Dio; e quindi l'uomo, che n'è il soggetto, è fatto per Dio. (1).

101. - Ora da questo altissimo fine, a cui l'uomo è destinato, egli trae la sua dignità, ed acquista anch'egli la condizione e il valore di fine, perché è ordinato a partecipare di quell'Essere che è fine

per essenza di tutte le cose (2).

102. - Né l'uomo potrebbe essere ordinato a Dio, se non avesse in sé per natura qualche cosa di divino; e questo elemento divino è appunto il lume della ragione che risplende nell'uomo, l'essere ideale che illumina la sua mente, e che scrive continuamente nel suo cuore la legge eterna; perocché l'essere ideale è eterno, necessario ed infinito; e sebben si comunichi all'uomo, non è l'uomo, ma è un'appartenenza di Dio stesso, che le Scritture chiamano «splendore del volto di Dio segnato sopra di noi» (3). Questo lume è quello che ci dà l'intelligenza a conoscere gli enti, e quindi a conoscere Dio stesso, che è l'Ente supremo, e ci rende possibile di apprezzarlo sopra tutte le altre cose come Egli merita. Per questo trovasi scritto in un libro sacro, che «l'uomo è fatto ad immagine e similitudine di Dio» (1). (*Comp. Et.*, nn. 100-102).

104. - Or da ciò che abbiamo detto sulla dignità umana e di ogni altro essere intelligente si raccoglie:

I. - che ogni essere intelligente ha un prezzo intrinseco ed assoluto, in quanto contiene in sé l'elemento divino, e in quanto è ordinato naturalmente (per dono poi gratuito anche soprannaturalmente), a fruire di Dio medesimo;

II. - che all'opposto le altre cose tutte prive del lume della ragione, non conoscendo l'ente come ente, e però non conoscendo Iddio che è di tutti gli enti il supremo ed il finale, non possono aver ragione di fine, ma solamente di mezzi e di strumenti per ottenere quel fine (4). (*Comp. Et.*, n. 104).

*Dignità del soggetto intelligente.* La dignità del soggetto intelligente nasce, come già toccai, dalla dignità dell'idea dell'essere, colla quale egli intende. Poiché l'essere dapprima conosciuto, e col quale tutto il resto si conosce, è universale, illimitato, infinito.

Quindi egli solo è che rende la mente atta alla cognizione di tutti i generi e di tutte le specie de' beni, e a godere di questa cognizione. La natura di questa cognizione e di questo godimento ha una dignità veramente somma nel suo genere, ed infinita; poiché con essa il soggetto intelligente dimentica se stesso per considerare le cose come sono in sé; e però egli ha uno sguardo imparziale e giusto; tributa con ciò, siccome dissi, un ossequio all'essere stesso in tutti i suoi diversi gradi nei quali lo ravvisa, senza rispetto a sé. Questa oggettività che si trova nella contemplazione intellettuale, dissi che ha qualche cosa d'infinito, perché da nulla è ristretta; ella è atta a far conoscere le cose le quali sono, qualunque sieno, anche infinite: ora l'*infinità* è propriamente il principio della dignità; poiché dove v'ha qualche cosa d'infinito, ivi ha qualche cosa di così grande, di così augusto, a cui cedono come minori le cose tutte finite, e soggiacciono ad un senso sublime del proprio nulla, e del pensiero di un ente che le vince, la cui grandezza confusa e misteriosa riscuote ondechessia riverenza illimitata. La *prima* dignità dunque del soggetto intelligente consiste nella contemplazione della verità.

In *secondo* luogo, quella stessa vista onde il soggetto intelligente vede l'essere universale, è quella onde vedrebbe l'essere assoluto e sussistente, se quest'essere che vede si svelasse più scopertamente a lui, cioè si mostrasse non solo come ideale, ma anco nell'atto del suo sussistere. L'intelligenza adunque col *sensu intellettuale* di cui è fornita, è ordinata a percepire l'assoluto essere e l'assoluto bene, quindi di nuovo l'infinito, e solamente in percependo questo, le sue forze possono esaurirsi. Ora una simile ordinazione all'essere assoluto ed infinito, è la *seconda* cagione della dignità dell'essere intellettuale; poiché quest'essere è ordinato a sì alto bene, che a maggiore non potrebbe. Finalmente, la percezione dell'essere assoluto è una congiunzione, un possesso dell'essere assoluto, da cui procede la beatitudine, cioè un godimento infinito; e la capacità a godere questa beatitudine, è la *terza* ed ultima cagione della dignità dell'uomo e di ogni altra natura intelligente.

Questa felicità pertanto, a cui l'uomo tende incessantemente, ed i mezzi co' quali può conseguirla, è l'argomento della *eudemonologia*. (*Princ. Sc. mor.*, cap. III, art. IX, pp. 98-99).

887. - [...] Ora, da questo fatto procede che il subietto intelligente per la sua propria essenza debba avere in sé l'oggetto intuito ed esistere nell'oggetto intuito: procede inoltre che, per la stessa essenza, partecipi della dignità e dell'eccellenza della natura di questo. Qual è infatti la ricchezza del subietto? Tutta la sua ricchezza, tutto ciò che possiede è l'oggetto in quanto è da lui intuito. Ma questa ricchezza è tanto cosa sua, che gli è essenziale, ed egli non esiste per altro, se non perché possiede tale ricchezza. Questa ricchezza posseduta dunque è la sua stessa forma, perché è quella che posseduta lo fa essere quello che è. Non si consideri dunque l'oggetto in sé, astratto dal subietto, ma l'*oggetto intuito*, come intuito; e si vedrà che, come tale, è la forma terminativa del subietto. Infatti, nell'espressione «*oggetto intuito*» abbiam le due voci di oggetto e di intuito; questa seconda indica l'attuale unione dell'oggetto al subietto, per la quale l'oggetto trovasi immediatamente aderente al subietto, aderente in modo che non lo modifica solamente (in quanto è intelligente), ma lo fa essere. Pure, quando il subietto per questo modo esiste, egli non è l'oggetto. Non essendo dunque l'oggetto, si considera come paziente da questo. [...]. (*Teos.*, vol. III, n. 887).

L'elemento personale adunque è sempre qualche cosa di eccelso: la sua dignità dee rispettarsi: essa non può mai essere sacrificata a libito di chicchessia.

Ma in che consiste propriamente quella dignità dell'elemento personale, che non si piega ad esser mezzo, ma che vuol esser sempre considerata come fine a se stessa?

La dignità dell'elemento personale consiste unicamente in questo, ch'egli è quell'elemento, pel quale l'individuo può aderire con tutto se stesso alla *verità*, all'essere in tutta la sua pienezza contemplato oggettivamente.

Da questa adesione di fatto all'essere oggettivo ed illimitato avviene, che la persona acquista una nuova nobiltà, si appaga, si bea, si completa.

Un principio intelligente, che può aderire all'essere illimitatamente, per questa sola sua potenza, per questa sola sua naturale ordinazione già dicesi personale. Ma se dal semplicemente potere, egli passa anche all'aderire attualmente a tutto l'essere e a compiacersene, dee dirsi conseguentemente, essersi accresciuta e completata la sua personalità. In questo completamento della persona sta il bene morale, la virtù morale, la dignità personale ultimata, fin anco la beatitudine.

Rispettare adunque la persona vuol dire non far nulla in contrario alla dignità personale, sia relativamente a quella parte di personalità che si è già conseguita, sia relativamente a quella che la persona tende di conseguire: vuol dire non impedirne il conseguimento, non distruggerne parte alcuna: non far cosa che, sebbene impotente a distruggerla o ad impedirli, tuttavia di natura sua attenti a questo. (*Soc. s. Fine*, lib. I, cap. III, pp. 140-141).

La parola *esistenza* significa propriamente un'astrazione della mente, e però non dice nulla di reale: è comune a tutti gli enti senza che sia niuno d'essi; ché ciò che è comune non può costituire un ente proprio e particolare. Se dunque cerchiamo il valore di entità reali, non dobbiamo considerare l'esistenza astratta e comune, ma dobbiam pesare, per così dire, gli enti stessi, i quali hanno diversi gradi di entità. Come mostrammo altrove, il bene non è altro che l'essere: chi vuol sapere quanto bene ci abbia in un ente, dee rilevare quanto ci abbia di essere. L'*esistenza* è comune a tutti, ma il quanto dell'essere varia in ciascuno; e secondoché il grado di essere è maggiore, maggiore è il prezzo dell'ente di cui si tratta.

Non dee dunque far maraviglia se vi sieno certe specie di enti, le quali paragonate ad altre specie mostrano di avere un pregio relativamente infinito, perché godono di un grado di essere infinitamente maggiore e più nobile. E non sarebbe egli un vituperio all'umana natura, il pretendere che l'uomo fosse più pregevole della bestia solo d'una quantità finita, per quantunque grande si assegnasse questa quantità? Il che è quanto dire, che un gran numero di cavalli o di muli equivalesse al valore di un uomo? la nobiltà ed eccellenza dell'essere umano ricusa sdegnosamente ogni paragone colle nature irrazionali: egli ha da queste una differenza di specie, che costituisce una lontananza

za veramente infinita d'un ente all'altro. (*Soc. s. Fine*, lib. IV, cap. VI, pp. 348-349).

## 2. *Dignità della persona cristiana e della grazia*

Si trova facilmente il perché di questo procedere nella natura essenzialmente morale e religiosa del Cristianesimo. Ponendo il Vangelo a fine di tutti gli uomini la virtù e l'unione intima colla divinità, egli dava al genere umano un fine essenzialmente individuale e personale: perocché sono cose del tutto personali la bontà, il merito e la fruizione della divina essenza.

Da questo principio poi nascevano conseguenze importantissime.

La prima si era, che la dignità umana ne guadagnava, e che veniva data a ciascun uomo la coscienza di questa dignità.

E in vero, se non v'ha che un solo bene vero e assoluto come insegnò l'autore del Vangelo, e se questo bene può ottenersi da ciascun uomo egualmente, egli è chiaro che ciascun uomo ha un prezzo uguale agli altri, come quello che è egualmente ordinato a quell'altissimo fine; onde nessuno può più considerarsi come un semplice mezzo alla volontà ed alla felicità degli altri uomini, prendansi questi singolarmente, o anco uniti e formanti qualsivoglia maggioranza. Stabilita poi l'*uguaglianza di destinazione* per tutti gli uomini, veniva con ciò assicurata a ciascuno certa porzione di libertà, la quale non potea esser toccata né violata dagli altri, e né pure da una società, qualsivoglia ella fosse. Ora chi ben considera facilmente si avvede che questa *uguaglianza* e questa libertà cristiana è il più saldo fondamento su cui si reggono le società moderne, e quello che le rende legittime e sante.

In secondo luogo riflettasi, che quella sapienza, la qual prendeva a riformare o più tosto a rifare le società civili, non sarebbe mai riuscita all'opera volgendosi direttamente a queste, ma le era del tutto mestieri che guadagnasse gl'individui gittando in essi intelligenza e virtù. (*Soc. s. Fine*, lib. III, cap. XVII, p. 318).

103. - Vero è, che solamente per un altro lume, che l'uomo non ha per natura, ma che gli concede la graziosa liberalità di Dio stesso, lume occulto alla ragione naturale, manifestato dalla Religione, può l'uomo comunicare colla stessa realtà di Dio, farsi partecipe della divina sostanza, e trovarvi una soprannaturale beatitudine. Questo nuovo *ordine soprannaturale* aggiunge all'uomo un'altra dignità incomparabilmente maggiore, la cui trattazione eccede i confini dell'*Etica naturale*, e costituisce l'argomento dell'*Etica soprannaturale*. E tuttavia, quantunque questo lume non sia argomento della filosofia e della disciplina commessa a questa cattedra (2), tuttavia ci gioverà l'averne fatto menzione a starne avvisati, e ben conoscere come l'onestà naturale addimandi ed aspetti il compimento di gran lunga maggiore, e oltre modo più sublime, dell'onestà soprannaturale, a cui conviene in proprio il nome di *santità* (3). (*Comp. Et.*, n. 103).

Ciò che poi è mirabile, ciò che fa sentire la dignità sublime della grazia; si è il considerare che l'operazione deiforme della grazia rompe per così dire le angustie in cui sono le creature, toglie via, quasi direbbersi, i loro limiti, sana e giustifica questa cotale pravità che rimane in fondo di tutte le creature, ove si considerano, per sé sole. Conciossiaché la grazia opera nell'essenza dell'anima (149), ed è Dio stesso, che nell'anima formalmente si congiunge (150). Or per una cotale unione l'esistenza dell'uomo partecipa dell'esistenza divina un cotal prezzo infinito, perocché come dice s. Paolo, «chi aderisce al Signore è un solo spirito» (151) e la Scrittura dice de' santi: «voi siete Dei» (152). Questa divinità partecipata fa sì che desiderando la propria conservazione oggimai desiderino qualche cosa d'infinito, che sia Dio in essi il termine del loro desiderio, come è Dio in essi il termine della deiforme operazione (153). Lo stesso dicasi del desiderio della felicità; non è più un desiderio vago, non è più un desiderio di una felicità universale: l'unica loro felicità è la giustizia stessa, è Dio stesso. Quindi la volontà della giustizia s'immedesima colla volontà dell'esser felici;

perocché questa felicità è oggimai determinata e tutta prefinita dalla sola giustizia trovata nella divina essenza. (*Antrop. sopran.*, vol. I, lib. II, cap. III, art. II, p. 331).

### 3. *Finità e infinità della persona*

235. Ora dal sapersi che l'essere ideale non è un elemento interno costitutivo della natura dell'anima, ma che questa natura è meramente reale, facilmente si trae che l'anima umana è un ente finito; perocché non si trova l'infinito nell'uomo se non ricorrendo all'esser ideale, il quale, come dicevamo non è parte dell'uomo stesso.

236. E questa verità ci è data ancora immediatamente dalla coscienza di noi stessi; perocché ciascuno sa di esser finito, e quando dice io, ben intende che afferma una realtà che esclude innumerevoli altre realtà d'eguale e di diversa condizione, e perciò che afferma cosa finita.

237. Nello stesso tempo l'anima umana in quant'è intellettiva è unita ad un essere infinito qual è l'idea, e sotto questo aspetto partecipa d'una certa infinità potendosi rassomigliare l'essere ideale in relazione colla mente, a quello che è uno spazio infinito equamente illuminato relativamente all'occhio. Quindi benché i reali conosciuti dall'uomo sono sempre finiti, perché è finito il reale che li percepisce, cioè l'anima; tuttavia il mezzo di conoscere i reali percepiti col senso, cioè l'idea dell'essere, non è mai esaurito, o reso inefficace: egli basta sempre alla cognizione d'altri reali, se fossero dati all'uomo nella percezione sensitiva, e ciò indefinitamente, e quand'anco la realtà fosse infinita (45). Onde s. Tommaso dice che «a quel modo che l'intelletto nostro è infinito in virtù a quel modo stesso conosce l'infinito. Poiché la di lui virtù è infinita in quanto non è determinata da materia corporale (noi diremmo, da realtà finita qualsiasi) ed è conoscitivo dell'universale (dell'essere ideale), il quale è astratto dalla materia individuale (sussistente). E però non finisce a qualche individuo, ma quanto a sé s'estende ad infiniti individui» (46). (*Psicol.*, nn. 235-237).

La volontà dunque per esser buona dee odiare nulla, amare tutto, e amarlo nell'ordine suo naturale.

Ma quale è quest'ordine? quale è l'ordine de' beni? quale l'ordine degli esseri? Abbiamo veduto, gli esseri privi d'intelligenza non avere che una esistenza relativa all'intelligenza, non occupare che il posto di altrettanti mezzi in confronto degli esseri intelligenti. È impossibile perciò che in questi si trattenga, o in essi finisca l'amore di una intelligenza; poiché in essi non finisce, non si assolve il concetto dell'essere. All'incontro abbiamo veduto che gli esseri intelligenti hanno una certa dignità infinita, che gl'innalza sopra tutti gli esseri irrazionali: che questi soli possono avere la ragione di fine d'una volontà buona, e questa ragione di fine che hanno gli esseri intelligenti è ciò che costituisce la loro personalità; designando noi con questa parola tutto ciò che v'ha di più nobile nell'umana natura, e in generale nelle nature intelligenti (8). L'atto dunque volitivo moralmente buono dee aver per oggetto finale il bene delle stesse intelligenze: non può acquietarsi prima di esser venuto ad amar questo bene; poiché quest'atto segue l'atto dell'intelletto, e l'intelletto non trova niun essere, di quelli ch'egli conosce, il quale abbia un'esistenza così sua propria, che ripugni a servire di mezzo ad un altro essere, e che sia in questo senso fine a se stessa, se non quello che ha in sé il carattere augusto che imprime in lui il lume dell'intendimento.

Ma onde, e come viene alle nature dotate d'intelletto tanta dignità? onde e come avviene ch'esse abbiano questa ragione di fine di cui parliamo? cioè, onde avviene, che pensando ad esse, noi pensiamo necessariamente a qualche cosa di così grande, di così assoluto, che più oltre, in qualche senso, non possiamo andare, e ci conviene in quelle acquietarci, ci conviene amar quelle per sé cioè per qualche cosa di sommo e di ultimo che in esse troviamo, e quindi possiamo, e dobbiamo in esse finire l'amore? che è questo qualche cosa di sommo e di ultimo che sì le innalza? qual elemento divino le trae fuori da' confini che pur le limitano, e le fa, per così dire, estendersi all'infinito?

A queste interrogazioni il lettore sa già che cosa abbiamo a rispondere, dopo tutto ciò che ragionammo sulla dignità umana. È l'essere universale, che sta presente alle nature razionali e che le illumina, questo elemento, che è manifestamente una scintilla del fuoco divino. Egli è perché intendono l'essere universale, che quelle nature intendono, che intendono tutti gli esseri particolari, e che trascorrendone la serie non hanno mai finito il loro natural progresso fino che non giungano all'assoluto: è quindi per questa idea, l'essere universale, ch'esse sono ordinate all'essere assoluto. Quest'idea per la sua universalità perfetta ha una estensione infinita, e rende il soggetto che la possiede di una capacità infinita. Per questa idea nell'uomo si ammira una singolare contrarietà di natura, per la quale ora egli ci si mostra manifestando un essere limitato, ed ora ci s'ingrandisce e ci apparisce come infinito: egli è veramente un essere misto di finito e d'infinito: questi due elementi così opposti, che legati e quasi mescolati insieme formano l'uomo, spiegano quella perpetua, quella essenziale lotta, che presenta in sé la natura umana a chi la contempla: poiché nulla di più debole, nulla di più misero di lei, ove la si contempla da parte del soggetto-uomo, e nulla in pari tempo di più nobile, di più eccelso, di più venerando di lei, dove la si considera da parte di quell'oggetto-essere, nel quale essenzialmente l'uom rimira e s'affissa, e in questo mirare e affissarsi gli nasce la potenza visiva, la potenza dico della visione intellettuale, intendendo poi egli le cose tutte, per aver conosciuta quella cosa, che è l'intelligibilità l'essenza e la nozione comune di tutte le cose. Oltracciò lo stesso assoluto non può esser altri finalmente, come abbiamo tante volte detto, se non quel medesimo essere universale, che mette in atto il pensiero, ma non più però nello stato di possibilità com'è ora nella mente umana; sì bene nello stato di perfetta attualità in quello stato, nel qual sarebbe alla mente, quando la mente vedesse l'essere non inizialmente, come ora lo vede, ma compiutamente, col suo termine, e quindi, nella sua sussistenza: allora ella sarebbe perfettamente saziata, esaurita e vinta, ella vedrebbe Iddio.

Se adunque da questo essere assoluto e infinito, a cui il soggetto intelligente è ordinato, deriva nel medesimo la dignità di cui parliamo, che l'innalza su tutto il sensibile universo; se è quando l'uomo si considera in questa relazione, ch'egli ci si ingrandisce, e ci acquista una specie di eccellenza divina; se tale è il fine e lo scopo ultimo dell'intelligente natura, e quanto v'ha in questa natura di ultimo, che non lascia passar oltre il pensiero, non concede cercar cosa migliore alla volontà egli è chiaro, che non è l'uomo fine a se stesso, ma bensì che è nell'uomo delineato, e per dir meglio iniziato il fine dell'uomo; ed è sotto questo rispetto che si dà alla natura umana la natura di fine, cioè perch'ella contiene, il principio in sé del supremo fine; ed è allora quando a questo migliore dell'uomo, a questa ultima altezza si volge l'amor degli uomini, che questo amore è perfettamente buono, perfettamente morale: poiché allora si ama l'essere, e lo si ama nel suo ordine, e si ama l'ordine dell'essere compiutamente, conciossiaché l'ordine dell'essere non è compiuto se non ascendendo al principio dell'ordine stesso, ascendendo a quell'essere, nel quale e pel quale sono e stanno tutti gli esseri. (*Princ. Sc. mor.*, cap. IV, art. VIII, pp. 113).\*

---

#### \* Bibliografia

BERGAMASCHI CIRILLO, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, Genova, La Quercia Editrice, 1981, pp. 250. [CB, V, n. 13659].

MURATORE UMBERTO, *I fondamenti "teologici" dell'ascetica rosmiana*, "Riv. rosm.", a. LXXVII, 1984, n. 3, pp. 263-272, e in: BESSERO BELTI R. – MURATORE U. – VALLE A., *Ascetica e pietà rosmiana. Incontro al Sacro Monte Calvario di Domodossola*, 24 e 25 aprile 1984 [CB, VII, n. 14046], pp. 13-22.