

SBN
G13650

OPERE

DELL' ABATE

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

~~ROVERETO~~

VOL. XII.



NAPOLI

STABILIMENTO TIP. E CALCO. DI CARO BATELLI E COMP.

Largo S. Giovanni Maggiore N. 30.

1844.

FILOSOFIA

DELLA

M O R A L E



VOLUME IV.

OPUSCOLI MORALI

VOLUME UNICO.

DOTTRINA
DEL PECCATO ORIGINALE

IN DIFESA

DEL TRATTATO DELLA COSCIENZA

CONTRO

IL FINTO EUSEBIO CRISTIANO.



Raccoglie questo volume alcuni scritti co'quali l'autore rispose a degli avversari che attentarono di mettere in dubbio la sanità della sua religiosa dottrina. A lui non parve di dover tacersi in cosa sì principale, eziandiochè alcune censure a lui fatte fossero e di poco peso e in modi sconvenevoli esposte. Perocchè la verità cattolica è la vita degli scritti suoi; ed è persuaso ch'esser debba la vita degli scritti di ogni persona, a cui abbia la divina Bontà conceduto di possedere sì pienamente la verità, da appartenere a quella Chiesa che n'è la colonna ed il firmamento. Laonde chi potesse dimostrare d'un tale scrittore, che dalla purezza e pienezza della sapienza cattolica si allontanasse; avrebbe gli scritti suoi ferito a morte, e resi inutili quelli a cui pure sono rivolti. Conciossiachè a chi altri possono essere indirizzate principalmente le parole di un cattolico, se non ai fedeli della sua Chiesa? E che altro intendimento

può egli avere, in iscrivendo, se non di difendere, illustrare o sviluppare la dottrina ch' egli, con essi, credendo, professa?

Troppo avventurati sono i figliuoli della vera Chiesa di Cristo, pel deposito che hanno delle salutifere verità! e troppo han ragione di serbarsi gelosamente un tanto tesoro, che loro non può venir meno, guarentito nell'unità dell'apostolica cattedra a cui sono discepoli! Non fluttuano essi nell'oceano tempestoso del dubbio, come più o men di fare è mestieri a quegli infelici, che dalla beata società loro stanno divisi. Ai quali non resta se non il laborioso travaglio di cercare la verità, mentre essi ne godono già il possesso, la meditano e contemplano, e quasi alimento saluberrimo in propria sostanza la cangiano. Onde non è uopo a' cattolici di tornar sempre addietro nello studio della sapienza, e rimettere in questione continuamente ogni cosa, come se nulla conoscesser di certo, e fosser sempre ai primi elementi del sapere: questo desolante gioco rimane bensì a fare all'umana filosofia, se sola e senz'aiuto di fede procede; la quale va, va; ma su' lunghi suoi passi incessantemente ritorna, incerta com'ella è sempre d'averli ben posti. Di che apparisce che l'attenersi alla cattolica verità non è solamente necessario alla salute, ma condizione altresì indispensabile al certo progresso della scienza.

Nè perciò l'argomento di questi opuscoli si limita alla difesa della dottrina dall' autor professata: anzi questi volle cogliere altrettante occasioni di svolgere più ampiamente qualche punto speciale di essa; procurando in tal modo di aggiunger loro qualche importanza anche per que' lettori che quella difesa non curano, o di cui non sentono alcun bisogno; e questi non saranno per avventura pochi, certo i migliori.

Così a ragione d'esempio il primo opuscolo, che è anche il più esteso, toglie ad esporre « la dottrina del peccato originale », che è si gran

parte della cattolica fede, tanto importante a tutte le dottrine morali. Rivolgendosi a una verità rivelata sì misteriosa, l'umana filosofia trova quella luce di cui ella non può far senza, nel buio stesso più profondo della Fede.

Gli opuscoli seguenti del pari, in difendendo le dottrine dall'autore già esposte, svolgeranno qualche nuova parte della morale filosofia: onde non senza ragione il volume ha per titolo Opuscoli Morali, e fa parte della Classe di opere appartenenti alla Filosofia della Morale.



LETTERA

Dell' Illustriss. e Reverendiss. Signor D. Paolo Gio. Bertolozzi, Canonico della Metropolitana di Lucca, all' abate D. Antonio Rosmini Serbati, Preposito Generale dell' Istituto della Carità (1).

Chiarissimo Signore

She dopo tanto tempo dalle relazioni fra noi sospese, anzi affatto cessate dal Giornale di Pragmalogia, io le faccia rivedere i miei caratteri, parrà forse un po' strano; ma v' ha circostanze alcuna volta, che aperto carteggio, e contratta servitù e obbligazione, come avviene di me verso la stimatissima sua persona, non è possibile il tacere. Mi muove a scriverle l' interesse che ho grandissimo per lei, cui ho sempre a memoria dopo le usatemi cortesie, talchè come io mi compiaccio se altri loda il suo merito, così mi rattristo se la sua fama venga da qualche suo emulo attaccata; e di questi ne ha molti, chè la virtù e la scienza eminentemente posseduta desta l' invidia e l' rancor de' malevoli. Or non può credere in quant' amarezza d' animo io sia caduto per essere stato assicurato che gira un opuscolo che attacca una sua opera morale, cui non conosco (e credo non sia pervenuta in Lucca), come una piazza investita da ogni lato, e di cui si vuole comunque l' intera ruina. Mi si dice da chi lo ha letto, provarvisi che questa sua opera ridonda da capo a fondo d' *inesattezze, d' arrischiato proposizioni, di manifestissimi errori*; che vi si riproducono le massime di autori già solennemente dalla Chiesa condannati; che l' eresia, le proposizioni erronee di Baio, di Quesnello, di Giansenio, di Calvino, di Lutero apertamente vi campeggiano, vi si rilevano senza molto studio; e si conchiude che il Rosmini, quel sì famoso scrittore.... che il mio Rosmini è *traboccato* nell'eresia! Mi si dice inoltre che quest' opuscolo assalitore è scritto con evidenza di tali ragioni, che previene e avviscera sino al midollo l' ascosa mente dell' Autore, e dichiara il mal uso e lo strazio ch' egli fa della dottrina di s. Tommaso e dell' Apostolo per cotal guisa da non restare all' Autore medesimo che o rendersi a discrezione, o capitolare vergognosamente, purchè ne campi la vita. Tanto mi è stato detto con assicurazione. Fra pochi di spero di vedere questo audace scritto; ma non fo intanto alcun giudizio contro di lei: rispetto

(1) Questa lettera e la seguente fu pubblicata in Lucca, e ristampata a Torino e a Novara, e inserita nel *Propagatore Religioso*. Stimasi bene di premetterle qui come una colata introduzione storica alla seguente risposta.

e venero nel signor abate Rosmini un prete non pur dottissimo, ma *cattolicissimo* e zelantissimo. E non è quel desso il Rosmini che or fa sei anni scriveva all' infelice *de la Mennais* una lettera tutta carità, stringendolo coi vincoli della ragione e della religione, ed esortandolo a rientrare nel perduto sentiero? E donde mai si parlava quell' unzione di che tutta la famosa lettera ridonda, se non dallo spirito di Dio il quale investe, muove, rapisce sol que' che son pieni della sua carità? D' altra parte, chi è costui che, stando in aguato, avventa colpi alla riputazione d' un uomo sì conto nella repubblica de' dotti, e sì chiaro nella Chiesa? Perchè s' infinge di nome, perchè stampa alla macchia? Ei dunque teme tanto il Rosmini da non tenersi salvo che con ascondersi perfino alle ricerche del tipografo? Sarà, io dico, che il suo scritto abbia ogni apparenza di verità, e supponiamo anche vero in tutto quanto il soggetto; ma come egli apparisce all' esterno con intera la sembianza della calunnia, oosi non può fare che tutti, fino almeno conosciuta la verità, non si accordino meco a tenerlo calunniatore, o a ristare, per la men trista, su quanto egli francamente ci vuol far intendere; perciò dissi *scritto audace*. Perlochè io ritengo che colui a chi sta in cuore il vero, e brama sia conosciuto dal mondo, non dee vergognare di palesarlo a fronte scoperta, o se, non cercando il rumor del mondo, ne piace la modestia, taccia pure il suo nome, ma nol mentisca, e non commetta solo al millesim' edizione del suo scritto, sul costume del secolo scorso, quando il regno de' miserabili andava in fuoco di guerra contro i Gesuiti e la sacra Inquisizione. In effetto non picciola ombra ne offre l' epigrafe che mi si narra posta sulla coperta dello stesso libercolo, tolta dal *Purgatorio* di Dante, canto XVIII:

« Drizza, lettore, ver me le acute luci », ecc. (1).

A persone dabbene che vorrebbero trattati gli uomini colla carità evangelica, troppo crescono questi modi scortesi. Mal s' incomincia un ragionamento, e mal si previene il cauto e discreto lettore a danno dell' autore e dell' opera stessa, se al primo gittarvi su l' occhio accada vedervi manifesto il sarcasmo. Ragion di più per non creder all' annunzio che vuolsi dimostrato della caduta veramente orribile fatta da un uomo sommo dall' altezza e dall' apice della gloria nel più profondo abisso dell' ignominia e dell' infamia.

No, mio caro signor Rosmini, io non credo a sì grave infortunio; non credo che chi ha dato lunga saggio al mondo di virtù, di scienza, di zelo, di vero spirito ecclesiastico, che ha faticato nella vigna del Signore con tanto utile delle anime, che ha ritornato nella via della salute tanti traviati, che perfino da piè del patibolo donde un miserabile pendea per soddisfare alla terrena giustizia, colla rispettata e temuta sua voce ha santamente scosso la gran moltitudine degli aspettanti quivi concorsi al tremendo spettacolo, non credo affatto che abbia potuto di rovescin balzare nell' eresia. Che ammirazione, che scandalo in tutta la Chiesa di Dio non ne verrebbe, dato caso che ciò fosse!! A questi tempi soprattutto, che altri chiama felici, ed io li chiamo infelicissimi per la quasi universale corrazion de' costumi e delle massime morali e religiose, per le manifeste persecuzioni che si muovon alla vera fede, qual rumore non menerebbe la caduta d' un uomo la cui fama non basta solamente all' Europa, tanto è smisurata!

Ma ben mi ricorda in proposito i disastri incontrati da monsignor di Fénélon; e l' invidia mosse contro di lui aguzzando la lingua e accoccano gli strali, perchè non potea sostenere tanta virtù e tanta scienza. Ebbe il pover uomo alcuni terribili momenti che il posero fieramente in battaglia, ma ne uscì vittoriosamente. Furono mo-

(1) Ho sentito parlare d' una nuova edizione di quest' opuscolo, nella quale sarebbe tolto tutto ciò che v' era di pungente contro il Rosmini.

menti dalla Provvidenza cletti a depurare la sua virtù. E pure tuttochè straziato, percoso, avvilito per ingegno de' malevoli, qual' è oggi la sua fama? intera. Tutti riconoscono nel Fénelon l' uomo virtuosissimo; le sue opere girano portate in varie lingue per tutta Europa, e sono avidamente lette, altamente pregiate. Solo le sue *Maximes des Saints* trovansi registrate nell'Indice; ma si legga l'istoria, vedansi le sue lettere di discolpa, e chiaro apparirà non avere la santa Sede pronunziato contro di lui, se non perchè posson correr pericolo d' esser male interpretate; e più il potevano allora per il fervore de' suscitati partiti.

Coraggio, signor Antonio; chi sa che questo non sia un cimento donde abbia del pari a uscirne glorioso come quel degno Prelato? e meglio ancora, cioè superar gli attacchi senza passar per la grave umiliazione da lui ottenuta? — Ecco intanto il perchè le ho scritto. L'opuscolo in proposito essendo di recente stampato, non so se pervenuto sia per anche nelle sue mani; più probabilmente sì, e potrebb' essere gliene fosse fatto dall'Autore stesso il dilicato presente. Nel dubbio in ch'io andava ondeggiando, presi la determinazione d'avvertirla: qualche amico me ne sconfortava; ma io era sempre lì fitto col pensiero di e notte, non senza profonda puntura d'animo nello scorgere sì malamente concio un uomo insigne, a coi mi professo d'altra parte obbligatissimo. — Se colla gravezza del mio dire, o forse anche con inopportuno divisamento mi son fatto troppo ardito e incresevole, deh mi perdoni! Se mi vedesse il cuore mi dispenserebbe al certo da ogni scusa. Perdoni altresì qualunque frase o espressione men ponderata, perchè ho scritto in fretta e a molte riprese dalle molte faccende che mi pongono giornalmente al torchio.

Lucca, 23 aprile 1841.

Devot. obligat. servitore

PAOLO GIO. CAN. BERTOLOZZI.

RISPOSTA

DELL' ABATE ROSMINI.

Reverendissimo signor Canonico

La sua cara lettera è un pegno di vera cristiana amicizia, uno di que' pegni che non si dimenticano mai. Io ne la ringrazio con tutto il cuore. L'opuscolo di cui ella mi parla come messo in giro anche costì, ma da lei non veduto, neppor io potei averlo ancor nelle mani. Ne seppi l'esistenza solo pochi giorni fa: una persona lo portò all' eminentissimo cardinal Tadini, arcivescovo di Genova, il quale lo mostrò ad un mio amico. Questi n'andò in traccia per Genova affine di rinvenirlo: tutti i librai lo conoscevano, tutti ne parlavano, niuno seppe dirgli dove fosse, donde lo potesse avere. Ho ragione di credere che una copia ne sia stata recata altresì all'arcivescovo di Torino, e ad altri prelati e magistrati. Tosto che mi verrà fatto di procacciarmelo, potrò dirle qualche cosa del contenuto. Le posso però parlare fin d'ora del più importante.

Il più importante è la mia fede, che, come sento, si attacca. Io non pretendo già di essere infallibile; ma guai se la fede cristiana dovesse riposare sull'infallibilità dell'uomo! Essa riposa tutta sull'autorità di Dio rivelante, il quale ci fa conoscere la verità per mezzo della santa Chiesa. Su questa autorità la mia fede, come quella di ogni altro fedele, è basata: ella è dunque indipendente al tutto dal ragionamento, ed io non ho mai fatto de' miei ragionamenti (Dio me ne guardi!) il sostegno e l'appoggio della mia credenza, gli ho considerati sempre come cose da questa diversa. Quindi, come ho sempre tenuto per falso quel ragionamento che fosse ancor momentaneamente opposto all'autorità della Chiesa; così, qualora mi fosse avvenuto di fare un ragionamento, che senza accorgermene riuscisse opposto a quanto avesse deciso quest'infallibile autorità, ciò proverebbe bensì in me dell'ignoranza e della fallacia di giudizio, ma non per questo la mia fede ne soffirebbe. Ora io non sono già nato per esser dotto o per acquistarmene la gloria presso gli uomini, nè mai a questo fumo ho rivolto le povere mie fatiche; ma sono nato bensì per esser credente, e fatto degno delle promesse di Cristo, qual figliuolo devoto della sua chiesa. Da questo ella conoscerà, che io non posso valutar molto quella qualsiasi riputazione di letterato che ella mi dice avermi per l'addietro acquistata, e che l'esser io convinto d'ignoranza non è quel che mi pesa. Il mio tesoro è la santa Fede e qui è anco il mio cuore. Laonde se avvenisse, poniamo il caso, che la santa Sede Apostolica mia maestra e maestra di tutto il mondo, trovasse di che riprendere nelle cose mie, non sarebbemi certo difficile il far qualsivoglia pubblica dichiarazione che rendesse la mia intemerata credenza più luminosa, giacchè tutto ciò che io avessi detto contro questa credenza l'avrei detto certamente contro il mio proprio sentimento, e ritrattandomi, non farei altro che esprimere quel pensiero immutabile che io m'ebbi sempre fermamente nel

cuore, e solo correggerne l'espressione esterna manchevole a renderne con esattezza quell'intimo mio pensiero, voglio dire la mia piena fede. Che anzi le dirò di più. A chi mi ebbe mostrato qualche mio sbaglio, io professai sempre gratitudine, come voleva il dovere, nè alcuna difficoltà sentii mai a correggerlo, per amore di quella verità che sola voglio ed amo in tutte le cose mie: e se questo feci e fo nelle cose più indifferenti, come nol farei io in un punto sì capitale com'è quello della mia Religione? dove, oltre l'offendere la verità e nuocere all'anima mia, m'esporrei al pericolo di rendermi maestro di errore al mio prossimo? Che cosa ho io voluto mai altro nei poveri miei scritti, che giovare alle anime? Ed ora le perverterò io stesso? e ad occhi aperti? Iddio nol permetterà mai, io ne ho tutta, e in lui solo la fiducia: in lui che m'infuse la fede bambino, e mi diede una illimitata devozione alle decisioni della santa Sede Apostolica; in lui che spande nel mio cuore la gioia quando posso fare un atto di fede, e che mi farebbe desiderar quasi d'esser caduto in un involontario errore, parehè senz'altrui danno, per potergliene rendere una confessione più alta e solenne.

Ma questo involontario errore ci sarà egli dunque nelle vostre opere? ella mi domanda. — Le rispondo con s. Paolo: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.* — Mi parla nella sua lettera di errori di Baio, di Quesnello, di Gianzenio, di Calvino e di Lintero! Il solo sentir questi nomi mette, a dir vero, raccapriccio. Le detestabili dottrine di questi eresiarchi, eretici, o fautori d'eresia, sono state condannate giustamente dalla Chiesa: io le ho sempre condannate e detestate insieme con essa; e com'è egli dunque possibile che io segua costoro? e voglia essere anch'io un tralcio reciso dalla vite, buono da gittarsi solo sul fuoco? Dio mio! l'udir questo è certo una grande umiliazione. — Le bolle de' sommi Pontefici, che condannarono il gianzenismo in tutte le sue diverse gradazioni, sono certamente sotto i miei occhi; e pure io non veggio che nè un solo de' sentimenti espressi nelle mie opere, e nominatamente nel *Trattato della Coscienza* che, come credo, si prende specialmente di mira, s'approssimi ai sentimenti condannati di que' novatori. Che anzi più volte io citai le proposizioni condannate in essi, affin di mostrare qual sia la strada perversa in cui quelli eransi incamminati, e qual sia perciò la contraria che noi dobbiamo percorrere; più volte mi son dichiarato in modo da non lasciare intorno a ciò il minimo dubbio. Che dunque si pretende con tali accuse? qual progetto ci cova nascosto?

Vuol ella che le dica in fine di più ancora? Vuol ella che le apra tutta l'intima mia persuasione? Vuol che le faccia conoscere quanto la mente mia chiaramente prevede dover avvenire da quest'aggressione alle spalle che or mi si fa? M'ascolti benignamente, e non attribuisca a presunzione alcuna quanto la chiara consapevolezza e il testimonio interiore dell'animo depono in me stesso, ed a lei iugennamente confido.

L'autore dell'opuscolo che secretamente si sparge, sarà stato mosso da buon zelo per la purità della fede; ma egli è probabile assai che siasi grandemente riscaldata la testa, e che mal pratico delle dottrine filosofiche, e dello stile rigoroso, che io stimai bene d'adopere nel *Trattato della Coscienza* come nelle altre mie opere, per ridurre le quistioni complicate a' loro semplici principi, abbia preso, come si suol dire, delle cantonate. Egli è facile, appigliandosi a qualche frase staccata, a qualche periodo mal inteso, farne nascere un senso a rovescio; come è facile comporre un centone di passi, che dicano tutti insieme precisamente l'opposto di ciò che volle dire l'autore; ed ognuno sa che collo stile stesso e colle frasi del Vangelo si può benissimo scriver la vita di Cagliostro. Ma che perciò? Certo che dee nascerne necessariamente da una tal frode qualche susurro per ogni canto, massime che ei sono anche assai di quelli a cui bocciano da sè gli orecchi. Questo dee portare di conseguente una costernazione ne' buoni, un gaudio ne' tristi, un cotai sospetto nella moltitudine che non può giudicare in merito, de' partiti ardenti, uno scatenarsi delle pas-

sioni ; ciò appunto che voleva l' *inimicus homo, qui superseminavit zizania*. Io ne addoloro pel ben comune : per veder quelli che doveano essere meco uniti , così dividersi. Ma infine ? Se si tratta di mere calunnie, benchè sottili e potenti le temerò io ? Eh ! non vive egli Iddio ? Non regna egli Cristo ? Non vede i cuori ? non conosce egli i suoi servi ? Non dispone egli forse tutto per la sua gloria e pel bene della sua Chiesa ? Che c' è a temere ? Gli darò io cagione di dirmi : *Modicae fidei, quare dubitasti ?* No certo, colla sua grazia. E in terra non ha egli il suo Vicario ? Il Papa non è egli assistito e condotto dallo Spirito santo ? I giudizi della santa Sede hanno forse niente di comune coi giudizi precipitosi e riscaldati di alcuni uomini forse zelanti, ma non sempre *secundum scientiam* ? Ecco dunque ciò che avverrà. La santa Sede tutto esaminerà colla sua solita posatezza, imparzialità, prudenza e sapienza; ella andrà al fondo della cosa e giudicherà con piena cognizione di causa. Il suo giudizio è stato sempre la mia regola, sarà tale ancora. Io amerò egualmente una regola sì cara, sì dolce, sì certa, sì sicura , qualunque ella sia, qualunque cosa ella prescriva o a seconda o contro della mia persuasione. La quale però non le voglio tacere qual sia. S'io nulla veggio, la santa Sede, giudicando sane le mie dottrine, le renderà più utili ai miei prossimi, pe' quali io le scrissi, confidato di scrivere quello che il lume del Signore mi suggeriva; di più, accrescendosi, mediante questa contro-versia, lo studio di esse, si verrà a conoscere che vi si contengono degli argomenti validissimi, coi quali sterpare fino le radici degli errori di Giansenio, Bajo, Quesnello, ed altri sopra nominati; e in questa vista veramente furono da me scritte. Ma ella ritenga sempre, che questa mia persuasione, dettata dalla coscienza insieme e dalla cognizione non leggiera delle materie ne' miei scritti trattate, non ha ancora da far niente colla mia fede, la quale è semplice, e in altro non fondasi affatto che in Dio, e nella santa sua Chiesa.

Sono coi sentimenti di sincerissima stima e grata riconoscenza suo

Stresa, 28 aprile 1841.

Umilissimo e obbligatissimo serco

A. ROSMINI-SERRATI

Preposto Generale dell' Istituto della Carità.

RISPOSTA

AL FINTO

EUSEBIO CRISTIANO

*Et ne auferas de ore meo verbum veritatis
nequequamus.*

Ps. CXVIII.

1. Un uomo che impose a sè stesso il nome di Eusebio Cristiano, che viene a dire un Cristiano pio e religioso, pubblicò alla macchia un virulento opuscolo contro di me, il qual da prima in varie città d'Italia segretamente fu sparso, e a poche e certe persone confidato: di che uscirono il rumore, parlandone tutti, rari erano tuttavia quelli che letto o veduto l'avessero: di poi, reossi più comune, anche alle mie mani pervenne (1). Non avrei obbligazione di rispondere, nè risponderci certamente, se l'incognito autore avesse combattute delle mie opinioni indifferenti; atteso che le sopraccrescenti mie occupazioni mi tolgano il tempo e le forze da entrare in discussione con quelli che di loro osservazioni m'onorano. Ma non è una placida discussione a cui m'inviti Eusebio Cristiano: anzi volgendo a me, come a reo convinto, uno sguardo severo, m'intima la capitale sentenza, e colla maggiore solennità annunzia al pubblico che io ho *traviato* (2), e fa sapere a tutti ch'egli ha *finalmente scoperto il tóscò delle mie dottrine mortifere* (3), e scrive *solo* acciocchè i suoi nazionali nol succino: queste mortifere dottrine mie esser cotali che convengono a capello con quelle orribili di Calvino, di Lutero, di Giannsenio, di Molinos, di Baio, di Quesnello, e se altri vi sono nomi più esecrati nella Chiesa! In fine però, sfogatosi, fa voti al cielo perchè io conosca *gli umani miei errori, e la radice funesta d'onde son pullulati* (4); per la quale radice pare che egli voglia intendere la mia superbia, che egli vede naturalmente nel mio onore cogli occhi suoi; *continuando però a credere*, come dice, *che il signor Rosmini abbia errato senza delitto di sua volontà* (5), e che *parli con verità* quando fa la *bella protesta* « di voler mantenere i « principi costanti della Chiesa maestra di morale e di sana credenza » (6), chia-

(1) Il titolo è questo: *Alcune Affermazioni del signor Antonio Rosmini Serbatiprete reverentano, con un saggio di Riflessioni scritto da Eusebio Cristiano*. Io citerò quest'opuscolo colla lettera R (Riflessioni) e col numero della faccia.

(2) R. facc. 4.

(3) Ivi.

(4) R. Aff. XV, facc. 62.

(5) Ivi, facc. 61 e 62.

(6) Ivi, facc. 62, nella nota.

mandomi nondimeno *cieco*, e, come i farisei, *un cieco che si fa duce* (1), nè punto dubitando, che nella sua bocca suonino ottimamente que' versi che Dante pone nella bocca di Virgilio, tipo della stessa sapienza, i quali egli promette per motto al suo libro :

« Drizza, Lettor, ver me le acute luci
 « Dello 'ntelletto, e fieti manifesto
 « L' ERROR DE' CIECHI che si fanno duci » (2).

E tutto ciò ancora non esigeva da me risposta : l' essermi io tante volte dichiarato figliuolo ubbidiente alla Chiesa cattolica in ogni mio scritto, avrebbe risposto d' avanzo a delle mere ingiuriose appellazioni e qualificazioni. Ma Eusebio Cristiano non si contenta di qualificarmi per uomo già traviato e consenziente agli eretici ; tenta provarlo con testi di Concilt, bolle di Pontefici, proposizioni condannate, ed ogni altro argomento teologico ; e fa di tal modo, che pochi de' comuni lettori saprebbero strigarsi da' suoi artificiosi ragionamenti e asserzioni franchissime. Laonde sembrerebbe che io dispregiassi i fedeli, miei fratelli, se io non pubblicassi in loro servizio una mia giustificazion. Dico una mia giustificazione ; perchè, dopo letto tutto quanto dice Eusebio nel suo scritto, e letto con animo persuasissimo di esser fallibile, e pronto a fare qualsiasi ritrattazione ov' io potessi accorgermi di dissentir dalla Chiesa, non ho tuttavia trovata vera nè pur una delle innumerevoli colpe che egli mi appone. Conciossiachè nè pur una delle dottrine o proposizioni da lui allegate, ha comunanza di sorte con quanto io sento e professo, e sentii sempre e sempre professai. Questo è quello che debbo io ora dimostrare, e a cui solo stringere il mio ragionamento.

Ometto adunque di lamentarmi, come potrei, col mio avversario, perchè, credendomi egli in errore, non abbia meco usato il modo prescritto dal vangelo nella correzione fraterna, e ne abbia inverso l' ordine, ponendo il *Dic ecclesiae*, avanti il *Corripie eum inter te et ipsum solum* ; ometto di lamentarmi perchè abbia altresì così apertamente mancato alle regole della lealtà, della onoratezza e della franchezza propria dell' onest' uomo, molto più del pio e religioso cristiano, massimamente poi del difensore della verità, siccome egli crede di essere ; e voglio ancora ch' egli sappia, prima di entrare a rispondergli, che io di tutte queste cose non gliene tengo rancore, e gliene perdono di cuore, pensando che, tutto acceso di zelo l' animo suo per un oggetto sì grave e sacro com' ella è la purità della fede, non abbia trovato più attenzione nè forze d' animo da occuparsi degli accessori, cioè del miglior modo di procedere nell' intraprenderne la difesa. D' altra parte, prima di purgarmi nel merito delle imputazioni datemi, non meriterei di essere udito in sulla forma della imputazione, anzi non vorrei io stesso essere udito ; perocchè qualunque cosa prescrive la carità di Cristo verso gli stessi efranti, se io mi credessi quell' eretico marcio pel quale m' si spaccia, non oserei certo d' alzar la fronte a rimproverar chiechessia delle ingiurie che nell' impeto del suo zelo addosso mi vomitasse.

Bensi dirò, che quantunque Eusebio Cristiano dichiarò insufficienti le tante mie dichiarazioni, fatte da me in tanti luoghi delle mie opere, di sottomissione pienissima a tutte le decisioni della Sede apostolica, non meno che del dovuto rispetto a tutti i dottori cattolici (3), paragonandole fin anco, per mia vergogna, a quelle che

(1) Chi sieno quelli che hanno me cieco per duce, non voglio in certamente indagare : questo potto ben dire, ch' io non mi feci mai duce di nessuno da me stesso, e che perciò il colpo ferisce questa legittima augusta e sacra autorità che, se son duce, duce m' ha reso.

(2) *Purg.* XVIII.

(3) Il *Trattato della Coscienza*, che è quello che viene principalmente malmenato da Eusebio Cristiano, termina con questa sincera mia protesta : « E tutta quest' opera poi, che al giu-

il vescovo d' Ipri fece al letto di morte (1); tuttavia non esprimono elle meno i miei sentimenti sinceri, confirmati, a giudizio del pubblico, dallo spirito di tutte le opere mie, che non trattan mai altra causa fuor di quella della santa Chiesa cattolica romana, di cui mi glorio e glorierò sempre di esser devoto figliuolo; e non mi debbono meno valere presso tutte le spassionate e discrete persone a far sì, che le mie parole sieno prese in quel senso cattolico nel quale furono scritte, e che sieno bene esaminate e meditate prima d' affermarle alle decisioni della Chiesa contrarie.

Dirò ancora, che quantunque Eusebio Cristiano metta le mai avanti per impedire ch' io gli dica: « Voi non mi avete capito », chiamandola questa *una ragione vieta* (2); tuttavia io glielo dirò francamente da per tutto, dove non m'avrà veramente capito; non perchè il dirglielo semplicemente sia una ragione nè nuova nè vieta (nè la ragione è mai *vieta*), ma perchè stando così la cosa che Eusebio non m'abbia capito, io sovo di necessità obbligato di dirglielo prima come un fatto, e poi d'aggiungervi la sua prova come una ragione.

E ancora, prima d' incominciare questa mia qualsivoglia difesa, dico e ripeto, che avendo io esaminate nuovamente tutte le proposizioni condannate, in cui Eusebio Cristiano pretende ch' io sia incappato, non meno che i testi del sacrosanto Concilio di Trento ed altri che contro di me egli allega; non ne ho trovato nè pur una di quelle o di questi che mi possano conveaire. lo condanno certamente altrettanto quanto il signor Eusebio, tutte le proposizioni di Giansenio, Baio, Quesnello e di ogni altro eretico, condannate dalla Chiesa; e mi attengo strettamente a tutto ciò che definì il sacrosanto Concilio di Trento, da cui non ho inteso mai; per grazia di Dio, di scostarmi di un solo apice. Di più, se mai l'avessi fatto per ignoranza e contro mia volontà, come vuole Eusebio, ritratterei certamente un tale errore, e lo ritratto in fatti fin d' ora. Ma avendo, per dirlo di nuovo, esaminate colla maggior possibile diligenza le autorità allegatemi contro, o più tosto riesaminate (perocchè, anche supposta l'ignoranza che in me ritrova Eusebio, dee ancor parere inverosimile a chiocchezza che tali autorità mi fossero del tutto ignote, e imparatele solo adesso colla lettura delle sue Riflessioni), alcuna ne ho trovata che mi paresse contraria ai miei sentimenti, ma bensì le trovai contrarie alle illusioni che egli colla sua immaginazione riscaldata pretende a torto di tirare dalle mie parole malamente smozzicate e frantesi; ed è questo appunto che io debbo provare, e che, provato ch' io l'abbia ad evidenza, siccome spero, dimostrerà due cose:

1.° Che quantunque Eusebio Cristiano, affermi d'aver letto e riletto *con tutta attenzione il fascicolo*, tuttavia egli dee esser più vero quello di cui si vanta nella stessa faccia, d'aver cioè scritto le sue *semplici Riflessioni senza una lunga meditazione* (3); il che è pur male; perocchè trattandosi di apporre gravi ed odiose macchie ad un sacerdote, come sovo quelle che egli appone a me, conviene pur meditarvi non poco, e rendersi ben certo di esse; nè basta talora averle conferite con *pochi amici colti e dotti*; perocchè i pochi amici non sono sempre i più idonei giudici in tali materie, nelle quali il calore della passione entra sì facilmente a far vedere le cose d'altro colore da quel che sono.

2.° Che, rimanendo giustificate del tutto le dottrine contenute nel mio *Trattato*

« dizio della Chiesa a dell' apostolica Sede, come tutte e sempre l'altre cose nostre, umilmente e sottomettiamo, non contiene che la sentenza d' un uomo, o' un sacerdote, che nell' amore e della verità e della salute dell' anime, aspetta principalmente da' venerandi suoi confratelli, e non già che approvino la sua sentenza perchè sua, ma che la disaminino, la correggano, e rifiutino dove bisogna; e l'abbraccino solo allora che l'avranno trovata vera, o che vera dal tutto, colle loro meditazioni e co' santi loro e concordi studi, l'avranno resa; acciocchè possediamo tutti insieme la verità, e viviamo nella sua unità ».

(1) R. Aff. XV. facc. 62, nella nota.

(2) R. Aff. XI, facc. 43 e 44.

(3) R. facc. 4.

della *Coscienza* e in altre mie opere (1), Eusebio, per mostrarsi in fatto quel pio e religioso cristiano che dice di essere col nome da lui preso, dovrà ritrattare, e ritratterà sicuramente le imputazioni datemi, riparando così allo scandalo per lui apportato al prossimo, ed al danno che tentò almeno di arrecare indebitamente alla mia riputazione, ed alla riputazione di tutti quelli che da me dipendono, non iscusandolo da questa obbligazione il pretesto di essere corso alla difesa della dottrina cattolica, che da me non veniva impugnata; e questo ne voglio io sperare.

Sulla quale speranza vengo ora a dimostrare il mio assunto, incominciando dalle censure che Eusebio fa sulla distinzione del significato delle due parole *colpa* e *peccato*, di cui io ho fatto uso.

(1) Eusebio parla in certi luoghi delle mie opere per adita di altri, come vedesi a facc. 63 nelle note del suo libretto. E certo tutto dimostra che egli non ebbe letto più là della facc. 137 del *Trattato della coscienza*, giuoto alla quale fa conto colle sue riflessioni, e delle altre mie opere ben poco. Ora è egli forse equo e giusto il portar giudizio coll'aver lette sol poche pagine, e senza lunga meditazione, d'un autore che tratta di questioni difficili, e che ha espone i suoi sentimenti in più di venti volumi? è ella cosa ragionevole e modesta il pronunciarne un giudizio così assoluto e così fiero, un giudizio che lo condanna quel travisto, quel seguace degli eretici, quel refrattario alle decisioni della Chiesa, nel tempo stesso che egli vi dichiara di sottomettersi a questa in tutto, e di considerare le sue decisioni come regola infallibile di tutti i suoi pensieri e di tutti i suoi ragionamenti? Eusebio risponderà d'essersi confidato in quella poca perizia che ha delle scienze (facc. 4). Ma se Eusebio avesse creduto che la perizia sua delle scienze fosse veramente poca, avrebbe sicuramente usata la precauzione di meditare un po' più a lungo quanto volea scrivere; e se n'avesse avuto molto, non l'avrebbe scritto, come si vedrà in appresso.

QUESTIONE PRIMA

NELL'USO FATTO DAGLI ECCLESIASTICI SCRITTORI, E SPECIALMENTE
DA S. TOMMASO, DELLE PAROLE PECCATO, E COLPA.

II. Che la parola *peccato* si prenda per lo più a significare il medesimo che *colpa*, non era necessario che Eusebio si sbracciasse a provarlo, e molto meno che credesse necessario di usare meco a tal fine un atto così villano come è quello di volermi « gittare in faccia » (dopo avermi detto che io ho una *fronte di ferro*) « col sacro codice delle Scritture, tutto intero il Bollario : tutti i volumi dei Concili : tutte le opere dei santi Padri : tutti i trattati dei Teologi dogmatici e moralisti : tutte le storie ecclesiastiche, e le vite medesime di tutti i Santi » (1) : il che equivarrebbe appunto ad un ammazzarmi.

Invece di tanto furore, se Eusebio avesse conservata la calma del suo spirito, avrebbe veduto che in questo noi siamo d'accordo, e che nel mio libro sta scritto appunto, che nell'uso comune la parola *peccato* vale lo stesso che la parola *colpa*. Le mie parole stanno registrate alla faccia 45, dove, dopo aver io distinti tre significati della parola *peccato*, l'ultimo dei quali si è appunto quello che rende quella parola sinonimo di *colpa*, soggiungo :

« Nel comune modo di parlare la parola *peccato* si prende a significare per lo più quest'ultima specie, e piuttosto il peccato attuale che l'abituale ».

Invece adunque di trascrivere, ostentando una erudizione fuor di luogo, ben quattro passi di sant'Agostino (2) per provare una verità così ovvia e da nessuno negata, siccome è quella che *peccato* significhi per lo più il medesimo che *colpa*, poteva egli trascrivere le mie proprie parole; poteva citare l'uso che io fo da un capo all'altro delle mie opere, della voce *peccato* in senso di vera *colpa*; perocchè io fo appunto un tal uso nè più nè meno come lo fanno gli scrittori cristiani comunemente; ed egli se ne potea certificare cogli occhi suoi qualora avesse voluto fors'anco solo aprire qualche mio libro a caso, e là fermarsi dove vedesse scritta la voce *peccato*; perocchè sarebbe stato assai difficile che non gli venisse tosto trovato, anche così facendo, uno degli innumerevoli luoghi, dove io adopero *peccato* per *colpa*.

Ma che perciò? provano forse alcuni passi di sant'Agostino, prova l'uso comune da me seguito, che la parola *peccato* nelle sacre carte e nelle scritture de' cattolici dottori, non sia stata adoperata mai mai in alcun altro significato? Nol prova; e qui sta tuttavia il punto della questione.

III. Per rispondervi, basterebbe solo fermarsi al terzo de' passi che egli cita di s. Agostino (3) : perocchè quel passo dimostra direttamente il contrario di quel che

(1) R. Aff. VII, face. 28 e 29.

(2) R. Aff. III, face. 13, nella nota.

(3) Nella citazione che Eusebio fa di questo passo è corso un errore di stampa indicandosi malamente il capo, e non il libro (che è il primo, cap. XV) delle *Strutture* del Dottor di Ippona: il che dimostra che degli errori occorrono a tutti i tipografi, e che egli è ben piccolo il vantaggio che si argomenta di cavare (face. 5 del libello nella nota) dall'essere stato stampato *mortale* io vece di *mortale* in un luogo del *Trattato della Coscienza*. Le parole di s. Tommaso, nelle quali cada quella parola malamente stampata, sono subito dopo riportate in

Eusebio vuole, senza che egli se n'accorga; dimostra cioè che la parola *peccato* non sempre significa, secondo sant' Agostino, una vera *colpa* da cui sia libero alla persona il guardarsi, ma significa ciò solamente quando trattasi di que' peccati che sono meramente peccati, e non quando trattasi di quelli che, oltre esser peccati, sono anche pena de' peccati, come egli è appunto il peccato originale. Ecco il passo apertissimo: *Definitio peccati qua diximus. Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat et unde liberum est abstinere, PROPRIE AVERA EST, quia il definitum est quod TANTUMMODO PECCATUM EST, non quod ETIAM FOENA PECCATI* (1). Laonde per sant' Agostino non ogni peccato è tale *unde liberum sit abstinere*, ma ve n' ha di quelli *unde liberum non est abstinere*, qual è appunto l'originale, il quale *est peccatum et etiam poena peccati*. Se dunque non ogni peccato è tale che in sé racchiuda la libertà propria della persona a cui aderisce, e della qual sola sempre si parlò e si parla; quando non vogliasi cavillar vanamente, conviene pur dire che chi dee definire il peccato nel suo *genere* e non nelle sue *specie*, chi lo dee definire in questo suo general significato, e non in quello in cui si usa a significare la specie delle colpe, converrà che escluda dalla definizione del peccato la libertà della persona a cui esso peccato aderisce. Maravigliosa cosa è il vedere come un uomo che con tanta franchezza interpretando Scritture e Padri fulmina anatemi a chi non gli acconsente, come fa il nostro Eusebio, non abbia saputo intendere un passo così chiaro e così palmare di sant' Agostino ch' egli stesso produce e in quella vece abbia potuto sentenziare universalmente così: *dunque secondo santo Agostino, è dottrina della fede cattolica comprendersi nel concetto di peccato (senza distinguere i significati diversi della parola) il concetto di libertà e di colpa?*

La qual meraviglia dee accrescersi tuttavia, se si considera, che quello che osserrammo circa il terzo de' passi di sant' Agostino citati da Eusebio nella nota alla faccia 13 e 14, vale egualmente pe' due primi; i quali non sono che quella stessa definizione, ch'egli poi nelle sue *Ritrattazioni*, onde è estratto il terzo passo, dichiara esser vera non già per ogni peccato, ma solo per quella specie di peccati i quali sono *veri peccati* e non anco *poene di peccati*.

Il quarto passo finalmente del dottore d' Ippona, lungi dall' esser contrario alla dottrina da me esposta, la conferma espressamente; perocchè ivi si ammette un peccato (l'originale) il quale aderisce a persone che non l'hanno liberamente commesso, e che perciò in queste persone considerate da sè sole non è colpa, la quale ritrovar non si può se non ricorrendo ad Adamo autore libero di quello; il che è appunto quanto io volvei dimostrare (2). A che dunque si riducono le autorità citate con sì magistral sicurezza di sant' Agostino?

IV. Egli è chiaro, che chi vuol definire un *genere*, non dee far entrare nella definizione le differenze che costituiscono le *specie*. Perciò se vuol darsi una definizione del peccato in genere, si fattamente che abbracci le due specie di peccati, l'originale e l'attuale, converrà non fare entrare in essa la libera volontà di colui a cui il peccato aderisce; converrà anzi che essa abbracci tanto quel peccato *unde liberum* latino, e in esse trovasi stampato *mortale* e non *morale*; le stesse parole sono anco da me tradotte in italiano, e nella traduzione leggesi stampato *mortale* o non *morale*. Ma tutto ciò si tace, e con questa buona fede procedendo, non si manca di avvertire il lettore che potrebbe benissimo essersi commesso quell'error di stampa con frode. È poi falso che scrivendosi nel testo la parola *mortale* in luogo della parola *morale*, esso non avrebbe nulla provato al proposito, perocchè non volendosi ivi provar da me se non che la colpa non si dà senza l'uso del libero arbitrio, riesce del tutto indifferente quella parola.

Quanto poi allo sbaglio occorsomi d' avere scritto *culpam* in vece di *peccatum* ne parlerò più sotto.

(1) *Retract.* I, c. XV.

(2) La mia questione era questa: « Se si possa dare nell'uomo uno stato di peccato non imputabile a colpa in zet straso » (Ved. il *Trattato della Coscienza*, facc. 35).

est abstinere, secondo la maniera di parlare di sant'Agostino, quanto quello *unde liberum non est abstinere*. Onde quella definizione generica che abbraccia entrambi quelle specie di peccati, dovrà prendersi da ciò che il peccato originale e il peccato attuale hanno di comune, il che è l'*aversione da Dio*, e non da ciò che l'attuale ha di proprio, che è la *libertà*. Però ch'è il proprio del peccato attuale si è il potere che l'uomo ha d'evitarlo, quando rispetto all'originale la cosa non va così e però non è libero. Ond'io dissi, che « nella nozione di peccato in genere che ci dà la « Scrittura e la Chiesa, non entra l'elemento della libertà, ma bensì quello della volontà ». In qual maniera entri l'elemento della volontà nel peccato in genere, lo vedremo più sotto, dove dimostreremo che la volontà dell'uomo pel peccato originale trovasi da Dio avversa, indebolita, ed al male inclinata. Intanto quelle mie parole misero in sulle furie il nostro Eusebio, il quale grida: « I testi delle sacre Scritture, « sui quali il signor Rosmini fonda la presente osservazione, alludono tutti al peccato « originale, che non è già il peccato in genere, ma una specie di peccato particolare « re » (1). Verissimo che i testi da me addotti alludono al peccato originale: verissimo che il peccato originale è una specie di peccato, e non il peccato in genere; è forse per questo, che quei testi non dimostrino qual sia la nozione del peccato in genere che ci danno le Scritture ed i Padri? Anzi, appunto perchè il genere abbraccia tutte le specie, esso dee abbracciare anche quella del peccato originale *unde liberum non est abstinere*, come le Scritture e le sanzioni della Chiesa ce lo descrivono; e però dalla definizione del peccato in genere dee escludersi quella libertà onde l'uomo può evitare il peccato; perocchè questa non è che la differenza specifica del peccato attuale. Ecco come un po' di logica avrebbe risparmiato al nostro Dottore quello sfogo d'ira irreligiosa che egli manifesta nelle pagine a cui noi rispondiamo, e quei sospetti ingiuriosi di cui avvelena inavvedutamente le note apposte appie delle medesime (2).

V. Ma per darci Eusebio un'altra prova irrefragabile della sicurezza sua nell'intendere ed interpretare gli ecclesiastici autori, dopo aver egli detto « essere indubitato « fra' sacri Dottori che neppure nell'originale delitto non si fa dalla Chiesa distinzione « di sorta tra colpa e peccato », reca a provarlo due testi de' santi Tommaso ed Agostino, i quali quando calzino bene al suo assunto si potrà vedere da questo. L'uno è il passo di s. Tommaso, *peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii*, il quale nè contiene la definizione del peccato originale, nè quella del peccato in genere, ma solamente quella del peccato attuale, come ognuno può scorgere sol che l'esamini nella I. II, Q. LXXVII, art. vi, dove il santo dottore cerca *utrum peccatum allevietur propter passionem*, e però manifestamente parla de' soli peccati attuali (3), a' quali è certamente essenziale il libero arbitrio, o, come dice sant'Agostino, *unde liberum est abstinere*. Se poi abbia recato più a proposito l'altro testo di sant'Agostino medesimo, basta a vederlo il considerare che quel testo non è se non la stessa definizione del peccato sovraccennata (*Non esse peccatum nisi pravam liberae voluntatis as-*

(1) R. Aff. VII, facc. 29.

(2) Facc. 28-30.

(3) E perriò di vero colpa. Quando io non avevo ragione alcuna da importarmi, che s. Tommaso in quel testo scrivesse più tosto *peccatum* che *culpa*; giacchè usandosi spessissimo *peccatum* per *culpa*, come ho già detto, o come io stesso lo, quel testo prova egualmente ciò che io volevo con esso provare, cioè che *culpa* non si dà senza libero arbitrio. Vero è che nel *Trattato della Coscienza*, facc. 44, fu stampato per isbaglio *culpa* in vece di *peccatum*; ed Eusebio Cristiano mi fa l'onore di stimarmi capace fin di alterare i testi de' santi Dottori (e conseguentemente degon del botto do' falsari) per provar con essi le mie opinioni, a cui non cercherei, a dir vero, un sfilio appoggio! anzi non contento di mostrare di me sì bassa opinione, giudica con sorprendente temerità che quello sbaglio assolutamente non può *esser culpa del tipografo ma sì dello scrittore* (facc. 5, nella nota) Un trattar così vile e scortese si suol rinvenire ben di rado negli scrittori di questo secolo, eziandio che non sieno nè *Eusebio*, nè *Cristiano*. Che anzi nelle discussioni loro, sogliono assai spesso dimostrare urbanità e stima scambievolmente, siccome è dovere d'ogni costumata persona.

sensum: cum inclinamur ad ea quae iustitia vetat, et UNDE LIBERUM EST ABSTINERE), definizione che esso san' Agostino ne' suoi libri delle Ritrattezioni restringe, dichiarando non esser vera se non applicata a' peccati che sono meramente peccati, e non ancora pena di peccati, com' è appunto l' originale : *PROPTEREA VERA EST, ripetiamo le sue parole, QUIA ID DEFINITUM EST QUOD TANTUMMODO PECCATUM EST, NON QUOD EST ETIAM POENA PECCATI*. E pure Eusebio, compiacendosi di aver trovato de' testi così conclusivi contro di me, non dubita di affermare, che un solo di essi *atterra e distrugge la strana dottrina del nostro autore !* (1).

VI. Ma andiamo avanti, seguitando a vedere quanto alla cattedratica franchezza di Eusebio, risponda di quella perizia ch' egli pur millanta nell' intendere gli ecclesiastici autori.

Spicca veramente una franchezza maravigliosa in que' suoi modi di parlare assoluto co' quali me intende onorare:

« Si comprova evidentemente bugiardo chi afferma, che l' Angelico nelle cose morali faccia distinzione tra la voce peccato e quella di colpa » (2).

« È falso che l' Aquinate distingua nelle cose morali tra peccato e colpa » (3).

Io averò detto che s. Tommaso distingue fra il concetto (*ratio*) di peccato e quello di colpa (4), e mi ero fondato su queste proprie parole dell' Angelico, che sono tanto chiare che non possono esser più, ben inteso, a chi sa latino: *Sicut malum est IN PLURIS quam peccatum, ita peccatum est IN PLURIS quam culpa. Ex hoc enim dicitur actus culpabilis, vel laudabilis, quod imputatur agenti: nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc enim actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius ita quod habeat dominium sui actus: hoc autem est in omnibus actibus voluntariis* (liberi, come s' intende da quel che segue). *Quia per voluntatem homo dominium sui actus habet*. Il che viene a dire, che il concetto di *male* è più generale del concetto di *peccato*, e il concetto di peccato è più generale del concetto di *colpa*, e però sono concetti diversi: viene a dire ancora, che « incolpare significa riputare altrui la malizia o la bontà del suo « atto »; onde vi dee essere ciò che costituisce prima l'atto malizioso, acciocchè poi questo si reputi a colpa del suo autore: ciò che costituisce l'atto malizioso precede adunque di necessità, nell'ordine de' concetti de' quali parliamo, l'attribuzione di colpevole che indi ne riceve il suo autore: quest'attribuzione succede come conseguenza dell'atto reo, qualora il suo autore sia libero; onde in ogni colpa vi ha peccato, perchè la colpa non è che l'imputazione del peccato; e perciò il santo Dottore dice, *quod bonum vel malum in solis actibus voluntariis (liberis) constituitur rationem laudis vel culpae; in quibus idem est reatum, peccatum et culpa*; come dissi appunto

(1) R. Aff. VII, fasc. 29.

(2) R. Aff. I, fasc. 9.

(3) R. Aff. II, fasc. 11.

(4) Ecco le parole che m'ottennero da Eusebio il titolo di bugiardo con tutto il resto: « Di qui nasce la distinzione che trova di dover fare s. Tommaso fra il concetto di peccato e quello di colpa. Il santo Dottore fa consistere il concetto di peccato in un atto della volontà che devia dalla rettitudine della legge, e sia odioso che non operi liberamente. All'incanto mette il concetto di colpa nel trovarsi questa volontà che fa il male, libera alla elezione. Il che pare a noi egregiamente distinto. — Quindi altrove lo stesso santo Dottore soggiunge, che non può un peccato essere imputato a colpa mortale quantunque v'abbia la volontà, se questa volontà non è preceduta dalla ragione deliberante ». Eusebio comincia le sue riflessioni su queste nostre parole, dicendo: « Dai due passi del santo Dottore citati e ripartiti e in questo luogo non si rileva affatto ciò che vuol cavarne il sig. Rosmini » (R. Aff. I, f. 5, 6). Ma se Eusebio non rilova affatto ciò che io voglio cavarne, perchè ne parla egli? non farebbe miglior senso a tacersi su di ciò che confessa di non intendere? Egli dice che io ho la idea confusa o che confondo malamente ogni cosa (fasc. 15 nella nota). Lo ringrazio anche di questo suo complimentò; ma questo complimentò stesso non prova gran fatto ch'egli m'abbia inteso, ma ben contiene una confessione del contrario.

anch'io sulle sue vestigie, e riferendo queste stesse parole, le quali l'avversario dissimula essersi da me riferite (1). Certamente che in tutte le azioni libere *idem est malum, peccatum et culpa*, chi potrebbe negarlo? o dove l'ho io negato? *idem est* quanto alla cosa (*re*), ma non però quanto al concetto (*ratione*): *idem est*, cioè quel medesimo atto che in sè è peccato, dicesi anche colpa perchè s'imputa; ma il concetto tuttavia, e la nozione per la quale dicesi peccato, rimansi separata e mentalmente diversa dalla nozione per la quale esso s'imputa a colpa. Laonde ancora san Tommaso ripete, che *in moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanae vitae, semper peccatum et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanae vitae*; fin qui la nozione del peccato, che « si riguarda per una deviazione dall'ordine di ragione al fine comune della umana vita ». Ora poi viene la ragion di colpa che sussegue a quella di peccato; s'odano le parole dell'Angelico: *Et ideo* (quest'è dunque una conseguenza, e perciò cosa distinta dalla premessa) *et ideo culpatur ex tali peccato homo et in quantum est homo, et in quantum moralis est*, cioè in quanto è libero autore del peccato. Chi non sente ancora la differenza che pone l'Angelico fra il concetto di peccato e quello di colpa, cioè della colpeabilità del peccato, è egli degno per avventura di sedere a scranna, e giudicar da lungi mille miglia? ed ha egli diritto di dire che « chi non ha pregiudicato l'intelletto, vede chiaro come la luce, che s. Tommaso, nelle cose morali, non solo non ammette, ma esclude affatto la distinzione appostagli tra colpa e peccato? » (2).

VII. Acciocchè però tanta sua luce non abbagli ed accechi del tutto il nostro Eusebio, mettiamgli ancor davanti per velo quest'altro passo dell'angelico Dottore, nel quale c'insegna di nuovo se differisca sì o no il concetto di peccato dal concetto di colpa.

Defectus peccati, egli dice nella II. II. Q. XXXIV, art. II, *consistit in aversione a Deo, ut dictum est*: ecco la nozione chiara e semplice del peccato. S'oda quel che segue: *Huiusmodi autem aversio rationem culpae non haberet, nisi voluntaria esset*: ecco il peccato precedente, che se non fosse volontario, cioè libero, *RATIONEM CULPAE NON HABERET*. È egli chiaro? proseguiamo: *Unde ratio culpae consistit in voluntaria aversione a Deo*: ecco finalmente la nozione, il concetto della colpa. Se questo concetto della colpa fosse il medesimo di quello di peccato, a che bisogno queste tre successive proposizioni?

Vuolsi ancora un altro de' molti luoghi che potrei io pure addurre dell'Angelico, dove egli fa uso della sua bella distinzione fra *peccato* e *colpa*, applicandola fin anco al peccato attuale? Ecco all'articolo V, della Q. LXXXV, I. II, dove egli dimostra, che « la morte ed altri difetti corporali sono effetti del peccato d'origine », e nella terza obbiezione pone questa sentenza: *PECCATUM actuale habet plus de ratione CULPAE, quam originale*; dove chiaramente apparisce che non peccato può

(1) *Trattato della Coscienza*, facc. 35 e 36.

(2) R. Alf. I, facc. 9. E pure Eusebio stesso dicea prima, contraddicendosi: « Distingue, è vero, l'Angelico nel primo passo il concetto di male, peccato, colpa, per fissarne, com'egli suole, il valore grammaticale, o vogliam dir logico » (facc. 6). Or se confessate che l'Angelico distingue questi concetti, perchè poi dite ora che egli « esclude affatto la distinzione appostagli tra colpa e peccato? » Distingue, ma non distingue: che parlare è cotesto vostro? Né confondele, maestro mio, più questioni insieme: qui trattasi di saper solo se s. Tommaso distingua i concetti di male, peccato e colpa: più sotto poi tratteremo eocchè l'altro questione, se darsi in fatti uno stato di peccato che non sia anco stato di colpa: questa è questione totalmente dalle prima diversa. A torto poi chiamate la distinzione de' concetti uoa cosa *grammaticale*: la grammatica non c'entra qui per nulla: ella è proprio uoa distinzione logica, sobben vi pentito d'aver detto il *valor logico*, e cui sostituite il *valor letterale* (Vedi in fine el libello d'Eusebio le sue correzioni), che non ha nulla e fare colla mente del santo Dottore: quella grao meate soleva bensì distinguere i concetti accuratamente: ecco ciò ch'egli fece, e che noi e lui devoti vogliam mantenere.

essere più incolpabile di un altro, e che quindi la colpeabilità dee distinguersi dal peccato che riceve l'incolpazione, perchè quello può esser lo stesso, e questa variare. Nella risposta poi il santo Dottore dice così, s'oda bene: *In peccato actuali duo possumus considerare, scilicet ipsam substantiam actus, et RATIONEM CULPAE*. Duoque, secondo s. Tommaso, la ragione della colpa non è la stessa sostanza dell'atto disordinato, che peccato si dice. E prosegue: *Ex parte quidem substantiae actus potest PECCATUM actuale aliquem defectum corporalem causare sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur et moriuntur*: ecco qua un effetto prodotto dal peccato non nella sua qualità di colpa, ma semplicemente nella sua qualità di peccato, di disordine reale. *Sei ex parte CULPAE*, seguita a dire, *privat gratia, quae datur homini ad rectificandum animae actus*: ecco un altro effetto del peccato in quanto egli è colpa, non in quanto egli è un atto sostanzialmente disordinato. La nozione dunque di peccato è manifestamente diversa dalla nozione di colpa, secondo l'angelico; e senza una tale distinzione importante, molte dottrine teologiche si renderebbero inintelligibili.

VIII. Ma Eusebio, fermo tuttavia nel suo assunto, si volta da un'altra parte: dà di piglio ad altr'arme. « Affinchè, non ti sembri indifferente cosa, egli dice, il sostenere, che nel concetto di peccato non si comprenda la colpa e la libertà; rammenta essere dalla Chiesa dannata la proposizione 46 di Baio che difendeva « una simile sentenza: *Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debebat esse voluntarium* » (1).

Rispondo, che io condanno questa e tutte l'altre proposizioni condannate di Baio, come le ha condannate la Chiesa, e altrettanto quanto le condanna il Signor Eusebio; ma essa proposizione non fa menomamente al caso nostro, perocchè la medesima non parla che di quella specie di peccati che sono vere colpe, i quali esigono sicuramente la libertà: parla di que' peccati *unde liberum est abstinere*, e non di quelli *unde*, essendo anco *poena peccati, liberum non est abstinere*. Certo poi che anco i peccati venienti all'uomo in pena di altri peccati come sarebbe l'originale, hanno avuto un principio libero nel primo padre; ma non così in colui a cui vengono comunicati, e a cui aderiscono, giacchè nell'uomo che nasce vi ha il peccato bensì interno, proprio, aderente, *quod mors est animae*, e tuttavia manca la libertà. Ora la proposizione da me proposta, e dal signor Eusebio nascosta, non fu, per dirlo di nuovo, « se si possa dare uell'uomo uno stato di peccato non imputabile a colpa »; ma fu bensì, « se si possa dare nell'uomo uno stato di peccato non imputabile a colpa DI LUI STESSO » (2) proposizione grandemente diversa dall'altra, giacchè l'articolo di cui questa è il titolo nel mio libro, tende benissimo a dimostrare che il peccato originale viene imputato a colpa del primo padre, e che perciò in causa fu libero. Che se si volesse prendere la parola *voluntarium*, usata nella proposizione di Baio, per quel che suona, cioè per volontario semplicemente, per volontario in genere; o dove troverà mai il nostro Eusebio, che noi abbiamo detto un così grosso errore, quale sarebbe quello, che dar si potesse peccato dove non l'avesse di volontario, quando anzi il peccato è per noi, come sempre diciamo, una stoltura della volontà? più tosto potremmo ben noi ritorcere, ed il faremo più estesamente di sotto, quella proposizione condannata contro di lui medesimo. Noi dicemmo solamente, che si può riconoscere un peccato nel suo generico significato, e non nel significato speciale di colpa nel quale lo prendea Baio, anche prescindendo non dalla *volontà* della persona a cui esso peccato aderisce, ma sì bene dalla *attuale libertà* di questa medesima persona; dicemmo adunque con ciò, che *voluntarium, pertinet ad rationem et defi-*

(1) R. Aff. I, facc. 9, nota.

(2) Trattato della Coscienza, facc. 33.

nitionem peccati, e che questa questione, se il *volontario* appartenga al concetto ed alla definizione di peccato, *non est quaestio causae et originis*; il volontario cioè costituisce propriamente il peccato, e non solamente la causa e l'origine del peccato; e questo il signor Eusebio nel *neg.* Laonde quella proposizione condannata di Baio, presa in questo senso, proverebbe e suggellerebbe la mia dottrina dal signor Eusebio impugnata; dottrina che si farà ancor più chiara sciogliendo l'uno dopo l'altro i sofismi tutti ch'egli le contrappone, e dimostrando quanto necessaria sia la distinzione fatta da s. Tommaso e da tutta l'ecclesiastica tradizione fra il concetto di *peccato* e quello di *colpa*, ad esporre la genuina dottrina cattolica intorno al peccato originale, come tosto prendiamo a fare.



QUESTIONE II.

SE SI POSSA DARE NELL' UOMO UNO STATO DI PECCATO
NON IMPUTABILE A COLPA DI LUI STESSO.

IX. **Q**on queste precise parole io proposi la questione nel *Trattato della Coscienza*, dove ne ho anche definito accuratamente lo stato (1). Tutto ciò Eusebio Cristiano dissimola: contentandosi solo di riferire e riprendere acrememente queste mie parole come contenenti di gravi errori:

« Secondo la dottrina cattolica, può esser nell' uomo e vi è uno stato difettoso « della volontà, che in sé ha la nozione di peccato e non quella di colpa ».

La quale affermazione non feci io gratuitamente; anzi a provarla, oltre a vari altri argomenti che il nostro Eusebio lascia d'uo canto, io adoperai altresì l'esempio del peccato d'origine, il quale non può chiamarsi certamente colpa se non in relazione alla libera volontà del primo parente che lo commise, di maniera che la questione da me proposta è risolta affermativamente, « se si possa dare nell'uomo uno stato di peccato non imputabile a colpa di lui stesso », chi ben la considera, è ideologica a quell'altra, « se si possa dare il peccato originale ». Ma il signor Eusebio, che ha una special sua dottrina intorno a questo peccato, lo nega, e dice in quella vece, che « il peccato originale, se si consideri solo nell'uomo che ne partecipa, e si astragga dalla volontà libera dell'uomo primo che ne fu l'autore, secondo s. Tommaso « non ammette in sé neppure la nozione di peccato » (2) in genere, cioè per co-trapposizione alla nozione di colpa.

Non posso io a meno di far qui una osservazione sulle ree intenzioni che Eusebio si piace di supporre in me, pel distinguer ch'io feci i due concetti di peccato e di colpa (3). Non calere io posi a sostenere quella distinzione: la proposi come cosa dell'Angelico. Egli ne infuria: ci vede tutti gli errori. A che uo tanto zelo? Ve lo dirò; quella distinzione è fatale al sistema da lui abbracciato intorno all'originale peccato. E se questo suo sistema fosse erroneo? oh, non sarebb'egli allora verissimo che tutto l'impegno ch'egli dimostra di scancellare dalla Somma dell'Aquinate la distinzione di peccato e di colpa, avrebbe in lui quel perchè appunto, che così malignamente vuol sospettar in me? Ora se il suo sistema intorno al peccato d'origine sia tanto cattolico quant'egli vanta, noi lo vedremo: procediamo gradatamente, cominciando dal dimostrare, come, secondo l'Angelico, abbia il peccato d'origine in sé la nozione di peccato, e relativamente ad Adamo, suo libero autore, anche quella di colpa; e come perciò non sia punto vero quanto afferma Eusebio, che l'una e l'altra nozione consista nella semplice relazione con Adamo.

(1) Facc. 35 e segg.

(2) R. Aff. facc. 10.

(3) Egli così si esprime: « Si penserebbe, essersi posto prima cotanto studio in voler distinguere fallacemente nelle morali azioni fra il concetto di colpa e quel di peccato per ridire sotto e altre forme le proposizioni pessime dannate già negli eretici » (R. Aff. XI, facc. 43).

X. Intanto dall' accennata distinzione di s. Tommaso fra il concetto di peccato e il concetto di colpa, risulta, per dirlo di nuovo, che il *peccato* (presa sempre come genere, e non come specie) è qualche cosa che essenzialmente sta *inerente all'uomo*, è un disordine morale esistente nell'uomo, una sua stortura, un' *avversione da Dio* (1), una *deviazione dall'ordine di ragione* (2): donde non può darsi un peccato *proprio* dell'uomo, se a lui non istia inerente quel disordine che ne forma l'essenza. Così, a ragion d'esempio, il peccato originale non potrebbe esser *proprio* del bambino che nasce, come ha definito il Concilio di Trento (3), se non fosse inerente al bambino quel *disordine* che forma appunto l'essenza del peccato.

All'incontro la *colpa* consiste in una *relazione* fra il disordine inerente all'uomo e formante l'essenza del peccato, e il principio libero che lo produsse e a cui s'imputa. Laonde questo principio libero, causa del peccato e a cui s'imputa il peccato (per la quale imputazione il peccato diventa una *colpa*), non è necessario che sia sempre nella persona stessa a cui il peccato aderisce, potendo anzi esistere in altra persona: come pure non è necessario che si trovi in quella per tutto il tempo durante il quale a lei aderisce il disordine costituente il peccato, potendo essere che nella persona peccatrice continui il peccato, e cessi tuttavia la sua libertà. Così, nel caso del peccato originale, il principio libero, causa di esso, non trovasi nei bambini che nasce infetta da quel peccato, ma sta collocato in un'altra persona, cioè in Adamo che liberamente il commise, e perciò solamente in relazione alla volontà di Adamo il peccato originale dicesi colpa. Perciò giustamente fu condannata la proposizione 47 di Bajo, *Peccatum originis vere habet rationem peccati, sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem a qua originem habuit*, perchè Bajo parlava del peccato in senso di colpa, non nel senso generico della parola che abbiamo di sopra spiegato; e fa ben meraviglia, come, avendo io stesso proscritta e condannata questa proposizione nel *Trattato della Coscienza* a fasc. 42, 43 (e non 55-56, come per errore di stampa dice il mio correttore (4)), il signor Eusebio tuttavia osi dire *ch'io parlo il linguaggio di quell'eretico* (5)!

Laonde i teologi più insigni (benchè ignoti come sembra, al signor Eusebio), conoscendo a pieno la necessità di distinguere nella originale infezione ciò che la costituisce un peccato, da ciò che la costituisce una colpa che è l'imputazione, trattarono di questi due punti in separato, considerando prima la macchia originale nella sua qualità di peccato, e poscia rispetto alla sua imputazione a colpa; e valgami per tutti il celebre Nicolò Lirano, il quale, nel suo Commento sull'epistola di san Paolo ai Romani, enumerando i capi a cui si può ridurre la dottrina cattolica intorno al peccato originale, dice così: *Primum est quid sit originale peccatum.—Secundum*

(1) *Defectus peccati consistit in aversione a Deo*. S. II, II, XXXIV, 11.

(2) *Attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanae vitae*. S. I, II, XXI, 11.

(3) *Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique propter, etc.* Sess. V.

(4) R. Aff. II, fasc. 12. Chi volesse malignare potrebbe credere che, citando erroneamente qui o in altri luoghi il mio libro, volesse il signor Eusebio imbrogliare i lettori, impedendo loro di andare a vedere in fonte le mie parole. Ma non voglio io imitativo certamente in tali piccolezze, ma sol mostrargli che anch'egli ha bisogno di quella indulgenza che nega a noi con tanta sferzatezza.

(5) Ivi, nella nota. — La proposizione di Bajo è erronea anco sotto un altro aspetto, cioè perchè ella nega che la macchia originale sia peccato in senso stretto, cioè colpa (*vere habet rationem peccati*), prescindendo affatto dalla volontà di Adamo (*sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem a qua originem habuit*). Ora il voler torre affatto ogni relazione con Adamo, è un rendere inesplicabile l'esistenza del peccato ne' discendenti; e poichè questo peccato nei discendenti procede, come da sua causa, dal peccato adamitico, il togliere dall'effetto ogni relazione colla causa, è non rendere l'effetto impossibile, e per conseguenza non togliere lo stesso effetto. Ma nulla ha da far ciò colla questione che noi trattiamo. Noi non prescindiamo da qualunque relazione del peccato de' discendenti colla volontà di Adamo, perchè anzi ne riconosciamo da quella la propagazione.

est quomodo peccatum Adae posteris imputatur (1). E in fatti prima egli parla del peccato d'origine, e poscia dell'imputazione del medesimo a colpa. Ma veniamo a S. Tommaso.

XI. A provare che s. Tommaso insegna che il peccato originale non è colpa se non in relazione al principio libero che lo produsse, cioè ad Adamo, io addussi l'art. 1 della Q. LXXXI della I. II, della *Somma*, nel quale il santo Dottore cerca se il peccato del primo padre si traduca per generazione ne' posteri (*utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros*); e la difficoltà che egli trova da superare a dimostrar che tra-lucesi, consiste tutta nello spiegare come quel peccato ne' posteri abbia ragion di colpa. Perciocchè egli dice: *Dato quod aliqui defectus corporales a parente transcant in prolem per originem, et etiam ALIQUOI DEFECTUS ANIMAE ex consequenti propter corporis indispositionem (sicut interdum ex fatuis fatui generantur), tamen hoc ipsum quod est ex origine ALIQUOI DEFECTUS habere, videtur excludere RATIONEM CULPAE, de cuius ratione est, quod sit voluntaria (libera). Unde etiam posito, quod anima rationalis traducere-tur, ex hoc ipso quod INFECTIO ANIMAE prolis non esset in ejus voluntate (nella sua libera volontà, come spiega altrove (2), amitteret RATIONEM CULPAE OBLIGANTIS AD POENAM: quia, ut Philosophus dicit in III. Eth., nullus improperebit caeco nato, sed magis miserabitur.* Il che viene a dire: « a spiegare come per la generazione trapassino i difetti corporali ed anche L'INFEZIONE DELL'ANIMA, non è gran fatto difficile; ma il difficile sta a spiegare come questa INFEZIONE DELL'ANIMA possa imputarsi a COLPA OBLIGANTE A PENA nel generato ». Ecco la difficoltà. Non è qui la distinzione fra il peccato (in un senso generico) e la colpa? fra ciò che s'imputa, e l'imputazione stessa? Che cosa è che s'imputa a colpa nel generato? Il peccato, che *ei inest proprium*, come disse il Concilio di Trento; l'*INFECTIO ANIMAE* (3), come dice s. Tommaso. Dunque l'*infectio animae*, il peccato, è cosa che sta inerente all'anima del bambino, è una cosa *propria* del bambino che nasce, non è il peccato di Adamo inerente ad Adamo. Ma questo peccato, questa infezione dell'anima del bambino, non ha il principio libero che lo produsse nel bambino, ma fuori del bambino, in un'altra persona, cioè in Adamo primo padre. Dunque il peccato proprio del bambino è inerente al bambino, considerato in relazione col principio libero di Adamo suo padre, riceve il nome di colpa, cioè viene imputato ad Adamo, peccatore attuale e libero, e viene castigato Adamo; ma essendo Adamo capo e padre della umana stirpe, il castigo di Adamo ridonda in questa, e si dice anche questa colpevole insieme con lui, perchè unita e formante una cosa stessa con lui suo primo padre. Laonde s. Tommaso usa due similitudini a spiegare non il peccato, come peccato in senso generico, ma l'imputazione del peccato (che è il medesimo che la colpa): l'una tolta dalle leggi civili, che considerano gli uomini di una comunità come un corpo solo: *Omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius civitatis, reputantur*

(1) In cap. V. ad Rom.

(2) *Laus et vituperium (sive culpa) consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem*, dichiara nella I. II. Q. VI, II, ad 3. La perfetta ragione del volontario è allora quando il volontario è libero. S. Tommaso adunque riconosce un volontario diverso da quello che produce l'imputabilità, la colpa; un volontario cioè non libero. — Tutte queste cose io lo ho spiegate a lungo in vari luoghi delle mie opere, o specialmente nel Trattato che precede immediatamente quello della Coscienza, che ha per titolo *Antropologia*, a cui rimetto il lettore (L. IV, c. xi). Di tutto ciò Eusebio Cristiano mostrasi perfettamente ignaro: è mala fede o ignoranza? — Levi la maschera, e mostri a tutti chiaro che non è la sua mala fede; ed io goderò a favor suo.

(3) Si noti esser dottrina di s. Tommaso che *quidquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpae* (S. I. II, LXXXVIII, 1) cioè a dire: ha la ragion di peccato imputabile a colpa.

quasi unum corpus; et tota communitas quasi unus homo : l'altra toita dalle membra del corpo umano, che formano una cosa sola colla libera volontà dell'uomo, che le muove, onde dice: *Homicidium quod manus committit, non IMPUTARETUR* (parlasi dunque di ciò che forma la colpa, l'imputazione) *manui ad peccatum* (1), *si consideraretur manus secundum se, ut divisa a corpore: sed IMPUTATUR EI in quantum est aliquid hominis, quod movetur a primo principio motivo hominis* (2). Questa è certo l'unica maniera, per quanto a me pare, di spiegare come possa imputarsi a colpa il disordine di cui nasce infetto il bambino. Il disordine adunque costituente il peccato (3) essendo inerente al bambino, passar deve per generazione, al modo d'una fisica imperfezione; e la colpa poi, che consiste in una relazione all'autore libero del peccato, passa colla natura umana; perocchè quanti individui nascono di questa natura, si dà luogo ad altrettante relazioni col primo padre peccatore, e però ad altrettante imputazioni, ad altrettante colpe: allo stesso modo, per continuarvi colle similitudini di s. Tommaso, che se ad un uomo condannato ad esser tagliato nascessero di mano in mano delle nuove membra, il martirio si estenderebbe a queste, e queste sarebbero straziate siccome ree non pel delitto proprio, ma per quello del loro capo. Laonde non si potrebbero trovar parole a significare più acconciamente la trasfusione del peccato originale, di quelle di s. Paolo citate dal sacrosanto Concilio di Trento (4), *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt*; le quali parole, inerendo alla dottrina sopra esposta dell'Angelico, potrebbero tradarsi: « per un solo uomo entrò nel mondo il peccato, e per il peccato » (veuendo imputato al padre comune, e perciò a tutta la natura umana) « anche la morte » (pena conseguente dell'imputazione o sia della colpa): « così in tutti gli uomini passò la morte da colui nel quale tutti peccarono »: perchè imputandosi il peccato a colpa di lui solo, ed a lui solo dandosi la pena, essendo egli capo del corpo dell'umanità, veniva quella colpa e quella pena di necessità a ridondare in tutti (5).

(1) Qui peccato è preso in senso stretto, per colpa: il contesto lo spiega. Inutilmente adunque per la sua causa, e fuor di proposito il signor Eusebio dice: « In questo medesimo articolo lo stesso santo Dottore chiama colpa indifferentemente e peccato la macchia di che nascono infetti i pargoli » (facc. II). Nessuno la mai nega che la macchia originale non si possa chiamare indifferentemente e peccato e colpa; si perchè la parola peccato usasi comunemente in senso stretto per significar colpa (peccato colpevole), come abbiamo detto e come facciamo noi pure; e si perchè quella macchia unisce in sé i due concetti, di peccato in sé stessa, e di colpa relativamente al principio libero che in origine ne fa causa. Che anzi il testo da lui addotto a provare questa comunanza nell'uso delle parole colpa e peccato, che da noi non si nega farsi assai volte, sembrerebbe poter provare il contrario, essendo il seguente: *Secundum fidem catholicam est tenendum, quod primum PECCATOR primi hominis originaliter transit in posterum: il che potrebbe spiegarsi: passa ai posteri l'infezione dell'anima, che ha ragion di peccato. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum tanquam ab aliqua infectione culpae abluendi: il che potrebbe spiegarsi: si recano i bambini al battesimo per lavarli da una totale infezione di colpa che loro risulta dalla relazione col loro primo padre Adamo ond'ebbero la natura peccatrice. E nello stesso modo è pur verissimo che quicquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam habet rationem culpae* (I. II, LXXXIII, I), perchè a colpa s'imputa nel modo detto.

(2) I. II, Q. LXXXI, I.

(3) Noi spiegheremo più sotto come il lavacro del santo battesimo toglia via anche il peccato, non solo la colpa. Il signor Eusebio ci fa dire il contrario, al suo solito, ma se ella è questa ignoranza da parte sua, s'istruirà con quel che diremo, e riconoscerà in pubblico il suo errore; se poi è mala fede od altra passione, ella non va' io supporre, smmutolirà come il servo del Vangelo, *obmutuit*.

(4) Sess. V, *Decretum de peccato originali*.

(5) E tuttavia il nostro signor Eusebio, dopo aver recato le sopraccennate parole di s. Paolo, ha il coraggio d'aggiungere: « e si rilevi quanto si dilarghi dal parlar medesimo della Chiesa e chi col Rosmini, anche per semplice ipotesi, presuppone poter esser nell'uomo la natura di peccato prescindendo dalla libera volontà di Adamo caduta! » quasi che io non deduca tanto il peccato originale quanto la colpa dalla volontà e dal peccato d'Adam! a quasi chi io, seguendo

Da tutto ciò il lettore giudichi se a ragione o a torto il nostro Eusebio decida che nell' articolo sopraccitato dell' Angelico a non è vestigio della distinzione appo- « stagli » 1 (1).

Giudichi ancora se non si verifichi, secondo la dottrina della cattolica Chiesa, che nel bambino non rigenerato a si trova veramente uno stato di peccato non imputabile a colpa di lui stesso, ma sì del primo padre Adamo », che era la questione da me proposta.

XII. Ma il signor Eusebio muove ogni pietra, e non la perdona a bugie per levare dal mondo quella distinzione antica e fermissima fra la nozione di peccato e quella di colpa, che si gli cuoce; perocchè essa sola il suo erroneo sistema distrugge, come accennammo, intorno all' originale peccato. Conciossiachè, per dirlo qui in prevezione, a niente meno egli mira che a negare alla macchia originale la nozione di peccato, lasciandole solo quella di colpa, sperandosi di coprire poi facilmente il suo madornale errore, col dire che colpa e peccato è del tutto una cosa medesima; quasi che la colpeabilità esistere potesse senza che esistesse il peccato di cui l' uomo s' incolpa. E di fatti egli stesso in appresso, con un secondo errore più grave del primo, riduce a nulla la colpa stessa originale altresì; e così il dogma dell' originale infezione è del tutto annullato, tanto nella sua qualità di peccato, quanto nella sua qualità di colpa, dal zelante nostro controvertista.

Ma prima di venire esponendo le falsità che egli dice, ovvero le illusioni che egli prende intorno a ciò, gioverà che togliamo a considerare la cosa più dall' alto, mostrando in generale che dee distinguersi il bene ed il male morale, dall' imputazione di quello a lode e merito, e di questo a colpa e demerito.

Ella è cosa indubitata e decisa dalla Chiesa, che a poter meritare o demeritare si richiede la libertà: *Ad merendum vel demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione*; è la terza proposizione condannata di Giansenio (2). Ma un' altra questione si è, se, ol-

1. Tommaso, non dica che *IGNORANTIA quae est in isto homine ex Adam generato* (ecco il peccato in genere) *non est voluntaria* (libera) *voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis* (onde diverso peccato colpevole, colpa) *qui moris MOTIONE GENERATIONIS omnes qui ex ejus origine derivantur!*

(1) Nella risposta alla seconda difficoltà del citato articolo l' Angelico ripete e conferma questa distinzione, dicendo: *Per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et SIMUL CUM NATURA, NATURAS INFECTIO* (ecco ciò che è inerente al bambino e che ha ragioo di peccato): *EX HOC ENIM* (ecco il passaggio allo colpa, all' imputazione) *fit iste qui nascitur* *CONSOR CULPAE PRIMI PARENTIS* (sicchè il fondamento dello colpa è il peccato: vi dee esser il peccato nel bambino acciochè questo possa riferirsi al principio libero in Adamo, e così diverso colpa), *quod naturam ab eo sortitur per quam generativam motionem.*

(2) La condanna di questa proposizione fu da me addotta per argomento a provare la necessità del libero arbitrio per meritare, nella *Filosofia della morale* vol. II, facc. 325: ne lo dimostrato l' irroneità in moltissimi luoghi dello mio opre. Tuttavia Eusebio, che si deo credere non aver letto che poche pagine di mio sfacciatamente m' accusa di consentirvi, o senza punto intendorzi, mi rinfaccia d' aver detto che « quando l' uomo si proccaccia la coscienza morale, le sue operazioni acquistano un merito o un demerito maggiore ». E ne induce, « Dunque, se e condo Rosmini, le operazioni nell' uomo hanno merito e demerito anche senza coscienza a LI- e ARA » (facc. 46). Egli ci allaccia del suo quell' ultima parola, e LIBERTÀ, affermando con arditissima menzogna o goffissimo errore (debbò dirlo, e men dole), che io abbia detto che le operazioni dell' uomo possano esser meritorie senza LIBERTÀ. Io lo sfido qui pubblicamente ad indicare oo solo luogo delle mie opre, dove egli abbia trovato detto da me un tale sproposito: ma chi sfido io? ali ooa mascherà! ebbene, ch' egli arrossisca della sua impostura sotto la sua stessa maschera, ovvero, se non è imposturo la sua, tragga giù dal volto la maschera del finti oome, ed a viso aperto dica: mi son ingannato. Così proverà che l' errore fu in lui senza colpa. Quanto poi al poter l' uomo aver merito o demerito senza coscienza, oon mai senza libertà, questa è uoa questione difficile e sottile; ma volendo andr per le brevi, mi dica egli: ha proprio coscienza di tutti i suoi meriti e di tutti i suoi demeriti? e quando opera, ha proprio il signor Eusebio coscienza di tutte le segrete molle del suo cuore, che lo fanno operare? Se mi

tra il merito ed il demerito, ci abbia un' altra forma morale, cioè una forma di santità, o pure una forma contraria, aderente alla persona, distinta, e talor anco indipendente dal merito di questa: se ci abbia quindi una forma di santità che consista, possiamo, nella unione dell' uomo con Dio senza che attualmente l' uomo sia libero; ovvero una forma di ingiustizia che consista, poniamo, in un' avversione dell' uomo da Dio senza che, di nuovo, attualmente l' uomo sia libero.

Ora, che si dia questa forma di santità e del suo contrario, egli è indubitato nella dottrina cristiana cattolica; e tale verità aiente affatto pregiudicata all' altra verità, che merito o demerito non si dà senza libero arbitrio: perchè una verità non distrugge mai l' altra. Che poi sia ciò indubitato, il dimostrano ad evidenza le seguenti ragioni.

A Dio non può mancare la maniera di comunicare sè stesso, la sua grazia, la giustizia, la carità e tutti gli abiti delle virtù teologiche all' anime intelligenti da lui create, benchè queste non siano ancor pervenute all' uso del libero arbitrio; e così di fatto accade ne' sacramenti conferiti ai bambini o agli adulti fuori di seano, i quali non porgono alcun obice alla grazia, appunto perchè sono incapaci di libera elezione, e perciò non possono porlo. *Si quis dixerit*, così il Concilio di Trento, *sacramenta novae legis non continere gratiam quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel justitiae, et novae quaedam christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, anathema sit* (1). E si noti, che la grazia che conferiscono i sacramenti non è la semplice remission de' peccati, ma è di più una santità e carità inerente all' anima, come lo stesso sacrosanto Concilio dichiara: *Si quis dixerit homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione exclusa gratia et charitate quae in cordibus eorum per spiritum sanctum diffundatur atque illis inhaereat; aut etiam gratiam qua justificamur esse tantum favorem Dei; anathema sit* (2). Duaque vi sono dei beni morali, com' è la giustizia, la carità e l' altre virtù inerenti all' anime intellettive, diffuse nel cuore dell' uomo dallo Spirito santo; il qual cuore non è già il cuore carnoso e materiale, ma il principio volitivo dello spirito; e quei beni morali stanno nell' anima senza bisogno alcuno dell' uso del libero arbitrio, e perciò senza merito della persona in cui essi si trovano; ma bensì provenienti dal merito, e dal principio del merito, esistente in un' altra persona, cioè nella persona di Gesù Cristo, redattore e salvator nostro. E dico, che la carità, che il Concilio di Trento dice, coa s. Paolo, diffusa ne' cuori dallo Spirito santo tanto negli adulti quanto ne' bambini che si giustificano da' sacramenti, informa il principio volitivo in quanto questo appartiene all' essenza dell' anima umana, perocchè, come accoppiamente dice s. Tommaso, *charitas secundum quod est virtus non est in concupiscibili, sed in voluntate* (3). Ma di questa volontà, che in quanto è radicata nell' esseza dell' uomo viene santificata dalla grazia di Gesù Cristo, parleremo in appresso.

XIII. Debbo fare qui una digressione, per difendermi da una inconcepibile accusa che il signor Eusebio mi dà relativamente a questa dottrina della giustificazione e della grazia che l' uomo riceve da' sacramenti *ex opere operato* e non *ex opere operantis*. Volendo io dire che l' uomo giustificato e santificato da questa grazia ha in sè un potere, col quale già può vincere tutti i suoi nemici spirituali, se vuole, e conseguire la salute, così mi espressi:

dice di no, mi dà ragione; se mi dice di sì, si sporrà alto risa di quanti udiranno la sua risposta.

(1) Sess. VII, can. VI.

(2) Sess. VI, can. XI.

(3) S. I, LX, III, ad 3.

« Se dunque la giustificazione che Dio opera nell' uomo mediante il battesimo, « si fa nell' intima essenza dell' anima, che vien riabbellita di grazia, e creato in « essa un istio soprannaturale, una virtù di volere le cose divine; LA COOPERAZIONE « DA PARTE NOSTRA a una si fatta giustificazione in questa vita si fa nella parte su- « periore della volontà in noi rinnovata, sebbene la concupiscenza seguiti il suo co- « stume di ripugnare, e di ricalcitrare alla legge divina (1). Ma entrata nell' essen- « za dell' anima la grazia, e aggiuntavi la COOPERAZIONE DEL SEMPLICE NOSTRO VO- « LERE, la salute umana è assicurata, dicendo s. Paolo: « Se Dio sta per noi, chi con- « tro di noi? — Chi porterà accusa contro gli eletti di Dio? Dio è quegli che giu- « stifica »: e per mostrare la saldezza di questa giustificazione, ed anche l' immo- « bilità di questo volere superiore, soggiunge: « Imperocchè io son certo, che non la « morte, nè la vita potrà separarmi dalla carità di Dio, che è in Cristo Gesù Signor « nostro » (2). E dopo queste parole tiro immediatamente la conseguenza, che è il « principio superiore dell' uomo « il germe della salute di tutto l' uomo », conchiu- « dendo con queste parole di s. Paolo: « Laonde, o fratelli, noi non siamo debitori alla « carne, da voler vivere secondo la carne. Che anzi SE VIVRETE SECONDO LA CARNE, « MORRETE: ma se collo spirito mortificerete le opere della carne, vivrete » (3).

Or chi mai potrebbe indovinare la terribile accusa che mi dà il nostro signor Eusebio? Uditela attentamente, o cortesi lettori.

« Si legga il canone 16 della sess. VI del Concilio Tridentino, così egli, che « dice anatema a chi, senza speciale rivelazione divina, afferma di avere il dono del- « la perseveranza per certa ed infallibile sicorezza » (4). C'è egli nulla di questo nelle mie parole? non intimo io a tutti i battezzati, con san Paolo: « che anzi se vivrete « secondo la carne, morrete? » e pure prosegue la testa calda del nostro corrette- « re (mi perdoni): « Quanto par si avvicini a tal coodanna colla sua affermazione il « nostro scrittore! Che differenza sostanziale si trova tra la proposizione del Rosmi- « ni, e la proposizione 30 dell' eretico Pascasio Quesnelo, che affermava: *Omnes « quos Deus vult salvari per Christum, salvantur infallibiliter* » (5)? Che differe- « nza sostanziale? quella sola che è espressa nella condizionale da me soggiunta « colle parole di s. Paolo, *SI SPIRITU FACTA CARNIS MORTIFICAVERITIS* : « vi par poco? « Quesnelo, continua ancora Eusebio, chiamava la salvezza *infallibi- « le*: Rosmini la dice *sicura, salda ed immobile*. Chi parla peggio? — Parla peg- « gio di tutti il signor Eusebio, che riscalda il cervello fino a non vedere, che io dico *sicurata* la salvezza da parte di Dio che ce n'ha somministrata la grazia, non da par- « te nostra che la possiam sempre perdere; che intendo di esaltare la divina bootà con « quelle parole, come intendeva di esaltarla s. Paolo in que' testi che arredo, non di « dissimulare la nostra debolezza; che chiamo immobile il volere dell' uomo santo contro i suoi nemici spirituali, se loro lo oppone, non se manca nella lotta egli medesi- « mo (6). È egli possibile che in un libro dove si ragiona da capo a piedi di peccati

(1) La mala fede, o la corta veduta, o la precipitazione persuase il nostro Eusebio ad om- mettere di riferire le parole fin qui riportate, che spiegano le seguenti, e a riferirle solo le su- ggenti, che, divise dal contesto, non lasciano ben vedere a cho cosa si riferiscano.

(2) *Trattato della Coscienza*, facc. 40, 41.

(3) Tutte queste parole le omette nel suo tibercolo il signor Eusebio, o pure bastereb- bero sole ad acquietare l' inconsiderato suo zelo.

(4) R. Aff. VI, facc. 27.

(5) Ivi.

(6) In molti altri luoghi delle mie opere, io ho arrecato e spiegato il testo di s. Paolo (Rom. VIII, 38, 39), ed ho osservato che l' Apostolo si tien sicuro dagli altri nemici, ma non dico d' esser sicuro da sè medesimo. (Ved. vol. II *PROSA ECCLESIASTICHE Ascetica* f. 211. o segg.). Il nostro Eusebio prende poi egli ad illustrarlo cattedraticamente fin con greca eru- dizione sentenziando assai franco, al suo solito, o con senza qualche irriverenza al decreto del sacrosanto Concilio di Trento sullo volgato, così: « Questa epistola ai Romani — va intesa e « spiegata secondo il testo greco » (f. 26). Ma come può dir questo con tuono tanto assoluto

mortali e s'insegna a distinguerli e ad evitarli (tale essendo lo scopo e la materia del *Trattato della Coscienza*), venga fuori non a dirvi che vi s'insegna che l'uomo non può perder la grazia giustificante nè per se vuole?! Dio mio! a quale accettazione conducono le passioni!

XIV. Nè meno inconcepibile, e dello stesso calibro si è l'accusa che mi dà poscia. Dscrivendo io la giustificazione quale si fa pel battesimo ne' bambini e negli adulti che non hanno l'uso della libertà e della ragione, dopo aver descritto lo stato dell'uomo innanzi al battesimo dalla colpa originale aggravato e schiavo del demonio, mi continuo dicendo: « Ma sia introdotto un altro principio nell'uomo, non per « opera di libera volontà, ma di nuovo per necessità; venga cioè infusa la grazia. « La dannazione è tolta incontanente; l'uomo è salvato » (1). Or qui Eusebio, prendendo malamente i piedi per lo capo, e intendendo ch'io parli degli adulti, i quali, avendo l'uso del loro libero arbitrio, possono certamente mettere obice alla grazia del battesimo, benchè non al seme di essa, che, colla loro conversione, levato l'obice, poi ripullula; m'applica niente meno che la seconda proposizione dannata di Giansenio, *Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur*, aggiungendo queste petulanti parole: « Rosmini dice, che la grazia di Dio s'infonde nell'uomo, « senza che vi abbia parte il libero arbitrio, per necessità, precisamente per neces- « sità. Dunque (ecco il logico!), secondo la sua dottrina, alla grazia di Dio non « si può resistere. Dal che si fa manifesto quanto egli da una banda sia in contrad- « dizione colle sentenze inappellabili della Chiesa, e dall'altra sia in lega con quel « condannato scrittore »!! (2). Che pietà! Rosmini dice che la grazia pel battesimo s'infonde per necessità in quelli che, non avendo l'uso del loro arbitrio, non vi possono mettere obice; Rosmini scrive come segue: (*leggete pover'uomo, se la vista vi basta!*) « Quantunque la grazia del Redentore sia efficace a muover ella sola la vo- « lontà di chi non le si oppone, non viene per questo, che il più delle volte l'uomo « non le possa resistere: perocchè sono due cose diverse, il dire che una causa sia « sufficiente a produrre un effetto, e il dire che quella causa non possa essere impe- « dita da un'altra nella produzione di quell'effetto a cui produrre ella per sè è suf- « ficiente » (3). Io domando: tutte le forze della natura, non operano esse per neces- « sità? Se un corpo cade, non cade per necessità? se una pianta cresce, non cresce per necessità? Ne vien forse di qui la logica conseguenza, che dunque quegli effetti non si possano impedire? La grazia ne' Sacramenti può dirsi benissimo che di natura sua operi per necessità anche negli adulti (4), senza che punto ne venga la consequenza che dunque la libertà degli adulti non ne possa impedire l'effetto (5). Certamente

ed esclusivo, quando all'incontro il Tridentino *Statuit et declarat ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus, pro authentica habeatur: et ut nemo (o però nè pure un Eusebio) illam recitare quovis praetextu audeat vel praesumat* (Sess. IV).— Intende egli che io sarei un indiscreto se volessi qui subito dichiararlo, per quelle sue parole un po' inconsiderate, per trattato ed iscomunicato!—Per ciò appunto non faccio; ma bramo, per suo ben, che ci pensi.

(1) *Trattato della Coscienza*, facc. 47.

(2) R. Alf. IX, f. 38.

(3) Vol. II. della *Filosofia della morale*, f. 222, e segg. Vedi tutto il luogo e la nota 4.^a nella quale spiego l'*auxilium quo* di sant'Agostino, in modo da torre ogni appiglio ai giansenisti. Il povero Eusebio non dice aver letto nulla più là dello poche linee che hanno colpita la sua servida immaginazione.

(4) È cosa decisa dai canoni 7 ed 8 *De Sacramentis in gen.* della Sess. VII del Concilio di Trento: il primo de' quali dice così: *Si quis dixerit non dari gratiam per hujusmodi sacramenta nempe et omnibus, quantum est ex parte Dei, etiam si rite ea suscipiant, sed ali- quando, et aliquibus; anathema sit.*

(5) Ecco un altro saggio dell'ardita e falsa maniera di parlare e d'argomentare del nostro Eusebio: « Quando il veleno è manifesto, non ha d'uopo di molti argomenti per indicarlo.

dal dire che una cosa opera per necessità, non conseguita che la libera forza dell'uomo non possa impedire quella operazione di natura sua necessaria. — Ma perchè non fate voi menzione, mi replica, di quanto dice il sacrosanto Concilio di Trento intorno alla cooperazione del libero arbitrio dell'uomo nel *prepararsi e disporsi* a ricevere la grazia della giustificazione?—Perchè non faceva a proposito del mio discorso.— Dunque avete negato quanto decise intorno a ciò il sacro Concilio di Trento, e siete incorso ne' suoi anatemi.— Falsissima conseguenza: l'omettere ciò che non fa al proposito del discorso, non è un negarlo: il discorso era dell'infusione della grazia del santo battesimo principalmente ue' bambini, non anco arrivati all'uso della ragione: voleasi dimostrare che essi sono in uno stato di santità prima ancora di far uso del libero arbitrio: perchè appunto, come dicemmo, havvi una certa forma di santità che aderisce all'anima senza attuale libertà dell'anima stessa, come havvi una forma di peccato e d' iniquità per l'opposto, che aderisce all'anima del bambino senza alcun atto di libertà fatto dal bambino stesso. Anche negli adulti la grazia del santo battesimo opera *ex opere operato*, e perciò in un modo fisico, necessario; ma essa può trovare l'obice della mala volontà, ed esige certamente che l'uomo col suo libero arbitrio vi si disponga specialmente *eidem gratiae libere assentiendo et cooperando*. Io dico ancora di più; stimo cioè opinione conforme alla pietà, alla tradizione ed alla ragione, che come nell'adulto coopera alla grazia la volontà dell'uomo in un modo libero, così nell'infante cooperi la volontà (benchè egli non ne abbia coscienza, giacchè la coscienza e la volontà son due cose diverse) attratta dalla grazia, come le paglie dall'ambra, spontaneamente e necessariamente verso di lei movendosi. Intanto, se il nostro Eusebio è teologo, non può certamente ignorare, che ciò che io dico della grazia santificante che viene infusa ne' bambini pel santo battesimo posso dirlo a un di presso anche in generale di quella grazia che sant'Agostino, e gli scrittori ecclesiastici dopo lui chiamarono *operante*; non può ignorare, che questa grazia operante viene definita *INDELIBERATUS MOTUS INTELLECTUS ET VOLUNTATIS coelitus immisus, per quem Deus incipit bonum opus in nobis* (1); e che di essa dice sant'Agostino: *Ut ergo velimus, SINE NOBIS operatur* (2); e che quel *sine nobis* egregiamente viene spiegato dal Tournely, dicendo: *Non quidem sine nobis physice ac vitaliter agentibus, sed sine nobis libere consentientibus* (3). E s. Tommaso: *In illo — effectu, in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus, movens operatio Deo tribuitur* (4). Nella grazia operante adunque la volontà si lascia muovere; ella non opera con libertà, ma con *isponaneità*; e questa dottrina sta benissimo insieme con tutto ciò che decide ed esprime con divina sapienza il sacrosanto Concilio di Trento sulla parte che negli adulti ha il libero arbitrio eccitato dalla grazia a *PREPARARE* e *DISPORRE* l'uomo alla giustificazione. Dico a preparare e disporre l'uomo alla giustificazione, non a produrre la stessa giustificazione. Di questa noi parlavamo, e dovevamo parlare; e il nostro censore riottosamente ci rampogna come avessimo quello negato. Intanto, per ritornare a noi, e parlare della stessa grazia della giustificazione dell'empio, e non delle disposizioni che la precedono, giovi qui il ripetere, a gloria del Signor nostro, ch'ella è un dono del tutto gratuito, e non dalla libertà nostra nè da' meriti nostri derivante, ma unicamente dalla ineffabile bontà di Dio e da' meriti del Signore e redentor nostro Gesù Cristo: *GRATIS autem justificari ideo dicimur*, per usare le parole dello stesso sacrosanto Concilio di Trento, *quia nihil eorum*

« — Siccome aggiunge, che la grazia di Dio s'infonde nell'uomo per necessità, egli evidentemente esclude in tutto questo fatto l'umana libertà » (I. 36). Chi ha fior di senno consideri e giudichi!

(1) Veggasi il Tournely, *De Gratia Christi*, Q. VI, art. u.

(2) *De Gratia et L. A.*, c. XVII.

(3) *De Gratia Christi*, L. VI, art. u.

(4) S. I, II, CXI, u.

QUAE JUSTIFICATIONEM PRAECEDUNT, sive fides, sive opera, ipsam justificationem gratiam PROMERETUR: si enim gratia est, jam non ex operibus: alioquin, ut idem Apostolus inquit, GRATIA JAM NON EST GRATIA (1). Dunque la giustificazione non è l'opera della nostra libertà, non l'effetto del merito nostro: oltre al merito adunque che viene dalla libertà, havvi un'altra forma di bontà morale o sia di santità aderente alle anime nostre.

XV. Io voglio beo credere che Eusebio Cristiano, se ama essere quel che indica il nome, creda quanto cred'io intorno alla beata Vergine MARIA, cioè che fino dal primo istante della immacolata sua concezione ella sia stata empita di grazia e conseguentemente di giustizia e di santità. Ora quella giustizia e quella santità, che a lei aderendo facevala giusta e santa, non era certo, in quel primo istante, suo merito, nè opera della sua libera volontà; e quantunque, tosto che giunse quella benedetta io fra le doone all'uso del suo libero arbitrio (il qual tempo forse le fu per dooo superno anticipato), abbia sicuramente risposto con esso alla pievozza della sua grazia; tuttavia dinanzi era pur santa per la santità infusa, e per la nulla resistenza della volontà sua a Dio, e per una spontanea docilissima coudiscordeoza, io aggiungo, all'ospite, al secretissimo sposo dell'anima sua. Di più ancora potrei dire dell'umanità sacratissima di Cristo, *quem Pater sanctificavit et misit in mundum* (2); io stesso potrei ben anco dire del primo Adamo CREATO in grazia, e però dalla santità preventivo. Concludiamo adunque che quanto volevamo provare è provato, cioè che « oltre il merito dipendente dalla libertà, vi ha un'altra forma di santità inerente alla persona, non proveoioete dalla libertà della persona, e talor anco da questa iodipendente » (3).

(1) Sess. VI, *De justif.*, cap. VIII.

(2) Jo. X, 36.

(3) Alla prontuosa celerità di pronunciare del signor Eusebio, io un debitore di molt'altre cattuose imputazioni relativamente alla dottrina della libertà. Nella oota ch'egli poco a fare, 15 s' affaccenda ad esporre la comune distinzione fra gli *actus humani* e gli *actus hominis* ed altrettali, conchiudendo che « il signor Rosmini nel suo trattato parla quasi sempre senza distinzioni, e confonde spesso una cosa coll'altra, — gli atti dell'uomo cogli atti umani, ecc. » Quelli che hanno letto tutte le cose mie potranno dire s'io parlo senza distinzioni: conviensi poi avvertire il signor Eusebio, che al *Trattato della Coscienza* io ho mandato avanti un trattato degli atti umani, intitolato *Antropologia*, dove egli potea rinvenire, se avesse saputo che esistesse, tutte le distinzioni ch'egli accenna, ed altro molto che io credetti necessario di far andare avanti al *Trattato della Coscienza*, o che in questo soppongo già conosciute. Fra le distinzioni esposte nell'*Antropologia* v' hanno altresì quelle che riguardano la libertà, e i diversi significati io cui i sacri scrittori e i teologi presero questa parola, dimostrando come i giannensis abusarono di alcuni passi di sant'Agostino per non avere distinto bene qu' vari sensi de quali egli adopero le parole di libertà o di libero arbitrio che vanno spiegate dal contesto (*Antrop.* facc. 216 — 227). Fra questi vari sensi della parola libertà io ho notati qu' duo che distinguono i teologi colle maniere di *libertas a coactione*, e *libertas a necessitate*, e nel *Trattato della Coscienza* ho detto che l'esser la volontà libera da ogni coazione o violenza è una proprietà sua essenziale: (sondo « in questo senso la volontà è sempre libera essenzialmente » (*Trattato della Coscienza*, f. 34, 35, nota): ma non è all'incontro una proprietà sua essenziale l'esser ella libera da ogni necessità, soggiungendo però che « tuttavia nell'uomo non manca mai la libertà potenziale, che si può dir anco condizionale, cioè la volontà che può operare liberamente, date certe condizioni » (*Trattato della Coscienza*, facc. 36, nota); il che insegna espressamente s. Tommaso, S. I, LXXXIII, u, ad I, dove prova che il libero arbitrio è potenza e non atto; *alioquin, si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine*. Ora chi crederebbe, che una dottrina si piana o comune avesse dovuto rannunziare a tal segno il sereno della mente di Eusebio Cristiano, da sconsigliatamente scriver così: « Intanto non devi lasciarti sfuggire LE PERVERSE e INDAZZEVOLE parole (grazie della gentilezza) « Che la volontà quando non è violentata è sempre libera essenzialmente » (sopprime qui il religioso nostro Cristiano, come ognun vede, le parole importanti, in questo senso, che dichiarano tutto l'equivoco ch'egli v'introduce): « Che nell'uomo non manca mai la libertà potenziale o condizionale con che può operare liberamente, posto alcune condizioni » (R. f. 25). Or perchè mai queste parole, spiegate dal contesto, sono niente meno che *perversae ed ingannevoli*? S'ascolti l'nom caldo: « Dissi parole perverse, perchè è condannata dalla Chiesa la « proposizione 39 di Bajo, che diceva: « Ciò che volutarariamente si fa, eziandiochè si faccia

XVI. Confermar si potrebbe lo stesso vero collo stato de' celesti comprensori, ne' quali sussiste la carità che *nunquam excidit*, e con essa la giustizia e la santità; e tuttavia cessò in essi la libertà (1). La santità dunque è una forma morale che può sussister nell'uomo sì in questa che nell'altra vita, sì in terra che in cielo, senza l'esercizio della libertà, benchè non senza volontà. Molti de' celesti comprensori sono beati pe' propri loro passati meriti, cioè perchè durante la loro vita mortale hanno usato bene del loro libero arbitrio, cooperando alla grazia di Gesù Cristo infusa loro

« necessariamente, pur fassi liberamente, *Quod voluntarie fit, etiam si necessario fiat, libere tamen fit*. Come pure è dannata la 66, in cui egli medesimo sosteneva, Che la sola violenza è ripugna alla naturale libertà dell'uomo: *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali*: « — Aggiusti, parole ingannevoli, perchè confondono il poter esser libero, coll'esser libero in « fatto » (R. Aff. VI, 25).

Conviene aver perduto il senso comune per non intendere che « una libertà potenziale o condizionale, una volontà che può operare liberamente date certe condizioni », equivale od un poter esser libero, che niuno confonderà mai coll'esser libero in atto: il chiamare adunque tali parole ingannevoli è un oltraggio da uom scimmuito.

Il dire che « ciò che si fa volontariamente, quantunque si faccia per necessità, si fa liberamente », è proposizione erronea, perchè si dice « liberamento » senza aggiungere di qual libertà si parli. Ma tutti i teologi che parlano di una *libertas a necessitate*, e che usano la frase di « un operare libero della necessità », non incorrono nella proposizione condannata, perchè spiegano di qual libertà parlino. Chiamar adunque *pervere* le parole di chi vi dice che la volontà è essenzialmente libera di quella libertà che esclude la violenza, come di nuovo insegna s. Tommaso (S. I, VI, 24) è del pari un oltraggio da uom scimmuito. Se il signor Eusebio è di buona fede, come io voglio sempre sperare, rilegga il contesto, e mediti un po' più, e gli soprabbasterà a convincersene. Se poi egli non è di buona fede, lo rimandiamo a leggere per soprappello la face. 217 del trattato nostro che precede immediatamente quello della Coscienza, dove a confusione della sua impertinente ignoranza troverà scritto così:

« I teologi distinguono due specie di libertà, l'una delle quali chiamano libertà da violenza (*libertas a coactione*), e chiaman l'altra libertà da necessità (*libertas a necessitate*).

« Benchè poi all'una e all'altra specie applichino il vocabolo di libertà, tuttavia insegnano che preso questo in senso assoluto senza nulla aggiungervi, non può applicarsi propriamente a una volontà che sia libera da violenza, ma tuttavia necessitata.

« Sicchè, a fine di evitare ogni equivocazione, gioverebbe distinguere la *spontaneità* dalla *libertà*. La volontà non può operare mai altramente che in modo spontaneo; ma tuttavia non opera ella sempre in modo del tutto libero.

« Né per avventura egli è di lieve importanza il distinguer l'operare al tutto libero dall'operare spontaneo; e nella chiesa questa distinzione venne solennemente sancita dalle decisioni de' Concilii e de' Sommi Pontefici, i quali condannarono la dottrina di Calvino, di Gianzenio e di Bajo: dottrina che movea come da suo germe dalla confusione che si faceva fra la *volontà* e la *libertà*. A chiarire una tal confusione, e a toglier l'errore, venne particolarmente riserbato il nome di *libertà* in senso stretto ed assoluto al potere di operare umano, non determinato da necessità alcuna, e condannata quella proposizione del dottore di Lovanio, « la sola violenza è ripugnante alla libertà naturale dell'uomo »: la qual proposizione dannata essendo, riesce all'opposto vera ed approvata la sua contraria; cioè, « non la sola violenza ripugnare alla libertà naturale, ma anche la necessità », per il fatto modo, che dove trovasi necessità, ivi trovar non si può libertà in senso stretto e proprio, ma solo una volontà non libera, perocchè necessitata.

« Lo stesso uso della parola *libertà*, presa per indicare esclusivamente uno stato o condizione della volontà, in cui questa non patisca necessità, si conferma coll'altra proposizione di Bajo, pure condannata dalla Chiesa, cioè: « Quanto si fa volontariamente, sebben si faccia per necessità, tuttavia si fa liberamente ». Il che se è falso, dunque egli è vero che « ciò che si fa volontariamente, ma per necessità, non si fa liberamente »: con che si riprova manifestamente l'usarsi la frase *operare liberamente*, per indicare un operare che meriti in senso stretto, e che tuttavia sia non più che un operare con *volontà* e con *impontentità*. Viene colla stessa decisione definito che convien meglio riserbarsi la voce *libertà*, e le maniere, « operare con *libertà*, operare *liberamente*, a significare quella funzione o atto della volontà, in cui questa potenza non sia da cosa alcuna necessitata, ma ella si determini e muova sé stessa a quel più voglia de' più partiti che lo stanno innanzi » (*Antropologia*, L. III, Sez. II c. VI, a u).

(1) Giustamente insegna sant'Agostino, che la volontà umana allora è più perfetta, quando in tal modo viene spogliata della sua libertà, che non può più peccare, perchè tutta stabilita nel bene, come accade ne' celesti comprensori. I passi di sant'Agostino furono da me recati e spiegati nell'*Antropologia*, facc. 218-224.

da prima senza lor merito per sola misericordia di colui, che *prior delexit nos*: in questi tali si avvera quello che dicemmo, che talora la santità aderisce all'anima senza un'attuale libertà di questa, e però senza che quella santità sia un nuovo merito; non potendosi essa chiamar merito se non solo in relazione al principio libero col quale l'uomo precedentemente operò il bene, e si meritò qual premio del suo ben operare una santità confermata ed inamissibile. In altri celesti comprensori non solo manca la libertà attuale, ma non l'ebbero mai, nè pare viventi in sulla terra. Tali sono tutti i bambini battezzati, morti innanzi di giungere all'età della discrezione del bene e del male, o altri anche adulti che mai non ebbero il pieno uso della loro ragione e il dominio della propria volontà. La forma della loro santità è dunque indipendente dalla libertà che in essi non è e non fu mai: ella è diversa dal merito, non avendo quelli mai meritato. Laonde quella loro rettitudine, virtù e giustizia, non s'impunta ad alcun principio libero che sia, o sia stato in essi; ma si al principio libero che fu in altra persona, cioè nella persona di Gesù Cristo Signor nostro, pe' meriti del quale essi hanno conseguito la salute, la santità, la vita eterna.

Altro è dunque la forma morale della santità e della giustizia, ed altro è l'imputazione a lode e a merito di essa: come altro è la forma morale del peccato e della iniquità, ed altro l'imputazione a colpa e a demerito di esso. La forma della santità e della giustizia aderisce necessariamente alla stessa anima intellettuale, quando il principio libero a cui s'impunta può essere stato in essa solo in un tempo precedente, ovvero esser fuori di essa, trovarsi in un'altra persona; come del pari la forma del peccato non può che aderire all'anima che n'è il soggetto, quando il principio dell'imputazione a colpa può o essere stato solo in essa ad un tempo anteriore, ovvero trovarsi in altra persona. Dobbiamo ora noi, chiarite tutte queste cose, richiamare il ragionamento al peccato originale, e rispondere all'altre difficoltà e male intelligenze del signor Eusebio in una dottrina così importante.

Che cosa è la giustizia? che cosa è la santità aderente all'anima?

XVII. Se si parla di una giustizia naturale, questa consiste nella rettitudine di tutte le potenze di cui l'uomo è composto, di maniera che la parte superiore, la volontà, imperi e diriga la parte inferiore, secondo il dettame della ragione; e la parte inferiore, risultante di senso e d'istinto, si lasci dirigere e armoniosamente a quella consenta. Ma questa non è ancora la giustizia soprannaturale, la santità. La giustizia soprannaturale non consiste nella sola rettitudine e armonia di tutte le potenze naturali dell'uomo, ma in una vera influenza e comunicazione di Dio all'uomo, in una parola è una giustizia informata dalla *grazia*, per la quale l'uomo non pur conosce specularmente l'iddio suo principio, ma lo sente, e il conosce ed ama per suo ultimo fine e sommo bene, e può goderne, avendo volontà a volontà, e al piacer di lui con tutto sè stesso tendendo. Laonde il sacrosanto Concilio di Trento insegna, che la causa efficiente della giustificazione si è *misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat, signans et ungens Spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae*; e che *unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae*; e ancora, che *id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sacratissimae passionis merito per Spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, atque ipsi INHAERET* (1). Che se l'uomo giustificato ha l'uso del libero arbitrio, egli accrescer può la sua santificazione stessa colla cooperazione e colle buone opere, e tutta questa parte di santificazione, e queste buone opere che, liberamente cooperando alla grazia, s'accumula, vengono riputate a lode e merito di lui, che è il libero autore delle medesime.

Altro è dunque la *santità*, materia dell'imputazione, altro l'imputazione al

(1) Sess. VI, cap. VII.

principio libero che, in qualche modo, è causa di quella. Potrebbe mancar questa ed esservi quella; ma non potrebbe mancar quella ed esservi questa, perocchè non si può dare imputazione, se non si dia prima la materia di essa. Così ne' bambini rigenerati nel fonte battesimale vi ha santità, non vi ha ancora in essi imputazione; ma in nessun uomo adulto può darsi imputazione a merito, se non v'ha in lui la cosa buona che a lui, come ad autore, s' imputi. Passiamo al peccato.

Che cosa è l' ingiustizia, l' iniquità, il peccato?

L' ingiustizia, l' iniquità, il peccato si è la stortura della volontà, il disordine delle potenze dell' uomo, che si può considerare o rispetto a Dio, o rispetto alla disarmonia delle potenze fra loro. Il disordine nelle potenze umane rispetto a Dio, non consiste già in una involontaria ignorazione di Dio (1), il che non sarebbe peccato, ma in un' *aversione* della volontà da quel Dio a cui l' uomo è ordinato.

Il disordine morale rispetto alle potenze ha vi ogni qualvolta la volontà dell' uomo, in lungo d' attendere al giusto mostratole dalla ragione, opera l' ingiusto sedotta dal senso e dall' istinto.

XVIII. Altro è dunque il peccato, l' iniquità, materia dell' imputazione, altro l' imputazione stessa di lui al principio libero che n' è l' autore: l' imputazione al principio libero (la colpa) suppone dinanzi a sè il peccato, che è la materia dell' imputazione.

Che cosa adunque si può imputare a colpa? Forse un' azione indifferente? no. Forse una qualità o proprietà dell' anima priva al tutto di malvagità? nè pure. Egli è necessario che se un' azione, o l' effetto di essa, non qualità, o proprietà, o stato d' un' anima, s' imputa a colpa al suo autore, quell' azione o quell' effetto sia malvagio; altrimenti sarebbe impossibile ed assurda l' imputazione, perocchè mancherebbe la materia di essa. Applichiamo tali principi evidenti al peccato originale ne' bambini non rigenerati dal santo battesimo, il quale s' imputa a colpa del libero suo autore, il capo dell' umana generazione, Adamo. Acciocchè questa imputazione sia possibile, conviene che nel bambino esista la materia dell' imputazione; e questo non può essere che un disordine, un male morale, in una parola, un peccato. Il peccato adunque è presuppuesto dalla colpa, giacchè colpa non è che peccato imputato al suo autore, e, come dice s. Tommaso, *peccatum est in plus quam culpa* (2): qualunque cosa sia questo peccato, egli dee essere increato al bambino e proprio di lui, com' è deciso dalla Chiesa, e come risulta da' paragoni che usa la divina Scrittura a spiegargli; fra gli altri da quello d' immondezza; onde Giobbe, citato da sant' Agostino e da' Padri comunemente secondo la versione de' LXX, ebbe a dire: *Nemo mundus a sarde, nec infans cuius est unius dici vita super terram* (3). Il che se è deciso, è del pari deciso che « nell' uomo si dà uno stato di peccato non imputabile a colpa di « lui stesso », e che agli stessi dogmi della Chiesa si oppone il signor Eusebio intendendolo, com' egli fa, e negandolo.

XIX. Noi ben vedremo più sotto i suoi vani effugi; noi ribatteremo gl' impotenti suoi sforzi, che sembrerebber dritti ad annullare il peccato originale convertendolo in un mero nome, e rendendone così impossibile anche l' imputazione, o sia la colpa; vedremo ancora com' egli si lascia inutilmente scappare tali parole, le quali

(1) *Infidelitas pure negativa in his, in quibus Christus non est praedicatus, peccatum est.* E la prop. 68 condannata di Bajo. Come può difendersi il signor Eusebio dall' urlare in questa condanna, egli che dichiara vera colpa la semplice privazione ne' bambini neonati della grazia santificante?

(2) *MERITORIUM namque, dice il Card. Gaetano, supponit et praecipit laudabile: et LAUDABILE rectum: et RECTUM, BONUM MORALITAS.* In S. I. II, XXI, II. La medesima cosa può dirsi del demerito, della colpa, del peccato e del male morale, perchè *contrariorum eadem est ratio.*

(3) C. XLIV. — Leone Tertulliano dice assai acconciosamente di ogni anima: *peccatrix autem quia immunda* (L. De anima, c. XL); là dove si dovrebbe dire il contrario di Adamo, il quale fu *immundus quia peccator.*

struggerebbero anche il nome di quella colpa e la pena a lei conseguente; e tutto ciò in atteggiamento di campione della fede, che combatte a visiera calata, per precauzione, e a dritta e a sinistra mena colpi spietati, che è una meraviglia a vedere.

Ma per non uscire di via, proseguiam ora a dimostrare con nuovi argomenti la proposizione ch'egli impugna come contraria alla sana teologia, la proposizione cioè che « si può dare nell'uomo uno stato di peccato non imputabile a colpa di lui stesso » o, anche che, « secondo la dottrina cattolica, può esser nell'uomo e vi è uno « stato difettoso della volontà, che in sè ha la nozione di peccato e non quella di « colpa ».

Fra gli altri esempi di questo stato, io ho recato quello evidentissimo de' dannati, ne quali la volontà è perversa, ma non può più demeritare perchè priva di libertà; al quale argomento risponde il signor Eusebio unicamente così: « Stimeremo perdita di tempo dimostrare ciò che è già troppo manifesto per le autorità arrecate » (1), e ciò senza avere recata in mezzo nè pure una sola autorità che parlasse dello stato delle anime de' dannati, nè dettane una parola. Non è questa una maniera assai comoda di trarsi d'impaccio?

XX. A confirmare il mio assunto intorno allo stato di peccato in cui sono i dannati, benchè non possano demeritare, addussi ciò che ne dice san Tommaso; ed egli scioglie la difficoltà in asserendo senza esitare e senza provare, che da quel testo « non si rileva affatto la distinzione fra peccato e colpa » (2).

Ma se non la rileva egli, la rileva bensì qualsiasi uomo di buon senso; e gioverà riporre qui sott'occhio più alla distesa quella dottrina dell'Angelico. Questi insegna espressamente che i dannati *habent necessitatem peccandi*, ma che perciò appunto perchè sono necessitati al male, essi sono scusati dalla colpa, perchè *necessitas peccandi — excusat a culpa*; tuttavia essi sono colpevoli in causa dello stato di peccato in cui sono, perocchè il *principio libero* a cui, come a causa, s'imputa la loro volontà ostinata nel male, sebbene non si trovi in essi presente, fu in essi in passato, quando vivevano e peccavano sulla terra, *et sic totum demeritum sequentis culpae videtur ad primam culpam pertinere* (3). Chi non sente in tutto ciò la differenza chiarissima fra il PECCATO in cui i dannati sono ostinati, e la COLPA, che è l'imputazione di quel loro peccato alla volontà libera che avevano in sulla terra? Tutti lo sentono, fuori d'Eusebio.

V'ha ne' dannati una volontà difettosa, perversa, ostinata nel male, che perciò ha in sè la nozione di peccato. *Sicut in beatis in patria, dice s. Tommaso, erit perfectissima charitas, ita in damnatis erit perfectissimum odium* (4): dice ancora che *Deum percipientes in effectu justitiae, qui est poena, cum odio habent* (5); e che *tanta erit invidia in damnatis, quod etiam propinquorum gloriae invident* (6); che *superbia eorum ascendit semper* (7); che *voluntas malitiae peccati in eis remanet* (8), e che *iniquitatem volunt* (9): in somma la volontà de' dannati è infetta da tutti i peccati. Vi ha dunque uno stato di peccato in essi che non è stato di colpa (se non in causa), perchè privo di attuale libertà. Laonde egregiamente s. Tommaso conchiude, che *perversa voluntas in damnatis ex obstinatione procedit, quae est eorum poena; ergo perversa voluntas in damnatis NON EST CULPA, per quam demerentur* (10).

(1) R. AE. II, f. 11.

(2) Ivi.

(3) Supp. XCVIII, vi, ad 3.

(4) Ivi, iv.

(5) Ivi, v.

(6) Ivi, v, ad 1.

(7) Ivi, v, Sed contra.

(8) Ivi, ii.

(9) Ivi, ad 1.

(10) Ivi, vi Sed contra.

Concludiamo: secondo la mente di s. Tommaso e la dottrina della Chiesa vi ha una forma d'iniquità e di peccato diversa da quella della colpa e del demerito, chechè piaccia di dire in contrario al nostro signor Eusebio.

Ma tutto ciò verrà maggiormente confermato e ribadito dall'esame che ci resta a fare della dottrina di lui intorno al peccato originale: al qual esame a malincuore pongo mano, perchè non gli potrà tornare troppo onorevole: ma n'accusi sè stesso: egli me ne costringe caricandomi d'orrende imputazioni da cui debbo pure giustificarmi; nè il posso fare senza dimostrare lui stesso in errore.



QUESTIONE III.

SE SIA VERO CIÒ CHE PRETENDE EUSEBIO, CHE LA NATURA E LA VOLONTÀ UMANA DAL PECCATO ORIGINALE NON SIA RIMASTA INFETTA NE GUASTA, MA SOLO PRIVATA DE' DONI SOPRANNATURALI.

Avendo io dunque affermato che s. Tommaso non fa consistere il peccato originale in una mera *NEGAZIONE* (1), il signor Eusebio acremente m'assale come avessi bestemmiato, pronunciando che « il santo Dottore a malincuore di chi lo nega, ripone precisamente l'essenza del peccato originale in una *privazione*, COME FANNO « TUTTI I CATTOLICI » (2). » Qual sia la mente di san Tommaso sull'essenza del peccato d'origine lo vedremo tosto: mi valga qui prima osservare.

1.° L'ignoranza o malizia del signor Eusebio, nell'aver sostituita la parola *privazione* a quella di *negazione* da me adoperata. — Ciascuno che abbia solo delibata la scolastica teologia sa troppo bene che *negazione* si prende per una semplice mancanza, che dicesi anco *caerentia*; là dove riserbasi la parola *privazione* a indicare la mancanza di ciò che dovrebbe essere in un soggetto, e parlando di cosa morale, che esser vi dovrebbe secondo la sua propria morale esigenza (3); però il male è sempre una *privazione*, e non una mera *negazione*.

(1) Ecco le mie parole che mossero nel signor Eusebio quell'atra bile di cui non si vede a primo aspetto il perchè: « L'Aquinale rippono l'essenza del peccato originale nella aversione « da Dio. Ma questo non si dee intendere in modo da far consistere il peccato d'origine in « una semplice *negazione*. » Ved. R. I. 18-20, 34, 35.

(2) R. Aff. IV, f. 19.

(3) Si noti bene questa clausola: se manca ad un soggetto ciò che la sua natura morale esige, vi ha privazione morale, male morale. Perciò qualora la natura dell'uomo fosse perfetta, e sol priva di quella grazia che alla sua natura non è dovuta, non potrebbe dirsi che essa avesse una privazione morale, un peccato. Di che procedo una singolare conseguenza, ed è che il signor Eusebio non può dare una spiegazione ragionevole della sua maniera di pensare intorno all'original peccato, se non precipitando in quel Baiianismo che egli a me imputa. In questo sistema la grazia santificante dicevasi dovuta alla natura umana: *Humanas naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integrali primae conditionis, et praeinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis*: è la prop. 21 condannata di Bain; e il medesimo viene a dire la prop. 26. Ora se la grazia santificante fosse dovuta alla natura umana, di guisa che si potesse dire un elemento integrale di essa, e perciò *naturale*, come pretende Bain; in tal caso s'intenderebbe benissimo come la sola privazione di quella grazia lasciasse questa natura imperfetta moralmente e difettosa, in istato perciò di peccato, il che sostiene il signor Eusebio. Ma avendo la Chiesa deciso che la *grazia* è una esaltazione della natura umana a lei indebita; egli è chiaro, che qualora si supponga che la natura umana sia presentemente spogliata dalla grazia, ma del resto perfetta, come se Iddio l'avesse creata in istato di natura sana ed intera, non potrebbe mai dirsi che ella fosse moralmente difettosa, ch'ella avesse in sé un'affezione peccaminosa. — Risponderà il signor Eusebio con altri, che la grazia è dovuta alla natura *ex ordinatione Dei*, non *ex exigentia naturae*. — Ma l'ordine da Dio stabilito non può obbligargli se non quelli a cui fu intimato, e perciò Adamo era certamente obbligato a conservarsi in grazia, perchè conosceva che questo Iddio voleva da lui; ma egli spiega come Adamo si potesse incolpare della grazia da lui perduta a sé ed alla stirpe, e come la stirpe sua dovesse restare priva; ma non come la sola privazione della grazia nella stirpe acquistasse la nozione di vero peccato, inerente a ciascun individuo, *unicuique proprium*. So dunque il signor Eusebio pretendesse

2.° Il dire che TUTTI I CATTOLICI mettono il peccato originale in una mera privazione, è un dire che dunque NON SONO CATTOLICI tutti quelli che non mettono l'essenza del peccato originale in una mera privazione. Non è temerità questa? non è intolleranza di tante opinioni teologiche permesse dalla Chiesa? Che diranno tutte l'altre scuole cattoliche che vengono da questo nostro arcifanfano così recisamente scomunicate? (1).

XXII. Egli vi dice ancora, « per maggior evidenza della cattolica verità » (così egli, quasi ciò che egli afferma fosse un dogma), che « L'UOMO ORA DELLE NATURALI SUE FORZE E FACOLTÀ È PROVVEDUTO TANTO PERFETTAMENTE, QUANTO SAREBBE SE « FOSSE STATO CREATO NELLO STATO DI NATURA PURA, NÈ PIÙ NÈ MENO » (2). E pure i gentili stessi riconoscevano che l'umana natura è depravata e viziosa, e indarno cercavano d'esplicarne l'enigma. Per altro la dottrina del signor Eusebio è coerente in parte coll'altra sua, che « il peccato originale, se si consideri solo nell'uomo che « ne partecipa, e si astragga dalla volontà libera dell'uomo primo che ne fu l'autore, — non ammette in sé neppure la nozione di peccato » (3). Ora la ragione, per la quale il peccato de' bambini si dee riferire ad Adamo suo libero autore, è unicamente per ispiegare l'imputazione del medesimo; la quale imputazione consiste sempre nella relazione d'un male alla cagione libera che lo produsse: dunque tutto il peccato originale, secondo il signor Eusebio, consiste nella mera imputazione. Egli ammette dunque che ne' bambini vi sia la colpa, negando in fatto il peccato che s'imputa a colpa. Di che il suo caldissimo impegno, come accennammo, di fare che la colpa sia il medesimo che il peccato, o sia che non vi abbia bisogno del peccato acciocchè esista la colpa; che vi sia l'imputazione, in una parola, senza la cosa imputabile.

Ma questa è dottrina assurdisima: è la dottrina del Pighio e del Cattarino, condannata apertamente dal Concilio di Trento. *Falsum est et haereticum*, dice giustamente il Bellarmino (4), *peccatum originis nihil esse aliud, nisi primam Adae transgressionem actualem, et NIHIL ESSE IN PARVULIS, UNICUIQUE PROPRIUM ET INHAERENS, quod HABEAT VERAM RATIONEM PECCATI. Extat enim apertissima Concilii Tridentini oecumenici definitio*. E reca quattro sentenze del Concilio di Trento in prova di questa sua affermazione.

1.° Il Concilio dichiara, *peccatum originis propagatione non imitatione transfundi*. — Dunque vi ha qualche cosa di male, di peccato, che si trasfonde per generazione e che è tale in sé, anche astrazione fatta dall'imputazione ad Adamo.

2.° Il Concilio decide pure, *peccatum originis inesse unicuique proprium*. — Dunque se è una cosa propria a ciascun che nasce, non consiste in una mera relazione con Adamo.

3.° Il Concilio insegna, per *baptismi gratiam remitti parvulis id totum quod habet in eis veram ac propriam peccati rationem*. — V'avea dunque negli stessi

che la mera privazione della grazia ne' figliuoli d'Adamò costituisse ella sola senza più uoo stato di peccato, egli sarebbe necessitato di cadere in quel coodannato sistema che reode necessaria la grazia e dovuta alla natura umana come un suo elemento, acciocchè essa non sia moralmente difettosa. E veramente il peccato originale è morte dell'anima, come lo definisce il Concilio di Trento (*quod mors est animae*). Ora alla natura umana è certamente dovuto di non essere in istato di morte. Se dunque la sola privazione della grazia costituisse un peccato a lei inerente e uoo stato di morte, la grazia le sarebbe dovuta.

(1) Il male, come è noto, è sempre non *privazione*. Ma questa dottrina generale intorno alla natura del male non iscioglie la questione intorno all'essenza del peccato originale. Perciocchè parlando di questo essenza, trattasi di sapere in che non tale *privazione* consista, se nella semplice mancanza di grazia, o di più in una corruzione, guasto, o stortura, in qualsiasi modo s'opelli, della natura umana.

(2) R. Aff. VIII, f. 34.

(3) R. Aff. II, f. 10.

(4) *De statu peccati*, L. V, c. XVI.

bambini un vero peccato che si dovea rimettere, e non nel solo Adamo: *Erat igitur aliquid in parvulis, sicut le parole del Bellarmino, quod veram et propriam peccati rationem habet: QUOD CERTE DE PECCATO ADAMI DICI NON POTEST, CUM ILLUD IN PARVULIS NON INHAERAT* (1).

4. Il Concilio insegna espressamente, che quando la Chiesa dice che pel battesimo il peccato originale viene rimesso ne' bambini, non intende dire meramente che *non venga imputato* (a colpa del suo libero autore), ma che *veramente venga tolto*. — Pel battesimo adunque il bambino rigenerato, secondo il Concilio di Trento, ottiene due cose, cioè: 1.° ottiene che il suo peccato non sia più imputato a colpa; così cessa in lui la *colpa*; 2.° ottiene ancora che il peccato stesso sia tolto; così cessa in lui il *peccato*. At, dice il Bellarmino, *si peccatum originis nihil esset aliud, nisi peccatum Adae posteris PER IMPUTATIONEM communicatum, certe sequeretur, illud remitti nihil esse aliud, nisi NON AMPLIUS IMPUTARI* (2). In qual maniera può adunque il nostro signor Eusebio, evitare gli anatemi del Concilio di Trento, se persiste a dire, come dice nel libello che scrisse contro di me, che nel bambino niente vi ha di proprio e d' inerente che abbia una vera ragion di peccato, se si astrae dal principio libero di Adamo? Se tutto si riduce ad una relazione colla causa libera, non è egli ridotto il peccato di Adamo alla semplice imputazione o incolpazione esterna?

XXII. E pure il signor Eusebio non solo si difende alla disperata; ma caota da sè solo il suo trionfo, ed osa parlare di *evidenza*, di *verità cattolica*, di opinione dei più celebri cattolici dottori, i quali « affermano decisamente (secondo lui), tra questi due stati (quello di *natura pura*, e il presente di *natura scaduta* pel peccato) passare sul quel divario, che la mente nostra concepisce tra una persona che « fu sempre ignuda ed una persona spogliata », soggiungendo per ispiegazione tutta sua di questa sottile distinzione: « Certo l' uomo spogliato non ha men di quell' altro che non fu mai vestito: sono TUTTI E DUE IGNUDI EGUALMENTE. Così appunto « è dei due stati di che parliamo » (3). Sulla qual dottrina così io argomento: Se si cerca quello che *inest*, ovvero *inhaeret* a quelle due persone che sono ignude egualmente, noi troviamo che loro *inest*, ovvero *inhaeret* all' una tutto ciò che *inest* ovvero *inhaeret* all' altra: « L' uomo ora delle naturali sue forze e facoltà è provveduto tanto perfettamente, quanto sarebbe se fosse stato creato nello stato di natura pura, nè più, nè meno » (4). Tuttavia la nudità dell' una di queste due persone s' imputa a colpa, e la nudità dell' altra non s' imputa a colpa. Dunque non è vero, secondo il nostro teologo, che il peccato originale *inest* o *inhaeret*; ma anzi esso nella mera *imputazione* consiste di quella *nudità*, che per sè stessa considerata non è peccato, perchè potrebbe trovarsi egualissima nello stato di pura natura, se in questo stato avesse Iddio creato l' uomo: dunque la sua, è manifestamente la dottrina del Pighio e del Cattarino, condannata, come dicevamo, dalle apertissime decisioni del sacro Concilio di Trento e da tutta l' ecclesiastica tradizione.

XXIV. Se non ché, *ridotta* la macchia originale all' imputazione sola, il che è quanto dire, tolto via il *peccato* o lasciata la *colpa*, uè pur questa, già l' osservammo, può più sussistere: ed anche l' imputazione, la colpa si dee necessariamente negare.

E veramente, perchè mai, dimando io al signor Eusebio, di due persone egualmente ignude, volete voi che all' una sia imputata a colpa la sua nudità, e all' altra no?

(1) *De statu peccati*, L. V, c. XVI.

(2) R. Aff. VIII, f. 34

(3) R. Aff. VIII, f. 34.

(4) Ivi.

Mi rispondete, come pare : perchè l' uon fu spogliata da' ladroni delle sue vestimenta, e l' altra che *era sempre ignuda* non ne fu spogliata.

Ma se la persona fu spogliata da' ladroni, si dovrà ben imputare a colpa de' ladroni il suo spogliamento, ma non a colpa della persona stessa che fu sì maltrattata. Niuno ch' io sappia, ebbe trovato mai un così nuovo canone di giustizia come il vostro, e che il pover' uomo che assalito da' ladri in sulla via viene rubato e dispogliato fin delle vesti, sia poi anche accagionato di colpa, sia sottoposto alla pena : tutto accadde certamente a mal suo grado : egli ha più tosto il diritto di richiamarsi, di averne vendetta e risarcimento. In qual maniera adunque la nudità di quel misero può imputarglisi a colpa ?

XXV. Non è a quel misero, mi direte voi, che s' imputi a colpa la sua nudità ; ma si bene a chi lo spogliò, che nel caso nostro fu Adamo ; ed è per questo che scrivete che « il peccato originale, se si consideri solo nell' uomo che ne partecipa, e si astragga dalla volontà libera dell' uomo primo che ne fu l' autore, — non ammette in sé neppure la nozione di peccato ».

Ma non vedete, ben mio, che così dicendo, voi distruggete il peccato originale non solo, ma ancor la colpa ; perocchè già non trovasi più ne' discendenti d' Adamo la *nozione di peccato*, non avendovi più in essi cosa che di sua natura malvagia e imputabile, tale non essendo la semplice involontaria nudità de' doni soprannaturali ; e nè pure trovasi la *nozione di colpa*, perchè questa non si può riferir che ad Adamo che lo commise liberamente, ma non ad essi, che ingiustamente ne verrebbero a portare la sola pena ? Che resta adunque ne' discendenti d' Adamo di ciò che formar possa un vero peccato e una vera colpa ? Io non veggio che loro più rimanga in un tale sistema se non una miseranda e fatale necessita, delle mere *pene* in una parola, le quali non possono mai ricevere, qualora non si voglia parlare al tutto impropriamente, la denominazione di peccato o quella di colpa. Che se impropriamente appunto voleste voi parlare, io vi risponderei che il mutar nome alle cose non muta la sostanza delle cose stesse e delle dottrine alle quali sole dobbiam badare. Se non che nel sistema vostro si lambiccato, oltre venirsi a distruggere il peccato originale (che ormai non resta che nelle parole), viensi altresì a fare un torto gravissimo a Dio, il qual condannerebbe alle pene del peccato quelli che nè peccato alcuno hanno commesso, nè peccato alcuno loro aderisce, ma sol dell' altrui nequizia fur vittime, che sola gli spogliò (e questo è già un gran danno per essi) delle preziose vestimenta de' doni soprannaturali ; di chè incorrereste irreparabilmente nell' anatema pronunziato da' Concili contro di chi, attribuendo a Dio l' ingiustizia e alle divine Scritture opponendosi, confessasse esser passata ne' posteri d' Adamo la sola *pena*, e non il *peccato* altresì (1). Che se tuttavia insistendo diceste, che Iddio non dà loro solamente la pena temporale ed eterna, ma prima attribuisce ed imputa a colpa lor propria quella nudità de' doni a cui involontariamente furon ridotti, oltrecchè contraddireste già a voi medesimo, maggiormente ancora aggravereste l' ingiustizia in Dio, rendendolo un giudice così ingiusto, che non solo attribuisse a torto la pena non meritata, ma ben anco a torto imputasse loro la colpa, quasi calunniando le sue creature ! Possibile che tali bestemmie, le quali pur corrompono i visceri al vostro opuscolo, non v' incutano orrore alcuno ? S' udi mai, che Iddio possa incolpare altrui d' una cosa non punto malvagia, anzi indifferente per sé medesima, qual sarebbe pur quella d' una nudità involontaria de' doni soprannaturali ? o che

(1) *Si quis soli Adae praevocationem suam, et non ejus propogini asserit nocuisse: aut certe mortem tantum corporis, quae est poena peccati, non autem peccatum quod est mors animae, per unum hominem in omne genus humanum transisse testatur, INJUSTITIAM DEO DARE CONTRADIENS Apostolo dicenti: Per unum hominem, etc. Caa. II del Concilio II d'Orange; ripetuto dal Concilio di Trento.*

egli sia giudice così stolto e così crudele, come lo volete far voi, che confonda fin la causa del misero dispogliato, colla causa dell' assassino che lo dispogliò, e metta anche quello al supplizio di questo?

XXVI. Se non che voi medesimo confessate poi ingennamente, che nè pure ad Adamo si possono più imputare oggimai le conseguenze del suo misfatto, avendolo egli espriato (così voi riflettete da par vostro, acciocchè nulla vi sfugga di quanto vi sembri poter giovare a distruggere l' originale peccato) con lunga esemplar penitenza: « Giacchè del peccato suo ha fatto lunga penitenza, voi dite, lo ha cento volte pianto e ritrattato, e quindi col buono esempio di tutta la vita ha compensato il scandalo che dapprima avea dato al mondo: di più, morto tanti mil' anni avanti « che noi nascessimo, proprio il poverino non può essere colpevole del male che noi « ora volontariamente facciamo » (1): ragione che se vale pel male che volontariamente facciamo, dee valere ugualmente per quello che ereditiamo colla natura; imperocchè a colui che scontò il suo delitto e gli fu rimesso, non può farsi più da vero veruna ragionevole imputazione (2). Laonde la colpa originale ne' fanciulli non può spiegarsi nel sistema vostro col ricorrere semplicemente ad Adamo, a cui fu ogni colpa rimessa; ma egli è necessario o negarla del tutto, o nel bambino stesso riconoscerne un fondamento, acciocchè lo stesso bambino si possa dire, come s. Tommaso lo chiama, veramente *CONSORZ CULPAE* (3).

XXVII. Nondimeno vorreste voi pure trarvi dall'imbarazzo sottilizzando, quanto però potete: « Siccome noi non fummo, mi dite, sul principio da Dio creati nello stato di pura natura, ma per gratuito soprannaturale dono elevati a maggiore sublimità: sublimità da cui decademmo per lo peccato del primo padre; — così il nascer noi privi nell' anima della grazia santificante, *MIRARI* come una colpa » (4). Burlate voi, o dite da senno? Il *mirarsi* una cosa come una colpa, fa egli sì, che quella cosa sia anco una colpa? Qui non si tratta di *mirare* la mancanza della grazia santificante come una colpa, trattasi di sapere se ella è veramente colpa sì o no. Con una frase non si può evitare questa sì importante questione. Voi dovrete rifletter bene, che se l' esser privi (in conseguenza del peccato) della grazia santificante è per noi una colpa, in tal caso, per ragion somigliante, debbono essere o, come dite voi, *mirarsi* per colpevoli anche tutte le azioni fatte senza una tal grazia: di che date la testa dirittamente nella proposizione 25 condannata di Bajo, che dice: *Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia*: come pure nell' altra (68): *Infidelitas pure negativa in his in quibus Christus non est praedicatus, peccatum est*: di che altri potrebbe avervi per un vero seguace di Bajo nascosto, stando alle stesse vostre parole; perocchè questa infedeltà negativa è pur anch'essa una parte ed una conseguenza della privazione de' doni soprannaturali, che, secondo voi, costituisce il peccato e a colpa s' imputa.

XXVIII. Ma per vedere più chiaramente quanto sia inetta la ragione che il signor Eusebio adduce a provare che il solo e mero dispogliamento de' doni soprannaturali ha in sé la ragion di peccato, conviene prima che osserviamo come egli malamente confonda quel dispogliamento con ciò che i teologi chiamano « privazione dell' originale giustizia ». Questa privazione dell' originale giustizia egli la ripone tutta nel detto spogliamento sofferto da Adamo, e in lui dall' umana natura, de' doni so-

(1) R. Aff. IV, facc. 20.

(2) Io scieglierò più sotto questa difficoltà che il signor Eusebio introduce non direttamente contro il peccato d' origine, ma che realmente diventa un' obbiezione contro l' imputabilità del peccato originale, e anche forte in apparenza. Se non che ella svanisce da sé, quando ben si conosca la dottrina cattolica della redenzione, come si vedrà.

(3) S. I. II, LXXXI, n, ad 1.

(4) R. Aff. VIII, f. 34 e 35. — La gran ragione per la quale si ricorre a questo sistema è sempre quella del non vedersi il modo di spiegare come dopo il battesimo cessi nell' uomo interamente il peccato, rimanendo il fomite della concupiscenza, che certamente non è peccato. Noi risponderemo a suo luogo compiutamente a questa difficoltà.

pranaturali, nella sola nudità in una parola de' gratuiti divini favori, senza che perciò la natura umana abbia contratto alcun vizio o mala piega in sé medesima. Così certamente com' egli vuole, non intesero questa frase « privazione dell'originale giustizia » i dottori più illustri, e lo vedremo quanto prima. Così non la intendo io medesimo: perocché anch' io ripongo con quelli l'essenza del peccato d'origine nella privazione dell'originale giustizia, ma non io quella semplice nudità che vuole Eusebio della grazia (1), quasi ch'è l'umana natura in sé considerata fosse tanto intera adesso, come sarebbe stata nell' uomo creato da Dio in istato di sua perfetta natura. La privazione dell'originale giustizia dee essere uno stato di vera ingiustizia; non di semplice spogliamento de' doni soprannaturali. In questo spogliamento de' doni non vesi alcuna perversità, alcuna ingiustizia; egli non può concepirsi, come dicevasi, se non come una pena del peccato commesso, non come lo stesso peccato; e così giustamente la considera s. Tommaso là dove dice che *subtractio — originalis justitiae habet rationem poenae, sicut etiam subtractio gratiae* (2). Fu Iddio che ritirò i suoi doni da Adamo: vorreste voi forse fare Iddio l'autor del peccato? Tale appunto il fareste se riponeste il peccato nel disspogliamento de' beni soprannaturali e non più. Il peccato commesso da Adamo fu quello di disubbidienza, e solo io conseguenza di questo peccato Iddio gli tolse tutti i soprannaturali suoi doni; ed, aggiungete pure, Cristiano mio, lo sommise a delle pene temporali ed eterne. Sicchè lo spogliamento de' doni soprannaturali fatto da parte di Dio non pure non è ciò che forma l'essenza del peccato d'origine, anzi nè anche è ciò che forma tutta la pena di esso, ma solo una parte di essa pena.

Da vero che s. Tommaso non ha mai detto quegli spropositi che Eusebio gli attribuisce, il quale si compiace assai di regalare amici e nemici di sue invenzioni, non migliori per quelli che per questi. In fatti se nella sola nudità della grazia in cui vien creata l'anima, coesistesse la ragion del peccato, Iddio, come dicevamo, ne sarebbe inevitabilmente l'autore. Laonde s. Tommaso distingue assai bene la causa che crea l'anima priva di grazia, la quale è Dio, dalla causa per la quale vien ella infetta dal peccato, che è il corpo vizioso; onde nega giustamente che Iddio sia la cagione del peccato d'origine, dicendo: *Infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo, cum creatio importet respectum animae ad solum Deum, non potest dici, quod anima ex sua creatione inquinetur* (benchè possa dirsi che l'anima ex sua creatione sia nuda di grazia santificante). *Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad CARNEM, cui infunditur anima. Et ideo, habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici quod anima per infusionem maculetur* (benchè si possa dire che sia priva di grazia), *sed solum habito respectu ad CORPUS cui infunditur* (3), il qual corpo non potrebbe di vero infettar l'anima di peccato se non foss'egli corrotto, ma in istato al tutto naturale, giacchè tutto ciò che è natura è opera di Dio, e non può esser causa necessaria di peccato.

XXIX. Laonde spogliato Adamo de' doni soprannaturali, sarebbe per questo solo rimasto nudo di essi, ma non mai peccatore, nè tampoco infelice. Che cosa fo adunque, dimanderò nuovamente, che il rese ancor peccatore? Fu l'atto suo proprio, il mal uso della sua libera volontà: la disubbidienza, in somma, al Creatore. Che cosa dunque faceva sì che il peccato commesso, anche dopo l'azion consumata, rimanesse aderente a lui per modo che egli si potesse dir peccatore (prima di averne il perdono) o sia in istato di peccato? Se si parla della malizia aderente all'anima sua, questa non potea consistere che nella volontà, che rimaneasi rovescia e guasta dall'atto

(1) R. Aff. VIII, fac. 35.

(2) S. I. II, LXXXV, v.

(3) S. I. II, LXXXII, 1, ad 4.

commesso e non ritrattato, non perdonato; perocchè, come dice s. Tommaso, la volontà che ha peccato non può raddrizzarsi se non fa un atto al primo contrario. Se dunque voi togliete del tutto via questo guasto inerente all'anima, e non le lasciate che la nudità di quello che di soprannaturale si avea, voi riconoscete bensì nell'uomo cosa che ha ragion di pena, e che è conseguenza del suo peccato, ma non cosa che sia propriamente il peccato stesso. Laonde chiamando voi peccato questa nudità presa nel senso vostro, ritenete la parola e negate la cosa.

In vano voi dite, che avendo Iddio stabilito, per gratuita bontà, di elevar l'uomo alla sublimità dell'ordine soprannaturale, si mira la presente nudità sua come una colpa (1). L'ordine stabilito da Dio in principio, può egli far danno a colui che nasce in presente? è egli forse un precetto per colui che ora viene al mondo? o il bambino, che ora nasce spoglio di que' doni sublimi, conosce forse quel supposto precetto? ovvero gli dimanderà conto Iddio di aver perduto quello che mai nessuno a lui diede? Se Iddio stabilì quell'ordine seco stesso a principio, questa sua somma benignità non è quella che possa produrra nell'uomo la colpa. — Ma Adamo dispregiò quella benignità e rese indegno di que' doni. — Verissimo, e in questo suo dispregio appunto sta il peccato, in questa indegnità volontaria in cui egli si pose. Ora nella natura umana non viziate, ma solo *nuda* de' doni soprannaturali, non si dà questo dispregio, questa indegnità volontaria; la nudità dunque non è ciò che forma l'essenza del peccato: non è ella trasmessa a' posteri, ciò in cui possa consistere il peccato ereditato da questi; ehe anzi non si direbbe nè pure con proprietà che la nudità si trasmetta, o si trasfonda; ma ciò che si trasmette dee essere un'infezione morale, una stortura, un disordine, una macchia rimasta nella natura umana in conseguenza dell'atto d'obbedienza d'Adam, e un'indegnità conseguente di tutti i doni soprannaturali, ritenete la parola *peccato*, e negate la cosa.

XXX. Vi lamentate voi forse, quasi che io, così dicendo, vi tratti da pelagiano occulto. Ma s'egli è pelagianismo quel che rendono le vostre parole prese nel vero loro significato, di chi è la colpa se non tutta vostra?

Per me, con mio dolor debbo dire, che quando voi vi contentiate di confessare il peccato d'origine solo in parole, distruggendolo così come fate colle sentenze, anche ad un altro anatema senz'accorgervi soggiacete.

Perocchè per voi la remission del peccato d'origine che si fa nel santo battesimo, non può oggimai più essere una remission vera, ma simulata, e che MIRASI sol per tale; e però vi appartengono in proprio quelle parole del sacro Concilio di Trento, che ben vi consiglio di meditare: *Si quis — dicit in remissionem quidem peccatorum eos (parvulos) baptizari (ecco com'essi gli eretici al par di voi volevano tenere il nome, ma non la cosa), sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam; unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis, in remissionem peccatorum, NON VERA, SED FALSA intelligatur; anathema sit* (2).

XXXI. Ma e la nube di testimoni che porta Eusebio a confirmare la sua sentenza? —

Il pover'uomo! come abusa della buona fede de' suoi lettori! o come illude sè stesso! Esaminiamo un po' più minutamente cotali sue vere spavalderie.

Quattro sono le sue autorità, che egli nomina: Soto, Gaetano, s. Tommaso e Bellarmino; contentandosi però di recare di ciascun d'essi solo poche parolette,

(1) Il Bellarmino accennando questa maniera di spiegare il peccato originale usata da alcuni teologi, la rigetta espressamente. Ved. *De Amissione Gratiae et statu peccati* L. V, c. XVII. — E sembra, a dir vero, strano che un tale assurdo si discenda da certi teologi che assai si pregiavano di seguire la ragione.

(2) Sess. V. *Decret. de pecc. orig.*

colle quali essi nulla affatto vogliono dire per avventura di quanto egli buonamente si crede: veggiamolo, cominciando dal Soto.

Egli è vero che Domenico Soto pare allontanarsi alquanto dalla celebre sentenza di Beda, abbracciata da innumerevoli scrittori, che pel peccato originale sia stato l'uomo *tum gratuitus expoliatus, tum vulneratus in naturalibus*; ma le sue ragioni altro non provano, se non che i *principi constitutivi* dell'omana natura non sono periti, come periti non sono ne' demoni i principi costitutivi della natura angelica. E questo è fuori di controversia; giacchè la questione delle ferite lasciate nell' nom dal peccato, non riguarda i principi o elementi dell'omana natura, ma solo l'armonia e la giusta subordinazione di essi in fra loro, secondo l'esigenza dell'umana persona e natura. E a questo proposito, ciò che si vuol sapere, si è, se Iddio, creando l'uomo senza la grazia, colla pura sua natura, avrebbe saputo e voluto nella sua sapienza e potenza subordinare l'animalità alla superior parte dell'uomo, benchè priva di grazia, sì fattamente, che esso uomo, voleodolo, avesse e dominato facilmente l'animalità sua vivendo secondo la ragion naturale, e goduto pace insieme e naturale felicità.

Ma lasciando questa questione, che non è finalmente ancora la nostra, veggiamo se sia vero che, secondo Domenico Soto, come afferma Eusebio, « il nascer noi « privi nell'anima della grazia santificante, mirasi come una colpa »; — ma che in « realtà come nel corpo così nell'anima, ora nasciamo e siam tali, quali nasceremmo e saremmo se fossimo stati da Dio creati nello stato di pura natura » (1) peccchè questa e non altra è la questione di cui deesi ora trattare.

La franchezza colla quale Eusebio afferma che il Soto metta l'essenza dell'original peccato nella privazione della grazia santificante, riesce a dir vero oltremodo sorprendente a chi considera, che a ciascuno è facilissima cosa prendere in mano il Trattato *De natura et gratia* di quell'autore, e aprendola al c. VII del libro primo, leggervi quella opinione confutata!

Del pari al c. XII del libro stesso dimostra il Soto nuovamente, che la privazione della grazia santificante è bensì il primo effetto del peccato originale, ma non lo stesso peccato: *Inter effectus seu defectus originalis peccati, nempe qui lege divina, naturali consecutione in poenam peccati subsequuti sunt, primus fuit PRIVATIO DIVINAE GRATIAE exhaereditatio coelestium bonorum* (2) così egli. Di poi, distinguendo dalla privazione della grazia santificante, il dispogliamento dell'originale giustizia (che a torto si confonde da Eusebio,), ripone il secondo effetto del peccato d'origine in questo dispogliamento per quella parte di essa che consisteva nella sommissione delle potenze inferiori dell'uomo alla suprema: *Secundum hoc, privatio illius excellentissimae cognitionis Dei, et expoliatio justitiae originalis, puta rectitudinis inferiorum partium omnium ad rationem, et corporis, ad animam*. Di che scorgesi chiaramente che l'illustre domenicano non è punto del parer d'Eusebio; e che non accetta la dottrina impostagli, che la sola privazione della grazia formi l'essenza del peccato d'origine. In che dunque mette il Soto cotesta essenza? Ognuno può vederlo leggendo il c. VIII del libro stesso, dove chiaramente espone il suo sentimento; il quale per ridarlo a poco, è il seguente.

Comincia dallo stabilire, che il peccato d'origine è lo stesso peccato d'Adamo nei posteri trasfuso; e che perciò, a conoscerne l'essenza, convien conoscere in che consistesse l'essenza del peccato di Adamo, distinguendola bene da' suoi effetti. Conciossiachè ciò che costituì il peccato d'Adamo in atto, lo costituirà in tutti noi in abito; e ciò

(1) R. AB. VIII, f. 35.

(2) E per dimostrare maggiormente che nella privazione della grazia santificante non può consistere l'essenza dell'original peccato, osserva, che questa privazione è un *effetto comune ad ogni peccato attuale, quod cuncta lethalibus deliciis commune est*. Ivi.

che in Adamo era l'effetto del peccato e non il peccato stesso, tale sarà pure in noi: *Primum ergo, si ex nomine rem subjectam venari decet, originale peccatum nihil aliud dixeris, quam peccatum a primo parente in prolem origine transfusum. Quamobrem ex peccato illo, contagio nostra dijudicanda est. Ut id quod erat in illo formalis ratio peccati, relictum cognoscatur in nobis, per modum habitus. Et qui in illo effectus erat, itidem sint et effectus in nobis.* Premesso questo principio, non resta che a cercare che cosa in Adamo era *ratio formalis peccati*, e che cosa era *effectus peccati*; e tosto noi sapremo che cosa sia in noi l'essenza dell'original peccato, e che cosa l'effetto di questo. Ora la ragione formale del peccato in Adamo fu lo storcimento dell'anima per mezzo della volontà sua dalla legge e dall'ordine di Dio. Dunque questo storcimento dell'anima e della volontà medesima, abitualmente a noi congiunto, è il peccato originale in noi. Tutto ciò afferma il Soto; udiamolo: *supponamus, exempli gratia, primum peccatum Adae fuisse esum ligni; praecesserit enim superbia nec ne, nihil ad rem. Formalis tunc ratio illius criminis fuit OBLIQUITAS ET DEFLEXIO ANIMAE PER VOLUNTATEM A LEGE ET ORDINE DEI.* Laonde soggiunge, questa stessa obliquità e storcimento dell'anima per mezzo della volontà dalla legge e dall'ordine di Dio inerente a noi per modo d'abito; ecco il peccato originale in noi: *Quare DEORDINATIO EADEM ET DEFORMITAS (ut verbis scholae utamur) illius actus mansit per modum habitus infixae naturae: quam proinde obliquitatem una contrahimus cum eadem natura.* Di che conchiude, che il peccato originale è veramente in noi, e che si può benissimo dire ch'egli consista nella mancanza della giustizia originale; perchè s'intenda bene questa espressione, cioè s'intenda per essa la mancanza della parte formale di quella giustizia, mancanza consistente nella stortura dell'anima volitiva, il che è quel che io dissi appunto, e che il signor Eusebio combatte: *Quocirca uti concedendum est, peccatum originale ESSE IN NOBIS, ita neque est negandum quo minus sit pro formali, carentia iustitiae originalis: si modo iustitia etiam ipsa similiter accipiatur pro formali. Jam enim supra cap. V. retulimus ex s. Thoma, formale significatum iustitiae originalis esse rectitudinem animae ad Deum.* Si persuadea dunque il signor Eusebio, che il Soto, da lui citato si francamente, non sostiene, com'egli fa, che l'essenza del peccato di origine in noi non sia altro che « il nascer noi privi nell'anima della grazia santificante », — « ma che « in realtà, come nel corpo, così NELL'ANIMA (1), ora nasciamo e siamo tali, quali « nasceremo e saremo se fossimo stati da Dio creati nello stato di pura natura » (2). Anzi, in pena della falsità con cui egli citò quest'autore, fors'anco senza conoscerlo soffra che noi gli rivolgiamo quanto quegli dice del Pighio: *Quam forte distinctionem (fra il senso formale, e il senso materiale della espressione: giustizia originale) si inspezisset Pighius et sui, nunquam inficias iverissent, IN NOBIS INESSE originale peccatum: e il pubblico misuri anche da questo esempio il valor vero delle eusebiane affermazioni e citazioni.*

XXXII. Al quale esempio aggiungeremo il secondo, ancor più bello, se può essere, quel del Gaetano, che Eusebio vuol tutto per sé.

A malgrado di questo suo buon volere, il sentimento dell'acuto commentatore

(1) Lo stesso Eusebio Cristiano cita queste parole di s. Tommaso alla facc. II del suo libro, *quidquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpae; ma in realtà, qui dice, niuna corruzione passò all'anime de' discendenti di Adamo. Dunque in realtà niente vi ha in questi che abbia ragione di colpa!*

(2) Si confrontino le precise parole di Pelagio, conservateci da sant'Agostino, e da questo santo Padre condannate per eretiche, colle parole di Eusebio Cristiano, e si vegga quanto i due zelanti difensori della fede ortodossa se l'intendano. Le parole d'Eusebio sono le riferite, che e in realtà, come nel corpo, così NELL'ANIMA ora nasciamo e siamo tali, quali nasceremo e saremo se fossimo stati da Dio creati nello stato di pura natura ». Le parole di Pelagio sono: *Sine ullo malo, sine ullo vitio parvulos nasci, et hoc solum in eis esse, quod Deus condidit, non vulnus quod inimicus inflavit.* S. Aug. De Pec. Orig. contra Pelag. et Caslret. c. XV.

dell'Aquinatè è a lui oppostissimo. Osserva il Gaetano, che s. Tommaso espressamente insegna (1) che l' uomo col peccato fu privato non solo del dono della grazia santificante, ma ben anco del vigore dell'anima col quale egli teneva a sè soggette le parti inferiori; il qual vigore essendo essenzialmente naturale, benchè da Adamo fosse posseduto gratuitamente insieme col dono dell'original giustizia, non può mancare alla natura umana senza che questa rimanga, non più intera, ma guasta e corrotta: *Quia igitur vigor iste possessive est gratuitus, quia non habetur nisi in conjunctione ad statum gratuitum originalis iustitiae: et ESSENTIALITER EST NATURALIS, quia vigor est superioris partis animae nostrae secundum naturam rationalem ad solum et omne bonum rationi proportionatum se extendens: ideo sic adjunctus puris naturalibus constituit statum naturae INTEGRAE, et per istius deperditionem NATURA EST CORRUPTA.* Non trattasi qui dunque della privazione della sola grazia santificante, a cui Eusebio riduce tutto l'originale peccato, e a udirlo, anco « tutti i più celebri dottori cattolici » con esso lui, anzi « tutti i cattolici a dirittura »; trattasi secondo il Gaetano, da lui citato qual dottore celebre in prova delle magnifiche sue asserzioni, di corruzione nella natura stessa umana, trattasi di svigorimento di questa natura, ridotta a così mal termine, da non poter più operare nè pure il bene naturale interamente, costretta di conseguente a cadere di quando in quando in peccato. Vero è, che questo *vigor naturae* non trovasi ne' principi costitutivi dell'umana natura separatamente considerati; e che egli non è a lei essenziale, ma solo un'accidentale perfezione. Ed è questo che trasse forse in errore il signor Eusebio, il quale non s'accorse, che il Gaetano per istato di natura pura intendeva la natura umana co' suoi costitutivi soli, e non punto più. Perciò il Gaetano dice benissimo, che a questo stato da lui immaginato di pura natura non si appartiene l'armonia delle potenze fra loro, e il dominio della parte superiore sulle inferiori; e quindi che da un tale stato imperfetto non differisce il presente, se non come differisce l'uomo spogliato dall'uomo nudo. Ma che perciò? dice forse egli altrettanto della natura integra, cioè della natura umana senza peccato e senza grazia, ma fornita però di quell'ordine e di quell'armonia che le è naturale, e che Iddio avrebbe saputo darle nella sua sapienza e bontà, acciocchè ottenesse il naturale suo fine, l'onestà e la felicità, nell'ordine della natura, se a lui fosse piscinato di crearla così senza grazia e senza peccato? Questo nol dice egli; anzi dice il contrario: dice che la natura, qualor non sia integra, ma svigorita, giustamente corrotta si chiama: *Vocabulum quoque integri et corrupti, rationi consonat: quoniam natura integra est, quando NIHIL NATURALIUM non solum constituentium naturam et fluentium ex ea, sed requisitorum secundum eam deest: corrupta autem si quid horum perdiderit, dictus autem vigor secundum naturam est rationalis.* Laonde lo stato di pura natura, secondo il Gaetano, è uno stato in cui l'uomo non può osservar sempre l'onestà naturale, fine della natura razionale. *Vita humana in et ex puris naturalibus peragi non potest absque peccato, et hoc ex intrinseco defectu virtutum animae:* al quale stato difettoso e manchevole è pari certamente il nostro, non a quello della natura integra priva solo della grazia santificante, qual è quello che Eusebio pur ci descrive. *Et quia aequalis, est sufficientia naturae lapsae, et naturae in puris naturalibus consequens est, quod appellatione naturae integrae non intelligatur in litera in puris naturalibus: sed intelligitur natura in statu consono naturae rationali, qui addit supra pure naturalia vigorem rationis seu superioris partis animae ad conservandum statum rationi in nullo dissonum.* Che questo vigore della mente non sia una parte essenziale della natura umana, cosicchè senz'esso non si potesse questa pensare, niuno lo nega; come niuno nega che non sia essenziale al corpo umano l'armonia perfetta delle sue membra, di guisa che qualor anco un braccio fosse più lungo dell'altro, non rimarrebbe per questo il corpo dal-

(1) S. I. II, XCi. vi.

l' avere i suoi naturali costitutivi. Ma che fa ciò? riman sempre fermo, che quel corpo sarebbe privo di sua natural perfezione, se sproporzione vi avesse fra le sue membra. Molto più la natura umana sarebbe imperfetta, se non gli fosse dato quel vigor della mente da poter l' altre potenze secondo ragione dirigere, evitar il peccato ed ottenere pienamente il suo fine. Perocchè se l'aria e la luce e gli altri elementi, che pur non entrano nella natura dell' uomo, son però tali che senz' essi l' uomo non vivrebbe di vita animale, e però Iddio li creò insieme coll' uomo; così molto più il vigor della mente, col quale l' uomo creato nell' ordine della natura, potesse infrenar sempre le inferiori potenze e vivere secondo i dettami di sua ragione, appare necessario cotanto al fine di questa razionale e morale creatura, ch' egli è troppo da credere, che non gliel' avrebbe negato Iddio, qualor senza grazia gli fosse piaciuto crearla. Imperocchè sia pure che le parti della natura prese a parte, imperfette a sè stesse e insufficienti si dimostrino; ma il complesso però di esse, l' universo intero vedesi ordinatissimo a tale, che all' insufficienza delle stesse parti è mirabilmente sofferito e provveduto, di guisa che della natura universale parlando, può applicarsi a ragione il detto, che *natura non deficit in necessariis* (1). L' umana natura adunque in cui la ragione di comandare pienamente alle parti inferiori fosse incapace, imperfetta e manchevol sarebbe; e però soggiunge il Gaetano: *Per naturam corruptam, com' è la nostra presente intelligitur natura privata dono justitiæ originalis et VIGORE RATIONIS, ac per hoc privata dono supernaturali, et DONO NATURALI non fluente ex natura, sed secundum naturam debitum sibi*. Ed è per la privazione di questo natural vigor della mente, noo per la sola mancanza della grazia santificante, che ne' discendenti d' Adamo si sfrenò la concupiscenza: *Propter defectum quippe talis vigoris, sumus destituti in nostra pronitate ad malum, quæ concupiscentia habitualis superius nominata fuit* (2); dalle quali parole può anche Eusebio imparar di passaggio un altro vero ch' egli non sa, cioè che alla concupiscenza appartiene non solo la carne, ma altresì lo svigorimento della mente e la debolezza della volontà volta al male; cose che dette da me a lui parvero grossi errori. Conchiude adunque il cardinal Gaetano, che la natura umana com' ella nasce presentemente noo solo è spogliata della grazia santificante, ma, con buona pace d' Eusebio, anche guasta e vulnerata in sè medesima: *Est igitur humana natura sibi derelicta, sublata originali justitiâ, VULNERATA, ac per hoc INFIRMA IN NATURALIBUS, id est in his QUAE SUNT SECUNDUM NATURAM, id est in HABILITATIBUS AD VIRTUTIS BONUM, et hoc per appositionem: integra autem in naturalibus, id est in natura, et his quæ sunt a natura, id est in principis et potentis et inordinationibus ex parte subjecti: quia nihil per subtractionem ablatum est* (3). E già prima ancora avea detto; che *naturalia — etsi non sint ablata a nobis, sunt tamen infirmata* (4). Di che si vede esser ben lontano il cardinal Gaetano d' accordare ad Eusebio che « il nascer ooi privi nell' anima della grazia santificante mirisi come una colpa » (5), o che « il santo Dottore (Tommaso) è a malincuore di chi lo nega, riponga precisamente l' essenza del peccato originale in una privazione, come fanno tutti i cattolici » (6); ma si contenta più tosto il buon cardinale d' essere scancellato dal libro in cui Eusebio registra i cattolici: dichiarandosi continuamente, e seozza equivoco alcuno dicendo, a ragion d' esempio: *Intendit (D. Thomas) peccatum originale esse TAM HABITUM, QUAM DISPOSITIONEM IN CORRUPTIONE CONSISTENTEM*; il che importa qualche cosa di positivo, come la malattia. E benchè Eusebio non vorrebbe sentir paragonato a un

(1) S. Tommaso, S. I. CXVIII, iv.

(2) Ia I. II, CIX, v.

(3) Ia I. II, LXXXV, iii.

(4) Ia I. II, LXXXII, i.

(5) R. AF. VIII, f. 35.

(6) R. AF. IV, f. 19.

mal fisico l'original peccato, tuttavia egli mi perdoni se, essendosi egli appellato al cardinal Gaetano, io debbo lasciarlo seguitare a parlare, come parla, così: *Sicut enim aegritudo est habitus consistens in corruptione humorum: ita peccatum originale est habitus consistens in corruptione partium animae. Corruptionis enim nomen, ut patet in octavo Physicorum, ad omnem alicujus desinationem extenditur: et sic CORRUPTIO CONTRA PURAM PRIVATIONEM DISTINGUITUR in litera. Privatio enim dicit negationem in subjecto apto nato: CORRUPTIO FERO ADDIT POSITIVUM CONTRARIUM, FUNDANS ILLAM NEGATIONEM. Non sanum enim privativae dicit sanitatis negationem in corpore capaci sanitatis. Aegrum vero dicit humores corruptos per contrarias dispositiones ad sanitatem: ac per hoc et dicit ALIQUID POSITIVUM, et est HABITUS CORRUPTUS, id est in corruptione consistens. — Et simile est de peccato originali, qui LANGUOR EST NATURAE (1).* E da tutto ciò impari di nuovo il signor Eusebio, che col citar falsamente delle autorità a proprio favore, com'egli fa, quando gli sono contrarie, nulla egli guadagna, se non del ridicolo.

XXXIII. Ma passiam pure oggimai dal discepolo e dal commentatore, al maestro ed al testo; voglio io dire all'Aquinate: e benché anche i soli luoghi del santo dottore allegati fin qui basterebbero a mostrare che forse Eusebio nulla in fonte ne lesse; tuttavia mettiamo di tal guisa la cosa in chisro, che ciascuno la possa, per così dire, palpar colle mani.

Avend'io detto, che l'Aquinate non pone l'essenza del peccato d'origine in una semplice negazione (2), il signor Eusebio, non contento di darmi giù per lo capo il titolo di *correttore* di s. Tommaso (3), mi vuol fin escluso dal numero de' cattolici (4). È pure, che la cosa sia come vuole il signor Eusebio, cioè che s. Tommaso « EVIDENTEMENTE DICA che il peccato originale sia UNA PRIVAZIONE SOLTANTO », non pare a me, nè credo possa parere a chicchessia abbia letto l'Aquinate, se pure il signor Eusebio non mi neghi che le seguenti parole sieno proprie del santo Dottore: *PECCATUM NON EST PURA PRIVATIO, sed est actus debito ordine privatus* (5). Mi deve negare ancora, per sostenere la sua tesi, che di s. Tommaso sieno quest'altre: *PECCATUM NON SOLUM SIGNIFICAT IPSAM PRIVATIONEM BONI, quae est inordinatio: sed significat actum sub tali privatione, quae habet rationem mali* (6). Deve egli ancora radere dalla Somma dell'Aquinate quelle parole, colle quali, applicando l'accenato principio, che il peccato non est pura privatio, alla macchia del peccato d'origine, scrive che *macula non est aliquid positive in anima: NEC SIGNIFICAT PRIVATIONEM SOLAM, sed significat privationem quandam vitoris animae in ordine ad suam causam, quae est peccatum* (7). Non basta: gli conviene stracciare un'altra pagina della Somma di s. Tommaso, quella cioè dove il santo Dottore dimostra EVIDENTEMENTE essere gaglioffaggine l'EVIDENZA del sig. Eusebio. Imperochè come poteva il santo manifestare con più di evidenza la mente sua al nostro proposito, che scrivendo così: *Sicut aegritudo corporalis* (8) *habet aliquid de privatione in quantum tollitur aequalitas sanitatis, et aliquid habet POSITIVE, scilicet ipsos humores*

(1) In S. I. II. Q. LXXXII, 1.

(2) Trattato della Coscienza, f. 38, nota.

(3) — Con maravigliosa franchezza afferma (Rosmini) che l'Angelico, quando pone l'essenza del peccato originale nell'avversione da Dio, non si ha da intendere, come s. Tommaso EVIDENTEMENTE DICA, per una privazione SOLTANTO: ma come l'istesso il suo correttore s. R. Aff. IV, f. 19.

(4) — Il santo Dottore a malincuore di chi lo nega, ripone precisamente l'essenza del peccato originale in una privazione, COME FANNO TUTTI I CATTOLICI s. R. Aff. IV, f. 19.

(5) S. I. II, LXXXII, 1, ad 2.

(6) S. I. II, LXXV, 1, ad 1.

(7) S. I. II, LXXXVI, 1, ad 3.

(8) Ricorra da per tutto quel *mal fisico*, che tanto dispiace al signor Eusebio.

inordinate dispositos: ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde NON EST PRIVATIO PURA, sed est QUIDAM HABITUS CORRUPTUS (1). Or ci si dica come si può mai spiegare l'inganno di Eusebio, se non supponendo che egli non abbia della Somma di s. Tommaso nè pur veduto lo schienale, o certo non adocchiato tampoco l'indice delle materie? Ma in tal caso come poi osa sciorinar egli, qual nome sicuro, di cotai frasi così franche, così immodeste come sono le sue: « S. Tommaso dice evidentemente »; « sostiene decisamente »; « ripone precisamente l'essenza del peccato d'origine, ecc. »: le quali anche solc basterebbero a dimostrare al pubblico che bacullare egli si tiene e, quel che è peggio, che bacullare veramente egli è? Da vero, che voi non avete mostrato buon giudizio in altro, signor mio, fuorchè nel tenervi segreto, e nelle tenebre vibrare i colpi. I quali però quand'anco fossero giusti, e non tanto sbagliati come pur sono, più s'avrebber di forza se fossero modesti, equi, prudenti, urbani e caritatevoli. Perocchè alla fin fine, mio signor Eusebio carissimo, quand'anco uno scrittore avesse sbagliato a intender l'Angelico, non viene a voi da ciò il diritto di farne strazio; ma sol potete emendar lo sbaglio, se pur far lo sapete: altramente tacendovi. Ma ora a me, che pure di poter errare ampiamente confesso, in vece di mostrare i miei errori, mostrate i vostri, de' quali non so che farne, e a tutto il pubblico li mostrate.

XXXIV. Ma per tornare a noi, s. Tommaso dice adunque netto e schietto, che il peccato originale *NON EST PURA PRIVATIO*; e perciò io non avea bisogno di alcuna franchezza che mal mi stesse, quando dissi semplicemente che « l'avversione a Dio in cui s. Tommaso ripone l'essenza del peccato originale, non si dee intendere, « in modo da far consistere il peccato d'origine in una semplice negazione » (2). La verità delle mie parole, onde il signor Eusebio mi esclude dal numero de' cattolici (3), gli poten pur risplendere alla mente assai bene, anche qualora egli avesse solo considerato quei pochi testi dell'Angelico, ch'egli stesso adduce a provare che il peccato originale è una privazione *soltanto* (4), e gli avesse intesi, ponendovi maggiore studio, se per gli riusciva. Imperocchè in que' testi tutt'altro vi si dice da ciò ch'egli vuole. E di vero, l'uno di essi si è questo: *CAUSA hujus CORRUPTAE DISPOSITIONIS, quae dicitur ORIGINALIS PECCATUM, est una tantum, scilicet privatio originalis justitiae, per quam SUBLATA EST SUBJECTIO HUMANA MENTIS AD DEUM* (5); nel qual testo la privazione dell'originale giustizia dicesi *causa* di quella *mala disposizione* che peccato originale si chiama. Questo dunque è una *mala disposizione* aderente all'uomo, e non una mera privazione; e però il testo prova contro di lui. Prova contro di lui ancora, perocchè vi si dice, che per la privazione della originale giustizia accade, che « fu tolta la soggezione dell'umana mente a Dio », nel che appunto consiste quella mala disposizione che peccato originale s'appella. Ora se la mente umana pel peccato d'origine non è oggimai più soggetta a Dio, conviene ben dire che questo peccato originale sia un male aderente alla mente umana, e non una mera privazione di grazia, come Eusebio pretende; convien dire che egli sia ancora un cotai atteggiamento ritroso della umana mente, se pur quelle parole, *per quam sublata est subjectio humanae mentis ad Deum*, debbono valere e significare quel che suonano. E di vero, se fosse l'uomo creato nelle mere naturali condizioni, e la grazia solo non datagli, avrebb'egli per questo una mente avversa a Dio? No certamente; anzi l'avrebbe a lui soggetta in quanto naturalmente lo conoscesse, e in quanto col suo libero

(1) I. II, LXXXII, 1, ad 1.

(2) Trattato della Coscienza morale, f. 38, nota.

(3) R. AE. IV, l. 19.

(4) Ivi.

(5) S. I. II, LXXXII, II.

arbitrio a tale doverosa soggezione si determinasse. Certo non potrebbesi dire nè secondo l'Angelico, nè secondo il cattolico dogma, che la mente dell'uomo creato in istato di pura natura « non fosse a Dio soggetta » ovvero « a Dio fosse avversa », come ciò si può dire della mente dell'uomo caduto.

XXXV. L'altro passo di s. Tommaso che Eusebio apporta, è tratto dal suo *Commentario* su' libri delle Sentenze, ed è questo: *Dicendum quod defectus illius originalis iustitiae, quae homini in sua creatione collata est, ex voluntate hominis accidit; et sicut illud naturae donum fuit, et fuisset in totam naturam propagatum, homine in iustitia persistente; ita etiam et privatio illius boni, in totam naturam perducitur, quasi privatio et vitium naturae. Et in quolibet homine rationem CULPAE habet ex hoc quod per voluntatem principii naturae, id est primi hominis, inductus est talis defectus* (1). Il qual luogo può aver benissimo gabbato il signor Eusebio, che tuttavia poteva con assai leggier fatica imparare, come i luoghi tratti dai *Commentari* di s. Tommaso in sui libri delle Sentenze, non fanno piena autorità se non procedon d'accordo con que' della *Somma*, nella quale mutò alcune opinioni seguite da lui in gioventù ed espresse in quel suo giovanile lavoro su Pietro Lombardo. Tuttavia il passo addotto altro non dice se non che, « la privazione dell'originale giustizia s'imputa ne' posteri a colpa perchè provenne dalla volontà di Adamo »; il che spiega bensì come il peccato originale s'imputi, ma non propriamente che cosa sia. Che anzi rilevasi da quel passo, che il peccato di Adamo fu l'atto di sua volontà, nè veramente la malizia può mai consistere in altro che in un mal atto o abito di volontà; rilevasi ancora, che la privazione dell'originale giustizia fu la conseguenza di quell'atto perverso della volontà di Adamo. Laonde essendo ciò che si trasfusse ne' posteri il peccato d'Adam, *Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus*, come dice il Concilio Tridentino (2), conviene dire che la privazione della originale giustizia si trasfusse ne' posteri in quanto ella era in Adamo peccato; ed ella era in Adamo peccato sol in quanto conteneva la volontà storta nel peccato. Laonde acciocchè il peccato del primo padre, *origine unum*, si propaghi ne' posteri, deesi nella privazione dell'originale giustizia, che ne' posteri si propaga, intendervisi contenuta la mala piega della volontà: altramente sarebbesi propagato ciò che in Adamo avea bensì ragione di conseguenza di peccato, ma non di peccato; perocchè la ragion di peccato esige sempre una stortura della volontà.

Non mi oppongo io dunque, nè mai opposto mi sono ad ammettere che l'essenza del peccato originale consista nella « privazione dell'originale giustizia »; mi oppongo bensì alla falsa interpretazione e spiegazione che dà Eusebio di essa giustizia originale, la quale è da lui intesa come fosse un mero sinonimo di grazia santificante; ond'egli spiega il peccato originale unicamente dicendo, che « il nascer noi privi « nell'anima della grazia santificante, mirasi come una colpa » (3). Non così intese mai s. Tommaso, e vorrei pur dire anch'io, con più di ragione ch'egli non faccia, *tutti i cattolici*, il peccato originale. Perocchè altro è la *grazia santificante*, altro è l'*originale giustizia*: quella non è questa, ma si bene n'è la cagione; come questa non è quella, ma n'è l'effetto: confusione di due cose distintissime, fatta da Eusebio a gran danno del vero. E in fatti la giustizia originale, effetto che la grazia fa nell'anima, racchiude in sè una sblimazione dell'essenza dell'anima, e in essa, della volontà a Dio; e però del pari il peccato racchiude un abbassamento e rivolgimento della volontà da Dio; sicchè come nello stato di giustizia originale, l'anima e la volontà ad essa essenziale è a Dio conversa; così al contrario nell'ingiustizia, che è lo stato contrario a quello dell'originale giustizia, l'anima e la volontà ad essa essenziale è a Dio avver-

(1) In II. Sent. Dist. XXX, q. I, art. II.

(2) Sez. V. Decr. de pecc. orig.

(3) R. Aff. VIII, l. 35.

sa. Nella nozione all' incontro della grazia santificante non entra la volontà ; là dove questa entra nella nozione dell' originale giustizia, perocchè di questa giustizia l' anima essenzialmente intelligente e volitiva è il soggetto. Sicchè quando si dice, che « si propagò la privazione dell' originale giustizia », deesi intendere che si propagò uno stato dell' anima intelligente e volitiva a Dio contrario.

XXXVI. Vedesi chiaramente, che quando dice, che **TUTTI I CATTOLICI** la senton con lui, il signor Eusebio dee intendere per questi cattolici qualche suo autore di teologia prediletto, dal quale tolse per avventura qualche frase, ma pervertendola. A dimostrarlo, addurrò l' esempio d' uno di que' teologi che espongono quella sentenza, che il signor Eusebio ha travisato e falsato, e questo autore sia Nicolò Le Clerc, autore di un Trattato teologico-dogmatico *De homine lapsò et reparato*, lodato con suo breve da Pio VI. Questi, dopo avere esposte due altre opinioni, propone la terza così: *Tertia opinio reponit formalem peccati originalis rationem in iactura justitiæ, sive gratiæ originalis, illata per Adæ inobedientiam, quæ nostra est moraliter* (1); dove si fa appunto la confusione da noi notata della giustizia originale, e della grazia causa di quella; e donde può aver benissimo il signor Eusebio attinto la sua. Ma il Le Clerc spiega in appresso la cosa, il che non fa Eusebio; perocchè distingue due effetti della grazia santificante, l' uno consistente nel rendere la mente soggetta a Dio, l' altro consistente nel rendere le potenze inferiori dell' uomo soggette alla mente: e il peccato originale ripone nella privazione del primo di questi due effetti, non solamente nella privazione della grazia, causa di entrambi quegli effetti; onde dice: *Iactura hujus justitiæ, in qua originalis maculæ essentiam collocant hujus opinionis defensores, sumitur quoad primum duntaxat effectum, non quoad secundum, id est quatenus importat RATIONIS DEO SUBJECTIONEM, etc.* (2). Laonde *originalis maculæ formale, quatenus fuit in Adam post actuale peccatum, et est in infantibus ex eo nascentibus, consistere in prædicta iactura SUBJECTIONIS MENTIS divinæ voluntati, probare aggrediuntur commemorati theologi sequentibus argumentis, etc.* (3). Ecco come questi teologi, benchè da qualche loro frase staccata sembri che mettano l' essenza dell' originale peccato nella privazione della grazia santificante, badando poi al contesto ed alle spiegazioni che danno del loro concetto, rilevasi non fare essi consistere il peccato originale, come vuole il signor Eusebio, nella semplice privazione della grazia, ma nella privazione di questa e del suo primo effetto nell' anima e nella volontà intellettiva, che è la soggezione a Dio della parte superiore, la mente; e indarno cercerebbe forse il signor Eusebio un solo teologo, che passasse per cattolico, e insegnasse quello ch' egli pronuncia esser tenuto da tutti i cattolici.

XXXVII. E poi del tutto strano il terzo ed ultimo passo di s. Tommaso, che allega Eusebio a provare il suo errore, testo attissimo a sterminarlo. Ecco le parole d' Eusebio: « E nell' articolo primo di questa medesima questione, se afferma che « il peccato originale ben si appella « Languidezza e infermità della natura », *Peccatum originale LANGUOR NATURÆ dicitur*; nega nel medesimo tempo espressa-
« mente, che esso sia un cotai abito di quelli che inclinano la potenza ad operare; « in quel senso in che noi chiamiamo abiti la scienza e la virtù » (4). Ora se s. Tommaso afferma che il peccato originale è una infermità della natura, dunque la natura umana stessa ha di presente una malattia addosso, e non è, qual la dichiara il signor Eusebio, sana come fosse uscita dalle mani stesse del Creatore, priva solo di grazia. Il dire poi, che s. Tommaso neghi che l' original peccato sia un abito di quella specie di cui è la scienza e la virtù, non prova che neghi che sia un abito: anzi prova che

(1) Sect. I. L. II, c. II, art. II.

(2) Ivi.

(3) Ivi.

(4) R. AF. IV, f. 19.

egli veramente lo afferma; ma d'altra specie. Perchè dunque il signor Eusebio non adduce tutto intero, alle sue solite, il luogo di s. Tommaso? Perchè si limita a dire qual sia la specie d'abito che il peccato originale non è, secondo l'Angelico, e non dice ancora qual sia l'abito che il peccato originale è? Gli par egli questo procedere da onest' uomo, o da uomo accorto, quando ogni scolareto che vada a leggere la *Somma* dell'Aquinate, può riconvenirlo della sua frode e fargliene addosso le risate e gli scherni?

Quello adunque che egli vuole nascondere, noi tradurremo all'aperto. Poniamo chiara la questione: S. Tommaso fa egli che il peccato originale sia un *abito* dell'anima sì, o no?

Rispondo con distinzione: sotto due aspetti separati considera s. Tommaso il peccato originale, cioè come *peccato*, e come *colpa*; perocchè senza la distinzione fondamentale della nozione di peccato dalla nozione di colpa non si può esporre con chiarezza la dottrina cattolica della macchia originale, a malgrado della collera che ne prende il signor Eusebio. Ora la macchia originale considerata come colpa non consiste no, in un *abito*, ma semplicemente in una *relazione*, cioè nella relazione del vizio contratto per generazione, al primo padre a cui s'imputa come a causa libera. Ma la macchia originale considerata come peccato o vizio, è certamente un *abito* inerente alla natura e persona umana che riman guasta secondo s. Tommaso. Re-chiamo le sue parole stesse: *In originali peccato* (ndite, signor Eusebio, queste parole del santo Dottore con animo rassegnato e sereno (1)) *sunt duo: quorum unum est defectus originalis iustitiae* (questa è la parte inerente ad ogni nom che nasce, cioè il peccato): *aliud autem est RELATIO hujus defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur* (questa è la colpeabilità del peccato, la colpa). Sentite voi, signor Eusebio, la differenza fra queste due cose? e come anco facendo astrazione dalla seconda, che è la *relazione* al suo autore (colpa), rimane tuttavia il *defectus originalis iustitiae* (peccato)? (2). La *colpa* dunque è, secondo s. Tommaso, una *relazione* (*relatio hujus defectus ad peccatum primi parentis*); ma il peccato sarà egli un *abito*? Si appunto: la decisione dell'Aquinate non è già oscura ovvero dubbiosa, perchè ella è questa apertissima proposizione che prende a sostenere nell'articolo citato: *ORIGINALIA PECCATA EST HABITUS non quidem sicut scientia, sed sicut INORDINATA NATURAE DISPOSITIO, consequens originalis iustitiae privationem*.

Laonde perchè mai, Eusebio mio dolce, avete voi così tenute nascoste queste parole? che poco giudizio fu egli il vostro, se vi persuase che quelle potessero restarsi al mondo segreto? tanta fiducia vi avete voi ne nascondigli e nell'ombre? Dunque s. Tommaso dell'originale peccato fa un *abito*, un *abito* proprio, e nol potete negare; e l'abito aderisce al soggetto dell'abito, che è l'uom che nasce; e di quell'abito vestito non potrebbe egli essere certamente colui che fosse da Dio creato in istato di pura natura. Di che propriamente l'uomo non nasce ora ignudo, come voi pretendete; anzi nasce vestito di brutta veste; di quella che s. Tommaso dichiara *INORDINATA NATURAE DISPOSITIO*, e intendetelo bene; perocchè in queste parole si dice che la natura stessa dell'uomo è in presente disordinata e viziata, quale effetto dell'essere venuta meno all'umanità nel primo suo padre l'*originale giustizia*.

XXXVIII. E che cosa è poi pel santo Dottore quell'*originale giustizia*, il cui difetto egli dice talora essenza del peccato d'origine, e talora causa di esso? Essenza del peccato è da lui detta la privazione della giustizia originale in quanto che essa

(1) S. I. II. LXXXII, IV.

(2) Lo spiega anche espressamente s. Tommaso, dicendo che *aequaliter — omnes relationem habent ad primum principium vitiae originis, ex quo peccatum originale recipit RATIONEM CULPAE*.

racchiude la mancanza della sommissione a Dio della mente umana: nello stesso senso è anche causa formale: può anche dirsi causa del peccato in quanto questo. peccato s'estende all'inordinata disposizione della natura nella sua parte inferiore, la quale ricaleitra alla superiore e che pure chiamasi peccato finattantochè la parte superiore, la mente, non è a Dio convertita.

Diremo noi dunque che questo *defectus originalis iustitiae* in cui s. Tommaso ripone l'essenza del peccato d'origine, come peccato, notatelo bene, e non come colpa, non sia null'altro se non la privazione de' doni soprannaturali, di guisa che l'uomo che or nasce nasca perfetto quanto alla disposizione della natura sua, quale sarebbe se Iddio il creasse egli stesso senza la grazia santificante, nè più nè meno? No, nol direm noi; questa teologia è tutta vostra, mio caro Eusebio; s. Tommaso a cui la volevate appiccicare, la scuote da sè, diceudoci che la natura nostra al presente trae dall'origine un'inordinata disposizione, *non mal abito*, pel quale la mente non solo è priva di grazia, ma a Dio avversa altresì.

Se non vi basta, rendiamol più chiaro; a ciò mi varranno le riflessioni seguenti:

L'originale giustizia nella quale Iddio creò il primo uomo fu giustizia perfetta, parte naturale, e parte soprannaturale. Voi ben sapete, o il potrete sapere informandovene, esser dottrina di s. Tommaso che la grazia perfeziona la natura, e che perciò i doni soprannaturali suppongono i naturali che vengono da quelli compiti e sublimati. La giustizia naturale adunque e la giustizia soprannaturale formava una giustizia sola e perfetta in Adamo prima del peccato. Alla giustizia naturale apparteneva l'armonia delle sue potenze, il lume chiaro di sua ragione, la naturale libertà della volontà sua, capace di guidare le cieche potenze inferiori secondo il dettame di quello. La grazia si soppraggiungeva: Iddio per essa facevasi conoscere e comunicavasi all'uomo in modo assai più sublime. Di che quella giustizia naturale rendevasi soprannaturale: uscivane un'altra serie di obbligazioni; l'uomo già dovea vivere vita celeste, prestando ossequio, amore, ubbidienza a Dio come a sommo suo bene soprannaturalmente conosciuto. La grazia che lo metteva in comunicazione sì stretta col suo creatore, non era certo una parte dell'umana natura, o all'integrità di questa dovuta: tuttavia quell'ordine da Dio stabilito diventava all'uomo moralmente inviolabile. Quindi Adamo peccando non cadea solamente dalla giustizia soprannaturale alla giustizia naturale, ma scadea più basso, sotto la natura stessa; perchè il peccato appartiene ad un ordine inferiore a quello della natura, è sempre un vizio, una corruzione della natura; nè si può violare il dovere soprannaturale, senza che il naturale altresì resti violato: opponendosi essenzialmente ogni peccato all'ordine naturale, come quello che alla ragione si oppone, e che involge un abuso anche delle proprie naturali potenze. Così se noi supponiamo due uomini, l'un de' quali si viva lontano dalla corte, senza quasi conoscere il suo sovrano; e l'altro alla corte dimori, cumulado d'onori, e al re inserviente ne' più segreti e importanti affari del regno; e se supponiamo che questo secondo, abusando della real confidenza, venga convinto di tradimento o d'infedeltà in qualche negozio affidatogli; egli è chiaro che non perde solo costui la grazia acquistata, e gli onori e l'affetto del re, riducendosi alla condizione in cui ritrovavasi prima di esser conosciuto alla reggia, qual è appunto quella dell'altro, che dalla reggia visse sempre lontano: ma egli cade molto più giù: imperocchè alla grazia succede la disgrazia, invece dell'obblivione; all'onore l'infamia de' traditori, invece della semplice privazione di essi; all'affetto l'odio reale, invece dell'indifferenza. L'uomo lontano e oscuro non ha rimproveri, niun male ha commesso; al favorito infedele è dovuto il supplizio. Che se dell'animo suo misale non pentesi, dunque rimane avverso al re; quando l'altro che nè il re conosce, nè ebbe mai con esso a trattare, non gli ha nè rancore, nè tenerezza. La privazione adunque della *giustizia originale* in cui fu Adamo creato, non solo impurta la distruzione dell'ordine soprannaturale, ma ben anco il viziamento della natura nell'ordine naturale, essendo questo nella condizione di

Adamo congiunto con quello: e quindi il disgregamento delle umane potenze fra loro, che in quell'ordine venivano tenute insieme dalla sommissione e ubbidienza soprannaturale dell'uomo a Dio; quando nell'ordine della natura pura ed intera verrebbero insieme armoneggiate dalla rettitudine del naturale arbitrio creato da Dio potente a regolare l'animalità né più né meno secondo i dettami della ragione.

Passiamo ora ad ascoltare l'Angelico stesso.

XXXIX. La definizione che ci dà il santo dottore del peccato d'origine, dove comincia a parlare della sua essenza, si è questa: *Originale peccatum — est — quaedam INORDINATA DISPOSITIO proveniens ex dissolutione illius harmoniae, in qua consistebat ratio originalis iustitiae*: e la illustra con questa similitudine: *sicut etiam argritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solentur aequalitas, in qua consistit ratio sanitatis* (1). Ora una disordinata disposizione nell'anima proveniente dalla dissoluzione dell'armonia delle potenze, non significa semplicemente una privazione de' doni soprannaturali; come la *disordinata dispositio* nel corpo, che gli toglie la sanità, non significa semplicemente la perdita delle vestimenta sopraggiunte al corpo, ma un morbo del corpo stesso.

L'originale giustizia poi, secondo s. Tommaso, di due parti principali si componeva, benchè formanti una giustizia sola soprannaturale, cioè 1.° della sommissione della ragione a Dio, 2.° della sommissione delle altre potenze alla ragione; *Erat autem rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus* (2). Quest'ordine mirabile, noi diciamo, formava nello stato di Adamo una sola giustizia soprannaturale, perchè tutta pendente dal primo anello della sommissione a Dio soprannaturalmente conosciuto: *Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit. Manifestum est autem, quod illa subjectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis*. La ragione perchè non era naturale l'abbiamo toccata: o dovea l'uomo mantener la grazia; ovvero, offendendo Iddio, non potea perdere sola la grazia, mantenendo il dominio sulle sue potenze inferiori: *Senserunt enim motum inobedientis carnis suae, tamquam reciprocam poenam inobedientiae suae. Ex quo datur intelligi, si, deserere gratiā, soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur* (3).

Tuttavia la sottomissione delle inferiori potenze alla volontà diretta dalla ragione considerata in sè stessa, come suppor si potrebbe nell'uomo creato da Dio senza grazia santificante, è alla natura stessa conforme; e in tale stato costituirebbe una naturale giustizia, *Quia in homine, dice s. Tommaso, concupiscibilis NATURALITER regitur ratione, e, Intantum concupiscere est homini naturale, inquantum est secundum rationis ordinem* (4); e perciò in molti luoghi insegna lo stesso santo, che secondo l'ordine della natura umana le passioni debbono sottostare alla ragione, e che anzi *sunt propriae hominibus, secundum quod a ratione imperantur* (5). Di qui deduce la giustissima conseguenza, che *concupiscentia — quae transcendit limites rationis, inest homini CONTRA NATURAM, et talis est concupiscentia originalis peccati* (6).

(1) S. I. II, LXXXII, 1.

(2) S. I, XCV, 1.

(3) Ivi. — Anche in un altro senso l'armonia delle potenze dell'uomo è detta da s. Tommaso non naturale, cioè nel senso ch'ella non era un costitutivo essenziale della stessa natura umana, onde dice: *alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccata permanserint*. Nei demoni e così pure nell'uomo rimasero i dati costitutivi essenziali della natura, che qui s. Tommaso chiama *data naturalia*. Il peccato poi, e la rettitudine ecc. non sono che accidenti della natura; come la malattia e la sanità sono accidenti del corpo.

(4) S. I. II, LXXXII, III, ad 1.

(5) S. I. II, XXIV, 1, ad 1.

(6) S. I. II, LXXXII, III, ad 1. — Qualche teologo cerca d'eludere la forza di questo passo

XXXX. E qui non posso io a meno di osservare, che sostenendo il signor Eusebio, « col parere de' più celebri dottori » l come egli dice, che « l'uomo ora delle naturali sue forze e facoltà è provveduto TANTO PERFETTAMENTE, quanto sarebbe se fosse stato creato nello stato di natura pura, NÈ PIÙ NÈ MENO », egli non solo si oppone a s. Tommaso, ma giustifica la concupiscenza qual'è al presente disordinata e viziosa dal peccato, dichiarandola per quella stessa che l'uomo avrebbe se fosse stato da Dio creato senza la grazia santificante, e però per cosa buona; perocchè Iddio non fa che cose buone, e se Iddio creata l'avesse, sarebbe buona. Laonde accompagnando egli, senza avvedersi, a Pelagio, meriterebbe che a lui pure s'applicassero le parole di sant'Agostino: *Quae cum ita sint, de ista carnis concupiscentia et de libidine imperiosa impudicis, domanda pudicis, pudenda tamen et pudicis et impudicis, sentiat iste quod libet; quia ei sicut video multum placet: non eam laudare cunctetur, quam noninare confunditur; appellat eam, sicut appellavit, membrorum vigorem, nec castarum aurium reveretur horrorem; appellat inembrum potentiam, nec cavet impudentiam* (1). E nel vero, se l'uomo ha di presente la natura perfetta, e sol si considera qual peccatore per la relazione all'ordine soprannaturale in cui Iddio avea stabilito che trovar si dovesse l'umana natura; ordine di cui fu ella spogliata; in tal caso tutto ciò che di presente nell'uomo si trova, è mera opera di Dio stesso, perocchè tutta la natura umana è opera di Dio: non vi sarà dunque niente in questa natura, di cui noi dovrem vergognare, come dicevano i Piccardi, o i nuovi Adamiti di Amsterdam! Perocchè come potremo aver noi rossore dell'opera di Dio? *Quid enim potuit Deus facere, quod ejus praedicatorum pudeat dicere? Et quod est gravius, pudeat hominem alicujus operis, quod non homo, sed Deus fecit in homine: cum omnes opifices quanto possunt labore et industria id agant, ne de suis operibus erubescant* (2)? O forse non sentite voi, mio signor Eusebio, di nulla vergogna? *Sed profecto illud nos pudet, quod puduit primos illos homines, quando pudenda texerunt* (3). Che se voi pur mel negaste ostinatamente, e perchè dunque, io vi replicherei, avete, contro di me scrivendo, fino il vostro nome coperto? non è questo pudore, non è vergogna? E il pudore fu sempre fin qui il certo segno non della natura per sé, ma della coscienza del peccato. Distinguate adunque la corruzione della natura dalla stessa natura, se non volete fare come Pelagio, il quale *mala*, dice s. Agostino, *QUAE ACCIDERUNT NATURAE, non discernendo ab ipsius BONITATE NATURAE, non eam (quia falsum est) ostendit SANAM, sed sanari non permittit aegrotam* (4).

XLI. Per altro ora bene io capisco ragione, per la quale, abusando voi di un passo di s. Tommaso, sosteniate con tanto calore che « le membra non si applichino all'opera se non col consentimento della ragione » (5), e ve la prendiate meco con

così chiaro di s. Tommaso, dicendo che, insegnando s. Tommaso che la sommissione delle potenze inferiori alle superiori in Adamo era l'effetto della grazia santificante, ne viene dunque secondo san Tommaso che nello stato di pura natura in cui mancava la grazia dovea esistere la mala concupiscenza; ma non accordando che in Adamo l'armonia delle umane potenze dipendeva dalla grazia santificante che possedeva, neghiamo al tutto la conseguenza che se ne vuol trarre, cioè che la mala concupiscenza esistesse in un uomo creato da Dio senza grazia a principio e senza peccato, come esporremo più sotto: stato che se non si vuol chiamare di pura natura, può benissimo chiamarsi di natura integra: non dovendosi questionar di parole ma di cose.

(1) *De nuptiis et concup.* L. II, c. XXXV.

(2) *Ivi*, L. II, c. IX.

(3) *Ivi*.

(4) *De nuptiis et concupisc.* L. II, c. XXVI. — Ved. ancora il cap. XIV di questo stesso libro, e *De peccato orig. contra Pelag. et Caeset.* n. 48, dove distingue accuratamente il santo dottore ciò che all'istinto della natura appartiene, e ciò che al disordine della concupiscenza.

(5) R. Aff. I, f. 8. — Per tutte prove della sbadataggine (dico così per sua scusa) del nostro Eusebio basti notare, che adirandosi egli meco perchè io dissi che talora l'istinto nelle operazioni sue precorre la ragione e la volontà, sostiene che con ciò io m'oppongo alla sentenza

tanto sdegno per aver io detto che « avvenir può, che nell' uomo anche desto operi « il solo istinto animale, senza che la volontà concorra positivamente colla sua azione » (1). Non si oppongono queste parole mie certamente alla sentenza di s. Tommaso, che *membra non applicantur operi, nisi per consensum rationis*, come s. Tommaso non si oppone a sè stesso quando dice che *concupiscentia quae transcendit limites rationis, inest homini contra naturam* (2); e non si oppone nè pure a sant' Agostino, il quale, dopo aver detto: *An non etiam nunc in corpore mortis hujus imperatur pedi, brachio, digito, labro, linguae, et ad nutum nostrum continuo porriguntur?* soggiunge: *Quanto ergo facilius atque tranquillius obedientibus genitalibus corporis partibus et ipsum membrum porrigeretur, — nisi hominibus illis inobedientibus membrorum istorum inobedientia justo supplicio redderetur* (3)? Perocchè Giuliano pelagiano sostenea pure, altrettanto quanto Eusebio, che le membra non si movessero che col consentimento della ragione, *ad voluntatis prorsus nutum membra in hoc opus creata famulari* (4); e pretendeva di trovare in contraddizione sant' Agostino seco medesimo, per aver questi detto che la disubbidienza delle membra del corpo era pena conseguita alla disubbidienza dell' uomo a Dio, e poi aver tuttavia nominate certe membra, che a volontà dell' uomo si muovono; al che sant' Agostino risponde: *Hoc ego dixi, genitalibus utique exceptis, quae corporis nomine nuncupavi: ac per hoc et corpus voluntati servit in aliorum motione membrorum; et corpus voluntati non servit in motibus genitalium. Non sunt ergo verba mea inter se contraria, quamvis te patiantur, vel non intelligendo, vel alios intelligere non sinendo, contrarium* (5). Laonde ben posso anch' io dire al signor Eusebio col medesimo santo Dottore: *Multum quidem laborasti, ut haec invenires,*

di s. Tommaso, *membra non applicantur operi, nisi per consensum rationis*; ma nello stesso tempo egli mette a piè di pagina il testo intero che contiene la limitazione dall' Angelico apposta al suo detto, ed è: *Quandocumque vero — ratio potest passionem excludere divertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne eam consequatur effectum: quia membra non applicantur operi, nisi per consensum rationis. Se quandoque, dunque non sempre! — Avete almeno letto il signor Eusebio l' articolo precedente nella Somma di s. Tommaso; egli avrebbe trovato che il Santo v' insegna come appetitus sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedentem, et consequentem. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit vel inclinatur rationem, vel voluntatem, ut supra dictum est (S. I. II, LXXVII, vi); il che è appunto ciò che io dissi. — Nella sua inconsiderata passione adunque (non so se precedente, o conseguente in lui all' uso della ragione, Iddio lo sa) il signor Eusebio si consigliò di mordermi così tanto caninamente da metter fino in sospetto l' esattezza della mia morale! E il tentò anche altrove (R. Aff. IV, f. 19, 20). Ma quid proficit tantum nefas? mio caro Eusebio, perchè così spreare il vostro vipereo veleno?*

(1) *Tratt. della Coscienza*, 32, 33. — Questo io dissi, non quello che mi fa dire la baloccaggine (perchè voglio sempre sperar bene dello suo intenzioni) del signor Eusebio. Parlavo io de' primi moti, o dicevo che talora è l' animale opera senza l' uomo, anche quando questi e dovrebbe pure intervenire. Nel qual caso l' atto non è necessariamente — nè pur morale, ove e non sia di tal natura, che la VOLONTÀ L' AVERE POTUTO E DOVUTO PREVENIRE, DOMINARE, INFERRE, o COMECESSARIA MODIFICARE (*Trattato della Coscienza* f. 32). A provarlo come possa essere che l' istinto prevenga la ragione, in dissi che e se si esamina la natura dell' istinto animale trovasi ch' esso per operare non ha bisogno dell' eccitamento della ragione, di maniera che se si suppone che questa si stia del tutto osiosa, ancora può benissimo concepirsi un' operazione nell' uomo, perchè fornito come lo bestie appunto dell' istinto ». Si parlava del poter fisico d' operare; e il signor Eusebio mostra all' incontro d' intendere che con ciò si volesse significare che potesse l' uomo lecitamente lasciar dormire la ragione, ed operar l' istinto a suo gradol' Osa dunque d' attribuirmi, o tenta almen di far credere a' suoi lettori, che venga per me licenziato l' istinto a fare tutto quello che può, tacendosi la ragione! Deh, mio signor Eusebio, perchè mai volete che il lettore vostro dirizzi verso di voi le acute luci del suo intelletto? per veder forse la vostra ignoranza? basta a vederla dello luci non punto acute.

(2) S. I. II, LXXXII, III, ad 1.

(3) *De nuptiis et concupiscentia*. Lib. II, c. XXXI.

(4) Parole di Giuliano riferite da sant' Agostino. *Contra Julian. Pelog.* lib. V, n. 20.

(5) *Ivi*, n. 19.

quae contra te potius quam contra me diceret: sed in tali causa non tibi esset necessarius labor, si adesset pudor (1).

XLIII. Ma qui mi si conceda un' intramessa di alcune poche osservazioni, che giovar dovrebbero a dar maggior forza alla verità.

Il signor Eusebio regala altrui con maravigliosa generosità il titolo d' eretico, calvinista, luterano, giansenista, baianista, molinosista, eccetera, eccetera: con qual fondamento poi, ogni uom di buon senso sel può vedere. Or pazienza tutto ciò, s' egli fosse ben sicuro d' aver nette le mani di tai sozzure! Nol credo io già un ostinato eretico: credo tuttavia non punto cattoliche molte delle sue frasi; e certo le dottrine da lui poste con aria sì magistrale nel suo libello possono ribattersi ottimamente con diversi di quegli stessi argomenti, che sant' Agostino adoperò ad abbattere la pelagiana empierà. E quantunque io stimerei mio dovere risparmiargli un sì odioso confronto, qualora egli avesse errato di buona fede, o avesse ragionato o anco sragionato con cristiana modestia; tuttavia rinnaziando egli con un sì ingiusto e villano procedere a' rigardi dovuti agli onesti, e dando tanti probabili indizi di mala fede; ragion vuole ch' io parli a dirittura quello che può meglio giovar alla causa del vero e della cristiana fede, usando a dirittura di quella legge ch' egli fece a sè medesimo.

Nè alcuno si creda perciò, che io miri nè pur da lontano a fare ombra a qualche scuola cattolica; chè tutte io le rispetto altamente. E benechè apparisca assai chiaro, che il signor Eusebio spera di salvar le spalle appoggiandole appunto ad una delle cattoliche scuole, alla quale i giansenisti diedero a torto per addietro ed ingiuriosamente il titolo di pelagiana; tuttavia egli non sarà troppo sicuro per questo; giacchè neppur quella scuola, io credo, di cui egli si mostra allunno, il vorrà riconoscer per suo; chè, se io non erro, egli esagera e storce le dottrine di essa; e le dottrine di una scuola qualsiasi esagerate e storte, si possono più dire dottrine a quella scuola appartenenti (2)?

Ad ogni modo io dirò aperto quanto nel sistema del signor Eusebio intorno all' originale peccato a me paria vedere d' assai vicino al pelagianismo; nè questa sarà più che opinione privata, fino che la Chiesa non parli; ma pure sarà opinione degna a' di nostri che ben si consideri. Perocchè abbattuto il giansenismo, qual mai errore riman più a temersi nella chiesa di Dio? — Il RAZIONALISMO (3): ecco il nemico vero dell' età nostra. E che cosa è poi egli il pelagianismo, se non un ramo del razionalismo? Laonde si vogliono anche oggidì distrutti i misteri, si esaltà fuor di misura la potenza dell' umana ragione; e s' inclina sempre a scegliere infra le sentenze cattoliche, non quelle che abbiano più fermo e costante appoggio di ecclesiastiche autorità, ma quelle che meno incagliano il corso del proprio umano superficiale ragionamento (4): le quali una sola linea più in là del dover che si portino, fanno traboccar nell' errore. Ora son di nuovo con voi, Eusebio mio.

(1) *Ivi* n. 20.

(2) Per esempio v' hanno de' teologi che, senza negare che la volontà dell' uomo sia inclinata al male fin dalla nascita (quando il signor Eusebio va in collera perchè io pongo un guasto originale nella volontà), dicono tuttavia che il guasto della volontà è solo un *effetto* del peccato d'origine e non l'*essenza* proprio di esso. Ora un tal parlare è ben altro da quello del signor Eusebio; e come si vedrà a suo luogo, non molto differisce dal mio concetto, nel quale si distingue l'*inclinazione al male*, dal *guasto* onde quella inclinazione s'origina, e in questo, non in quella riponesi l'*essenza formale* dell' original peccato.

(3) Io ho distinto due sistemi di razionalismo, il *filosofico* ed il *teologico*. Ved. la mia lettera al professor Polli, inserita nel *Progresso* di Napoli, e più altre volte stampata.

(4) Lo stesso Botgini, autore per altro ch' io stima, dichiara di scegliere le opinioni cattoliche, con questo criterio della ragione, rigettando quelle, sebben del pari cattoliche, che alla sua ragione non si affianco, e lo rigetto tutte queste dottrine (così egli, parlando di quest'ultimo lime), perchè non sono dalla parola di Dio sostrette a ammetterle: chi potrà senza ingiustizia accusarmi di temerità o di errore? Io lo rigetto ancora perchè m'imbrogliano tutte le idee nella mente, o perchè io apprendo in tali dottrine della ripugnanza sotto ragione: chi

1.° Voleva adunque Pelagio che tutto ciò che ritrovasi presentemente nell' uomo appartenesse alla natura umana, come volete voi pure, e perciò che tutto fosse opera di Dio, il che viene per conseguente, giacchè di Dio è opera la natura. Posto questo, egli non può più distinguersi fra ciò che è naturale nelle nozze, e ciò che havvi di guasto dal peccato d'origine proveniente. Ma sant' Agostino all' incontro traeva Pelagio continuamente a dover distinguere ciò che alla NATURA dell' uomo appartiene (alla natura, notisi bene, non all'ordine soprannaturale), da ciò che è vizio di questa natura. Enumera nelle nozze tre cose che alla natura appartengono, la distinzione de' sessi, l'unione, la fecondità; queste tre cose, appunto perchè naturali, son buone e venienti da Dio. Ma oltre di queste tre cose ve n'ha una quarta, dice il santo Dottore, che è la *concupiscenza*, e questa non appartiene alla natura umana, ma solo al *guasto*, alla corruzione di essa dal peccato prodotta (1). Ora a che mai varrebbe questa distinzione, fondata nelle divine Scritture, ricevuta da tutti i Padri, se fosse vera la singolar dottrina del nostro teologo Eusebio, che altro non formi l'original peccato se non la pura privazione de' soprannaturali doni, rimanendosi però la natura umana così intera e perfetta come sarebbe se Iddio l'avesse da principio in istato di sola natura creata? Qual differenza può egli fare fra la *libidine* sì vergognosa di sè, e il ben delle *nozze* sì onesto, quando quella per lui appartiene siccome questa alla natura; nè in quella alcun vizio consiste, ma tutto il vizio, tutto il peccato sta nella nudità, in cui l'umana natura si trova, de' soprannaturali favori? Se questi mancano, mancano egualmente a tutte le parti della umana natura; se la libidine fa l'uom vergognare, perchè non egualmente le nozze? se queste son prive de' soprannaturali ornamenti siccome quella, non avran esse secondo voi lo stesso difetto di quella? Ma io vorrei dirvi ancor più, signor Eusebio: vorrei dirvi che la

« potrebbe riprendermi, se all'essere di cristiane le cose di niro l'essere di uomo ragionerosi le? » (*Stato de' bambini morti senza battesimo*, ese. P. II, c. I). A tali sentimenti non potrei io mai aderir, sol rispette dovute al pregevole autore. Non mi riputerei in mai autorizzate a rigettare queste o quelle dottrine cattoliche per non vedermi restar ro ad ammetterla della parola di Dio, benchè avessero l'appoggio di gravissima autorità: anzi per ammetterla a ma basta a bastè sempre di vedere che ad esse s'inclina la Chiesa, e che, sebbene non ancor definite, tuttavia ella si rinvergono nella tradizione ecclesiastica di più chiare e costanti autorità fornite che non sieno le loro contrarie. Lungi che queste sia per me un rinviare ad « essera uomo ragionevole », egli è anzi agli occhi miei un mezzo utilissimo d'illuminare ad avvalorare la mia propria ragione; la quale meditando le più difficili dottrine e a lei opposte in apparenza, ivi rinviene spisso la luce più bella, dove da prima le appaiono solo tenebre; e così ella sveste que' pregiudizj ch'ella s'avea ricevuti quali verità inconcusse e non eran tuttavia tali, ed anzi erano impedimenti ch'ella medesima s'avea posto senz' accorgersi al più alle ragioni.

(1) Di questo argomento contro la pravità pelagiana sono piene le opere di sant' Agostino. Ecco come in un luogo stringe Giuliano a riconoscerlo che, oltre i beni naturali dello nozze, v'ha un vizio in esse che offende a vulnera l'umana natura: *Vides igitur quemadmodum nos interroget (Julianus): — utrum diversitatem sexuum dicamus ad diabolum pertinere, an commixtionem, an ipsam fecunditatem. Respondit que tre cose non appartengono al diavolo, perchè beni della natura (non però soprannaturali), ma a Dio. Respondemus itaque, nihil horum; quia et diversitas sexuum pertinet ad vasa signentium, et utriusque, commixtio ad seminatioem pertinet filiorum, et ipsa fecunditas ad benedictionem pertinet nuptiarum: haec autem omnia ex Deo. Ma sant' Agostino trae dopo ciò Giuliano a dover osservare anche quel disordine insito nella natura, che l'erecise dissimulava, dicendo: *Sed iste (Julianus) in his omnibus noluit nominare concupiscentiam carnis, quae non est a Patre, sed ex mundo est; cuius mundi princeps diabolus: qui sam in Domino non invenit, quia Dominus homo non per ipsam ad homines venit. Unde dicit etiam, ipse, Ecce venit princeps hujus mundi, et in me nihil invenit: nihil utique peccati, nec quod a navente trahitur, nec quod a vivente additur. Hinc iste noluit meminere in his omnibus, quae commemoravi, naturalibus bonis, de qua etiam nuptiae confunduntur, quae de his bonis omnibus gloriantur. Nam quare illud opus conjugiorum subtrahitur et absconditur etiam ecclis filiorum, nisi quia non possunt esse in laudanda commixtione, sine pudenda libidine? De hac erubuerunt etiam qui primi pudenda tacebant, quae prius pudenda non fuerunt; sed tanquam Dei opera praedicanda atque glorificanda. Tunc erga tacebant, quando erubuerunt: tunc autem erubuerunt, quando post inobedientiam suam inobedientia membra senserunt. (De nuptiis et concup. l. II, s. V).**

dottrina di sant' Agostino e di s. Tommaso intorno al disordine della concupiscenza, considerata non come uno spogliamento di qualche dono soprannaturale, ma come un vizio e un morbo della natura, agli occhi miei è di fede, non solo perchè da tutte le Scritture e da tutti i Padri attestata; e cecetto forse da qualche moderno scrittore, che fuor del debito assottigliandosi, cerca schivare le chiare decisioni ecclesiastiche; ma ben anco pel decreto positivo del Tridentino Concilio, il quale non chiama già la concupiscenza una parte, una condizione, un effetto della umana natura; nel qual caso verrebbe da Dio, autore della natura; ma bensì la fa procedere dal peccato, *ex peccato*, e l'anatema pronuncia contro chi dice il contrario, come vedete a dir voi, mio teologo soprallino: *Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia EX PECCATO EST, et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit; anathema sit* (1). Or perchè mai colpisce questa concupiscenza il sacrosanto Concilio, mentre ella gode pure la protezione d'Eusebio nostro, campione sì zelante della purità della fede? Se la natura presente dell'uomo non ha nulla in sè di vizioso, sol che è spogliata de' doni superni, perchè il Concilio colpisce una parte di questa natura umana, la concupiscenza, e dell'altre non parla? Se dal peccato è venuta una parte della natura; dunque anche l'altre: dunque la natura tutta procede da un cattivo principio. Vedete voi, mio Eusebio, in che modo la vostra novissima teologia vi conduce da un errore all'altro suo opposto, e dopo essere stato pelagiano, vi fa divenir manicheo? vedete voi, che se non ammettete un vizio originale insito nella natura, voi dovete o tutta lodarla, come facevano i pelagiani, o vituperarla nella sua essenza, come facevano i manichei? (2) Scegliete dunque: se col Concilio di Trento fate venire da un cattivo principio, qual è il peccato, la concupiscenza; dunque tutta la natura umana, per esser voi coerente al vostro principio, derivar dovrete dallo stesso principio cattivo; essendo tutta egualmente intera e sana in sè stessa, egualmente spoglia rispetto a doni soprannaturali. Se poi volete co' pelagiani che nella natura umana nulla vi sia d'infetto, dovete, contro il Tridentino Concilio, come fate venir da Dio gli altri elementi della natura, far venire da lui pure la sozza concupiscenza, della quale è scritto che non viene dal Padre » (3).

XLIII. 2.^a Che se la natura umana è così intera e sana in sè stessa, quale sarebbe se fosse uscita dalle mani di Dio priva di grazia a principio, ben s'intenderà come l'uomo possa produrre un altro uomo spoglio de' doni divini; ma non s'intenderà mai come l'infante debba uscir peccatore alla luce; e questa era un'altra obbiezione, che facevano i pelagiani contro la propagazione dell'originale peccato. Dovete dunque, mio caro Eusebio, rinunziare a quanto sant' Agostino e la tradizione tutta costantemente professa, che dal seme virile non natural, ma *viziato*, vien l'uomo prodotto, *seminibus ex origine vitiatibus*; ne' quali semi riconosce pure sant' Agostino che tutto è buono ciò che appartiene alla mera natura, e non al vizio da essi contratto, aggiungendo: *in quibus bona est ab illo (Deo) creatà substantia* (4). Perocchè egli da per tutto distingue la sostanza del seme che da Dio viene, dall'*infezione* di esso che vien dal peccato. *Neque nunc agitur, come altrove dice, de NATURA seminis, sed de VITIO. Illa quippe habet auctorem Deum, ex isto autem trahitur originale peccatum* (5). — Niente affatto, ripete il nostro Eusebio, prendendo il tuono di teologo zelantissimo della fede: quel preteso vizio del seme di cui parla sant' Agosti-

(1) *Sess. V, Decr. de pecc. orig.*

(2) *Manichaeus quidem naturam humanam detestabiliter vituperat; sed tu crudeliter laudas. (De nuptiis et concup. L. II, c. III).*

(3) *I. Jo, II. 16.*

(4) *Contra Julian. Pelag. L. VI, c. IX.*

(5) *De nuptiis et concupisc. L. II, c. VIII.*

no, non è che un natural difetto, e l'uomo l'avrebbe avuto anche creato da Dio colla sola natura, spoglio di grazia; ella « è una naturale condizione nostra semplicemente, che ora mirasi come un guasto, una ferita, una degradazione, una pena » (1); ma non è tale se non di nome, non è tale se non pel confronto allo stato soprannaturale, in cui l'uomo si trovava e si dovrebbe or trovare. Invano sant'Agostino s'affatica a provargli, che dalla corruzione di quel seme vien comunicato il peccato d'origine; invano vi reca i testi manifestissimi della Scrittura divina, i quali accensan nell'uomo non una sola mancanza de' doni che eccedono la natura, ma una intrinseca NATURALE MALIZIA; in vano domanda: *Nam si semen ipsum nullum habet vitium* (parla del *semen ipsum*, non della natura tutta spogliata de' doni), *quid est quod scriptum est in libro Sapientiae: « Non ignorans quoniam nequam est natio illorum, et NATURALIS MALITIA ipsorum, et quoniam non poterat mutari cogitatio illorum in perpetuum; SEMEN enim erat MALEDICTUM ab initio »* (2)? soggiungendo: *Nempe de quibuscumque dicat ista, de hominibus dicit. Quomodo est ergo cujuslibet hominis MALITIA NATURALIS et SEMEN MALEDICTUM ab initio, nisi ad illud respiciatur, quod per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (3)? A queste domande il nostro Eusebio non degna di rispondere meglio che non facesse il pelagiano Giuliano; e pur vanta egli solo d'intendere sanamente, egli solo d'aver per le sue opinioni il suffragio de' più celebri dottori cattolici, e dell'Aquinate massimamente! Che se io citassi uno o l'altro di que' moltissimi luoghi del dottore angelico, dov'egli insegna, consentendo a sant'Agostino e a tutta l'ecclesiastica tradizione, che *libido transmittit peccatum originale in prolem* (4) che *caro INFICIT animam — in quantum est principium activum in generatione* (5), che *in semine corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem SIMUL cum natura humana* (6); ovvero a me l'che griderebbe allo strazio indegno ch'io faccio di s. Tommaso, e direbbe « Apprendi, apprendi la cantela con cui van lette le opere del Rosmini! » (7), e giurerebbe che s. Tommaso « a malincorre di chi lo nega » (8), non mette infezione nella natura se non di nome, « ma IN REALTÀ (son sue parole) come nel corpo, come si nell'anima ORA NASCIAMO E SIAM TALI QUALI NASCEREMMO E SAREMMO SE FOSSIMO « STATI DA DIO CREATI NELLO STATO DI PURA NATURA » (9). Anche nello stato dunque di pura natura, opera tutta di Dio, l'umana generazione sarebbe stata immonda siccome adesso; o per dir meglio, l'umana generazione è or cosa monda e pura, siccome stata sarebbe allora; benchè adesso dicasi infetta, non punto perchè sia tale IN REALTÀ, chè ha tutto ciò che dee aver la natura, ma solo perchè de' doni soprannaturali è manchevole. Quel peccato dunque che or si trasmette pel vizio del seme IN REALTÀ sarestesi trasmesso allora; o di nuovo, ora non v'ha punto nel seme un vizio, non trasmettesi punto peccato alcuno, ma sol *dicasi* che si trasmetta, perchè l'uomo nasce con ciò solo che spetta alla sua natura, e quest'uomo, secondo la natura intero e perfetto, sol mirasi qual peccatore perchè non vestito de' doni che Dio tolse alla natura umana in pena del peccato del primo padre! Così dee intendersi, secondo il nostro teologo, il Concilio di Trento, quando decide essere il peccato origi-

(1) R. Aff. VIII, f. 34.

(2) Sap. XII.

(3) *De nuptiis et concupisc.* l. II, c. VIII.

(4) S. I. II, LXXXII, IV, ad 3.

(5) S. I. II, LXXXI, IV, ad 2.

(6) S. I. II, LXXXIII, art. 1.

(7) R. Aff. VIII, f. 14, nota.

(8) R. Aff. VI, f. 19.

(9) R. Aff. VIII, f. 35.

nale PROPAGATIONE et non imitatione transfusum omnibus (1), e quando dice che si battezzano anco i bambini non per ciancia, ma *ut in eis regeneratione mundetur quod GENERATIONE CONTRAXERUNT* (2). E veramente il nostro Eusebio sottile in due sole cose (nell'altre ottuso), la prima nel sottrar sè medesimo agli anatemi, se non da lui meritati, almeno dalle sue storte opinioni o dalle conseguenze di queste; la seconda nell'applicar gli anatemi alle verità a lui inaudite ed alle sue storte opinioni contrarie! In fatti ella sarebbe pur singolare che il Concilio di Trento colle parole *propagatione transfusum* avesse voluto parlare di una semplice privazione de' doni soprannaturali, quasichè dir si potesse con proprietà *propagarsi* o *trasfondersi* ciò che nou è: e che il medesimo Concilio coll'altre, *quod generatione contraxerunt*, intendesse i bambini aver CONTRATTO non male nella loro natura, no, ma la sola nudità de' soprannaturali favori: quasichè il *contraersi*, il *propagarsi*, il *trasfondersi* possa dirsi d'altro che d'un vizio positivo, proprio, inerente, reale; non fittizio, non relativo come avviene nel sistema che il signor Eusebio ci contrappone, dichiarandolo quel di TUTTI I CATTOLICI (3). Pretende dunque il signor Eusebio da noi, che riuuiziamo anche a questa cattolica verità, che l'original peccato contraggasi per un vizio di cui l'uman seme va infetto (4) e ciò sotto pena di escluderci di sua autorità dalla comunione de' cattolici!

XI.V. La natura non è cosa cattiva, diceva Pelagio; ella è l'opera di Dio: perchè dovrà dunque esser schiava del demonio? — La natura non è cosa cattiva, ve l'accordiamo, rispondeva sant'Agostino; ma oltre a ciò che spetta alla umana natura, tutta opera certamente di Dio, vi ha il vizio della natura, che è opera del demonio seduttore e dell'uomo sedotto: *NATURAE nascens auctor Deus, qui hominem condidit, et qui virum ac feminam nuptiali jure conjunxit: VITIUS vero auctor est diaboli decipientis calliditas, et hominis consentientis voluntas* (5). Per questo *in damnatione hominem prima nativitas tenet, unde nisi secunda non liberat. Tenet ergo diabolus, liberat Christus* (6). E a convincer maggiormente gli eretici, che non v'ha-

(1) Sess. V. *Deer. de pecc. orig.*

(2) *Ivi.*

(3) R. Aff. IV, f. 19.

(4) Sant'Agostino e tutti i più grandi ed autorevoli ecclesiastici scrittori spiegarono quelle parole dell'Apostolo, *in quo omnes peccaverunt*, assai naturalmente così: che il seme di tutti conteuto in Adamo rimase viziato e divenne causa istrumentale alla propagazione del peccato, *in quo omnes in Adam peccaverunt, ut in materia vel in massa*, dice il sommo pontefice Urbano IV. *Non in eo SEMINALITER omnes erant, quando ipse NATURAM CORRUPTAM HUMANAM (non solo spogliò de' doni); et ab illo uno homine, qui omnium nostrum fuit materia et origo, omnes CONCUPISCENTIALITER descendunt; et per propagationis successione et carnis concupiscentiam OCCULTA (si ooli hece questa parola) ILLA CORRUPTIO (oio mera nudità in posteris demigrovi. Nec tamen hoc fecit propagatio, sed libido (cioè non la natura sana e intera, ma il vizio contratto da essa) non naturas humanae fecunditas, sed libidinis foeditas, quom homines habent ex illius primi justissima tua, Deus, condemnatione (Melaphr. in Ps. L). Le parole di Urbano IV non sono che la ripetizione delle parole de' Padri, della costante tradizione della Chiesa. E tali pur sono quelle di un altro sommo pontefice, Innocenzo III, che non posso qui a meno di riferire, come un saggio di que' moltissimi luoghi de' Padri e altri scrittori autorevoli, che senza alcuna fatica potrei riferire al proposito. Ecco come espone la vera dottrina il grandissimo Papa accennato: *Ex seminebus ergo formatis atque corruptis concipitur corpus corruptum pariter et foedatum, cui anima tandem infusa corroborata et foedatur: non ab integritate et munditia quam habuit, sed ab integritate et munditia quam haberet, si non uniretur foedato corpori et corrupto, quoniam et creando infunditur, et infundendo creatur. Sicut enim ex vase corrupto liquor infusus corrumpitur, et pollutum contingens ex ipso contactu pollutur: sic ex contagio corporis anima corrumpitur et foedatur (Ad Ps. IV). L'anima è guasta dunque, non perchè se n'esca dalle mani di Dio priva de' doni soprannaturali, come vuol Eusebio; ma perchè si guasta al contatto del corpo infetto, come vuole il papa Innocenzo con tutta la Chiesa.**

(5) *De peccato originali contra Pelagium et Coelest.* cap. XXXVII.

(6) *Ivi.* c. XL.

nell'uomo di presente la sola natura pura, ma sì bene il vizio, onde il demonio regna sull'uomo non rinato, non in quanto egli è uomo, fattura di Dio, ma in quanto egli è dal peccato corrotto, recava in mezzo il rito della Chiesa d'esorcizzare i bambini prima ancora di battezzarli; perocchè anche i pelagiani dichiaravano colle parole di rispettare i riti della Chiesa ed i sacramenti, benchè nel fatto ne annullasser l'effetto: *quae (sacramenta) tam priscae traditionis auctoritate concelebrat, ut ea isti (Pelagiani), non tamen audeant aperta improbatione respicere* (1). Così credeva il grand' uomo d'abbattere l'eretica pravità. — Ma ora insorge il vostro Eusebio, e francamente vi dice, che non va presa così la cosa. — Ma come adunque? — Conven concedere, prosegue, a Pelagio e a Celestio, che nella natura umana com'ora ella nasce, non v'ha vizio alcuno di più di quello che vi sarebbe nella natura umana uscita dalle mani stesse di Dio se egli l'avesse creata senza la grazia. Così « affermano decisamente i più celebri dottori cattolici » (2). — Ma se concedete tanto a Pelagio, se gli concedete che niente di ciò che v'ha nella natura umana al presente sia corruzione; ma tutto pura e vera natura umana; or come potete poi rispondergli, quando domandavi in che modo il demonio domini una natura in sè medesima pura, e che non ha niente che da Dio non provenga?

— Posso rispondergli assai meglio di sant'Agostino, Eusebio ci replicherà « con tutti i più celebri cattolici dottori »; perocchè io dico, che l'umana natura quantunque realmente non punto guasta, la si MIRA e la si CONSIDERA siccome guasta, e per la ragione stessissima la si considera e la si mira come se il demonio la possedesse; e ciò tutto perchè ella è semplicemente ignuda de' doni superni! — Ah ora ben io capisco ragione onde, essendo voi, mio dolce Eusebio, un logico sì sottile, scriveste in su' cartoni del vostro libro, come foste la teologia in persona,

« Drizza, Lettor, ver me le acute luci
« Dello 'ntelletto! . . . »

Nè io certamente, nè tampoco sant'Agostino, nè la Chiesa cattolica, per quant'io credo (e di credenza di fede), ha quelle luci cotanto acute che bastino a raggiungere i vostri voli. Ecco dunque il vostro sistema. Iddio, in pena della colpa di Adamo, spoglia Adamo e tutti i nascituri suoi figliuoli de' doni gratuiti. Questi nascono perciò spogliati ed ignudi di tali doni, ma del resto realmente perfetti senza macula e senza difetto. Or Iddio, dopo averneli spogliati, dice loro: « Dovevate nascer vestiti »; e così imputa loro a colpa la inevitabile nudità. Poscia Iddio ancor soggiunge: « V'ho spogliati de' doni miei, e l'ho imputato a colpa vostra; ora, essendo voi colpevoli, il diavolo sarà il vostro padrone! »

— Niente affatto, Eusebio, che vedesi così scoperto, risponde; voi non m'avete inteso. Io non dissi che tutto ciò sia, ma che si MIRA, si CONSIDERA come se ciò fosse. — O mio dolcissimo Eusebio, scegliete adunque: o un tal sistema, che dal vostro principio dell'ignuda natura discende, è vero, o finto: sia che mi risponderate l'una cosa o l'altra, io non so come aver possiate ardimento di nominarvi, non che cattolico, ma pur cristiano. Consideriamo pure ciascuna delle due risposte che sole dar mi potete, e veggiamo ciò che ne viene.

XLV. Se voi mi risponderete che quel vostro sistema è vero, cioè che Iddio sottrae ai nati d'Adamo i doni soprannaturali, nè v'ha altro peccato loro aderente; e che imputa loro veramente a colpa la lor nudità, benchè del resto s'abbiano la natura umana sana e perfetta; e che in conseguenza lasciali veramente in balia del demonio

(1) Ivi.

(2) R. Aff. VIII, l. 34, 35.

fino che non vengano battezzati; in tal caso, voi cangiate Iddio nel più stolto, ingiustizio e crudele tiranno. Ed in tal caso, come potevano parervi così « crude dizioni » (1) le mie, in paragone di queste vostre, quand'io, descrivendo gli effetti dell'originale peccato in quelli che nascono e che non sono per-anco rigenerati, dicevo che « tutti » sono guasti gli uomini nella voluttà. Non ci ha bisogno di condannarli, basta lasciarli in preda al loro guasto: con ciò non si fa loro torto, lasciando loro il suo: « questa riprovazione è come a dire un mal fisico, che ci viene sopra inevitabile per conseguenza della colpa del primo padre » (2) ! Non dite voi forse assai più col sistema vostro, se parlate da vero ?

D'altra parte considerate non po' con quest'occasione le mie ragioni, per le quali io mi son così espresso. Io rassomigliavo a un mal fisico, è vero, la riprovazione originale; ma il facevo perchè a un mal fisico appunto la rassomigliano i dottori ed i Padri tutti: un morbo, a ragion d'esempio, la chiama sant'Agostino (3): a un mal fisico s. Tommaso la paragona: *Est enim quaedam inordinata dispositio: — sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas, in qua consistit ratio sanitatis: unde peccatum originale languor naturae dicitur* (4). Infine la Chiesa chiamò sempre e in tutti i secoli e morbus, e languor naturae in original perditione; ed è una verità di fede costata, che questa ci venga sopra quando nasciamo, siccome un mal fisico inevitabile, appartenendo a' soli eretici il dire il contrario (5). Ma oltre di tutto ciò, non havvi certo cagione perchè tanto dura espressione vi debba sapere questa di un mal fisico da me usata, se a voi piaccia di considernr bene il contesto del mio discorso. Descrivendo io condizioni sì crude, come voi dite, ma pur verissime, l'umana disgrazia, miravo pure a fare risaltar maggiormente il divin beneficio della nostra redenzione; perocchè quanto è più grande l'abisso in cui l'uomo pel peccato primo è caduto, tanto più splende in gloria della misericordia del Padre, e il trionfo di Gesù Cristo Salvatore, che alla sanguinosa croce affisse il chirografo che di tanto convincevaci debitori. Laonde dopo aver io detto che « questa riprovazione (del peccato originale) è come a dire un mal fisico, che ci viene sopra inevitabile per conseguenza della colpa del primo padre », aggiungevo immediatamente: « Ma sia introdotto un altro principio nell'uomo, non per opera di libera volontà, ma di nuovo per necessità, venga cioè infusa la grazia. La dannzione è tolta incontante » (6). Volevo io così esprimere quello di s. Paolo: *Conclusit scriptura omnia sub peccato, ut promissio ex fide Jesu Christi daretur credentibus* (7) Ma voi, mio Eusebio, per inavvertenza forse anzichè per malizioso artificio, distaccando del tutto le prime mie parole, che descrivono la miseria de' figliuoli d'Adamo, dall'altre che a quelle susseguono, e che descrivono l'abbondevol rimedio da Dio posto ad essa; prendeste occasione e di condannar per soverchia la grandezza da me descritta dell'umana sciagura (8) dalla colpa prodotta del primo padre, come se io detraessi troppo con ciò al libero umano

(1) R. Aff. VIII, f. 33.

(2) Tratt. della Cosc. facc. 46 e seg.

(3) *Unde illo magno primi hominis peccato, NATURA IBI nostra in deterius commutata (sentito qui che è la natura stessa che soffre detrimento, non le sole vesti di cui essa era ornata?), non solum facta est peccatrix, verum etiam generat peccatores: et tamen ipse LANGOR quo bene vicendi virtus perit non est utique NATURA, SED VITIUM (badato bene a queste parole): sicut certe MALA in corpore VALETUDO (che è il mal fisico di cui io parlavo, se intendete latino) non est ulla substantia vel natura, sed VITIUM. (De nuptiis et concup. L. II, c. XXXIV).*

(4) S. I. II, LXXXII, s.

(5) Onde il sommo pontefice Innocenzo III esclama: *Oh gravis necessitas, et infelix conditio! Antequam peccemus, peccato costringimur, et antequam delinquamus delicto tenemur!* (De Contempti. Mundi, L. I, c. IV).

(6) Trattato della Coscienza, f. 46 e seg.

(7) Galat. III, 22.

(8) R. Aff. VIII.

arbitrio, o la dichiarassi inevitabil nel fatto (1); e di condannare poi, in altro luogo del vostro *libello*, per soverchia egualmente la grandezza da me celebrata della rdenzione e della grazia battesimale infusaci pe' meriti del Signor nostro Gesù Cristo (2), come s'io volessi con ciò di nuovo al libero arbitrio detrarre quello che par gli spetta. Io volea mostrare che tutti gli uomini hanno bisogno della grazia del Salvatore a salvarsi, e che questa grazia è pura misericordia, non ci vien per diritto che alcuno se n'abbia: laonde dicevo: tutti sono « guasti nella volontà: non ci ha bisogno di condannarli: basta lasciarli in preda al loro guasto: con ciò non si fa loro « torto, lasciando loro il suo. Questa riprovazione è come un mal fisico che ci viene « sopra inevitabile per conseguenza della colpa del primo padre », mal fisico che non si sana (3) se non per la grazia, che a noi viene infusa pure con operazione necessaria, cioè pel sacramento del battesimo, *ex opere operato*; in una parola, per la potente saluifera virtù di Cristo.

XLVI. E qui di passaggio ancora s'osservi quanto inesattamente s'esprime il nostro Cristiano. Volendo egli dimostrare che senza la *libera sua volontà* niuno dannasi, così dice: « Raccordiamo noi coll'Apostolo (4). » (quanto sta male l'Apostolo, sì grande preconizzatore della grazia di Cristo, in bocca d'Eusebio!) « i nomi illustri di Abele, di Enoc, di Noè, di Abramo, di Sara, d'Isacco, di Giacobbe, di Giuseppe; i quali, quantunque non esenti dal peccato originale, quantunque fioriti prima della medesima legge scritta, PER LE LORO VIRTÙ piacquero a Dio e si salvarono » (5). Quanto starebbero bene in bocca a Pelagio stesso queste parole! PER LE LORO VIRTÙ piacquero a Dio e si salvarono, quantunque non esenti dal peccato originale? Poterono forse mondarsi da questo peccato COLLE LORO VIRTÙ? poterono evitare COLLE LORO VIRTÙ la dannazione che a quel peccato anche solo consegue? È egli questo che insegna la Chiesa? è questo che decide il sacrosanto Concilio di Trento? Udiamone le decisioni.

Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Jesum Christum gratia posse justificari eorum Deo; anathema sit (6). Come dunque, parlando della *cagione* per la quale gli antichi santi piacquero a Dio e si salvarono, si osa far menzione BELLE LORO VIRTÙ come dell'unica causa dell'esser piaciuti a Dio e dell'essersì salvati, quantunque non esenti dal peccato originale, quasichè questo ridotto a un nome vano non possa realmente lor nuocere, senza nulla affatto toccare nè i meriti di Gesù Cristo e della sua passione, nè la grazia dal Salvatore meritata per essi e lor conferita? Non parla certo così il sacrosanto Concilio di Trento, quando, riassumendo tutte le cause dell'umana giustificazione, le riduce alle seguenti: *Hujus justificationis causae sunt, FINALIS quidem, gloria Dei et Christi, et vita aeterna: EFFICIENTIS vero, MISERICORS DEUS,*

(1) Così dice Eusebio: « Ma non crediamo si possa addurre nè un testo nè un esempio « solo di persona adulta, che senza aver commesso grave colpa attuale, pel solo originale peccato sia perita tra' reprohi » (R. Aff. VIII, f. 52). Queste parole sono affatto dotte *extra rhombum*: e dove mai ho io trattato questa questione di fatto? S'ido Eusebio a indicare il luogo. Per altro quest'opinione d'Eusebio non è di fede. Di fede è beati, che il solo peccato originale basta ad escluder l'uomo dalla salute, senz'altro peccato, se noo gli viene rimesso per gli meriti di Gesù Cristo; di fede pure si è che Iddio è giusto e misericordioso, e che *nuli omnes homines solvos fieri*. Ma del resto non è mestieri voler penetrare gli arcani di Dio, come pare vuol fare Eusebio; e il faccia a sua posta.

(2) R. Aff. IX.

(3) Al signor Eusebio dispiace assai questo *mal fisico*; ma la Chiesa non si contenta ancora: dice che l'originale infezione non è un *morbo* soltanto: è la *morte* stessa dell'anima: e che quindi la *grazia* del Salvatore nostro (a cui sia gloria ne' secoli) non arreca solo la sanazione, ma dalla morte risuscita.

(4) Hebr. XI.

(5) R. Aff. VIII, f. 52.

(6) Sess. VI, *De justif. cap. I.*

*QUI GRATUITO ABLUIT ET SANCTIFICAT, SIGNANS, ET UNGENS SPIRITU PROMISSIONIS SANCTO, QUI EST PIGNUS HAEREDITATIS NOSTRAE: MERITORIA AUTEM, DILECTISSIMUS UNIGENITUS SUUS, DOMINUS NOSTER JESUS CHRISTUS: qui, cum essemus inimici, PROPTER NINIAM CHARITATEM, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfacit; INSTRUMENTALIS item, SACRAMENTUM BAPTISMI, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificatio: demum UNICA FORMALIS causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit; qua videlicet ab eo DONATI, renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere justii nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam ejusque dispositionem et cooperationem (1). Tale è la dottrina del Concilio di Trento, il quale non dice già che gli antichi aventi il peccato originale a Dio piacesse e si salvassero solamente per LE LORO VIRTÙ, lasciando il resto, come sel tace Eusebio affin di provare la forza dell' umana libertà. Il dire che « Iddio è la causa EFFICIENTE della salute, che Cristo n'è la CAUSA MERITORIA », che il battesimo n'è l'INSTRUMENTALE », non esclude punto la disposizione e la coöperazione da parte dell'uomo, la quale certamente è libera nell' adulto; ma il dire che gli antichi si salvavano per le LORO VIRTÙ, e ciò per provar la forza della libertà loro, quasi ch'è questa sia la causa della loro salute, d' illicitamente assai, o anzi in niuna maniera può salvarsi da errore, conciossiachè le VIRTÙ LORO non sono punto la causa nè efficiente, nè meritoria, nè istrumentale della loro salute, che anzi ne sonò l'effetto; e ben si consideri che qui Eusebio oppone le virtù di quegli uomini all' operazione della grazia di cui io parlavo, quasi fossero quelle loro, virtù naturali, e non fosser la fede, soprannatural dono di Dio, quae per charitatem operatur. Di questa certo parla s. Paolo nella lettera agli Ebrei, e non delle virtù naturali, le quali non possono in alcun modo giustificare l' uomo; e ad esse l' Apostolo contrappone la fede da Dio infusa, e dall' uomo, senza porre ostacolo, ricevuta (*justitiam in nobis RECIPIENTES*): la qual fede è accompagnata dalla speranza: *juxta fidem defuncti sunt omnes isti, NON ACCEPTIS REFORMATIONIBUS, sed a longe eas aspicientes, et salutantes, et confitentes quia peregrini et hospites sunt super terram* (2). Perchè senza i meriti di Cristo potevano e dovevano dire anche que santi antichi, col profeta Isaià: *Et facti sumus ut immundus oves nos, et quasi puunus menstruatue universae justitiae nostrae* (3); e anche di essi può dir Gesù Cristo: *Omnes quotquot venerunt, fures sunt et latrones* (4). Della salute loro adunque fu causa la divina pietà, a cui quegli uomini corrisposero col libero lor volere, venendo però questo stesso eccitato e aiutato dalla grazia; nè tuttavia poterono evitare i peccati veniali, l' un solo de' quali, fin*

(1) Sess. VI. De justif., cap. VII.

(2) Haebe. XI. — Divinamente describe questa fede il sacrosanto Concilio di Trento, dicendo: — *Credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt; atque illud in primis, a Deo justificari impium PER GRATIAM EJUS, per redemptionem quae est in Christo JESU: et dum peccatores se esse intelligentes (non adorni delle virtù per le quali vuole il signor Eusebio che gli antichi piacesse a Dio e si salvassero), a diuinae justitiae timore, quo miserè concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum suam propriam misericordiam promissam fore, etc.* (Sess. VI, De justif., cap. VI). Tanto è lungi adunque che gli antichi piacesse a Dio e si salvassero PER LE LORO VIRTÙ, che anzi tutta la loro salvazione dove incominciare dal riconoscersi spogli di virtù o di meriti, e dal peccato aggravati, aspettando la loro salute unicamente dalla divina MISERICORDIA, la quale avrebbe e loro condonato le colpe, e loro date le forze ad osservare i divini comandamenti, o loro infuse le virtù; e colle forze e colle virtù ricevute, sempre più, cooperando alla grazia, avrebbero meritato.

(3) Is. LXIV.

(4) Jo. X.

che non è rimesso, basta ad impedire l'ingresso nel cielo (1); ed anche mondi dalle veniali colpe, per gli meriti sempre del Salvatore, non poterono però meritare di più che di scendere al limbo, fino che il loro liberator generoso Gesù Cristo venisse a trarli di quella prigione, senza del quale non potevano uscirne.

Che dunque il solo peccato originale che vien nell'uomo senza sua volontà tragga seco di necessità la dannazione e la servitù dell'uomo sotto il demonio (2), questo è di fede; come è di fede, che il Redentore del mondo portò il rimedio di peste così mortale e vinse il demonio. Ora dicevo io, è ella forse più cruda questa mia sentenza, o della Chiesa piuttosto, di quella del signor Eusebio, qualora egli pretenda che il bambino venga al mondo schiavo veramente al demonio per cagione non d'un peccato a lui inerente oella sua propria natura, ma d'una mera colpa posticcia, per così dire, imputatagli cioè da Dio, perchè ignudo de' doni suoi, e ignudo perchè egli glieli sottrasse in pena del peccato del primo suo padre? L'esser più cruda l'una o l'altra di queste sentenze, non dipende già dalla gravità della pena; poichè noi supponiamo in tale ipotesi una pena uguale, supponiam l'uno e l'altro che il neonato sia al demonio in preda; ma dipende dal rilevar se la pena sia inflitta più ragionevolmente nel sistema mio, cioè in quel della Chiesa, o in quello d'Eusebio. Nel mio sistema il figliuolo d'Adamo è giusto, non è sol della grazia privato: ha una volontà a Dio avversa, che impedisce la grazia (perocchè la volontà nell'uomo anche bambino non manca mai): egli è morto perciò nell'anima, mortale nel corpo: Iddio adunque l'ha in ira: il demonio ha su di lui un cotai diritto di conquista, se lice dirlo, essendo egli stato causa, qual seduttore, della perversione della creatura: Iddio dunque gliel lascia come già suo, fino che non gliel ritolga con nuova conquista. Nel sistema vostro all'incontro, Iddio abbandona al demonio la sua creatura, che non ha in sè vizio alcuno, e sol perchè è spoglia de'doni ch'egli non le ha conferiti: qual crudeltà, quale assurdo non è cotesto!

XLVII. Ma voi, già ben veggo, rigettate quest'ipotesi, e mi rispondete nel secondo modo de' due possibili, venendomi a dire che è tutta traslata la vostra maniera d'esprimervi; e che voi dite bensì,

a) Che ne' discendenti d'Adamo havvi peccato; ma per peccato intendete il mero spogliamento de' doni soprannaturali, che non è in sè peccato, ma che mirasi per tale relativamente alla sua causa, il peccato attuale d'Adamo, il quale fu perdonato e quindi non più imputabile se non per modo di dir, di guisa che se « si astrag-

(1) Della giustizia degli antichi santi parla sant'Agostino di frequente. Il lettore potrà consultare *De gratia Christi contra Pelagium et Coelestium*, c. XLVIII, dove dice che la giustizia *quae ex lege est, in stercoreibus et detrimendis deputavit.* — *De peccato originali*, esp. XXIV o XXV. — *De nuptiis et concupiscentia*, c. XI.

(2) Dicendo dannazione, non voglio io qui dichiararmi per l'una e l'altra delle sentenze cattoliche, che più o meno alleggeriscono le pene a' bambini morti senza battesimo. Or il signor Eusebio non deve credere per questo, quasi leggendo nel suo canocchiale nella mia mente, che a me piaccia di scegliere fra case la più severa. Vero è, che io ho adoperata, anche parlando del peccato originale, la parola *dannazione* usata dalla Chiesa; ma ci era bisogno di andar tanto in collera per tal ragione? (Ved. R. f. 32, 35). E non dite voi stesse che « il non andar « dopo morte a godere dell'eterna soprannaturale felicità, se si muoja senz'essere rigenerati, « e l'essere esclusi affatto dal cielo, si riguarda come una positiva dannazione? » (R. 35). E se si riguarda come una positiva dannazione, perchè salite dunque sì sconciamente in sulla bica per aver io adoperata questa parola senza aggiugervi spiegazione alcuna, ma lasciandoci ciascuno la si prendesse per quel che gli piace? Non la usano forse i Padri, non la usano sant'Agostino continuamente, come, parlando del peccato originale contro Pelagio o Coelestio, là dove dica. *Ac per hoc Deus hominem damnat propter vitium quod natura demonstatur; non propter naturam quae vitio non auferitur* (*De peccato orig. contra Pelag. et Coelest.* c. XL)? Cessate dunque dal solito vostro vezzo di sognare che in dica quel che non dico, imputandemi i sogni vostri merbosi, e volendomi estinto in pena di questa strana vostra imputazione. Ma su di ciò tornerem fra poco.

« ga (1) dalla volontà libera dell' uomo primo che ne fu l' autore, — non ammette « in sé neppure la nozione di peccato » (2):

b) Che v'ha nell' uomo com'egli or nasce, guasto, ferita, degradazione, pena e colpa; ma che tutte queste cose sono solamente « i NATURALI difetti dell' anima e del « corpo nostro, che nello stato di pura natura si sarebbero dovuti mirare come NATURALI CONDIZIONI NOSTRE SEMPLICEMENTE; ora che decademmo si MIRANO come un « guasto, una ferita, una degradazione, una pena; siccome pure il nascer noi privi « nell' anima della grazia santificante, MIRASI come una colpa » (3).

c) Che l'originale peccato poi tiri la dannazione dopo di sé, cioè la morte eterna dell' anima e una pena conseguente: voi inorridite a sentirlo, e a me apponete, aveadolo detto, un errore gravissimo e crudelissimo, dichiaraadomi perciò in lega collo stesso Calvino.

d) Che « noi siamo per natura figliuoli dell' ira », come dice s. Paolo, voi l'ammettete, a condizione però di travolger del pari a queste parole il loro senso naturale ed ovvio, fraachissimamente affermando, che *Cum essemus NATURA filii irae* significa solamente « che non nasciamo noi ora figliuoli della misericordia, ma diseredati per giusta pena e privi dei gratuiti divini favori. Ma IN REALTÀ come nel « corpo così nell' anima ora nasciamo e siamo tali, quali nasceremmo e saremmo se « fossimo stati da Dio creati nello stato di pura natura » (4); e vi vantate d'interpretar così il passo dell' Apostolo coll' autorità dell' Angelico e dei più esatti dottori (5)!

e) Finalmente del diavolo tacete al tutto; ma egli è conseguente, che voltando anche qui alle parole il significato, intendiate « per la schiavitù del demonio » qualche altra cosa: perocchè altramente questa sola schiavitù ammessa, distruggerebbe tutto il sistema vostro della natura priva d' infezione e sol nuda di grazia.

Il quale artificioso sistema, in cui tutte si ritegono le parole e le frasi della cattolica Chiesa, ma a tutte destramente si cangia sotto il valore, non è da vero quel che alla Chiesa santissima si convenga; la quale ha la parola di verità in sul suo labbro, e niente ammette o fa o dice di simulato o di finto. Laonde ben merita che io mi tratteaga un pocolino ancora su questa vostra singolar teologia, sotto i cui fulmini sperate d' iacenerirmi.

XLVIII. Intanto, per rispetto al demonio, che è ciò di cui avevam preso a parlare, io so assai bene che domandava Pelagio: *Per quid igitur sub diabolo sunt, quos Deus fecit* (6)? cioè a dire: « se l' uomo, tutto ciò che è nell' uomo, è mera e

(1) Notisi bene che non dice già Eusebio che il peccato originale non ha più la ragion di peccato, quando egli venga rimesso pel lavoro battesimale (nel che saremmo d' accordo); ma quando, eziandio che non sia stato rimesso, s' ASTRAGGA colla mente dallo volontà libera dell' uomo primo; il che è quanto dire che all' uomo proprio non *inhaeret* alcun peccato, ma riducesi ogni cosa al solo peccato d' Adamo imputato a' posteri; cioè *considerato* come imputato; non essendo più imputabile perchè già rimesso.

(2) R. Aff. II, f. 10.

(3) R. Aff. VIII, f. 34, 35.

(4) Ivi.

(5) Io non conosco né pur in solo di questi « esatti dottori » che spieghino il passo dell' Apostolo in cui dice che « noi siamo per natura figliuoli dell' IRA » come pretende il signor Eusebio. Quanto all' Angelico poi da lui nominato in particolare, se non è senza menzogna la sua, egli è certamente un delirio! Le proprio parole, colle quali l' Angelico nel suo Commentario sullo lettere di s. Paolo (Ephes. II, 3) spiega il *Cum essemus naturā filii irae*, sono precisamente queste: *Peccatum vero originis insinuat dicens: « Et eram naturā filii irae ».* — « *Eramus naturā* », *id est, per originem naturae*, non *quidem* *NATURAE* ET *NATURA* *EST*, quia sic nona est et a Deo, sed *NATURAE* ET *VITIATA* (intendo bene il signor Eusebio): « *filii irae* », *id est* *vindictae poenae*, et *generatae et haec sicut, et ceteri, id est* *Centiles*. Veggio il lettore se si potrebbero trovare parole più efficaci di queste a prostrare l' errore anti-cattolico del signor Eusebio della pretessa natura umana non vitiosa l' vegga ancora fino a qual segno una velenosa passione possa travariare la mente o la lingua d' un uomo!

(6) S. Aug. *De nuptiis et concupisc.* L. II, c. V.

pura natura umana, e se *naturam hominis ipse* (diabolus) *non condidit* (1), perchè dunque quella che è tutta opera di Dio nasce ora schiava del diavolo? » E so ancora che sant' Agostino gli rispondeva, *non eos ideo teneri* (a diavolo), *quia homines sunt, quod NATURAE nomen est, cuius auctor diabolus non est; sed quia peccatores sunt, quod culpa nomen est, cuius DIABOLUS AUCTOR EST* (2); ed ancora: *DE FITIO hic agitur, quo est depravata natura bona, CUIUS FITII AUCTOR EST DIABOLUS; non de naturae ipsius bonitate, cuius auctor est Deus* (3). Ma il nostro Eusebio non potendo rispondere così, perocchè egli comincia dall'accordare generosamente a Pelagio, che l'umana natura di presente non è viziala, ma sol nasce spogliata DELLA GRAZIA SANTIFICANTE, e quest'è tutto ciò che in essa per colpa si mira (4): che cosa altro potrà a quell'empio rispondere, se non, il diavolo esser autor del peccato, doversi interpretare « co' più esatti dottori » per tutt'altro da quel che suona; e, nascer l'uomo schiavo al demonio, doversi intendere semplicemente per nascer da Dio disgraziato, cioè privo semplicemente della sua grazia, senza però essergli in disgrazia ed in ira? Non dice veramente Eusebio questo in espresse parole; ma implicitamente cel fa conoscere. E da prima assolve egli il diavolo con sottile argomento dall'esser autor del male, perocchè scrive: « I traviamenti morali ci sono: e quanti! Chi se ne dovrà « dunque chiamare in colpa? Forse il Demonio? Ma esso del male morale che fa « l'uomo non può essere neppur cagione, poichè a tanto non arrivano le sue forze, « di muovere internamente al male la nostra volontà » (5); quasi ch'è il demonio non possa esser cagione del male movendo la ragione e *persuadens peccatum* (6), come spiegaci s. Tommaso; e quasi ch'è non si possa chiamare in colpa il demonio del mal morale, perchè non può muovere internamente al male la volontà! E pur la Chiesa ha sempre usato di parlare altramente da quel che fa Eusebio, non temendo d'errare chiamando il demonio autore di tutti i mali! Or qual pietà del signor Eusebio verso lo stesso demonio? a che tanta sottigliezza per discolparlo da' mali che pur pesano su di lui? Vuol egli forse, dal sostenere che il demonio non può essere causa, nè autore imputabile de' peccati, indurre la conseguenza ch'egli non potè acquistarsi perciò sopra gli uomini alcun dominio; contro ai Padri e alla Chiesa, che spiegano appunto la dominazione del demonio dall'essere egli stato omicida fino a principio? *A quo enim quis devictus, est* son parole di sant' Agostino, *sicut DICIT SCRIPTURA, huic servus addictus est: nec quisquam nisi per GRATIAM LIBERATORIS isto solvitur vinculo servitutis, a quo est hominum nullus immunis* (7). Ovvero vuol dimostrare, il libero arbitrio essere nell'uomo sì sano, da poter pure colle sue proprie forze resistere a tutte le suggestioni infernali, sicchè non ci sia oggimai più vero bisogno di pregare; *Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a MALO*?

Egli è dunque costretto il signor Eusebio dal suo sistema non pur di encomiare qual cosa buona la sozza concupiscenza, elemento dichiarandola della mera natura non punto viziala, ed opera di Dio stesso; ma di rendersi altresì l'avvocato del diavolo! A ciò conduce necessariamente l'errore della natura non viziala realmente, ma sol di nome, che Eusebio vuol vendere a' suoi lettori baggiani come fiore di purissima cattolica teologia, scomunicando tutti quelli che a lui non credono.

Io non posso certo sentir con lui, perchè amo sentir colla Chiesa, e gli anatemi di questa temo, non punto i suoi. Laonde ogni qualvolta io, battezzando un bambino, gli solfo tre volte in viso, e dico le parole che la Chiesa, di cui io sono indegno mi-

(1) Parole di Pelagio riferite da s. Agostino, *De nuptiis. et concupisc.* L. II, c. VI.

(2) Ivi.

(3) Ivi, c. IX.

(4) R. Aff. VIII, f. 35.

(5) R. Aff. IV, f. 20.

(6) S. I. II, LXXV, III.

(7) *De nuptiis et concupisc.* L. II, c. III.

nistro, mi mette in bocca: *Exi ab eo, immunde spiritus, et da loeum Spiritus sancto Paraclitico*; e quelle altre: *Dirumpe omnes laqueos Satanæ, quibus fuerat colligatus*; e ancora: *Exorcizo te, immunde spiritus, in nomine Patriæ, et Filii, et Spiritus sancti, ut exeat et recedas ab hoc famulo Dei; ipse enim tibi imperat, maledictæ damnatæ, qui pedibus super mare ambulavit, et Petro mergenti dexteram porrexit. Ergo, maledictæ diabole, recognosce sententiam tuam, et da honorem Deo vivo et vero*; con tutti gli altri esorcismi; non tengo già di far tutto ciò simulatoriamente, come il tenevano i Pelagiani (1), il che parrebbe cosa empia e alla Chiesa ingiuriosa; ma anzi credo di esorcizzar veramente e di discacciar veramente il demonio che occupa, lega e domina quel bambino: credo che quel tiranno della guasta nostra natura sente allora, e trema, e ubbidisce alle parole che la Chiesa gli fa dire pel suo ministro in virtù dell' autorità ch' ella ebbe da Cristo.

XLIX. 4.° Ma se, nel sistema del signor Eusebio, il dogma cattolico « della schiavitù del demonio » qual conseguenza del peccato d' origine, riducesi ad una maniera di dire che tutt' altro significa; la parola poi *dannazione*, come toccai più sopra, è pel cuore di lui, dolce fin col demonio, tale un eccitante, che lo mette in convulsione, e dal suo tesoro il fa eruttar su di me villanie copiose e menzogne. Ho io sol nominata quella parola, senza spiegarvi di più; e perciò sol mi condanna cogli eretici al fuoco. Non contentasi egli di dncidere *ex cathedra*, che quella parola intender si deve per « non andar dopo morte a godere dell' eterna soprannaturale felicità, — ed essere esclusi affatto dal cielo » (2). Se di questo solo appagato si fosse, mi basterebbe dirgli: « Frateilo nel mio *Trattato della Coscienza* che voi straziale non trovasi pure un molto nè in favore nè contro a questa vostra sentenza: lasciatemi dunque in pace, poichè io non sono entrato, nè entrar voglio con voi in tale questione ». Ma va più innanzi: egli mi morde e dilacera per aver io nominato semplicemente le voci di dannazione, di perdizione e di riprovazione, riferendo e spiegando alcuni passi dell' Apostolo, de' quali egli riporta, non so io se per iscaltrezza o per la sua solita semplicità, solo il seguente: *Usque ad legem enim peccatum erat in mundo: peccatum autem non imputabatur cum lex non esset. Sed regnavit pravaricationis Adæ* (3); dopo di che coesi mi rimbeoca: « Dov' è qui la dannazione, la

(1) Pelagio ammetteva che si dovessero battezzare i bambini; non voleva urtare colla Chiesa; ma realmente a' riti battesimali sottrassa la virtù, riducendoli ad una simulata e vanissima cerimonia. (Ved. sant'Agostino *De peccato originali* ecc., c. V).

(2) R. Aff. VIII, f. 35.

(3) Rom. V, 13, 14. — Chi potrebbe scusare, con tutta la buona volontà del mondo, il signor Eusebio Cristiano di dolosa malvagità, quando consideri che, non contento di recare qualche mio periodo reciso affatto dal suo contesto, e di non avere al contesto riguardo alcuno nell'interpretarlo, osa di più con isfacciatà impostura di omettere delle parole importanti fra mezzo agli stessi periodi recisi, non segnandone l'ommissione nè con punti nè con alcun altro segno, ma dando a crederla a' semplicioni de' suoi lettori (perocchè egli dee averli certamente in tal conto) che quelle parole e sentenza mie sieno tutte intere e seguite siccome egli le ha fatte? Cosi nell' Affermazione VIII egli omette del tutto le parole che vengono dopo la parola *imputazione*, e son queste: « La quale esige il libero arbitrio, che specialmente si sviluppa colla conoscenza della legge positiva ». Ognuno intenda la malizia di quest'ommissione; come ancor più quella di aver ommesse le parole precedenti, dove si cita un testo, nel quale s. Paolo parla di *razionanza* (*peribunt*). Rimettiamo adunque qui sott' occhio al lettore le vere ed intere parole del *Trattato della Coscienza* preso a scopo del furente suo zelo, le quali son queste. « Di più, sebbene questo peccato d'origine non sia l'effetto della libertà nostra, ma di quella del primo padre, e tuttavia tiro dietro a sé la *dannazione*. Questa dannazione non viene a noi per colpa nostra e personale, ma per esser l'uomo tutto intero, fino nel suo più elevato principio, guasto e perduto in conseguenza della colpa del primo padre. Quindi s. Paolo dice, che « eravamo per natura figliuoli d'ira » (Eph. II): non dice ch'eravamo figliuoli del giudizio; non si parla di un giudice che pronuncia una sentenza ma di un padrona iocollerito, a cui il servo è odioso. Così pure: « Tutti e quelli, dice, che hanno peccato senza la legge, peccarono senza la legge; e tutti quelli che hanno

« perdizione, la riprovazione, di che parla nel suo commento il signor Rosmini? » A cui rispondo, che il signor Rosmini non citò dell'Apostolo quel testo solo, ma prima immediatamente quest'altro: *Quicumque enim sine lege peccaverunt, sine lege PERIBUNT* (1), dove l'Apostolo nomina la *perdizione*: rispondo ancora, che in quello stesso passo dal signor Eusebio recato, può trovarsi benissimo la *perdizione*, senza opporsi menomamente alla lista d'interpreti che bugiardamente egli cita, de' quali mette alla testa, con infinita impudenza, sant'Agostino: la quale impudenza trarrò io in luce fra poco. — « Come può trarre egli quindi, così prosegue a investirmi, la general deduzione, che tutti gli uomini, senza eccettuare nè pur coloro che non peccarono mai « con colpa attuale e libera, sono guasti nella volontà? » — Tutti gli uomini, senza eccettuare nè pur coloro che non peccarono mai con colpa attuale e libera, come i bambini, sono pur peccatori per conseguenza dell'eredità funesta dell'originale peccato: *Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt* (2). Ora nel sistema d'Eusebio, in cui l'originale peccato non è alcun vizio aderente a ciascun che nasce, gli uomini che non abbiano attualmente e liberamente peccato, non debbon certo essere guasti nella potenza morale, che è la volontà, come non son guasti nell'altre; ma tutt'altro nel sistema dell'Apostolo e di sant'Agostino, nel quale la natura umana è tutta vizziata, *cujus vitii auctor est diabolus* (3). Nel sistema dell'Apostolo e di sant'Agostino si dice, che *vulnus — quod peccatum vocatur, ipsam vitam vulnerat, qua recte viveratur* (4); ed era certamente colla buona volontà, che vivevasi rettamente prima dell'originale peccato; *et tamen ipse languor quo bene vivere virtus perit*, per continuarmi colle parole chiarissime di sant'Agostino, *non est utique NATURA, sed VITIUM* (5); laonde non solo è perita nella volontà umana la virtù di operare soprannaturalmente il bene, al che si richiede la *grazia*, ma è debilitata altresì (quantunque non al tutto perita) la virtù in essa volontà di operare il bene onesto naturalmente; e nel catechismo imparammo esser noi tutti al male inclinati. Laonde il signor Eusebio rinunzia veramente al catechismo, negando che noi siamo al male inclinati e però guasti nella volontà; e dee far sì che anche il mondo vi rinunzi prima di persuadersi della sua teologia; come pure sarà uopo che rinunzi alle decisioni del sacrosanto Concilio di Trento, il quale così si esprime: *oportere ut unusquisque agnoscat et fateatur; quod cum omnes homines in praevicacatione Adae*

« peccato nella legge, per la legge saranno giudicati » (Rom. II): dove a quelli che erano senza legge attribuisce la *perdizione*, e a quelli che avevano la legge attribuisce il *giudizio*; distinguendo così sottilmente fra la *dannazione* e la *impulazione*, propriamente e strettamente detta. « Anzi, sebben gli uomini peccatori pervano anche senza la legge, e però avanti alla legge, tuttavia s. Paolo dice espressamente che avanti la legge il peccato non s'impulava. « Fino alla legge, così egli, v'era nel mondo il peccato; ma il peccato non s'impulava, non essendovi la legge » (Rom.). Non v'era dunque *impulazione* secondo la maniera di parlare dell'Apostolo; ma v'avea tuttavia *dannazione* e *perdizione*, soggiungendo: « Ma regarda la morte da Adamo fino a Mosè e anche in quelli che non peccarono alla similitudine di Adamo » (Rom. V). cioè colla colpa attuale e libera, come peccò Adamo. Vi avea dunque *peccato abituale* e *originale*, v'avea *dannazione*; non però ancora in istretto senso *impulazione*; la quale esige il libero arbitrio, e che specialmente si sviluppa colla cognizione della legge positiva. Tutti dunque sono guasti e gli uomini nella volontà. Non ci ha bisogno di condannarli, basta lasciarli in preda al loro guasto: con ciò non si fa loro torto, lasciando loro il suo: questa riprovazione è come a dirlo un mal fisico, che ci viene sopra inevitabile per conseguenza della colpa del primo padre. « Numquid iniquus est Deus qui infert iram? » dice s. Paolo. *Asit.* 3 (Rom. III). *Tratt. della Cosc.*, pag. 46 e seg.

(1) Rom. II, 12.

(2) Adopera questo testo s. Paolo (Rom. III) a dimostrare l'universal corruzione prodotta dall'originale peccato.

(3) S. Aug. *De nuptiis et concupisc.* L. II, c. IX e c. XXVII. — Il diavolo non può sottrarre la grazia di Dio agli uomini, purché della sua grazia è dispostore Dio solo; ma il diavolo può ben viziar la natura che a lui si dà in preda col peccato.(4) *De nuptiis et concupisc.* L. II, c. XXXIV.

(5) Ivi.

innocentiam perdidissent (1), *facti IMMUNDI* (e non solamente ignudi di grazia), *et, ut Apostolus inquit, naturā filii irae, — usque adeo SERVI ERANT PECCATI et sub POTESTATE DIABOLI ac mortis* (attendete bene, signor Eusebio, alla forza di tutte queste parole, che fanno tutte per voi), *ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam litteram legis Moysi, inde liberari, aut surgere possent; tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, VIRIBUS LICET ATTENUATUM, ET INCLINATUM* (2). Dalle quali ultime parole non vi pare ora a voi di capire in che stia il guasto della volontà prodotto in tutti noi dall'originale peccato?

Ma il signor Eusebio, stizzito tuttavia, che, dopo aver citate quelle parole dell'Apostolo, *regnavit mors ab Adam usque ad Moysen*, io abbia nominata la parola *dannazione*, così continua mordendomi: « Chi prende qui la voce *morte* per sinonimo di *dannazione e perdizione*, dà a sospettare di volere mandar dannati tutti « quelli che vissero nella legge naturale, o fuori dalla legge scritta; e comechè non « commettessero nessun volontario e personale peccato: giacchè dice il testo: *Regnavit mors etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis* « *Adae*. Ora il Rosmini, queste parole dell'apostolo, che propriamente ALTRO NON « SIGNIFICANO CHE MORTE TEMPORALE », (sentite voi, miei lettori, la cattedratica sicurezza del barbassoro?) « le prende in senso di riprovazione e dannazione » (3). E qui gratuitamente afferma, che una serie d'interpreti, in capo alla quale pone sant'Agostino, così appunto spiegano il testo, come a lui piace! Consultiamo dunque sant'Agostino, a cui si solennemente s'appella, e veggiamo se sia vero o falso ciò che egli tanto recisamente asserisce. Parole proprie di sant'Agostino, colle quali egli commenta l'accennato luogo di s. Paolo, son le seguenti: *Usque enim ad legem peccatum in mundo fuit; id est, quia nec lex potuit auferre peccatum. Peccatum autem, inquit, non deputabatur; cum lex non esset. Erat ergo, sed non deputabatur; quia non ostendebatur. quod deputaretur* (4). — *Sed regnavit, inquit, mors ab Adam usque ad Moysen: hoc est, quod supra dixerat, usque ad legem: non ut a Moyse deinceps non esset peccatum, sed quia nec per Moysen lex data regnum potuit mortis auferre, quae non regnat utique nisi per peccatum, REGNUM porro ejus est* (apra qui gli orecchi il signor Eusebio alla verità), *UT HOMINEM MORTALEM IN SECUNDAM ETIAM, QUAE SEMPITERNA EST, PRAECIPITET MORTEM*. Ognuno può riscontrare, quando gli aggrada, queste parole del santo Dottore nella sua opera *De nuptiis et concupiscentia* (5); e prendere da questo un altro saggio della veracità del religioso mio Cristinno. Secondo s. Agostino adunque, il regno della morte di cui parla l'Apostolo, è tale, *ut hominem mortalem in secundam etiam, quae sempiterna est, praecipit mortem*. Tale è infatti la forza dell'espressione *REGNAVIT MORS* dell'Apostolo, che indica ben più della sola morte temporale (6). Laonde poco dopo lo stesso sant'Agostino suggella la sua interpretazione coll'altro passo dell'Apostolo: *Nam judicium quidem ex uno in CONDEMNATIONEM*, e soggiunge: *Dicant isti* (Pelagiani), *quomodo ex uno delicto IN CONDEMNATIONEM, nisi quia SUFFICIT AD CONDEMNATIONEM, etiam unum originale peccatum, quod in omnes homines pertransiit* (7)?

(1) *Innocentiam perdere* suppone non un mero spogliamento della grazia, ma un vero stato di peccato in cui trovisi di presente la umana natura.

(2) Sess. VI, *De justificat.*, c. I.

(3) R. Alf. VIII, f. 33.

(4) *Deputaretur* e *imputaretur* torna al medesimo. Anche Tertulliano usa il verbo *deputare* per *imputare*.

(5) L. II, c. XXVII.

(6) Acciocchè fossero avvertiti i nostri lettori della forza di questa espressione, io feci stampare nel « Trattato della Coscienza » la parola *regnò* in carattere corsivo; ma ciò non dee avere recitata l'attenzione d'Eusebio.

(7) Ivi.

E se non basta ancora, rechiamo un altro luogo del santo Dottore, dove di nuovo spiega l'apostolico testo: eccolo: *Sed « regnavit, inquit, mors ab Adam usque ad Moysen »: id est, a primo homine usque ad ipsam etiam legem quae divinitus promulgata est, quia nec ipsa potuit regnum mortis auferre. REGNUM enim MORTIS VULT INTEL- LIGI, quando ita dominatur in hominibus reatus peccati, ut eos ad vitam aeternam, quae vera vita est, venire non sinat, sed AD SECUNDAM ETIAM, quae POENALITER AETERNA EST, MORTEM TRAHAT*, e poco appresso: *Ergo in omnibus « regnavit mors ab Adam usque ad Moysen », qui Christi gratia non adjuvi sunt, ut in eis regnum mortis destrueretur: « etiam in eis qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae », id est, qui nondum sua et propria voluntate sicut ille peccaverunt, sed ab illo peccatum originale traxerunt: « qui est forma futuri »; quia in illo constituta est forma CONDEMNATIONIS futuri posteris, qui ejus propagine crearentur, ut ex uno omnes INCONDEMNATIONEM nascerentur, ex qua non liberat NISI GRATIA SALVATORIS* (1). Or qual passione adunque vi affascina, mio caro Eusebio, sì tristemente da condurvi fino a profetire menzogne sì facili a scoprire? Se io vi sono in ira, com'egli sembra, perchè attribuire al gran vescovo d'Ipbona i vostri errori e la vostra ignoranza, pel solo piacere di calunniarmi insieme con lui? Or sarà egli vero, che quel santissimo Dottore della Chiesa dia « a sospettare di volere mandar dannati tutti quelli « che vissero nella legge naturale, o fuori della legge scritta; comechè non commet- « tessero nessun volontario e personale peccato »; e ciò perchè egli prende, nel passo dell'Apostolo, « la voce morte per sinonimo di dannazione e perdizione » (2)? Che se non può esser vero per sant'Agostino; dunque nè pur per me sarà vero, che sulle orme sue, e su quelle di tutti i più illustri commentatori, io si posso dirlo, ho inteso appunto « il regno della morte » pel regno del peccato, che la morte temporale insieme ed eterna produce. Non sarà nè pur vero, nè ben fondato un così ingiurioso sospetto per l'angelico dottor s. Tommaso, che voi ostentate d'aver tanto studiato e si ben inteso, ma di cui vi debbon forse essere sfuggite quelle parole colle quali il testo commenta di cui trattiamo, le quali io vi trarrò qui sotto gli occhi, o, eludendoli voi per non vederle, sotto quelli almeno de'leggiori; e son queste nè più nè meno: *Sed regnavit mors etc. — Quamvis peccata ante legem non IMPUTARENTUR, tamen MORS, scilicet SPIRITUALIS, id est PECCATUM vel AETERNA DAMNATIO (coraggio Eusebio! non vi smarrite; che viene il meglio), de qua dicitur in Psalmo: Mors peccatorum pessima, regnavit, id est potestatem suam exercevit in homines, ducendo eos in DAMNATIONEM, ab Adam, per quem peccatum intravit in mundum, usque ad Moysen sub quo data est lex, — non solum in eos qui peccaverunt actualiter, sed etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae qui actualiter peccavit;—quia etiam pueri DAMNATIONEM INCURREBANT* (3). Ora non date voi prova veramente, mio Eusebio, di essere il più sottile logico del mondo, quando pretendete indurre sì brutte cose, quali son quelle che dite, contro coloro che interpretano il regno della morte dall'Apostolo nominato, per una eterna condanna? Povero s. Tommaso, povero sant'Agostino, che non prevedero le conseguenze

(1) *De peccatorum meritis et remissione*, L. I, c. XI.

(2) Dall'aver io raziogniati la perdizione che vien sopra all'uomo che nasce, ad un mal fisico inevitabile, come fanno i Padri e la Chiesa; egli fa tosto questa illazione: « Quosichè a manchi affatto ogni aiuto attuale di grazia di Dio ai non battezzati: onde essi, se vogliono e acconsentirvi, possano liberamente muoversi verso Dio, e conseguire gli aiuti ulteriori della « grazia, la fede, la giustificazione, la gloria » (R. Alf. Villi, f. 33). Il mio signor logico è fur di easa: il dira che l'uom va soggetto ad un male, non è un tegerne la medicina. Né ho io mai detto che manchi ogni aiuto di grazia attuale ai non battezzati, come egli sogna ed afferma. In qual maniera poi la grazia del Signor nostro esiga la cooperazione negli adulti del loro libero arbitrio, ella è una questione separata del tutto da quella di cui si trattava, e introdotta da voi, voglio credere, non per malizia, ma per quella turbazione, in cui mostrate, per vostro male, d'aver la mente.

(3) *Comm. D. Th. in A. I.*

della loro interpretazione! Dovea veramente esser riservato al nostro secolo il produrre un ingegno sì sopraffino, che contro di loro con illazione mirabile concludesse: « Chi prende qui la voce *morte* per sinonimo di *dannazione e perdizione*, dà « a sospettare di volere mandar dannati tutti quelli che vissero nella legge naturale. » Dunque voi, santi Dottori miei, siete tutti sospetti. Tremate, o sapientissimi miei maestri, sotto un' imputazione criminale così assoluta che il signor Eusebio v' intima! Io per me, omiciattolo come sono, intanto che con voi altri l'eroe combatte, mi sto quieto quieto nascosto sotto un gherone del vostro trionfal vestimento.

L. 5. Ma a nuove lancia non mano Eusebio, dopo spezzate le prime, per configgermi siccome eretico marcio ch' io souo, perchè con inaudita temerità e novità nella Chiesa, dichiaro fin condannati i bambini non ancor rigenerati dal santo battesimo, e d' una dannazione che viene lor sopra, se muoiono, siccome un mal fisico inevitabile!

« Quando la dannazione sia come un mal fisico » (ndiamo colla debita attenzione il profondo suo ragionare) « che ti vien sopra inevitabile per conseguenza della « colpa del primo padre: e tu non la puoi schifare, come non puoi schifare la morte « del corpo; come si avvererà quel che dice Dio per Osea (III): *Perditio tua Israël: « tantummodo in me auxilium tuum?* E nel di del giudizio non potranno più dire « tutti i riprovati: *Nos insensati. Ergo erravimus.* E invece di dire al Signore: *Justus es Domine, et rectum judicium tuum;* dovranno ripetere: « Noi miseri ed infelici! siamo dannati senza avere errato per *colpa nostra* (1), senza essere stati liberamente ribelli a voi. Dov' è o Signore la vostra giustizia e la retitudine del vostro « giudizio? » Se è vero che la dannazione è come *un mal fisico* che viene sopra *inevitabile*, non sarà più bestemmia quella sentenza di Calvino, che Dio destinò di « creare alcuni per condannarli » (2).

(1) Come possono dire costoro *senza colpa nostra*, quando il Concilio Tridentino decise che il peccato originale *inest unicuique proprium?* (Sess. V. Decr. de pecc. orig.). Quelli che sono dannati pel solo peccato originale debbono adunque dire: « siamo dannati per *colpa nostra propria* »; e se dicessero il contrario, mostrerebbinsi della scuola d' Eusebio, e non di quella del Concilio di Trento: laonde si farebber degni del fuoco, perocchè l'anatema domanda il fuoco; ma buon per essi che non ragionerai mai come Eusebio lor suggerisce.

(2) R. Aff. VIII, f. 33. 34. — Questa empietà di Calvino è qui recata del tutto a sproposito, e in modo ingiurioso alle scuole cattoliche, secondo la solita precipitazione di giudizio. Qualor anco il sig. Eusebio avesse a far con persona che tenesse la sentenza più rigida fra quelle della Chiesa non condannate, intorno alla punizione riservata a chi muore col solo peccato originale sull' anima, opinando che in essa punizione entrasse anche il tormento del fuoco; alla quale io non aderisco, senza però denunziare per bestemmiale chi vi aderisce; e ancora non potrebb' egli senz' ingiustizia ed ingiuria gravissima in esso e nelle cattoliche scuole, imputare a lui di sentir con Calvino, quasi fosse il medesimo, il condannare al fuoco eterno i bambini non rigenerati dal santo battesimo, e il dir bestemmiale che « Iddio crea alcuni per condannarli ». Questa è certamente una dannata bestemmia; quella all' incontro è un' opinione permessa: sant' Agostino la tenne, là dove scrisse: *Qui non in regno, procul dubio in ignem aeternum* (Ep. I ad Himer., c. II). S. Fulgenzio del pari: *Ignibus aeterni sunt sine baptisate morientes parvuli, qui nihil boni aut mali egerunt* (De veritate praedestinat. L. I. c. XIV). Il papa s. Gregorio M. pure dice, *ab aeterna quippe tormenta percipiunt qui nihil ex propria voluntate peccaverunt* (Moral. L. IX, c. XXI). Il papa s. Siricio del pari raccomandando che i battezzati i bambini con ogni sollecitudine, *ne exiens unusquisque de saeculo et regnum perdat et vitam* (Ep. I ad Himer., c. II). Giovanni VIII del pari loda quel padre che battezzò il bambino moriente, *ne animam perpetuo morte praetertentis dimitteret. — ut eam de potestate auctoritatis mortis et tenebrarum eriperet* (Decr. Gratiani, P. II, caus. XXX, q. I, c. vi). La Chiesa che ha dato ai parrochi il Catechismo Romano acciocchè ammaestrassero i popoli nella sua dottrina, ha fatto scrivere io esso, che *nisi per Baptismi gratiam Deo renascantur, in sempiternam aeternam et interitum a parentibus — procreantur. Quam legem non eorum de iis qui adulta aetate sunt, sed etiam de pueris infantibus intelligendam esse, idque ab apostolica traditione Ecclesiae acceptissae, communis patrum sententia et auctoritas confirmat* (Da Bapl. Sacram.). E la ragione di ciò, si è quella addotta dal Concilio di Trento, che: *etsi ille (Christus) pro omnibus mortuus est, non omnes tamen ejus beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat quibus no-*

Questi sono appunto gli stessi argomenti, che usarono tutti gli eretici, e tutti gli empî che presero ad impugnare il dogma dell'originale peccato: pretesero essi sempre di dimostrare che un tal dogma è un assurdo, un'ingiustizia, una crudeltà da parte di Dio. Non sono adunque io che ho qui l'onore di essere assalito dal signor Eusebio, ma la Chiesa stessa.

A me soprabbasta di poter opporre alle mal consigliate chiacchiere del nostro Eusebio la semplice fede del carbonaro, e di dirgli:

Io credo, perchè mel dice la Chiesa, che in ogni bambino che nasce vi abbia un vero peccato, una vera colpa, una vera pena: credo che esso bambino, finchè rigenerato non è, benchè privo dell'uso del libero arbitrio, s'abbia pur contro *iram et indignationem Dei, atque ideo mortem*, — *et eum morte captivitatem sub ejus potestate qui mortis deinde habuit imperium, hoc est, diaboli* (1). Dico anch'io, perdonatelo signor Eusebio, *Si quis — inquinatum illum (Adam) per inobedientiam peccatum, mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, QUOD MORS EST ANIMAE; anathema sit* (2); dico che se il bambino muore prima di rinascere col santo battesimo, passando dalla morte alla vita, strappato *de potestate tenebrarum* (3), egli si rimane in eterno morto nell'anima, e schiavo del peccato e del demonio. Dico questo perchè questo è di fede (4); ma non dico di più.

L. A. Alla vostra domanda poi, signor Eusebio mio dolce: « Come questi dannati alla morte eterna ed alla eterna schiavitù del demonio, colpa e pena che viene loro sopra senz'attuale loro demerito, potranno riconoscere la giustizia di Dio, e non dovranno anzi dire: Dove è Signore la vostra giustizia? » rispondo: che questa che voi mi fate, si è un'inutile, temeraria ed empia domanda; rispondo che egli è certo essere Iddio, quanto verace in ciò che ci rivela da credere, altrettanto giusto in ciò

ritum passionis ejus communicatur (Sess. VI, *Decr. de justif.*). Or non è ella una temeraria inconcepibile quella del signor Eusebio che mette insieme con Calvino quanti affermano che ai bambini non rigenerati dall'acqua battesimale viene sopra la dannazione come un mal fisico inevitabile? Che è questo se non mettere in un con Calvino e sant'Agostino, e s. Fulgenzio, e i papi Gregorio Magno, Siricio, Giovanni VIII, e il Catechismo Romano, e il Concilio di Trento, e in una parola tutta offeso la cattolica Chiesa? Perocchè ella è finalmente caso *ut usque*, che ad ogni uomo che nasce viene sopra la dannazione come un mal fisico inevitabile in conseguenza del peccato d'origine; come è di fede, che se alcuno muora prima di essere rigenerato, quella dannazione lo porto seco al di là dello vito presente: e il dire che « Sa ciò è vero, — non sarà più bestemmia quella sentenza di Calvino che Iddio destinò di creare alcuni e per condannarli »: ella è illazione, quanto sciocco e falsa, altrettanto blasfematoria ed eretico, e non se ne può scusare il signor Eusebio se non ricorrendo al suo stato di frenetico, di dissenato!

Se il signor Eusebio fosse oltin al ragionamento, vorrei lo mostrargli che non è già Iddio quegli che perde quanti muoiono col peccato originale sull'anima, ma è l'uomo autor del peccato. Perocchè quantunque Iddio voglia tutti salvi, e per questin gran fine li crei; tuttavia non tutti si salvano per cagion del peccato di cui Dio non è punto autore, e o Dio ed alla volontà sua direttamente s'opponne. Laonde la sua trista illazione per esser giustamente dedotta dovrebbe partire da un'oltra precedente bestemmia, cioè che Iddio stesso sia l'autor del peccato. In tal caso solo vorreb'egli non la solute del peccatore, ma la condanna. Quante bestemmie adunque, fra le espresse e le sottintese, nelle poche parole d'Eusebio!

(1) Conc. Trid. Sess. V. *Decr. de peccato orig.*

(2) Ivi.

(3) Concil. Trid. Sess. VI, c. III.

(4) *Non enim fides dubitat Christiano, quam non haeretici oppugnare coeperunt, et eos qui laxa regenerationis abluuntur, redimi de diaboli potestate. — Ad omnes namque pertinere non dubitamus veritates, illud de quo Apostolus loquitur, beneficium Dei, et Qui eruit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum Filii charitatis suae. Ab hoc igitur potestate tenebrarum, quoniam est diaboli princeps, id est a potestate diaboli et angelorum ejus, quisquis erui cum baptizantur negaverit parvulus, ipsorum Ecclesiae sacramentorum veritate convincitur, quae nulla haeretica novitas in Ecclesia Christi auferre vel mutare permittitur, regente atque adjuvante capite totum corpus suum, puerisque cum magnis (S. Aug. De nuptiis et concupisc. l. 1, c. XX).*

che egli opera; rispondo ancora, non avere voi punto intesi i testi che profanate inserendoli in quell'indiscreta vostra dimanda, *Perditio tua Israel* ecc., e *Nos insensati* ecc., i quali testi agli adulti solo appartengono, e non ai bambini; e finalmente rispondo, che se voi la ragion non trovate da spiegare a voi stesso la condotta divina nella trasfusione dell'originale peccato e delle conseguenti penalità, ciò non dee far meraviglia alcuna, perchè voi non mostrate poi d'essere, come snol dirsi, l'inventor della polvere; e quand'anco foste, adeguar non potreste mai l'altezza de' giudizi divini, e vi converrebbe credere ed adorar tuttavia, se pur vi piacesse salvarvi, senza negare apertamente il dogma o con sottigliezze vanissime pervertirlo, quel vostro capo abbassando, che va sì curioso di pur sapere quel che non può.

LII. Singolar cosa è a vedere, come non avendo io in alcun luogo spiegata la mia opinione in sulla sorte de' bambini non battezzati, nondimeno Eusebio Cristiano sia tutto fuoco contro di me, immaginandosi i miei pensieri! Veramente che questi sieno contrari ai suoi, non s'è ingannato, dovendo io così da lui separarmi, per istar colla Chiesa. Ma odasi con che buon proposito venga egli di nuovo a parlare di questa materia sua prediletta, a facc. 35 del suo tremendo libercolo. Dopo aver detto: « Ma in realtà come nel corpo così nell'anima, ora nasciamo e siam tali, quali nasceremo e saremo se fossimo stati da Dio creati nello stato di pura natura. — « Questo si trae dalle definizioni medesime della Chiesa »; egli viene a recare in mezzo queste definizioni, e tre ne riporta. S'ascolino bene, perchè certo meritano grand'attenzione le decisioni di santa Chiesa. La prima consiste nella proposizione 55 condannata di Bajo, *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur*; la seconda è la decisione del Fiorentino Concilio, che « chi perde « l'eterna felicità solo per lo peccato originale, non patisce le pene medesime di chi « va dannato per proprio personale demerito: *poenis tamen imparibus cruciandus* »; e la terza finalmente si è la dottrina condannata del Sinodo di Pistoja, che vituperava come una sola de' Pelagiani il limbo de' pargoli. Non si sa veramente, come da queste tre definizioni della Chiesa il teologo nostro intenda dedurre, che noi dunque nasciamo colla natura umana perfetta, e solo senza la grazia santificante. Ma fatto sta, ch'egli tosto così conchiude: « Dalle quali cose tutte ben pesate — appare che « noi non siamo stati ingiustamente puniti per colpa non propria » (1); per la qual colpa non propria, egli non può intendere qui altro che l'originale peccato, che tutto, secondo lui, al primo padre riportasi, e di cui solo parlano le definizioni del Fiorentino Concilio, e della Bolla *Auctorem fidei* da lui arrecate; e la dice non propria, come prima avea detto che non è nostra, senza punto temere gli anatemi del Tridentino Concilio che dichiara espressamente il contrario, cioè l'originale peccato *inesse unicuique PROPRIUM*. La sua conclusione dunque riducesi a questo entimema: l'esser puniti per colpa non propria è ingiustizia: dunque quelli che muojono colla colpa originale senz'altro peccato attuale, non essendo quella colpa *lor propria* (secondo l'erronea supposizione di Eusebio), non debbono essere puniti: dunque quelli che muojono senza il battesimo non hanno alcuna punizione.

Egli vuol dimostrare che non hanno punizione i bambini morti senza il battesimo, traendolo dalla supposizione falsa ed eretica che non abbiano colpa propria! Ma qual circolo è poi questo suo? Perchè vuol egli dimostrare che non hanno punizione que' bambini? Per ritrarne che « in realtà come nel corpo così nell'anima, ora nasciamo e siam tali, quali nasceremo e saremo se fossimo stati da Dio creati nello « stato di pura natura », il che è quanto d'ire, « senza colpa propria », e colla sola imputazione della colpa del primo padre, perocchè « il peccato originale, se si consideri solo nell'uomo che ne partecipa. — non ammette in sé neppure la nozione « di peccato » (2). Or chi non vede qui il circolo in cui n'aggira? A d'mostrare che

(1) R. Alf. VIII, f. 35.

(2) R. Alf. I, f. 10.

L'uomo che nasce non ha colpa propria, prova che egli non ha punizione nell'altra vita: e a dimostrare poi che non ha punizione nell'altra vita, prova che non ha colpa propria, perocchè, argomenta, il peccato originale considerato solo nell'uomo che ne partecipa « non ammette la nozione di peccato. »

Loica meravigliosa! e che sanità di dottrina! che « evidenza della cattolica verità », secondo « il parere de' più celebri dottori! »

Pure a me, caro Eusebio, lasciando a voi tutti i sottili ragionamenti, convien di nuovo dichiararvi che eleggo di sentir colla Chiesa.

Questa, d'infalibile autorità dotata, mi dice che il peccato d'origine è proprio di ciascheduno che nasce, ed io li credo.

Quanto poi alla pena di tal peccato nell'altra vita, attenuatela quanto volete, non vi contrasto: ma quando pur mi diciate che quel peccato non porta punizione di sorte alcuna, se non di nome, allora non posso più tenermi dal dirvi: havvi qui errore, fratel mio, havvi eresia manifesta.

E non ho bisogno, a provarvelo, che delle autorità che voi stesso mi date in mano.

Bella a dir vero si è quella del Fiorentino Concilio, portata da voi, come sembra, a provare che i bambini non abbiano punizione, nè insita colpa! Le parole di quel Concilio, che voi non osaste addurre tutte intere, sono pur queste: *Illorum autem animas, quae in actuali mortali peccato, vel SOLO ORIGINALI decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas*. Basta udirle, e la questione è decisa: parlano pur d'inferno, parlano di cruciati anche per quelli che il solo original peccato hanno in sull'anima; sebbene di cruciati minori (com'è ben giusto) che non per gli altri; dunque ciascuno che muore non rigenerato dall'acqua battesimale, porta in sè stesso e una colpa, e una pena eterna. Dunque ha peccato proprio il bambino, dico io, come dice il Concilio di Trento, eziandio che non abbia ancor libertà; perocchè la libertà dell'uomo che ha in sè il peccato, non è necessaria a costituire il suo peccato, come dissi nel *Trattato della Coscienza* con tanto vostro rammarico, ma è necessario un libero suo autore a renderlo imputabile, cioè a far sì che acquisti la nozione di colpa.

LIII. L'altra autorità che arrecate è la condannata dottrina del Sinodo di Pistoia, il qual rigettava siccome una favola pelagiana il Limbo de' pargoli; e anche questa definizione della Chiesa, avendo voi avuto giustamente paura di recarcela intera, vi siete fatto lecito d'addurla mezza, lasciando fuori, già s'intende, quelle parole, che del tutto prostrano il vostro errore. La qual definizione della sapientissima Bolla *Auctorem fidei*, restituita alla sua integrità, è per avventura costesa:

XXXVI. *Doctrina, quae velut fabulam Pelagianam explodit locum illum inferorum (quem Limbi puerorum nomine Fideles passim designant), in quo animae decedentium cum sola originali culpa poena damni citra poenam ignis puniantur;*

« Perinde ac si hoc ipso quod qui poenam ignis remouent, inducerent LOCUM « ILLUM, ET STATUM MEOIUM EXPERTEM CULPAE ET POENAE INTER REGNUM DEI, ET « DAMNATIONEM AETERNAM, QUALEM FABULANTUR PELAGIANI » (1).

Falsa, temeraria, in scholas catholicas injuriosa.

(1) Tutte queste parole io ostante rotondo, che dichiarano sotto quale aspetto venne condannata la dottrina del Concilio di Pistoiese, vennero del tutto ommesse dal signor Eusebio; se per incolpevole distrazione o per mala fede, pensì chi tocca. Certo è per altro, che di tutte le proposizioni condannate ch'egli adduce in copia nel suo libello, non si mostrò mai sollecito di ricercare il vero senso nel quale dalla Chiesa vennero condannate, prendendole materialmente, o interpretandole a fantasia; benchè il cercarlo sia estremamente necessario, massime trattandosi delle proposizioni di Bajo, di cui disse la Bolla stessa che le condannò, *quaeuis nonnullae aliquo pacto sustineri possent*; e le scuole cattoliche disputino fra di loro del senso in cui taluna di esse fu condannata. Così sogliono fare tutti quelli che fao de' partiti e non cercano la verità.

Avete ora inteso in che consiste la favola pelagiana? Non nell'ammettere il Limbo de' pargoli; ma sì bene « nell'ammettere un luogo e stato medio privo di colpa e di pena, fra il regno de' cieli e la DANNAZIONE ETERNA. » Che dite di questa parola DANNAZIONE ETERNA, che vi fa tanto paura, applicata ai bambini, e per la quale, essendo stata da me applicata a quelli che muoiono col solo peccato originale sull'anima, mi volete scomunicato? E andate gridando come un forsennato: « Dov'è qui la « dannazione, la perdizione, la riprovazione di che parla nel suo commento il signor « Rosmini? » — C'è benissimo, io vi rispondo, fratello mio; come c'è nella Bolla *Auctorem fidei*, a cui voi appellate per provare che l'applicarla a coloro che non peccarono mai con colpa attuale e libera, è un grosso errore!

Voi siete dunque di quelli che volete accettare la Bolla *Auctorem fidei* neg'ì utili, come dicono i legali, non accettandola poi ne' disutili: volete accettarla quando dichiara che il Limbo de' pargoli non è una favola pelagiana; ma non parlate poi d'ammetterla, quando del pari dichiara che è una verissima favola pelagiana « l'ammettere un luogo e stato di mezzo, privo di colpa e di pena, fra il regno de' cieli « e la DANNAZIONE ETERNA. » Il voler dunque, come voi fate, che quelli che muoiono col solo peccato d'origine in sull'anima senz'altra colpa attuale e libera, non vadano in ETERNA DANNAZIONE, è bella e buona favola pelagiana, condannata dalla Bolla *Auctorem fidei*, che per vostro male allegate: e però, secondo quella Bolla, voi putite di Pelagianismo.

Egli è pur singolar cosa a vedere, come sempre quelli che ebbero de' nuovi errori a sostenere nella Chiesa, simularono d'essere zelantissimi della cattolica verità, e invocarono a lor favore le decisioni della Chiesa medesima, come voi fate, signor Eusebio, sopprimendone cioè una parte, un'altra contraffaccendone, o astutamente interpretandone. Sempre quelli sfacciati apposerò la taccia d'eretici ad altri, massime a quanti contro a' loro coperti e subdoli errori difesero il dogma cattolico; e così i santi Ambrogio ed Agostino furono dall'eretico Gioviniano, e da' Pelagiani e Celestiani per eretici accusati. Perché voi dunque, Eusebio, imitate costoro? E date a me la gloria, benchè non la meriti, di sostenere con que' gran luminari del cattolico mondo la stessa calunnia, e di poter dire anch'io ciò che risponde il Dottor della grazia, tacciato d'eretico al pari di sant' Ambrogio, *Nos cum illo homine Dei (Ambrosio) patienter vestra maledicta et convicia sustinemus* (1).

È dunque deciso, per tornare a noi, dalla Bolla *Auctorem fidei* che non è un errore quant'io dissi nel *Trattato della Coscienza* sì calunniato, che il solo peccato originale senz'altra colpa attuale e libera trae dietro a sè dannazione, perdizione, riprovazione, *et quidem AETERNAM*, come aggiunge la stessa Bolla: è deciso che anzi è un error il negarlo, come voi fate: ell'è appunto l'antica favola de' Pelagiani i quali anticamente dicevano darsi « un luogo e stato di mezzo tra il regno di Dio e la dannazione eterna, luogo e stato privo di colpa e di pena »; in onta alle stesse parole di Cristo, che dichiarò, senza mezzo alcuno, *QUI NON EST MECUM, CONTRA ME EST*. Non temete voi dunque ancora, mio caro Eusebio, che il pubblico, schietto, com'esser suole, v'intimi forse quel detto stesso di sant'Agostino a Giuliano: *frustra fingis impetus fulminantis, cum spires funum potius fulminati*. (2).

(1) *De nuptiis et concupisac.* L. II, c. V. — Ved. s. Ambros. Ep. LXXXI. ad Siricium. — Ogni eretico imputò sempre ai cattolici gli errori contrari a quelli ch'egli professò. Così se Gioviniano diceva sant'Agostino essere Manicheo, gli Ariani lo accusavano di essere Sabelliano. — Ved. s. Aug. *De nuptiis et concupisac.* L. II, c. XXIII; et *Operis imp. contra Jul.* L. V, cap. XV. E chi sa che quando Eusebio mi nomina coll'aria della derisione *et il Soveretano* (R. Alf. X, f. 41), non si creda egli di fare una qualche altra felice imitazione di quel Giuliano, che chiamava sant'Agostino per contumelia *poenus disputator*? (Ved. sant'Agost. *Contra Jul. Pelag.* L. III, n. 32).

(2) *Operis imperfecti contra Jul.* L. IV, c. CXVIII.

Troppo celebri sono le fallacie che usò Pelagio per ingannare l'apostolica Sede, e troppo l'astuzia onde al papa Innocenzo scrivea in quella lettera che fu poi consegnata, lui morto, al suo successore Zosimo, *se ab hominibus infamari, quod neget parvulis baptismi Sacramentum, et absque redemptione Christi aliquibus coelorum regnum promittat*. Perocchè Pelagio nè negava a' bambini il sacramentale lavacro, come voi pur non negate, nè apriva a chicchessia le porte del cielo senza la recondizione di Cristo, eome voi pur non le aprite (1): ma qual era adunque l'errore che si opponeva a Pelagio? Quello, fra gli altri, che si può anche apporre a voi, stando alle parole ed ai sensi del vostro libello: *Objicitur autem illis (Pelagianis), è santo Agostino che il dice, quod non baptizatos parvulos NOLUNT DAMNATIONI PRIMI HOMINIS OBNOXIOS CONFITERI* (2). Tale è appunto nè più nè meno il vostro errore, signor Eusebio, quando fate a me tanta guerra, per aver io colla Chiesa cattolica confessato, *non baptizatos parvulos DAMNATIONI primi hominis obnoxios*.

L.IV. Ed anche in tutte l'altre maniere vostre d' esprimermi, voi state pure ai Pelagiani molto dappresso, stracciando le espressioni dalla Chiesa usate, e in tutta l' ecclesiastica tradizione, a significar tutt' altro da quel che suonano.

Se incontrando voi per via un uomo spogliato da' ladri delle sue vestimenta, gli diceste: « Voi siete macchiato »; ed egli vi rispondesse: « Io non ho macchia alcuna »; voi poi gli replicaste: « È vero, ma io considero come una macchia la vostra nudità »; probabilmente vi volterebbe le spalle il tapino, dicendovi: « Siete un pazzo. » — E la Chiesa disse sempre essere l'originale peccato una macchia; or voi rispondete: No, egli è una semplice nudità della grazia santificante, ma la si considera come macchia, perchè essere non ci dovrebbe. Con una tale stracchiatura non intese certamente l'Angelico la macchia del peccato, il quale così sapientemente la spiega: *Habet autem anima hominis duplicem nitorem: unum quidem ex refulgentia LUMINIS NATURALIS RATIONIS, per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex refulgentia divini luminis. — Unde ipsius detrimentum nitosis — macula animae metaphorice vocatur* (3): con che dimostro l'Angelico, che per macchia non si può intendere solamente la mera privazione del lume di grazia, ma ancora la diminuzione del nitore veniente dal lume natural di ragione, il qual pure resta dal peccato diminuito.

Se diceste a quello stess' uomo: « voi siete ferito »; egli direbbevi: « M' hanno i ladri nudato, sì, ma non ferito: son tutto sano »; e voi replicaste: « Si considera la nudità vostra come tante ferite, perchè non la dovevate avere »; quale stranezza! — E l' ecclesiastica tradizione disse sempre la natura umana dal peccato originale guasta, viziala e ferita. — Va benissimo, voi soggiungete, anch' io lo dico, ma intendo dire che non è nè guasta, nè viziala, nè ferita in sè stessa, ma solo nuda di quel vestimento di grazia che pel peccato adamitico le fu tolto. Così la nudità è le

(1) Egli diceva, come riferisce sant' Agostino: *Sine baptismo parvuli morientes, quo non eant, scio; quo eant, nescio*; le quali parole sono così commentate e riprovalte per sospette da s. Agostino medesimo: *Id est, non ire in regnum coelorum scio; quo vero eant, ideo se nescire dicebat, aut dicit, quia dicere non audebat IN MORTES ILLOS IRE PERPETUAM, quos et hic nihil mali commisisse sentiebat, et originale traxisse peccatum non consentiebat* (De peccato originali contra Pelag. et Coelst. c. XXI).

(2) *De peccato orig. contra Pelag. et Coelst. c. XVIII.* — Pelagio negava oltracciò espressamente il peccato originale; Eusebio più destro lo confessò in parole, distruggendolo però nel fatto, come vedemmo. — Dal non volere che i non battezzati siano a dannazione soggetti, dice sant' Agostino, venia, che i Pelagiani giudicassero loro necessario il battesimo solo acciocchè acquistassero il regno de' cieli, non acciocchè evitassero la dannazione: *Quomam propter accipiendum regnum coelorum tantummodo eos baptizandos esse contendunt: quos praeter regnum coelorum habere nisi AETERNAM MORTEM possunt, qui sine participatione corporis et sanguinis Domini aeternam vitam habere non possunt* (De peccato originali contra Pelag. et Coelst. c. XVIII).

(3) S. I. II, LXXXVI, 1.

ferite voi le fate una cosa sola. Ma non così Gesù Cristo, parlando di quell'uomo discendente da Gerusalemme in Gerico, simbolo come fu sempre tenuto da' padri (1), del genere umano decaduto, il qual uomo non fu solamente da' ladri spogliato, ma ancor ferito, e poi dal Samaritano, simbolo del redentor nostro Gesù Cristo, non pur coperto, ma ben nno sanato, infuso nelle sue piaghe sanguinolenti e l'olio e il vino: *Et despoliaverunt eum*, ecco la nudità, *et plagis impositis abierunt, semi vivo relicto*, ecco le ferite ben disinte da quella (2).

LV. La nudità della grazia santificante è una cosa semplice; ma le piaghe inflitte dall'originale peccato nella umana natura, sono, per consentimento de' Padri, e molte e distinte; e s. Tommaso, sull'orme degli scrittori più antichi, n'annovera quattro, perocchè dice: *In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae: in quantum vero VOLUNTAS destituitur ordine ad bonum* (vedete qui, Eusebio mio, quel guasto della volontà che voi intendere non sapete?), *est VULNUS MALITIAE* (3): *in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis: in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae*. E conchiude: *Sie igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta TOTI HUMANAЕ NATURAE* (è la natura stessa adunque vulnerata) *ex peccato primi parentis* (4). E acciocchè non vi potesse essere ombra di equivoco, avea detto prima l'Angelico: *OMNES VIRES ANIMAE* (le forze dell'anima sono mera natura) *remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo NATURALITER* (non si parla dunque dell'ordine soprannaturale) *ordinantur ad virtutem: et ipsa destitutio vulneratio dicitur naturae* (5). Se, avendo parlato l'Angelico si chiaramente, giunse pure la cavillazione a fargli dire il contrario, la natura presente essere solo spogliata della grazia santificante, e non vulnerata realmente; io non credo che possa più darsi chiarezza di discorso bastevole contro alle sottigliezze dell'umano ingegno.

LVI. Tanto più, che i luoghi in cui s. Tommaso spiega il concetto stesso, son molti; ne addurrò alcuni altri.

Nell'articolo primo della questione LXXXV della I. II, si propone il santo Dottore il quesito, *Utrum peccatum diminuat bonum NATURAE*: vedete dal titolo, che è proprio il caso nostro. Udiene la risoluzione.

Distingue prima il grand'uomo egregiamente tre cose, che dir si possono beni della natura: 1.° *Ipsa principia naturae, ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae, et alia hujusmodi*. 2.° *Ipsa inclinatio ad virtutem*, perchè l'uomo (noti bene qui il signor Eusebio), anche prescindendo dalla grazia santificante, ha una inclinazione naturale alla virtù, *quia homo A NATURA habet inclinationem ad virtutem*. 3.° *Potest dici bonum naturae donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae*. Di questo terzo bene s. Tommaso dice, *potest dici bonum naturae*, per mostrare che esso così si appella in altro senso da' primi due, che non sono aggiunti altronde, ma nella natura stessa esistenti. Ora, distinti così dall'Angelico que' tre beni, dice che il primo nè fu tolto nè diminuito; e in fatti, se alla natura umana si sottraessero i principi che la costituiscono, o le necessarie conseguenze di que' principi, essa non potrebbe nè manco esistere. egli è dunque fuori di controversia, che non fu tolto nè dimi-

(1) Ved. S. Tom. S. I. II, LXXXV, 1, *Sed contra*.

(2) Luc. X.

(3) Questa *malitia naturae* che guasta la volontà dell'uomo vien dall'Angelico egregiamente spiegata, al modo stesso come io feci sulle sue vestige in più luoghi, e nell'*Antropologia* specialmente; perocchè dice che si prende la parola *malitia pro quadam pronitate voluntatis ad malum, secundum quod dicitur Genes. VI. et Primi sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua* s. Ivi, III, ad 2.

(4) Ivi, III.

(5) Ivi.

nuito pel peccato quanto v' ha nella natura umana di necessario a sostituirlo. Quanto al terzo de' tre beni indicati, cioè all' originale giustizia, questo pel peccato fu tolto del tutto, con esso la grazia santificante. Se dunque s. Tommaso fosse del parere del nostro Eusebio, avrebbe dovuto fermarsi qui, e far consistere tutto il danno dell' originale peccato in questa perdita de' doni soprannaturali.

Ma non fa così il santo Dottore, perchè trova che alla natura umana fu tolto ancora del ben suo proprio, soggiungendo: *Sed medium bonum NATURAE, scilicet IPSA INCLINATIO AD VIRTUTEM, diminuitur per peccatum* (1). E nella soluzione delle obiezioni spiega in che modo la natura possa dare una inclinazione buona e cattiva alla volontà, possa farle prendere « un atteggiamento propenso o ritroso al bene ed a Dio » (2): *Natura, dice sapientemente l' Angelico, etsi sit prior quam voluntaria actio, tamen HABET INCLINATIONEM AD QUANDAM VOLUNTARIAM ACTIONEM: unde ipsa natura secundum se non variatur propter variationem voluntariae actionis: sed IPSA INCLINATIO VARIATUR EX ILLA PARTE QUAE ORDINATUR AD DEUM* (3); e tosto appresso spiega la mala piega della volontà da questo, che *APPETITUS SENSITIVUS INCLINAT RATIONEM ET VOLUNTATEM* (4). Laonde se l'appetito sensitivo fosse nella sua integrità e perfezione, come sarebbe nell' uomo creato da Dio nello stato di sana natura; egli non potrebbe inclinare al male la volontà; ma dalla volontà retta essere prevenuto ed inclinato. Egli è dunque provato che secondo l' Angelico non fu l' uom solamente pel peccato adamitico spogliato de' doni soprannaturali, ma offeso altresì nella sua stessa natura, ciò che la ragione stessa conosce dover essere conseguente al peccato, d' accordo coll' esperienza, che conferma uascere l' uomo con una volontà debole, guasta, ed al male inclinata.

LVII. E qui veggasi nuovamente come il nostro Eusebio, senza saperlo, vada tuttavia ricopiando gli artifizii di Pelagio nelle forme del suo parlare. Affin di velare sotto oneste parole, la schifezza della sua sentenza che vuol l' umana natura non puo- to viziata, si guarda bene di non nominare il disordine della concupiscenza; « ma Iddio, dice egli, avrebbe potuto creare l' uomo in quello stato medesimo in che ora nasce, privo cioè di grazia santificante e colle NATURALI TENDENZE che ha di presente in sè stesso » (5). Dice ancora che « I NATURALI DIFETTI dell' anima e del corpo nostro, che nello stato di pura natura si sarebbero dovuti mirare come NATURALI CONDIZIONI NOSTRE semplicemente, ora che decademmo si mirano come un gua- sto » (6). Ora io potrei dire al signor Eusebio, altrettanto quanto sant' Agostino all' eretico che confutava, perchè nominate *naturali tendenze, naturali difetti, naturali condizioni*, e non nominate *libidine, concupiscenza della carne*, ed altre tali parole che propriamente significano la piega prodotta dal peccato nell' umana natura? Questo in fatti faceva Pelagio, evitando con somma cura tali parole quando voleva provare che l' umana natura non era infetta, ma tutta intera opera sol di Dio; nominava *i corpi, i sessi, le unioni*, cose buone perchè naturali, ma non nominava il disordine che in tali cose si mescola, cosa cattiva e contro natura: *Sed inter tot nomina bonarum rerum, id est corporum, sexuum; conjunctionum, libidinem vel concupiscentiam carnis iste (Pelagius) non nominat. Tacet, quia pudet: et mira (si dici potest) pudoris impudentia, QUOD NOMINARE PUDET, LAUDARE NON PUDET* (7). È veramente

(1) I. II, LXXXV, 1.

(2) *Trattato della Coscienza*, I, 38, nota.

(3) I. II, LXXXV, 1, ad 2.

(4) *Ivi*, ad 3.

(5) R. Aff. VIII, f. 34. — La proposizione 55 di Bajo *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur*, è anche da me condannata come la condanna la Chiesa; e ben presto vedremo in qual senso ella sia stata proscritta.

(6) *Ivi*, nella nota.

(7) S. Aug. *De nuptiis et concupisc.*, L. II, c. VII.

il far passare la concupiscenza della carne e la libidine sotto il bel nome di *naturali tendenze*, come fanno Eusebio e Pelagio, e il pretendere che quelle cose sozze si troverebbero nell'uomo creato da Dio colla sua sola natura, il chiamarle in tale stato « *naturali condizioni nostre* » (1), egli è manifestamente un lodarle, un dichiararle in sè buone, come buone sono tutte l'opere di Dio stesso; quindi medesimo un ingiuriare altamente questo Dio santo, autore rendendolo di quelle cose, *quae pudet* (2). Laonde sant'Agostino, continuando a smascherare l'astuzia di quell'eretico, dopo aver recato un passo di lui dove conestava colle parole di *naturali tendenze* tutto ciò che accade nell'unione maritale, soggiunge: *Ecce iterum dicere noluit, carnis concupiscentia cognovit uxorem, sed NATURALI, inquit, APPETITU: ubi adhuc possumus intelligere ipsam voluntatem justam et honestam, qua voluit filios procreare, non illam libidinem, de qua iste* (parla forse di Eusebio Cristiano?) *sic erubescit, ut ambigue nobis loqui malit, quam perspicue quod sentit exprimere* (3). Perciò tutto l'artificio di Pelagio consisteva nel far passare ogni cosa che è presentemente nell'uomo, per una *naturale tendenza*, e quindi per cosa buona; e tutto lo studio di sant'Agostino per l'opposto volgevasi a costringerlo a riconoscere che nella presente natura umana v'ha qualche cosa di *naturale* e qualche cosa di *viziato*; e gli adduceva in prova il santo Dottore ciò in cui il vizio si mostra più patente, e che l'eretico stesso negar non poteva che fosse vizio, senza doverne così facendo arrossire, ed era che *motus eorum (genitalium membrorum) non est in hominis potestate* (4). Laonde, per non venire a questo punto, Pelagio non nominava mai tali cose se non in sulle generali, chiamandole *naturali tendenze*, *naturali condizioni* e simili, come appunto vien facendo pudicamente il nostro Eusebio. Onde anch'io posso lodare la modestia del suo parlare, come sant'Agostino la loda in Pelagio, e dire di lui altresì: *Ita quippo iste (Eusebius) sibi circumlocutionis hujus obstacula, sicut illi (Adam et Eva) succinctoria conserunt* (5)!

Lasciando dunque le sottigliezze d'Eusebio, noi professiamo di credere con tutta l'eccelesiastica tradizione sulle Scritture stesse fondata, che l'umana natura fu in conseguenza del peccato originale non pure de' doni superui spogliata, ma vulnerata altresì e viziata in sè stessa; e in questo senso intender devesi, pare a noi, il canone del Tridentino, che dice che se alcuno non confessa tutto Adamo *per illam praevocationis offensam SECUNDUM CORPUS ET ANIMAM IN DETERIUS COMMUTATUM FUISSE: anathema sit* (6).

(1) R. Aff. VIII, f. 37.

(2) Avendo Pelagio recato il testo del Geosai, *et erunt duo in carne una* gli sfuggi dalla penna che il profeta (Mosè) avea scritto ciò senza pericolo d'offendere il pudore. Onde sant'Agostino il conviuce che col solo aver ommesso il pudore ha condannato sè stesso, e così lo terra con uoa log'ca invitta: *Dicatur causa, cur in exprimendis operibus Dei, propheta prope periculum pudoris, accesserit. Itane vero humana opera pudenda esse non debent, sed plane glorifianda, et divina pudenda sunt? Itane vero in eloquendis et exprimendis operibus Dei, non honoratur prophetae vel amor vel labor, sed periclitatur pudor? Quid enim potuit Deus facere; quod ejus praedicatorum pudeat dicere? Et quod est gravius, pudeat hominem alicujus operis, quod non homo, sed Deus fecit in homine: cum omnes opifices quanto possunt labore et industria id agant, ne de suis operibus erubescant? Sed profecto illud non pudet, quod puduit primos illos homines quando pudenda texerunt. Illa est poena peccati, ILLA FLAGRA VESTIBULQUE PECCATI illa illecebra fomesque peccati, illa lex in membris repugnans legi mentis, illa ex nobis ipsa adversus nos ipsos inobedientia, justissimo reciprocato inobedientibus reddita. (De nuptiis et concupiscentiis, L. II, c. IX).*

(3) *De nuptiis et concupiscentiis*, L. II, c. VII.

(4) Ivi.

(5) Ivi. — Vedi tutto il luogo, dove continua a lungo sant'Agostino a disvelare la malizia che si contiene sotto la frasi di *naturali tendenze*, *naturali condizioni* o simili, volendosi significar per esse tutto ciò che v'ha presentemente di corrotto nella nostra natura.

(6) Sess. V. *Decr. de pecc. orig.* — I Sociniani dicevano che il peccato di Adamo non poteva aver forza di viziare la spirituale natura di Adamo, come può vedersi nel *Catech. Eocl.*

LVIII. Un'altra delle obiezioni che facevano i Pelagiani contro la trasfusione dell'originale peccato era questa: « come i padri già battezzati potessero tramandare a' figliuoli quel peccato che già più non avevano in sè medesimi »: *Per rerum naturam*, scrivea il pelagiano Giuliano, *fieri non posse, ut illud probentur tradere parentes, quo caruisse creduntur. Quod si tradunt, non amiserunt* (1). In vece di rispondere a questa obiezione contro il cattolico dogma, il nostro Eusebio (involontariamente, io credo) ne aggiunge un'altra simile; egli risale fino ad Adamo, ne descrive la penitenza già fatta, il peccato rimesso, e però trova, che a lui non si possono più imputare i difetti de' posterì (2).

Sant'Agostino per rispondere a questa obiezione pelagiana ricorreva al vizio del seme virile, il qual rimane anche dopo il battesimo: *Propter hanc ergo fit, ut etiam de justis et legitimis nuptiis filiorum Dei, non filii Dei, sed filii saeculi generentur: quia et ii qui generant, si jam regenerati sunt, non ex hoc generant ex quo filii Dei sunt, sed ex quo adhuc filii saeculi* (3). E illustrava il fatto colla figura della circoncisione, dicendo: *Trahit praecipitium proles, quod jam non habet parens; caruit et tamen tradidit; amisit et tamen transmisit: et hoc praecipitium peccatum significat. Ergo et ipsum potest in parentibus interire, et tamen ad filios pertransire* (4). E di vero, questo simbolo del circonciso che genera l'incirconciso, come pur l'altro, tanto spesso adoperato da sant'Agostino, dell'oliva dal cui seme spunta l'oleastro, è opportunissimo, come sempre ne parve, a spiegare la tradizione dell'originale peccato, per questo, che il venire reciso nell'uomo quel pezzuolo di carne che si prende a significare il peccato, non influisce sull'umana semente, di guisa che da questa debbano germinarsi degli uomini di quel pezzuolo privati, ma quella semente anche dopo la circoncisione riman tale qual era da prima, come se si tagliasse all'uomo un dito o il naso, e così parimente la semente dell'oliva dee tenere l'original sua natura, nè viene dall'innesto che sull'oleastro si fa, migliorata. Ora dal vizio appunto del seme esce un corpo corrotto che *aggravat animam* (5). *Sicut enim, per dirlo di nuovo col gran papa Innocenzo III, ex vase corrupto liquor infusus corrumpitur, et pollutum contingens ex ipso contactu pollutur: sic ex contagio corporis anima corrumpitur et foedatur* (6). Questa è dottrina comunissi-

Poloniar. Sect. V, c. X. Molti altri cretici sostennero del pari che il peccato di Adamo non portò alcun vizio alla natura umana, come vuole il signor Eusebio.

(1) Parole riferite da sant'Agostino *contra Julianum*, L. VI, c. VII.

(2) Ripetiamo le sue parole: « Giacchè del peccato suo ha fatto lunga penitenza, lo ha e ceolo volta piante a ritrattato, o quindi col buono esempio di tutta la vita ha compensato lo scandalo che d'apprima avea dato al mondo: di più, morto tanti mil'anni avanti che noi oacessimo, proprio il poverello non può essere colpevole del male che ora noi volotariamente e facciamo » (R. Aff. IV, f. 20). Egli parla del male che volotariamente facciamo, ma se la ragione è buona per un tal male, ella è buona egualmente per quello che noi ereditiamo. Tanto più che egli dichiara con assoluta sentenza, che *ripugna agli attributi divini* che l'uomo sia condannato senza alcun suo demerito. Le sue parole sono assolute. « Si oppone troppo alla c giustizia e alla bontà infinita di Dio, ed alle sue divine dichiarazioni (*Fuit omnes homines salvos fieri, il concetto di un Dio, che come per un total male fisico inevitabile mandi l'ooe mo alla dannazione, SENZA ALCUN suo demerito* » (R. Aff. VIII, f. 34): Queste parole nel senso in cui il signor Eusebio le dice, cioè parlando della dannazione conseguente al peccato d'origine, contengono, per quanto a me pare, una formale eresia; essendo ni vna, che al peccato originale anche solo (senza alcun demerito) segua la dannazione in tutti que mozioni noe rigenerati, a che questa dannazione viene lor sopra come un mal fisico inevitabile, a che perciò non ripugna niente tutto ciò alla giustizia ed alla bontà di Dio ». Tutto fin qui è di fede: le opinioni teologiche cominciano là dove si tratta di stabilire quali sieno le pene annesso alla dannazione de' meriti col solo peccato originale sull'anima.

(3) *De nuptiis et concupisc.* L. I, c. XVIII.

(4) *Contra Julianum Pelag.* L. VI, c. VII.

(5) *Corpus enim quod corrumpitur*, sono parole della Scrittura, *aggravat animam et terrèna inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem* (Sap. VIII, 13).

(6) Ad Ps. IV. *Poenitential.*

ma a' Padri e da tutti gli scolastici ripetuta. Vero è, che a primo aspetto riesca difficile assai lo spiegare come il vizio del seme, non essendo peccato, diventi poi peccato nell'anima. Ma questo però è spiegabile, in sulle vestigie de' Padri e de' teologi, conciossiachè non è punto assurdo il pensare che possa il corpo viziato dare all'anima una mala pendenza (1). Tutta adunque l'ecclesiastica tradizione ricorse al vizio del seme ed al disordine della concupiscenza che rimane tuttavia ne' rigenerati dopo il battesimo, per spiegare come anche questi comunicino ai loro figliuoli l'originale infezione. Ma non può più darsi a' Pelagiani una tale risposta nel sistema d'Eusebio.

Questi non vuole che la natura abbia alcun vizio; anzi ell'è tale, quale sarebbe se nascesse tutta nuova dalla man del Creatore, consistendo il peccato originale, secondo lui, nella mera privazione della grazia santificante. Or se quelli che sono già battezzati non sono più ignudi di questa grazia, ma son di essa vestiti, e se altro vizio nella natura loro non hanno; in che modo adunque possono essi comunicare per generazione il peccato a' loro figliuoli? Dirà forse Eusebio, che quantunque il padre abbia la grazia santificante, tuttavia Iddio ne priva il figliuolo. In tal caso non è più il padre che comunica e trasfonde questo preteso peccato, consistente, come Eusebio vuole, nella mera nudità della grazia; ma di esso n'è l'autore Dio stesso; nè al primo padre si può più imputare, ma a Dio. Avranno dunque ragione i Pelagiani? vorrà il signor Eusebio darsi proprio alle loro parti? Se non vuole, creda dunque alla Chiesa, la quale dice, raccolta nel sacrosanto Tridentino Concilio: *MANERE autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta Synodus fateri et sentit*: consideri ben quel *manere*, che esprime un residuo e una soqola del peccato: Quella non è dunque natura: perocchè se fosse natura, sarebbe inutile e senza senso il dire che rimane dopo il battesimo la natura, nè sarebbesi stata cagione di notare che rimane e soprasta più tosto quella parte, che l'altre della natura. Prosegue poi la dogmatica definizione così: *Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia EX PECCATO EST, ET AD PECCATUM INCLINAT* (2).

Che cosa volete mai di più chiaro? La concupiscenza *ex peccato est*, dunque non *ex natura*; ad *peccatum inclinatur*: dunque di nuovo, ella non è cosa veniente dalla natura umana, la quale anzi, come dice s. Tommaso, è ordinata e inclina alla virtù perchè viene da Dio. Havvi dunque nell'uomo che nasce un'inclinazione al male congenita, havvi un *vizio*: non è « una tendenza, o condizion naturale », come il sig. Eusebio vuole, che solamente per un vizio si consigne. Perocchè ogni tendenza della pura natura *ex Deo est*; ma il fomite *ex peccato est*. Ogni tendenza che *ex Deo est, ad bonum inclinatur* (3); ma la concupiscenza che *non est ex Patre, come*

(1) Ecco in qual maniera uno scrittore del secolo scorso, fra infiniti che potrei addurre, concepiva la trasfusione dell'originale peccato: *Animae quavis substantiae spirituales, propensiones quaedam possunt contrahere, propter aliquas affectiones; quoniam ponere licet, quod Deus, cum hominis efformaret essentiam, spirituales materiam corporeae conjungendo, atque vellet, ut homines ab uno originem traherent, decrevit, filiorum corpus futurum simili corpori patris, ac eisdem plus minus impressiones habiturum; animam autem corpori unitam, quibusdam inclinationibus futuram esse obnoxiam, quoticumque ejus corpus quaedam susciperet impressiones, dummodo tamen exterior causa illas non immutaret. Sic Adamus cum peccato suo harmoniam corporis immutasset, atque perturbasset, leges factae ante peccatum constitutas permittit Deus opportunum minime judicavit: quibus legibus existentibus, Adamus necessario filios suos corporis vitati participes fecit, et animas haece corporibus conjunctas easdem depravatas contraxerunt inclinationes. Hinc fit, ut animae filiorum, antequam in vitam ingrediuntur, habitus in res creatas propensae evadant, easque ament eodem fere modo, quo homines saeculi etiam cum somnum capiunt, dilignant mundum* (Prosp. ab Aquila, V. Peccatum originale, IV).

(2) Sess. V. Decr. de peccat. orig.

(3) Se si considera il solo senso, egli pure inclina al suo bene; se poi si considera il senso

dice s. Giovanni (1), inclina, secondo il Concilio di Trento, al peccato, *ad peccatum inclinatus*. Tema dunque il signor Eusebio la conclusione che pone il Concilio di Trento alla esposta dottrina: *Si quis autem contrarium senserit, anathema sit!*

LIX. E temendola, converrà forse meco, che l'umana natura non vizata dall'originale peccato, ma solo nudata de' « gratuiti divini favori » (2), non è per avventura credenza a di tutti i cattolici » (3), come impertinatamente asseriva, dichiarando già travisti (4) e recisi dalla sua comunione quelli che il contrario tenessero; anzi penso io, che i cattolici tutti deploreranno piuttosto in lui un errore, che tanto diminuisce il pregio della redenzione, e l'efficacia del santo battesimo. Imperocchè se noi abbiamo ora una natura in sé stessa perfetta, e solo priva del soprannaturale vestimento, ci è stata dunque utile la morte di Cristo, ma non necessaria. E se colui che viene rigenerato coll'acque del santo battesimo, altro non riceve da queste che i doni soprannaturali e la conseguente soprannaturale beatitudine; dunque il battesimo viene conferito bensì per utilità, ma non per necessità: Cristo adunque non è più un medico di cui s'abbia l'inferma natura umana bisogno per risanarsi, ma è solo un Signor liberale che regala ornamenti alla nostra natura già sana. Non la sentono certamente così, nè mai la sentiranno i veri cattolici, i quali, grati al loro Redentore e Salvatore e al medico delle profonde mortali lor piaghe, sanno e confessano non poter avere in modo alcuno, senza di lui, nè sanità nè vita, o siano adulti o sian anco bambini. S'odano i sentimenti de' cattolici esposti da sant'Agostino, e si confrontino ad essi quelli d'Eusebio: *Catholicis dicunt humanam naturam a creatore Deo bono conditam bonam, sed peccato vitiatam medico Christo indigere. — Pelagiani et Coelestiani dicunt humanam naturam a bono Deo conditam bonam, sed ita esse in nascentibus parvulis sanam, ut Christi non habeant necessariam in illa aetate MEDICINAM* (5). Eusebio Cristiano dice, che « in realtà, come nel corpo, così nell'anima » ma ora nasciamo e siamo tali, quali nasceremmo e saremmo se fossimo stati da Dio « creati nello stato di pura natura », cioè in quello stato, com'egli spiega, nel quale ci poteva ben creare Iddio (6): di che avviene che niente manchi a questa natura, ed ella debba aspettarsi dalla morte di Cristo, se non solo di essere innalzata da una condizione buona, ma naturale, ad una condizione migliore e soprannaturale. E veramente egli pare che Eusebio, il che è al suo principio pur consegnante, non solo assolva i bambini, morti prima d'essere rigenerati, da qualsivoglia pena, ma loro conceda di più una *naturale felicità*; giacchè egli dice, che « il non andar dopo morte « a godere dell'ETERNA SOPRANNATURALE FELICITÀ, se si muoia senza essere rigenerati, e l'essere esclusi affatto dal cielo, si RIGUARDA come una positiva dannazione » (7). Ma colui che riguarda come una positiva dannazione il solo non andare dopo morte a godere dell'eterna soprannaturale felicità, che cosa fa egli se non illuder sè stesso? e il chiamare con una tale appellazione quello stato, dal quale è esclusa la felicità soprannaturale, ma non però la naturale, non sembra egli un mentire, od un giuocar di parole (8)? Perocchè anche fino a tanto che noi in questa vita peregrin-

legato insieme coll'intelligenza, com'è nell'uomo, allora dalle sue tendenze parziali del senso o dell'intelligenza formasi una forza tendenza complessiva propria della natura umana e ordinata al bene vero dell'uomo, se l'uomo è in sua natura perfetto e non guasto. L'uomo è uno, per l'unità della sua persona: quindi l'unità della *tendenza personale*: la qual tendenza personale complessiva ed unica, risulta però da più tendenze particolari ottimamente legate insieme e sottordinate.

(1) I. Jo. II, 16.

(2) R. Aff. VIII, f. 35.

(3) R. Aff. IV, l. 19.

(4) R. Aff. I, f. 4.

(5) *De nuptiis et concupisc.* L. II, c. III.

(6) R. Aff. VIII, f. 35.

(7) Ivi.

(8) Così scrive il dottissimo cardinalo Gerbil, che ebbe tanta parte nella Bolla *Auctorem*

niamo, siamo esclusi affatto dal Cielo e privi della soprannatural beatitudine; e tuttavia a niuno viene in capo di considerare come una *positiva dannazione* la vita presente, nè a chi parla viene mai in su' labbri una tale parola, eziandio ch'egli non goda quaggiù nè pur felicità naturale, ma da molte molestie e sciagure sia travagliato e sbattuto. Laonde quando confessava Pelagio doversi anche ai bambini accordare il battesimo affinché siano resi partecipi della redenzione di Cristo, esclamando, *Quis ille tam impius est, qui eujuslibet aetatis parvulo interdicat communem humani generis redemptionem?* (1) non se n'accontentava sant'Agostino, e rispondeva: è necessario che egli chiarisca di più, di quale redenzione intenda parlare: *Et hoc ambiguum est, diceva, qualem dicat redemptionem: utrum EX MALO AD BONUM, AN EX BONO AD MELIUS* (2). Perocchè se i bambini morienti senza il battesimo godono già una natural beatitudine, la redenzione che pel battesimo acquistano, non è che *EX BONO AD MELIUS*; non *EX MALO AD BONUM*; per arrecar la quale tenne sempre la Chiesa cattolica esser morto il Redentore. Che se Eusebio non nega in parole il peccato originale, come il negava Pelagio, giovagli forse il conservarne la parola, annientando com'egli fa coi suoi ragionamenti la cosa? Laonde sant'Agostino conchiude: *Quapropter quisquis humanam contendit in qualibet aetate naturam non indigere medico secundo Adam, quia non est vitata in primo Adam, non in aliqua quaestione, in qua dubitari vel errari salva fide potest, sed IN IPSA REGULA FIDEI QUAE CHRISTIANI SUMUS, GRATIAE DEI CONFINGITUR INIMICUS* (3). Non dice qui sant'Agostino, *errare nella regola della fede*, e andar convinto d'essere *inimico alla grazia di Cristo* solamente colui che nega *expressis verbis* l'originale peccato; ma anche solo colui che sostiene la natura stessa umana non esser *viziata* (eziandio che dica di considerarla per tale), e che perciò non ha uopo di Cristo qual *medico* che la guarisca, ma sol di Cristo qual monarca che ad altri onor la sublimi; nè di Cristo qual Redentore che dall'eterna perdizion la ricompri, ma sol di Cristo qual liberal donatore che da un buono stato, ad un miglior la trasporti.

LX. Ma Eusebio obietta alla dottrina di sant'Agostino e della cattolica Chiesa la stessa ragion di Pelagio, risolutamente sentenziando così: « Si oppone troppo alla giustizia e alla bontà infinita di Dio, ed alle sue divine dichiarazioni (4), il concetto e di un Dio, che come per un cotal male fisico inevitabile mandi l'uomo alla DANNA-

Fidei, benchè sia maltrattato dal sig. Eusebio (R. Aff. XV, f. 58): *Ceterum parvulis ista beatitudinem aliquam naturalem asserere commentum videtur alienum a mente Scripturae et sanctorum Patrum*. Nel suo *Commentariorum de Gratia Dei*, n. 23, inserito nel vol. XIX delle sue opere stampato in Roma.

(1) Parole di Pelagio nell'artificiosa lettera scritta da lui al papa Innocenzo. Ved. s. Agost. *De peccato orig.*, c. XIX.

(2) Ivi. — Da questo solo passo si vede chiaramente, che s'ingannano quegli scrittori, che credono essere consistita l'error pelagiano unicamente nell'accordar ch'esso facesse a' bambini una soprannatural beatitudine. Sant'Agostino trovava l'errare sempre, ova si riducesse il frutto della redenzione a tradurre unicamente l'uomo *ex bono ad melius*; e si ridurrebbe appunto a questo solo l'effetto della redenzione di Cristo, quando si trattasse per essa di venir solamente in possesso della beatitudine soprannaturale in vece che della naturale. Laonde il Bellarmino, l'Estio, il Petavio ed altri insigni teologi considerano come error pelagiano l'accordare a' bambini anche una natural beatitudine. Ella è poi una cavillazione il dir che questi eretici non distinguevano fra beatitudine naturale e soprannaturale; e però intendevano di quest'ultima. Chi ha letto i Padri che li confutarono, o specialmente sant'Agostino o lo opere a lui attribuite, vede chiaro, ch'essi sostengono non averci che una sola beatitudine procacciata agli uomini per meriti del Salvatore, e tutto ciò che è fuori di essa essere *miseria ed infelicità*. Con questa principia rifiutano qualsivoglia beatitudine conceduta a' non rigenerati, non solo la soprannaturale; nè i Pelagiani avrebbero nulla guadagnato distinguendo la naturale dalla soprannatural beatitudine, perchè appunto in questa distinzione sarebbero stati convinti d'errore, che nell'ordine presente non può aver luogo, secondo il senso di tutto le Scrittura o in traduzione.

(3) *De peccato orig.*, c. XXIX.

(4) *Fuit omnes homines salvos fieri.*

« ZIONE, SENZA ATTUAL SUO DEMERITO » (1). Or non è ella questa una temeraria baldanza dell'umana ragione, il voler pronunziar che s'opponga agli attributi divini della giustizia e della bontà quella dannazione dell'originale peccato, che pure per fede noi dobbiamo tutti tenere, se pur vogliamo dirci ed esser cattolici, eziandio che noi non intendiamo (giacchè tutto non possiamo intendere) come quella dannazione venga sopra all' uomo che nasce (e non è certo Iddio che gliela manda, come Eusebio bestemmiano suppone), alla guisa che vien sopra un mal fisico ereditario, e senza attual suo demerito? Cur ergo, dirò qui anch'io ad Eusebio con sant'Agostino, cur humana opinione conaris evertere, quod minus vales in divina ratione comprehendere (2)? Potrei certamente, sull'orme de' Padri, con qualche umana ragione appianare l'apparente opposizione fra la dannazione de' bambini e i divini attributi: ma probabilmente Eusebio non m'intenderebbe, con me per sopraggiunta sdegnandosi della sua propria ignoranza (di sì lunga presunzione com'egli è, d'intender si corto!), e troppo io mi divertirei dal proposto argomento. Laonde lasciam pure il ragionamento da parte, quando abbiamo da opporgli l'autorità della Chiesa; giacchè Eusebio questa non rigetta, benchè n'abusi. Perocchè uno degli errori di Pelagio era pur quello di negare la dannazione de' bambini non rigenerati morienti senza attual demerito, come attesta sant'Agostino: *Obijcitur autem illis (Pelagianis), quod NON BAPTIZATOS PARVULOS NOLUNT DAMNATIONI PRIMI HOMINIS OBNOXIOS CONFITERI*, e che *propter accipiendum regnum coelorum tantummodo eos baptizandos esse contendunt*: soggiungendo: *quasi praeter regnum coelorum habere nisi AETERNAM MORTEM possint, qui sine participatione corporis et sanguinis Domini aeternam vitam habere non possunt* (3). Ora, fra gli altri argomenti che reca il santo padre a confutazione di quell'errore cavati dalle divine Scritture, ne trae uno dalla circoncisione, prescritta con questa minaccia: *Masculus, cujus praeputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo* (4); la quale commentando sant'Agostino, così argomenta contro l'errore stesso del nostro Eusebio: *Quid enim mali, quasso, parvulus propria voluntate commisit, ut alio negligente et eum non circumcidente, ipse damnatur, damnatione tam severa, ut pereat anima illa de populo suo?* e dimostra che per la morte minacciata dovea intendersi non tanto la temporale, quanto l'eterna, perocchè a significare la morte temporale de' giusti usavasi nelle Scritture anzi una frase contraria: *Negue enim temporalis mortis terror incussus est; cum de justis, quando moriebantur, tunc potius diceretur, « Et appositus est ad populum suum », vel « Appositus est ad patres suos »: quoniam deinceps hominis nulla tentatio formidatur, quae illum separet a populo suo, si populus ejus ipse est populus Dei*. Laonde giustamente osserva il santo, che questo solo fatto basta a confondere la prosuntuosa e temeraria ragion di Pelagio, e quindi d'Eusebio, che non veggendo in che modo i bambini senza il battesimo potessero eternamente perire, negano che periscano: *Hujus tam horribilis poenae (la perdita dell'anima de' bambini non circoncisi) justitia si quaeratur, nonne istorum (Pelagianorum) omnis de LIBERO ARBITRIO et laudabili SANITATE ET PURITATE NATURAE, quantumlibet arguta sit argumentatio, repercussa et confracta dissiliet* (5)?

LXI. Nelle quali parole sant'Agostino atterra l'errore di Pelagio intorno alle forze del libero arbitrio, e ad un tempo quello della natura sana (*omnis de libero arbitrio, et laudabili sanitate et puritate naturae argumentatio*), perchè sono veramente due errori indivisibili, non potendosi credere il libero arbitrio scaduto e inclinato al male, fin che si suppone la natura trovarsi in tutta la sanità sua naturale, come

(1) R. Aff. VIII, f. 34.

(2) *Contra Julianum Pelag.*, L. VI, c. VII.

(3) *De peccato orig.*, c. XVIII.

(4) Gen. XVII, 14.

(5) *De peccato origin.*, c. XXX.

fa Eusebio ; il quale di conseguente nega aperto, che « tutti gli uomini, senza eccet-
 tuare neppur coloro che non peccarono mai con colpa attuale e libera » (quelli son
 per esempio i bambinai), « sieno guasti nella volontà » (1). E in fatti, se « l' uomo
 « ora delle naturali sue forze e facoltà è provveduto tanto perfettamente, quanto sa-
 « rebbe se fosse stato creato nello stato di natura pura, nè più nè meno » (2), egli è
 chiaro, che anche il suo libero arbitrio trovasi presentemente così perfetto e di tutte
 le sue forze fornito, com' egli avrebbe, creato da Dio stesso nello stato di natura sana.
 E pure il Concilio di Trento impone a tutti di confessare, *quod cum omnes homines in
 praevaricatione Adae innocentiam perdidissent; facti IMMUNDI, et, ut Apostolus
 inquit, natura filii irae, — usque adeo SERVI ERANT PECCATI, et sub potestate
 diaboli ac mortis* (il servo del peccato e del demonio, potrà egli essere egualmente
 libero, come quell' uomo che avesse creato Dio stesso nello stato di natura?), *ut non
 modo gentes per vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam litteram le-
 gis Moysi, inde LIBERARI, AUT SURGERE POSSENT* (quelli che non possono liberar-
 rarsi e sorgere dalla schiavitù, si diranno essi pienamente liberi?); *tametsi in eis li-
 berum arbitrium minime extinctum esset, VIRIBUS LICET ATTENUATUM, ET IN-
 CLINATUM* (3). Il sacrosanto Concilio dice che il libero arbitrio non è estinto nel-
 l' uomo pel peccato, non già perchè egli possa muoversi alla giustizia da sè medesimo,
 ma perchè può cooperare alla grazia ricevendola, ovvero metterle obice: *ita ut, tan-
 gendo Deo cor hominis, queste sono le sapienti parole usate dal Concilio, per-Spiri-
 tus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, INSPIRATIONEM
 ILLAM RECIPIENS, QUIPPÉ QUI ILLAM ET ABICERE POTEST, NEQUE tamen
 SINE GRATIA DEI MOVERE SE AD JUSTITIAM coram illo LIBERA SUA VOLUN-
 TATE POSSIT* (4). E tuttavia il signor Eusebio dice che noi non nasciamo guasti
 nella volontà, ma che abbiamo il libero arbitrio di tutte quelle forze fornito, che egli
 avrebbe se l' uomo fosse da Dio creato senza peccato. Or poi, per provar questo, quale
 ragione apporta egli? Per provare, si noti bene, che il nostro libero arbitrio non è
 guasto; e in conseguenza, che ha tutte quelle forze che aver può la natura sana, ma
 senza grazia; reca questa ragione, che prego il lettore di ben considerare, perocchè
 essa sola mostra qual sia la perniziosa dottrina d' Eusebio intorno al libero arbitrio:
 « Raccordiamo noi » (ecco la prova del suo assunto) « coll' Apostolo i nomi illustri
 e di Abele, di Enoc, di Noè, di Abramo, di Sara, d' Isacco, di Giacobbe, di Ginespe;
 e i quali, quantunque non esenti dal peccato originale, quantunque fioriti prima
 « della medesima legge scritta; PER LE LORO VIRTÙ PIACQUERO A DIO E SI SALVARO-
 « NO » (5). Questa è dunque la prova che l' uomo non porta al mondo in nascendo
 la volontà guasta dal peccato? Questa è la prova che il libero arbitrio è o sano, e di
 tutte quelle forze fornito, che egli s' avrebbe, se noi fossimo da Dio creati in istato di
 pura natura, senza grazia e senza peccato? Quei santi a Dio piacquero e si salvarono
 per le opere del loro libero arbitrio, sol privo di grazia? perocchè questo d'iscende
 ineluttabilmente dalla vostra argomentazione. Non è questo bell' e buono pelagianismo?
quando quidem illi antiqui justi, secundum istorum (de' Pelagiani, e d' Eusebio
 Cristiano) *vaniloquia, SIBI SUFFICIENTE NATURA, nec mediatore homine Christo
 indignuerunt, per quem reconciliarentur Deo* (6). Non è questo l' errore colpito dal
 Concilio di Trento, quando ha dichiarato che *non modo gentes per vim naturae, sed
 ne Judaei quidem per ipsam etiam litteram legis Moysi, inde liberari aut surgere
 possent?* Non ha lo stesso Concilio anatematizzata in più canoni, alcuno de' quali

(1) R. Aff. VIII, f. 32.

(2) Ivi, f. 31, nota.

(3) Sess. VI, *De justif.*, c. 1.

(4) Ivi, c. V.

(5) R. Aff. VIII, f. 32.

(6) S. Aug. *De pecc. orig. contra Pelag. et Coelest.*, c. XXVI.

furon di sopra da me citati, una tale perversa ed eretica dottrina, e fra gli altri nel seguente: *Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste vivere, ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tamen et difficulter possit: anathema sit* (1).

LXII. Ma perchè questo argomento è gravissimo, del molto che avrei a dire, voglio scegliere ancora una riflessione sola, e al sentimento di tutti i fedeli che conoscono ed amano il Signor nostro proporla.

Qual fu la prima e principal cagione della morte di Cristo?—Fu il peccato originale, che è principalmente quel *peccatum mundi*, a torre il quale s. Giovanni diceva esser venuto l'agnello: *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi* (2). A questo peccato riferisce sempre l'Apostolo la grand' opera della redenzione: *Sicut per UNUM HOMINEM peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, IN QUO omnes peccaverunt* (3); e di nuovo: *Igitur sicut per UNUS delictum in omnes homines IN CONDEMNATIONEM: sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae. Sicut enim per inobedientiam UNUS hominis, peccatores constituti sunt multi: ita et per UNUS obedientiam, justus constituentur multi* (4). E ancora: *Omnes enim peccaverunt* (anche i bambini), *et egent gloria Dei. Justificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem, quae est in Christo Jesu* (5). E nella prima ai Corinti: *Quoniam quidem per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum. Et sicut AN ADAM omnes moriuntur, ita et in CHRISTO omnes vivificabuntur* (6): costantemente dimostrando, che la grand' opera della redenzione in primo e principal luogo riguarda il peccato originale, onde Cristo dicesi trionfatore del peccato, della morte e del demonio; perchè tolse a questo la potestà che avea ricevuto sul mondo in conseguenza di quel primo grande peccato (7). Che se il peccato originale non avesse congiunta una vera ira, cioè una vendetta e punizione eterna di Dio, una morte e perdizione dell'anima nostra, ma una semplice spogliazione de' beni soprannaturali, rimanendo la natura nostra felice naturalmente, e non infelice, come potea scriver l'Apostolo: *Christus pro nobis mortuus est: multo igitur magis nunc justificati in sanguine ipsius, SALVI ERIMUS AB IRA PER IPSUM. Si enim cum INIMICI essemus etc.* (8)? Da qual mai ira ci avrebbe salvato il Redentore, se anche senza di lui, avremmo potuto godere una naturale felicità? Eusebio risponde, che per *ira* non s'intende altro che l'andar privi « dei gratuiti divini favori » (9), e dice questo con tanta autorità e audacia, che riprova espressamente e condanna quanti volessero intendere in altro senso l'*ira* dall'Apostolo nominata; perocchè egli a dirittura pronuncia, che il passo dell'Apostolo *eramur natura filii irae* e VA INTESO,

(1) *De justif.*, can. 11.

(2) Jo. I, 29.

(3) Rom. V.

(4) Ivi.

(5) Rom. III, 23, 24.

(6) I. Cor. XV, 21, 22.

(7) L'Apostolo aggiunge poi la redenzione dagli altri peccati, cioè dagli attuali, come no complemento necessario della redenzione, dicendo così: *Et non sicut per unum peccatum, ita et donum. Nam judicium quidem ex uno in condemnationem: gratia autem ex multis delictis in justificationem* (Rom. V, 16). Quasi volesse dire: « alla condanna di tutto l'uman genere bastò un solo delitto » (*judicium quidem ex uno in condemnationem*), e quindi egli solo quel peccato bastò acciò che fosse necessaria la redenzione: ma questa redenzione poi non potea più salvare l'uman genere se ella non riuscisse così abbondante, che soddisfacesse anche a tutti i peccati attuali, che, press occasione e incentivo da quel primo, inondarono il mondo: onde avvenne che volle la benignità di Dio compire l'ot' opera *gratia ex multis delictis in justificationem*.

(8) Rom. V, 9, 10.

(9) R. Aff. I. VIII, 35.

così egli dice, COLL' ANGELICO E COI PIÙ ESATTI DOTTORI » (1). Ma se noi supponiamo che gli uomini, benché aggravati dall'originale peccato, e non da alcun altro (com'è il caso de' bambini), vadano, morendo, a godere una naturale felicità; questi uomini naturalmente perfetti e felici, e perciò paghi del loro stato, non direbber certo giammai di aver bisogno nè di REDENTORE, nè di SALVATORE: e a chi loro dicesse: « Voi avreste bisogno di un Redentore »; essi risponderrebbero: « Che dite voi? non è vero; imperocchè noi non sofferiamo schiavitù che ci molesti, anzi siamo contenti e felici. » E a chi dicesse loro: « Avreste bisogno di un Salvatore », risponderrebbero: « Che Salvatore? noi siamo salvi, perocchè niente ci dà incomodo, nè bramiamo di più ». Che quand'anche si supponessero gli uomini vivere su questa terra senza soggiacere mai alla morte temporale, e sol potendo essi godere que' beni che la natura or somministra, confesserebbero essi forse di essere in uno stato di *perdizione*, in modo d'aver bisogno d'un SALVATORE, o d'essere in istato di dura *schiavitù* in modo da aver bisogno d'un REDENTORE? Ovvero si dovranno forse intendere questi augusti titoli, che sincerissimamente e veracissimamente attribuisce al suo Capo la Chiesa, grata d'essere stata da lui ricomperata, e salvata col prezzo del suo preziosissimo sangue, si dovranno dico intendere in un senso falso e simulatorio, come pur richiederebbe la dottrina di Eusebio Cristiano? La qual dottrina, se ella è vera, dirò anch'io con s. Paolo, *ergo Christus gratis mortuus est* (2), e però chiamerò con sant' Agostino l'errore d' Eusebio della *non viziata natura umana* (3), e della *eterna felicità naturale* de' non rigenerati, *errorem inimicum gratiae Christi; errorem inimicum crucis Christi* (4); concludendo colle parole del Dottor della grazia: *Magistrum plane meum — glorior esse JESUM, quem confiteor (quod tu negas) etiam parvulorum esse JESUM; quia perit Adam, et in illo omnes perierunt: NEC NISI AB ILLO QUI VENIT QUÆRERE ET SALVUM FACERE QUOD PERIERAT, A PERDITIONE SALVANTUR* (5).

LXIII. Ma un'arma più di tutte l'altre terribile, al creder suo, impugna già il signor Eusebio, ed è la proposizione 55 fra le condannate di Bajo: *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem; qualis nunc nascitur*. — Dispensasi egli prima di tutto dal considerare che ella fu condannata nel sistema e nel senso di Bajo, e mostra altresì d'ignorar pienamente quanto i teologi cattolici delle varie scuole ne scrissero (6); pretende in quella vece, che col proscrivere quella proposizione abbia la Chiesa bello e deciso che l'uomo oggimai non nasce più *immondo*, non più *viziato* e *vulnerato* nella natura, non più *guasto* non *degradato*, ma che egli nasce unicamente ignudo della grazia santificante come potrebbe esser da Dio stesso creato: e che perciò fra l'uomo presente e quello che fosse uscito dalla mano di Dio senza la

(1) La irreverenza che qui usa all' Angelico ed ai più esatti dottori, e la caluovia che loro impone, fu già da me più sopra notata e smontata.

(2) Galat. II, 21.

(3) — *non dissimulante sed apertissime quantis potest disputandi viribus agit* (Pelagius), *ut natura humana in parvulis NELLO MODO EX PROPAGINE VITIATA CREATA; cui arrogando salutem, INVIDET SALVATOREM.* (De pecc. orig. contra Pelag. et Coelest. c. XXI.)

(4) De pecc. orig. c. XXIII.

(5) *Opera imperf.* contra Julian. L. IV, c. LXXII.

(6) Chi vuol far uso con efficacia di tali proposizioni condannate, dee prima istruirsi della maniera, onde le intendono e spiegano le varie scuole cattoliche, e qualora vi abbia fra queste diversità d'opinioni, senza che sia intervenuta l'autorità della Chiesa a deciderle, per quel rispetto che si dee appoato alle cattoliche scuole, e che la santa Sede impose sempre agli scrittori, guardateo a tutti nelle cose dubbie la libertà d'opinare, non conviene menar colpi all'impazzata, ed pretendere di condannare e anatematizzare a proprio capriccio. Se io dovessi imporre alla lemerità del signor Eusebio una penitenza (perdoateomi anche questa), io vorrei moedario a leggere tutto intero il dottissimo cardinal Norisio, il Bellelli, il Berit ed altri tali autori i più opposti alla sua scuola, acciocchè costretto agli a considerara le cose sotto tutti i lati e gli aspetti, venisse formandosi un po' di quel giudizio e di quella discrezione, che ora tanto gli manca.

grazia santificante, non passa più differenza alcuna: « sono tutti e due, come dice, ignudi egualmente » (1), la differenza non trovandosi nell'uomo stesso, ma nella causa; giacchè nello stato di pura natura sarebbe stata la volontà spontanea di Dio creatrice che avrebbe fatto l'uomo così; e nello stato presente il peccato d'Adamo avrebbe dato a Dio l'occasione di così farlo. Benchè nel sistema d'Eusebio è Dio stesso anche di presente, che, in pena del peccato di Adamo (scontato però mediante la penitenza (2)), sottrae la grazia santificante a' suoi figliuoli, e cagiona in essi quella privazione in che Eusebio mette l'essenza del peccato, non essendovi altro peccato, che la grazia impedisca. Laonde « in realtà », ripeteremo ancora le precise parole d'Eusebio, « come nel corpo così nell'ANIMA, ora nasciamo e siamo tali, quali nasceremo e saremmo se fossimo stati da Dio creati nello stato di pura natura » (3).

Egli pare a me, che essendo questo del signor Eusebio un tirare conseguenze alla scapestrata; non faccia poi bisogno d'una grande scienza teologica per poterlo assicurare, senza temere d'incorrere nella sentenza pronunciata giustamente contro Bajo e contro Giansenio, delle seguenti cattoliche verità:

a) L'anima dell'uomo che viene al mondo e che non è rigenerato nel santo battesimo, ha in sé il peccato originale che *inest unicuique proprium* (4). — Perciò la Chiesa col condannare la 55 proposizione di Bajo non ha certamente inteso di decidere nè che questo peccato più non esista, nè che esso consista solo nella mancanza della grazia santificante, nè che Iddio potesse creare un uomo con un'anima a cui fosse aderente il peccato, come le è di presente:

b) L'anima a cui aderisce il peccato originale è *morta* di morte eterna, e non può essere richiamata alla vita per nessuna opera sua buona, ma solo pel santo battesimo, o pel desiderio di esso, secondo il canone del sacro Concilio di Trento: *Si quis dixerit, sacramenta novae legis non esse AD SALUTEM NECESSARIA, sed superflua; et sine eis, solis eorum voto, per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci; licet omnia singulis necessaria non sint: anathema sit* (5). — Perciò la Chiesa col condannare la 55 proposizione di Bajo non ha certamente inteso di decidere che Iddio potesse creare un uomo coll'anima morta qual di presente egli nasce (6);

(1) R. A. E. VIII, f. 34.

(2) Si osservi come serpeggi l'errore in tutto il libello d'Eusebio; a cui debbo a mio mal grado rispondere. Egli sostiene, che avendo Adamo fatto penitenza, esso possa essere oggimai più aggravato delle conseguenze del suo peccato. Parlavasi (R. A. E. VIII, f. 20) delle conseguenze necessarie del peccato originale, come sono i primi moti, che si possono dire, in un senso, peccati volontari ma non liberi, e si riducono al peccato d'origine, come vedremo, col quale insieme, cessano ess' battezzati, sicchè il discorso d'Eusebio ha un'egual forza anche pel peccato originale. Ora vuol forse dire che la semplice penitenza d'Adamo l'abbia potuto riconciliare con Dio senza i meriti del Salvatore? Così parrebbe; porochè altrimenti niente varrebbe la sua argomentazione. Perocchè s'egli è pur vero, com'è di fede, che qualunque penitenza fatta da Adamo niente potea valere da sé sola a giustificarlo appo Dio, ma tutto il merito di quella penitenza dovea venire da' meriti del futuro suo Redentore; dunque la penitenza di Adamo non poteva impedire la passione e la morte di Cristo, che è una pena a conseguenza del suo peccato; non potea ed pure impedire le altre pene che derivarsi doveano ne' discendenti, fra le quali il peccato d'origine e le conseguenze di questo: dunque Adamo nè poteva giustificarsi se stesso, nè essere giustificato e purgato dalle conseguenze della sua colpa, se non con quest'ordine, che prima quelle conseguenze (la trasmissione del peccato e delle pene) realmente si avvertissero o gli fossero altresì realmente imputate, e poi fossero rimesse a lui per la morte di Cristo applicatagli col gratuito dono della grazia, cooperante il suo libero arbitrio e producente così le opere della penitenza, come vengono rimessi il peccato originale e gli attuali ai singoli suoi figliuoli, a cui si applichi il merito della passione di Gesù Cristo.

(3) R. A. E. VIII, f. 33.

(4) Conc. Trid., Sess. V. *De pecc. orig.*

(5) Sess. VII. *De Sacram. in gen.*, can. IV.

(6) L'anima dell'uomo creato in stato di pura natura, benchè priva della grazia santificante, non si potrebbe mai dire *morta*, perchè la morte dell'anima è una conseguenza del peccato, *quod mors est animae*. (Conc. Trid., sess. V. *Decc. de pecc. orig.*)

c) L'anima a cui aderisce il peccato è oggetto dell'ira di Dio, in quel senso nel quale le Scritture attribuiscono a Dio l'ira, che esprime la *vendetta della giustizia*, e che il Concilio spiega anche colla parola *indignazione* (1). *Si filii irae, filii vindictae*, così commenta sant'Agostino il passo dell'Apostolo, ebbene ne dica Eusebio in contrario, *filii poenae, filii gehennae* (2). È un celebre commentatore, spiega: *Filii irae, id est, digni et obnoxii irae ac vindictae. Sic enim dicitur filius mortis, id est dignus morte; mors enim, quasi mater peccatorum, talem, qui dignus est morte, fugitur genuisse ad mortem, ut seipsam illi communicet, illique mortem inferant, ut mors peccatoris a morte, quasi a matre prognata, moraque illum quasi filium suum, quem gignat et ducat ad mortem, amplecti videtur.* Laonde ella è un'interpretazione opposta al chiaro senso delle parole, al comune accordo de' Padri, degl'interpreti e della Chiesa stessa, è una profana stracchiatura degna de' Sociniani e de' razionalisti, quella del signor Eusebio che pretende non intendersi per « figliuoli dell'ira » se non « privi dei gratuiti divini favori » e non più (3). — Perciò la Chiesa col condannare la 55 proposizione di Bajo non intese certamente di ordinar che le parole dell'Apostolo, *eramus naturā filii irae*, si debbano intendere, come le spiega il signor Eusebio, contro l'universale consenso; nè che Iddio potesse creare degli uomini che uscissero dalle sue mani « per natura figliuoli dell'ira » come nascono di presente:

d) L'uomo peccatore, in istato di morte e d'ira di Dio, come viene ora al mondo, è in potestà delle tenebre, e dal *demonio* posseduto, onde la Chiesa co'suoi esorcismi lo scaccia in virtù di Cristo da quelli a cui conferisce il battesimo. — Perciò essa Chiesa col proscrivere la 55 proposizione di Bajo non ha certo voluto dichiarare che l'uomo non viene più al mondo soggetto al poter del demonio, nè che Iddio potesse creare un uomo sotto la potestà e in balia dell'angelo ribelle:

e) L'uomo ora nasce condannato, *nam iudicium ex uno in condemnationem*, dice s. Paolo (4): non viene al mondo scritto nel libro della vita, e, se egli non è rigenerato, deve soggiacere alla pena, *Qui non inventus est in libro vitae scriptus, misus est in stagnum ignis* (5). — Perciò la Chiesa col proscrivere la 55 proposizione di Bajo non ha certo voluto dichiarare, che l'uomo che entra nel mondo non sia condannato, o che Iddio possa creare un uomo già condannato:

f) L'uomo ora nasce colla *concupiscenza*: la quale non è « il solo istinto animale male viziato; ma questo con aggrintovi la debolezza e la mala piega della volontà, « che s'abbandona agevolmente a consentirgli » (6), e quindi, come dice s. Giovan-

(1) — *incurrisseque (Adam) per offensam praevocationis huiusmodi iram et indignationem Dei.*

(2) Tract. XLIV in Jo.

(3) R. Aff. VIII, f. 35.

(4) Rom. V, 16.

(5) Io non voglio conchiudere da questo testo, che ai bambini morti senza il battesimo sia riservata la pena del fuoco: essi potrebbero esser messi in *stagnum ignis* senza tuttavia sentirne il dolore, poniamo, se atti non fossero a patire *ab huiusmodi actioe*. È troppo autorevole e ragionevole ciò che dice sant'Agostino: *Si enim quod de Sodomis ait (Math. X, 15; XI, 24), et alius non de solis intelligi voluit, alius alio tolerabilis in die iudicii punietur: quis dubitaverit parvulos non baptizatos, qui solum habent originale peccatum, nec ulla propriis aggraverit, IN DAMNATIONEM OMNIUM LEVITERIA FUTUROS? quae qualis et quanta erit, quomodo definire non possim, non tamen audeo dicere, quod eis ut nulli essent, quam ut ibi essent, potius exproberet* (Contra Julian. Pelag. L. V, c. XI).

(6) Di aver dette queste parole, io fui vituperato e calunniato dal signor Eusebio, il quale ebbe l'ardimento di scrivere, che io sotto la voce *concupiscenza* « fallacemente comprendo anche l'ATTO DELLA VOLONTÀ, che si abbandona a consentire al perverso appetito » (R. Aff. V, 21). Dove ha egli trovato che io nella *concupiscenza* faccia entrare « l'ATTO DELLA VOLONTÀ che s'abbandona a consentire al perverso appetito? » Io lo sfido ad indicare un solo luogo delle mie opere, dove si trovi l'errore ch'egli qui inventa. Chi ha un po' d'intendimento dee disun-

ni, non viene *ex Patre* (1), dal qual viene la natura umana; e lungi da esser cosa naturale, è contro la natura umana, come la chiama s. Tommaso co' Padri; perocchè la umana natura chiede anzi che la ragione abbia autorità e vigoria di comandar senza sforzo alle inferiori potenze. Che anzi la parola stessa di *concupiscenza* esprime questa relazione di disarmonia fra l'appetito e la volontà, questa lotta, traendo origine, com'egli pare, l'uso di quella parola dal luogo dell'Apostolo che dice: *Caro concupiscit adversus spiritum* (2), nè d'una bestia mai direbbersi che *concupiscit*. Laonde il sacro Concilio di Trento dichiara che la concupiscenza, l'appetito insultante e lottante colla ragione infinechita non viene *ex natura*, ma bensì che *EX PECCATO EST, ET AD PECCATUM INCLINAT* (3). Di più, lo stesso sacrosanto Concilio non riprova, anzi veramente mostra di favorire l'opinione di quei teologi, che in quella concupiscenza che l'uomo porta al mondo nascendo, nella concupiscenza cioè di quelli che non sono ancora rinati pel santo Battesimo, ripongono l'essenza dell'originale peccato, perocchè decidendo: *ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari (concupiscenciam), quod vera et proprie IN RENATIS peccatum sit* (4), viene ad ammettere, che dunque la concupiscenza nè non rinata sia veramente e propriamente peccato, come tante volte dice sant'Agostino, in quel senso che più sotto dichiareremo. Che se si prende la concupiscenza non per l'abituale conversione dell'uomo alla creatura, ma per l'inclinazione ad operare il male, che da quella conversione procede, s. Tommaso colla piena degli scolastici ripongono in essa *In materia* del peccato originale; e però la fanno un vero elemento e una vera porzion del peccato fino che ella sta colla *forma* del peccato congiunta: dalla forma poi staccata, non è più elemento, non più porzione di peccato; perchè la *materia* dalla *forma* disgiunta cessa dall'essere porzion del *composto*: e tale la concupiscenza rimane nè battezzati; nè quali tuttavia ella è un male, un impedimento al bene, e quasi il corpo inanime del peccato.

Laonde ella rimane altresì il veicolo, pel quale si traduce l'originale peccato nella specie umana di generazione in generazione, come dicono i Padri, *Ex hac carnis concupiscencia* (userò anche qui le parole di Agostino), *quae licet in regenerationis jam non deputetur in peccatum, tamen NATURAM NON ACCIDIT NISI DE PECCATO: ex hac inquam concupiscencia carnis, tamquam FILIA, PECCATI et quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum matre multorum, quaecumque nasci-*

guere e la debolezza e la mala piega della volontà che s'abbandona agevolmente a consentire e gli, dall'alto della volontà che realmente vi acconsente: e la debolezza, la mala piega, l'agevolezza di consentire è un male abituale, a cui si può resistere; e resistendovi si merita, anziché si peccati. Per questo lo stesso sacro Concilio di Trento dice che *ad agonem relicta, est*; non sarebbe *relicta ad agonem*, se non costasse nulla il vincere l'appetito; e nulla costerebbe questa vittoria se la volontà non fosse al male inclinata; nè l'appetito sarebbe perverso, se non lusingasse la volontà a consentirgli. È dunque riposta la mala concupiscenza non già nell'appetito solo, che ne' bruti è natura, come dice sant'Agostino; *Tanta enim excellentiae est in comparatione pecoriae homo, ut vitium hominis, natura sit pecoriae* (L. II. *De pecc. orig.*, c. IV); ma nello *equilibrio* fra le forze dell'appetito e quelle della ragione e della volontà, per guisa tale che quelle sono più forti del dovere, rispetto a questo che soo del dovere più deboli, quindi poi il maggior merito di chi vince dalla grazia aiutato. Ma tutta l'ira del signor Eusebio nasce da questo, che io ho supposto l'appetito viziato, e la volontà inclinata al male, ed egli vuole l'uno e l'altro perfetti, come sarebbero oella sua natura. Io però mi sto assai più volentieri col Concilio di Trento, che avendo detto della concupiscenza che *ad agonem relicta est*, non considerò l'appetito solo, ma l'appetito in relazione e in lotta colla volontà, e iudico quel disordine che non viene dalla natura, ma sì dal peccato ed al peccato inclina, *ex peccato est et ad peccatum inclinatus*.

(1) I. Jo. II, 16.

(2) Gal. V, 17.

(3) Sess. V, *De pecc. orig.*

(4) lvi.

tur proles, originali est obligata peccato, nisi in illo renascatur, quem sine ista concupiscentia Virgo concepit (1).

Convien dunque dire di nuovo, che la Chiesa col proscrivere la 55 proposizione di Bajo non ha inteso di dichiarare che la concupiscenza della carne contro lo spirito, come sta in noi di presente, o certo almeno come sta in quelli che non son rinati all'eterna vita, sia un elemento necessario della natura umana nello stato di sua perfetta sanità, e poichè quella concupiscenza *naturae non accidit nisi de peccato*, la Chiesa non intese nè pur definire che Iddio avrebbe potuto creare un uomo con questa conseguenza rea del peccato.

In una parola la Chiesa, condannando la proposizione 55 di Bajo, che dice, *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur*, ha indubitatamente inteso di definire che Iddio avrebbe potuto creare l'uomo nello stato presente, con tutti i suoi principi e limitazioni naturali, eccetto però il peccato e quelle appendici che dal solo peccato, non da principi della stessa natura sana e ben ordinata, come Iddio la farebbe, provengono.

LXIV. Vero che v'han de' teologi i quali sostengono che la stessa concupiscenza proceda necessariamente da' principi naturali dell'uomo; ma io mi sto con quelli che il contrario pensano, i quali certo dalla Chiesa non furono, per quant'io so, riprovati, ed anzi a me sembra che le due opinioni si potrebbero insiem conciliare.

Perocchè i primi mostrano evidentemente d'intendere per concupiscenza il solo istinto animale, non definendo poi di qual grado e di qual modo; e che un istinto animale ci doves'essere anche nello stato di sana e pura natura, ciò non si nega da noi dipendendo questo dalla natura stessa della materia e dell'animalità.

Ma i secondi non intendono per concupiscenza, come dicevo, il semplice istinto animale, il quale da sè solo e nella sua natura considerato non è vizioso, se non degenera: intendono bensì il moversi quell'istinto nell'uomo e l'insorgere a dispetto della ragione, che nol vorrebbe, e che nol può a tal raffrenare che almeno non ne senta l'insulto, onde ebbe a dire l'Apostolo: *Si quod nolo (malum), illud facio, jam non ego operor illud, sed quod habitat in me PECCATUM* (2): intendono la mala influenza che quell'istinto esercita ora, quasi altro serpente, sulla volontà dell'uomo, lusingandola, seducendola, traendola a falsi interni giudizi sul valor delle cose; e quindi ad esterni peccati, perocchè e que' falsi giudizi sono peccati, e peccati sono l'opere a que' falsi ed iniqui giudizi seguenti: alle quali lusinghe con tanta difficoltà l'uomo da sè solo, o anche in niun modo di presente, senza la grazia divina, e l'orazione che quella gli ottenga, resiste. Onde sant'Agostino ebbe a dire: *Ideo in peccatis malam non esse concupiscentiam, quia non adversum spiritum concupiscit* (3): e altrove nega che la concupiscenza sia semplicemente il sentire che fa l'anima la dilettaazione, non *cuius sensus est morbus*, ma dice che la concupiscenza *ille sensus est quo nos morbum habere sentimus* (4).

La concupiscenza adunque, nel senso di questi secondi teologi di cui parliamo, è la lotta della carne collo spirito, e più ancora, ella è una tal lotta, in cui perde lo spirito se colla grazia non si difenda, o avendola già, come l'hanno i rinati che non ricaddero, o chiedendola ed acquistandola se ancora non l'ha. Perocchè dice sant'Agostino di una tal lotta: *Voluntas ergo ipsa nisi Dei gratia liberetur a servitute qua facta est serva peccati, et ut vitia superet, adjuvetur; RECTE PIETQUE VIVI A MORTALIBUS NON POTEST* (5), ed ancora *approbare falsa pro veris ut erret INVITUS et resistente atque torquente dolore carnalis vinculi, non posse a libidinosis operibus*

(1) *De nuptiis et concupisc.*, L. I, c. XXIV.

(2) *Rom.* VII, 20.

(3) *Contra Jul.*, L. IV, c. XIV.

(4) *Contra Jul.*, L. V, c. XIV.

(5) *Retract.* I, IX.

temperari, non est NATURA INSTITUTI HOMINIS, sed poena damnati (1), e di nuovo: *Nam quando tale est (peccatum) ut idem sit, et poena peccati, quantum est quod valet voluntas sub dominante cupiditate, nisi forte, si pia est, UT ORET AUXILIUM?* (2). Dove chiaramente apparisce che sant'Agostino nega che possa essere, « natura di un uomo da Dio istituito », quella condizione in cui l'uomo nasce di presente colla sua volontà, la quale senza la grazia non può osservare a pien la giustizia; e chiaramente insegna che ciò non può essere se non pena di un precedente peccato (3).

S'ammette però che la sommissione della carne allo spirito in Adamo non era

(1) *De lib. arbitr.*, L. III, c. XVIII.

(2) *Retract.* I, XV.

(3) Distingua adunque quella concupiscenza de' non rinati, in cui sant'Agostino ripone l'essenza dell'original peccato; da quella, che è una conseguenza della prima, e che rimane nei rinati, i quali già converti a Dio, indi traggono ancor la forza da vincere la lusinga del sensibile: *quae ad agonem felicitas est.* Or che Iddio non potesse creare l'uomo con quella prima concupiscenza senza dargli la grazia o l'aiuto da vincerla è fuori di controversia; sa Iddio poi potesse creare l'uomo colla seconda, dandogli però aiuto e grazia da vincerla (si noti bene questa condizione), sicché l'uomo fosse atto a mantenerla la giustizia o naturale o soprannaturale non doché a quella ovvero a questa venisse ordinato, ell'è tutt'altra questione. S. Agostino, nè i teologi cattolici, cred'io, non mosser mai quella prima: il Dottor della grazia toccò bensì indirettamente la seconda. Dico indirettamente, perchè non domandò già « se Iddio potesse creare un uomo colla ignoranza e colla difficoltà di fare il bene, dandogli però aiuto a vincere quella o questa », ma disse che, « conceduto anche che ciò potesse essere, tuttavia Iddio si dovrebbe lodare, giacché l'opera sua sarebbe stata buona, se non fosse perfetta »; giacchè per potersi lodare l'autore d' un' opera basta che l'opera sia buona, quantunque ottima anco non sia, *quantum ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus sed laudandus esset Deus.* (*Retract.* I, ix). Convien riflettere, che sant'Agostino parlava contro i Manichei, i quali non volevano per nulla riconoscere il peccato originale, e per spiagere i mali, da quali l'uomo vedesi afflitto, ricorrevano ad un principio essenzialmente cattivo, autore del male. Secondo sant'Agostino così ragiona con argomento *ad hominem*: « Quantunque e io vi accordassi, che la ignoranza o la difficoltà non fossero affetti del peccato come pur sono, ma fossero *primordia naturalia*, ancora voi non potreste riconoscere l'uomo da altri creato e che da Dio, il quale sarebbe tuttavia buono o degno di lode, per averlo creato così, perocchè egli in pari tempo l'aiuterebbe, come pur fa, in modo da convertire in bene dell'uomo e quell'ignoranza stessa primitiva, o quella difficoltà. » *Propter eos quippe disputatio illa suavis est*, così egli spiega il suo pensiero, *qui negant, ex libero voluntatis arbitrio mali originem ducit, et Deum, si ita est, creatorem omnium naturarum culpandum esse contendunt: eo modo volentes secundum duas impietatis errorem (Manichaei enim sunt) immutabilem quandam ad Deo coeternam introducere mali naturam* (*Retract.* I, ix). Non concede adunque ai Manichei, che l'ignoranza o la difficoltà sieno *primordia naturalia* della umanità; anzi da per tutto insegna, che sono effetti o pena del peccato, e in quanto al peccato sono congiunti, sua materia altresì; ma dice tuttavia, che quando anco quo' mali fosser primordi della natura, *vincerentur tamen Manichaei* (L. do dono persever., o, XI); e perchè ciò? perchè Iddio rimedierebbe a quo' difetti, col dono all'uomo grazia e forza da vincerli (si noti bene), da convertirli perciò in bene, o renderli così argomento di dare a Dio gloria: *Quamquam enim in ignorantia et difficultate nata sit* (l'anima che si concedesse creata da Dio con tali difetti) *non videret ad permanendum in eo quod nata est, aliqua necessitate compuncta: neque omnino potuit nisi Deus omnipotens esse etiam talium creator amiratorum, quae et non dilectus ipse faciat, et diligens eas beneficiis, et dilectus ipse perficiat: qui et non exultantibus praestet ut sint, et amantibus eum a quo sunt praestet ut reatari sint* (*De Lib. Arbit.* III, XX). Dove chiaramente si vede che l'ipotesi che fa sant'Agostino è del tutto dalla nostra diversa, perocchè noi parliamo dell'uomo creato a lasciato senza *dona gratuita*, e con solo quello che alla sua natura appartiene, e dimandavamo a se un tal uomo potesse essere istituito da Dio con quella concupiscenza colla quale ora nasce, o dalla quale non avrebbe valore di pienamente schermirsi a conseguire pur la pace, pure una qualche naturale felicità; là dove sant'Agostino parla d'un uomo ipotetico, istituito bensì coll'ignoranza e colla concupiscenza; ma primieramente questa non tale che ella stessa sia peccato, nè che involga mai necessità di peccare, ma solo una certa difficoltà di operare il bene, e di poi non lasciato a se solo, ma soccorso con pronti aiuti dalla parte di Dio, nel qual caso non erit nascentibus animis ignorantia et difficultas superlicem peccati (com'ella è pur adesso) sed proficiens armonio at perfectionis eorum (De Lib. Arb. III, XX). Secondo quel mai dubbio che se Iddio creasse un tal uomo *nec sic culpandus sed laudandus esset Deus?*

naturale, ma soprannaturale, perchè pendente dalla grazia santificante, che era quella virtù che unificava l'uomo, per così dire, e *proibiva*, secondo la maniera di parlare di s. Tommaso, alle potenze inferiori di sbrigliarsi; onde la rimozione della grazia, non semplicemente, ma mediante il peccato, si fu la causa di quel disordine che si mise fra le potenze in quanto che fu tolto via con ciò la virtù proibente o sia impediote quella disarmonia: *illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis; alioqui post peccatum mansisset, cum etiam in daemionibus data naturalia POST PECCATUM permanserint* (1). Or da questa dottrina dell' Angelico, alcuni suoi commentatori e teologi trassero la conseguenza, che dunque l'uomo creato senza la grazia e colla sola natura, benchè sana, avrebbe avuto la concupiscenza e la ribellione delle parti inferiori, come l'ha di presente caduto.

Ma chi attentamente considera, vedrà che quanto è vero il principio, cioè che in Adamo l'unità delle sue diverse potenze era prodotta dalla grazia santificata, altrettanto è priva di connessione la conseguenza che se ne vuol derivare. Perocchè anch'io ammetto che in Adamo le potenze inferiori alla superiore ubbidivano, e queste a Dio in virtù della grazia e della giustizia che possedeva, di guisa che perderla egli non avrebbe potuto, senza che ne fosse seguito lo sconcerto di quelle. Ma si dee sempre considerare, che Adamo, non potea perder la grazia santificante senza *peccare*; e che nell'ordine soprannaturale in cui egli trovavasi costituito, questa gli era divenuta già necessaria, cioè egli avea l'obbligazione di custodirla; e finalmente che peccando egli perdea, come si disse, non solo la giustizia soprannaturale, ma ancora la naturale, perocchè *illa prima subjectio, qua ratio subdebatur Deo NON ERAT SOLEM SECUNDUM NATURAM, sed secundum supernaturale donum gratiae* (2). Era dunque Adamo soggetto a Dio secondo la natura, ma di più era soggetto a Dio secondo la grazia. Peccando adunque, egli peccava non solo contro l'ordine soprannaturale, ma ben anco contro l'ordine e la legge naturale. Laonde quantunque s. Tommaso dica, che l'armonia delle potenze in Adamo dipendeva dalla *grazia santificante*, spiega però ad un tempo tutto il suo pensiero, dicendo ancora, che quell'armonia dipendeva dalla *giustizia originale*, che significa più che la grazia, cioè significa la grazia ricevuta e dalla volontà corrisposta. *EX PECCATO ORIGINALI* (si noti bene questa parola) *sequitur aliqua inclinatio in actum inordinatum non directe sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis id est ORIGINALIS JUSTITIAE quae prohibebat inordinatos motus* (3). S. Tommaso adunque in tutti questi luoghi ed altri simili non tratta punto del caso in cui l'uomo fosse stato costituito da Dio in istato di sana e perfetta natura, nel quale stato non avrebbe egli avuto peccato alcuno, e però non sarebbe stato privo della *giustizia naturale* che sola avrebbe potuto avere, e che sarebbe stata la *originale giustizia* di quella sua condizione, diversa da quella di Adamo, perocchè l'originale giustizia di questo, come noi dicevamo, era soprannaturale. Se dunque in Adamo avvenne che col venir meno la grazia si disgregarono fra di lor le potenze, ciò deesi riputare al *peccato* col quale egli la rigettò, di guisa che, rispetto a lui, essere senza grazia viene a dire essere senza giustizia, ed anzi essere colla ingiustizia, essere peccatore; cose tutte che non si possono applicare all'uomo creato senza grazia e senza peccato, perchè quest' uomo non avrebbe storto e guastato se stesso peccando; di che riman fermo, che il disordine di cui parliamo veramente *ex peccato est*, come dice il Concilio di Trento, e non *ex simplici carentiâ gratiae*, o, come dice sant' Agostino, *NATURAE NON ACCIDIT NISI DE PECCATO*.

I luoghi adunque di s. Tommaso che parlano di Adamo creato in grazia non definiscono la questione « se nell'uomo creato in istato di natura, e però senza grazia bensì, ma ancora senza peccato, e quindi in una naturale innocenza, dovesse ne-

(1) S. I, XCV, l. .

(2) Ivi.

(3) S. I, II, LXXII, l. ed 3.

cessariamente trovarsi quel disordine, che s. Paolo descrive sì bene dicendo: *Caro concupiscit adversus spiritum*, che chiama anco schiavitùdine sotto il peccato, *ego autem carnalis sum, venundatus sub peccato* (1), e che dice « male a sé aderente », *quoniam mihi MALUM adjacet* (2) ».

E qui, se ben si considera, vedrassi forse, che l'origine del Bajanismo si dee ripetere dall'opinione al suo tempo invalsa, che la concupiscenza per la quale la carne è sì ribelle allo spirito, e questo non può senza la grazia interamente domarla, sia una conseguenza necessaria della stessa natura umana solo priva di grazia, benchè dal peccato immune e dall'ingiustizia: opinione che trovò degli appoggi n'commentatori di s. Tommaso e in altre autorità, a dir vero, non ispregevoli; e che trarvasi, qual conseguenza, dal vero sopra indicato, che la concupiscenza si sfrenò nell'uomo al cessare in lui della grazia che la infrenava.

Dalla quale supposizione partendo, parve agli autori di quel condannato sistema di dover conchiudere, che dunque la natura umana non potea bastare a sè stessa, e che avea della grazia un assoluto bisogno per non peccare, anche nell'ordine semplicemente della natura: di che tirarono le conseguenze, che Iddio avrebbe mancato a' suoi divini attributi se egli avesse creato un uomo privo della grazia santificante, e alle sue proprie forze lasciatolo, perchè quest'uomo sarebbe stato un'imperfezione, un aborto, contro il solito operar del Creatore, di cui è scritto, che *Dei perfecta sunt opera* (3): quindi ancora, facendo un passo più in là, a dirittura affermarono esser la grazia alla natura umana dovuta, e quasi parte di essa integrale: *Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ debita fuit INTEGRITATI* (4) *primæ conditionis; et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis*, che è la 21 delle proposizioni condannate da Pio V, Gregorio XIII e Urbano VIII, in Bajo. Così nacque, a me pare, l'error di Bajo.

Ora veggiamo se questo errore si vinca più efficacemente coll'opinione da me seguita della natura umana dal peccato veramente viziosa, non sol priva di grazia; o colla natura dal peccato original non viziosa, ma solo priva di grazia santificante, che è quella che il signor Eusebio millanta seguita a dirittura *da tutti i cattolici*.

Eusebio co' suoi si trova costretto di accordare ampiamente a Bajo il principio da cui questi vien movendo tutto il suo ragionare, d'accordargli cioè che la natura umana priva di grazia non potrebbe esser altro che quella che di presente si mostra, impotente a raffrenar le passioni, e, senza un ajuto soprannaturale, bene spesso lor soccombente. In questo primo passo adunque, va Eusebio perfettamente d'accordo con Bajo: la natura umana com'è al presente, quando della grazia non sia fornita, non può a lungo, si noti bene, astenersi dal peccato mortale (5). Ora, dopo questo primo passo dato insieme con Bajo, cerca Eusebio da lui dividersi; perocchè Bajo da quel principio conchiude: « dunque Iddio non potea creare l'uomo in istato di pura natura, chè senza la grazia l'uom sarebbe un'opera indegna di Dio, non potendo egli non peccare, nè bastando in alcun modo a sè stesso, non a mantenere la naturale giustizia, non ad ottenere il morale suo fine ». Eusebio all'incontro: « niente affatto risponde: può Iddio benissimo creare l'uomo anche debole e sbattuto dalle passioni e incapace al tutto di star a lungo senza peccare, come il veggiam di presente, può così abbandonarlo senza grazia, a sè stesso; niente ripugna questo nè alla sua santità, nè alla perfezione delle sue opere ». Così è costretto di dire Eusebio. Che se poi egli s'ostina a non confessare, che l'uomo di presente debba, restando privo di

(1) Rom. VII, 14.

(2) Ivi, 20.

(3) Deut. XXXII.

(4) A formare la natura integra e sana basta il rigore natural della mente, di cui parla s. Tommaso e il Gaetano, come abbiamo detto.

(5) Questo è quello che prova s. Tommaso S. I. II, C. LX e LV e VII.

grazia, eader qualche volta in mortale peccato; dirà dunque che col suo libero arbitrio senz'altro aiuto superno, può evitare tutti i peccati: dirà che « colle sue virtù » può piacere a Dio e salvarsi; e dar questa ragione che sola gli resta del perchè Iddio possa creare l'uomo come di presente egli nasce ed a sè stesso lasciarlo, così rendendosi peggio di pelagiano per non essere bajaranista.

E il faccia a sua posta. A me ripugna di concedere a Bajo fino il principio del suo sistema; nè mi contento io di riserbarmi a negargli poscia le conseguenze: temo di lasciare, così facendo, ancor viva e possente la radice dell'error suo se io a lui consento, che l'uom di presente non nasce viziato, e che tale come or lo veggiamo, egli sarebbe l'uomo creato con sol la natura: non sarei poscia capace di sostenere, che un tale uomo inetto ad ottenere il morale suo fine, fosse un'opera a Dio conveniente. Io gli rispondo adunque più volentieri « che Iddio può creare l'uomo tale quale egli è di presente, eccetto però il peccato e quanto sta necessariamente al peccato congiunto: Iddio può crear l'uomo nello stato di pura e sana natura; ma quest'uomo se lo creasse, sarebbe per bontà di Dio migliore di quello che nasce in presente, e basterebbe a sè stesso per conservar l'innocenza, e praticare la naturale giustizia. » Il qual principio, che agli occhi miei par quello appunto dalla Scrittura e dalla Chiesa costantemente insegnato, fa disseccare incontante tutte le ree propagini del bajaranismo, recisane la radice.

E veramente, se *perfecta sunt opera Dei*, e se Iddio fa tutte le cose sue in *pondero, numero et mensura*, s'egli contò e pesò quante goccioline d'acqua cadano dal cielo, e numerò i capelli degli uomini non men che le stelle del firmamento; del che mai ci può impedire di credere, che creando egli l'uomo colla natura sola e non colla grazia avrebbe poi saputo dare quinci all'istinto animale, quindi alla ragione ed alla libera volontà quel commisurato grado di forza che si convenisse, acciocchè questa potesse sempre governare con rettitudine senza venir da quello turbata; e tanto infrenar quell'istinto da farlo ubbidire qual docile servitorcello a sè stessa? od anzi che dico io, che cel vieta? quando anzi il pensar così lo vuole da noi, pare a me, la santissima onnipotenza del diviuo operare, alla qual faremmo ingiuria pensando altramente. Perciocchè non v'ha certamente alcuna contraddizione che mostri ciò ripugnante e impossibile; e noi veggiamo anche in presente trovarsi degli uomini co' loro umori e potenze meglio temperati di altri, e quasi direbbersi fatti naturalmente per la virtù. Ora se anco tra i figliuoli di Adamo, in alcuni si scorgono le passioni naturalmente alla ragion più sommesse che in altri, in alcuni l'intelligenza più luminosa, la volontà più potente, più fermo il moral carattere; ch'è difficoltà può mai esserci a pensare, che Iddio, volendo creare un uomo senza la grazia, avrebbe saputo dargli quel vigore di mente perspicacissima, e quella forza di volontà nell'ordine della natura potentissima nell'animalità sua, facendo anzi questa così a quella somnessa quanto a ciò che spetta al senso, che nè pur muovere si potesse senza venirne da quella o licenziata a muoversi, od anco mossa? Niuna difficoltà io veggio in ciò, e molta convenienza o più tosto necessità che così avvenisse. Il qual uomo nel suo stato, qualora avesse voluto far buon uso del suo libero arbitrio, avrebbe potuto esser giusto naturalmente, e conseguire altresì una natural beatitudine perchè da tutte le sue tendenze fuse insieme in ottimo ordine sarebbe riuscito fuori quasi una tendenza o inclinazione unica che s'avrebbe potuto dire *inclinazione dell'intera natura umana* a una natural legge equivalente (1).

Di quest'uomo adunque non si avrebbe potuto certo dire, come degli uomini che ora nascono, quelle parole, *Sensus et cogitatio humani cordis in malum prona*

(1) S. Tommaso, parlando di questa specie d'inclinazione complessa ed approvata dalla ragione, acconciamente dice che *omne illud quod contrariatur naturalibus inclinationibus est peccatum quia contrariatur legi naturae* (S. II. II, CXXXIII, 1).

sunt ab adolescentia (1), dove è detto non solo *sensus*, ma ben anco *cogitatio*, perchè il male sta nella relazione di queste due potenze fra loro, sicchè il *pensiero* troppo poco sopra il *senso* prevale. Quindi l'uom di presente non può nè pure avere colle sue sole forze uno stato di naturale giustizia di guisa che meriti di esser detto *giusto* per essa, appunto perch'egli non solo è privo di grazia, ma di più ha l'abito del peccato, che non può deporre, se Iddio non gl'infonde la grazia, cuu'è definito dal Concilio di Trento, *Si quis dixerit homines sine Christi iustitia, per quam nobis meruit justificari, — anathema sit* (2).

LXV. Ci rimane finalmente ad esaminare l'autorità del cardinal Bellarmino, il quale, è verissimo, dice come il Gaetano, *Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo* (3); ma corre solo questa piccola differenza fra il senso in cui egli dice tali parole (e il medesimo vale, come già vedemmo, pel Gaetano e pel Solo), e il senso, in cui le prende il signor Eusebio; chè il Bellarmino, il Gaetano ed il Soto dicono che « l'uomo presente, e quello che fosse da Dio creato senza grazia », differiscono come lo spogliato dal nudo, *eccetto il peccato, che è in quello*, e che non sarebbe in questo: *Quare non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo: neque deterior est humana natura si culpam originalem detrahas* son le parole del Bellarmino dallo stesso Eusebio citate (4); laddove Eusebio non eccettua punto il peccato, ed anzi pretende che nell'essere l'uomo presente più tosto spogliato che nudo, il peccato stesso consista! Egli s'impossessa adunque di quella frase staccata, e senza cercar altro, senza rilevare in che senso fu da' teologi adoperata, ve la reca la in mezzo come un decisivo argomento che que' grandi uomini professassero l'error suo. Con un po' men di calore e di fretta, egli sarebbe risparmiato or la vergogna di venire riconvenuto di svista sì grossa. Altro è dunque, o signor Eusebio, il cercare « se il peccato originale dispogli solo la natura de' doni superni, e non la vulneri ne' suoi naturali costitutivi »: questa questione riguarda l'*effetto* del peccato. Altro è il cercare: « se il dispogliamento de' doni superni e non più, sia ciò che forma il peccato stesso »: questa quistione riguarda l'*essenza* del peccato. Voi confondeste, acutissimo come voi siete, questa seconda questione con quella prima; ed essendovi scontrato in alcu-

(1) Gen. VIII.

(2) Sess. VI, *De justificat.* can. X. — Si dee attentamente osservare che la giustificazione che ricerchiamo per gli meriti del Salvator nostro a noi applicati non consiste solo nella semplice remission de' peccati, per la quale cesserebbe l'imputazione a colpa, ma consiste di più nell'infusione della grazia di Cristo, per la quale vien sanato tutto ciò che ha ragion di peccato a noi aderente. Che se fosse vero che noi non avessimo alcun peccato a noi aderente, come vuole Eusebio, ma che ci venisse solo imputato a colpa il fallo di Adamo, potrebbe operarsi benissimo la nostra giustificazione coll'esserci solamente rimessi i peccati, cessando così l'imputazione, la colpa; in tal caso noi ci troveremmo nello stato di pura natura senza peccato, o però atti ad avere una *giustizia naturale*; ma il Concilio di Trento dichiara che non così viene operata la giustificazione nostra; noi non possiamo ora esser giusti, se oltre esserci rimessi i peccati, e così cessare l'imputazione (la colpa), non ci sia data ancora la grazia che tolga da noi quel peccato che *inest unicuique proprium*, e così ci restituisca allo stato di giustizia soprannaturale, che solo è per noi possibile. *Si quis dixerit homines justificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur, atque illis inhaereat; aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei: anathema sit* (Sess. VI, *De justific.*, cap. XI). Ecco adunque di nuovo, come sia necessario distinguer bene la nozione di peccato da quella di colpa anche per intendere la dottrina della giustificazione esposta dal Tridentino; di che nuovamente appare l'error d' Eusebio che rifiuta talo distinzione.

(3) *De gratia primi hominis* c. V.

(4) E questa eccezione del peccato non manca mai di farla sant'Agostino come là dove dice *quae peccata — non nisi propriae voluntati earum (animarum) tribuenda sunt, nec ulla ulterior peccatorum causa quaerenda*, dopo di che passa a parlare dell'ignoranza e della difficoltà in quanto sono *effetti* del peccato, e non peccato (Ved. *De lib. Arbitr.* III, XXII).

ne parole del Bellarmino e degli altri autori citati, che restringono l'effetto del peccato d'origine allo spogliamento dei doni e dicono la natura del resto non vulnerata; credeste a dirittura d'aver in mano un'autorità calzantissima, per provarci che dunque l'essenza del peccato d'origine non consiste, giusta quegli autori, se non in questo mero dispogliamento!! Ma no, mio caro, non affibbiate i vostri errori a omini tali, giacchè così calunniereste quelli per la troppa buona voglia di calunniar me.

Per altro se noi toccar vogliamo anco la questione non dell'essenza del peccato, ma dell'effetto (che pure non è la nostra), potremo ben veder chiaro, come nè pure in questo il Bellarmino e gli altri valentnomini stien con Eusebio: chè nessuno di essi negò giammai, che il peccato sia egli stesso una ferita profonda della natura, e non un mero dispogliamento; sicchè la questione che propongono fa sempre a questa ferita eccezione, e riguarda propriamente l'altre ferite: riguarda gli elementi essenziali dell'uomo; non la loro armonia e buona attitudine al ben morale.

E nel vero, là dove dice la natura umana non esser di presente ferita, parla egli evidentemente de' soli principi costituenti essa natura, e però cita quel passo di s. Tommaso, *Unde factum est, ut primo homine peccante, natura humana quae in ipso erat, sibi ipsi relinqueretur, ut consisteret secundum conditionem suorum principiorum* (1). E vedesi ancor ciò manifesto dall'argomentar ch' egli fa da quanto accadde a' demoni, perocchè dice: *Naturalia in daemonibus post casum (teste Dionysio) mansisse integra. Quod idem sine dubio de homine quoque intelligi debet* (2). E reca a provarlo questo passo di s. Girolamo in Osea *Demonibus qui lapsi sunt a propria dignitate et nihil antiquae gratiae possidentes aridi sunt et veteri siccitate marcantes* (3). Sul qual passo così argomenta: *Si enim nomine gratiae dona naturalia intellexerimus, consequens esset, ut Angeli nihil naturalium donorum post peccatum retinerent, atque adco AD NIHILUM REDACTI ESSENT* (4). Il qual discorso non può valere se non a provare che l'uomo, come gli angeli, dopo il peccato nulla perdette de' principi costituenti la sua natura, nulla della sua sostanza, nel che siamo pienamente d'accordo; perchè la questione nostra non istà qui. Il peccato non è che un accidente della umana natura, come sant'Agostino in tanti luoghi lo chiama; non è per fermo nè una porzione di sostanza, nè un deperimento d'una porzione di sostanza. In questo senso e s. Tommaso, e gli Scolastici, e il Bellarmino dissero, e dissero il vero, che *naturalia non perierunt*. Ma dee vedersi se la volontà è ora torta e sviatorita sì o no pel peccato più che ella non sarebbe quando fosse innocente, benchè priva di grazia, di maniera che ella ora non valga più a contenere a pieno le inferiori potenze quanto potrebbe a ciò valere se un uomo perfetto fosse da Dio senza grazia creato, il qual uomo nè fosse scaduto dalla sua natural dignità, nè fatto servo al peccato, come è l'uomo di presente, nè al peccato venduto, come ancora lo chiama l'Apostolo: ecco la questione tutta.

Certo, se da quello che avvenne agli angeli pravi dobbiamo argomentare a quello che avvenne all'uomo, la soluzione vien facilissima. Agli angeli pravi avvenne che non pure furon privati della grazia santificante, ma perdettero ancora la naturale facoltà di volere il bene onesto proposto dalla ragion naturale, e come dice il Damasceno citato dall'Aquinate, *Hoc est enim hominibus mors, quod angelis casus* (5), onde *sunt in peccato obstinati* (6), di guisa che *adhuc manet in diabolo peccatum quo prius peccavit quantum ad appetitum* (7), onde l'appetito e il libero arbitrio de' de-

(1) In II sent. D. XXXI, q. 1, a. 1.

(2) De gratia primi hominis, c. VI.

(3) In Os., c. III.

(4) De gratia primi hominis, c. VI.

(5) Orthodoxae, Fid. L. II, c. IV.

(6) S. I, LXIV. n.

(7) Ivi ad 3.

moni che sempre vuole il male, è perito pel bene: di che, non si dirà egli viziato, infetto, fin anco morto alla virtù non solo soprannaturale, ma ancor naturale? Perocchè vi potrebb'ella essere una natura uscente dalle mani di Dio, che dovesse volere o appetir sempre il male? Il peccato dunque vizia la natura, le potenze morali della natura, la volontà, il libero arbitrio; non la dispoglia solo della grazia santificante. Che vietarà adunque che dicasi che anche nell'uomo sia debilitato e inclinato al libero arbitrio, anche in quanto egli è all'umanità naturale, in conseguenza del peccato in cui nasce, quando questo è pur del peccato manifestissimo effetto? Che anzi fra quello che accade alla volontà degli angeli, ed alla volontà dell'uomo dopo il peccato, si può trovare un riscontro ancora più chiaro. Perocchè sebbene il libero arbitrio dopo il peccato non sia nell'uomo estinto, è però estinta quella volontà per la quale l'uomo prima del peccato era giusto, e se l'uomo non perisce come i demoni; egli è per la sola divina misericordia che *nusquam — Angelos apprehendit, sed semper Abrahæ apprehendit* (1): sicchè l'arbitrio vive nell'uomo per la giustizia, solo in quanto può ricever la grazia, e può cooperare alla grazia, ma senza questa *virtus bone vivendi perit* (2), come divinamente dice sant'Agostino; a cui consueva s. Celestino papa, che dichiarò esser un punto di fede: *In pravocatione Adæ omnes homines NATURALEM POSSIBILITATEM et INNOCENTIAM PERDIDISSE* (3).

LXVI. Ma si dirà: il Bellarmino però ammette che la concupiscenza esisterebbe anche nell'uomo creato da Dio senza grazia. E ancor questa la questione dell'effetto del peccato e non dell'essenza: non è la questione nostra: trattiamoci tuttavia.

Ciò che vuol provare il Bellarmino nel capo citato da Eusebio si è la proposizione seguente: *Rectitudo illa cum qua Adam creatus fuit, et sine qua post ejus lapsum homines omnes nascuntur, donum supernaturale fuit*. Sulla qual proposizione non havvi contrasto di sorte, ammettendo noi pure pienamente, com'ho già detto, che la giustizia originale di Adamo sia stata soprannaturale perchè dalla grazia informata.

Solo per incidenza il Bellarmino argomenta, che se la rettitudine ch'era in Adamo e la sommissione delle potenze inferiori alle superiori dipendeva dalla grazia, dunque un uomo non creato in grazia avrebbe avuto in sé la lotta che ha l'uom di presente il qual nasce della grazia spogliato. Ma non essendo questa, come abbiamo veduto, una legittima conseguenza delle premesse, e dovendosi anzi credere, che in un uomo creato da Dio senza grazia avrebbe il Creatore saputo aggiungere alla ragione ed alla volontà di lui, o nell'atto del crearlo o di poi, tanto lume e natural vigore da farsi pienamente ubbidire dall'animalità sua per quanto l'addimandava il bisogno di mantenere la naturale giustizia e di godere la natural pace e felicità, fine in tale ipotesi della natura umana; e non sostenendo il Bellarmino quell'opinione se non in quanto egli la ritiene legata alla precedente proposizione; egli è chiaro che il Bellarmino stesso vi rinunzierebbe, riconoscinto che avesse non fondarsi il punto in quella verità che di proposito voleva egli stabilire, la quale si è « la rettitudine di Adamo, essere stata soprannaturale »; ma anzi quella esser da questa al tutto indipendente. Perocchè il Bellarmino non ammette, che l'uomo creato in istato di pura natura avrebbe in sé la concupiscenza, se non con questo argomento: « La sommissione della carne allo spirito dipendeva in Adamo dalla grazia. Dunque, mancando la grazia, quella sommissione non sarebbe ». Rispondo distinguendo: In Adamo il concedo; mancando in lui la grazia, quella sommissione dovea cessare, e ciò perchè mancare la grazia non gli poteva se non perdendola egli medesimo col peccato, e passando quindi dallo stato di originale giustizia allo stato d'ingiustizia: nell'uomo poi che

(1) Naehr. II, 16.

(2) Questa virtù poi di ben vivere risiede nella volontà, come spiega sant'Agostino in altro luogo; perocchè dice: *Voluntas quippe est qua et peccatur et recte vivitur* (Retract. I II).

(3) In Ep. ad Gallos presso il Bellarmino *De amissione gratiæ et statu peccati*, L. IV, c. VII.

fosse creato da Dio colle naturali e opportune condizioni lo nego, perchè quest'uomo, non trovandosi in istato d'ingiustizia, ma d'inaocenza, ed essendo opera perfetta perchè opera pur di Dio, non potrebbe avere tal discordia in sè medesimo, che gl'impedisca il suo fine della giustizia e della naturale felicità; ma solo aver potrebbe varietà di potenze le une alle altre sommesse come in governo bene ordinato; se pure egli stesso col suo libero arbitrio, peccando, non si gnassasse. E nel vero, è il solo peccato quello che toglie all'uomo la libertà e il dominio su di sè stesso, come insegna l'Angelico, dicendo in universale così: *Homo peccando ab ordine rationis recedit. Ed ideo DECIDIT A DIGNITATE HUMANA: pro ut scilicet homo est naturaliter liber et PROPTER SE IPSUM EXISTENS: et incidit quodammodo IN SERVITUTEM BESTIARUM: ut scilicet de ipso ordinetur, secundum quod est utile aliis*, e appresso: *Pejor enim est malus homo quam bestia* (1). Ora l'uomo senza peccato non sarebbe ancor decaduto dall'umana dignità, sarebbe egli dunque naturalmente libero, e non tirato e agitato dagli appetiti, esisterebbe per sè, non sommerso alla servitù delle bestie: cose tutte che dir non si possono di questa massa corrotta, di cui noi siamo parte. Ma onde il caso è diverso assai fra il perdere la grazia col peccato come intervenne ad Adamo; e l'essere creato senza la grazia da Dio medesimo, uomo in tutto il resto perfetto. E qui tengasi ben presente, che noi trattiamo solo di ciò che riguarda la dirittura della volontà e la potenza di questa a resistere alla seduzione delle inferiori potenze od anche a impedirle (2): non trattiam di negare l'esistenza di queste inferiori potenze, che alla integrità della natura umana sicuramente anch'esse appartengono.

LXVII. Ma passiamo alla questione dell'esistenza del peccato originale; nella quale perchè andrem noi coaghietturando qual sia la mente del ven. cardinal Bellarmino, se l'abbiamo da lui stesso esposta nettamente, là dove di proposito ne ragiona, cioè al c. XVII, L. V, *De amissione gratiae et statu peccati*? Qui adunque io invito il signor Eusebio a leggere, dove, se vorrà, troverà tutt'altro di quel ch'egli crede.

Il venerabile cardinale incomincia dal distinguere i due sensi, in cui si suol prendere la parola peccato, *Uno modo pro libera transgressione praecepti. Alio modo pro eo quod remanet in anima peccatoris post actionem illam transgressionis praecepti*. Dalla quale distinzione opportunissima già si rileva che secondo la mente del Bellarmino il peccato attuale lascia dopo di sè un effetto nell'anima che pure si chiama peccato. E si chiama così non in senso traslato, ma proprio. *Quamvis autem id quod remanet post actionem, sit aliquo modo effectus ejusdem actionis, tamen est etiam aliquo modo idem cum ipsa actione, et ideo non per figuram metonymiae, sed proprie dicitur peccatum, et duplex illa significatio peccati non est significatio duarum rerum, sive duorum peccatorum, sed unius et ejusdem alio atque alio modo se habentis*. Or poi essendo quest'effetto del peccato che resta nell'anima dopo commessolo, il peccato stesso, e questo accoppiamento dicendosi anche un'obliquità, una stortura peccaminosa; una obliquità e stortura o perversion di peccato dicesi egualmente quel che rimane nell'anima dopo la commissione del peccato: *Peccati PERVERSIO sive OBLIQUITAS ut est IN MOTU dicitur peccatum in priore significatione* (peccato

(1) S. II. II, LXIV, 11 ad 3.

(2) Dico anco a impedirle, perchè l'anima intellettuale ha un atto continuo col quale ella vigila naturalmente su tutto ciò che a lei soggiace. Questa naturale vigilanza dalla mente si accresce coll'abito delle virtù, ed è raccomandata in quel *vigilate* di Cristo. Qui poi si rinvia la ragione per la quale l'istinto nell'uomo sembra meno vivace e men sicuro che nelle bestie; egli par così non perchè sia tale, ma perchè trova pure continuamente sopra di sè un poter che gl'infrena e impedisce. Negli stessi malvagi e dissoluti v'ha questo affrenamento naturale e abituale dell'istinto, benchè tanto meno che ne' virtuosi: v'ha, perchè anche i malvagi sono uomini, e però sono inclinati ad operare da uomini il più delle volte usando della ragione fuor'anco per rinvenire i mezzi da sfogare le loro passioni.

attuale); *ut autem PERMANET IN ANIMA peccantis dicitur peccatum in significazione posteriore* (peccato abituale). E sapientemente osserva, che parlandosi del peccato attuale ciascuno fa uso di quelle due significazioni della parola *peccato*; ma appresso si arrestano, e quasi temono d' applicarle al peccato originale. Ma onde questo timore, domanda egli? Non è forse l'original peccato un peccato verissimo, altrettanto quanto l'attuale? ad esso dunque dee convenire tutto ciò che dicesi del peccato in genere. *Sciendum est secundo, has varias peccati significationes in peccato actuali, et personali ab omnibus agnosci; non item in originali. Sed cum originale peccatum non minus proprie et vere sit peccatum quam personale: NIHIL CUR TIMEAMUS ETIAM AD ORIGINALE ILLAS EXTENDERE.* E in fatti, se noi ricusassimo di trovare nel peccato originale tutto ciò che forma la natura del peccato, che mai faremmo noi se non tenere il nome, e abbandonare la cosa? Conciossiachè se il peccato originale è vero peccato, e non solo di nome, tutto ciò esso dee avere in sè che a formare il vero peccato si richiede; e quelli che non giungono a vedere nel peccato d'origine tutti, senza ambiguità od equivoci, i costitutivi del peccato, credano alla Chiesa, e non iscrivano, Riflessioni di teologia.

Stabiliti adunque questi solidi principi, il Bellarmino passa a spiegare le due cose da noi accennate, come il peccato originale abbia la nozione di *colpa*, e come egli abbia la nozione di *peccato*: essendo inevitabilmente necessario di distinguere queste due nozioni e di spiegarle a parte chechè Eusebio ne dica.

La nozione di colpa, come abbiamo già detto, consiste tutta nell'imputazione. Per spiegare adunque l'imputazione il Bellarmino dice, che il peccato d'Adamo fu un peccato attuale, e che questo suo peccato non può essere a noi comunicato se non a quella guisa che può essere comunicato ciò che passa, vale a dire, per l'imputazione. *Itaque peccatum in prioris significatione unum est dumtaxat omnium hominum, sed in Adamo actuale et personale, in nobis originale dicit.* Solus enim ipse actuali voluntate illud commisit; nobis vero communicatur per generationem eo modo quo communicari potest id quod transit, nimirum PER IMPUTATIONEM. A questo si ferma il nostro signor Eusebio, il quale risolutamente al suo solito vien sentenziando che « fatta astrazione dalla volontà libera di Adamo colpevole, il peccato originale « non ha nell'uomo, nè la nozione di colpa, nè la nozione di peccato » (1); e vuol che « si rilevi quanto si dilunghi dal parlar medesimo della Chiesa chi col Rosmini, « anche per semplice ipotesi, presuppone poter esser nell'uomo la nozione di peccato « prescindendo dalla libera volontà di Adamo caduto » (2). Ma parmi più tosto, che si dilunghi assai il signor Eusebio dal parlare e dal sentir della Chiesa, la quale oltre l'imputazione a colpa a noi fatta del peccato adamitico, riconobbe sempre un peccato a noi stessi aderente, propagato da quello e insiem con quello imputato; e rifiutò la dottrina del Pighio e del Cattarino che lo negava. Laonde il Bellarmino egregiamente prosegue: *Et ad hoc peccatum* (cioè al peccato di Adamo imputato a colpa) *Catharinus et Pighius respexerunt, neque propter hoc reprehensione digni sunt. Hoc enim oportuit dicere, sed illud non tacere quod ipsi tacerunt.* Vedete or qui adunque, Eusebio mio, come ci abbia qualche altra cosa oltre l'imputazione a colpa del peccato adamitico? E che cosa sarà quest'altra cosa, secondo il Bellarmino? Quella appunto che si racchiude nella nozione di peccato, per opposizione a quella di colpa. Le parole che seguono del Bellarmino sembrano fatte a posta pel caso mio: io parlerò dunque ad Eusebio così, siccome quelle parole fossero proprio mie:

Nos enim praeterca dicitur: quemadmodum in Adamo, praeter actum illum peccati, fuit etiam PERFERSIO VOLUNTATIS ET OBLIQUITAS EX ACTIONE RELICTA per quam peccator proprie et formaliter dicebatur et eret, donec ei per poeniten-

(1) R. AF. VIII, f. II, nota (m).

(2) lvi.

tiam remitteretur: ita quoque in omnibus nobis, cum primum homines esse incipimus, PRAETER IMPUTATIONEM inobedientiae Adami (la colpa), ESSE ETIAM (noti bene, che ora vien la ragion del peccato) SIMILEM PERVERSIONEM ET OBLIQUITATEM UNICUIQUE INHAERENTEM, PER QUAM PECCATORES PROPRIE ET FORMALITER DICIMUR, donec per Baptismum talis iniquitas remittatur. Ecco, mio caro signor Eusebio, trovata nel Bellarmino, che voi dovete aver sentito nominare, e non più, la stortura, la mala piega della volontà, l'atteggiamento ritroso a Dio che io v'indicavo nel *Trattato della Coscienza*, come inerente all'uomo che nasce in peccato, e che a voi parvero cose sì nuove, sì gravi errori, da strabiliarne. Non è egli chiaro, che il nostro Eusebio fa sfoggio di erudizione citando autori sull'altrui fede, per non dire su quella della sua stessa immaginazione? Che se il breve testo di Bellarmino che egli ci arreca, gli venne forse somministrato da qualche mano caritatevole, convien dunque che avverta meglio d'ora in avanti da qual sacco si cavi crusca, e da qual farina. Manco male però se imparerà almeno ora quel che ignorava, cioè che il suo Bellarmino, quando considera il peccato d'origine siccome peccato proprio e inerente a chi nasce, lo fa consistere appunto in una stortura della volontà, dicendo: *Si vero peccatum accipitur pro eo quod residet in homine post actionem, et unde idem homo non peccans sed peccator nominatur; peccatum originale est carentia doni iustitiae originalis, sive habitualis aversio et obliquitas voluntatis, quae et macula mentem Deo invisam reddens, appellari potest.* E qui si noti che cosa intenda il Bellarmino per *carentia doni iustitiae originalis*: non già una semplice privazione della grazia santificante, bensì *habitualis aversio et obliquitas voluntatis*, che è appunto l'osservazione che noi di sopra facevamo notando l'errore di Eusebio Cristiano, il quale prende per peccato di origine quel che non è punto peccato, la mancanza mera della grazia senza stortura di volontà.

LXVIII. Si noti ancora, che il medesimo Bellarmino dichiara esser questa medesima la sentenza di s. Tommaso: *Quae sententia postrema nobis VERISSIMA esse videtur, et auctorem habet, praeter caeteros, s. Thomam in 1, Q. LXXXII, a. III, ubi docet formale in peccato originis esse privationem iustitiae originalis, QUAE VOLUNTATEM SUBJICIEBAT DEO.* Quantunque adunque il Bellarmino opini che s. Tommaso non tenga dal peccato d'origine essersi, con altre ferite diverse da quella del peccato, vulnerata la natura nel senso che abbiamo spiegato, ma solo spogliata di grazia, tuttavia egli dichiara ad un tempo espressamente essere sentenza di s. Tommaso che sia rimasta in Adamo e ne' posteri *obliquata e pervertita la volontà*, e che in questa obliquazione e perversimento della volontà consista tutta l'essenza dell'originale peccato inerente e proprio di ciascheduno che nasce; il che è appunto ciò che noi dicevamo, nè più nè meno. Dichiarò ancora, che la privazione dell'originale giustizia inchiude in sé quella stortura di volontà, e per essa non s'intende già l'incolpevole privazione di grazia che sarebbe nell'uomo creato da Dio in istato di pura natura, nel quale alcuna mala piega della volontà sua non sarebbe, nè alcuna aversione a Dio. Che se di più si vuole questo stesso dichiarato di bocca del Bellarmino, Eusebio mio, di nuovo attentamente ascoltate: *Nam si Deus per absolutam suam potentiam spoliaret hominem justum gratiâ, sine ulla ejus culpa actuali, solo beneplacito suae voluntatis, careret ille quidem conversione habituali ad Deum, quam habitus gratiae faciebat: sed non propterea diceretur a deo AVERSUS, sed tantum non conversus: quemadmodum si Deus hominem aliquem ex nihilo nunc produceret, et gratiae habitum illi non infunderet, non haberet ille conversionem ad Deum, sed NEQUE AVERSIONEM, sed tantum non conversionem, QUAE NOMEN CULPAE NULO MODO MERETUR (1).*

(1) De amissione gratiae et statu peccati, L. V, c. XVIII.

E veramente chi non vuole ingannar sè stesso, e confessando colle parole il peccato d'origine negarlo in fatto, dee pur ricevere la sentenza di s. Tommaso e del Bellarmino, che esso, in quanto aderisce all'anime, consista in un'avversione, stortura, depravazione, o guasto della volontà come si voglia chiamare; perocchè solo questo difetto alla volontà inerente, può avere ragion di peccato. Laonde con filosofico senno enumera il Bellarmino ben otto conseguenze che lascia dietro di sè a danno dell'uomo il peccato attuale, e sono: 1.° la *relazione al precedente stato d'innocenza* di cui il peccatore riman privato; 2.° il *reato della colpa*, onde l'uomo si fa degno d'odio e di pena, indegno di grazia; 3.° il *reato della pena*, l'obbligazione cioè di sostenere la punizione; 4.° l'*offesa* e l'inimicizia di chi fu col peccato ingiuriato; 5.° l'*abito di peccare*; 6.° l'avversione e *stortura della volontà* dal bene; 7.° la *privazione della grazia* santificante; 8.° la *macchia* o privazione della luce e bellezza dell'anima: e di tutte queste otto cose ad evidenza dimostra, che sola la *stortura e obliquità della volontà* può avere in sè la vera ragion di peccato: *Nam ut peccatum actuale est aversio actualis a Deo et ejus lege, ita peccatum habituale est aversio habitualis a Deo et ejus lege* (1).

LXIX. Sì, Eusebio mio, se il peccato d'origine è vero peccato, non dobbiam punto temere, dirò di nuovo col Bellarmino, di porre in lui tutto ciò che è proprio ed essenziale al peccato; non dobbiamo usare delle frasi simulatorie e inganneroli, se siamo cristiani, e più ancora se siamo Eusebj, dicendo per avventura che si *CONSIDERA* per peccato, che « si *MIRA* come una colpa », e in un soggiuogendo: « ma « in realtà come nel corpo così nell'anima ora nasciamo e siamo tali, quali nasceremmo » e saremmo se fossimo stati da Dio creati nello stato di pura natura: parole che hanno senso reo in contrapposto di quelle altre a cui si soggiungono: « il nascer « noi privi nell'anima della grazia santificante, *MIRASI* come una colpa » (2). Non è questo un negar, mio caro, benchè con astuzia, il peccato d'origine? E chi noi vede, se altro senso da un tal contesto non cavasi se non solo questo: « il nascer noi privi nell'anima della grazia santificante, *MIRASI* come una colpa; ma *IN REALTÀ* ella non è tale, perchè come nel corpo, così nell'anima ora nasciamo e siamo tali, quali nasceremmo e saremmo se fossimo stati da Dio creati nello stato di pura natura, nel quale stato non ci ha colpa veruna »? Si vuol far dunque del peccato originale, è pur chiaro, una mera finzione, interpretando i dogmi di santa Chiesa con quello spirito di menzogna, con cui interpretano le divine Scritture i protestanti razionalisti della Germania. Non così fa Solo, non così fa Gaetano, non così il Bellarmino, non così s. Tommaso, di cui voi profanate, mio caro, i nomi, falsamente asserendo che essi confermino i vostri errori. Tutti questi grandi scrittori, come dee pur fare ogni vero teologo, sentono l'assoluta necessità di rinvenire nel peccato originale, in quanto esso è aderente e proprio ad ogni uomo che nasce, la vera e propria ragion di peccato; e però fanno entrare in esso l'elemento della *VOLONTÀ*; nè temono di applicare, sanamente intendendo la cosa, al peccato stesso d'origine il detto di sant'Agostino, che *peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium non est peccatum* (3); se non che, *sicut peccatum actuale*, userò ancora le parole del Bellarmino, *est voluntarium actuali voluntate: ita peccatum habituale est voluntarium habituali voluntate* (4). E veramente il peccato attuale e l'abituale non sono due peccati, com'egli

(1) *De amissione gratiae et statu peccati*, L. V, c. XIX.

(2) R. Aff. VIII, f. 35. — Sostenendo Eusebio che « nella nozione di « peccato la geografia — entra essenzialmente la nozione di libertà » (R. Aff. VII, f. 30), ne viene, che *dopo non v'ha libertà, ivi non v'abbia peccato*. Ora nel bambino che nasce non v'ha libertà. Coerentemente a questo principio sostiene Eusebio, che « se si astragga dalla volontà di Adamo, — il « peccato originale, come non avrebbe in noi la nozione di colpa, così neppure potrebbe avere « la nozione di peccato » (R. Aff. VII, f. 29). In tale sistema non si può certo concepire altro soggetto del peccato originale, che la volontà di Adamo.

(3) *De lib. arbitr.*, L. III o XVII. — *De vera relig.*, c. XIV. — *Retract.*, L. I. c. IX.

(4) *De amiss. gratiae et statu peccati*, L. V, c. XX.

osserva, ma solo un peccato; e questo è in parte la continuazione di quello. Se dunque egli è indubitabile che il soggetto del peccato attuale è la volontà, la volontà dee essere parimente il soggetto dell' abituale, qual è ne' posteri il peccato d' origine.

LXX. Non così s'avrebbe certamente a dire, se il peccato originale nella sola imputazione consistesse della mancanza della grazia santificante, come Eusebio pretende. Ma essendo questa dottrina *eretica*, a giudizio del Bellarmino, conviene ammettere colla Chiesa nella macchia originale e l'imputazione, cioè la *colpa*, e il *peccato*, distinzione di concetti sì necessaria. Or come la *colpa* essere in noi non potrebbe senza la libera volontà d' Adamo; così il *peccato* essere in noi non potrebbe senza la spontanea volontà nostra. A chi negasse alla macchia originale l' aver concetto di *colpa* e le lasciasse l' aver solo quel di *peccato*, basterebbe il ricorrere alla volontà del bambino: a chi le negasse l' avere concetto di *peccato* lasciandole quel di *colpa*, basterebbe, come fa Eusebio, il ricorrere alla volontà di Adamo. Ma il teologo cattolico per l' opposto, che nella macchia d' origine riconosce e il *peccato* e la *colpa*, dee ricorrere ad ambe le volontà per ispiegare l' esistenza, cioè alla volontà del bambino che la ricevette, a cui il *peccato* aderisce, ed alla volontà di Adamo che la commise, a cui si riferisce la *colpa*. La qual cattolica dottrina viene esposta egregiamente dall' Estio, che così dice:

Sed voluntarium (originale peccatum) recte et vere dicitur, PARTIM VOLUNTATE PRIMI PARENTIS, ex qua tanquam causa efficiente malum hoc originale in posteros propagatum est, PARTIM VOLUNTATE SINGULORUM, in quibus est hoc peccatum; propterea quod VOLUNTAS EORUM, LICET NUNQUAM FUERIT IN ACTU, REVERA TAMEN INFECTA SIT VITIO PRAVAE CONUPISCENTIAE, a quo ipsa mala, perversa, atque a Deo aversa et prave inclinata dicitur. E prova che l' originale peccato è volontario per entrambi quelle volontà coll' autorità di sant' Agostino seguitando così: *Priorem voluntariū rationem spectavū Augustinus compluribus locis, ut lib. I Retract. c. XI, XIV et XV; De peccato originali, c. XXVIII, lib. III; contra Julianum, c. V, et Enchirid. c. XLVI. Posteriorem vero alibi considerasse videtur, ut lib. I contra adversarium Legis et Prophetar., c. XXII, ubi dicit omnes nasci IMPIA VOLUNTATE. Et de Natura et gratia, c. LXVII, ubi testatur omnes nasci SURDITOS CARNI.* A cui aggiunge il testimonio di s. Fulgenzio, di s. Prospero, e d' altri Padri e Concili. *Qua phrasi et a Fulgentio dictum est, lib. De Fide ad Petrum, c. XXVI, omnem hominem nasci IMPIETATI SUBDITUM. Eodem pertinet quod Prospero contra Collatorem, c. XX, dicit, in nascentibus LAESUM ESSE LIBERUM ARBITRIUM; et Patres Concilii Arausicani, c. I, damnant eos qui docent, ANIMI LIBERTATE ILLAESA, corpus tantummodo corruptioni obnoxium factum esse per offensam primi hominis.* Prova poi che non basta ricorrere ad una sola delle due volontà, di Adamo, o del bambino, per rendere sufficiente ragione della macchia d' origine, in questo modo: *Porro neutra voluntariū ratio in peccato originali seorsim sumpta sufficere ad peccati rationem videtur. Non prior, quia si ea sola spectetur, voluntarium tantum extrinsecus competit ei, quod in parvulo dicitur esse peccatum originale, et per consequens sub peccati ratione non erit parvulo internum originale illud malum. At neque posterior, quia necesse est omne peccatum, ut peccatum sit, voluntate aliqua fieri, aut factum esse. Num alioqui Deo aut naturae, cujus Deus institutor et auctor est, adscribendum esset.* E conchiude: *Porro utramque rationem breviter complexus est idem Augustinus, lib. I Retract., c. XIII, dicens, peccatum originale non absurde vocari voluntarium, quia ex prima hominis nuda voluntate contractum, factum est quodammodo HAEREDITARIUM (1).*

(1) In II Sent. Dist. XXXI, § XI. — In tutto il sistema morale può riconoscersi quella dualità che abbiamo procurato di trarre in maggior luce con quest'opuscolo. Due modi vi hanno di agire personale, il libero e lo spontaneo; due beni morali, il lodevole e il merito

LXXI. Si persuada adunque il signor Eusebio, vinto salutarmente dal peso di rispettabili autorità da lui stesso invocate, che il peccato d'origine ne' bambini che nascono non è solo colpa, ma ancor vero peccato ad essi inerente, e ch'egli è uopo, acciocchè sia tale, ammettere un vizio ereditario nella loro essenziale volontà. E non prova egli anche s. Tommaso invittamente, che *peccatum est IN VOLUNTATE sicut IN SUBJECTO*, o che *voluntas est principium actuum voluntariorum sive bonorum sive malorum quae sunt peccata* (1)? Dunque il peccato originale non sarebbe peccato se non fosse nella volontà.

Per questo ancora dice l'Angelico che la prima fra le potenze infette dall'originale peccato è non altra che la volontà, la quale rimane al male così inclinata. Ond'egli toglie a mantenere la seguente proposizione: *Originale peccatum respicit prius ipsam VOLUNTATEM secundum quod ad malum inclinatur, quam animae essentiam, in qua primo est ut in subjecto* (2); e a provarlo osa fra gli altri di questo argomento, che aggiunge loco maggiore a quanto io sopra dicevo sulla maniera in

che al libero si riferisce, o la *rectitudine* o giustizia aderente all'uomo, anche senza merito, che si riferisce allo spontaneo; due mali morali, la *colpa* o il demerito, che pure al libero si riferisce, e il peccato e la stortura o iniquità personale aderente all'uomo anche senza suo demerito; due effetti o parti della giustificazione: la *remission della colpa*, e il *rinnovellamento della volontà* coll'effusione della grazia; due generi o heci eudemonologici rispondenti a' due heci morali, il premio o la *mercede* in senso stretto che coesivece al merito, e il *godimento* o la felicità che avviene (presupposta la ottima volontà di Dio) qual naturale conseguenza della rettitudine e della giustizia o santità della volontà anche eoe libera; due generi di peccati o mali eudemonologici rispondenti a due mali morali, il *castigo* o punizione inflitta al demerito, e il *punitamento* o infelicità conseguente naturalmente all'iniquità personale anche non libera. Oltre a questi due generi di mali eudemonologici che rispondono a de' mali morali, si può distinguere un terzo, il genere di que' mali eudemonologici, che per sè non rispondono a de' mali morali, ma accadono all'uomo senza che abbia in lui preceduto alcuna iniquità nè libera nè non libera, unicamente quali conseguenze della limitazione della umana natura che da sè stessa è fragile e mortale. A questo terzo genere si possono ridurre anche que' mali che veogono addosso altrui quali conseguenze naturali de' mali delle due prime specie, cioè delle penalità conseguenti allo immoralità.

Ora se si voglia cercare qual sieno le peccati della macchia originale, troveremo,

1.° Che in quanto al principio libero di Adamo, essendo quella macchia ona vera *colpa*, tutti i mali inflitti da Dio al capo dell'umana stirpe sono delle vere peccati, *castighi*, punitzioni del primo genere; quali alle colpe giustamente si devono.

2.° Che in quanto ai posterì di Adamo, que' mali sono del terzo genere degli enumerati, cioè mali che i posterì ricevono per *natural conseguenza* della punitzione data da Dio ad Adamo loro padre, atteso le limitazioni della natura umana che da esso ricevono; e questo è quello che insegna aneho sant'Agostino, diceudo: *Pro magnitudine quippe culpa illius (di Adamo) naturam damnatio multavit in prius: ut quod poenaltiter (ecco la vera peccati) processit in peccantibus hominibus primis, etiam naturaliter sequeretur in nascentibus ceteris. (De civit. Dei, L. XIII, o. II)*. Or qui si noti, che fra questi mali così ereditati qual naturale conseguenza della colpa e della punitzione di Adamo, havvi etiandio l'originalità DELLA VOLONTÀ PERSONALE de' posterì, obliquità che *est peccatum, et etiam poena peccati*, come dice sant'Agostino; e questo peccato che è aneo pena d'un precedente peccato, trae a se' esso dopo di sè la sua pena.

3.° I mali adunque che conseguono a questa pena del peccato, che è increata a ciascun che nasce, sono mali eudemonologici, o sia peccati del secondo genere; e tale è la *privazione della grazia* in questa vita, e *della gloria* nella futura. Queste peccati conseguono *naturalmente* al peccato o stortura della volontà nostra, perchè questo peccato è un onice che impedisce il bene della grazia e quel della gloria; essendo naturalmente impossibile che una persona che non sia retta e giusta possa restando tale, ammettere in sè la grazia, o vedere Iddio. Della grazia ne parleremo altrove: qui ci basta di provare con s. Tommaso, che la privazione della visione beatifica è una pena del peccato originale, in quanto questo peccato aderisce a ciascuno, e che questa pena consegue come un *NATURALE* effetto e però necessario del peccato. In fatti s. Tommaso insegna espressamente che il peccato originale rende il bambino ineeto a vedere Iddio, così esprimendosi: *Parvulo defuncto cum originali — non est innoxius perducit ad visionem divinam propter privationem originalis iustitiae.*

(1) S. I. II, LXXIV, 1.

(2) S. I. II, LXXXIII, III.

cui intender si dee l'originale giustizia, nella quale fu il primo nome costituito: *Justitia originalis*, dice, *per prius respicit VOLUNTATEM: est enim RECTITUDO VOLUNTATIS, ut Anselmus dicit in Libro De Conceptu Virginali* (1): *ergo peccatum originale, quod ei opponitur, PER PRIUS RESPICIT VOLUNTATEM*: argomento che prova egli solo ancora di più, provando, che come la giustizia originale era la RETTITUDINE DELLA VOLONTÀ, così il peccato originale dee essere LA STORTURA DELLA VOLONTÀ.

LXXII. Nè mi farebbero per avventura bisogno cotanti argomenti e testi ed autorità a provare cosa si chiara, se il nostro Eusebio che mi flagella avesse pur letto, prima di usar meco quel suo magistrale staffile, che non è più di moda, un poco di quello ch'io scrissi così ampiamente sulla volontà: avend'io non so in quanti luoghi detto e provato: « volontà essere l'unica potenza umana ESSENZIALMENTE morale; l'altre potenze non esser tali, che per partecipazione, in quanto son mosse da quella; quindi il bene ed il male morale risedere come in sua propria sede nella volontà; nell'altre solo in quanto alla volontà sono ordinate o connesse; sparire quindi affatto fino il concetto di bene e di male morale aderente all'uomo, se dalla volontà sua si prescindano: cose manifestissime in filosofia, dalle quali appar chiaro, che chi vuol trovare inerente al bambino qualche cosa che di peccato possa ragionevolmente avere il concetto, dee ricorrere alla virtù volitiva non uscita all'atto, ma nell'essenza dell'anima contenuta.

Dico alla sua virtù volitiva nell'essenza dell'anima contenuta, perocchè so io bene, che s. Tommaso sottilmente e giustamente afferma, non essere la volontà come potenza, ma l'essenza dell'anima, il soggetto proprio dell'originale peccato. E per questo appunto anch'io dissi di sopra, soggetto dell'original peccato essere l'anima intellettiva e volitiva. Perocchè io soglio distinguere due volontà, l'una contenuta nell'essenza dell'anima come un suo elemento, e questa è quella che è, a mio parere, il soggetto dell'originale peccato; e l'altra poi che comincia ad uscir fuori e manifestarsi come potenza dall'essenza distinta. Quella è la radice di questa; questa è quella stessa, ma in virtù ancora nell'anima esistente, ma pure realmente esistente. E che questa sia anche la mente dell'Aquinate, vedesi manifesto da quella questione, dov'egli esamina se l'originale peccato possa essere nella carne come in suo soggetto; e prova di no, ma sol nell'anima; dandone questa ragione, che la carne non può essere il soggetto della colpa, ma bensì l'anima: *Sic igitur cum animà possit esse subjectum culpae, caro autem de se non habeat quod sit subjectum culpae: quicquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpae* (2); *quod autem pervenit ad carnem, non habet rationem culpae, sed poenae: sic igitur anima est subjectum peccati originalis, non autem caro* (3). Ora perchè mai l'anima *potest esse subjectum culpae*, se non perchè ha in sè la virtù dell'intendere e del volere; essendo la virtù volitiva quella in cui finalmente può stare ogni moralità, sia essa buona o cattiva, sia spontanea o sia libera, sia la forma di santità che necessariamente aderisce all'anima, o sia il merito che l'anima colle proprie libere operazioni si procaccia? Vero è che questa volontà da prima è immersa nell'essenza dell'anima, e, come dice san' Agostino, la parte razionale e volitiva del bambino è quasi in lui *CONSOPITA*, ma esistente però. Conciossincchè il santo Dottore il dimostra dicendo. *Parvulus vero, in quo adhuc rationis nullus est usus* (nega che vi abbia l'uso della ragione, non la ragione), *voluntate quidem propria nec in bono est, nec in malo; quia nullam in alterutrum cogitationem versat* (nega che la volontà operi, non che esista), *sed UTRUMQUE IN ILLO CONSOPITUM VAGAT, et BONUM NATURALE RATIONIS* (che sono le dette potenze), *et MALUM ORIGINALE*

(1) C. III.

(2) Non è egli piacevole il sig. Eusebio, quando egli stesso cita questo passo a facc. 11 del-
le sue *Riflessioni*? e l'avrebbe egli citato se l'avesse inteso.

(3) S. I. II, LXXXIII, 1.

PECCATI (che è il viz'io delle potenze). *Secd annis accedentibus, evigilante ratione* (ecco la prova che esisteva), *venit mandatum, et reviviscit peccatum: quod aduersus crescentem cum pugnare coeperit, tunc APPAREBIT QUID IN INFANTE LATUERIT, et aut vincit, et damnabitur; aut vincitur et sanabitur* (1). Conciossichè stanno in noi certamente delle cose nascoste a noi stessi; onde anche leggesi della sapienza di Cristo, che *ipse enim sciebat quid esset in homine* (2); e se il signor Eusebio fosse pure da tanto, potrebbe facilmente convincersi di una verità da me dimostrata, che « in tutte le potenze umane, ed anche nella volontà, molte cose sono e si fanno senza che l'uomo n'abbia pure coscienza ».

LXXXIII. La qual verità risultante dallo studio dell'umana natura, opportunissima torna a mostrare la sapienza divina della religione nostra, la quale co' dogmi del peccato d'origine, e della infusion della grazia nel santo battesimo, quella verità suppone, siccome a me pare, ancor prima che essa fosse chiaramente dall'umana filosofia conosciuta. La qual verità travide di nuovo sant'Agostino, e la indicò colla solita sua acutezza quand'ebbe a parlare della maniera onde lo Spirito santo s'infonde nell'anime de' bambini senza che questi punto sel sappiano; intorno a che il santo dottore si esprime così: *Dicimus ergo in baptizatis parvulis, QUAMVIS ID NESCIENT, habitare Spiritum sanctum. Sic enim cum nascuntur, quamvis sit in eis, QUEMADMODUM NESCIENT ET MENTEM SUAM; cujus in eis ratio, qua uti nondum possunt, veluti quaedam scintilla sopita est, excitanda aetatis successu* (3). Vi ha dunque la ragione, vi ha la volontà ne' bambini, ed essi non ci riflettono, non ci pensano; così del pari nella ragione vi può essere un minore o maggior lume, o un lume d'altra specie; nella volontà una maggiore o minore inclinazione al bene dalla ragione mostratole; e tutto questo senza bisogno alcuno di propria consapevolezza. Che anzi più profondamente investigando un fatto così importante e misterioso, ma pure al vero filosofo indubitabile, altri veri al servizio della religione preziosi si scuoprano, de' quali indicherò qui io alcuni: 1.° che appena che esiste l'anima, in quant'è intellettuale, ella ha un lume, un oggetto cioè universale che la fa intellettuale, in cui s'affissa, ed esso è l'essere in cui e per cui tutte l'altre cose poi vede; 2.° che del pari appena che esiste l'anima, in quant'è volitiva, ella ha una tendenza che verso l'essere universale la porta, dalla mente naturalmente intuito, e così l'essere divien suo bene, ed è questo un primo atto universale che costituisce la volontà stessa o potenza di volere, dalla quale tutti gli altri atti poi scaturono, come da loro originaria virtù; 3.° che l'uomo, fatto così intelligente e volitivo, tostochè è uomo, muove subitamente e la ragione sua e la sua volontà, dietro l'occasione de' sensi, le muove segretamente ed efficacemente; e sol più tardi egli si forma poi la coscienza di sè medesimo e delle proprie sue operazioni; cioè allora che egli comincia su di sè e di esse a riflettere e ripensare. Le quali tutte cose in vari miei scritti, de' quali il signor Eusebio, benchè pubblici, mostrasi del tutto ignaro (4), io di propo-

(1) *Contra Julian. Pelag.* L. II, c. IV.

(2) *Jo.* II, 25.

(3) *Ep.* CLXXXVII, ad Dard. c. VIII.

(4) Da questa ignoranza, spero io, più tosto che da piena malizia si dee derivar la calunnia di che il sig. Eusebio m'incarica, osando egli dire, come anche di sopra ho notato, ch'io ammetta un merito e anche senza coscienza e libertà (*R. Aff.* XII, f. 46, (B)). Senza libertà no, nol dissi io mai, ed è tutta giunta del gentilissimo sig. Eusebio, per poterli condannare, com'egli fa, per giansenista marcio. Senza coscienza sì, e questa è tutt'altra cosa. Perchè certo io non credo che i santi abbiano coscienza di tutti e di ciascuno i meriti che s'acquistano, nè credo tampoco che gli empl' abbiano coscienza di tutti e di ciascuno i demeriti che pur s'acquistano. *Nescit homo utrum odio an amore dignus sit etc.* Nè egli fa bisogno conoscere tutti i nostri peccati per averne la remissione, che con un atto d'amor perfetto o col sacramento della penitenza ci son rimessi (*Ved. s. Tommaso*, S. II, LXXXVII, 1).

Ma oltre questa impostura, le riflessioni che il Sig. Eusebio pone sotto l'affermazione XII, sono tole un tessuto d'insolenza e di falsità, che assai bene dimostrano se la causa del sig. Eu-

sito discussi e provati; e ad essi rimetto quelli che bramassero saperne, o portarne giudizio.

sobio sia quella della purità della dottrina cattolica, com'egli ostenta, ovvero tutt'altra. Guai se la nostra santa fede avesse solamente di tali difensori! Aueovererò qui alcune delle asserzioni false, che compongono un tanto imbroto.

I menzogna. — Dice che io « con istupeuda franchezza do implicitamente il titolo di volgare, e ri, a quanti non sono della mia scuola, compresi tutti i Padri e i Dottori » — lo lo sfido a mostrar dove o implicitamente o esplicitamente io abbia dato il titolo di volgari a un solo dei Padri o de' Dottori della Chiesa, o ad altro scrittore ecclesiastico; ovvero lo invito a ritrattarsi.

II menzogna. — Dice che « o quanti non sono della mia scuola, compresi tutti i Padri e i Dottori appongo che teagono senz'altro, che ogni bene e male morale nell'uomo dalla coscienza, come da sua causa, derivi » — lo lo sfido a mostrare dove abbia trovato che io a torti i PAARI s'ovvoai abbia attribuito tal cosa; ovvero lo invito a didirsi.

Prima di andare avanti nell'enumerazione resa necessaria di queste frascherie, sarà piacevol cosa l'udire che cosa egli soggianga alle parole con cui m'attribuisce d'aver io imputato a torti i PAARI s'ovvoai quell'errore: « Poichè (d'ice egli gravemente) ciò non è vero in tutti i sensi e sì, né in tutti i sensi si può dire, né da noi si dice » Adesso intendo! Siete voi dunque un Padre o un Dottor della Chiesa? non lo sapevo davvero, nè potevo saperlo tenendovi mascherato per pura modestia. Ben potrei qui esclamare con s. Basilio: Deli! che Padre, che Dottore igoorante!

III menzogna. — Dice che « la comune definizione della coscienza sia quella ch'egli riporta, nella quale non si trova nominato il giudizio pratico », venendo così a negare che nella comune definizione della coscienza non si adopere l'espressione *ζωτικὴν πρακτικόν*. Dove sono due le falsità unite insieme, 1.^a l'una che la definizione ch'egli orreca sia la comune, 2.^a l'altra che nella comune definizione (giacchè la comune è quella che egli apporta) non si definisca la coscienza un *giudizio pratico*.

IV menzogna. — Dice che « io stabilisco che ogni altro che non son io, o della mia scuola, per coscienza intende un'azione pratica, o cosa che si riferisce all'azione pratica senza e più ». Non havi qui una menzogna sola, ma un gruppo di menzogne legate insieme con un bel nastro d'ignoranza, che è una cosa che consola!

1.^a menzogna. — Io non ho detto che tutti intendano così com'egli dice la coscienza, ma ho detto che « comunemente si suole appellare la coscienza un giudizio pratico » (*Tratt. della Coe.*, f. 14), e questo è inegabile; nè ciò vuol dire, che la chiamiamo così torti quelli che non sono io o della mia scuola.

2.^a menzogna. — Io non ho detto mai nè che tutti, nè che nè pur un solo de' teologi morali e per coscienza inventa un'azione pratica, o cosa che si riferisce all'azione pratica ». Ma ho detto che « comunemente la coscienza s'appella un giudizio pratico », cadendo la mia osservazione sull'APPELLAZIONE che si dà alla coscienza, appellazione che, com'io notai, non esprime bene quello che per essa i teologi intengono. Questo è il nostro d'ignoranza con cui Eusebio lega le gemme delle sue menzogne.

3.^a menzogna. — Io non dissi mai, nè mai sognai, che nessun uomo al mondo, per isciunito che fosse, intendesse per coscienza « un'azione ». Dissi bensì che la parola *praxis* significa azione; non dissi, nè poteva dire, che la parola coscienza significhi azione: o! è invenzione uscita di pianto dal cervello limpidissimo del sig. Eusebio.

4.^a menzogna. — Io non dissi « azione pratica »: altra conspiaggine che il sig. Eusebio couiò a posta per regalaramee. Se *pratica* vuol dire *attiva*, qual buassaggine non sarebbe questa di azione *attiva*? Dgni parola adunque della sopraccitata affermazione d'Eusebio è una *pal-siva* ben rotonda.

V menzogna. — Dice che io ho detto cosa che equivale « a questo detto: « tutti gli altri che hanno da sé la definizione dello coscienza, non si accordano né colla ragione, né colle dottrine dogmatiche del Cristianesimo ». Non avendo io mai detto, né sognato tal cosa, lo sfido a indicare dove egli l'abbia trovata, o a ritrattarla, con tutte le altre sue sviste.

Ora le parole mie, che lo hanno fatto così imbrozzarri, e ch'egli mette là stoccate al suo solito dal contesto, sono pur queste (f. 49 del *Trattato della Coscienza*): « Volgarmente e si stima che tutto ciò che havi nell'uomo di bene e di male morale, dalla coscienza come e da sua causa derivi. Ma quest'opinione non s'accorda né colla ragione, né colle dogmatiche e dottrine del Cristianesimo »: le quali mie parole non contengono niente di quanto egli m'imputa: anzi contengono tutto il contrario, perocchè le dottrine dogmatiche del cristianesimo si contengono ne' Padri e ne' Dottori di santa Chiesa, e però dal volgo a questi io m'appello. Ma adontato da quelle parole e volgarmente si stima ecc. », ch'egli applica pazientemente a sé stesso, come offeso nell'amor proprio, irosamente risponde « ciò non è vero, né da noi si dice »: nè si sa se sia uno o molti che parlano.

Mette poi fuori il testo di s. Paolo, *et quidem storpiandolo, Omne quod non est ex fide*

peccatum est, dissimulando che io stesso il recai nella stessa facc. 49; nè intendendo il buon uomo, che se quel testo vale a provare che « tutto ciò che non si fa secondo coscienza è peccato », non vale però a provare che altro peccato non ci possa esser fuor di quello che consiste in operare contro coscienza. Metto fuori ancora il testo dell'Ecclesiastico, *Ante omnia opera tua, verbum verax praeceat te*, dissimulando di nuovo che questo medesimo testo è da me addotto alla facc. 19 dello stesso *Trattato della Coscienza*, e non intendendo che il *verbum verax* vuol dire « un retto giudizio pratico », non già la coscienza, come io ivi, ma inutilmente per lui, che nulla ne intende, dimostrai.

Quanto poi a quell'uscir de' gangheri ch'egli fa per una parola greca da me citata, come richiedeva il bisogno del mio discorso, non può certamente procacciare maggior credito alle sue parole di quello che loro ne procaccino le continue falsità di cui traboccano.

Ora ognuno sa, che lo spirito di menzogna e di errore non è quel di Dio: e che quelli che s'inganno di difender la cattolica fede con tali mezzi, dichiarando di loro propria autorità eretici questi e quelli, danno giustamente a sospettar della loro stessa dottrina.



QUESTIONE IV.

DELLE CONSEGUENZE DEL PECCATO D'ORIGINE.

LXXIV. Inutilmente adunque l'animoso mio assalitore mena schiamazzi com' avessi detto un'orrenda eresia, qual sarebbe se TUTTI I CATTOLICI la condannassero (1), quoad'io scrissi che « v'ha una mala piega della volontà necessaria veniente dal peccato origioale e non da alcun peccato attuale » (2); se pare dal numero de' cattolici non isbandisce s. Tommaso, il Bellarmio, e tutti quelli che seotooo con questi due autori aozì che con lui. Che se gli piace di porgere ancora i snoi rispettabili orecchi ad una parola che s. Tommaso vorrebbe dirgli su questo proposito, ella è qua; la rumini a sno bell'agio: *In infectione peccati originalis duo est considerare: primo inhaerentiam ejus ad subjectum: et secundum hoc primo respicit essentiam animae, ut dictum est. Deinde oportet considerare INCLINATIONEM EJUS AD ACTUM: et hoc modo respicit potentias animae. Oportet ergo quod illam per prius respiciat, quae primam inclinationem habet ad peccandum: HAEC AUTEM EST VOLUNTAS, ut ex supradictis patet. UNDE PECCATUM ORIGINALE PER PRIUS RESPICIT VOLUNTATEM* (3).

LXXV. Le quali parole chiaramente distinguono il soggetto dell'original peccato, che è l'essenza dell'anima in quanto in essa trovasi insita e immersa per così dire l'intelligenza e la volontà, dalla potenza che ne prova la prima i fuoesti effetti, la quale si è la volontà già uscita e quasi emersa dall'essenza dell'anima; la qual ne riceve la proclività al male. Ferita così e guasta la volontà, le altre potenze che a lei tutte dovrebbero pel bene servire, si rendono restie e contamaci; e quindi incominciao que' « molti disordini morali che avvengooo attualmente nell'omo di necessità », i quali al signor Eusebio dispiace aver io nominati e averli detti « effetti e atti del peccato d'origioe (4) ». Ma che il peccato originale abbia i snoi effetti ed atti, se il nega Eusebio, il dice però s. Paolo, le cui parole sfuggite, come pare, agli occhi d'Eusebio, io recavo nel *Trattato della Coscienza*. Perocchè l'Apostolo usa appunto di queste espressioni: *PECCATUM per mandatum OPERATUM EST in me omnem concupiscentiam* (5). *Nunc autem jam non ego OPEROR illud, sed quod habitat in me PECCATUM* (6). *PECCATUM occasione accepta per mandatum, SEDUXIT ME* (7). *Sed PECCATUM, ut appareat peccatum, per bonum OPERATUM EST MIHI mortem: ut fiat supra modum PECCANS PECCATUM per mandatum* (8). Onde

(1) R. Aff. IV, f. 19.

(2) R. Aff. IV, f. 19.

(3) S. I. II, LXXXIII, III.

(4) R. Aff. IV, f. 19.

(5) Rom. VII, 8.

(6) Ivi, 17.

(7) Ivi, 11.

(8) Ivi, 13.

il peccato originale secondo l' Apostolo, fa nell' uomo sue operazioni ed atti, e portavi i suoi effetti.

Ma anche ne' rigenerati? — Sì, risponde sant' Agostino, e tutti i cattolici con lui benchè in minor grado. — Ma non è morto egli ne' rigenerati? — È morto, e pur non cessa di operare come un cadavere che, non seppellito, ancor opera col suo puzzo ed infetta l' aria. *Quomodo enim peccatum mortuum est, cum multa operetur in nobis reluctantes nobis? quae multa? nisi desideria stulta et noxia, quae consentientes mergunt in interitum et perditionem: quae utique perpeti, eisque non consentire certamen est, confictus est, pugna est. Quorum pugna, nisi boni et mali, non NATURAE adversus NATURAM, sed NATURAE adversus VITIUM (1), jam mortuum sed adhuc sepeliendum, id est omnino sanandum (2)?*

LXXXVI. Ecco qua Agostino con Paolo concorde, e discorde tuttavia non da Cristo, ma da Cristiano, il quale sempre cogli anatemi e colle scomuniche in pugno, vuole sterminarmi per avere io detto che « il fomite di che parla s. Tommaso e il « Concilio di Trento, soprastante in noi anche dopo il battesimo, non si dee creder « che sia il puro istinto animale viziato: ma questo con aggrinatavi la debolezza e la « mala piega della volontà, che s' abbandona agevolmente a consentirgli » (3).

Ben mi duole di dover qui far notare un nuovo avvicinamento fra gli eretici pelagiani, ed il nostro signor Eusebio. Perocchè quelli sostenevano quanto costui, che la concupiscenza non era che il senso solo, il solo istinto dell' animalità: o che l'abbia egli appreso da essi, o che uno stesso spirito gli ammaestri e diriga entrambi. Onde, tacendomi io, lascerò che sant' Agostino, quasi ancor vivente fra noi, dica ad Eusebio quel medesimo, che un giorno disse a Giuliano: *Quid loqueris ignoras. Aliud est sensus carnis, aliud concupiscentia carnis quae sentitur sensu et MENTIS et carnis (4)*. Il senso della carne non è disordine; è bensì disordine quella concupiscenza che la mente stessa assalisce, e la fa talor vacillare.

Questa produce « de' desideri stolti e nocevoli »; i quali non possono essere che nella volontà, benchè indeliberatamente, non avendo il mero istinto animale de' desideri, ma solo delle fisiche propensioni. Che anzi sant' Agostino osserva continuo, che non è nella carne, come carne, che la trista lotta si tiene; ma noi stessi siamo quelli che combattiamo contro noi stessi, istigati da una parte dalla carne, dall' altra dalla intelligenza sostenuti: è sempre l' anima umana, sempre la volontà che lotta, e in questa lotta appunto la concupiscenza consiste. *Motibus igitur suis ANIMA, dice, quos habet secundum Spiritum, adversatur aliis motibus suis, quos habet secundum carnem, et rursus motibus suis quos habet secundum carnem, adversatur aliis motibus suis, quos habet secundum spiritum: et ilco dicitur: Caro concupiscit adversus spiritum, et Spiritus adversus carnem (5)*. L' anima stessa adunque secco combatte da due parti tirata quindi dalle cose carnali, e quindi dalle spirituali. Or non vi pare, Eusebio mio, come ne pare anche a me, una goffa ignoranza, il menare le maraviglie, e il gridare alla novità di dottrina, per aver io scritto che « il solo istinto

(1) Parmi a dir vero inconcepibile come s'abbia qualche scrittore, che pure s'osina a vanto che sant' Agostino non riconosca vizio nella natura, ma solo spogliamento di grazia, quando da per tutto il santo Dottore distingue accuratissimamente tre cose, la grazia, la natura e il vizio, o corruzione di questa!

(2) S. Aug. *contr. Jul. Pelag.*, L. II, n. 32.

(3) R. Aff. V, f. 21. — Ho già indicato di sopra con che malizia il signor Eusebio, impossessandosi di queste ultime mie parole, e omettendo dolosamente la parola AGEVOLMENTE che esprime ad evidenza la *facilità* di consentire al male, e non lo stesso *consenso*: OR CALENNIOFAMENTE ovvero IGNORANTEMENTE attribuirmi, che io comprendo nella concupiscenza anche il consenso, cioè l'atto della volontà consentiente, e sotto la qual voce, egli dice, fallacemente come precede (il Rossmoi) anche l'atto della volontà che si abbandona a consentire al perverso e appetito (ivi nota (3)).

(4) *Operis inconf. contra Jul.*, L. IV, c. LXIX.

(5) *Contr. Jul.*, L. VI, c. XIV.

animale, « rimossa da lui ogni relazione colla volontà, siccome sta nelle bestie che « di volontà sono prive, non può ricevere nome di peccato » (1)? Sarebbero pure innumerevoli i passi de' Padri che io vi potrei addurre, se fosse prezzo dell'opera, a dimostrare che per *concupiscenza*, chiamata dall'Apostolo anche *peccato*, s'intende la volontà inferma, la quale si lascia facilmente sedur dalla carne; s'intende l'anima che dalla carne riceve continua molestia e guerra; e non la mera carne, nè la mera animalità che, in sè stessa considerata, non è cosa che all'ordine morale appartenga. Ma ancora un luogo almeno di sant'Agostino concedetemi di riferirvi. Nel libro « della Continenza » egli scrive filosoficamente al suo solito in questo modo: *Caro enim nihil nisi per animam concupiscit. Sed concupiscere caro adversus Spiritum dicitur, quando ANIMA carnali concupiscentia Spiritui reluctatur. Totum hoc NOS sumus* (2). E poco appresso: *Igitur ipse EGO. EGO mente, EGO carne; sed acute scribo legi Dei, carne autem legi peccati. Quomodo autem carne legi peccati? nunquid concupiscentia consentiendo carnali? Absit: Sed MOTUS DESIDERIORUM IL-LIC HABENDO quos habere volebat, et tamen habebat* (3). Conciossiachè noi in quanto siamo di volontà forniti non siamo sempre e del tutto attivi; ma ben anco passivi; e la volontà nostra non opera solo liberamente, ma ben anco talora con semplice moto spontaneo: come accade appunto in que' desideri di cui parla sant'Agostino, che insorgono in noi PER ISPONTANEITÀ, benchè PER LIBERTÀ ad essi noi ci opponiamo. Laonde nega espressamente san'Agostino; che il combattimento sia un effetto naturale e inevitabile dell'accoppiamento delle due contrarie sostanze la materia e lo spirito; perocchè, quantunque a diverse leggi soggette nel loro operare, niente vieterebbe però, che fossero state bene insieme compagnate e connesse, come Iddio fatt' avrebbe nella sua infinita sapienza e potenza creando l'uomo in istato di sana ed intera natura: nel quale stato lo spirito sarebbe potuto servir della carne a pieno suo grado all'eseguitamento della natural legge, e al mantenimento ed aumento della naturale felicità. Dice adunque così il Dottore della Grazia: *Quod ergo caro concupiscit adversus Spiritum, quia non habitat in carne nostra bonum, quia lex in membris nostris repugnat legi mentis, NON EST DUARUM NATURARUM EX CONTRARIIS FACTA PRINCIPIS COMMIXTIO, sed UNIVS adversus seipsam, propter peccati meritum facta divisio* (4). Ed io confermavo la stessa verità, che non l'istinto solo animale costituisce la *concupiscenza*, ma la relazione di esso alla volontà, coll'autorità manifestissima di s. Giovanni che nomina « la volontà della carne » (5) a fare intendere che trattasi della volontà nostra dalla carne lusingata, e non della mera carne; ma il nostro signor Eusebio, trovando l'osso duro a' suoi denti, postosi in sussiego, se la passò con queste sole due gravi parole: « Abbiamo lasciato il passo di s. Giovanni, che pure dall'autore non è bene spiegato, perchè NON FA AL PRESENTE PROPOSITO » (6). *Ipse dixit.* — Passiamo or ad un'altra non meno bella (7).

LXXVII. Dopo aver egli recate le parole di s. Tommaso da me pur citate, *Remanet tamen peccatum originale actu, quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animae et ipsius corporis, secundum quod homo generat, et non se-*

(1) R. Aff. V, f. 21.

(2) C. VIII.

(3) Ivi Ved. ancora s. Aug. *contr. Julian. Pelag.* L. VI, n. 36 e segg.

(4) *De Continentia*, c. VIII.

(5) Jo. 1, 13.

(6) Le mie parole, commesse dal sig. Eusebio all'Affermazione V, son queste: « E indi viene anche la giustezza dell'espressione di S. Giovanni che nomina la *volontà della carne*; la quale non è ad intendersi puramente dell'istinto carnale, ma sì della volontà cedevole a quell'istinto; come la volontà dell'uomo, pur nominata dall'Evangelista, deesi interpretare della volontà umana cedevole alle illusioni di felicità e di grandezza umana in esclusione ed in opposizione della giustizia ». *Trattato della Coscienza*, face. 39).

(7) R. Aff. V, f. 23, (cc).

cundum mentem, su queste parole argomentando da quel loico meraviglioso eh' egli è, « Dunque, concludo, secondo l' Angelico, nella parola fomite non si comprende affatto la parte intellettiva dell' uomo a cui appartiene la volontà. — *Est inordinatio partium inferiorum — non secundum mentem* (1) ». E, pigliando qui la mosca, esce in queste parole garbate, al suo solito: « Chi ha senno in capo rileva quindi, « non solo l' affronto che in questa affermazione si fa all' Angelico traendolo per ingiusta violenza ad un senso contrario al tutto di ciò che dice: ma altresì il giudizio di chi immanentemente soggiunge: — Pel fomite di che parla san Tommaso dov'ersi anche intendere la debolezza e la mala piega della volontà, ossia (come po- « chi versi sotto la chiama) della potenza intellettiva di volere, che s' abbandona agevolmente a consentire all' istinto animale viziato — Che è quanto dire: Che « nella voce fomite usata da s. Tommaso, si dee comprendere ciò che s. Tommaso « insegna nella voce *fomite* non doverci comprendere. Perché dunque si apporta « l' autorità dell' Angelico »? — Non è egli spiritoso, lettori miei? battete le mani.

Ma il pover' uomo, che in sequela alle parole *est INORDINATIO partium inferiorum* vi pianta là un « Dunque nella parola *fomite*, secondo l' Angelico, non si « comprende affatto la parte intellettiva », dà egli a dividere d' aver punto inteso la forza della parola *inordinatio* o della parola *fomite*? Che mai vuol dire *inordinatio*, se non la ribellione della parte inferiore alla superiore dell' uomo, e la debolezza di questa a contenere quella? *per justitiam originalem*, spiega san Tommaso, *perfecto ratio continebat inferiores animae vires; et ipsa ratio a Deo perficiebatur et subiecta. Haec autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis — et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo NATURALITER ordinantur ad virtutem* (2). L' inclinazione delle parti inferiori adunque non si trova ne' soli istinti animali, ma nella relazione di questi colla volontà inespèce di contenerli. E che cosa viene poi a dir *fomite*, se non quell' arida esca a cui s' apprende il fuoco del peccato, l' alimento ed eccitamento di questo, che non altrove ha luogo che nella volontà, cioè nella parte superiore? È adunque nella superior parte che viene eccitato il peccato; e per questo la concupiscenza dicesi *fomite*. Se l' istinto animale finisse in sè, non inciterebbe l' inferna volontà umana alle colpe, nè però direbbesi *fomite*. In relazione adunque alla guerra che muove alla volontà, quell' istinto appellasi *concupiscenza*, giusta l' Angelico.

LXXVIII. Ma perocchè Eusebio ha proprio la chiave del sapere di s. Tommaso, come si vede, onde avvien poi ch' egli non conosca altri testi dell' Angelico, ne' quali il Santo giunge a chiamare la *concupiscenza* stessa col nome di *volontà*, a quella guisa, che *volontà* è pur chiamata da s. Giovanni l' Evangelista *ex voluntate carnis*?

(1) Non voglio io qui, a mostrar l'opere inevitabili della concupiscenza, recar l'esempio di que' peccati che secondo la dottrina de' santi Agostino e Tommaso, si possono evitare presi l'un separato dall'altro, ma non tutt'insieme; sicchè l'uomo è libero ad evitar ciascuno, e non così ad evitarli tutti: non voglio, dico, entrare in questo argomento perchè troppo difficile e degno di più sottile discorso che a questo libro non si convenga; tuttavia accennerò le sentenze de' due grandi Dottori sol brevemente. Sant' Agostino considera per cosa impossibile che chi nasce col l'originale peccato, fatto adulto, eviti tutti i peccati, di guisa che scrive di Cristo così: *Profecto peccatum etiam major fecisset, si parvus habuisset. Nam propterea nullus est hominum praeter ipsum qui peccatum non fecerit grandioris aetatis accessu* (lo Vergine va eccettuata, s' intende) *quia nullus est hominum praeter ipsum qui peccatum non habuerit infandis aetatis exortu.* (*Contr. Jul.*, L. V, c. XV). — L' Angelico del pari: *In quo quidem statu (hominis reparati) potest homo abstinere ab omni peccato mortali. — Non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali propterea corruptionem inferioribus appetitibus sensualitatis, eujus motus singulos quidem ratio reprimere potest (et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii) non autem omnes: quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit: et etiam, quia ratio non semper potest esse pervigil ut hujusmodi motus vitandos etc.* (S. I, II, CIX, VIII). — V. il Pallavicino, *Istoria del Concilio di Trento*, Lib. VII, c. IX.

(2) S. I, II, LXXXV, III.

lo de' molti che addor potrei ne reche'ò uno, il quale mi presterà più servigi. Parla il santo della malizia conteauta nell'originale peccato così: *Malitia contracta nihil aliud est quam DESTITUTIO VOLUNTATIS ab originali iustitia, et inde incurrit omnem FRONTATEM ad mala eligendum* (1). Nelle quali parole si comprendono due cose: 1.° la malizia della volontà che perduta l'originale giustizia entrò nello stato d'inguisia, e 2.° la inclinazione che prese la volatà al male, *incurrit omnem proniatem ad mala eligendum*. Ora nella prima di queste due cose mette s. Tommaso la forma del peccato originale, in cui per riconfirmar qui di passaggio ciò che più sopra fu da noi ragionato, entra benissimo la *volontà* di chi nasce, secondo l'Angelico. Nella seconda poi, cioè nella sdruciolevolezza della volatà al male, mette la *materia* di quel peccato. Ed ora sapete voi come chiama s. Tommaso questa sdruciolevolezza della volatà? *concupiscentia* appunto, con vostra pace. Ecco le Parole che immediatamente a quelle prime susseguono: *Et sic, secundum praemissa, malitia se habet in peccato originali ut formale, CONUPISCENTIA autem ut materiale* (2). Volete più chiaro? Non si può; ma egualmente chiaro è però quest'altro testo, *Peccatum originale ex ea parte, qua inclinat in peccata actualia PRAECIPUE PERTINET AD VOLUNTATEM, ut dictum est: sed ex ea parte; qua tra lucitur in prolem pertinet propinque ad potentias praedictas, AD VOLUNTATEM AUTEM REMOTE* (3). Il guasto della volontà c'entra sempre, sia che si consideri l'inclinazione al peccare, sia che si consideri fin anco la traduzione del peccato che si fa per generazione, c'entra, o prossimamente, o rimotamente almeno. Nè men chiaro s. Tommaso parla a chi lo legge in quell'altro luogo ove dice che *in malis, inferior pars animae principalior invenitur quae obnubilat et trahit rationem*—*Propter hoc peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia quam ignorantia* (4), cioè il peccato originale si dice essere più tosto *concupiscentia*, che *ignorantia*, perchè la concupiscentia non è il mero istinto animale in sè considerato, ma è quello considerato in relazione alla parte superiore dell'uomo, *quae obnubilat et trahit rationem*.

LXXXIX. Ma qui il signor Eusebio propone una difficoltà che ha più apparenza di vero dell'altre tutte precedenti, e confesso che se io avessi preveduto la cavillazione che egli seppe trovare sopra alcune parole mie, mi sarei spiegato diversamente. Dopo aver io detto che la concupiscentia è l'istinto animale, aggiuntavi la debolezza e la mala piega della volontà, così mi continuai:

« Altamente l'Apostolo non avrebbe potuto dire con proprietà, che inabitava « in lui IL PECCATO; perchè il solo istinto animale, rimossa da lui ogni relazione « colla volatà, siccome sta nelle bestie, che di volatà soao prive, non può ricevere nome di peccato; sebbene egli sia guasto e morboso, e gli si dia acconciamento « il nome di male o di disordine; tuttavia non gli si darà quello di peccato o d'im- « moralità, che involge sempre una relazione colla potenza intellettiva di volere. E « indi viene anche la giustezza dell'espressione di san Giovanni, che nomina la vo- « lontà della carne; la quale non è ad intendersi puramente dell'istinto carnale, ma « sì della volontà cedevole a quell'istinto; come la volontà dell'uomo, pur nominata « dall'Evangelista, desi interpretare della volontà umana cedevole alle illusioni di « felicità e di grandezza umana in esclusione ed in opposizione della giustizia (5). « Conciossiachè sarebbe temerario l'affermare, che s. Paolo e s. Giovanni si allonta-

(1) *De Malo*, Q. IV, a. 11.

(2) *Ivi*.

(3) S. I. II, LXXXIII, IV ad 1.

(4) S. I. II, LXXXII, III ad 3.

(5) Tutto questo periodo è stato ommesso dal sig. Eusebio, et non sine quare, come di suo-vo vedremo.

« nessero dalla proprietà delle parole senza una manifesta ragione e necessità » (1). Or qui il sig. Eusebio prontamente mi rimbecca di aver detto il contrario appunto appunto del Concilio di Trento, il quale dichiara *Ecclesiam catholicam numquam intellexisse (concupiscentiam) peccatum appellari, QUOD FERÈ ET PROPRIE PECCATUM SIT* (2): di me poi conchiudendo: « E non lo atterriscono gli anatemi dal « Concilio quivi medesimo fulminati » (3)? mostrando così ignorare, che gli anatemi non possono atterrir coloro, che non hanno intenzione alcuna d'incontrarli.

Rispondo adunque primieramente richiamandolo alla regola di logica e di equità dal romano diritto posta all'interpretazione delle leggi, *Non oportere (scriptum vel dictum) calumniari, neque verba ejus captare, sed QUA MENTE QUID DICRETUR animadvertere* (4): la qual regola, se egli è mestier che si osservi, nell'interpretare le leggi, scritte con tale perspicuità con qual sapeano i romani legislatori; troppo più egli è uopo e dovere, che agli scritti privati si applichi, le cui parole non hanno ufficio nè forza di pubblica legge.

Trattiam prima della questione delle cose, e poi di quella delle parole.

Prende dunque il signor Eusebio che quando il Concilio di Trento, parlando della concupiscenza di cui parla s. Paolo, dichiara: la Chiesa cattolica *numquam intellexisse peccatum appellari quod vere et PROPRIE peccatum sit*, parlasse di quel peccato di cui parlavo io dicendo che l'Apostolo disse con PROPRIETÀ che inabitava in lui il peccato? Egli ben è facile di vederlo se sia così; perocchè il Concilio di Trento ha parlato chiaro. Di qual peccato intese parlare il Concilio? Lo ha espressamente definito questo peccato a fine di togliere tutti gli equivoci dicendo: *QUOD MORS EST ANIMAE* (5). Ed avrebb'egli il signor Eusebio fronte da sostenere, che io col dire che l'Apostolo ha parlato *con proprietà* quando affermò che inabitava in lui il peccato, intendessi per peccato quello che è morte dell'anima, di maniera che credessi che l'anima dell'apostolo Paolo fosse morta della morte del peccato? Se non ha egli fronte di sostenere tutto questo, vergognisi adunque di venir intimando sì male a proposito gli anatemi del Tridentino; i quali non si possono incorrere se non da chi pretendesse la concupiscenza essere un vero e proprio peccato di quelli che all'anime danno morte.

LXXX. Che se anche a questo arrivasse, a confonderlo potrei io addurre via meglio di cento luoghi del solo *Trattato della coscienza*, dov'io dichiaro espressamente il contrario: potrei dirgli, continuate un tratto la lettura là appunto dove l'avete lasciata, perocchè immediatamente dopo le parole da voi censurate, seguita la spiegazione di esse da voi taciuta, l'un o l'altro, o da bel minchione, o da tristo; scegliete. Conciossiachè le parole che seguitano a quelle da voi adotte son proprio queste: « La « onde l'Apostolo, favellando di sè dopo giustificato, e dicendo che « inabitava in lui « il peccato », significava inabitare in lui una volontà inclinata (6) a secondare le sug- « gestioni della carne inferma, LE QUALI SI RIMANGONO TUTTAVIA VINTE IN VIRTÙ DI « QUELLA VOLONTÀ NUOVA CHE LA GRAZIA PONE NELL'UOMO, E CHE ERA NELL'APOSTO- « LO, e che combatte la vecchia volontà, sebbene non la distrugga fin che l'uom pe- « regrina in questo corpo, da san Paolo detto corpo di morte » (7): il qual passo

(1) *Tratt. della Coscienza.*

(2) Sess. V, *Decr. de pecc. orig.*

(3) R. Aff. V, f. 23.

(4) *Paul. Dig.*, L. X, tit. IV, leg. 19.

(5) Sess. V, *Decr. de pecc. orig.*

(6) Una volontà inclinata, non è una volontà che consente nel peccato, come m'impugna quell'ira bugiarda ond' Eusebio prende le sue ispirazioni.

(7) *Tratt. della Coscienza*, f. 39, 40. — In questa stessa faccia si leggo ancora che i moti della concupiscenza non sono *imputabili* perchè non liberi; sempre posto che non vi si aggringa il consenso. E nella faccia seguente così di nuovo sta scritto: « Ma sanata la volontà e superiore col Battezzimo, o più tosto creatasi una nuova volontà, l'insubordinazione delle parti

che cosa mai esprime se non quello appunto che esprime il Tridentino là dove dice che *cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantis non valet* (1)? Che se vi piacesse di leggere poche faccie innanzi, vi trovereste e che nell'uomo già battezzato non esiste il peccato se « non di prima specie, cioè senza dannazione alcuna, perchè la volontà suprema dell'uomo è salvata coll'infusione della grazia santificante e del carattere, e il difetto « non resta che in una volontà inferiore, che si chiama concupiscenza, e che vien distrutta colla morte, e rigenerata colla risurrezione » (2). Egli è dunque evidente ch'io nè ebbi intenzion di dire, nè dissi mai che la concupiscenza si chiami peccato *quod vere et proprie in renatis peccatum sit*, intendendo di quel peccato *quod mors est animae* di cui suola parla il Tridentino Concilio. E questo dovrebbe bastare, *nee de verbis, cum res constat, controversia facienda est* (3).

LXXXI. Ma passiamo purc anche alla questione delle parole. Io dissi che s. Paolo parlava *con proprietà* quando diceva che « inabitava in lui il peccato »; e di nuovo che « s. Paolo e s. Giovanni non s' allontanavano dalla proprietà delle parole ». Il che non suona punto quello che il signor Eusebio pretende (massime con tutte le dichiarazioni che precedono e che susseguono): non suona cioè che s. Paolo avesse chiamata la concupiscenza quel peccato che è propriamente e veramente peccato in senso di morte dell'anima. Suona solamente che nelle parole di s. Paolo e di s. Giovanni trovasi una certa proprietà di dire, sebben diversa da quella di cui parla il Tridentino.

A veder ciò deesi primieramente riflettere, che *proprietà* di parlare ha due sensi. Perocchè dicesi *proprietà* di parlare in opposizione di un *parlar traslato*, e dicesi *proprietà* di parlare in opposizione di un *parlare difettoso per improprietà*. Il *parlar traslato* non è un difetto e in questo senso non è un' improprietà; e così i sacri scrittori parlano sempre *con proprietà* anche quando parlano *con traslati*; laonde non v' ha dubbio che in questo senso sia vero ciò ch' io dicevo, che s. Paolo e s. Giovanni abbiano parlato *con proprietà* quando l' un d' essi diceva che « inabitava in lui il peccato », e l' altro nominava « la volontà della carne »; eziandiochè in queste loro espressioni si riconosca avervi del *traslato*.

LXXXII. Ma nell' altro senso della parola *proprietà* può egli dirsi che s. Paolo parlasse *con proprietà* quand' egli chiamò la concupiscenza peccato in lui inabitante?

Rispondo di sì, e lo dimostra il vario uso delle parole ne' varj tempi. Perocchè avviene che quelle parole che da prima significavano propriamente una cosa, in un secondo tempo vengano applicate a significarne un' altra per *traslato*, e in un terzo tempo perdendo affatto o quasi affatto l' antico significato, rimangono nell' uso come proprie di questa seconda cosa, che prima significavano per *traslato*. E così la parola *peccato* era in origine *propria* usata nel senso di qualsivoglia difetto anche nascente nella materia inanimata, come poniamo un bozzaccione, che sarebbe un peccato del susino. Ma più tardi fu ristretto il significato ai mali morali, ed ancora più, a que' soli mali morali che guastano la volontà personale dell' uomo, e che perciò sono morte dell' anima, talor anche a' soli peccati attinali commessi dalla persona di libero arbitrio fornita.

« inferiori non è più imputabile; perocchè non è più, a cui giustamente imputarla. Indi è che col semplice volere, cioè colla parte superiore, si può disapprovare quanto accade nella infanzia; ma non sempre impedire che avvenga: e ciò basta a far sì che la colpa sia evitata ». E quasi in ogni faccia delle seguenti si ripete lo stesso sentimento, citandovi anco le precise parole dell' Apostolo che *nihil damnationis est in eis quae sunt in Christo Jesu*, come alla facc. 87.

(1) Sess. V, *Decr. de pecc. orig.*

(2) *Tratt. della Coscienza*, facc. 43.

(3) S. Aug. *Retract.*, L. I.

In tutti questi sensi la parola peccato fu adoperata con proprietà ne' vari tempi, come si potrebbe dimostrar facilmente facendo la storia di essa parola. Riprendiamo tutti e quattro gli accennati significati.

1.° Sant'Agostino, che diede del peccato varie definizioni (il nostro Eusebio non mostra di saper che la sua) secondo i quattro significati che abbiamo distinti, ha fra le altre questa ancora : *Peccatum est transgressio legis* (1). Qui il peccato vi è definito secondo il primo ed originale significato : *Quae definitio*, dice il Bellarmino, *generalissima est, et convenit in peccata omnia non solum morum sed etiam naturae et artis* (2). Questo significato della parola peccato, che fu proprio in origine, quasi interamente passò, restringendosi essa ad esprimere de' mancamenti o difetti morali ; e a mancamenti e difetti morali si riferiscono appunto gli altri tre significati.

2.° Il secondo significato, e il primo de' morali, si è quello in cui l' adoperò s. Paolo a significare il fomite della concupiscenza sussistente anco ne' rigenerati ; il peccato in questo senso non è morte dell'anima, ma è tuttavia un male appartenente all'ordine morale ; e questo significato è proprio considerato in relazione al precedente, nel quale la parola peccato significa anche un difetto della natura e dell'arte. Ed è appunto in questo senso che io dissi che s. Paolo chiama la concupiscenza peccato con proprietà, consistendo la proprietà del parlare dell'Apostolo in questo, che egli usa quella parola non già a significare un mancamento o vizio di qualche cosa inanimata, o di qualche essere privo d'intelligenza ; ma bensì di un essere intelligente e morale quale si è l'uomo, e un mancamento che appartiene all'ordine morale. Il signor Eusebio mi negherà qui forse che la concupiscenza sia un male spettante all'ordine morale? Quando nel neghi riuscendogli nuova tal cosa, io gliel proverò chiaramente : ma mi lasci ora procedere.

3.° Il terzo significato, e il secondo de' morali, è quello che si definisce e caratterizza ottimamente per « morte dell'anima », *quod est mors animae*, e questa abbraccia il peccato originale e l'attuale. Vero è, che secondo l'uso presente della parola peccato, ella riesce più propria adoperata in questo terzo significato, che a noi sia ne' due precedenti ; e perciò il Concilio di Trento giustamente dice che la concupiscenza ne' rinati non si chiama *peccato quod proprie et vere peccatum sit*, appunto perchè, secondo l'uso, chiamasi or peccato propriamente quello che è morte dell'anima.

4.° Il quarto significato, e il terzo de' morali, è quello della definizione che porta Eusebio di sant'Agostino, come fosse l'unica di questo santo Padre, *non esse peccatum nisi pravam libere voluntatis assensum. cum inclinamur ad ea quae iustitia vetat et unde liberum est abstinere*, la quale sant'Agostino stesso dichiara nel primo libro delle Ritrattazioni non abbracciare il peccato d'origine, io esser solamente vera applicata a quel peccato che è sol peccato, e non ancora pena del peccato come si è pur l'originale, *propterea vera est quia id definitum est quod tantum modo peccatum est, non quod est etiam poena peccati*. Questa definizione non esprime adunque che il peccato attuale in specie, non il peccato in genere come quella del Concilio di Trento, e il pretendere che non vi sia che questa specie di peccati, che cosa è egli altro se non a negare il peccato originale? È tuttavia l'uso dimostra che anche in quest'ultimo significato si adoperò la voce peccato con proprietà altrettanto, se non più ancora che nel precedente (3).

(1) *De consensu Evangelist.*, L. II, c. IV.

(2) *De statu peccati*, L. I, c. I.

(3) Nella definizione del peccato di sant'Agostino, che dice *Factum vel dictum vel concupitum contra legem aeternam Dei* (Lib. II *contr. Faust.*, c. XXVII), qualche teologo dimanda perchè il santo Dottor non facesse intervenire la volontà. A cui l'Alasia risponde, consulto

Nella proprietà delle parole si possono dunque distinguere diversi gradi, e in diversi significati possono le parole stesse propriamente adoperarsi. Ora non v'ha nessun dubbio che, presa ne' due ultimi significati, riesca più propria la parola peccato che ne' precedenti; ma non v'ha dubbio ancora, che nel secondo significato, col quale s'indica pure un vero male morale, sia adoperata con proprietà relativa se non assoluta; cioè a dire in paragone col primo significato; sicchè il dire con s. Paolo alla concupiscenza peccato, è più proprio che il dirlo al nascer guercio, o zoppo, o rattratto della persona.

Ed ecco in qual senso io dicevo aver l'Apostolo parlato con proprietà, e tutto il contesto del suo dire chiarissimo lo dimostra. Volevo io dire: « non doversi credere che s. Paolo avesse chiamato peccato un difetto o guasto materiale del corpo; il che sarebbe stato improprietà, ma egli usò la parola *peccato* a significare la concupiscenza, perchè quest'è un male che appartiene allo spirito, alla volontà, all'ordine in una parola delle cose morali ». E tuttavia se il signor Eusebio si fosse accontentato di dirmi: « Fratel mio, il vostro sentimento è chiarissimo; tuttavia potrebbe parere a chicchessia di trovare nelle vostre espressioni una cotale opposizione a quelle del Tridentino »: « Vi ringrazio, io gli avrei risposto, ella è stata una mia inavvertenza non averlo preveduto, ed emenderò la frase o la dichiarerò più ampiamente in un'altra edizione del mio libro ». Or, quantunque egli non mi abbia parlato nè ragionevolmente nè amicamente, tuttavia le sopraddette parole io ben voglio avergli dette, e gliel' dico ora, e gliel' confermo.

LXXXIII. Per altro ben veggio ch'egli, in vece d'andar pago dell' accettar che io fo in questo la sua osservazione, egli mi guarda tuttavia bieco, per aver io affermato la concupiscenza esser pure un *male morale*, benchè non un peccato nel senso del Tridentino. Perchè, secondo lui, non è che « una naturale tendenza », e una naturale condizione dell'umana natura, di cui « l'uomo — è provveduto tanto perfettamente, quanto sarebbe se fosse stato creato nello stato di pura natura, nè più nè meno » (1); di che avviene, come abbiamo osservato più sopra, che, essendo Iddio l'autore della natura e di tutte le tendenze insite in essa, anche la concupiscenza sia l'opera di Dio stesso, e però buona: *Vidit cuncta quas fecerat, et erant valde bona*. A spegnere tant' ardore d' Eusebio tutto in favore della concupiscenza, versiam ancor dell'acque di scienza attinte dal gran padre sant'Agostino; e mostriamo come il santo Dottore (nella cui bocca può realmente dirsi che parli in questo punto la Chiesa) concepisca la concupiscenza per un male nell'ordine morale. *Hac ergo concupiscentia carnis*, egli dice, *nunquam concupiscitur hominis ullum bonum, si VOLUNTAS CARNIS (2) non est hominis bonum, ac per hoc MALA EST CONCUPISCENTIA, nisi ab illicita voluptate fraenetur* (3). Male si dice qui espressamente es-

sanctum Augustinum abstinuisse in definitione a mentione voluntatis, ut comprehenderet quocunque peccatum materiale, quod nullum exigit voluntarium (De peccatis in genere, Dissert. I, c. 1). Non piace però a me una tale risposta, perchè, non potendosi operare contro la legge eterna se non colla volontà, parmi che questa vi sia già compresa.

(1) R. Alf., l. 34. — Non mi posso tenere di rivolger di nuovo al nostro Eusebio le parole di sant'Agostino a Giuliano: *Ecce adhuc dicitur concupiscentiam naturalem, ecce adhuc quantum potest, susceptam suam, ne possit quae sit intelligi, contentis ambigua veste verborum. — Ito autem namine utens, et appellans eam concupiscentiam naturalem, inter ejus opera et locare, carnis, qui ut dicit, et verum est, et mundum fecit et corpora*: cum dicat eam *Johannes a Patris non esse. DEUS QUIDEM MUNDUM FECIT ET CORPORA PROBRIS OMNIA: SED UT CORPUS CORRUPTIBILE AGGRAVET ANIMAM, ET CARO CONCUPISCAT ADVERSUS SPIRITUM, NON EST PARCENS NATURA HOMINIS INSTITUTI, SED CONSEQUENS PENA DAMNATAE.* (Oper. Imperf. contra Jul., L. IV, c. LXVII). Si possono desiderar parole più chiare di queste a significare che la concupiscenza non appartiene all'ordine naturale dell'uomo, eh' ella non è una condizione della pura natura, ma una corruzione di essa?

(2) Osservi qui nuovamente il sig. Eusebio come nella concupiscenza entri la relazione colla volontà.

(3) S. Aug. *contr. Jul.*. L. IV, c. XVI.

sere la concupiscenza, a cui però volesi far resistenza, *nisi ab illicita voluptate fraenetur*. E mostra sant'Agostino come ella sola la concupiscenza sia e sarà mala fin che nell'uomo si conserverà e non si torrà via colla distruzione del corpo. *Sunt ergo in nobis*, dice in un altro luogo lo stesso Padre, *desideria mala, quibus non consentiendo non vicimus male: sunt in nobis concupiscentiae peccatorum, quibus non obediendo non perficimus malum, sed eas habendo, nondum perficimus bonum* (1). E quest'è appunto la dottrina dell'apostolo Paolo e la ragion vera per la quale egli diede alla concupiscenza la denominazione di peccato, con quella proprietà che di sopra dichiarai, e non con quella che il Signor Eusebio m'attribuisce, in quanto cioè trattasi di un mal morale: dottrina che seguita a spiegare egregiamente sant'Agostino così: *Utrunque ostendit Apostolus, nec bonum hic perfici, ubi malum concupiscitur; nec malum hic perfici, quando tali concupiscentiae non obeditur. Illud quippe ostendit ubi ait: Velle adiacet mihi, perficere autem bonum, non. Hoc vero ubi ait: Spiritu ambulate, et desideria carnis ne perfeceritis. Neque enim tibi dicit, Non sibi adiacere facere bonum; sed non perficere: neque hic dicit: Concupiscentias carnis ne habueritis; sed ne perfeceritis* (2). Laonde conchiude: *Fiunt itaque in nobis concupiscentiae malae, quando id quod non licet, libet: sed non perficiuntur, cum, legi Dei mente serviente, libidines continentur. Et bonum fit, quod id quod male libet, vincente bona delectatione, non fit: sed boni perfectio non impletur, quandiu, legi peccati carne serviente, libido illic, et quomais contineatur, tamen movetur. Non enim opus esset ut contineretur, nisi moveretur* (3).

LXXXIV. E pure, replicherà qui il signor Ensebio, questa concupiscenza non pregiudica a' battezzati. — Distinguate, signor mio; non pregiudica, se vi si oppongono; e se no, ella pregiudica. Sentite la condizione dalla bocca dello stesso Concilio di Trento: *Nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus, non valet* (4). Si dice dunque non consentirle, ma ripugnare; dunque è moralmente cattiva. Perocchè è al peccato che non si dee accusentire, è al peccato che si dee ripugnare. Questa è pur maniera di parlare comune. Ed or non v' accorgete voi, che qui havvi pure qualche proprietà di parlare chiamando peccato la concupiscenza, benchè ella da sè sola non sia peccato, quod vere et proprie peccatum sit, consistente nella morte dell'anima?

Piacciavi adunque distinguere così: Ne' battezzati la concupiscenza si può considerare 1.º da sè sola; e come tale ella è un male dell'ordine morale, all'uomo sebbene battezzato inerente, la quale perciò chiamasi peccato dall'Apostolo, *quia ex peccato est et ad peccatum inclinatur*; 2.º o in relazione coll'uso del libero arbitrio dell'uomo; e in tal caso se questo, aiutato dalla grazia, la vince, trac da quel male il bene del merito e la corona della riportata vittoria, avvenendo allora in lui che *qui legitime certaverit coronabitur*, e che *virtus in infirmitate perficitur*; se poi cede, acconsentendo alla concupiscenza stessa ed alle sue opere, egli pecca, a' perchè cede al peccato, e il suo peccato s' imputa a colpa di lui, che ne fu vera causa.

E tuttavia dice sant'Agostino, che anche in quelli che vincono la concupiscenza è un male, perchè impedisce loro la perfezione del bene. — Convien dunque ricorrere anche qui alle due forme di bene e di male morale di sopra da noi distinte, l'una che aderisce a noi senza l'opera della nostra libertà, l'altra che nasce dall'opera della libertà nostra, e questa seconda è il merito ed il demerito. La concupiscenza impedisce che sia perfetta in noi quella prima forma di santità che ci santifica col

(1) *De continentia*, C. VIII.

(2) *Ivi*.

(3) *Ivi*.

(4) *Sess. V. Decr. de pecc. orig.*

solo aderire alle anime nostre ; ma ne' rigenerati ella non impedisce il merito, anzi presta ad esso bella occasione , nè impedisce gli effetti del merito, i quali sono aumento di grazia, e affinamento di virtù e sempiterna mercede. Ond'è che questo (il merito) va vincendo ogni di più ne' giusti il male di quella (la concupiscenza) e indebolendone le forze suo che, deposta la carne corruttibile che n'è il principio, sia tolto ogni impedimento alla perfezione del bene; e ricuperata una carne incorruttibile nella risurrezione, che anche *rigenerazione* è detta arconciamenti da Cristo, in tutto l'uomo trionfi Cristo, tutto l'uomo sia rinnovellato ; riportato il frutto compilo della sua redenzioe: *Erit quandoque etiam perfectio boni*, per contionarsi sempre con sant'Agostino, *quando erit consumptio mali: illud erit summum, hoc erit nullum. Quod si in ista mortalitate sperandum putamus, fallimur* (1). *Fallimur*, dice il santo, perchè qui dobbiam pugnare coo quel vizio che ci rimaoe anche dopo il battesimo, benchè ogni reato di esso sia tolto, *et cuius mali reatu jam etiam solutus per indulgentiam, ne bene existimet esse quod fecit, adhuc CUM SUO VITIO pugnat per continentiam* (2). Ma quel vizio è poi tolto del tutto nella vita avvenire, e in questa stessa va minuendosi, perocchè *Absit — ut sint ULLA VITIA in illa quae futura est pace regnantibus: quandoquidem in isto bello quotidie minuuntur in proficientibus, non peccata solum, sed ipsae quoque concupiscentiae, cum quibus non consentiendo congligitur, et quibus consentiendo peccatur* (3). E però in quella pace beata, in coi regnando i giusti si trovano, sarà pienissimamente rella la lor VOLONTÀ appunto perchè le cesserà anche l'inclinazioe che per natura e per necessità, ripugnaodo e dolendosi il libero arbitrio, verso il male ella tiene quaggiù : *quibus duobus malis generibus omnino pereuntibus, quorum est unum praecedentis iniquitatis, alterum consequentis infelicitatis, ERIT HOMINIS SINE ULLA PRAVITATE, VOLUNTAS RECTA* (4).

LXXXV. Laonde che la volontà resti al male ioclinata anche ne' battezzati non è « uno ereticale svarione » (5), come lo chiama il sig. Eusebio Cristiano, ed è più tosto un ereticale svarione l'assertare il contrario. Perocchè non solo sant'Agostino dice che la concupiscenza inclioa al male anche la volontà de' battezzati, benchè, combattuta loro non noccia, ma lo stesso Concilio di Trento l'ha espressamente definito colà appunto dove dice che ne' reati rimane il fomite che *AD PECCATUM INCLINAT*: alla qual decisione rispoode a pieno il senso di quelle mie parole che Eusebio condanna siccome eretiche, e che riferisce alterate al suo solito (6), le quali restituite alla loro integrità, sono queste : « Rimane (ne' giustificati) la volontà naturale inclinata al male « (concupiscenza) ; ma ella non è oggimai più cagione all'uomo di dannazione » ; e queste altre : « In tale stato esisterà il peccato, ma oggimai senza dannazione, cioè (ecco la spiegazione che esclude fin l'ombra di quel peccato, *quod est mors animae*) « cioè esisterà una inclinazione al male della volontà naturale, ma questo non dannerà più l'uomo ». Ma il signor Eusebio s'altacea a quell'oggimai, e così argomenta: Se ne' battezzati *oggimai* la concupiscenza non è più cagione all'uomo di dannazione ; dunque ella è cagione ne' non battezzati. Ma la concupiscenza non è cosa libera nell'uomo, ma necessaria. Dunque voi incorrete nella proposizione condannata in

(1) *De Continentia*, C. VIII.

(2) *Ivi.*

(3) *Ivi.*

(4) *Ivi.*

(5) R. Aff. XI, f. 43. — Leggasi la nota (suu) in relazione alle parole del testo che cominciano. « Si porga mente ad un'altra non meno ereticale svarione ecc. ». Nella questione seguente risponderò più ampiamente allo maligno o false imputazioni contenute nell'Assertazione XI.

(6) Si confrontino queste parole quali sono riferite da Eusebio facc. 43. del suo *Libello*, e quali sono nel mio *Trattato della Coscienza* f. 58 e 71, e leggasi sopra tutto il contesto.

Michele Bajo: *Homo peccat etiam damnabiliter in eo quod necessario facit* (1). Non è magnifica questa argomentazione (2)? Peccato che egli non abbia inteso la forza di quell'*IN RENATIS* nel decreto del Concilio di Trento, che risponde a capello al mio *OGGIMAI*. *Hanc concupiscentiam*, dice il Concilio — *Sancta Synodus declarat, Ecclesias catholicas nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie IN RENATIS peccatum sit*. Ne' rinati, dice il Concilio di Trento, oggimai la concupiscentia non si chiama più peccato, quel peccato che è veramente e propriamente tale, cioè che dà la morte e la dannazione all'anima. Povero siero Concilio di Trento, che siete venuto alle mani di Eusebio mio, il quale colla sua logica arcifinissima vi convince di essere già incorso in una proposizione dannata in Bajo! Esse non sono baje da vero; perocchè, avendo voi detto che la concupiscentia non è quel peccato vero che dà morte all'anima *ne' rinati*; dunque ne' non rinati, secondo voi, la concupiscentia è quel peccato vero che uccide l'anima. Ma la concupiscentia non è già nell'uomo libera. Dunque voi affermate ciò appunto che Bajo afferma, cioè che *Homo peccat etiam damnabiliter in eo quod necessario facit*. Scioglietevi o sacrosanto Concilio, da tai legami, in cui il terribilissimo Eusebio meco vi stringe, se voi potete (3)!

(1) Si noti che l'errore in questa proposizione sta tutto nella parola *damnabiliter*, e per questo fu giustamente condannata.

(2) Il sentimento da me espresso, che « la concupiscentia e i disordini da lei necessariameno e non liberamente derivanti sieno effetti ed atti dell'original peccato, e in questo, come in loro causa, si possono ridurre », mi valsero dal sig. Eusebio due ceccime fra loro contrarie. Qui vuol applicarmi la sentenza condannata di Bajo, *Homo peccat etiam damnabiliter in eo quod necessario facit*, e vuole che io mandi tutti all'inferno per queste opere inevitabili della concupiscentia. Alcune faccie prima del suo libello mi dava la faccia opposta, intravedendo in quel mio sentimento l'errore ch'io voleasi salvar tutti, anche quelli che commettevano peccati attuali e liberi, col pretesto del peccato d'origine. Non si chiama questo avere le luci acute! Il trovare i due errori opposti nel sentimento medesimo d'un autore! E odasi con quanta penetrazione rinvenga errori ai contrari. Alla facc. 19 dico così: « Quando il sig. Rosmini fa consistere l'essenza del peccato originale anche in molti disordini morali che nascono in questa « vita » (grazie sig. Eusebio, de' bei regali che continuamente mi fate! io dove avete trovato mai ch'io faccia consistere l'essenza del peccato originale in quei disordini ch'io anzi chiamo *effetti ed atti* di esso? perchè andarvi pascendo nelle maligne tenebre del vostro cuore di tali bugiardi sciampaggi? ma andiam pure avanti) « Quando il sig. Rosmini fa consistere l'essenza del peccato originale anche in molti altri disordini morali, che nascono in questa vita dalla « lontà suprema dell'animo, disordini che egli riguarda come *effetti ed atti* del peccato originale » (dunque non come l'essenza, carino mio!); « *FOASE HA AVUTO LA SUA INTENZIONE* » di sgravare noi poveri figliuoli d'Eva dal peso e dalla imputazione personale di molti peccati » (R. Alf. IV, f. 13, 20); e su questa *intenzione* da lui figurata o conghietturata in me, spende una faccia intera di scherni e di dileggi! Alla facc. 43 poi, dall'aver io detto che que' disordini che non liberamente ma necessariamente nascono dal peccato originale, in questo, come in loro causa, si riducono, e più non nuocono quando col battesimo vien tolto il reato di esso peccato; egli coglie occasione di dire ch'io dunque insegno, che gli uomini si dannano anche per quello che fanno necessariamente, *Homo peccat etiam damnabiliter in eo quod necessario facit*, e vi soggiunge questa sua moralità: « Dopo la quali cose si penserebbe « (da chi, mio sig. Eusebio, te non da chi ha il cuor tenebroso?) « essersi posto e prima cotanto studio in valer distinguere fallacemente nello morali azioni fra il concetto di colpa e quel di peccato, per ridire sotto altre forme le proposizioni pessime dannate già e negli eretici » (R. Alf. XI, f. 43). Le *ISTRAZIONI* adunque ch'io ebbi nell'aver ridotto nel peccato originale, come in loro causa, que' disordini che dalla concupiscentia, senza nostro consenso, provengono, sono due, secondo il sig. Eusebio, d'aver voluto *sgravar gli uomini dalla imputazione personale di molti peccati*, e d'insegnare insieme con Bajo ch'essi vanno alla dannazione eterna anche per que' disordini che senz'alcuna loro libertà, ma del tutto necessariamente avvengono in essi!!

(3) L'Estio argomenta esser mente del Tridentino che la concupiscentia ne' non rinati costituisce l'original peccato in questo modo: *Quamvis autem Patres Tridentini Concilii definire noluerint in vitro potius constituenda sit propria ratio peccati originalis; utrum in privatione iustitiae, an in concupiscentia; per hoc tamen quod docent concupiscentiam in renatis non esse peccatum, satis videntur significasse, eam esse peccatum in non renatis, idque bonum est argumentum a contrario sensu. Nam ibidem similiter dicitur, quod in renatis nihil*

LXXXVI. Io, per provarmi a perorare la causa del sacrosanto Concilio, che è pur la mia, vorrei dire ad Eusebio: Placatevi: la concupiscenza di cui parla il sacro Concilio e di cui parlo io pure ne' luoghi che son l'oggetto de' vostri salmini, NE' RENATI non è OGGI MAI più peccato, no, perchè in questi fu tolto via il suo reato, restando però essa in atto, secondo il celebre detto di sant'Agostino, che *concupiscentia transit reatu, et manet actu* (1); ma ne' non renati ella dannà l'uomo, sebbene non libera, in quanto che ella è proprio in questi, se si considera nella sua radice, quel peccato originale, *quod mors est animae*. Povero Eusebio! Vi fuman le nari a queste mie bestemmie, e a quelle del sacrosanto Concilio, e vi si schiuma così la bocca! — La concupiscenza, voi ci gridate, questa natural tendenza che sarebbe, nè più nè meno, anche nell'uomo creato da Dio in istato di pura natura, essere l'original peccato! e dar morte all'anima! No, no, e si oppone troppo alla giustizia e bontà infinita di Dio, ed alle sue divine dichiarazioni — il concetto di un « Dio, che come per un cotal male fisico inevitabile, mandi l'uomo alla dannazione e senza ATTUAL suo demerito » (2). E pure calmatevi, vedete ancora, povero Eusebio, che l'Idio mandi alla dannazione chi ha il peccato originale in sull'anima, anche senz'attual suo demerito, egli è proprio di fede; e ve l'ho già di sopra provato: se ancora non l'intendete, che colpa ne ho io? il catechismo, leggendolo e credendogli, vi aiuterà. Che poi la concupiscenza in quelli che ancor non furono rigenerati e sia peccato, presa nella radice, e sia il peccato d'origine, vel mostrerò. E perchè più facile vi riesca a persuadervene, vel dirà in vece mia s. Tommaso, di cui vantate saper sì ben le sentenze.

Dopo aver osservato l'Angelico, che nel peccato di Adamo entrano due cose, l'avversione della volontà dal bene immutabile, che è il Creatore, e la conversione della volontà stessa al bene mutabile, che è la creatura (3), dice che queste due cose stesse debbono rinvenire anche ne' posteri, a' quali quel peccato passò: *Sic igitur et in his qui ex ejus stirpe oriuntur, et superior pars animae caret debito ordine ad Deum, qui erat per originalem justitiam, et inferiores vires non subduntur rationi, sed ad inferiora convertuntur secundum proprium impetum* (4). I figliuoli d'Adamò dunque nascono con un doppio difetto nella lor volontà, per lo quale questa non è più a Dio unita, ed è così debole che non sa più dominare gli istinti animali secondo l'ordine della ragione: ma più tosto lasciarsi muovere e trascinare da quelli: *SUPERIOR PARS ANIMAE* (che è quanto dire la ragione, la volontà), *et etiam quaedam inferiorum virium, quae sunt sub voluntate et ei natae sunt oredire recipiunt hujusmodi sequelam primi peccati secundum rationem culpae; sunt enim culpae susceptivae hujusmodi partes* (5). Ora la volontà che

Deus odit. Unde bene sequitur ex mente Concilii: ergo in non renatis aliquid odit. Ita sequitur ex ejusdem mente, concupiscentia in renatis non est peccatum: ergo in non renatis est peccatum (In lib. III, Sent. Distinct. XXX, § IX).

(1) Pieccia ancora d'udire alcune belle parole del santo Dottore, le quali spiegano questa sua sentenza dalla Chiesa stessa abbracciata. *Lex quippe ista peccati, quae in membris est corporis mortis hujus (la concupiscenza), et remissa est in regeneratione spiritali, et manet in carne mortali: remissa autem, quia creatus ejus solutus est sacramento quo regenerantur fideles; manet autem, quia operatur desideria, contra quae dimicant et fideles. Hoc est omnino quod funditus subvertit haereseos vestram (cioè l'eresia pelagiana).* (Contr. Jul. Pelag., L. II, c. III).

(2) R. Aff. VIII, f. 34.

(3) *Sic ergo in peccato primi parentis fuit aliquid formale, scilicet conversio ad incommutabile bonum, et aliquid materiale, scilicet conversio ad bonum commutabile. Ex hoc autem quod conversus fuit ab incommutabili bono, donum originalis justitiae omisit: ex hoc vero quod conversus est inordinatus ad commutabile bonum, inferiores vires, quae erigi debebant ad rationem, depravatae sunt ad inferiora* (De Malo, quaest. IV, art. II).

(4) Ivi.

(5) Ivi.

staccata da Dio inclina a seguire gl' incitamenti de' carnali appetiti e l'altre lusinghe delle cose create, dicesi concupiscenza; laonde, conchiude s. Tommaso, il peccato originale ne' non rinati niente altro è che la concupiscenza della volontà staccata da Dio e così priva dell'originale giustizia (1): *Et ideo cum carentia originalis justitiae se habeat EX PARTE VOLUNTATIS; ex parte autem inferiorum virium A VOLUNTATE motarum sicut PRONITAS AD INORDINATE APPETENDUM, quae concupiscentia dici potest; sequitur quod PECCATUM ORIGINALE in hoc homine vel in illo* (ecco come lo riconosce nell'uomo stesso che nasce, e non solo nella relazione con Adamo) *NIHIL EST ALIUD QUAM CONCUPISCENTIA CUM CAARENTIA ORIGINALIS JUSTITIAE; ita tamen quod carentia originalis justitiae est quasi formale in peccato originali; concupiscentia autem est quasi materiale* (2). Dove vedete che in tutto c'entra la volontà: la volontà è quella che inclina al male, la volontà è quella che è avversa da Dio; e questa volontà stessa debole e guasta ed al male inclinata dicesi concupiscenza. Che se la volontà a Dio soprannaturalmente s'unisca mediante il battesimo, non è certo più peccatrice, ma ritiene al male, cioè al ben sensibile e immutabile una totale propensione disordinata. Sicchè la concupiscenza avanti il battesimo è una porzion vera del peccato d'origine, e non più dopo: il che come segua meglio dichiarerem fra non molto.

Che dunque la concupiscenza o l'inclinazione al male della volontà ne' non rigenerati, in quanto ella costituisce l'original peccato, sia all' uom cagione di perdizione, egli non è certo uno « ereticale svarione », come voi pretendete signor Eusebio; che anzi egli è per avventura dogma di fede, che il peccato originale perda quell'uomo se non fu coll'acqua e collo spirito rigenerato. E però un'eresia formalissima è ben quella vostra, con cui negate, siccome pare, all'original peccato l'effetto della dannazione e perdizione dell'anima, ed osate sì temerariamente affermare « essere opposto alla giustizia e bontà di Dio che mandi l'uomo alla dannazione senza actual suo demerito ». Deh! se volete esser veramente cattolico, nè avete il progetto col vostro scritto di seminare l'errore a volto coperto, e sotto specie d'abbarterlo come gli eretici fecer sempre, dovete disdirvi pubblicamente di spropositi contro la fede così solenni. E per potervi disdire, dovete prima ben persuadervi, che, secondo la profondissima dottrina del Cristianesimo, havvi pure una forma di giustizia e una forma d'iniquità le quali possono investire l'uomo senz'opera alcuna di sua libera volontà, e però senza suo merito, ovver demerito, e tale è appunto l'iniquità dell'original peccato, il quale se fu di Adamo *proprietate actionis*, fu pur nostro *CONTAGIONE propagandis* (3). E tuttavia anche in noi, e non in Adamo solo, egli è vero peccato.

LXXXVII. E supponendo io che voi riverrete sul buon sentiero della vera credenza cattolica in punto così essenziale, dal quale, com'egli è a credersi, il bilioso vostro temperamento vi trasviò, togliendovi la ragione, io confido che allora intendete altresì in qual senso si parli « de' peccati non liberi di quelli che appartengono « al popolo di Dio, e che però non ne ricevono più danno alcuno »: confido che intendete ancora come questi peccati non liberi in quelli che al popol di Dio non par-

(1) Ciò che impedisce alcuni moderni teologi dall'aderire a questa sentenza, che trovasi sì ripetuta in tutta l'ecclesiastica tradizione, è sempre la difficoltà di spiegare come poi nei battezzati la concupiscenza cessi d'esser peccato. Questo è quello che io credo d'aver dichiarato ad evidenza nel *Trattato della Coscienza*, e di cui nulla affatto intese il pover uomo del nostro rigido censora. Nella seguente questione, mettendo io palese le sue allucinazioni, scioglierò la sopra iudicata difficoltà tanto chiaro, sperto, che se ne potrà toccar quasi la verità con mano.

(2) Loc. cit.

(3) Sant' Aug. *contra Jol.*, L. VI, c. IX. — Didimo Alessandrino parla appunto di questo due forme d'iniquità in questo modo: *Nam peccata quaedam ex animi nostri electione existunt, quae supplicium committunt* (ecco la iniquità libera), *partim a parentibus trahuntur, quibus purgatio debetur* (ecco l'iniquità necessaria) (Ad c. VII Job.)

tengono perchè non ancor battezzati, possono considerarsi quali propaggini, effetti ed atti dell'original peccato, e formanti una cosa sola con esso alla fuggia come il ramo fa una sola cosa coll'albero che di sè lo produce (1). Ciò che si dice di questi peccati non liberi è quello stesso che dicesi della concupiscenza che li ha nel seno: la quale avanti il battesimo ha seco il reato, ma non più dopo. Ciò che dalla concupiscenza necessariamente, e però senza libero nostro consenso se n' esce, sono « que' peccati non liberi » che vi danno lo stesso affanno, che prima vi diè la concupiscenza, e prima ancora il peccato d'origine: tutte cose che voi trovate naturalissime e in realtà senza colpa, e quindi stesso immeritevoli d'ogni pena. Ma non così la pensò la Chiesa, la quale sempre, 1.º credette che pel solo peccato d'origine, senz'altro attuale demerito, mandi l'odio l'uomo alla dannazione e perdizione eterna (2); e 2.º dichiarò

(1) Vedi R. Aff. III, f. 13. -- L'Estio fa questa osservazione: *Notandum praeterea quod Scripturae peccatum originale subinde nobis insinuant sed nomine actus aliquis aut verba ipsa opera tanquam effectores eius ipsum designant, ut Job. VII « Quare me posuisti contra trivium tibi et factus sum inimicissimus gratias? » (Rom. VIII) « Qui recundum carnem et sunt, quae carnis sunt sopiunt »; (Gal. V) « Caro concupiscit adversus spiritum; et rursum »: *Manifesta sunt opera cornie etc. « Et illud paulo ante citatum » (Rom. VII) « Peccatum operatum est in me omnem concupiscientiam ».* (In II Sent., Distinct. XXX, § 1X).*

(2) Sebbene ciò che dissi di sopra per provare che il solo peccato originale trae dietro a sè l'eterna perdizione dell'uomo senz'altro attuale suo demerito sia un dogma di fede cattolica, e però sia una formale eresia l'impugnarlo, ciò che fa l'autore del libello; tuttavia a fine che non dubbio di ciò rimanga pur in quelli de' miei lettori ebbe teologi per avveglere non sono, io recherò qui con poche anorità, usando le parole di Vincenzo Bolgeni, che trattò co'loro del Guadagnini la questione, « Dello stato de' bambini morti senza il battesimo »: questione che involge quest'altra: « se l'uomo pel solo peccato originale senza attuale suo demerito si possa a dannare », il che nega risolutamente Eusebio Cristiano. Il Bolgeni adunque nella IV parte della sua opera scrive così: « I bambini morti senza battesimo sono dannati a cagione del peccato originale: questo è un articolo di fede cattolica: *Damnari enim eas* (le anime de' bambini) *si sic* (senza il battesimo) *de corpore exierint, et euncta Scriptura, et sancta est testis Ecclesia, dice san' Agostino* (Epist. 28 ad Hieron.). Fra le cose certissime, che si sanno per fede cattolica, il medesimo santo Dottore (*Retract.* cap. 45, lib. 2) ripone anche questa, che i bambini non battezzati si dannano senza dubbio alcuno. Lo stesso signor Guadagnini dice (pag. 191), che in tutti i libri il santo padre Agostino colla stessa forza, e cogli argomenti stessi inculca, esser dogma cristiano, che i non battezzati bambini sono e dannati. —

« Dunque i fanciulli morti senza battesimo sono degni di compassione e di lacrime: sono e fuori della Regia, unitamente a quelli che sono destinati alla pena, unitamente ai dannati » (*S. Joan. Chrysost.*) sono soggetti alla pena sempiterna (*Augustinus et Alpinus, Epist.* 186 ad Paulin. Nolan.). Incontrano le pene del secolo futuro: vanno nel fuoco, e nell'abbruciamento eterno: sono cruciati insieme col diavolo nel fuoco eterno (*S. August. ead. ep.*). Sono nella pena, nel pianto, nello stridore dei denti, nel fuoco eterno (*Auctor Hypothesis*). Sono partecipi del diavolo (*Concil. Carthag., an. 418*). Sono puniti con perpetua condanna (o *S. Gelae Papa*). Debbono esser puniti col sempiterno supplizio del fuoco eterno: andranno nel fuoco eterno, che è preparato al diavolo e agli azzogli suoi: sono destinati ad un interminabile incendio: soffrono un eterno tormento dell'anima e del corpo (*S. Fulgentius*). Sono cruciati colle interminabili pene del fuoco eterno (*Episcopi exules in Sorania*). Sono generati pel duro stato dell' inferno, e per le fiamme (*S. Avitus Vienn.*). Sono condannati al fuoco eterno (*S. Isidorus Hispales.*). Ricevono tormenti perpetui (*S. Gregorius M.*). Sono condannati a perpetuo supplizio nell' inferno (*S. Prudentius Treces.*) Saranno nell' inferno (*S. Anselmus Cantuar.*). Sono divorati dal fuoco, condannati alle fiamme e alla dannazione (*S. Aetredus*). Sono miseri e viventi in miseria: sono in pena, benchè le più miti di tutte (*S. Bernardus*). Vanno alla morte, e alla miseria sempiterna (*Catech. Roman.*). Comuni poi a tutti i Papi, i Concilii e i Padri, che parlano dello stato dei fanciulli morti senza battesimo, sono le espressioni che quei fanciulli non hanno la salute e la vita: che sono esili dalla patria, soggetti alla morte eterna, e alla podestà del diavolo: che vivono in una eterna condanna ecc.

« Fra i traslasciati del signor Guadagnini citerò l'autore dei libri *De vocatione omnium gentium*, o sia egli s. Prospero, o s. Leone, il quale dice, che per l'originale delitto in *damnatione nascitur gens humana*: che ad perpetuum miseriam transeunt non renati, e parla determinatamente dei bambini (lib. 1, cap. 16). Dice, che *perent non renati* (*ibid.*, cap. 22). Dice, che *alienatur a salute perpetua, et extra vitam relinquantur aeternam* (lib. 2,

che solamente ne' rinati la concupiscenza non è veramente e propriamente peccato — *quod verè et propriè IN RRNATIS peccatum sùt*, e nol negò di quelli che ancor rinati non sono; e 3.^a tenne sempre che la concupiscenza opera nell' uomo rinato o no, e vi produce diversi inevitabili effetti, i quali colla concupiscenza onde necessariamente provengono fanno una cosa. Di questo terzo punto ci riman ora a trattare, avendo de' due primi già favellato. San Paolo è quello che dice che la concupiscenza ne' rinati opera ed opera necessariamente benchè *non regni*, di guisa che il suo libero arbitrio benchè santissimo, non valea ad impedirli dall' operare: *Quod enim operor non intellijo*. — *Non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio*. — *Si autem quod nolo, illud facio, jam non ego operor illud sed quod habitat in me peccatum* (1). S. Giacomò parimente descrive le opere necessarie della concupiscenza dicendo: *UNUSQUISQUE vero tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus* (2). Se *unusquisque*, dunque anche i buoni, e necessariamente; poichè se i buoni potessero evitare di essere *abstracti et illecti* dalla concupiscenza, troppo il vorrebbero. Queste opere poi l'abbiam vedute da sant'Agostino chiamate *desideria mala, desideria stulta et noxia* (3). Che se queste operazioni della concupiscenza sono da essa figliate necessariamente, dunque formano un tralcio di essa, sono ella stessa in atto. Questa è anche l' espressa dottrina di s. Tommaso, fondata in s. Paolo, e altre gravissime autorità. Perocchè, recando l' Angelico il passo di s. Paolo ad Rom. VIII, *Nihil damnationis est iis qui sunt in Christo JESU, qui non secundum carnem ambulavit*, fa all' Apostolo quella obbiezione, per poi disciorla, che il signor Eusebio fa a me per convincermi d' errore, dicendo: « Dunque secondo s. Paolo, gli effetti inevitabili della concupiscenza arrecano dannazione ne' non rigenerati », a cui risponde: *Apostolus loquitur de damnatione debita PECCATO ORIGINALI, quae au-*

« cap. 20). Dice, che *in aeternas miseras cadunt qui hinc sine lavacro regenerationis exeunt* (*ibid.*, cap. 22). Citerò s. Girolamo nel Dialogo 3 contra Pelagianos, num. 17, dove il Pelagiano interlocutore riferisce come una assurdità il dire, che i bambini, i quali *nihil peccare, e i quali peccare non possunt, aeternae miseriae cruciatus miseriis praeparantur*. « Dal che si vede, che questo *cruciatus aeternae miseriae* era il sentimento e il detto comune « fra i cattolici intorno allo stato dei bambini morti senza il battesimo.

« Il Pontefice s. Gregorio M. in poche righe replica più volte espressioni forti dinotanti « nei nostri fanciulli uno stato di infelicità, di miseria, di afflizione (Nel lib. IX, in cap. IX « Job., n. 32, spiegando il versetto 17). *Et multiplicabit vulnera mea etiam sine causa*, parla « espressamente dei bambini morti non battezzati, e di essi parla colle seguenti frasi: *Quos « quia a culpa originis sacramenta salutis non liberant, et hoc ex proprio nihil egerunt, et « illuc ad tormenta perveniunt.... Eis iusto (Dei) iudicio etiam sine causa vulnera multi- « phcantur. Perpetua quippe tormenta percipiunt et qui nihil ex propria voluntate peccave- « runt.... Qui itaque nullum proprium adjuvans ex solo originis reatu pavimitur, quid vale.... « nisi sine causa vulneratur?.... Illos in aeternum percussit, quos reatus arbitri non addidit.*

« Tutte queste espressioni, ed altre molte presso a poco del medesimo senso, le quali si « incontrano nei monumenti della Tradizione, e sono appoggiate sui passi delle divine Scrit- « ture, presentano certamente l' idea di uno stato misero ed infelice, di uno stato di afflizione « e di dolore. Or le espressioni della parola di Dio scritte e tradite, prendere si debbono nel « senso ovvio, naturale, e che si presenta subito alla mente di tutti gli uomini nel sentirsi tali « espressioni: purchè non vi sia una ragione la quale esiga oppinamente il dipartirsi da un « tal senso, ed autorizzi il ritenere a qualche senso largo e meno proprio. — Dunque la Tra- « dizione c' insegna che lo stato dei fanciulli morti senza battesimo è uno stato di miseria, d'in- « felicità, di afflizione, di dolore. Io confesso, che per ammettere questo stato grandissima forza « mi fa il sopraccitato passo di s. Girolamo, il quale esprime questo stato coi termini assai « forti *aeternae miseriae cruciatus*, e lo esprime in modo, che ben dà ad intendere, questo es- « sere stato il sentimento e il LINGUAGGIO COMUNE DEI CATTOLICI CONTRO I PELAGIANI. (Bolgeni, *Stato dei bambini morti senza il battesimo*, parte IV, 185, 191).

(1) Rom. V.

(2) C. I, 14.

(3) S. Basilin purò così s' esprime: *Jam terna quoniam peccaverunt traditi sunt corruptibiles autem facti, consimiles genere posteros. Talibus jam concupiscentiar, et metus, et voluptates adhererent* (In Scullis in Ps. L.).

fertur per gratiam Jesu Christi, quamvis maneat concupiscentiae foies. Unde hoc quod fideles concupiscunt, non est in eis signum damnationis originalis peccati SICUT EST IN INFIDELIBUS. Recca ancora due sentenze di s. Anselmo che nella stessa dottrina rientrano, dicendo quel santo Dottore: *Qui non sunt in Christo, sentientes carnem sequuntur damnationem etiamsi non secundum carnem ambulat;* ed ancora più chiaro: *Sic est factus homo ut concupiscentiam sentire non deberet* (1). I quali passi vengono da s. Tommaso spiegati nel loro vero senso così: *Illud debitum non concupiscendi erat per originale justitiam. Unde ID QUOD OP- PONENTUR TALI DEBITO, NON PERTINET AD PECCATUM ACTUALE, SED AD PECCATUM ORIGINALI* (2). L'essere adunque in atto la concupiscenza non nuoce a' battezzati che la combattono perchè è stato sciolto il suo reato, come dice sant'Agostino: *Perfectio quippe boni est ut nec ipsa concupiscentia peccati sit in homine, cui quidem quando bene vivitur, non consentit voluntas; non veruntamen perficit bonum, quia inest adhuc concupiscentia cui repugnat voluntas, CUJUS CONUPISCENTIAE REATU in baptis- mate solvitur, sed infirmitas manet* (3). Di qual concupiscenza parla qui il santo Dotto- re, se non di quella che è in atto? Parla degli atti interni, delle suggestioni della con- cupiscenza, di cui pur dice *cujus REATU in baptisate solvitur*, considerandola anch' ella come peccato originale. Perocchè sebben la radice di questo stia nella concu- piscenza abituale che s. Tommaso definisce *pronus ad inordinate appetendum*, tut- tavia le operazioni necessarie di essa, da essa non si distinguono essenzialmente, es- sendo pur esse quella stessa operante. Laonde s. Agostino parla non di rado di que- ste operazioni quasi fossero lo stesso peccato originale, siccome là dove dice: *Sed haec omnia hominum sunt ex illa mortis damnatione venientium. Nam si non est illa poena hominis sed natura, nulla ista peccata sunt* (4), quasi volendo dire: non poten- dosi evitare tali male opere della concupiscenza, esse non possono essere di quei pec- cati che col nostro libero arbitrio si commettono: dunque son di quelli che oltre esser peccati, sono anche pene di peccato, quale è l'originale, peccato insieme e pena di pec- cato. Laonde di questi necessari effetti della concupiscenza non dubita dire ancora: *Ap- probare falsa pro veris ut erret INFITUS, et resistente atque torquente calore carnalis vinculi, non posse a libidinoso operibus temperare, non est natura instituti hominis, sed poena damnati* (5), come è appunto pena dell'uomo dannato il peccato d'origine, il cui reato nel battesimo riman disciolto (6). Dal qual passo si vede, che sant' Ago-

(1) Lib. De grat. et lib. arbitrio.

(2) S. I. II, LXXXIX, v. nelle obiezioni e risposte.

(3) Retract. I.

(4) Ivi.

(5) De lib. arbitrii, L. III, c. XVIII.

(6) Potrei arrecare innumerevoli passi de' Padri che fanno delle opere inevitabili della con- cupiscenza una cosa sola col peccato d'origine. Ne addurrò solo pochi. S. Gregorio Niseno dice che *una cum nascentibus aliquo modo peccatum existit, simul et nascens, et augetur et cum termino vitae una desinitur* (L. de Beatitudinib., Orat. VI). Se colla vita finisce que- sto peccato di cui egli afferma che nasce e cresce insieme coll'uomo, di che altro può intro- dersi questo passo se ooo dell'original peccato, che opera anche ne' battezzati, ma non nuoce più, perchè n'è tolto il reato, e colla morte del corpo nostro egli, già morto pel battesimo, riman anco annullato e sepolto? S. Girolamo dice pure: *Quis enim hominum gloriarum potest, carum se habere cor, vel ad cujus mentem per oculorum fenestras mora concupiscentiae non introibit, et (ut parum dicam) animi titillatio? Mundus, enim, io maligno positus est, et a pueritia apposita est cor hominis ad malum, ut ne unius quidem divi a natiuitate suae exor- dio sine peccato sit humana conditio. Unde et David confitetur in Psalmo: Ecce enim io ini- quitatibus concepit sum, et in peccatis concepit me mater mea. Non in iniquitatibus matris meae, vel certe meae: sed in iniquitatibus humanae conditionis* (Ad cap. XLVII Ezech.). Ecco come applica ciò che i salmi e l'altre Scritture dicono del peccato originale, ai giornalieri peccati effetti di quello. S. Pier Grisologo scriva del pari: *Nec natura est nec substantia (peccatum originale), sed accidens: et ADVERSA EST HANC POTENTIA, quae videtur in opere, sentitur in poena, impugnat animam, vulnerat mentem, ipsam violat, confundit naturam.*

stino in generale considera come formanti una cosa sola col peccato d'origine, che è anche pena del peccato, tutte quelle imperfezioni e mali all'uomo, benchè giusto, inevitabili; siccome poi considera come peccati e pene de' peccati attuali precedenti, que' mali effetti che nascer potessero in chiechessia da una irresistibile consuetudine. Di che in generale stabilisce così: *Qui vero volenti cupiditati bonâ voluntate resistere non potest, et ideo facit contra praecepta justitiae, jam hoc ita peccatum est, ut sit etiam poena peccati* (1).

LXXXVIII. Laonde, giusta san' Agostino, la volontà umana acquista una specie di servitù per due vie, cioè per l'originale infezione e per la prava consuetudine. Ma come a colui, a cui nell'acque battesimali fu sciolto il reato di quella, non nuoce più la concupiscenza, cui virilmente combatte, benchè ella operi tuttavia in esso; così quegli che è pentito, e a cui è sciolto mediante il sacramento della penitenza il reato de' peccati attuali da lui commessi, non trae più danno dalla consuetudine sopravvivate, se a tutte forze la impugna e combatte, benchè ella operi in lui tuttavia. E viceversa la concupiscenza e gli altri suoi, benchè non consentiti liberamente, sono una cosa col peccato d'origine ne' non rinati; e del pari degli effetti della consuetudine egli è reo tuttavia il peccatore su cui pesa ancora la reità della causa. Sicchè dalla causa dipende il reato de' peccati non liberi; se la causa giace ancora sotto il reato, essi sono parte di peccato, perchè materia di peccato; se la causa è dal reato già sciolta, essi non sono più materia di peccato e di dannazione, perchè la materia del peccato dalla forma divisa non costituisce più una porzione di colpevole o dannoso peccato.

LXXXIX. E tuttavia una delle imputazioni che Eusebio mi dà si è quella ch'io confondo il libero in causa col libero in atto: perocchè a suo giudizio io parlo « quasi sempre senza distinzioni e confondo spesso una cosa coll'altra » (2), rendo oscuro il mio dire « avvolgendolo quasi in frasche », e con « un certo mio contorto fraseggiare inganno altrui fino a farmi creder ragionatore » (3).

Et quid plura, fratres? Hoc est peccatum naturae, quod est fumus oculis, quod febris corpori, quod dulcescit in fontibus amara salsedo (Serm. III). Veggasi di nuovo come tutti questi effetti del peccato d'origine si descrivono, quasi fossero il peccato stesso originale operante. Ma, per non esser infinito, basterà a noi addurre ancora la testimonianza di s. Beroardo, il quale dice che l'originale peccato è un veleno che si diffonde per tutto le età della vita: *Sed et aliter nihila minis in universam dilatatur metatem, ab ea scilicet die, qua sua quemque concepit, usque ad eam, qua communis eum recipit mater. Alioquin unda grave jugum super omnes et totos filios Adam, idque a die exitus de ventre matris eorum, usque in diem sepulturae in matrem omnium? In cordibus generamur, in tenebris confocemur, in doloribus parturimur.* — Peccatum ex uno in coodemulationem: gratia autem ex multis defectis in justificationem. *Et grave quidem omnino delictum illud originale, quod non solum personam infecit, sed et naturam* (Feria IV hebdom. penosae de Passione Dom.).

(1) *Retract.*, L. II, XII.

(2) R. Aff. III, f. 15, (9).

(3) Ivi. — Per dimostrare meglio quanto io confonda le idee, e quanto egli ben le distingua, dice: « Talora confonderà (Rosmini) l'appetito animalesco dell'uomo coll'appetito intellettuale e volontario s. e soggiunge: « Eccone una riprova a carte 33, dove affermava: « Che le azioni anche minime, anche sfuggenti sono pur fatte razionalmente e con volontà: e però sono umane, e però oneste e disoneste s. Conchiude Eusebio: « Pare impossibile e che in due versi si possa confondere così male ogni cosa! » e ne riduce la seguente moralità: « Taota è periglioso allontanarsi nelle scienze e nel significato delle voci dalla consuetudine dei dotti, passata in legge! » (R. Aff. III, f. 16). E veramente che nel significato delle voci si debba seguire la consuetudine non sol dei dotti, ma più ancora del popolo, sono con voi, mio signore; ma il dire poi, che debba seguirsi la consuetudine de' dotti nelle scienze, non vi par egli che sia uno scarno che voi fate de' dotti quasi che studiassero essi per consuetudine, e secondo la consuetudine dovessero sempre andare l'un davanti e l'altro dopo,

« Come le peorelle escon del chiuso? »

Quanto poi alla consuetudine del significato delle voci, accertatevi, o Cristiano, che quand'io

Troppo onore, a dir vero, signor Eusebio mi fate. Volete proprio trattarmi in tutto e per tutto come i vostri maestri, i vostri esemplari, trattavano sant' Agostino? Sapete pure che gli rinfacciavano com' egli era così confuso ed oscuro, che pareva far di tutto per non dover essere inteso. Laonde altro a far non mi resta se non, nella causa stessa, contrapporre alle stesse accuse le stesse risposte, e, come voi rubate a' Pelagiani le loro armi, così rubarle anch' io contro di voi a sant' Agostino: *Me nempe dixisti, vi dirò dunque (1), nihil magis laborare, quam ut non intelligar. Et in quibusdam locis sensus meos ad tuum potius interpretaris arbitrium, ARUTENS TARDIUSCULIS CORDIBUS ROMINUM, qui te non intelligunt tacere potius noluisse, quam respondere potuisse (2).*

Oltra ciò, posto anco ch' io sia pur di mente confusa quanto Eusebio pretende, certo è almeno ch' io non confusi il libero in causa col libero in atto, quando dell' original peccato m' i sempre dissi che esso è libero della volontà d' Adamo soltanto, e che perciò a lui che ne fu causa se ne dee la colpabilità riportare.

Per ciò che riguarda poi la consuetudine, io dissi che « talora la volontà sog-
e giace alla necessità del male per cagione di una colpa precedente, dalla quale of-

supponi che anche le minime azioni possano esser fatte con ragione o con volontà, e però necessariamente, benché con atti sfuggibili all'attenzione, io non ho certo preteso di mutare il significato delle voci; e se avessi commesso questo peccato di dichiarare *razionali e volontarie, umane, oneste e inoneste* tali azioni, pigliando le parole in senso diverso da quel dell' uso (cioè che voi fra voi stesso venite sognando,) dovevate almeno dire in qual altro significato dal consueto io abbia quello voci adoperate, ciò che voi vi tacete. D'atto poi questo, e dimostrato l'error mio nell'uso delle parole, voi avreste tolto dalle idee quella confusione che io trovavo, e ci trovai più tosto gli occhi del vostro intelletto così appannati: sicché il difetto della confusione delle idee non è più vero, se egli è vero che le parole siano da me usate in altro significato. Ma, come io vi dicevo, o torio credete che io abbia voluto mutare il significato delle parole, quando riconobbi ragione, volontà e moralità anche nelle minime e sfuggibili azioni nostre: tutte queste cose io ci ho riconosciuto nel senso ordinario de' vocaboli; nè ho mai eredito nè credo di confonder per questo l'*appetito animale* col *appetito intellettuale*, ma solo d'ammoltere anche in questo delle azioni minime e sfuggibili, siccome in quello. E veramente chi mai vi ho detto, o Cristiano, che l'*appetito intellettuale*, o diciam pure la *ragione* e la *volontà* siano obbligate od operar sempre in grande, e non possano mai fare delle azioni anche piccole, ed alla riflessione sfuggibili? che cosa o che compasso è il vostro, sig. Eusebio, col questo prescrivete alla ragione od alla volontà dell' uomo l'ompiezza del loro operare, quasi foste in persona l'eterno geometra, che fece il mondo?

Un altro esempio egli adduce poi della confusione d'idee ch'egli scuopre in me, affin di provare che e chi colla punta dell'ingegno ben miri addentro, tutta la buccia, spesso cerca in « vano (nel Rosmini) il filosofo e il ragionatore » (R. Aff. III, f. 15); e l'esempio si è, ch'io distinguo « la coscienza fatta » dalla « coscienza non fatta », quasi che la coscienza non fatta possa dirsi coscienza, quando anzi, in contraddizione meco stesso, io pur riprendo l'espressione di « coscienza dubbia » siccome manehvole di proprietà. La punta del vostro ingegno, signor Eusebio, dee esser certo acutissimo, perchè voi, mirando, non vedete solo le cose minime, ma anco quelle che sono del tutto invisibili, non esistendo. E nel vero, dove ho io mai distinto la coscienza in quelle due specie che voi sognate, cioè nella *coscienza fatta*, o nella *coscienza non fatta*? Quello che io distinsi furon gli *stati dell'animo*, così dicendo: « Qui si scorgono adunque due stati dell'animo nostro relativamente alla coscienza, il primo quello nel quale l'animo ha la *coscienza fatta*, e il secondo quello nel quale l'animo non ha ancora una *coscienza fatta* » (Trattato della Coscienza, f. 76). Non sono qui distinto due specie di coscienza, come, *travedendo*, voi supponete, ma *due stati dell'animo*, l'un de' quali ha, e l'altro non ha la coscienza. Quindi è che la Sezione prima fu da me intitolata « Regole della Coscienza già fatta »; ma la Sezione seconda non ha già per titolo: « Regole della Coscienza non fatta », che sarebbe un assurdo; ma il suo titolo è questo: « Regole, che dee seguir l'uomo che non s'è fatto ancora la coscienza ». Vedetelo alla f. 153 del Trattato della Coscienza. Vide adunque il nostro Eusebio, colla punta del suo ingegno mirando, quello che non vi è; e così per provare con efficacia la mia confusione d'idee, mi prestò la sua propria: — Quanto poi al nominare che fo io stesso talora la *coscienza dubbia*, niuno scorcio no può venire dall'istante che io ho già spiegato in che senso prendono i teologi quest'espressione e com'essi la usino per una cotale forma spedita di favellare (f. 154).

(1) Le parole in carattere rotondo sono proprie parole dell'eretico Giuliano, il quale potrebbe accusar di plagio il signor Eusebio.

(2) *Contr. Jul. Pelag.*, L. II, n. 11.

« fesa ritiene una mala piega, una trista abitudine »; e recni a provarlo uno dei molli bei passi che ha sant' Agostino sulla gran forza della consuetudine (1).

Ma egli in queste parole vede un gravissimo errore fuor dal cannocchiale dello sragionamento che vi fa sopra: il quale si è questo: « Si noti, dice, che quest' autorità di Agostino da Rosmini si arreca per dimostrare il falso assunto, che secondo la dottrina cattolica può esser nell' uomo e vi è uno stato difettoso della volontà, che in sé ha la nozione di peccato e non quella di colpa ». Premessa questa avvertenza, così egli argomenta:

« Or affinché questo passo provi alcun che al proposito, dovrebbe coasfermare, « che chi per consuetudine inveterata non resiste alla passione ed ha mutato il vizio, « quasi dissi, in natura; non abbia a stimarsi reo di niuna colpa in quegli atti pesanti simili che eseguisce » (2). E qui una taataferata di comunal teologia per volermi convincere che chi pecca per consuetudine è reo in causa, perchè egli divenne schiavo della consuetudine per SUA COLPA. Ma da vero ch' io non sapevo trovarmi al mondo un tanto gocciolone, il quale mi rinfacciasse ch' io non riconosco la COLPA IN CAUSA di quella consuetudine, ch' io stesso incomincio dal descriver così: « Talora la volontà soggiace alla necessità del male PER CAGIONE DI UNA COLPA PRECEDENTE » !!!

— Ma come dunque volete voi dimostrare coll' esempio dei peccati che si fanno per necessità della consuetudine, che secondo la dottrina cattolica può esser nell' uomo e vi è uno stato difettoso della volontà, che in sé ha la nozione di peccato e non quella di colpa? — Posto che voi credete, benchè a torto (3), che io questo dimostrar volessi; leggete meglio la proposizione che, secondo voi, intendo io dimostrare. Non ci vedete dentro quella parolina IN SÈ? O siete di nuovo tant' accerato dalla sconcin passione, che non possiate pur leggere quel che sta scritto? Che cosa è IN SÈ, se non un relativo IN CAUSA (4)? Col dire dunque che il peccato del consuetudinario, quand' è necessitato dalla consuetudine, ha IN SÈ la nozione di peccato, e non quella di colpa, si viene a dire che IN CAUSA poi egli ha altresì la nozione di colpa.

Ma leggetelo egualmente, se non più aperto, alla faccia 86-87 del Trattato della Coscienza, e poi venite dicendo *ab utens tardiusculus cordibus hominum*, ch' io vengo a scusar da colpa in causa que' peccati che procedon da mala abitudine. Voi troverete, e dovrete aver pure trovato (5) in quelle faccie scritto così: « Rispondo, « che la volontà di sua natura non è necessitata a voler il male, se non da qualche « pravo affetto; e che in questo sta la reità; perocchè negli uomini battezzati può sempre esser viata, coll' aiuto della grazia ricevuta, la tentazione che inclina l' uomo naturalmente al male, o certo può esser resa priva di dannazione: perocchè *nihil damnationis est iis qui sicut in Christo Jesu*, a meno che non trattisi di abiti perversi

(1) Sant' Agostino riconosceva la questione sulla forza della consuetudine legata intimamente con quella del peccato originale, and' egli diceva a Giuliano, ed in ad Eusebio: *Quod si attente sine peccatiua considerare voluisses, profecto in ipsa etiam vi consuetudinis invenires, quomodo concupiscentia remittatur in reatu, et maneat in actu* (Confr. Jul. Pelag., L. III, cap. III).

(2) R. Aff. III, f. 13 e segg.

(3) Egli è falso ch' io voglia dimostrar questo coll' esempio de' peccati che fanno i consuetudinari: è uno dello solite menzogne di quest' uomo che aspira a diventare il martello degli eretici! Quelle parole furono da me dette parlando del peccato originale, nel quale trattasi d' uno stato di peccato. I peccati de' consuetudinari, quando sian necessari, sono peccati in sé, e colpa in causa: questo è ciò che io volevo dimostrare e che ho dimostrato.

(4) In altri luoghi Eusebio elidendo queste mie parole, le contraffà e le guasta, omettendo appunto questa particella IN SÈ che spiega il mio concetto. Così fa nella nota (n) della faccia 11 del suo libello. E in lui scaltrezza questo, ovvero è an' inavvertenza? Orsù, ee in dica!

(5) Il signor Eusebio cita egli stesso queste due faccie del « Trattato della Coscienza » a f. 19, e però dovrebbe averle lette. Ma egli forse spera, che non tutti le abbian lette: misero quello scrittore, che fonda i suoi argomenti nell' ignoranza de' suoi lettori!

« acquistati coi peccati attuali, nel qual caso la mala piega della volontà, sebben
 « resa necessaria, E COLPEVOLE IN CAUSA, ed è un male morale che si racchiude nel
 « peccato, onde il mal abito è provenuto. Se parlasi adunque di una mala piega
 « della volontà necessaria, veniente unicamente dal peccato originale, e non da al-
 « cun peccato attuale, mediante la qual piega essa volontà precipita necessariamente
 « a concludere un giudizio erroneo; sebbene questo erroneo giudizio non sia impu-
 « tabile a colpa, perchè necessario, ed anzi sia una cosa sola col peccato d'origine,
 « come il ramo è una cosa sola coll'albero; tuttavia certo è, che una somigliante
 « stortura della volontà non potrebbe mai esser buona o meritoria; e sarebbe *vinci-*
 « *bile* in questo senso, che se non tosto, si può vincere col diuturno studio della
 « legge divina (1), colla preghiera che aumenta la grazia, e colla cooperazione
 « nostra, secondo quel detto: « In che il giovanetto emenda la sua condotta? in cu-
 « stodendo i tuoi parlari » (2).

XC. Ma per tornare all'original peccato, egli è purc ne' non rinati siccome una
 total radice che mette fuori polloni e rami, e tutto insieme non è che un peccato so-
 lo, e non ha che un'imputazione sola che si fa ad Adamo e in lui all'umana natura,
 ed è lo stesso peccato d'Adamo; perocchè, come dice il Bellarmino: *Quamvis autem*
id quod remanet post actionem, sit aliquo modo effectus ejusdem actionis, tamen est
etiam aliquo modo idem cum ipsa actione; — et duplex illa significatio peccati non est
significatio duarum rerum, sive duorum peccatorum, sed unius et ejusdem alio atque
alio modo se habentis (3). Ma ne' rinati poi è tolto tutto il reato di questa mala ere-
 dità, e quindi la concupiscenza co' suoi inevitabili effetti non produce più dannazione,
 ma occasion di conflitto e di vittoria. Ma chi può ottenere questa sanazione e non
 vuole, aggrava da sè la propria condanna, che dall'original peccato conseguita; pe-
 rocchè egli stesso non diventa in qualche modo libero autore; onde rendesi inescusa-
 bile. Laonde di questo appunto Cristo riprendeva gli Ebrei, i quali avrebber potuto
 credere in lui, e colla fede data nelle sue parole salvarsi dalla colpa originale e dalle
 sue conseguenze: non vollero, rimasero increduli; quindi si resero inescusabili; il pec-
 cato originale ripiombò loro in capo con tutte le sue conseguenze rese più pesanti
 dalla colpa lor propria. Gesù gli aveva illuminati, esposta e formulata la legge della
 verità; ricusando, peccavano ad occhi aperti. Onde dicea loro a ragione: *Si non ve-*
nissim et locutus fuisset eis, peccatum non haberent: nunc autem excusationem non
habent de peccato suo (4). A questa mia interpretazione il signor Eusebio non si tie-
 ne che non esclami: « Mettere nel sacro testo, il linguaggio della legge formulata,
 « il peccato originale e le conseguenze che ricadono in capo del peccato originale (5),
 « solo perchè s'immagina di vederceli: è un ardimento ». Ne' vero? che profanazio-
 zione! Mettere nel sacro testo tutte quelle brutte cose! e fino il peccato originale!
 Deh! che avete mai fatto anche voi, mio sant'Agostino, a darmene sì malo esempio?
 Qual ardimento mi avete voi insegnato, onde ora debbo sottostare insieme con voi
 allo staffile, col quale un uomo, e non si sa chi sia, vuol castigarci entrambi quali
 travati eretici, per aver noi trovato il peccato originale, e il fumo della concupiscen-
 za in quelle parole del Signor nostro? Comincia sant'Agostino a mostrare, che cul
 credere a Cristo si tolgono via tutti i peccati: *Nec omnino quisquam mundari potest,*
sive ab ORIGINALI PECCATO quod ex Adam traxit, in quo omnes peccaverunt
et filii irac naturaliter facti sunt: sive a peccatis quae ipsi non resistendo CARNALI

(1) S. Tommaso definisce l'ignoranza invincibile, *Quae studio superari non potest* (S. I, II, LXXVI, II).

(2) Ps. CXVIII.

(3) *De amiaz. gratiae et statu peccati*, L. V, cap. XVII.

(4) Jo. XV, 22.

(5) *Le conseguenze che ricadono in capo del peccato originale?* che frase è questa, signor Eusebio? dove l'avevo trovata? dove altro se non nel vostro cervello!

CONCUPISCENTIAE, sed eam sequendo, eique serviendo, in flagitijs et facinoribus addiderunt: nisi per fidem coadunentur et compaginentur corpori ejus, qui sine ulla illecebra carnali et mortifera delectatione conceptus est (1). E perciò, seguita il gran Padre, lo Spirito santo redarguisce il mondo di quest' uno peccato dell' incredulità, perchè con questo solo s'è reso reo di tutti; giacchè, credendo a Cristo, egli avrebbe potuto prosciogliersi da tutti i peccati, cominciando dall' originale; negandogli poi fede, venne a dare a tutti i peccati, ne' quali già si trovava, il consenso, rimanendosi di tutti volontariamente legato: *De hoc ergo uno peccato voluit in unum argui quod non creditur in eum: videlicet quia in eum credendo cuncta peccata solvantur, HOC UNUM IMPUTARI VOLUIT quo caetera colliguntur* (2). Loade di questo peccato Cristo parlò anche dicendo: « Se non fossi venuto, non avrebbero il peccato »; non perchè non avrebbero avuto altri peccati, s'egli non fosse venuto, e fra questi l'originale; ma perchè non avrebbero avuto quel peccato che tutti gli abbraccia, tutti gli altri aggrava, e li rende tanto più colpevoli, quanto più liberi e ad occhi aperti da lor voluti. *Hoc est peccatum de quo itidem dicit: Si non venissem peccatum non haberent. Numquid enim alia innumerabilia peccata non habebant? Sed adventu ejus hoc unum peccatum accessit non creditentibus, quo caetera tenerentur. In creditibus autem quia hoc unum defuit, factum est ut cuncta dimitterentur creditibus. Neque ob aliud apostolus Paulus. Omnes, inquit, peccaverunt et egerunt gloria Dei, ut qui crederentur in eum non confundantur* (3). Resta a vedere, dice sant' Agostino, se quelli che furono avanti Cristo, e non udirono il suo sermone, potevano avere scusa de' lor peccati, avendo soggiunto Cristo: *Nunc autem excusationem non habent de peccato suo*. Risponde il Santo: Scusa sì, ma scampo no: scusa potevano avere i gentili del non aver saputo, del non aver avuto formolata la legge della salute e del ben fare; ma scampo non potevano avere, perchè il peccato originale e gli altri attuali senza la fede in Cristo e la volontà di osservare i suoi mandati non si rimettono. *Restat inquirere, utrum hi qui prius quam Christus veniret in Ecclesiam ad gentes, et priusquam Evangelium ejus audirent, vitae hujus sine praeventi sunt seu praeventiuntur, possunt habere hanc excusationem? Possunt plane, sed non ideo possunt effugere damnationem. Quicumque enim sine lege peccaverunt, sine lege peribunt: et quicumque in lege peccaverunt, per legem justificabuntur.* (4) La scusa

(1) In Ev. sec. Jo. serm. LX.

(2) Ivi.

(3) Ivi. — S. Tommaso riconosce talmente il debito che hanno gli uomini di approfittarsi della salute del Salvatore per mondarsi dell' original peccato, che dichiara fino impossibile che il peccato originale si stia negli adulti con soli peccati veniali; perocchè, egli dice, è già un peccato mortale il non ordinar sé stesso al debito fino tostochè l' uom toechi gli anni della discrezione. ottenendo così per la grazia la remissione del peccato d' origine (Vedi la Somma I. II, LXXXIX, vi).

(4) In Jo. Tract. LXXXIX. — Non venga qui il signor Eusebio a straziare sant' Agostino, e a dirgli s non crediano si possa addurre nè un testo nè un esempio solo di persona adulta, e che senza aver commesso grave colpa attuale, pel solo originale peccato sia perita tra' ree e prohi (R. Aff. VIII, f. 32); ovvero a morderlo perchè mandi in dannazione, *si qui prius quam Christus veniret in Ecclesiam ad gentes, — vitae hujus sine praeventi sunt seu praeventiuntur*, e quasi che oianchi affatto ogni aiuto attuale di grazia di Dio ai non battezzati: s onde essi, se vogliono acconsentirvi, possano liberamente muoversi verso Dio (R. Aff. VIII, f. 33). Nun è, mio signor Eusebio, che manchi ogni aiuto attuale di grazia ai uoo battezzati: è che voi passate da una questione all' altra senz' accorgervi; il che oon prova che abbiate la testa più serena di questo mondo. Altro egli è domandare se il solo peccato originale senz' altro attuale deicrito mandi alla dannazione; e questo è di fede; sicchè voi che il negate vi metete nella sebbra di quegli eretici, contro a cui mostrate in parole uno zelo sì caldo. Altro è il domandare se l'ido conceda delle grazie attuali a' ooo battezzati, cooperando alle quali essi possano venire alla fede e salvarsi; e qualora si pretenda che ne conceda a tutti, o n' abbia conceduto sempre a ciascuno, ella è mera opinione, e potete crederlo voi, a vostra posta; ma dovete ben anche soffrirvi in pace, e senza quell' ignorante vostra iracundia; che sant' Agostino non creda di saper tanto come voi vi credite, e che umilmente risponda *CAUS INCREPABILIA*

dell non aver saputo diminuire la colpa, l'imputabilità; ma il peccato originale quod mors est animae, rimane il medesimo; e quindi la dannazione pure rimane; sempre che quel peccato non sia tolto via per la grazia della fede. La diminuzione della colpa alleggerisce quelle pene colle quali si punisce la colpa di ciascheduno, ma non quelle colle quali si punisce l'original peccato a tutti comune. E questa diminuzione di pena è da sant'Agostino riconosciuta: *Isti certe ad quos venit et quibus locutus est Christus, non habent de magno infidelitatis peccato illam excusationem, qua possint dicere: Non vidimus, non audivimus; sive non acceptaretur ista excusatio ab illo cujus inscrutabilia sunt iudicia, sive acceptaretur, etsi non ut ab omni damnatione liberarentur, certe ut ALIQUANTO LENIUS DAMNARENTUR* (1).

Laonde sant'Agostino vide nel passo di Cristo, *Si non venissem et locutus fuissim, etc.*, l'allusione a tutti i peccati, all'originale, e a quelli venienti dalla concupiscenza, quanto ve li vid'io; e nessuno avea per anco pensato, che il vederci e si dubiterà se meriti più biasimo o compassione, come afferma il signor Eusebio (2). Quanto poi alla legge formolata, a troppo giusta ragione scoss'ella l'indignazione d'Eusebio, il quale ad ogni cosa che non intenda, s'irrita, come d'un'offesa che gli sia fatta.

Ma checchè possa avere scritto sant'Agostino e gli altri padri, Eusebio continua senz'atterrarsi dicendoci: « Eccone la legittima interpretazione, secondo i Padri e il contesto » (3); e mette fuori la sua. Non voglio esaminare se l'interpretazione d'Eusebio sia tanto contraria a quella che io abbraccio, com'egli si crede per ignoranza, o fa le viste di credere a malizia; dirò bensì che un'affermare così reciso, da far credere che una sola interpretazione vi sia di quel passo, condannando d'un tratto solo tutti i padri, e sacri interpreti che altramente lo spiegano, non è da uomo assennato e delle Scritture intendente; ma da testicciuola (parlo d'un uomo che non si conosce, e però non in danno d'alcuno, e a vantaggio solo del vero) quanto piccola e inerudita, dura altrettanto.

XCI. « Ma porre in bocca del sapientissimo Figliuol di Dio un discorso quasi a vuoto di senso, è una scempiaggine ». — Principio giustissimo e non difficile a raggiungerai. — « Ecco il significato della sua interpretazione. — Se io non avessi parlato, sarebbero stati scusabili, ed avrebbero avuto il peccato d'origine e le sue conseguenze: ora che ho parlato, non sono scusabili, e ricadono loro in capo tutte le conseguenze del peccato d'origine. — Discorso, almeno per metà, senza sentimento » (4). — D'accordo, Eusebio mio, d'accordo: questo discorso è da gran baccellone! ma chi n'è mai l'autore? Voi, mio caro, voi stesso, e non altri; come par voi, e non altri, gli fate questa scempiaggine di conclusione: « Imperocchè come possono ricadere in capo le conseguenze del peccato originale a coloro ai quali mai non furono tolte » (5)? Poichè se fossero state tolte, non sarebbero cadute loro in

sententia. — Questa è quella che siete ben lungi voi dall'intendere; e che intende troppo bene Agostino; benchè a voi sia veduta sì lunga, o ad Agostino sia che i giudizi divini siano più tosto cosa da ammirarsi da noi, che da sì confidatamente perscrutarsi.

(1) In Jo. Tract. LXXXIX. — Longamente io parlai di questo alleggerimento di pena, nel Trattato della Costanza, f. 121-125. Ma che mi vale averne parlato presso il signor Eusebio, che non lo sa? Mi varrà però presso il pubblico assennato, e questo mi basta.

(2) R. Aff. XIII, f. 48

(3) Ivi.

(4) R. Aff. XIII, f. 49.

(5) Ivi. — Il signor Eusebio, che mostrò di sapere sì ben ricamare il suo libello teologico di sollecismi e di barbarismi non pochi, credo che ricadere non abbia altro significato nella lingua nostra, che quel di *caeder di nuovo*; quando anzi ha pur quello di *cadere semplicemente*, o l'esprime con più di forza. Laonde o non troverò che il discorso ch'egli afferma essersi da mo messo in bocca al Signor nostro, sia quale egli la si compose. Canciosiachè lo parolo mio non sono altre che questo da lui mozzate, o che intese in riporterò, acciocchè giudichi il buon senso di chiechessia, se contegono quel ch'egli dice:

capo; ma non essendo lor tolte, anzi aggravate, danno loro più forte in sul capo: ciò che esprime la maniera « ricadere in capo », se pur sapeate italiano un po' più che latino (1).

« Egli è per la ragione medesima che l'Apostolo condanna i Gentili, sebben non avessero e la legge mosaico.

« Egli li condanna perchè dimostravano a chisre note di essere pervenuti ad avere una legge naturale già formolata, dietro la quale si folbricavano la coscienza delle proprie operazioni.

« L'Apostolo adduce in prova di ciò i giudizi ch'essi facevano, co' quali scambiolmente e si condannavano od assollevano; i quali giudizi sono l'applicazione della legge formolata, e non potevano esser fatti senza di esso: — Per il che, dice, tu, o uomo qual sia, che giudichi chi, sei inescusabile; conciossiachè in quello che tu giudichi altrui, condanni te stesso; perocchè ch'è fai quelle cose che tu riprovi (Rom. II). — Le quali parole s'accordano a quelle di Gesù Cristo, che prescrivono di non voler giudicare per non essere giudicati (Matth. VII). « S'accordano pure a quell'altre di Cristo medesimo: — Se io non fossi venuto e non avessi e lora parlato (ecco il linguaggio che rende formolata la legge), non avrebbero il peccato: e or poi non hanno scusa del loro peccato (Jo. III). — il che torna a un dire: — Se io non e avessi proposta loro la mia legge, essi avrebbero bensì avuto il peccato originale e le sue e conseguenze, ma sarebbero stati scusabili per l'ignoranza e cecità della mente in cui si trovavano, procedente dal fumo dello concupiscenta. Ma io colle mie parole ho resa chiara la verità, e dato lor forza di vederla e di seguirarla: ricadono adunque loro in capo tutte le conseguenze del peccato d'origine. — Se foste stati ciechi, dice ancora, voi non avreste il peccato: e or poi andato dicendo di vedere; dunque dura il vostro peccato (Jo. IX). — E perocchè e il porre una legge formolata tira dopo di sé il bisogno dell'applicazione della legge, come e abbiam veduto, che consiste in un giudizio; per questo Cristo banditore della legge nuova, e dice: — Io venni in questo mondo a fare il giudizio, acciocchè quelli che non vedono veg- e gano, e quelli che vedono diventino ciechi (ibid.). — Quelli che non vedevano, erano i sem- e plici non dotti nella legge positiva, e che più tosto seguivano a loro norma il senso mora- e le, i quali però non erano aggravati di tante colpe, e si lasciavano facilmente illuminare; e quelli che vedevano poi erano i dotti nella legge mosaica, che contenti di conoscerla, non la e osservavano » (*Trait. della Coscienza morale*, f. 56, 57).

(1) Vorrebbe poi Eusebio ridere alle mie spalle, se non gli garbasse più di tenermi il broncio, per aver io fatte alcune riflessioni, ch'egli non intese, e che giusta e malmena al suo solito in riferendole, su quel passo di s. Paolo, *Non enim auditores legis etc.* (ad Rom. II, 13, 16). Perocchè volendo io analizzare lo sviluppo della legge naturale quale nasce nella mente umana, distinti, tre momenti, o tempi, o gradi di questo sviluppo; cioè un primo momento in cui l'uomo non ha della legge naturale composto ancora una formola, ridottala in parole, nè tampoco ancor opera; un secondo tempo in cui opera non già a seconda d'alcuna massima o formola ch'egli ancora non l'ha pronunciata, ma dell'esigenza di varj enti da lui percepiti e ai quali egli ha contratte relazioni; un terzo tempo finalmente, durante il quale riflettendo su quello che egli ha fatto, giudica d'aver fatto bene ovvero male, e quindi comincia a formarsi delle regole o leggi morali coll'esprimerlesi in proposizioni. Questi tre gradi di sviluppo della legge morale trovano luogo egualmente in ogni individuo, e si possono riscontrare nelle storie de' popoli, ed osservare altresì ne' progressi dell'umanità intera. Ora niente di ciò avendo inteso il signor Eusebio, trova del tutto e ridicolo che cotesti tre tempi dell'umanità si traggano dal presente passo di s. Paolo, che quivi parla de' gentili d'un tempo solo » (R. Aff. XIII, f. 49 (c)). Egli mi attribuisce ebe nel primo tempo io ho detto gli uomini essere senza legge naturale! Che dicitte, Eusebio mio, coteste vostre balorderie agli orecchi de' vostri pochi amici » (f. 4): pazienza! vi compittirò: ma dirle in pubblico! — Voi mi rispondete che avete tenuto per precauzione lo moschero. — Non posso negarvi d'aver in questo operato a meraviglia. — Quanto poi al dirmi che io distinguo que' tre tempi di cui voi non avete inteso coralle, e secondo il sistema che prima delle Scritture porre siati fitto in capo » (R. Aff. XIII, f. 49, (c)), siavi noto, che il sistema lo fate sempre voi, e da pari vostro.

QUESTIONE V.

IN QUAL MANIERA SI SPIEGHI IL CELEBRE DETTO DI SANT' AGOSTINO, CHE COL BATTESIMO PECCATUM ORIGINALE TRANSIT REATU ET MANET ACTU.

XCII. L'eretico Giuliano, il qual voleva esser natura e non vizio la concupiscenza, calunniava sant'Agostino che sosteneva esser essa vizio e non natura, quasi ch'egli, così opinando, ammettesse, rimanere nell'uomo anche dopo il battesimo il peccato, *quod mors est animae*. E la stessa calunnia viene pure a me applicata da Eusebio, per la ragion medesima, sempre troppo onorandomi col trattarmi a quella guisa, che sant'Agostino trattava gli eretici. Onde potrei ben restringermi a rispondergli anch'io col Dottor della grazia: *Regeneratos autem absit ut redigamus, sicut calumniaris, sub necessitate criminum, Deo largiente dona virtutum* (1). *Quomodo ergo aliam legem videamus in membris nostris repugnantem legi mentis nostrae: non solum tamen necessitatem criminis non habet; sed habet potius honorem laudis, cujus spiritus spiritali munere adjutus adversus carnis concupiscentiam concupiscit* (2). Nè perciò la concupiscenza si resta dall'essere per sè un malo effetto del peccato: onde *quacumque te verses*, continua Agostino, *quacumque te jactes, quacumque undecumque colligas, infles, ventiles, spargas, contra quod concupiscit spiritus bonus, non est bonum* (3): parole che io pure ad Eusebio ripeto; ed elle sole mi basterebbero a repellere da me la calunnia sua.

Ma non voglio io contentarmene, bramando anzi di cogliere quest'occasione a mettere in via maggior luce, per quanto mi sarà dato, quello ch'io credo essere la cattolica verità, che dall'andace maniera di ragionare d'Eusebio verrebbe, cred'io, a soffrire non piccolo detrimento.

Si conceda dunque ch'io più ampiamente dichiaro come la concupiscenza, secondo il detto del medesimo Agostino, mediante il lavacro battesimale *transeat reatu*, e tuttavia *maneant actu*; nel che fare le accuse, a cui mi resta tuttor di rispondere, cadranno da sè medesime.

Ma prima, per bene appiccare il filo, egli si convien che io riassuma quanto ho detto fin qui intorno all'essenza dell'originale peccato, conciliando insieme le varie maniere, in cui fu espressa da' principali maestri in divinità, le quali, bene intese, rientrar possono, a mio avviso, in una stessa sentenza.

XCIII. L'essenza dell'originale peccato venne espressa da san Tommaso, e prima di lui già da' Padri, in quattro modi diversi:

- 1.° Ora fu detto che ella consistesse nella privazione della grazia santificante
- 2.° Ora nella perdita dell'originale giustizia;
- 3.° Ora in una stortura della volontà;
- 4.° Ora finalmente nella concupiscenza.

(1) Le parole rotonde son le proprie di Giuliano.

(2) S. Aug. *contra Jul. Pelag.*, L. V, n. 56.

(3) *Ivi*.

De' quali modi facciamo noi una breve spiegazione, perocchè ci sembra, come dicevamo, che, sanamente intendendoli, vengano a conciliarsi le opinioni apparentemente più opposte fra loro, quando all' incontro, pigliandoli troppo alla lettera, darebber sentenze contrarie, e potrebbero anche condurre in errore.

Quando adunque si dice, che il peccato originale consiste nella privazione della grazia santificante, desi intendere in quella privazione che avvenne per colpa dell'uomo. Così privazion di grazia qui non vale privazion semplice, qual sarebbe se Iddio (per ipotesi impossibile) avesse da sè ritirato quel dono; ma vale anzi l'atto malvagio col quale l'uomo si privò della grazia, e lo stato morale a quell'atto conseguente. Se si trattasse di semplice privazion di grazia senza l'atto che la produsse e l'abito che ne rimase, l'uomo sarebbe di grazia privo, ma non peccatore: colla natura limitata, ma non corrotta, non inclinata al male: senza grazia, ma non in disgrazia. E qui si noti pure, che quella frase tanto adoprata, che la grazia è la vita dell'anima, e che la mancanza della grazia è la morte dell'anima; va intesa così, che la grazia dà la vita *soprannaturale* dell'anima; e che la privazione della grazia, fatta col peccato nostro, *quod mors est animae*; è la morte dell'anima. Che se noi potessimo essere privi di grazia senza peccato nostro, ma per semplice disposizione di Dio, ci mancherebbe certo la vita soprannaturale; ma l'anima nostra però non potrebbe morta chiamare: ella vivrebbe d'una natural sua vita, e goder potrebbe, coll' aiuto di Dio creatore e conservatore, d'una naturale felicità. Ma perocchè nell'ordine presente non si dà mezzo, chi è privo della grazia è anche peccatore e dannato, non perdendosi la grazia che pel peccato; quindi esprimesi acconciamente la morte dell'anima sol col dire, ch'ella è priva della grazia, o che ha perduto la grazia; sott'intendendosi che di conseguente è in disgrazia di Dio per cagion del peccato.

XCIV. E di qui è, che il dire, che il peccato originale consista nella perdita dell'originale giustizia, rende quel concetto più chiaro; perocchè nella giustizia si comprende sempre da sè la cooperazione della volontà, che è il soggetto della giustizia. Il sacro Concilio di Trento preferì adunque sapientemente la maniera, « che Adamo « perdetto la giustizia », a quella, « che perdetto la grazia »; e vi aggiunse anche la *santità* acciocchè si vedesse chiaro che trattavasi d'una giustizia anche soprannaturale; e di più dichiarò la cagione di questa perdita, cioè il peccato commesso dall'uomo stesso; e finalmente indicò che quella giustizia e santità l'uomo l'avea da Dio *ricevuta*, e non data a sè stesso, coll'atto del suo libero arbitrio (1). Imperocchè quella santità e giustizia data da Dio ad Adamo, era una forma diversa dal merito, che aderisce all'uomo anche senza sua *libertà*, come abbiamo veduto (2), sebbene non senza sua *volontà*. Perocchè convien sempre ritenere, che la volontà ha due modi di operare, lo *spontaneo* ed il *libero*; e quello è sempre necessario a costituire la *santità*, questo solo a costituire il *merito*. Laonde l'Angelico stabilisce il principio, che a poter ricevere in noi la grazia, sia sempre necessaria la cooperazione della volontà nostra: *Ad hoc quod aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis, cum per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum et animam*. Di che, fattasi la domanda, come Adamo poteva esser creato in istato di grazia, se bisognava che prima avesse la grazia, acciocchè poi vi cooperasse colla volontà sua; risponde che, *cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suae creationis primum hominem gratiae consensisse* (3). Ora se Adamo

(1) *Si quis Adae praeparationem sibi soli, et non ejus pro-agini asserit nocuisse; et acceptam a deo sanctitatem et justitiam quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum, mortem et poenae corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae; anathema sit* (Sess. V, De pecc. orig.).

(2) Vedi facc. 26 e segg.

(3) S. I, XCIV, l. 4.

acconsenti alla grazia nel primo istante di sua esistenza, egli non ebbe certamente tempo da deliberare e da scegliere, ma il pose Dio stesso in quest'attualità di volontà che costituiva il consenso alla grazia, attirando questa istantaneamente nell'atto stesso della creazione e della infusione, e così congiungendo a sè l'anima volitiva.

XCV. All'incontro da un atto della volontà operante liberamente nacque il peccato, staccandosi quella dalla grazia e convertendosi alla creatura, e in questo stato malamente inclinata permanendo. Laonde questo stato di peccato e d'ingiustizia, che è quello che ereditano i figliuoli tutti di Adamo, viene acciacciamente descritto ed anco più determinatamente col dire, che la volontà in quest'è essenziale all'anima, essendo da Dio avversa ed al bene mutabile abbandonatamente conversa, e ciò che in essa costituisce il peccato d'origine, nella sua ragion di peccato. La qual maniera è più esplicita delle precedenti, in quanto che essa spiega che cosa sia l'ingiustizia, aderente ai figliuoli di Adamo, ed esclude affatto l'errore ch'ella non sia che una semplice imputazione della colpa del primo padre (1). Convien però aggiungere, che un tale guasto e stortura della volontà è imputato ad Adamo, qual capo di tutta l'umana stirpe, come a suo libero autore, acciocchè apparisca così come quel peccato abbia anche ragion di colpa, e non di semplice iniquità a noi necessariamente aderente. Onde Adamo piegò al male la propria volontà col peccato, e così da sè cacciò la grazia: la volontà poi al male piegata, senza grazia, ed anzi impediendo l'infusione della grazia, fu a' posteri suoi per generazione comunicata: di che questi riuscirono storti nella volontà, in istato di peccato, inetti a ricever la grazia, volti a quello stesso a cui si rivolse Adamo, cioè a cercare il loro ben finale nelle creature.

XCVI. E questo rivolgimento della volontà alla creatura che la lusinga, dicesi anco *concupiscentia*, la quale è il peccato d'origine ne' non battezzati, benchè non sia più tale ne' battezzati; perchè in quelli è unita, dice s. Tommaso, coll'avversione da Dio, nella quale sta il formale del peccato d'origine e non in questi; in quelli è unita *cum carentia originalis iustitiae*, e in questi all'incontro è unita colla giustizia e colla grazia del Salvatore. Laonde anche sant'Agostino ragiona così: *Si autem quaeritur, quomodo ista concupiscentia carnis maneat in regenerato, in quo universorum facta est remissio peccatorum; — aut certe si in parente baptizato potest esse et peccatum non esse cur eadem ipsa in prole peccatum sit: ad haec respondetur, dimitti concupiscentiam carnis in baptismo, non ut non sit sed ut in peccatum non imputetur* (2). E di nuovo, parlando dell'Apostolo, dice: *Hujus vitii*

(1) Ad abbattere sempre più il pestifero errore di Eusebio che l'uomo presentemente non nasca guasto nella volontà, e positivamente avverso da Dio, ma sol privo di grazia come sarebbe nè più nè meno nello stato di pura natura, valgami qui una dottrina giustissima di s. Tommaso, il quale dimostra che la mancanza della grazia in cui l'uomo nasce presentemente dipende dalla mala disposizione dell'uomo, e non da Dio. È la natura umana che mette l'ostacolo, perchè ella è guasta; non è Iddio che da sè la ricusi, come una pena, o come un segno dell'ira sua. Nell'uomo che fosse in istato di pura natura, la grazia non troverebbe ostacolo alcuno. Dunque di presente non è l'uomo qual sarebbe se Iddio lo creasse in istato di pura natura, secondo l'Angelico. Questa dottrina di s. Tommaso è abbracciata dal Bellarmino, ed in la riferirò colle parole di quest'ultimo, per uoire a quella dell'Aquinate anche l'autorità del venerabile cardinale. *Dunque, dic'egli, donum justitiae ratione prioris partis non dicitur proprie a Deo talli, sed ab ipso homine proprio quodammodo et excludi. Ut enim is qui a sole avertit faciem dicitur tenebrascere, non quia sol non luceat super eum, sed quia ipse prohibet non lumen ad se perveniat: sic etiam quod Deus non conservet in homine donum justitiae, non est quia Deus nolit, sed quia homo impediendum ponit. Quocirca s. Thomas, in q. IV de Malo, a. 1, in risposta ad il argumentum dicit, quod animae non infundatur nunc originalis justitia, non esse ex parte Dei, sed ex parte naturae humanae, in qua invenitur contrarium praeparans. Quia nimirum tota natura in Adam avertit se a Deo, et impediendum gratiae posuit. Et in il. II, XXIV, X, dicit habitum charitatis, qui a solo Deo infunditur et conservatur, expelli non solum demeritorie, sed etiam affective ab actu peccati mortalis, quia cum tali actu consistere non potest habitus charitatis (De amiss. gratiae et alius pecc. L. V, c. XX).*

(2) *De Nuptiis et Concup.*, L. I, c. XXV.

reatum jam sibi in baptismo fuisse dimissum dubitare non poterat (Apostolus), sed contra ejus iniquitatem pugnant, primum ab eo vinci subjugarique metuebat; deinde licet invictus, non diu pugnare, sed hostem non habere malebat, quando dicebat: « Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus? Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum »: sciens ejus gratia non sanari ab isto concupiscentiali motu, qui nos ab ejus originali reatu SPIRITUALI REGENERATIONE sanavit (1). E lo stesso Concilio di Trento venne a riporre nella concupiscenza l'essenza dell'originale peccato, quando definì che questa non è più peccato ne' rinati: dunque, come ho già osservato di sopra, è peccato ne' non rinati (2).

Ma affine di non prendere errore, e di conciliare questa definizione dell'originale peccato colle precedenti, egli è sommamente necessario stabilire con precisione che cosa intendasi per *concupiscenza*; perocchè anche questa parola vien presa in sensi diversi; e quindi forse il perchè non tutti convengono nel riporre il peccato originale nella concupiscenza.

Certo il detto peccato non si potrebbe riporre in essa, qualor per essa s'intendesse la sola carne materiale, o il solo senso, o l'istinto animale, come par voglia Eusebio; perchè nel corpo, o nell' inferior parte dell'anima non istà il peccato. Se poi si considera l'istinto animale in lotta collo spirito, in tal caso questa lotta da due parti si può riguardare, cioè da quella dell'animalità che lusinga lo spirito intelligente e volitivo, e da quella dello spirito stesso che s'abbandona alla lusinga, oppure vi resiste. Se riguardasi da parte dell'animalità, questa lusinghiera non è ancora la peccatrice, ma è sol'colei che al peccato lusinga; perchè il soggetto del peccato non può essere che lo spirito, la parte superior dell'uomo, e in una parola la volontà, o la si concupisca nell'essenza dell'anima ancor latente, o uscita qual potenza a' suoi atti. La concupiscenza dunque non può essere il peccato d'origine, s'ella non si consideri come esistente nello spirito volitivo; nel quale aspetto considerata, ella è un vizio inerente all'anima, pel quale questa è fatta incapace della giustizia e all'ingiustizia proclive. Laonde per concupiscenza non intendesi solo, in questo senso, l'inclinazione a' piaceri carnali, ma al male in generale. Odisi l'Estio, che comprova questo valore della parola concupiscenza colle autorità delle Scritture così: *Patet ergo, carnis*

(1) *Contr. Jul. Pclag.*, Lib. II, n. 5.

(2) Opina l'Estio che questa maniera di esprimere il peccato originale sia anche più efficace, e oelle divine Scritture più usata dell'altro: *Ex quibus omnibus apparet, quod etiam negandum non sit, peccatum originale esse CARENTIAM JUSTITIAE SEU RECTITUDINIS, quae unicuique nascenti incise debet, plenus tamen ejus rationem exprimi nomine CONUPISCENTIAE, quae PRIVATIONIS. Nam privationes propriae non sunt actus aliqui, quos tamen Scriptura passim peccata originali tribuit. Sicut ergo exempli causa propriam rationem superbiae melius declarat, qui superbiae definit inordinatum propriae excellentiae appetitum, quam qui dicit eam esse privationem humilitatis: ita plenus explicabitur ratio peccati originalis, si dicatur, esse vitium quo homo concupiscit ea quae lege Dei prohibentur; quod vitium caro vocatur ab Apostolo: quam si sola nominetur originalis justitiae privatio. Conferma poi questa sua dottrina col modo seguente: *Hujus porro sententiae testimonium non obscurum peti potest ex sacris Litteris, quae fere quoties peccatum originale nobis insinuant, non PRIVATIONEM acd PRIVATIONEM ALIQUID nominant; nimirum tale vitium quo homo concupiscit adversus spiritum, id est per quod homo ad malum pronus et divinae legi contrarius sit, ut Rom. VI. Non ergo regeat peccatum in vestro mortali corpore, et obediatis concupiscentiis ejus. Quae verba significant CONUPISCENTIAM QUANDAM HABITUALEM esse in homine, cujus proprii actus sint concupiscentiae actualiter (e qui veda Eusebio come gli atti della concupiscenza si raggiungono alla concupiscenza abituale e regolate in quello che non è ancor rinato). Atqui malum illud habituale Apostolus peccatum appellat. Item cap. VII: Peccatum non cognovi, nisi per legem. Et exponens quod peccatum intelligat, addit: Nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: Non concupisces. At rursum eandem concupiscentiam peccatum nominans subjicit: Occasione autem accepta, peccatum per modulum operatum est in me omnem concupiscentiam, id est omne genus pravorum desideriorum, tanquam proprios suos actus. Quod et sequentia declarat, ubi dicit peccatum sine lege mortuum, accepta lege revivisse, quia nimirum concupiscentia, occasione legis, si desit gratia Christi, magis in homine inardescit (In II Sent. Dist. XXX, § IX).**

et concupiscentiae nomine Apostolum significasse vitium incitans ad omne genus peccatorum. Nam et Corinthios non a carnalibus, sed spiritualibus vitium carnales appellabat, quando iis dicebat: Cum eorum sit inter vos zelum et contentio, nonne carnales estis? (1) Omne autem genus peccati a concupiscentia procedere, manifestius idem Apostolus significavit, cum de concupiscentia loquens ait: « Peccatum a per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam » (2). Quam late igitur mandatum patet in prohibendo. **TAM LATE PATET ET CONCUPISCENTIA in appetendo.** Unde sanctus Thomas docet (3) **OMNES DEFECTUS VIRTUTUM REDUCI AD PECCATUM ORIGINALI** (4), parole tutte che io m'asteogo dal commentare, ma che beo potraooo dissipare il pregiudizio del sigoor Eusebio se egli le vorrà meditare. Io somma la concupiscentia in questo senso non è altro che quell' **EMPIA VOLONTÀ**, colla quale sant' Agostino, a malgrado d' Eusebio, iosegua oascere l'uomo di preseote (5); e però il definire il peccato d' origine una obliquazione e stortura della volontà, o il ridurlo alla concupisceoza io tal modo intesa e qual si trova oe' non riati, torna al medesimo.

XC VII. E del pari collocare il peccato d' origine oella concupisceoza de' non rioati, e il porlo oell' aversione da Dio, toroa al medesimo, quando pure quella e questa giustameote s' ioteoda. Imperocchè l' atto coo cui la volootà umaoa da Dio si rivolge, e alla creatura si converte, è verameote uo atto solo da due aspetti riguardato: è quell' atto cioè pel quale l' uomo il ben fioito antepone all' infioito: il volgersi a quello è il torsi da questo, come il piegar la faccia verso la terra è coos seguentemente un rimoverla dal goardare il cielo. *Nemo enim*, dice di nuovo l' Estio, *avertit se à bono propria nisi ductus cupiditate ac desiderio alterius boni, quod cum priore non consistit.* Così avveoee, prosegue, si nell' Angelo che oell' uomo: *Ita enim tam angelus quam homo propriam excellentiam plusquam oportet appetentes, a Deo recesserunt.* Ora questi due rispetti da cui si può coosiderare il peccato attuale, oon possooo inoacere nè anche oell' abituale che resta dopo di quello, e perciò nel peccato stesso d' origine si rinvengooo: *Quod ergo in actibus veritatem habet, idem est in vitio habituali ex prima hominis transgressionem contracto conformiter intelligendum est. Ideo enim nascimur aversi a bono incommutabili, quia NASCIMUR CURVI ET INCLINATI AD BONA COMMUTABILIA. Quod congenitum nobis vitium CONCUPISCENTIAM vocamus* (6). Ciò che tutto conferma l' Estio invittamente con molti luoghi della Scrittura e de' Padri (7). Tuttavia dee accuratamente osservarsi,

(1) I. Cor. III.

(2) Rom. VII.

(3) S. II. II, LIII, 1, ad 3.

(4) In II. Sent., Dis., XXX, § X.

(5) Alludendo sant' Agostino a quelle parole del Signor nostro, *Si vos quum sitis mali, etc.*, e a quel *semper proximum* che trovai nominato in Isai, dice così: *Porro si mali appellati sunt propter peccata, sine quibus non est, in hac infirmitate mortalium, quorumlibet etiam vita iustorum; quanto convenientius armen pessimam diceretur quod nasceretur IMPA VOLUNTATE et moribus execrabilibus pullularet?* (Contra adversarium Legis et Prophet., L. I, c. XXII).

(6) In II. Sent. Dist. XXX, § X.

(7) L' autorità dell' Apostolo e di sant' Agostino vien dall' Estio recata con queste parole: *Porro utrumque malum tam aversionis quam conversionis uno loco nobis insinuat Apostolus, quando Rom. III describitur corruptionem in universum genus humanum ex Adae peccato transfusam, et docens omnes omnino homines sub peccato esse, primum allegat illud: « Quia non est justus quisquam, non est intelligens, non est requirens Deum. Omnes declinaverunt, simul inutiles facti et sunt: non est qui faciat bonum, non est usque ad unum » Quae verba aversionem hominis a Deo, et justitiae privationem significant. Deinde addit ea quibus exprimentur actus ab interna et latente concupiscentia procedentes, cum ait: « Sepulchrum patens est guttur eorum, lingua sua dolose et agebant », et quae arguuntur.**Sic et Augustinus una definitione comprehendens simul et originale et actuale peccatum, omne ejusmodi dicit esse aversionem a bono praestantiori, et conversionem ad minus bonum (ep. II ad Simplicianum). (In II Sent., Distinct. XXX, § VIII).*

che se vi potess' essere conversione al bene commutabile senz' avversione all' incommutabile, in quella conversione non vi sarebbe la ragion del peccato; come si può veder nelle bestie; le quali sono volte dall' appetito al ben finito, ma non involte da Dio, al quale non si può volgere che l' anima intellettiva che lo conosce, e però ella sola può anco da lui svolgersi. Sicchè la ragion del peccato consiste propriamente nella relazione e comparazione ingiusta fra il ben finito e l' infinito; di guisa che sia anteposto quello a questo, da un essere intellettivo che dee anteporre questo a quello. Indi è, che s. Tommaso giustamente dice che *gravitas — peccati magis attenditur ex parte aversionis quam quidem ex conversione sequitur per accidens* (1); perocchè è lo sfregio che si fa a Dio anteponeudogli la creatura, e da lui per questa togliendosi, tutta la sostanza, per così dir, del peccato.

XCVIII. Vedesi adunque che la ragione che vieta ad alcuni l' ammettere che nella concupiscenza de' non rinati consista il peccato d' origine, si è perchè prendono per essa il senso, o l' istinto animale, non dirò solo, ciò che è un errore tutto proprio del nostro Enseho, ma in lotta collo spirito. Or sussistendo una lotta da parte dell' animalità anche ne' battezzati, ne' quali l' original peccato più non si trova, chiaro è, dicono essi, che la concupiscenza non può costituir l' essenza di quel peccato. E dicono bene. Perocchè nell' animalità che lotta contro lo spirito non può consistere certamente il peccato, e molto meno nell' animalità sola; ma può ben egli consistere nello spirito che è l' altra parte della gran lotta; il quale spirito ne' battezzati non più rimane da quell' insulto dell' animalità abitualmente oppresso e vinto. Ritengasi adunque, per dirlo di nuovo, che il peccato non può aver sua sede che nell' anima intellettiva, nella volontà che nell' anima giace, e che è la potenza propriamente morale, come insegna pur s. Tommaso (2). Laonde la concupiscenza nella volontà non è altro che un difetto della volontà stessa torta da Dio e cedevole alle lusinghe del ben finito.

Ora la oncupiscenza così intesa, in quanto ha ragion di peccato, cessa manifestamente ne' battezzati; e non resta che il fomite di essa (*fomes*); non più quella privazione e quel vizio della volontà che il peccato costituisce (*labes*) (3).

Il signor Eusebio, che nega la mala piega della volontà, e vuole così retto l' umano arbitrio da potere a Dio gradire colle virtù (4), ci domanderà come sappiamo noi che sia guasta la volontà e l' arbitrio umano avanti il battesimo, e che sia dopo questo sacramento così sanato, da non potersi oggimai più chiamare quel suo guasto peccato. Risponderò in prima con sant' Agostino, che il non aver noi il senso o del mal precedente al battesimo, o del bene che a questo sussegue, non basta a distruggere una tal verità della cattolica fede; la quale ci rivela appunto de' mali e de' beni che sono in noi, e di cui noi NON ABBIAMO COSCIENZA, ma che tuttavia si credono per la fede, e si scorgono per gli effetti: *Inest enim* (tali sono le parole del santo dottore Agostino) *sensus huius mali, dum reluctatur atque cohibetur. Reatus autem ille, qui sola regeneratione dimittitur, quemadmodum cum incisset NON SEN-*

(1) S. I. II, LXXVII, vi, ad I.

(2) Vedi tutta la questione LXXIV della I. II, e specialmente l' art. VII, dove dimostra che il consentire al peccato appartiene alla ragione superiore.

(3) Innocenzo III così s' esprime; *LABES est foeditas corporis ex qua ANIMA EST IMMUNDA propter quam indigna est visione divina, vel potius carentia divinae visionis EST DIONA. — Et ab hac foeditate vel immunditia purgatur anima parvuli ex aqua et Spiritu per Baptismum. — FOVIZ est infirmitas seu languor naturae, quaedam videlicet passibilis qualitas, seu quaedam privatio, EX QUA PRIMI MOTUS PECCANDI VEL CONCUPISCENDI PRODEUNT. Et talis qualitas vel privatio manet etiam post Baptismum. Unde dicitur quod originale peccatum transit reatu quantum ad labem; et remanet actu quantum ad fomitem, ex quo surgunt actus, vel motus peccandi (Ad Ps. IV poem.). Il labes dunque è la forma, il fomies è la materia del peccato originale; tolta via la forma col battesimo, non resta più il peccato originale ma resta ciò che era sua materia.*

(4) R. Alf. VIII, f. 32.

TIBETATUR; ita ejus ablatio FIDE CREDITUR, NON CARNE VEL MENTE SENTIATUR. Ideo in hujus rei obscuritate te jactas (Eusebi), et adversus veritatem, quae ostendi hominum maxime carnalium sensibus non potest, quanto magis ut putas acriter, tanto magis infideliter pugnas (1).

Veggiamo adunque se quell'empia volontà con cui nasciamo secondo i cattolici insegnamenti, confirmati dall'esperienza de' suoi effetti, venga tolta e sanata: e sia anche in questo, nostra guida l'angelico Dottore.

Insegna egli espressamente, che senza la grazia abitnale che sani la natura nostra corrotta, l'uomo non può sottrarsi a lungo da' peccati mortali: *In statu autem naturae corruptae, indiget gratia habituali sanante naturam, ad hoc quod omnino a peccato absteineat* (2). Tale è la servitù del peccato sotto cui stanno quelli che non sono rigenerati dal santo battesimo, il qual effetto mostra il guasto di quel libero arbitrio dal quale i peccati provengono. Rigenerato poi l'uomo, il suo arbitrio libero prima al male, è liberato ad operare anche il bene, come dice sant'Agostino (3), e può allora, per la grazia della quale è vestito, evitare del tutto il peccato mortale e meritoriamente operare. Ma poichè la rigenerazione del battesimo non si fa che nella parte superiore dell'uomo, dalla qual sola il peccato mortale dipende, rimanendo nella inferiore il fomite della concupiscenza; perciò l'uomo soggiace tuttavia a' peccati veniali, di cui quel fomite, come, acconciosamente dice il Pallavicino, è la gran miniera (4). Tutto ciò s. Tommaso, continuandosi alle parole precedenti così: *Quae quidem sanatio primo fit in praesenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum omnino reparato. Unde Apostolus ad Romanos in persona hominis reparati dicit: « Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati »* (5). *In quo quidem statu potest homo abstinere ab omni peccato mortali, QUOD IN RATIONE CONSISTIT, ut supra habuit est: non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali, propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis* (6). Vedesi adunque l'immensa differenza che passa fra la volontà dell'uomo privo della grazia abitnale, e di colui che l'ebbe nell'acque del santo battesimo ricevuta: la volontà del primo ha in sè cotale debolezza, cotale inclinazione verso il peccato, un vizio insito in una parola, pel quale ella non può a lungo resistere, e inevitabilmente cade in questa o in quell'altra colpa mortale, se pur nol sovviene la grazia; la volontà del secondo all'incontro non è più soggetta a cadere di necessità nelle colpe gravi, ma solo soggiace a sdruciolare nelle leggieri, che pur non tolgono la grazia: questo effetto essenzialmente diverso mostra il cangiamento avvenuto, benchè insensibilmente, nella causa, cioè nella umana volontà. Laonde possiamo ben dire di nuovo con sant'Agostino: *Sicut ergo ille in quo omnes vivificantur, praeter quod se ad justitiam exemplum imitantibus praebuit, dat etiam sui spiritus OCCULTISSIMAM FIDELIBUS GRATIAM QUAM LATENTER INFUNDIT ET PARVULIS: sic et ille in quo omnes moriuntur, praeter quod eis qui praeceptum Domini voluntate transgrediuntur, imitationis exemplum est, OCCULTA ETIAM TABE CARNALIS CONCUPISCENTIAE SUAE TARIFICAVIT in se omnes de sua stirpe venientes* (7) nelle quali parole distinguete il santo Dottore appunto le due forme di giustizia e d'ingiustizia da noi più sopra accennate; quella cioè del merito e del demerito, per imitazione dell'antica colpa, e quella che riceviamo e che a noi aderisce senz'atto alcuno del nostro libero arbitrio, per eredità.

(1) *Contra Jul. Pelag.*, L. VI, n. 12.

(2) S. I. II, CIX, viii.

(3) *Item quo s. arbitrium in malo liberum dicimus ad agendum bonum gratia Dei esse liberandum, contra Pelagianos est* (S. Aug. *Contra duas epist. Pelagian.*, L. III, n. 25).

(4) *Storia del Concilio di Trento*, L. VII, C. IX.

(5) *Rom.* VII.

(6) S. I. II, CIX, viii.

(7) *De peccatorum meritis et remiss.*, Lib. L, n. 10.

XCIX. Altra è dunque la concupiscenza avanti il battesimo, altra dopo il battesimo. È quella madre feconda di peccati mortali da' quali l' uomo col suo solo libero arbitrio non può a lungo astenersi; questa è sol madre di peccati veniali, che non tolgono la giustizia: *Licet enim, come dice il Concilio di Trento, in hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem, et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant; non propterea desinunt esse justi; nam justorum illa vox est et humilis et verax: Dimitte nobis debita nostra* (1). La concupiscenza colla grazia nel battesimo infusa rimane sgagliardita e vinta per la santità e robustezza che s'aggiunge alla parte superiore dell' uomo già pienamente sanata; benchè rimanga tuttavia la parte inferiore ribelle e pugnante. Ma la lotta ha cangiato natura; la vittoria è già certa, se l' uomo vuole, e può volere perchè la grazia non lo abbandona, se non la abbandona egli stesso. Laonde accionciamento e inerentemente alle parole della Scrittura, dice l' Estio, che dopo il battesimo cessa il dominio della concupiscenza, benchè rimanga la concupiscenza, e quindi le vien tolta la ragion di peccato: *Aufertur autem ea (ratio peccati) quando DOMINIUM CONUPISCENTIAE tollitur, ut jam VOLUNTATI non placeat, neque eam ad illicita desideria pertrahat*. E questa, dice egli è la dottrina che in tanti luoghi insegna sant'Agostino (2). E lo comprova altresì con molti testi della sacra Scrittura: *At vero ipsum CONUPISCENTIAE DOMINIUM in renatis tam parvulis quam adultis SUBVERSUM atque extinctum esse, compluribus locis Scriptura declarat*. Jo. III. « *Quod natum est ex spiritu, spiritus est* »; *id est quicumque per spiritum renatus est, SPIRITUALIS EFFECTUS EST, ita ut CARO EI JAM NON DOMINETUR*. Item, Rom. VI, *ubi Apostolus baptizatos dicit mortuos peccato et consepultos Christo, et ut quomodo Christus surrexit a mortuis ita et nos in novitate vitae ambulemus* », *et quae sequuntur. Quae omnia significant PECCATI JUGUM ac dominium a renatis ABLATUM esse*. Rursus, c. VIII, *renatis loquens: « Qui in carne sunt, inquit, Deo placere non possunt: vos autem in carne non estis, sed in spiritu »*. Et infra: « *Si Christus in vobis est, corpus, et quidem mortuum est propter peccatum: spiritus vero vivit propter justificationem* », Et, Coloss. II, *fideles dicit esse circumcisos « circumcissione non manufacta », id est circumcissione spirituali, quae consistit in refectione et ablatione carnalium desideriorum, non ut non sint, sed UT NON REGNENT in nobis*. Et I. Jo. III, « *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet* ». Ai quali luoghi s'aggiungano quelli in cui si dice che l' uomo pel santo battesimo viene mondato e santificato, *quorum nihil DOMINIO CONUPISCENTIAE consistit* (3).

C. La concupiscenza adunque definita da s. Tommaso *prinitas ad inordinate appetendum* (4) non ha più nè rinati ragion di peccato, perchè risultando questa inordinazione non dalla sola lusinga che fa la carne allo spirito, ma dalla debolezza e malizia dello spirito stesso, nel quale sta il peccato; nè rinati quella rimane; ma è tolta questa coll' infusion della grazia. Per la grazia già *spiritus concupiscit adversus carnem* (5), e se è vero che la carne tuttavia *non prodest quidquam*, è tuttavia vero altresì che da quell' ora *spiritus est qui vivificat* (6). Sia dunque pure che anche dopo il battesimo la parte inferiore insulta la superiore; ma questa non essendo più avversa da Dio, non più empia, ha virtù di resistere al male. Questa è la prima differenza.

(1) Sess. VI *De justif.*, c. XI.

(2) I luoghi di sant' Agostino dall' Estio citati sono i seguenti: *De nuptiis et concupisce.* Lib. I, c. XXV, XXVII; *De peccatorum meritis etc.* Lib. I, c. XXXIX; e Lib. II, c. XXVIII; *Contra duas epistolas Pelagian.* c. XIII; *Contra Jul.*, Lib. VI, cap. XIX.

(3) Estius in II Sent. Dist. XXXII, § 11.

(4) *Pronitas ad inordinate appetendum, quae concupiscentia dici potest* (De Malo, q. IV, a. 11).

(5) Gal. I, V.

(6) Jo. VI.

La seconda differenza si è, che la volontà dell' uomo col battesimo, oltre la remissione del peccato, acquista la virtù di operare il bene, cioè la giustizia. Perocchè la virtù di operare la giustizia era nell' uomo perita: e il libero arbitrio dell' uomo che nasce, benchè non estinto, come disser gli eretici, è però totalmente spogliato del potere di operare da sè solo la giustizia, e anco di pur muoversi verso di essa. Oode sant' Agostino ebbe a scrivere, che *homo male utens libero arbitrio et se perdidit et ipsum* (1), le quali parole dichiara s. Tommaso così: *Homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem quae est a coactione, sed quantum a libertate quae est a culpa et a miseria* (2). E veramente il peccato originale non arreca all' umana natura di quelle ferite che a' corpi si fanno, ma feri quella parte vitale, quella virtù dell' uomo, per la quale egli vivea rettamente: *Vulnera quae corporibus infliguntur, membra faciunt claudicare vel aegre moveri, non eam virtutem qua justus est homo: vulnus autem quod peccatum vocatur, ipsam vitam vulnerat qua recte vivebatur* (3). Onde poco appresso chiama il peccato originale *LANGOR QUO BENE VIVENDI VIRTUS PERIIT* (4). E ancora, sempre sant' Agostino nello stesso senso: *Et liberum arbitrium captivatum non nisi ad peccandum valet; AD JUSTITIAM vero, nisi divinitus liberatum adjutumque non valet* (5). L'onde il Concilio milevitano dice pure anatema a chi dicesse che il libero arbitrio non aiutato dalla grazia sia sufficiente ad adempire, benchè con difficoltà, i divini comandamenti (6); e il medesimo fa il Tridentino (7). Di che apparisce, essere necessario che ci sia donata la facoltà di volere il bene, foss' anco per cominciare a credere, perocchè di questa facoltà del beo perfetto siamo stati pel peccato originale spogliati; ciò ebbe sant' Agostino prova con assaissimi testi della Scrittura, e fra gli altri con quello: *A Domine gressus hominis diriguntur, et viam ejus volet*, così dicendo: *Sed ideo dixit: « A Domino gressus hominis diriguntur, et viam ejus volet »* (8), *ut intelligeremus IPSAM VOLUNTATEM BONAM qua INCIPIMUS VELLE CREDERE (quoniam Dei via quid est nisi fides recta?) illius esse donum qui gressus nostros propterea dirigit primus, ut velimus* (9). Ora se la grazia attuale precede, l' arbitrio nostro acquista per essa di quelle forze che non avea prima, colle quali può cooperare ad essa, e prepararsi alla piena giustificazione, secondo l' insegnamento del sacro Concilio di Trento che definì: *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti, atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet; neque posse dissentire, si velit, sed relictum inanime quoddam nihil omnino agere, merique passive se habere; anathema*

(1) *Enchir.*, c. XXX. — Nello stesso senso on Concilio d' Orago e. XIII chiama non solo infirmato, ma ben anche perduto il libero arbitrio, ooo perchè sia perduto interamente, ma perchè col peccato esso ha perduto la virtù di operare la giustizia che lo giustificò: *Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi, non potest reparari; quod amissum, nisi a quo potuit dare non potest reddi: unde ipsa scriptura dicit: Si Filius vos liberaverit, vere liberi eritis*. La parola *infirmatum*, spiega la parola *amissum*; il libero arbitrio è infirmato perchè ha perduto la virtù di operare la giustizia che giustificò l' uomo.

(2) S. I. LXXXIII, II, ad 3.

(3) *De nuptiis, et concupisc.*, L. II, o. 57.

(4) Ivi.

(5) *Contra duas epist. Pelagian.*, Lib. III, cap. VIII. — Intendasi questo passo dell'ordine soprannaturale, nel qual ordine il libero arbitrio, da sè solo, senza la grazia, non può fare alcuno bene, ma solo può far del male; benchè nell' ordine naturale possa fare delle azioni oneste.

(6) *Quicumque dixerit: si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen per liberum arbitrium possemus etiam sine illa implere divina mandata: anathema sit* (c. 4).

(7) *Si quis dixerit ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste vivere ac vitam aeternam promoveri possit; quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tamen et difficulter possit; anathema sit* (Sess. VI, can. II).

(8) *Prov.* XX.

(9) *Ep.* CCXVII.

sit (1). Ma è nel sacramento del battesimo che viene poi infusa la grazia santificante, e l'uomo giustificato: qui è liberato l'arbitrio, datagli virtù di operare la giustizia, cioè un tal bene che sia riputato all'uomo a giustizia e a merito di vita eterna. Che se il peccato originale non fosse che il peccato di Adamo imputato a' posteri, come Eusebio pretende, l'uomo sarebbe giustificato colla sola remission del peccato, colla quale cesserebbe l'imputazione. Ma nasendo l'uomo con una VOLONTÀ EMPIA, come dice sant' Agostino, con un LIBERO ARBITRIO SERVO DEL PECCATO; egli è nopo, perciocchè l'uomo sia salvo, e che gli sia rimessa la colpa, e che gli sia santificata la volontà, di maniera che da empia diventi pia, e da serva diventi libera, e da avversa dal Creatore passi ad essere a lui conversa. Di che il citato canone del sacro Concilio di Trento: *Si quis dixerit, homines justificari, vel sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate quae in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur atque illis inhaereat; aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei; anathema sit* (2). Idio adunque, colla grazia che infonde nel sacramento salva gli uomini, *arbitrium eorum ab ejus (diaboli) potestate liberans, ut illo non impediente credant in ipsam LIBERA VOLUNTATE* (3); egli, come dice ancora sant' Agostino, *praevenit in tal modo hominis voluntatem bonam, NEQ. EAM CUIUSQUAM INVENIT IN CORDE, SED FACIT* (4). Vero è che l'opera interiore che la grazia fa nel bambino creandogli la buona volontà, è così occulta che nè egli ne ha coscienza, nè agli occhi corporei degli adulti si manifesta; ma non è meno certa però; ed ella porta più palesi gli effetti suoi quando il bambino tocca l'età della discrezione e perviene all'uso della sua libertà: *De hac potestate tenebrarum, dice sant' Agostino, eruuntur et parvuli, cum regenerantur in Christo: neque hoc apparet in eorum ARBITRIO LIBERATO, nisi cum ad annos pervenerint ratione utentia aetatis, habentes CONSENTIENTEM doctrinae salutari, in qua nutriti sunt, VOLUNTATEM* (5).

E qui si osservi onde venga l'impotenza della volontà umana ad operare il bene. La privazione della grazia la rende del tutto incapace a quanto v'ha di bene soprannaturale: ma la sua stoltura, la sua avversione da Dio e la sua conversione alla creatura la rende di più incapace di resistere alle forti tentazioni contro l'onestà naturale, come quella che seco porta un cotale quasi consenso abituale, come l'Estio s'esprime, al peccato (6).

Ella è dunque immensa la differenza fra la volontà de' bambini avanti il battesimo, e la volontà de' bambini dopo il battesimo: questa è santa e giusta e a Dio conversa, e però forte nel bene; quella è empia e rea, e da Dio avversa, e al corpo conversa, e però debole e all'invito dell'inferior parte abitualmente cedevole. Quindi la concupiscenza non ha più ragion di peccato in quelli, benchè l'abbia in questi, nei

(1) Sess. VI, can. iv.

(2) Sess. VI *De justif.*, can. xi.

(3) Ep. CXXVII, n. 11.

(4) Ivi, n. 5.

(5) Ivi, n. 9.

(6) Ecco le sue parole: *Quocirca licet peccati originalis quod est in parvulo non sit auctor ipse parvulus, sed primus homo, qui et fecerat illud in omni sua posteritate dicendus est, eo ipso quo dicitur mandatum transgressus est; vere tamen et juste singulis illud contrahentibus imputatur tanquam consentientes non in actu, sed velut in habitu: propterea quod hoc peccato voluntas eorum depravata sit, atque a Deo avera, Deoque contraria. Qua etiam ratione voluntariam in unoquoque dici posse hoc peccatum ostendimus (ad Distinc. XXX) quae tamen ratio minime sufficit, nisi simul respiciatur ad actualem voluntatem ejus qui hoc peccatum fecit. Unde recte Bonaventura utramque rationem conjungens, dicit ratione illius voluntatis quae fuit in Adam, nobis hoc originale malum imputari in peccatum, quia videlicet ab ejus voluntate malum hoc in posteros propagatum eorum voluntatem inlicito ac depravata sit (In II. Sent., Distinc. XXXII, § 11).*

quali essa *inest* et *obest*, come dice sant'Agostino, là dove ne' rinati *inest* tuttavia, ma non più *obest* (1).

Cl. Una terza differenza fra la volontà del bambino avanti il battesimo e dopo di questo, riguarda il meritare; giacchè l'uomo privo di grazia non può meritare l'eterna vita per le opere sue, fosser anco naturalmente oneste in sè stesse considerate; ma può bensì meritarsela quegli che è divenuto figliuolo di Dio per adozione, e che mediatamente la carità diffusa nel suo cuore dallo Spirito santo è incorporato a Cristo come tralcio nella vite. Imperciocchè *quamvis habitus charitatis, vel cujuscumque virtutis*, dice l'Angelico, *non sit meritum cui debeatur praemium; est tamen PRINCIPALIUS ET TOTA RATIO MERENDI IN ACTU CHARITATIS, ET IDEO SECUNDUM EJUS DIVERSITATEM PRAEMIA DISTINGUUNTUR* (2).

Or si dirà, che le tre qualità indicate nella volontà di chi non è battezzato e privo di grazia, 1.° l'incapacità di eseguire i divini comandamenti, 2.° la cedevolezza al peccato, e 3.° l'incapacità di meritare, non sono il peccato originale, ma relazioni a ciò che l'uomo in quello stato di peccato può fare ed ottenere. Verissimo: ma ciò che l'uomo può fare ed ottenere in quello stato, dimostra però il morbo che egli ha in sè; e questo morbo morale, questa infezione cagione di quelle tre incapacità, è appunto il peccato d'origine, consistente in una volontà abitualmente ingiusta, perchè da Dio rivolta, e volta abbandonatamente al corporeo sensibile.

Laonde la giustificazione dell'uomo che si fa pel battesimo anche ne' bambini, benchè privi dell'uso del libero loro arbitrio, *non est sola peccatorum remissio*, per concludere di nuovo colle parole del sacrosanto Concilio di Trento (com'ella dovrebbe essere nel sistema di Eusebio che riduce la macchia originale alla semplice imputazione, sostenendo che « se si consideri solo nell'uomo che ne partecipa e si astragga dalla volontà libera dell'uomo primo che ne fu l'autore — non ammette in sè neppure la coazione di peccato », perchè « come nel corpo così nell'anima ora nasce sciamo e siamo tali, quali nasceremo e saremo se fossimo stati da Dio creati nello stato di pura natura »), *sed et sanctificatio, et RENOVATIO INTERIORIS HOMINIS per voluntariam assumptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spiritum vitae aeternae* (3); e di questa giustificazione e rinnovazione *unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit; quia videlicet ab eo donati, RENOVAMUR SPIRITU MENTIS NOSTRAE, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam, secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis pro ut vult et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem* (4).

E di questa *rinnovazione dell'uomo interiore* di cui parla il Tridentino, che si fa *spiritu mentis nostrae*, io ragionai quel tanto che mi bisognava nel *Trattato della Coscienza*; e di quel che ne dissi, uno sdegno si sconvenevole ne prese Eusebio, che gli dettò l'ultima parte del suo libello, dove in contumelie contro di me, ed in errori suoi propri vince sè stesso. I quali errori dovendo io dimostrare, gioverà che prima brevemente esponga la dottrina intorno alla RINNOVAZIONE DELL'UOMO INTERIORE che si fa nel santo battesimo, qual fu da me esposta nel *Trattato della Coscienza*.

CII. Avendo definito il Concilio di Trento che il peccato originale con cui nasciamo, *est unicuique proprium* (5), egli è chiaro che quantunque sia un peccato

(1) *Obest ista carnis concupiscentia etiam tantummodo quod inest, nisi peccatorum remissio sic procedat, ut quae inest et nota et renata, nota quidem et inest et obest, renata autem inest quidem, sed non obest possit* (De peccato origin. contra Pelag. et Coelest., c. XXXVIII).

(2) S. III. Suppl., XCIII, III, ad 3.

(3) Sess. VI., De justif., c. VII.

(4) Sess. VI., c. VII.

(5) Non sarà inutile ribadire qui una verità sì importante, che nel sistema d'Eusebio della

della natura umana perchè con questa insieme si propaga, tuttavia la persona stessa che lo riceve non resta affetta. E però insegna s. Tommaso colla solita sua sapienza, che se nel peccato attuale di Adamo la persona fu quella che infettò la natura, nell'originale la natura che si propaga ne' posteri, è quella che infettò la persona: *'Et ideo dicitur quod in processu originalis peccati, persona (Adam) infecit naturam: sed postmodum in aliis NATURA VITIATA INFECIT PERSONAM (1), dum scilicet genito imputatur ad culpam naturae vitium propter voluntatem (liberam) primi parentis (2).*

La dottrina adunque dell'original peccato non può chiudersi, se non si cerca di ben determinare i due concetti di natura e di persona; e questi due concetti io svolgo a lungo nell' *Antropologia*, a cui nel *Trattato della Coscienza* feci allusione, supponendoli noti, e rimandando colà a vederne la spiegazione che' lettori che n' avessero bisogno. Sgraziatamente il nostro Eusebio non credette d'averne quel grau bisogno che pur ne avea; e quindi nulla, nulla affatto poté raccapezzare di quant'io dissi in su tale argomento nel *Trattato della Coscienza*: nè se ne tacque perciò, anzi ne parlò, appunto per questo, con maggior sicurezza e indiscrezione.

III. 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 intellettivo in quanto contiene un « principio attivo supremo » (3). Gli altri principi e potenze adunque dell'uomo, che non sono supreme, appartengono per sè 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.

Di qui discende, che ciò che è veramente peccato (*quod mors est animae*) non può risederne che nella persona; ond'io nelle diverse mie opere ragionando di tali cose partii sempre dalla seguente definizione del peccato, in senso vero e proprio: « Il peccato è una declinazione della volontà personale dalla legge eterna »; declinazione che può essere attuale o abituale. Per volontà personale poi io intesi lo stesso

natura sana riman perduta, con alcuni argomenti che deduco a confermarla il celebre Esio dalla Scrittura, dal Concilio di Trento, o da' santi Padri.

1.º argomento: *Scripturae enim ipsis nascentibus peccatum, iniquitatem, immunditiam tribuunt vel indaerentem ob quam iidem ipsi merito culpantur et a facie Dei projiciantur.*

2.º argomento: *Cum ergo inter Catholicos constet, his qui in Christo regenerantur, internam inhaerere justitiam singulis propriam, quemadmodum Sess. VI, can. VII, et can. X et XI, Concilii Trid. definitum est constare etiam debet iis qui nascuntur ex Adam propria et internam iniustitiam inherere. Quo argumento utitur Augustinus Lib. I. De Peccatorum meritis, cap. IX et X, docens ex eo quod Christus dat fidelibus occultis simam sui Spiritus gratiam, quam latenter infudit et parvulis, etiam Adam occultis tibi carnalis concupiscentiae, tabificasse in se omnes de sua stirpe venientes.*

3.º argomento: *Posterius (argumentum) ex ejusdem Syn. Trid. Sess. V, can. V, ubi dicitur in renatis Deum nihil odiasse. Ex quo evidenter colligitur nondum renatis inesse aliquod quod oderit Deus. Atque haec Concilii sententia evertit fundamentum eorum, qui parvulo negant peccatum esse internum. Ajunt enim nihil inesse parvulo, nisi quod in eo Deus condidit, quod verum esse non potest, si in parvulo juxta Patrum sententiam aliquid oderit Deus, cum Scriptura teste (Sap. XI) Deus nihil oderit eorum quae ferit. Et sane idem sui erroris fundamentum staturat olim Pelagius et discipulus ejus Celestius, ut patet ex Augustino. Lib. De Peccato originali, cap. VI et XIII. — SED HOC ERROR, QUEMADMODUM IDEM AUGUSTINUS DOCTE PLANE AVERTITUR FIDES CATHOLICA DE PECCATO ORIGINALI (10 II. Sent., Distinct. XXX, § VIII).*

(1) In Ep. ad Rom. V.

(2) Vorrei io ben sapere dal signor Eusebio, in che modo possa essere, se la natura è sana come egli pretende, che ella infetti la persona. Col suo sistema della natura sana o solo priva di grazia, egli è costretto ad ogni istante non solo a rinunziare alla dottrina di s. Tommaso, ma anche alle dottrine della Chiesa, come di continuo apparisce.

(3) Tutto il IV libro dell' *Antropologia* svolge questa definizione, facendosi iti ampiamente conoscere la differenza che passa fra la natura e la persona umana.

principio attivo supremo, che da s. Tommaso vien pure chiamato *primum principium motuum hominis* (1), e a cui solo egli attribuisce il peccato.

CIV. Essendo adunque il principio attivo supremo quello in cui solo tiene sua sede tanto il peccato e l'ingiustizia, quanto la santità e la giustizia; guasto e perduto il principio supremo, è guasto e perduto l'uomo; salvato il principio supremo, è salvato l'uomo. E in altre parole: sanata la persona, è sanato l'uomo; eziandio che rimanga non interamente sanata la natura dell'uomo: qualsivoglia inordinazione nella natura umana non pregiudica all'uomo, purchè essa non giunga a corrompere la sua persona.

Movendo da questo preliminarmente, io mi occupai nel *Trattato della Coscienza* a dimostrare, inerentemente al linguaggio della Scrittura e della ecclesiastica tradizione, che nel santo battesimo viene tolto via del tutto e annullato il peccato originale appunto perchè vien purificato e santificato l'uomo nella sua parte suprema, cioè nella sua stessa personalità, niente pregiudicando poi che rimanga in lui dell'inordinazione ancora nelle parti inferiori, le quali non sono più personali, tostochè son divise dal principio attivo supremo che le riprova, ma costituiscono solo una parte di sua natura.

Ora a intender chiaro come io condussi quella dimostrazione, le dottrine intorno la volontà e la libertà da me esposte nell'*Antropologia* aprono la via; delle quali non posso che dar qui un brevissimo cenno, ma sufficiente, io spero, al mio intento.

CV. In che maniera si può determinare, qual atto, o in genere quale attività sia personale nell'uomo?

Dal vedere se essa è la suprema, ovvero se sia mossa dall'attività suprema, alla quale le altre attività che son nell'uomo soggiacciono (2).

Secondo questo principio può dirsi in primo luogo, che in tutti quelli che hanno

(1) S. I. II, LXXXI, 1. — E nella I. II, LXXIV, IV, dimostra che *peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione, perchè ordinare aliquid in finem non est sensualitatis, sed solum rationis. Inordinatio autem a fine non est nisi ejus cujus est ordinare in finem.* E nell'articolo vi prova anche coll'autorità di sant'Agostino (*De Trinit.* XII, XII) che *peccatum est in actione spirituali* nella quale sta financo il peccato della diletazione morbosa (art. vi).

(2) *Antropol.*, L. IV, c. IX, a. II, § 3. — Distinguiasi l'attività personale in due parti; 1.° il movimento dell'attività suprema dell'uomo, 2.° il movimento delle altre potenze o attività dell'uomo mosse dalla suprema. Quella è la parte formale dell'attività personale, questa n'è la parte materiale. Se le potenze o attività inferiori si muovono nell'uomo senza che la suprema le muova, o che accconsenta al loro moto; tali movimenti non sono personali, ma semplicemente naturali. Giustamente adunque nel guasto delle potenze inferiori riposero gli scolastici la parte materiale dell'originale peccato, e posero la parte formale nella mente avversa a Dio; la qual mente è appunto il principio attivo supremo, il principio personale, *primum principium motuum hominis*.

Se si domanda adunque se ne' movimenti delle parti inferiori dell'uomo consista il peccato, dee distinguersi con s. Tommaso così:

Se questi movimenti nascono come da loro prima causa dal principio supremo; son personali, e però peccaminosi.

Se poi nascono a dispetto del principio supremo che non li vuole, ma non li può impedire, non sono peccati, perchè non personali; sono semplicemente un disordine della natura che avviene in nobis (natura) sine nobis (persona).

Può adunque la ribellione della concupiscenza esser peccato avanti il battesimo, e può ella stessa, che *manet actu*, non essere più peccato dopo il battesimo; e ciò perchè avanti il battesimo ella era unita col principio supremo dell'uomo verso di essa abitualmente piegato e quasi consentiente; e dopo il battesimo è disgiunta da quel principio supremo, che da Dio tirato, verso Dio già si elevò ed eresse. Notisi bene, che la materia, se è unita colla forma, costituisce una cosa; ma se è dalla forma divisa, non è più parte di quella cosa che colla forma costituiva; ma è tutt'altro. Così un corpo fino a tanto che è unito all'anima è parte di un uomo; ma un cadavere che n'è diviso non è più parte di un uomo; è tutt'altro, è semplice materia bruta.

Come dunque l'attività delle parti inferiori nell'uomo cessi di formar parte del peccato originale dopo il battesimo, separandosi dalla loro forma (la parte superiore e personale), è ciò che noi appunto stiamo esponendo.

l'uso della *libertà*, l'atto di questa è personale: in quelli poi che non l'hanno, l'attualità personale appartiene alla semplice volontà (1).

La *libertà* poi fu da me fatta consistere nel potere che ha l'uomo sulla propria *volontà*, cioè nel poter muover questa ad una volizione conforme alla legge eterna, o ad una volizione contraria; prendendo io una tal definizione da s. Paolo, che egregiamente descrive la libertà in quel luogo, ove dice: *POTESTATEM AUTEM HABENS SUAE VOLUNTATIS* (2).

La *volontà* all'incontro non è che l'appetito razionale, cioè la facoltà di appetire il bene conosciuto.

Parlai a lungo de' limiti della *libertà*, mostrando ch'ella è condizionata nel suo operare allo stato della *volontà*, che è il mobile ch'ella muove; ma che or più or meno resiste al libero arbitrio, secondo che essa volontà è impressionata variamente dai vari beni che l'uom conosce e che fanno in lei attualmente, ovvero anco abitualmente impressione.

Quindi è che, come osserva finalmente s. Tommaso, gli *abiti*, sieno naturali o sieno acquisiti, sono contrari alla natura del libero arbitrio, poichè se *liberum arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male*, gli abiti all'incontro inclinano l'uomo ad operare in un modo più tosto che nell'altro, e così tolgono l'equilibrio (3); e il medesimo dicasi delle *passioni*. All'incontro non è punto contrario alla natura della *volontà* ch'ella sia investita dagli abiti o dalle passioni; onde insegna il medesimo s. Tommaso, che *concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit i voluntarium* (4), perocchè non essendo la volontà che una *facoltà di appetire*, egli è chiaro che la concupiscenza accresce anzi che diminuir l'appetito.

(1) Benchè s. Tommaso usi talora *volontà per libertà*, o *volontario per libero* (e io tal' casi il contesto spiarar deve il valore della parola), tuttavia non manca egli di distinguere i due bisogni la *volontà* dalla *libertà*. Tanto è ciò vero, che egli definisce il libero arbitrio *facultas voluntatis et rationis* (S. I. II, 1, 1). Spiega poi il valore della parola *facultas*, dicendo che *nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum. Et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii* (S. I. LXXXIII, 11, ad 9). Dice bensì che il *libero arbitrio* e la *volontà* si riducono ad una potenza sola; ma di questa potenza però son quelle due funzioni diverse, che corrispondono a quelle dell'intelletto e della ragione. *Unde manifestum est, quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium*, (ivi, art. 14). Imperocchè dice: *VELLE IMPORTAT SIMPLICEM APPETITUM* (perchè razionale, giacchè *voluntas non fertur in incognitum*, oè alle bestie si dà volontà se non in senso improprio) *ALICUIUS REI*. La semplice volizione adunque non ha bisogno di scelta; l'atto della libertà si perchè *LIBERUM ARBITRIUM NIBIL ALIUD EST QUAM VIS ELECTIVA* (ivi). Ma io ho dimostrato che la libertà propriamente non consiste in qualsivoglia elezione, ma nella elezione fra due volizioni contrarie (*Antropol.* L. III, sez. II, c. IX), di maniera che la libertà è il potere che l'uomo ha di maneggiare a suo piacere la propria volontà; espresso maravigliosamente da s. Paolo in quello parole: *POTESTATEM AUTEM HABENS SUAE VOLUNTATIS* (I. Cor. VII). Le prime volizioni poi soggette al libero arbitrio sono quelle della *ragione pratica*, onde l'arbitrio dirigendo questa ragione a un giudizio pratico più tosto che al suo contrario, opera. Laonde, anche l'Angelico fa nascere il libero arbitrio dal potere di giudicare in un modo ovvero in un altro delle cose, e lo definisce egregiamente *PRINCIPUM* — *quod nomen LIBERE JUNCTAT* (S. I. LXXXIII, 11). Perocchè *Ratio* — *circa contingentia*, come spiega lo stesso santo Dottore *habet vim ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis et rethoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est* (S. I. LXXXIII, 1). Ora se la ragione non riguardasse che il vero, non avrebbe *vim ad opposita*, pochè il vero è semplice ed uno, o forma l'oggetto della ragion teoretica. Ma la ragione giudica anche del bene e in questo giudizio influisce l'arbitrio; perocchè l'uomo rende a sè stesso più o meno buona una cosa; e in questo sta la *ragion pratica* guidata dal libero arbitrio ne' suoi giudizi.

(2) *Antrop.* L. III, sez. II, c. IX.

(3) S. I. LXXXIII, 11.

(4) S. I. II, VI, vii.

Qualora l'abito e la passione della *volontà* giungga a un certo grado d'intensione e di forza, il *libero arbitrio* cessa dal suo esercizio, come avviene ne' celesti comprensori, perocchè l'uomo in tal caso non può più scegliere fra le due volizioni contrarie: lo stesso avviene se manchino gli oggetti in fra cui scegliere.

Ora quando la volontà opera semplicemente a seconda de' suoi oggetti (del bene conosciuto), senza che intervenga libera scelta fra gli atti suoi, dicesi ch'ella opera *in un modo spontaneo*.

S'ella poi è mossa dal libero arbitrio, dicesi ch'ella opera *in un modo libero*.

Premessi questi principi generali, scorgesi la verità delle seguenti proposizioni:

1.° Ogni qualvolta può operare il libero arbitrio nell'uomo, e dentro la sfera in cui egli può operare, l'atto suo è l'atto *personale* quello in cui ha sede il peccato, e l'atto retto contrario, la colpa e la lode ecc. Quindi il libero *consenso* è un atto personale, appartenente cioè al principio attivo supremo dell'uomo (1).

2.° Ogni qualvolta non può operare il libero arbitrio, ma la sola volontà, l'atto o l'attualità prevalente e superiore della volontà fra le spontanee è la *personale*.

CVI. Applichiamo tutto ciò alla giustificazione dell'uomo che avviene nel santo battesimo, paragonando gli stati morali dell'uomo avanti di essere battezzato, e dopo di essere battezzato.

Avanti battezzato, il principio personale dell'uomo è avverso da Dio e converso alle creature, e perciò è in lui il peccato: la sua *persona* è dunque peccatrice. Dopo battezzato, il principio personale dell'uomo è rivolto a Dio e non alle creature, e perciò non ha più in lui il peccato benchè soprastia il fomite della concupiscenza; e ciò perchè questo fomite si rimane al di sotto del principio supremo, non fa più l'effetto di curvare verso il sensibile corporeo lo stesso principio supremo che è quanto dire la persona umana, ma inclina oggimai ad esso le sole potenze inferiori alla superiora; laonde il guasto rimane nella *natura*, ma non più nella *persona*: così l'uomo è salvato, poichè l'uomo è la persona.

Or come avviene che il principio attivo supremo (la persona) avanti il battesimo sia conversa abbandonatamente al sensibile corporeo, e perciò avversa da Dio?— E come poi avviene che mediante il battesimo il principio supremo (la persona) a Dio si converta?

Rispondiamo a tutte due queste interrogazioni, e innanzi, alla prima.

Convien premettere, che l'uomo, foss'anco quanto alla natura sano e perfetto, non può però innalzarsi colle sue forze alla percezione o cognizione soprannaturale di Dio; ma bensì può egli staccarsi da quella, se Iddio graziosamente comunicandosi a lui, gliel'abbia conferita. E così fece l'uomo primo peccando; il quale rimase colla sola natura sua, guasta ed offesa anch'essa dalla disordinata concupiscenza (2). Simili a lui nacquero i figliuoli: la volontà de' quali non sostenuta dalla grazia, pende verso il bene sensibile; e ciò necessariamente e abbandonatamente; perocchè essendo la volontà la potenza di appetire il bene, ella non può astenersi dal tendere a un bene che sperimenta, se non in rispetto ad un altro bene che le sia presentato, col-

(1) Così s. Tommaso lo vien provando: *In omni judicio ultima sententia pertinet ad superiorum judicatorium.* — *Unda cum regula legis divinae sit superior, consequens est, ut ultima sententia per quam judicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorum, quae intendit rationibus aeternis. Cum autem de pluribus occurrit judicandum, finale judicium est de ea quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultima occurrit ipse actus praetambulum autem est ipsa delectatio quae inducit ad actum. Et ideo ad rationem superiorem proprie pertinet consensus in actum.* (S. I. II, LXXIV, VII).

(2) Qualor ancu non si sapesse reader ragione di questo guasto della natura umana, non si dovrebbe perciò rifiutarlo, dacchè tutta la tradizione ecclesiastica ce l'attesta costantemente. La tradizione di un tal guasto si conservò fin anco presso gli Ebrei, per tacere d'altri popoli; ne' libri de' quali si parla della concupiscenza come di un peccato e di un guasto della natura, venuto all'uomo in conseguenza del peccato del primo padre.

l'amor del quale essa possa vincere la lusinga del precedente (1): Ma nell'ordine della natura tutti i beni che si possano presentare all' uomo e di cui egli possa avere speranza son naturali: la cognizione negativa ch'egli ha di Dio non può essere che inefficace. Che se egli si formi di Dio un concetto positivo mediante un adunamento immaginario di beni umani; l'oggetto della sua tendenza sono ancor questi beni, benchè accumulati coll'immaginazione e in un solo bene ridotti. L'oggetto generale adunque della volontà dell' uomo in istato naturale senza la grazia, l'oggetto dico che veramente prevale, è sempre il bene naturale e finito: la volontà non è tirata efficacemente che da questo. Il libero arbitrio può bensì usare di tali beni molte volte senza peccare; ma non può tuttavia uscir di essi nella sua scelta; non potrà che vincere e temperare l'amor di uno coll'amore di un altro: nè varrà giammai a sacrificare tutti i beni finiti, i soli ch'egli sperimenta, in ossequio alla legge morale, se ciò fosse necessario: quindi dee assai volte cadere nelle forti tentazioni anche contro la legge semplicemente naturale: non potrà poi senza grazia, riferire tutto a Dio effettivamente come ad ultimo suo fine, perocchè egli non ha forza naturale di sollevarsi alla percezione ed alla congiunzione con quell' infinito bene, e di prenderne speranza: in somma il libero suo arbitrio può scegliere fra le volizioni possibili, ma quella volizione che mette Iddio per fine e per bene assoluto gli è impossibile in tale stato: tutta la volontà dell' uomo adunque, anche la suprema che è la personale, inclina per natura inevitabilmente ed esclusivamente alle cose finite e sensibili. Concedo che la divina Provvidenza avrebbe potuto allontanare da lui le gravi tentazioni alle forze sue superiori, il che avrebb'essa anche fatto, se Iddio stesso avesse creato l' uomo senza peccato nell'ordine della natura. Ma ora l'uom peccatore si mise egli stesso colla sua colpa nella condizione in cui trovasi: in questa condizione la carne è insuperbita, la mente svigorita: lo slancio del cuore umano tende all'infinità del bene, a cui era ordinato a principio (2): egli cerca dunque, senza la grazia, il bene infinito, nel fini-

(1) Veggasi ciò che abbiamo detto della somma mobilità della volontà, nell'*Antropol.* L. III, sez. II, cap. VIII.

(2) Presupposto lo staccamento della volontà umana da Dio (privazione della grazia) e il bisogno d'un'infinità di bene rimastole aperto dall'esser ella stata a un tal bene volta in origine, presupposta ancora l'attività cresciuta e resa insubordinata dalla parte del senso carnale, egli è facil cosa il concepire come l'animal sentimento (la carne) dovesse dare una piega a tutto l'uomo, a sé trasudolo e di conseguente traendo ancora a sé il suo principio supremo. Non sarà tuttavia inutile il porre qui sotto gli occhi de' lettori la maniera, nella quale l'Estio concepisce una tale azione del corpo sull'anima, onde questa riceve quel rivolgimento alla creatura, che ha ragion di peccato. Ecco la parole di quel grande teologo.

Quae res ut melius intelligatur, sciendum est, mutuum esse eamque naturalem sympathiam, id est passionum et affectionum communicationem inter corpus et animam, tamquam in idem compositum naturale concurrentes partes substantiales. Unde fieri videmus, ut corpore male affecto anima doleat, et vicissim ex animi hilaritate corpus recreetur. Cum igitur anima a Deo neque justa fiat, neque injusta, neque omnino ante suam cum corpore conjunctionem existat: corpus autem ante animae infusionem ex carne peccati seminatam, nondum quidem peccatum habeat, sed tamen occultam quandam ad peccatum dispositionem, sicut in animo, quae in corpore nascitur velut flos in loco foetido, simul ex corpore contrahat vitium quoddam habituale, atque culpabile. Sicut enim si infunderetur anima corpori vulnerato, vel posito in igne, mox in eo corpore dolet; ita dum infunditur corpori ad peccatum disposito, mox in eo habitualiter quodammodo peccat. Egli conferma colle autorità questo suo modo di concepire il vizio mole dell'anima umana: dicendo così: Hunc explicandi modum indicat Augustinus, lib. V contra Julianum, c. III, et lib. II De peccatorum meritis, c. XXIV, XXV et XXVI, ubi etiam inter caetera dicit, Christum ideo non habuisse carnem peccati, quia quod de matre accepit, aut suscipiendum mundavit, aut suscipiendo mundavit. — Fundamentum hujus videtur haberi ex Scriptura, quae semen humanum vocat « foedum humorem » (Lev. XXV), et menstrua mulieris habentur pro summa immunditia, cum semen tritici, aut aliarum rerum nunquam immundum coecret. Sic. Job. XVI. Quis potest facere mundum de immundo curvareplum semine? Et ad eam immunditiam respicere videtur alius ejusdem libri locus c. XXV. « Nempe quis potest apparere mundus natus de muliere? » pro quo LXX reddiderunt: « Nemo mundus a corde,

to, ciò che è ingiustizia: quell' abitoale inclinazione della volontà personale all' ingiustizia è il peccato.

Veggiamo ora come il principio personale a Dio si rivolga pel battesimale lavacro.

Io partirò dalla verità insegnata dal sacrosanto Concilio di Trento, che la giustificazione si fa per l' infusione della grazia e della carità (1), avente virtù di cangiare il cuore dell' uomo; e ch' ella non consiste già in una semplice remissione del debito del peccato, ciò che non basterebbe a sanar l' uomo mal inclinato nella sua volontà personale. Ora questa grazia infusa è una comunicazione di Dio. L' uomo percepisce intimamente un nuovo bene diverso da tutti i beni naturali, Iddio. Da quel momento l' appetito razionale acquista un oggetto nuovo: un bene nuovo, un affetto nuovo, la carità: bene ed affetto che giunge poi talora a farsi sentire di tanta veemenza, che l' anima, disperando di poterlo altrui comunicare, è forzata di dir seco stessa: *secretum meum mihi, secretum meum mihi* (2). Un bene nuovo poi, un nuovo affetto, produce una volontà nuova. Vero è che la carne ed il sangue non cessano di stare tuttavia innanzi all' uomo e di solleticarlo: sono essi pure ancor de' beni per lui. Quindi due oggetti presenti all' appetito razionale immensamente diversi, il bene reale finito, e il bene reale infinito: quindi medesimamente due volontà, la naturale e la soprannaturale. Ma quale di esse prevale? quale n' è la suprema? e quindi la personale?

Fino a tanto che l' uomo non ha ancora l' uso del libero arbitrio, prevale indubitamente la volontà soprannaturale: perocchè ella è creata nell' uomo da Dio stesso, e di lei dice il Salmo: *Cor mundum CREA in me Deus, et spiritum rectum INNOVA in visceribus meis* (3); è creata da Dio colla comunicazione di sè, perocchè si crea una volontà nell' uomo, come dicevamo, col comunicarsi a lui un bene reale del tutto nuovo.

Quando poi l' uomo giustificato acquista l' uso del suo libero arbitrio, allor questo ritrovasi in posizione grandemente diversa da quel ch' era prima: perocchè egli ha due volontà di cui può disporre; egli può scegliere fra le volizioni della volontà soprannaturale e le volizioni della naturale. Se quelle antepone, la volontà soprannaturale vince; se poi sceglie le volizioni di quella volontà che tende come ad ultimo suo fine al ben finito, le volizioni cioè della volontà naturale in opposizione alla soprannaturale, allora pecca, e peccando perde di nuovo la grazia; non più però il germe della grazia, la fede (4), e il carattere indelebile (5): di che gli rimane la volontà soprannaturale in potenza, benchè l' abbia in atto perduta; e può colla penitenza e coll' uso de' sacramenti ricuperarla.

CVII. Gesù Cristo adunque ristora l' uomo col creare in lui un principio nuovo di operare, una volontà nuova, un cuor nuovo, secondo la promessa fatta per Eze-

« nec infans quidem »; etc. Item notandum quod Lev. XV contrahitur immunditia ex fluxu seminis et menstrui, non ex fluxu sanguinis aut pituitae, neque aliorum humorum, imo neque ex fluxu excrementorum foetidissimorum seu dysenteriae, vel fluxu urinae (in II. Scil. Distinct. XXXI, § 1).

(1) *Si quis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate quae in cordibus (cioè non ne' cuori di carne, ma nella volontà) xorum per spiritum sanctum diffundatur atque illis inhaereat: aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei; anathema sit (Sess. VI, can. XI).*

(2) *Is. XXIV, 16.*

(3) *Ps. L.*

(4) *Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti; aut fidem, quas remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum, qui fidem sine charitate habet, non esse christianum; anathema sit (C. Trid., sess. VI De justf., can. XXVIII).*

(5) *Si quis dixerit in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt anathema sit. (C. Trid. lb. De Sacram. IX).*

chiello: *Et effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.* — *Et dabo vobis COR NOFUM, et SPIRITUM NOFUM ponam in medio vestri* (1). E poichè questo nuovo principio che Cristo pone nell'uomo è superiore a tutti gli altri per nobiltà ed erindio per elicacia fin che resta nell'uomo, perciò egli costituisce la *persona* dell'uomo, e quindi si dice che nella riparazione fatta dall'uomo da Cristo si salva prima la *persona*, e poi a suo tempo, cioè nell'ultima risurrezione, anche la *natura*; il contrario di quanto avviene nella curruzione ereditaria, la quale comincia nella natura e termina nella persona. *Peccatum originale*, dice l'Angelico. *hoc modo processit, quod primo* (in Adamo) *persona infecta naturam; postmodum vero* (ne' posteri) *NATURA INFECIT PERSONAM. Christus vero converso ordine prius reparat ID QUOD PERSONAE EST; et postmodum simul in omni'us* (nella risurrezione) *reparabit ID QUOD NATURAE EST* (2).

Colla riparazione adunque di Cristo si muta nell'uomo la base della persona. il principio personale; questo principio personale non è più quella volontà che pende verso le cose terrene; poichè ella non è più l'apice dell'anima, la potenza soprastante alle altre; ma sopra di essa ne è da Dio suscitata un'altra più eccellente che ha per oggetto l'Idio stesso, e di natura sua più potente della prima; mobile, col quale il libero arbitrio può meritare la vita eterna, vincere le tentazioni, adempire i precetti del Salvatore, secondo il canone del Tridentino: *Si quis dixerit Dei praecepta HOMINI ETIAM JUSTIFICATO et SUB GRATIA CONSTITUTO, esse ad observandum impossibilia; anathema sit* (3).

CVIII. Venendo adunque coll'infusion della grazia mutato il principio personale, colla maggior proprietà s'esprime l'operazione che nasce nell'uomo pel battesimo colle parole che usa il Tridentino chiamandola *RENOVATIO INTERIORIS HOMINIS* (4). L'uomo in quanto significa *persona* veramente si rinnova. Quindi le espressioni mirabilmente proprie di *rigenerazione, rinascimento*, applicate al battesimo ed al suo effetto, secondo le parole di Cristo a Nicodemo: *Amen, amen dico tibi: nisi quis RENATUS fuerit denuo, non poterit videre regnum Dei* (5), e la spiegazione data da Cristo stesso: *Quod natum est ex carne, caro est, et quod natum est ex spiritu, spiritus est* (6). Cioè l'uomo, la persona umana che naturalmente nasce, è carne, perchè la carne attrae a sè la volontà personale che è la stessa persona; ma la persona umana che soprannaturalmente nasce è spirito, perchè lo Spirito santo che viene infuso trae a sè la volontà, e questa in quant'è tirata e attuata dallo Spirito santo, diventa un'attività personale, diventa la base della persona; cessando così di esser personale la volontà in quant'è tirata a sè dalla carne, fin a tanto che dalla volontà soprannaturale è contrastata (7). Laonde s. Paolo colla stessa proprietà parlando distingue le persone peccatrici e le sante, col dire che quelle prime sono *nella carne*, e queste seconde *nello spirito*: *Qui autem IN CARNE SUNT, Deo placere non possunt: IOS autem IN CARNE non estis, sed IN SPIRITU* (8). E queste o somiglianti maniere sono costantissime nelle divine Scritture, come altresì nelle bocche di tutti i fedeli, detti essi stessi acconcissimamente *figliuoli di Dio*, perchè è creata la loro

(1) C. XXXVI, 25, 26.

(2) S. III, LXIX, m, ad 3.

(3) S. VI *De justif.*, can. XVIII.

(4) Ivi, c. VII.

(5) Jo. III, 3.

(6) Ivi, 6.

(7) Si può ugualmente dire che vi sono due volontà nell'uomo rigenerato o una volontà sola attuata da diversi oggetti, secondo che si considera la volontà come una mera potenza non ancora eccitata a nulla (nel qual senso è una potenza sola); ovvero la si considera in quelle diverse attualità nelle quali ella si mette, qualora esercitino su di lei un'azione costante delle cose reali, quali sono la propria carne, e lo Spirito santo.

(8) Rom. VIII, 8, 9.

nuova personalità dallo spirito che in essi agisce, *quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt FILII DEI* (1). E così finalmente si spiega, che cosa sia l'uomo vecchio, e l'uomo nuovo di s. Paolo; e come quello sia morto al peccato, e quindi il peccato non gli si possa più imputare: di che il detto di sant'Agostino, che nel battezzato *concupiscentia transit REACTU, et manet ACTU*; e quell'altro che spiega il primo, *dimittit concupiscentiam carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut IN PECCATUM NON IMPUTETUR* (2); non s'impula più la concupiscentia nell'uomo rinato, perchè nel rinato non guasta più la sua persona, ma solo la sua natura; e quella persona che prima guastava già non è più, perchè ell'era allora l'attività nell'uomo suprema, ed ora è un'attività subordinata, di diritto ed auco di fatto, se l'uomo non pecca, alla volontà nuova, che forma l'uomo nuovo, l'uomo spirituale che *percipit ea quae sunt Spiritus* (3).

CIX. Tale è la dottrina da me esposta nel *Trattato della Coscienza morale*. Sentiamo ora le vituperosissime accuse ed imputazioni, che Eusebio er-dette bene di darmi per ragione di essa, le quali si trovano nel suo libello sotto le Affermazioni X, XI e XIV.

Prima accusa: che io nego affatto la necessità delle buone opere (4) per conseguire l'eterna salute, come fece Lutero.

Or quali sono i documenti ch'egli porta per convincermi d'una tanta eresia?

Son due passi del *Trattato della Coscienza*: ecco il primo:

« E seguitando noi colle dottrine rivelate, il batesimo del Salvatore è quello « che tosse questa dannazione del peccato d'origine, questa total colpa della natura, « se così si vuol chiamare, introducendo nell'uomo un altro principio attivo, sopran- « naturale, superiore alla volontà naturale, e però sede della moralità, anzi, essendo « egli santo, sede della santità e della salvezza dell'uomo, la qual tutta dipende dal « principio supremo (5).

Abbiamo veduto che la base dell'uomo come persona imputabile si è sempre l'altissima delle sue attività, la quale perciò dicesi, rispetto a tutte l'altre potenze e principj attivi, il *principio attivo supremo*, o come lo chiama s. Tommaso, *primum principium motuum hominis*, ovvero, come il dice sant'Agostino, *pars animar melior et superior* (6). In questo principio sta la moralità dell'uomo: dipende da esso l'esser l'uomo buono o cattivo. Dicesi principio attivo, perchè è il principio di tutte le azioni dell'uomo (7). Ora il *principio attivo supremo* nell'uomo che trovasi in grazia di Dio, è diverso, come dicevo, dal *principio attivo supremo* nell'uomo

(1) Ivi, 14.

(2) *De nuptiis et concup.*, L. I, c. XXV.

(3) I. Cor. II, 14.

(4) Il signor Eusebio nelle sue accuse vacillo sempre fra la certezza e l'incertezza. Prima dico che i miei orroci sono *manifestissimi* (f. 4) : ora poi si contenta di lasciarli in dubbio. In un luogo parla fraoco così : « Che il signor Rosmini — escluda affatto le opere libero del- « l'uomo ; appare ancora da altri suoi detti » (K. Aff. X, f. 39, oota). Questo favellare mostra certezza. Ma nello conclusione indacchiase dicendo che il signor Rosmini « par che si « avoazi a distruggere la necessità delle buone opere per esser salvi » (Ivi, f. 41), il qual favellare lascia dell'incertezza.

(5) *Trattato della Coscienza*, faoc. 38.

(6) Mi si permetta di qui riferire tutto il passo di sant'Agostino, come quell'ò che sotto a confutarlo vario delle dottrine già sopra espresse, o dal signor Eusebio impugnate : *Sed aliae sunt rerum corporaliu qualitates, quae secum a contrariis temperantur ut bene valeamus ; et cum sint in diverso genere bonax, tamen cum discordant, malam valetudinem faciunt* (ecco come il male con istà nelle singole parti dell'uomo, ma nella loro disarmonia) : *et aliae sunt animar cupiditates, quae propterea carnis dicuntur, quia secundum carnem anima concupiscit, cum sic concupiscit, ut ei spiritus, id est, pars eius melior et superior debeat repugnare* (*Contra Jul. Pelag.* L. V, n. 28.

(7) Io ho dimostrato che la persona in quanto è meramente passiva non è principio morale ; ma si in quanto ella è in qualche modo attiva, nell' *Antropolog.* L. IV. c. IV. art. II, § 2.

che non trovasi in grazia di Dio : quello è un principio di operare soprannaturalmente che vien suscitato e creato nell' uomo dall' infusione della grazia, è una volontà soprannaturale ; questo all' incontro non è che una volontà naturale (fino che si considera senza grazia), cioè tendente ad oggetti naturali. La volontà soprannaturale è il principio delle opere soprannaturali , e « la salvezza dell' uomo dipende tutta da « questo principio », perchè l' uomo non può salvarsi se non vive di una vita soprannaturale, e non fa le azioni di questa vita. La volontà naturale all' incontro è il principio delle opere naturali, sieno elle naturalmente oneste, o sieno peccati, opere tendenti sempre a godere de' beni naturali : con questo solo principio non può l' uomo far opere meritorie di vita eterna.

Ora , per dimostrare che io nego la necessità delle opere buone, che cosa fa il signor Eusebio? Ecco qua il suo arzigogolo :

« Rosmini dice che la salvezza dell' uomo tutta dipende dal principio supremo nell' uomo introdotto per lo battesimo del Salvatore. Ma il principio supremo è Dio. Dunque Rosmini fa dipendere tutta la salvezza dell' uomo da Dio : dunque esclude la necessità delle buone opere ». Quindi, dato di piglio alla definizione del Tridentino, che *Proponenda est via aeterna et tamquam gratia filii Dei per Christum Jesum misericorditer promissa; et tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda*, tosto così m' investe :

« Come sarà dunque vero ciò che il Rosmini sol dice, che la salvezza dell' uomo tutta dipende da Dio (1)? Peccato ch' ei non abbia potuto comunicare i « suoi lumi ai padri Tridentini! Avrebbero certo allora essi pure mutato il decreto, e « definito con lui, che la salvezza dell' uomo dipende tutta dalla grazia di Dio (2): avrebbero applaudito a Lutero » ; e via via una scorreria di questo trotto!

Io intanto ho l' onore di dirgli, ch' egli che crede di capir tutto, non ha capito affatto nulla ; non ha egli inteso punto nè poco che cosa sia quel principio supremo da cui dipende tutta la salvezza dell' uomo ; perocchè se l' avesse inteso, avrebbe saputo che quel principio, se nel bambino è un abito che lo santifica, nell' adulto è anche il principio DELLE BUONE OPERE, giacchè le buone opere meritorie di vita eterna sono quelle che l' uomo fa in istato di grazia ; e che il dire che la salute dipende dal principio delle buone opere, non è punto nè poco un escludere le buone opere. *Nempe legimus*, io replicherò lo stesso sentimento colle parole di sant' Agostino, *JUSTIFICARI IN CHRISTO qui credunt in eum, propter occultam communicationem et inspirationem GRATIAE SPIRITUALIS, qua quisque HAERET Domino unus spiritus est, QUAMVIS EUM ET IMITENTUR SANCTI EJUS* (3); nelle quali ultime parole potrà il signor Eusebio, se ben le intende, trovare le buone opere.

Per sopraggiunta osserverò, che, quantunque io non abbia detto che « la salvezza tutta dipenda da Dio », o « tutta dipenda dalla grazia di Dio » ; non sono tuttavia queste proposizioni tali che debbano far tant' orrore, o trovarsi in esse l' esclusione delle buone opere. Per me, piacemi sempre di dire al Signore con s. Filippo Neri,

(1) Egli mette in mia bocca queste parole di tutta sua invenzione, si noti bene : è essa questa buona fede, o fede calda? — Veramente non ho io mai detto, che tutta la salvezza dipenda da Dio ; ma ho detto che tutta dipende dal principio supremo, il quale non è Dio ; ma l' attività soprannaturale dell' uomo creata però in esso da Dio coll' infusione della sua grazia. Se dunque sotto la sua maschera sta un uomo onesto, il vedremo dalla ritrattazione che farà anche di questo suo errore.

(2) Anche qui egli mente. E dove ha egli mai trovato da me scritto che « la salvezza dell' uomo dipende tutta dalla grazia » ? Io lo siedo a dirlo, o a disdirlo, com' è di dovere. Io dissi che tutta la salvezza dell' uomo dipende dal principio supremo ; ma questo principio non è la grazia ; ma bensì è l' effetto che la grazia produce nell' uomo, la quale informando l' anima vi produce « l' attività di operare soprannaturalmente e di meritar la vita eterna » e questa è il principio attivo supremo di quelli che sono in grazia, ed operano secondo la grazia.

(3) *De peccatorum meritis et remis.*, L. I, c. X.

« Sono disperato di me, o Signore, ma confido in voi »; e mi è dolcissima cosa altresì, l'esclamare col Salmista, *In manibus tuis sortes meae*, gridando assai più che la mia sorte sia nelle mani di Dio che nelle mie proprie; pienamente persuaso che così stia in luogo di troppo maggior sicurezza; nè credo perciò di negare la necessità delle buone opere attribuendole a Dio, come al loro primo principio, di cui perciò sono doni, *cujus tanta est erga omnes homines bonitas*, per usare le parole del sacrosanto Concilio di Trento, *ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona* (1). Alla fine non so che cosa si possa trovar d'assurdo nel dire che una catena che sta sospesa alla soffitta, penda tutta dal primo suo anello; nè credo io che con ciò si neghino gli altri anelli della catena. Ora nella santificazione nostra il primo anello è la misericordia di Dio, *qui prior dilexit nos*, e che *operatur in nobis sine nobis* (2). E non è la carità infusa da Dio il tesoro, onde le stesse opere buone caviamo? Or, *Charitas*, come insegna s. Tommaso, *non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita; sed per infusionem Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii: cujus participatio in nobis est ipsa charitas causata* (3), come fu deciso replicatamente anche dal Concilio di Trento (4).

Riassumendo, il signor Eusebio 1.^o inventò di pianta due frasi (*la salvezza dell'uomo tutta dipende da Dio; la salvezza dell'uomo dipende tutta dalla grazia di Dio*) e affermò falsamente quelle esser mie; primo frutto dell'albero: 2.^o sulle due frasi da lui inventate e attribuite a me, mi tacciò di professare l'eresia di Lutero, che insegnò le buone opere non essere necessarie alla salute; secondo frutto dell'albero: 3.^o sventuratamente al suo scopo di denigrarmi, le due frasi inventate furono da lui prese in fallo, giacchè non contengono veramente l'eresia dell'esclusione delle buone opere, purchè sanamente vengano intese e spiegate; terzo frutto dell'albero: 4.^o finalmente, contenessero pur anco quell'eresia, e foss'anco vero che sfuggite fossero dalla penna d'un scrittore, qual uomo onesto od equo oserà tosto paragonare un tale scrittore a Lutero, se il detto scrittore parla d'un capo all'altro de' suoi scritti della necessità delle buone opere, e non iscrive se non per eccitare gli uomini a farne il più che mai sia possibile? e qual galantuomo sarà colui, che invece d'attribuir quelle frasi ad una inavvertenza o distrazione del detto scrittore, le vada anzi rubacchiando di mezzo ad una collezione di opere voluminose per fondare su due parole una formale pubblica accusa d'eresia, e d'un'eresia sì assurda, non professata più oggimai nè pure da' protestanti, come si è quella della non necessità delle opere buone? — Se il signor Eusebio si farà conoscere col pentimento sul labbro, saranno tutti questi abbagli incolpevoli del suo zelo; se nol farà, ciascun saprà dire: *Ex fructibus eorum cognoscetis eos*.

CX. Ma il sig. Eusebio mette in campo un altro argomento per provare che io, al par di Lutero, nego la necessità delle buone opere. Odasi attentamente com'egli parla, ch'io riferirò intere le sue parole:

« Che il sig. Rosmini, nel dire: *Che la salvezza dell'uomo tutta dipende dal principio supremo introdotto nell'uomo stesso da Dio*; escluda affatto le opere e libere dell'uomo; apparte ancora da altri suoi detti. Leggi a carte 75 là dove afferma, che s. Paolo apporta il testo de' salmi (31) « Beato l'uomo a cui il Signore non imputò il suo peccato » per comprovare (dice) che *l'uomo non si giustifica presso Dio colle opere. essendo ognuno pien di peccati, senza fare eccezione ai bambini: ma per l'atto della divina misericordia, che ci rinnova in virtù*

(1) Sess. VI *De justifi.*, c. XVI.

(2) Così di s. Paolo scrive sant'Agostino: *Ut autem de coelo vocaretur s. Paulus et tam magna et efficacissima vocatione converteretur, gratia Dei erat sola, quia merita ejus erant magna, sed mala* (L. de grat. et lib. arbit. cap. V).

(3) S. II. II, XXIV, II.

(4) Sess. VI *De justifi.*, c. VI.

« *de' meriti del Salvatore* » (1). Il Signor Eusebio trova dunque l'eresia in queste « mie parole, colle quali ho detto, che « L'UOMO NON SI GIUSTIFICA PRESSO DIO COLLE OPERE ». Se questo è un errore per il signor Eusebio, sarà dunque una verità il contrario: il signor Eusebio dunque protesta di credere che « L'UOMO SI GIUSTIFICA PRESSO DIO COLLE OPERE »! Le sue opere adunque sono la causa della sua giustificazione! Che ne dite, teologi cattolici? che ve ne pare, cristiani fedeli? credete voi forse di non essere stati giustificati nel santo battesimo, prima ancora che foste capaci di operare alcun'opera buona col vostro libero arbitrio? credete di non aver ottenuta la giustificazione se non solo allora, che, giunti alla discrezione del bene e del male, piaceste a Dio colle vostre virtù? Tutti i cattolici inorridiscono al solo far loro queste domande; e il sig. Eusebio all'incontro si scandolezza per aver io detto con s. Paolo e col Concilio di Trento, che « l'uomo non si giustifica presso Dio colle opere, essendo ognuno (2) pien di peccati, senza fare eccezione a' bambini; ma per l'atto della divina misericordia, che ci RINNOVELLA in virtù de' meriti del Salvatore ». Col pretesto adunque di difendere la necessità delle buone opere alla salute, nega di soppiatto il signor Eusebio, coerente al suo costante sistema dell'umana natura sana, che faccia bisogno la *rinnovazione* dell'uomo (*renovatio interioris hominis*, come la dice il Tridentino), insinua che questa rinnovazione si possa fare per le buone opere, e non sia un mero atto della divina misericordia. Affine però d'insinuare tali suoi sentimenti senza offesa de' pii orecchi, prende l'aria di campione della fede, e accusa d'eretiche quelle parole mie. Io interrogherò dunque il sig. Eusebio pubblicamente così: Se voi trovate eretico il dire, che l'uomo « non si giustifica presso Dio colle buone opere, ma per l'atto della divina misericordia che lo rinnovella nel santo battesimo »: dite adunque, che tutti sentano, per quali buone opere volete voi ché l'uomo si giustifichi, per quelle che precedono il battesimo, o per quelle che al battesimo susseguono? Voi siete obbligato di rispondermi l'una o l'altra cosa. — In tanto che voi ci pensate, ogni buon cattolico intenderà, che le buone opere anteriori al battesimo, eziandio che fatte per impulso di altoa grazia, non producono la giustificazione (la quale non si compie d'altra parte che in un istante), ma sol dispongono l'uomo ad acquistarla, com'è definito dal Concilio di Trento (3), e però sarebbe eresia dire il contrario; e che le buone opere meritorie che al battesimo susseguono non giustificano l'uomo, ma trovano l'uomo già giustificato; se pure negare non si voglia anche l'efficacia del santo battesimo: il che sarebbe un'altra eresia, essendo scritto che, *Si quis dixerit, sacramenta novae legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua; et sine eis, aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci; licet omnia singulis necessaria non sint; anathema sit* (4). Voi dunque, Eusebio Cristiano, denunziando come erronee le mie parole che dicono « non giustificarsi l'uomo presso Dio colle opere, essendo ognuno pien di peccati senza fare eccezione a' bambini ecc. », non venite a chiamare menzognero me solo, ma di più il Signor nostro, almeo se vi piace credere a s. Giovanni che scrive. *Si dixerimus quoniam non peccavimus, mendacem facimus eum, et verbum ejus non est in nobis* (5); e rendete con ciò stesso impossibile la giustificazione dello stesso adulto, a detta del Concilio di Trento, il quale pone fra le disposizioni necessarie del-

(1) R. Aff. X, f. 39.

(2) *Et non intres in judicium cum servo tuo, quia non justificabitur in conspectu tuo anima vivens* (Ps. CXLIII, 2). — *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus; ipsi nos accusamus, et veritas in nobis non est* (1. Jo., 1, 8).(3) Sess. VI De justf. c. VIII. — *GRATIS autem justificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur. Si enim grata est, jam non ex operibus; alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia jam non est gratia.*

(4) Sess. VII De Sacram. in gen. cap. IV.

(5) 1. Jo., 1. 10.

l' uomo adulto quella del sentirsi peccatore, e bisognoso della divina pietà: *Credentes — illud in primis, a Deo justificari. impium per gratiam ejus, per redemptionem quae est in Christo JESU: et dum PECCATORES SE ESSE INTELLIGENTES, a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur etc.* (1).

CXI. Egli è pur singolare a vedere come il signor Eusebio si schermisce dall'autorità del capo III dell' Epistola di s. Paolo a' Romani, citato da me e dal Concilio di Trento (2) a provare che l' uomo non si giustifica colle opere, ma per un atto della divina misericordia! Recherò il passo citato da me parte nel testo, parte nelle note, acciocchè l' abbia sott' occhio il lettore, e lo recherò alquanto estesamente, acciocchè meglio se n' intenda il senso col contesto di ciò che segue. *Causati sumus*, dice l' Apostolo, *JUDAEOS ET GRAECOS OMNES sub peccato esse, sicut scriptum est: Quia NON EST JUSTUS QUISQUAM: Non est intelligens, non est requirens Deum: Omnes declinaverunt etc.: quia ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo. — Nunc autem sine lege justitia Dei manifestata est; testificata a lege et Prophetis. Justitia autem Dei per FIDEM Jesu Christi, in OMNES et SUPER OMNES qui credunt in eum: non enim est distinctio: OMNES ENIM PECCAVERUNT, ET EGENT GLORIA DEI. Justificati GRATIS per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo JESU* (3). Egli è chiarissimo che io questo passo s. Paolo parla tanto de' Giudei quanto de' Gentili, e v' insegna, nè gli uni nè gli altri giustificarsi colle loro opere, ma *gratis* per la divina misericordia; escludendo oon solo le opere che facevano i Gentili secondo la ragion naturale; ma altresì quelle che facevano gli Ebrei secondo la mosaica legge. Or Eusebio Cristiano ha il coraggio, per eludere la forza di questo passo, di scrivere semplicemente così: « Si sa che s. Paolo, che altre volte e fortemente dimostra la necessità delle buone opere, qui esclude SOLO le opere e la « materialità de' riti Mosaici, pe' quali tanti Giudei stoltamente credevano d'essere giustificati »; e quasi avesse con dir questo solo portata indubitabil vittoria, aggiunge: « Quindi appare come è svisata pur qui la verità del sacro testo per stabilire una falsità » (4). Quindi appare più tosto l'impudentissima ignoranza vostra, signor Eusebio. Se s. Paolo che comincia dal dire *Causati sumus Judaeos et Graecos omnes sub peccato esse*, parli de' soli Ebrei, ognuno che abbia occhi può vederlo. Se s. Paolo « escluda SOLO le opere e la materialità de' riti Mosaici », e non anco le opere dell'onestà e moralità naturale che facevano i Gentili e TUTTI quelli che non erano giustificati dichiarandole insufficienti a giustificarli, lo mostra il contesto e lo dichiara il Concilio di Trento, che dietro l'Apostolo pur sentenza: *Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae, vel per legis doctrinam fiant, absque divina per JESUM Christum gratia, posse justificari coram Deo; anathema sit* (5). E qui non posso a meno di osservare, che il dire come fa Eusebio, che l' Apostolo « esclude SOLO le opere e la materialità de' riti Mosaici, pe' quali tanti Giudei stoltamente credevano d'essere giustificati », sembra voler significare che l'errore e la stoltezza de' Giudei consistesse solamente nel credere d'essere giustificati per la materialità de' riti Mosaici, e non fosse uguale stoltezza il credere di essere giustificato per le opere naturalmente oneste e virtuose, secondo la stessa parte morale della legge di Mosè. Il vero si è, che l' uomo non può giustificarsi colle sue opere; ma che la giustificazione è un dono gratuito di Dio. Dopo essere giustificato poi, egli può e deve meritarsi colle sue buone opere (se però ha l'uso del suo libero arbitrio) la vita eterna. Or è ella cosa ben fatta l'insinuare gli errori accennati intorno all'efficacia delle

(1) Sess. VI, *De justif.* c. VI.

(2) Sess. VI *De justif.* c. VIII.

(3) Rom. III, 9, 20, 28.

(4) R. Aff. X, f. 39, nota.

(5) Sess. VI *De justif.*, can. I.

opere libere dell'uomo per la sua giustificazione, sotto pretesto e coll'aria di difendere la necessità che ha l'uomo già giustificato e avente l'uso del suo libero arbitrio, di operare il bene per salvarsi (1)? — Ecco a che si riduce la scienza teologica di Eusebio Cristiano.

CXII. *Seconda accusa* : che « sembra che io neghi con Calvino e Lutero, che i peccati non siano rimessi, ma solo nascosti o non imputati ».

La ragione per la quale mi dà il signor Eusebio una così grave accusa, appar manifestamente essere il *NON AVER EGLI INTESO* la maniera da me tenuta nello spiegare come la concupiscenza in virtù del santo battesimo *transit reatu et manet actu*, cioè a dire continua nell'uomo ad agire, cessando però da esser peccato.

Questa maniera il lettore già la conosce : io dimostro, che il peccato non esiste se non infettà il principio personale, perchè il peccato non è che « un male, un guasto, una obliquità della persona » ; e qualsivoglia difetto, se è fuori della persona, benchè alla persona aderente, come quello di cui parla l'Apostolo, *malum adjacet mihi*, perde la ragion di peccato. Or prima che Iddio infonda nell'uomo la grazia, il principio personale si è la volontà naturale che ha per oggetto il ben finito della natura ; ma dopo l'infusion della grazia, surge nell'uomo un altro principio personale più elevato, e questo si è la volontà soprannaturale, la potenza di amare Iddio soprannaturalmente e di operare in modo conforme a questo amore. Quando questo nuovo principio personale è nato nell'uomo, la volontà naturale ha cessato d'esser personale, e d'essere per conseguenza soggetto e sede del peccato : la concupiscenza dunque che in essa rimane non è più peccato, perchè una volontà superiore oggi mai la domina, e la sgrida e riprova. A faccia 38 e 39 del *Trattato della Coscienza* io ho spiegato come nella volontà naturale che soprasta dopo il battesimo, intenda io compresa la *concupiscenza*, che il Concilio di Trento in fatti dichiara soprastare nell'uomo anche dopo l'infusion della grazia, *at agonem*. Ora ognuno che intenda una tale dottrina, dee convenire, che da essa risulta chiarissimamente, col santo battesimo *tolli totum id quod veram et propriam peccati rationem habet*, giacchè viene fin tolto quel principio personale dove solo il peccato risiede ; che è propriamente la morte dell'uomo vecchio di san Paolo. E di vero, qual altro sistema spiega meglio la proprietà del parlar dell'Apostolo, là dove dice. *Qui enim MORTUUS SUMUS peccato, quomodo adhuc vivemus in illo?* In fatti se il principio in cui sta la persona nostra è mutato, può ben darsi in un senso che la persona vecchia è morta, e noi già siamo persone nuove. E questa distruzione della persona del peccato, che l'Apostolo seguita a descrivere, si opera nel battesimo : *An ignoratis, quia quicumque baptizati sumus in Christo JESU, in morte ipsius baptizati sumus? consepulti enim sumus in illo per baptismum in mortem*. La maniera dunque per la quale l'Apostolo spiega in che modo sia distrutto il peccato pel battesimo, benchè rimanga la concupiscenza, è appunto quella ch'io esposi nel *Trattato della Coscienza* ; o più tosto quella maniera che io esposi, e quella dell'Apostolo, come ivi ho detto. Imperciocchè la ragione che dà l'Apostolo dell'esser cessato in noi il peccato, si è questa : perchè è morto in noi l'uomo peccatore : cioè quel principio d'operare che prima era in noi *personale*, non avendovene alcun altro a lui superiore che dominare il potesse, onde l'arbitrio nostro

(1) I passi che arreca il signor Eusebio di s. Pietro e di s. Paolo parlano delle opere buone e meritorie dell'uomo giustificato, e non di opere operanti la giustificazione in chi ancora non l'ha ricevuta. Il primo dice : *Magnis satagiis, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faceratis* (II. Pietr. I. 10) : il secondo ; *Itaque fratres mei dilecti, stantibus estote et immobilis, abundantes in opere Domini semper, scientes quod labor vester non est inanis in Domino* (I. Cor. XV, 58). Chi ooo scote che i santi Apostoli inoraggiavano con queste parole i fedeli giustificati a conservare ed accrescere la grazia ricevuta ? *magis satagite — stantibus estote* ; e io fatti l'uomo può ben perder la grazia se l'ha, operando il male, *et vias suas malos facere* : ma non può dare la grazia a sè stesso se non l'ha ; può solo aspettarla da Dio, usando i mezzi da lui a ciò ordinati, e sopra tutto la preghiera.

dovea più o meno abbandonarvisi, per non avere alcun mobile da muovere, che l'aiutasse contro di lui; ma or quel principio medesimo benchè esista, non è più personale, non è più l'uomo (onde quell'uomo è morto), perchè vi ha un altro principio superiore, in cui la persona già risiede, rimanendosi l'altro solo un elemento della natura: *Hoc scientes*, seguita l'Apostolo, *quia vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruat corpus peccati, et ultra non serviamus peccato: QUIA ENIM MORTUUS EST, JUSTIFICATUS EST A PECCATO*. Le quali ultime parole ben si considerino: perchè l'uomo è giustificato? perchè quell'uomo a cui aderiva il peccato, dice l'Apostolo, non esiste più, è morto; *Qui enim mortuus est, justificatus est a peccato*; e in vece di quell'uomo, ve n'ha un altro vivente a cui aderisce la giustizia di Cristo. *Ita et vos existimate, vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo, in Christo JESU Domino nostro* (1). Quello adunque che prima nell'uomo costituiva il peccato (la concupiscenza) rimane tuttavia; ma non è più peccato, perchè non regna come regnava prima, quando stava nella più alta e suprema parte dell'uomo, governatrice di tutte le altre parti. Onde esorta s. Paolo i Romani a far sì, che non lascino che più oggimai regni nè pure in avvenire, il che «verrebbe se perdesser la grazia: *Non ergo REGNET peccatum in vestro mortali corpore* (2).

CXIII. Da questa profonda dottrina dell'Apostolo risulta che pel battesimo vien tolto via dall'uomo tutto ciò che ha vera ragion di peccato; e che può assegnarsi una buona cattolica ragione del perchè nelle Scritture talora venga significato l'effetto della giustificazione dicendosi che i peccati sono coperti, ovvero che non sono imputati. Sono coperti, perchè alla mala volontà naturale (la concupiscenza) che prima perdeva l'uomo, viene a soprastare una volontà nuova che tende alle cose divine, la quale forma la persona umana e regna sull'altra, che sussiste ancora ma non nuoce, o, come dice sant'Agostino, *inest sed non obest*. Non sono più imputati, perchè è venuto meno il principio personale a cui si potevano imputare, giacchè non si può imputare il peccato che alla persona (al principio attivo supremo), nella qual sola può esser ciò che ha vera ragion di peccato: e la persona è già sana e santa, anzi tutta nuova per la spirituale generazione, colla quale la Chiesa, seconda sposa di Cristo, partorisce alla vita eterna de' figliuoli al suo sposo (3). Convien osservare, che

(1) Ed è per questo stesso che il Concilio di Trento spiega la giustificazione non già mediante una semplice remission de' peccati, ma mediante l'infusion della grazia e la diffusione della carità che fa lo Spirito santo ne' nostri cuori, ponendovi insieme con un nuovo sentimento, un nuovo potere; giacchè l'attività nasce tosto della passività del sentimento, come lo altrove spiegherò.

(2) Rom. VI, 2-12.

(3) In questa maniera s'intende la ragione, perchè i Padri adoperino pure di simiglianti maniera ad indicare la rigenerazione battesimale: *Liberavit*, dice sant'Agostino, *quomodo, nisi quia ejus (legis peccati) GRATIA, peccatorum omnium remissione dissolvit, ut quomvis adhuc maneat, et de die in diem magis magisque minuatur, IN PECCATUM TAMEN NON IMPUTETUR*. Rimane dunque la legge del peccato, ma ne' rinali questa legge cessa d'esser peccato perchè non più s'imputa, nè si può imputare; quantunque in quelli che nascono e che non anco rinascono esse sia peccato, e a peccato, s'imputi. *Haec itaque remissio peccatorum quando in non fit in prole, sic tibi est lex lata peccati, ut etiam in PECCATUM IMPUTETUR, id est, ut etiam reatus ejus cum illa sit, qui teneat AETERNI SUPPLICII DEBITOREM*: e tosto appresso dice che il peccato originale remittitur, legitur, non imputatur (*De nuptiis et concupisc.* L. I, c. XXXI, XXXII). L'onde egli è necessario trovare un sistema nel quale si vegga chiaro come tutte queste espressioni, *rimetterli il peccato, coprirli il peccato, non imputarsi il peccato*, vengano a significare egualmente cessare del tutto il peccato (*tolli totum id quod veram et propriam rationem habet peccati*); e questo sistema è quello dell'uomo vecchio e dell'uomo nuovo di s. Paolo; nel qual sistema l'uomo vecchio, dove sta il peccato, cessa, perchè sopravviene l'uomo nuovo, una nuova volontà personale, che cuopre quella volontà naturale che prima costituiva la persona perchè era suprema e dominante, ed ora non rimane più che un elemento della natura; quindi non può più essere imputato il suo disordine, giacchè il suo disordine non guasta più la persona, ma si rimane come un semplice difetto e guasto della natura, che tenta beasi e sollecita la persona nuova, ma non può vincerla s'ella non cede, ed anzi è vieto da

di quelle due frasi, riferir si può accennatamente la prima a ciò che ha nozion di peccato, giacchè il peccato coperto con una volontà nuova è peccato distrutto, e la seconda si riferisce meglio alla nozione di colpa, come quella che esclude l'imputazione. Spiegando in tal modo que' luoghi della divina Scrittura in un senso cattolico, io vollero rendere impossibile agli eretici l'abusarne, inerendo nello stesso tempo alla lettera dell'espressione. Ma non avendo niente inteso di tutto ciò il nostro Eusebio, e tuttavia al suo solito decidendo, qualificando e anatematizzando; mi mette insieme con Calvino e con Lutero per avere io scritto il seguente brano, che esprime la sopra esposta dottrina, il quale egli reca smozzato al suo solito, ed io restituisco qui intero:

« E più che altri considera quest'ordine della giustificazione dell'uomo, più trova vera acconcia la maniera scritturale di dire, che Iddio cuopre certi peccati, e non gli imputa. In fatti col battesimo non si distrugge la mala volontà naturale, ma le se n'aggiunge una soprannaturale, che cuopre, per così dire, la naturale, e impedisce che quella perda l'uomo. Onde il Salmista: « Beati quelli, le iniquità de' quali furono rimesse, e i peccati de' quali furon coperti »; dove si fa la differenza fra le iniquità che si rimettono, e i peccati che si cuoprono, e sembra che per quelle si voglia intendere le colpe attuali e libere (1), e per questi i peccati non liberi (2) di quelli che appartengono al popolo di Dio, e che però non ne ricevono più danno alcuno. Dice ancora: « Beato l'uomo, a cui il Signore non imputò il suo peccato »; e ove pare accennarsi a' peccati non soggetti ad imputazione. È così intende, se non erro, questo passo l'Apostolo recandolo egli a provare che l'uomo non si giustifica presso Dio coll'opere, essendo ognuno pien di peccato, senza far eccezione a' bambini; ma per l'atto della divina misericordia, che ci rinnova in virtù dei meriti del Redentore » (3).

Ora questo passo soprannato all'acume d'Eusebio per trovarsi infetto d'eresia, così al modo suo solito discorrendola:

« Gli interpreti; commentando il citato passo di s. Paolo e de' Salmi, affermano che le parole: *Tecta sunt peccata, Cui non imputavit Dominus peccatum*; si significano assolutamente, che sono tolti e cancellati affatto i peccati.

« Ma il sig. Rosmini nel particolare suo commento sembra che segua il parlare di Calvino e di Lutero, il primo de' quali diceva, che i peccati nell'anima del giusto rimangono, ma nascosti: il secondo, che non sono più imputati a delitto. Ritengo la presente sua affermazione; nota le parole: Col battesimo non si distrugge la mala volontà naturale, ma le se ne aggiunge un'altra soprannaturale che cuopre, ecc: e quelle altre con che nomina « I peccati non soggetti ad imputazione »; e non potrai dubitare della verità del presente mio detto ». Onde immediatamente m'applica l'anatema del Tridentino contro quegli eretici che dicevano rimaner anche dopo il battesimo di que' peccati, che son morte dell'anima (*quod veram et propriam peccati rationem habet*). Fece, come vedesi, mala impressione nella mente d'Eusebio l'udir che « col battesimo non si distrugge la mala volontà naturale », benchè si soggiunga che « le se n'aggiunge una soprannaturale che — impedisce che quella prima perda l'uomo », il che è quanto dire che fa sì, che quella non sia più peccato, *quod mors est animae*, come lo definisce il Tridentino.

quella: quindi il peccato nella sua vera e propria ragion di peccato è rimesso, tolto, annullato, appunto perchè è coperto, appunto perchè non si può più imputare.

(1) Quale è il peccato originale riferito ad Adamo che lo commise.

(2) Quale è il peccato originale ne' discendenti, e le mala conseguenza necessario di questo peccato, i moti inevitabili della concupiscenza. Il consenso, come abbiamo detto di sopra, è sempre un atto personale; ma i moti spontanei non sono personali quando la persona gli odia e combatte. Onde sant'Agostino, spiegando l'Apostolo: *Facere ergo se dixit et operari, non affectu consentiendi et implendi* (che sarebbe azione personale), *sed ipso motu concupiscendi* (che è azione meramente naturale). (Contra duas epist. Pelagian. L. I, c. X).

(3) Trattato della Coscienza, f. 48.

La ragione nondimeno perchè mal suonino ad Eusebio quelle mie parole è ben chiara: abbiamo veduto la collera che gli prese per aver io detto che l'uomo nasce colla volontà guasta e al male inclinata: è dunque conseguente, eh' egli s'irriti altresì perchè io dico, che una volontà inclinata al male, rimane anche dopo il battesimo, benchè in altro grado e d'altra specie. Egli ammette che rimanga la concupiscenza, la quale agli occhi suoi non è più che una tendenza naturale, e però intrinsecamente non punto cattiva, *non est vitium, sed natura*, come insegna Pelagio (1): or come dunque si dirà, vien egli argomentando, che non solo avanti, ma fin anco dopo il battesimo sussista nell'uomo la mala volontà naturale? Di più, per Eusebio, la concupiscenza, come appunto mostrava di creder Pelagio, non è che *sensus carnis*, e *non etiam mentis*, come credeva sant'Agostino; non è che la carne, la natural tendenza di questa; come adunque c'entra qui, ragiona egli, la mala volontà? — C'entra la mala volontà, mio caro Eusebio, perchè in vece di star con voi e con Pelagio, io mi sto con s. Tommaso, il quale insegna che *dicitur etiam ipsa infirmitas animae infirmitas carnis, in quantum ex conditione carnis passiones animae insurgunt in nobis* (2); e con sant'Agostino, il quale riconosce che la concupiscenza produce anche ne rinati *desideria mala et turpia*, i quali appartengono alla volontà naturale e guasta; ma non nuocono; perchè l'uomo (la volontà superiore creata da Dio colla grazia) già gl'infrena e li rigetta; e però que' desideri necessari e spontanei non vengono dalla persona umana, alla qual dispiacciono; onde potè dire s. Paolo, *Jam non ego* (propone giudicando la persona e non la natura) *operor illud, sed quod habitat in me peccatum* (3). E sant'Agostino medesimo: *Qui ergo dicit, « Jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum »: si tantummodo concupiscit, verum dicit; non, si cordis conessione decernit, aut etiam corporis ministerio perficit* (4); perocchè il consenso, come abbiamo detto, è atto del libero arbitrio, la cui operazione è sempre personale. Ma non sempre è personale l'operazione della volontà, la quale talor si muove spontaneamente e per necessità di natura, come ne' primi desideri ed appetiti; i quali sono però dal libero arbitrio dell'uomo cristiano colla volontà soprannaturale riprovati; onde la persona è in essi passiva e non attiva, ed anzi attiva contro di essi. Egli è dunque chiaro che nell'uomo giustificato rimane quella radice di mala volontà che al male lo inclina; benchè l'inclinazione non sia una caduta, prevalendo la volontà santa e personale. Tutti i Padri hanno riconosciuto il combattimento delle due volontà nell'uomo rigenerato e santo: le quali due volontà non si confondono però con quelle due che combattono nell'uomo che non è ancora a Dio convertito, ma che travaglia seco stesso e si dispone alla conversione. Perocchè l'uomo giusto non è diviso, ma è tutto nella volontà santa e soprannaturale a cui pienamente acconsente; là dove l'uomo non convertito per anco, e tuttavia lottante colle passioni sue, non è ancor tutto nella volontà buona, ma parte nell'una e parte nell'altra miserabilmente diviso e squarciato, secondo l'acuta osservazione di sant'Agostino: *Ita etiam cum aeternitas d-lecta superius, et temporalis boni voluptas retentat inferius, eadem anima est non tota voluntate illud aut hoc volens, et ideo discerpitur gravi molestia dum illud veritate praeponit, hoc familiaritate non ponit* (5). Ma se non è divisa la persona dell'uomo santo, è però divisa in lui la natura, fino che rigenerato anche il corpo a suo tempo, la volontà santa, assoggettandosi pienamente anche la volontà naturale e la carne, potrà perfezionare quel bene, che

(1) V. sant'Agostino, *De peccato orig. contra Pelagium et Coelest.* c. XXXIII-XXXVII, e in innumerevoli altri luoghi, dove confuta questo errore di Pelagio e di Eusebio.

(2) S. I. II. LXXXVII, m, ad 2.

(3) Rom. VII.

(4) *De nuptiis et concup.* L. I, c. XXVIII.

(5) *Confess.* L. VIII, c. X.

ora non può se non, virilmente combattendo, incominciare. E da tutto questo potrà intendere il sig. Eusebio altresì che cosa sono que' peccati non imputabili, che nei rinati si possono anco chiamare peccati materiali, e che al peccato originale si riducono coll' Aquinate, il quale vi riduce anche il maneamento delle virtù (1).

CXIV. A confirmare la sopra esposta dottrina del modo onde Iddio opera la giustificazione dell'uomo coll'infusion della grazia, per la quale la concupiscenza *transit reatu et manet actu*, perchè ella non guasta più la persona dell'uomo, tutta nuova, e pura, e dominante; io adducevo degli altri luoghi di s. Paolo, che mi meritavano dal signor Eusebio nuove condanne. Recherò qui tutto il passo del *Trattato della Coscienza*, fatto segno al furente suo sdegno non quella parte sola che a lui piaceva di metter sott'occhio a' lettori suoi, e il passo è questo:

« San Paolo spiega questa singolar dottrina del peccato, che inhabita nell'uomo « senza che conduca dietro a sè la dannazione dell'uomo, in questa maniera. La « legge domina nell'uomo fino a tanto che l'uomo vive; ma se l'uomo è morto, non « gli può essere più applicata la legge. Così una donna è legata al marito fino che « vive; ma morto il marito, ella è sciolta. Or medesimamente la legge del peccato « era legata all'uomo vecchio fino che questi vivea; ma morto l'uomo vecchio, la « legge del peccato non gli può essere più applicata; epperò l'uomo nuovo è libero « dal peccato.

« Ora che cos'è l'uomo vecchio e l'uomo nuovo di s. Paolo? Sono le due volontà personali, la naturale e la soprannaturale. Fino che non v'avea nell'uomo « che la volontà naturale, era quella che dominava, era quella la personale, e però, « essendo guasta, ella perdeva l'uomo; ma sorta in esso una volontà soprannaturale, « è oggimai questa che governa, e che tiene sotto di sè la stessa volontà naturale, è « questa l'unica volontà personale dell'uomo; ed essendo questa buona, ella salva « l'uomo » (2).

Il sig. Eusebio comincia dicendo: « L'uomo vecchio e l'uomo nuovo dell'Apostolo è tutt'altro da ciò, che qui dice il signor Antonio Rosmini ».

Rispondo che per decidere che « l'uomo vecchio e l'uomo nuovo di s. Paolo è tutt'altro da ciò che dice il sig. Antonio Rosmini », bisogna aver prima inteso che cosa dice il signor Antonio Rosmini; ed è appunto questo che voi non avete inteso: andate avanti, e vel mostrerò.

« Ecco, secondo i sacri Interpreti » (i sacri Interpreti sono sempre tratti in campo dal signor Eusebio, i quali però assai più gli stanno in bocca che in testa, come si vide e vedrà), « il senso legittimo del passo da lui recato di questo Capit. VII dell'Epistola ai Romani. — Come morto il marito, la moglie dalla marital legge « prosciolta, passa liberamente ad altre nozze; così cessati i riti mosaici, noi dal loro « dominio prosciolti ci congiungemmo al Vangelo di Gesù Cristo: allinehè sotto il « dominio suo rendiamo a Dio frutto degno; nè diamo più in luce opere morte, prole « malnata di vizi che nascevano in noi sotto la tirannia della legge. Pertanto, per la « grazia di Gesù Cristo sottratti da quella legge che era alla nostra libertà occasione « di peccato e di morte, serviamo a lui nella novità dello spirito dell'Evangelio, e « non nell'antichità mosaica della lettera material della legge: *Ita ut serviamus in « novitate spiritus, et non in vetustate litterae*. — Questo è l'uomo vecchio e l'uomo « nuovo di s. Paolo precisamente » (3).

Osservo 1.^o, che il sentimento espresso in questa vostra non interpretazione, ma larga dichiarazione, non *precisamente*, ma *press' a poco* e salvi gli errori che vi avete frammisti, è quello appunto che vuole esprimer l'Apostolo; ma non trattasi qui di

(1) — *Omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum* (S. II. II, LII, 1, ad 2).

(2) *Trattato della Coscienza*. lacc. 47.

(3) R. Aff. XIV, t. 51, 52.

sapere che cosa l'Apostolo in general voglia dire, il che non è difficile; trattasi di render conto delle sue singole espressioni, dandone la ragione e indicandone la proprietà: cosa che a voi, Eusebio mio, nè pur cadde in mente di dover fare:

2.° che il sentimento generale da voi attribuito a s. Paolo, non è per avventura contrario all'uso ch'io feci di quel brano dell'Apostolo; come decide quella testa vostra, che va a vapore senza valvola di sicurezza.

E per provarvi che la pretesa vostra interpretazione è larga larga, e non tocca punto la questione di cui si tratta, e di cui nè pur sospettate, tanto siete sottile! rimettiamo qui sott'occhio de' lettori il passo dell'Apostolo: *An ignoratis fratres (scientibus enim legem loquor), quia lex in homine dominatur quanto tempore vivit? Nam quae sub viro est mulier, vivente viro, alligata est legi: si autem mortuus fuerit vir ejus, soluta est a lege viri. Igitur, vivente viro, vocabitur adultera si fuerit cum alio viro: si autem mortuus fuerit vir ejus, liberata est a lege viri: ut non sit adultera si fuerit cum alio viro* (1). Qui l'Apostolo fa un'allegoria della donna a cui è morto il marito, onde rimase libera da passare alle nozze con altro uomo. Trattasi di sapere chi sia quest'uomo che muore, e questa sposa che passa ad altre nozze. Voi dite fraocemente che il marito sono i riti mosaici cessati, e la sposa sopravvivevole siamo noi, che dal loro dominio prosciolti ci congiungiamo al Vangelo. Ma s. Paolo non si può contentare di questa grossa interpretazione; perchè non adattata a quello che segue: conciossiachè egli stesso tosto applicando la sua allegoria, dichiara che il marito che muore siamo anzi ooi stessi, non i riti mosaici come voi dite. *Itaque fratres mei, et vos MORTIFICATI ESTIS legi per corpus Christi*. Nell'allegoria dunque dell'Apostolo ooi siamo il marito che muore; e pure egli sembra che noi siamo anche la sposa che va ad altre nozze; soggiungendo: *ut sitis alterius, qui ex mortuis resurrexit*. Come siamo dunque noi stessi il marito? come siamo ancora la moglie che, morto il marito, passa ad altre nozze?—Ecco la difficoltà che voi del tutto ignorate. Dice s. Giovanni Crisostomo (di cui si vede che conoscete il nome perchè lo citate, ma non la dottrina, perchè tutt'altra da quella che voi affermate), che s. Paolo in questo passo difficile fa che l'allegorico matrimonio rimanga sciolto non solo per la morte del marito (la legge) ma ben anco per la morte della sposa (l'uomo): *Ac videtur quidem unum dicere, è s. Giovanni Crisostomo che ragiona, sed duo ponit ad rem propositam argumenta. Alterum quidem, quod mortuo viro, mulier viri legi non subdita sit; nec cohiberi possit, quominus alteri nubat: alterum vero, quod hic non modo vir mortuus sit, sed etiam mulier. Ita ut duplici illa fruatur libertate* (2). Perocchè, dice il Santo, se il matrimonio è rotto quando l'uomo muore, e la donna rimane libera; molto più è rotto, e questa rimane libera dal vincolo, se essa stessa muore: *Si enim mortuo viro non est obnoxia mulier; multo magis illa mortua, ab illo liberata est* (3). Onde conchiude, *Etenim ipsa (lex) mortua est, et nos quoque MORTUI SUMUS, ac dupliciter sublata potestas est*.

Convien dunque vedere come nell'allegoria di s. Paolo noi stessi possiamo essere, sotto rispetti diversi, e il marito che muore, e la sposa che pur muore, secondo il Crisostomo; e finalmente la sposa che non è morta, perocchè ad altre nozze trapassa. Di queste difficoltà non leggeri si esce qualora noi distinguiamo la natura umana la quale è la sposa, dalla persona umana la quale è il marito. Il marito è il principio attivo nella generazione; e il principio attivo oell'ordine della moralità è appunto la persona. La moglie nella generazione è il principio passivo, e così pure la natura umana è passiva nell'ordine morale; di maniera che questa natura è moralmente buona se il principio personale (suo allegorico marito) è buono, ed è moralmente cattiva se il principio personale (suo allegorico marito) è cattivo: nel primo matrimonio i figliuoli che ne

(1) Rom. VII.

(2) Ham. XII in Ep. ad Rom.

(3) Ivi.

escono, cioè le azioni morali, sono buone; nel secondo matrimonio i figliuoli che escono dal principio personale cattivo, influente nella natura umana, sono cattivi. Ora la natura umana, la sposa, non muore; ma muore la persona (*homo vetus*), e ne risorge un'altra (*homo novus*). Che cosa è la persona che muore? è la volontà naturale guasta dal peccato d'origine in quelli che non sono rinati, la qual volontà essendo suprema e dominante forma l'uomo vecchio, l'uomo nella carne, di cui l'Apostolo: *Cum enim essemus in carne, passionibus peccatorum, quae per legem erant, operabantur in membris nostris ut fructificaret morti* (1). La legge del maritaggio fra la natura umana e l'uomo vecchio, che s. Paolo chiama *lex viri*, trovasi nella lettera della legge, come dice sant'Ambrogio (nomo caduto pure in bocca del signor Eusebio), *Legis interpretatio corporalis* (2). Fu la letteral legge mosaica, che suggellò e confermò quel matrimonio fra l'uomo vecchio e peccatore, e l'umana natura; perocchè, *Occasione autem accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam. Sine lege enim peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine lege aliquando: sed cum venisset mandatum, peccatum revixit* (3). E poichè la legge in quanto è lettera ed occasione di peccato, e, come dice sant'Agostino, *legis reatus, et praeparatio, quam lex per litteram, cui gratia defuit, saeiebat occasionaliter* (4), essa pure cessa, se cessa l'uomo peccatore, perchè *lex justo non est posita* (5); perciò si può dire con s. Giovanni Crisostomo, che sia morta anche la legge pigliando la similitudine da un altro lato. Ma morto l'uomo vecchio, la natura umana libera dalla schiavitù del peccato, passa ad un altro maritaggio coll'uomo nuovo, *creatus in justitia et sanctitate*, cioè colla *volontà soprannaturale*, persona nuova, che si crea per la grazia; e di quest'uomo il tipo e il principio si è Cristo risorto, a cui noi siamo pel battesimo incorporati. Onde dice: *Itaque fratres mei, et vos mortificati estis legi per corpus Christi: ut sitis alterius, qui ex mortuis resurrexit, ut fructificemus Deo*. La legge di questo maritaggio (*lex viri*) è ancor la legge di Dio, ma non più come lettera ed occasione di peccato, dalla qual legge di peccato già siamo sciolti; ma come *spirito* ed occasione di santità e di merito: *Nunc autem soluti sumus a lege mortis, in qua detinebamur, ita ut serviamus in novitate spiritus, et non in vetustate litterae*. Or questo maritaggio, dice s. Paolo, dell'umana natura coll'uomo nuovo, avente una legge tutta spirituale, non si fa, se non nella parte superiore, di guisa che rimane una total parte dell'uomo vecchio, che ripugna alle legge nuova che è spirituale: *Scimus enim quia lex spiritualis, est: ego autem carnalis sum, vnumdatus sub peccato*. Ma quest'uomo carnale, non sono io veramente; è una porzione della mia natura, non è la persona mia, la quale è già libera e santa, e si compiace della legge santa: *Quod enim operor, non intelligo. Non enim quod volo bonum, hoc ago: sed quod odi malum, illud facio. Si autem quod nolo, illud facio: quoniam bona est. Nunc autem jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. Scio enim quia non habitat in me, hoc est IN CARNE MEA* (nella mia natura, e non nel ME,

(1) Rom. VII, 5. — S. Giovanni Crisostomo mostra che per uomo vecchio s'intende l'iniquità, appunto perchè l'iniquità dimora nel principio personale come in suo subbietto. Ecco le sue parole: *Complantati facti sumus similitudini mortis ejus, ut destrueretur corpus peccati; non hoc corpus sic appellans, sed universam malitiam. Sicut enim veterem hominem dicit universam malitiam, sic et corpus novum illius vocat malitiam diversis nequitiarum partibus constantem* (In Ep. ad Rom. Hom. XI). — La differenza fra l'*homo vetus* e il *corpus peccati* ovvero *corpus hominis veteris*, parmi essere quella stessa che passa fra la concupiscenza avanti il battesimo, e dopo il battesimo. Il *corpus peccati* non è tutto l'uomo vecchio, ma solo la sua parte materiale; la natura che rimane informata, non la persona che rimane sanata.

(2) *Evangelio* in Ps. XLIII, n. 61, 62.

(3) Rom. VII, 8, 9.

(4) *Contra Faust.* L. XV, e VIII.

(5) I. Tim. I, 9.

nella mia persona), *bonum* (1). L' uomo vecchio adunque soggetto alla legge carnale, e l' uomo nuovo soggetto alla legge spirituale, sono i due mariti a cui la natura umana congiungesi: infelice col primo, felicissima col secondo. Questa è l' interpretazione del passo dell' Apostolo, nel quale, non intendendolo il signor Eusebio, trasecola perchè io trovi le due volontà personali, cioè l' uomo vecchio e l' uomo nuovo, i due mariti a cui mostra l' Apostolo sposarsi l' umana natura; e colla sua magistral franchezza conchiude: « Sono adunque una chimera dello scrittore le due volontà « personali dell' uomo, che s. Paolo affatto non nomina nel senso ch' ei vuole » (2).

CXV. E siamo qui conceduto, che ad obbiezioni simili, opponendo risposte simili, ad Eusebio Cristiano, che tanto si pinse schernire e l' imperizia mia nell' intendere le divine Scritture, ostentando in soa perizia, io applichi le parole di sant' Agostino, che de' Pelagiani scrivea: *Nobis obijciunt intelligendi tarditatem, cum ea quae tam perspicuae dicta sunt, in nescio quid aliud detorquere conantur* (3). E ne ho ben ragione di farlo: perocchè il sostegno dell' abbracciato suo errore, stracchia egli veramente que' luoghi, dove l' Apostolo parla dell' uomo vecchio e dell' uomo nuovo, del marito che muore e del secondo marito che viene sposato dalla donna rimasta libera, dicendo francamente: « Parla s. Paolo dell' uomo stesso, nllionchè PEL PRENOMINIO LIBERO CHE HA DELL' UNICA SUA VOLONTÀ, lasci il giogo della legge ed i vizi, « e si sottoponga e conformisi colle opere alla verace santità del Vangelo » (4). Che l' uomo coll' arbitrio già sanato e liberato dalla grazia, possa conformare l' opere sue alla verace santità del Vangelo, concedesi pienamente. Ma non concedesi punto nè poco, che l' uomo non ancora giustificato possa da sè stesso lasciare il giogo della legge ed i vizi, ed eseguire i precetti evangelici, come Eusebio sembra pretendere, dicendo egli tutto ciò, si noti bene, al proposito delle nuove nozze che l' umana natura dee contrarre colla grazia divina dopo essere morta al peccato *per corpus Christi*. Il discorso in fatti dell' Apostolo riguarda la giustificazione, per la quale cessa l' uomo vecchio e l' uomo nuovo si crea. Ora a questa grazia non si giunge colle opere, nè *col predominio libero che ha l' uomo dell' unica sua volontà*. Anzi è scritto, che *nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* (5); ed ancora: *Hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem misit ille* (6); e san Paolo medesimo: *Gratia estis salvati per fidei, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est* (7); nè senza la grazia, coll' *unica volontà* naturale, non si possono eseguire i precetti della legge di Dio; non puossi nè pur cominciare ad eseguirli credendo di vera fede, molto meno conformarsi colle opere alla verace santità del Vangelo; essendo questo un dogma da più Concili deciso (8). Lo sciogliersi adunque dai ceppi di quella legge,

(1) Ad Rom. VII.

(2) R. Aff. XIV, f. 52.

(3) *De peccatorum meritis et remis.*, L. I, c. IX.

(4) R. Aff. XIV, f. 52.

(5) Jo. VI, 44.

(6) Ivi, 29.

(7) Eph. II, 8.

(8) *Si quis sicut augmentum, ita etiam et INIITUM FIDES, ipsiusque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium, — non per gratiae donum, id est, per inspirationem Spiritus sancti, COARIGENTEM VOLUNTATEM nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed NATURALITER nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur* (Concil. Arausic., c. V).

Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est, evangelicae praedicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu (Concil. Arausic., can. VII).

Si quis dixerit, ad hoc solum dicendam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo jute vivere, ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed egitur tamen, et difficulter possit; anathema sit (Concil. Trid., Sess. VI, can. II).

Si quis dixerit, sine praesentente Spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, homi-

che sebbene santa e giusta e buona in sè stessa, tuttavia vien chiamata dall' Apostolo *legge di morte*, perchè occasione di peccato e di morte all' uomo vecchio, non è operazione a cui basti l' *unica volontà* naturale dell' uomo; che anzi, dice sant' Agostino, tanto più riman vergognata e confusa questa volontà umana quanto più ella presume di poter quello che pure non può: *Sed peccatum* (il peccato originale, l' uomo vecchio, il primo marito dell' umana natura) *per bonum* (per la legge che è buona) *fallit, et per illud occidit eos, qui cum sint carnales, putant suis viribus legem spiritalem se posse complere; et per hoc fiunt non solum PECCATORES, quod essent etiam si legem non accepissent, sed etiam PRAEVARICATORES, quod non essent nisi legem accepissent* (1).

Quanto poi al non riconoscere se non un' *unica volontà* nell' uomo, di cui, dice Eusebio, l' uomo ha il *libero predominio*, col quale egli può *lasciare il giogo della legge ed i vizi, e sottoporsi e conformarsi colle opere alla verace santità del Vangelo*; io gli domando se quest' *unica volontà* sia quella di cui parla l' Apostolo là dove dice: *Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate* (2); o quella di cui sta scritto: *Dabo vobis COR NOVUM, et SPIRITUM NOVUM ponam in medio vestri: et auferam COR LAPIDEUM de carne vestra, et dabo vobis cor carneum* (3); ovvero quella che domandava il Salmista quando diceva a Dio: *COR MUNDUM crea in me Deus, et spiritum rectum INNOVA in visceribus meis* (4); perchè il *cuor nuovo* e il *cuor lapideo* corrispondono pure all' uomo nuovo e all' uomo vecchio di s. Paolo, ai quali il sig. Eusebio non accorda che un' *voica volontà*. Ora se negli accennati testi apparisce che Iddio opera nell' uomo quel *volere* che non avea, e gli crea un *cuor nuovo*, cioè un nuovo principio di volere, giacchè il cuore non è che la volontà dell' uomo; mi dica il sig. Eusebio, se l' *unica sua volontà* è questa creata ed infusa da Dio, ovvero se ella è quella che porta l' uomo in nascendo per sua natura. Da vero, che se per l' *unica sua volontà* egli intende quel principio di volere che soprannaturalmente in lui è infuso e creato; egli verrebbe a negare che l' uomo privo di grazia avesse volontà, e però sarebbe un tal essere che non potrebbe più volere cosa alcuna: la qual sentenza non è del gusto certamente d' Eusebio. Ma se all' incontro egli intende per l' *voica volontà* dell' uomo il principio naturale di volere; egli dunque disconosce la volontà soprannaturale di cui Iddio gratuitamente dona l' uomo, allorquando questi rinasce; e il suo sistema via più chiaro apparisce per quel che è.

Certo, lungi da me l' aderir con Pelagio a un tale sistema! E però riconoscerò sempre colla Chiesa, che, rinascendo l' uomo alla grazia, a quella *volontà naturale* ond' egli può volere i beni della natura, s' aggiugne una volontà soprannaturale, ond' egli oggigiorni può volere i beni divini e soprannaturali: la prima delle quali due volontà dicesi nelle Scritture *voluntas humana* (5); in quanto poi cade facilmente in peccato, s' appella *voluntas carnis* (6); là dove la seconda è chiamata or *voluntas Dei*, or *bona voluntas*, ora *cor novum*, ora *spiritus novus*, ora *nova creatura*, ora

non credere, sperare, diligere, aut poenitere posse sicut oportet ut ei justificationis gratia conferatur; anathema sit (Ibid, can. III).

(1) Ep. CXCI.

(2) Philipp. II, 13.

(3) Ezech. XXXVI.

(4) Ps. L.

(5) II. Petr. I, 21.

(6) *Et vos, cum essetis mortui delictis et peccatis vestris, — in quibus et nos omnes aliquando conversati sumus in desideriis carnis nostrae, vagabundantes voluntatem carnis et cogitationum, et eramus natura filii irae, sicut et caeteri: Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, et cum essemus mortui peccatis, vivificavit nos in Christo, cuius gratia estis salvati. — NON EX OPERIBUS, ET NE QUIS GLORIETUR* (Ad Eph. II, 1, 3-5, 9).

norus homo, ora sapientia, ora dilectio, ora charitas (1), e con altri modi simiglianti.

Sant' Agostino, spiegando i due alberi nel Vangelo accennati, dice, che il Signore parlava *DE DUABUS VOLUNTATIBUS hominum, bona scilicet et mala, istam bonam, illam malam arborem dicens; quia de bona voluntate opera bona nascuntur, et mala de mala, nec possunt bona de mala, et mala de bona* (2). Ma Pelagio rifiutava al tutto di riconoscere nell'uomo queste due volontà; ma ne ammetteva anzi una sola, e diceva, che « pel predominio libero che ha di quell' unica sua volontà, poteva e lasciar il giogo della legge ed i vizi, e conformarsi coll' opere alle virtù del Vangelo » (3). A cui risponde sant' Agostino, che quell' eretico non sapeva che si dicesse, ammettendo, contro l' evangelica verità e la dottrina apostolica, una radice sola de' beni e de' mali, un' unica volontà *Ubi, non intuens quid loquatur, UNAM EADEMQUE RADICEM CONSTITUIT BONORUM ET MALORUM, contra evangelicam veritatem, doctrinamque apostolicam*. E lo prova co' due alberi del Vangelo, e coi passi di s. Paolo così: *Namque et Dominus nec arborem bonam dicit posse facere fructus malos, nec malam bonos: et apostolus Paulus cum dicit radicem malorum omnium esse CUPIDITATEM* (la volontà natura'e in quant' è disordinata), *admonet utique intelligi radicem bonorum omnium CHARITATEM* (la volontà soprannaturale (4)). *Unde si duae arbores bona et mala, duo sunt homines bonus et malus* (non l' uomo stesso d' Eusebio) *quid est bonus homo nisi voluntatis bonae, hoc est, arbor radicis bonae? et quid est homo malus, nisi voluntatis malae, hoc est, arbor radicis malae?* (5). La qual dottrina toglie forse le buone opere? Anzi le stabilisce, dimostrandoci il vero fonte, che è l' albero buono, l' uomo nuovo, il nuovo marito dell' umana natura, la nuova e soprannatural volontà infusa nell' uomo onde santo Agostino ancora, *Fructus autem harum radicum atque arborum, facta sunt, dicta sunt, cogitata sunt, quae bona de bona voluntate procedunt, et mala de mala* (6). E l' Apostolo stesso allude all' allegoria dell' albero, quando ci dice *COMPLANTATI* nel battesimo (7), *plantationis nomine*, come dice s. Giovanni Crisostomo. *fructum ejus (Christi) in nobis subindicans* (8). L' arbore poi si pianta sotterra; ed acciocchè fruttifichi. Così siamo stati seppelliti con Cristo; *Sicut enim corpus (Christi) sepultum in terra, fructum, orbis salutem attulit; ita et nostrum in baptismate sepultum, fructum tulit, justitiam, sanctificationem, adoptionem, innumera bona: fervet etiam demum resurrectionis donum* (9).

(1) Dal non esser altro la buona volontà, che la carità infusa, così argomenta sant' Agostino contro Pelagio: *Cum ergo dicat Scriptura, Charitas ex Deo est; vel quod est amplius, Deus charitas est: cum apertissime clamat Johannes apostolus, Ecce qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei vocemur et simus: iste audiens, Deus charitas est, quare adhuc usque contendit, quod ex illis tribus tantummodo possibilitatem habemus ex Deo, bonam vero voluntatem bonamque actionem habeamus ex nobis? Quasi vero alius sit bona voluntas quam charitas, quam Scriptura nobis esse clamat ex Deo, et a PATRE DATAM, ut filii ejus essemus* (De Gratia Christi contra Pelag: et Coelest., c. XXI).

(2) *De nuptiis et concupisc.*, L. II, c. XXVI.

(3) Ecco le proprie parole di Pelagio riferite da sant' Agostino: *Habemus autem, inquit, possibilitatem utriusque partis a Deo insitam, velut quamdam, ut ita dicam, radicem fructiferam atque secundam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et pariat, et quae possit ad proprii cultoris arbitrium, vel niere flore virtutum, vel senibus horrere vitiorum* (De gratia Christi, contra Pelag. et Coelest., c. XVIII).

(4) *Quasi vero, dice sant' Agostino più sotto, sempre confutando Pelagio, aliud sit bona voluntas quam charitas, quam Scriptura nobis esse clamat ex Deo, et a PATRE DATAM, ut filii ejus essemus* (Ivi c. XXI).

(5) *De gratia Christi, contra Pelag. et Coelest.* c. XVIII.

(6) Ivi c. XVIII.

(7) Rom. VI. 5.

(8) In Ep. ad Rom., c. VI.

(9) Ivi.

CXVI. Ma il signor Eusebio si ride di tutte queste autorità, e dopo aver detto che « parla s. Paolo all' uomo stesso » escludendo i due uomini, e gli parla « affinchè pel predominio libero che ha dell'UNICA SUA VOLONTÀ, lasci il giogo della legge ed i vizi, e si sottoponga e conformisi colle opere alla verace sanità del Vangelo », soggiunge nella nota: « Per evidenza maggiore della quale interpretazione, si legga nel capitolo quarto dell' Epistola del medesimo Apostolo agli Efesi dal versicolo ventesimo secondo fino alla fine: dove dichiara » (sentiam bene che cosa dichiara l' Apostolo, secondo Eusebio, a intelligenza di que' molti luoghi delle sue epistole dove egli parla dell' *uomo nuovo* e dell' *uomo vecchio*) « CHE PER L' UOMO VECCIO E PER L' UOMO NUOVO EGLI ALTRO NON INTENDE, CHE LE LIBERE OPERAZIONI DELL' UOMO O MALE O BUONE » (1). Se le libere operazioni dell' uomo o male o buone costituissero l' uomo vecchio e l' uomo nuovo, che bisogno ci sarebbe oggimai più di battesimo! Il morire dell' uomo vecchio e il risorgere del nuovo non sarebbe più figurato ed effettuato, come l' Apostolo pur insegna, nelle acque battesimali: *Consepul-ti enim sumus eum illo per baptismum in mortem: ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus.* — *I hoc scientes, quia vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruat corpus peccati, et ultra non seruiamus peccato* (2). Questa morte, questo seppellimento dell' uomo vecchio si fa *ne ultra seruiamus peccato*, e il suscitamento dell' uomo nuovo si fa *ut nos in novitate vitae ambulemus*: le buone opere adunque che fa il nostro libero arbitrio, sono l' *effetto* dell' uomo nuovo già rigenerato, e vengono a lui dietro; non la causa: come il cessamento delle male opere è l' effetto e la conseguenza della morte dell' uomo vecchio, non la causa di essa morte; la qual causa, sia della morte dell' uomo vecchio, sia del risorgimento dell' uomo nuovo, non può essere che la grazia di Dio, come insegna sì espressamente il Concilio di Trento in tutta la Sessione VI, dove tratta *De justificatione*. Il dire adunque che s. Paolo, « per uomo vecchio e per uomo nuovo ALTRO NON INTENDE che le libere operazioni dell' uomo o male o buone » (3), è agli occhi miei una vera e formale eresia, perchè essendo l' *uomo nuovo* l' uomo giustificato, e l' *uomo vecchio* essendo l' uomo non ancora giustificato, si viene a dire che le libere operazioni dell' uomo, se buone, costituiscono l' uomo nuovo, se male, costituiscono l' uomo vecchio; mentre all' incontro il Concilio di Trento dichiara, *oportere ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent; facti inmundi, et ut Apostolus inquit, naturam filii irae, — usque adeo SERVI ERANT PECCATI, et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo Gentes per vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam litteram legis Moysi, inde liberari aut surgere possent* (4). Che se « le libere operazioni dell' uomo sono l' uomo nuovo e l' uomo vecchio » di s. Paolo e del Concilio di Trento; dunque nel bambino battezzato, nel quale ancor non vi sono libere operazioni buone non si riconoscerà punto esistere l' uomo nuovo, altro assurdo manifesto; non sarà egli dunque *rinato*, come lo chiama la Chiesa cattolica, non *rigenerato*, non sarà la *nuova creatura* di s. Giacomo, non il *figliuolo di Dio* di tutte le Scritture. Al contrario nel bambino avanti il battesimo, nel qual pure non sonovi libere operazioni, non si riconoscerà punto esistere l' uomo vecchio, il figliuolo d' Adamo! Se voi siete un teologo ignorante, Eusebio mio, ben per voi! In tal caso vi sarà facile imparare, che l' uomo vecchio non può morir da se stesso, nè colle sue libere operazioni; ma può conservarsi morto, come dice s. Giovanni Crisostomo, qualor prima sia mortificato dalla grazia divina, purchè anche in appresso

(1) R. AF. XIV, f. 52.

(2) Rom. VI, 4, 6.

(3) R. AF. XIV, f. 52 nota.

(4) Sess. VI. *De justif.*, c. I.

a questa egli cooperi: *Nam quod priora peccata sepulta fuerint* (in bapismo), *ex illius (Christi), dono factum est; quod autem post baptismum peccato mortui maneamus, id studii nostri esse debet* (1); ed appresso: *Si ergo mortuus es in bapismo, mane mortuus: etenim quisquis mortuus est, non ultra peccare potest. Si autem peccas, Dei donum labefactas* (2). Imparar potrete ancora, che l'uomo nuovo non può risorgere da sé stesso colle sue libere operazioni, ma che dopo essere stato dall'agitator celeste, quasi arbore novello, piantato, può anche prodar frutti, s'egli corrisponde liberamente all'incremento che Dio gli dà; onde di nuovo il Crisostomo fa in questo modo parlar s. Paolo: *Cogitate enim, inquit (Apostolus), et qui fueritis, et qui facti sitis. Quinam ergo eratis? Mortui et perditii PERNICIE NULLO MODO EMENDABILI: non erat enim qui opem ferre posset. Et quinam ex illis mortuis facti estis? viventes, vita immortalis. Et cujus opera?* Forse per le opere libere dell'uom stesso, come vuol Eusebio? Non piace al santo padre; che anzi risponde senza esitazione, trattarsi d'opera infinita, a cui niuno può dar mano se non l'Onnipotente: *Non enim erat qui opem ferre posset.* Risponde adunque: *Per eum qui omnia potest, Deus.* Nato poi l'uomo nuovo, il vivente della vita di grazia, conseguono le buone opere e meritorie. Laode prosegue: *Ergo aequum est, ut sub illo militetis, cum tanta animi alacritate, quanta par est eos, qui ex mortuis viventes facti sunt* (3). Le libere opere buone adunque non costituiscono l'uomo nuovo ma dall'uomo nuovo già costituito e creato vengono poste: onde s. Paolo dice: *CREATI IN CHRISTO JESU, IN OPERIBUS BONIS, quae praeparavit Deus ut in illis ambulemus* (4). Dico prima, *creati in Christo Jesu*; questo non dipende dall'opere nostre, è la generazione spirituale dell'uomo nuovo: poi dice, *in operibus bonis*, perchè l'uomo nuovo, avendo ricevuto in volontà soprannaturale, da s. Bernardo appellata *EXCELLENTIOR VOLUNTAS* (5), può operare e meritare il bene, e dee farlo: finalmente aggiunge, *quae praeparavit Deus ut in illis ambulemus*, per indicare che le stesse opere buone che pose il nostro arbitrio dalla grazia liberato e sanato, a Dio ed alla pietà sua noi dobbiam riportarle. Vero è che le opere buone vanao compiendo il rinnovamento dell'uomo per due ragioni. La prima, perchè nel bapismo non si rinnova se non la parte superiore, non l'inferiore dell'uomo; onde dice l'Apostolo: *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati* (6): conciossiachè, sebbene io sia libero e sano, *condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem* (7), tuttavia non sooo possente a farmi ubbidire dalla parte inferiore della mia natura, che da me, persona, è discorde e staccata; onde *velle adjacet mihi; perficere autem bonum non invenio* (8). Restami adunque a compir l'opera del mio perfetto rinnovamento col combattere e soggiogarmi quanto è possibile in questo modo, quella parte della mia natura che tuttavia mi fa guerra, fino che venga la sua distruzione, e appresso la sua rigenerazione, quando tutto l'uomo diverrà seco stesso concorde, e nulla vi sarà più che pugni colla persona sua, se questa persevererà fin alla fine nella santità e nella giustizia. La seconda ragione, onde può dirsi che l'opere buone vengono l'uomo riato compiendo, si è, perchè questi ha bisogno di ristorare i quotidiani detrimenti che da' peccati veniali sostiene, e di fare quelle opere della vita spirituale, che alla conservazione di questa sono richieste, so-

(1) In Ep. ad Rom. Hom. XI.

(2) Ivi.

(3) In Ep. ad Rom. Hom. XI.

(4) Eph. II, 10.

(5) *Nihil in nobis tam simile Spiritui sancto est, quam VOLUNTAS, vel AMOR, sive DILECTIO, quae EXCELLENTIOR VOLUNTAS EST Dilectio namque DONTM Domini est, etc.* (Medit. L., I, c. 2).

(6) Rom. VII, 25.

(7) Ivi, 22.

(8) Rom. VII, 18.

cicchè non risorga l'uomo vecchio, e non torni a regnare in lui il peccato; come avverrebbe se all'opere del peccato nuovamente col libero arbitrio suo consentisse. Laonde l'Apostolo insegna, che noi dobbiamo seguitare a deporre l'uom vecchio, e a vestire il nuovo: *Deponere vos SECUNDUM PRISTINAM CONVERSATIONEM veterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria erroris. Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis* (1): nel qual luogo parla l'Apostolo evidentemente a quelli che sono già battezzati, e gli esorta a continuare la loro rinnovazione, o riprendere le opere dell'uomo novello, se per loro colpa le avesser dismesse. E l'allo stesso modo, il Concilio di Trento prende in due sensi la rinnovazione dell'uomo, nel primo de' quali significa la giustificazione, ch'egli appunto chiama *renovatio interioris hominis* (2), della qual dice, che *sine lavacro regenerationis, aut ejus voto, fieri non potest* (3): nel secondo significa l'incremento e la conservazione della giustificazione ricevuta, la quale si fa colle opere del libero arbitrio dalla grazia aiutato, e della quale dice: *Sic ergo justificati, et amici Dei, ac domestici facti, euntes de virtute in virtutem, RENOVANTUR, ut Apostolus inquit, de die in diem: hoc est, mortificando membra carnis suae, et exhibendo ea arma justitiae in sanctificationem, per observationem mandatorum Dei, et Ecclesiae, in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide BONIS OPERIBUS* (il signor Eusebio può imparar qui, qual sia il posto delle libere opere buone), *crescunt, atque magis justificantur, sicut scriptum est: Qui justus est, justificetur adhuc* (4). Le quali tutte cose mostrando il signor Eusebio ignorare, e prendendo la seconda rinnovazione, che è un accrescimento o conservazione della prima per la prima, che forma e crea veracemente l'uomo nuovo, osa dire francamente che l'Apostolo « dichiara che « per uomo vecchio e per uomo nuovo egli ALTRO NON INTENDE che le libere operazioni « dell'uomo o male o buone » (5)!

CXVII. L'artificio continuo di Eusebio Cristiano mira a far credere che chi non professa i suoi errori, ch'egli spaccia per verità cattoliche, debba di necessità cadere negli errori contrari. Ma san' Agostino rispondeva a Pelagio, e così noi facciamo con Eusebio, che fra i due errori estremi, sta nel mezzo la fede cattolica. Applichiamo questa osservazione alla maniera onde Eusebio tende a difendere l'erronea sua persuasione, che il libero arbitrio dell'uom che nasce sia sano, e non punto guasta la volontà. Che colle *libere opere* si formi l'uomo vecchio e l'uomo nuovo secondo che quelle sono buoni o cattivi frutti dell'*unica volontà dell'uomo*, egli è un errore che nasce da quell'altro, che prima noi già notammo in Eusebio, che cioè l'*unica volontà* dell'uomo non sia guasta; al che provare egli trasse in mezzo i nomi illustri di Abele, di Enoc e d'altri anteriori alla legge mosaica, non che al tempo della grazia, « i quali, egli dice, quantunque non esenti dal peccato originale, — per le loro virtù « piacquero a Dio e si salvarono » (6). Dunque l'unica loro volontà naturale non era guasta, tale è il suo modo di argomentare: dunque egli è un errore il credere, che il peccato originale consista in un'avversione dell'anima da Dio, in una storitura della volontà che impedisca di piacere a Dio e di salvarsi: non essendo anzi egli altro, che la mancanza della grazia, che considerasi per peccato, benchè in realtà nasca l'uomo presentemente anche rispetto all'anima sua tale, quale sarebbe se privo di grazia, uscisse dalle mani di Dio medesimo (7). E nel vero, « si oppone troppo alla

(1) Eph. IV, 22-24.

(2) Sess. VI. *De justif.*, c. VII.(3) *Ivi*, c. IV.(4) Sess. VI. *De justif.*, c. X.

(5) R. Aff. XIV, l. 52, nota.

(6) R. Aff. VIII, f. 32.

(7) R. Aff. VIII, f. 35.

« giustizia e alla bontà infinita di Dio, — il concetto di un Dio — che mandi l'uomo « alla dannazione senza attual suo demerito » (1), come sarebbe se il peccato originale consistesse in una volontà guasta e tale, per impedimento della quale l'uomo non potesse piacere a Dio e salvarsi.

Ora affine di mantenere questo suo sistema teologico, che fa Eusebio?

Niente meno che asserire eretici e scomunicati tutti quei che nol tengono; e badate bene com'egli incalza il discorso, da quel logico che dimostrasì in tutto il resto, così argomentando :

Il Concilio di Trento espressamente dichiara : « Che in essi (ne' Gentili e negli « Ebrei), comechè fosse indebolita e inclinata, mai non fu estinta la libertà dell'arbitrio (2).

« Quindi furono pur condannati nell'eretico Bajo quegli articoli ne' quali affermava : — Che il libero arbitrio, senza la grazia di Dio, altro non può che peccare; « che è peccato tutto ciò che opera il peccatore, o chi è servo al peccato; che consente a Pelagio chi riconosce nell'uomo un qualche ben naturale, cioè che derivi « dalle sole forze della natura » (3); e così pure le proposizioni 23 e 24 del Sinodo di Pistoja.

Ora il Rosmini « dice evidentemente, che prima che l'uomo sia rigenerato per la « grazia santificante, altro non ha che la volontà naturale, dominante, personale, « guasta, che perde (cioè manda in dannazione) tutto l'uomo ».

Ora se questa volontà perde tutto l'uomo, dunque ella non può che peccare in tutti gli atti che fa;

Dunque « il signor Rosmini colla sua volontà naturale, dominante, guasta, che « perde senz'altro l'uomo non rigenerato, pare si allontani dalle decisioni di fede, e « si allrattelli cogli impugnatori medesimi della fede » (4).

Dunque la volontà naturale non è guasta, ma l'uomo colle sue virtù, quantunque non esente dal peccato originale, può piacere a Dio e salvarsi.

Non è ella stringente questa maniera d'argomentare? — Eh no, Eusebio mio, non istringe nulla affatto, se non de' granchi.

Distinguate il guasto intrinseco della volontà, dalle azioni della medesima.

Il guasto intrinseco della volontà naturale, la sua avversione da Dio, ed obblighità, in cui s. Tommaso, Bellarmino, Soto e Gaetano, che sono gli autori di cui avete pur mostrato di saper i nomi a mente, tanto siete ernditi ripongono l'essenza dell'originale peccato, e quella appunto che perde, cioè manda in dannazione tutto l'uomo; giacchè questa dannazione è l'effetto necessario dell'originale peccato, il che è di fede, vogliate o no, come vi ho già mostrato.

Le azioni poi della volontà naturale e guasta, non sono già quelle che mandano in perdizione l'uomo non rigenerato; ma ben accrescono la sua perdizione qualora sianò peccaminose; e se sono oneste, pur dalla perdizione nol salvano, senza i meriti e la grazia del Redentore.

Or voi avete citato il concilio di Trento, prendendone però solo quelle due parole, nelle quali egli dichiara il libero arbitrio non essere affatto estinto per l'originale peccato, e tutto il resto di quelle definizioni della Chiesa prudente come solete essere, sopprimendo. Ma chi ha mai detto, bell'Eusebio mio, che il libero arbitrio pel

(1) Ivi, f. 34.

(2) Recheremò quanto prima il testo intero del sacro Concilio, in vece dette poche parole ralfazzonate a modo suo e riportate da Eusebio.

(3) Prop. 27. Baji. *Libertus arbitrium sine gratia Dei adjuutoris, non nisi ad peccandum valet.* — Prop. 55. *Omne quod agit peccator, vel servus peccati, peccatum est.* — Prop. 37. *Cum Pelagio sentit qui boni aliquid naturalis, hoc est quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit.* — Prop. 48 di Quersnello: *Quid aliud esse possumus nisi tenebrae, nisi aberratio, et nisi peccatum sine fidei lumine sine Christo, et sine charitate?*

(4) R. An. XIV, f. 52, 53.

peccato originale sia nell'uomo estinto? Io certo nol dissi mai: perchè dunque vel metteste voi nella testa, e de' vostri sogni fibrillati fate a me colpa?

Io dissi bene, essere il libero arbitrio per cagion del peccato d'origine indebolito e al male inclinato; ma non confessate pur qui voi stesso, sebben fra'denti, che questo è quanto decide appunto il Tridentino Concilio, *viribus licet attenuatum et inclinatum*? perchè dunque prendervela meco, se meno a voi, e più al Tridentino accensento?

Dissi ancora, che la volontà dell'uomo che nasce è *guasta*; ma significa forse questo, ch'ella sia *estinta*? Anzi se fosse estinta, non potrebb'ella essere per avventura nè guasta, nè sana. Che se il Concilio di Trento dichiara l'arbitrio debilitato e al male inclinato, vuol egli forse, così dicendo, che noi intendiamo tutto l'opposto di quel che dice, cioè che la volontà umana sia anzi pienamente sana, come pur voi vorreste? e qual sinistro spirito vi conduce a recarne in prova quelle stesse parole del Tridentino?

Ma da quelle, voi dite, « chiaramente apparisce, che la volontà naturale dell'uomo (comechè si ponga (1) inclinata al male) non fu mai per sè stessa all'uomo « cagione di perdersi » (2). Da vero, che voi sapete trovare delle cose assai recondite, se nel solo aver detto il Tridentino che il libero arbitrio non fu pel peccato estinto, voi chiaramente vedete essersi con ciò definito, « che dunque la volontà naturale dell'uomo, non gli fu mai per sè stessa cagion di perdersi »! Per me confesso, che non ci veggo nulla di questo; e duro ben anco fatica ad intendere in che senso vogliate ciò asserire, essendo tutti i sensi che dare vogliate all'fermazion vostra assurdi egualmente. Se considero quel ch'è segue nel vostro libello egli pare che vogliate intendere, che « la volontà non sia necessitata a peccare »; e in tal caso vi richiamo, signor Eusebio mio, alla mente, che questa è un'altra questione, e che la perdizione veniente all'uomo dal peccato d'origine di cui si tratta, non è già la perdizione veniente dalle male operazioni che far possa la volontà, la quale se anco non operasse nulla nè in ben nè in male, perderebbe tuttavia l'uomo egualmente; ma è la perdizione che procede dal vizio inerente alla volontà stessa, pel quale la natura nostra nasce avversa da Dio, peccatrice, serva al peccato e al demonio, in ira a Dio, e ad eterna condannazion sottoposta. Non può la volontà naturale dell'uomo mutarsi da questo stato, e colle proprie forze risanarsi, e così impedire che il peccato che è in lei perda l'uomo; e però si dice che il peccato regna, come dice s. Paolo, ovvero, che è il medesimo, la volontà guasta, in cui sta il peccato, è dominante, perchè della grazia ancora non vinta. Possibile che non abbiate saputo intendere tutte queste cose che sono sì chiaramente espresse in quel capitolo del sacro Concilio di Trento, da cui voi strappate sì poche parole menandone un vanto inutile, e che per dice così: — *oportere ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod cum omnes homines in praevicatione Adae innocentiam perdidissent* (notate qui che dice l'innocenza, non la grazia soltanto come voi dite); *facti IMMUNDI* (non come uscir potrebbero dalle mani del Creatore, dalle quali nulla esce d'immondo), *et, ut Apostolus inquit, naturam filii trae* (cioè della vendetta, Eusebio mio), — *usque adeo SERVI ERANT PECCATI* (il peccato adunque regnava, dominava quando noi eravamo servi di lui), *et sub potestate diaboli* (bella libertà!), *ac mortis* (non solo temporale, ma anco eterna), *ut non modo Gentes per vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam litteram legis Moysi INDE LIBERARI* (ecco in che sta il guasto della volontà che perde l'uomo), *AUT SURGERE POSSENT; tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum, et inclinatum* (e però non sano, ma ferito e guasto) (3).

(1) Che cosa volete significare con questo *si ponga*? forse ch'essa si pone dal Tridentino inclinata al male, ma che in realtà non è tale?

(2) R. AR. XIV, f. 52, 53.

(3) Sess. VI. *De justis*, c. I.

Potete ben qui facilmente imparare, se vi ponete attenzione, che la volontà umana viziata dal peccato originale era ridotta a tale, che in nessuna maniera *inde liberari et surgere posset*; e che non essendo ancora infuso nell' uomo quel potere soprannaturale, pel quale l' uomo s' eleva alle cose celesti; tutto l' uomo era abbandonato alla guida di quella inferma, impotente e viziata libertà; la quale, essendo sola, di necessità dominava.

Il bene naturale è stato diminuito pel peccato come insegna s. Tommaso, e questo bene naturale è l' inclinazione alla virtù: *Bonum naturae quo l per peccatum diminuitur est naturalis inclinatio ad virtutem*; ma questo ben naturale non può mai esser tolto del tutto, perchè in tal caso sarebbe annientato l' uomo: *Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis quia jam non esset capax peccati: unde non est possibile quod praedictum naturae bonum totaliter tollatur* (1). Voi vedete dunque che dall' esser viziata la volontà, come quella in cui risiede l' avversione da Dio che il peccato costituisce, non ne vien mica nè che ella sia estinta, nè ch' ella, come natura creata da Dio, non possa operar qualche bene.

Perchè tornar dunque sempre alle obbiezioni di Pelagio, quasi ch'è già non vi fosse stato risposto? Pelagio diceva appunto così: Voi, o Agostino, facendo guasta la volontà dell' uomo, gli togliete il libero arbitrio, il rendete incapace del bene. — V'ingannate, rispondeva sant' Agostino: fra l'asserire che la natura umana sia del tutto sana, come volete voi, o Pelagio, e l'asserire che sia essenzialmente cattiva, come vogliono quelli che tengono l' errore al vostro contrario, c'è nel bel mezzo la cattolica fede. Questa riconosce nell' uomo due cose, la *volontà* creata da Dio, e il *vizio* della volontà nato dal peccato: in quanto è creata da Dio, ella è buona e può operare naturalmente azioni buone; ma in quanto è dal peccato *viziata*, in tanto ella è cattiva e all' uom cagione di morte eterna. Nè anche negli adulti che peccano di peccato attuale, cessa però il bene della natura umana: *Sicut in ipsius aetate majoribus quaelibet vitia peccatorum non ex homine hominem tollunt; sed permanet Dei opus bonum in quantiscumque malis operibus impiorum* (2) — Come dunque la volontà guasta perde l' uomo se ha in sé ancora del bene? — *Ac per hoc Deus hominem damnat*, risponde sant' Agostino, *propter vitium quo natura deonestatur; non propter naturam QUAE VITIUM NON AUERTUR* (3). — La dottrina a questa di sant' Agostino contraria, o mio Eusebio, è quella appunto, che viene condannata nel Sinodo di Pistoia dalla Bolla *Auctorem fidei*. E perchè dunque da voi si cita? Siete forse a tal pena dannato, che vi dobbiate sempre ferire coll' armi stesse che voi trattate? Udiamo adunque la celebre Bolla al n. XXXIV: così ella dice: *Qua vero parte inter dominantem cupiditatem, et charitatem dominantem, nulli ponuntur affectus medii A NATURA IPSA INSITI* (e non dal vizio della natura, il quale è quel solo che perde l' uomo), *suapteque natura laudabiles, qui non cum amore beatitudinis, naturalique propensione ad bonum remanserunt, velut extrema lineamenta* (sentite quanto guasto ha fatto alla natura l' original peccato!), *et reliquiae unigenis Dei;*

Perinde ac si inter dilectionem divinam quae nos perducit ad regnum, et dilectionem humanam illicitam, quae damnatur, non daretur dilectio humana licita quae non reprehenditur;

Falsa, alias damnata.

Aprite dunque gli occhi; ed imparate da questa decisione della Chiesa a' vostri danni da voi recata, che come l' amor illecito che perde l' uomo non impedisce che

(1) S. I. B. LXXXV, II.

(2) De peccato orig. contra Pelag. et Coelest., c. XL.

(3) Ivi.

nell'uomo vi siano anche degli affetti leciti di natura; così il guasto originale della volontà che perde l'uomo, non impedisce che questa volontà guasta possa far delle azioni anche oneste; giacchè non per queste azioni oneste l'uomo si perde, ma per quell'intrinseco vizio per generazione contratto. E siete pur lepidi, quando venite dicendo che nella dottrina condannata nel Sinodo di Pistoia « si parla colle forme che io uso, della cupidità dominante » (1). Dov'è, mio bene, che io ho mai nè per nominato la *cupidità dominante* (2)? io vi sfido ad indicare al pubblico un luogo solo delle mie opere, dove io ne faccia solo menzione; e se non potete, mostrate di sognar dunque, qual uomo inferno. Che da vero, prima che s'infonda la grazia nell'uomo, nessun'altra potenza può dominar nell'uomo che la sua volontà; ma non è questa la cupidità dominante del Sinodo di Pistoia; giacchè nella volontà naturale dalla grazia ancor non sanata domina in vero la cupidità, ma non in modo così esclusivo da corrompere e guastare tutti gli effetti della natura e tutte le umane azioni.

Le quali azioni d'altra parte, io vi ripeto, voi introduceste nell'argomento fuor di proposito (per darmi forse esempio di quella distinzione d'idee che in me in vano desiderate): perocchè non sono le azioni che perdono l'uomo che nasce, per dirlo di nuovo; ma il peccato originale, che nell'anima sua volitiva risiede.

Che se pur trattar si dovesse delle azioni della volontà, e non della volontà stessa, da vero che malamente difendereste la vostra causa dicendo che « la volontà « naturale dell'uomo non fu mai per sè stessa all'uomo cagione di perdersi » (3). Il primo luogo, se la volontà naturale non fu mai per sè stessa all'uomo cagione di perdersi; qual'altra cagione per lui di perdersi vi sarà, diversa dalla sua volontà natu-

(1) R. Aff. XIV, f. 52, 53.

(2) La dottrina da me usata della libertà (Ved. *Principi della scienza morale*, c. V. e in tanti altri luoghi dello mio opere) distrugge fin la radice del sistema giansenistico, perchè dimostra consistere la libertà umana nel potere di accrescere e di diminuire la stessa dilettazione; sicchè questa prevale e domina perchè il libero arbitrio a ciò la determina, sempre però entro certi confini. Or si consideri, se un uomo, che intraprende di accusare uno scrittore cattolico di molte e molte eretiche dottrine, non sia, per avventura, in obbligo d'istruirsi esattamente delle dottrine dello scrittore che accusa, o che, per dir meglio, di propria autorità condanna. E pure un'ignoranza la più profonda delle cose mie, è il solo biscotto, col quale si è il signor Eusebio imbarcato. Diamone ancora un esempio, acciocchè veggasi sempre più che a lui non par mancasse le notizie positive de' miei sentimenti, ma ancora, a quanto sembra, l'abitudine d'acquistarselo. Egli pretende di trovare alle facc. 33, 31-34 del *Trattato della Coscienza*, il sistema giansenistico delle due dilettazioni dominanti. E perchè ciò? perchè alla facc. 33 trova scritto che « la volontà non si muove se non da quella forza che con lei stessa co-ospira, e che la vinco coll'associarsi ed amicarsi a lei stessa ».

Non intende egli, che se « la volontà non si muove se non da quella forza che con lei stessa coospira », dunque niuna forza può muovere la volontà se ella stessa non cede; e che nel poter resistere al movente, o non associarsi ad esso, sta appunto la radice della libertà. E non è questa d'altra parte la dottrina dell'Aquinate là dove mostra che *importat nomen voluntarii, quod motus et actus sui a propria inclinatione* (S. I, II, VI, 1)? E dove pure insegna, che *quod humana mens sui mota tantum et nullo modo sit principium hujus motus, — est contra rationem voluntarii, cuius oportet principium in ipso esse*: onde egli è uopo, secondo s. Tommaso, che nell'infusione della carità l'adio stesso muova la volontà in modo, che con lei coospiri: *Non potest dici, quod sic moveat Spiritus sanctus voluntatem ad actum diligendi, sicut movetur instrumentum: quod etsi fit principium actus, non tamen est in ipso agere, vel non agere; sic enim tolleretur ratio voluntarii* (II, II, XXIII, 11)? Che più? Se il luogo da lui censurato come infetto di giansenismo termina con questo preciso parole: « la volontà cresce la forza dell'uno o dell'altro de' due allettamenti e per l'intelligenza sua propria esteriora »; parole che del tutto abbattono il gianseniano sistema della due dilettazioni prevalenti sulla umana volontà? Vero è che la forza della libertà priva della grazia divina è limitata nel resistere alle tentazioni, o di questi limiti fu da me parlato alla facc. 31-34 del *Trattato della Coscienza*: ma che perciò? Pretende forse Eusebio Cristiano, che il libero arbitrio dell'uomo sia per natura sua sì possente da vincere le tentazioni tutte? Sol creda egli: ma non eroda perciò, che collo spaoracchio della taccia di giansenismo che ci minaccia, possa giammai ottenere che il crediam noi.

(3) R. Aff. XIV, f. 52, 53.

rale? o volete voi forse che non si perda nessuno, tenero come siete? Atramente dovrete pur confessare, che tanto della salute, come della perdizione dell'uomo, la cagion vera dee esser sempre la volontà. — Ma via, voi volete dire, che potendo la volontà astenersi dal male e seguire il bene, ella può non esser cagione all'uomo di perdizione colle opere sue. — Se alla volontà la grazia di Dio congiungete, d'accordo; se della volontà sola intendete, io mi sto colla Chiesa e non con Pelagio. E da vero che ella è pure misera la prova che voi ne date; perocchè dite: « Vedi su tal proposito il Commento del Gaetano, dove dopo una rigorosa serie di evidenti ragioni « conchiude: che l'uomo colle sole naturali sue forze, anche nello stato di natura « guasta, ancorchè si trovi in attuale peccato mortale, può fare in particolare qualche atto moralmente buono secondo tutte le circostanze, per modo che in esso non « commetta nessun peccato o difetto » (1). Da vero che il testo conchiude assai sieteveramente terribile colle vostre citazioni! Qual testo più calzante a provare che « la « volontà naturale dell'uomo non fu mai per sè stessa all'uomo cagione di perdersi! L'uomo che ha la volontà sua in attuale peccato mortale può far qualche atto moralmente buono. Dunque la volontà naturale non fu mai per sè stessa all'uomo cagione di perdersi! Eusebio mio, eh ci vuol altro per non perdersi che il poter fare qualche atto moralmente buono secondo tutte le circostanze! e farlo in attuale mortal peccato! no, no, questo non basta, perchè la natural volontà non ci perda; giacchè *bonum ex integra causa malum ex quolibet defectu*; e come dice s. Giacomo, *Quiemque autem totam legem servaverit, offendat autem in uno factus est omnium reus* (2). Sicchè vi giovi sentire per conchiudere il vostro cardinal Gaetano che così dice: *Illo in statu naturae corruptae potest per sua naturalia, quantum est ex sufficientia operativae virtutis, operari aliquod opus moraliter bonum, licet non possit suum universum moraliter bonum facere*; e ne dà la ragione; *quia naturae integritas proprium est universitatem operum bonam moraliter peragere posse, ac per hoc differt a corrupta* (3). Laonde la volontà in quanto contiene in sè il vizio originale perde l'uomo; e la stessa volontà se non è sanata e sostenuta dalla grazia divina, non potendo, come s. Tommaso insegna, a lungo astenersi dal cadere in peccato mortale, perde ancora l'uomo considerata nelle sue azioni; benchè non sia perciò necessitata a peccar sempre: chè a produrre la perdizione di tutto l'uomo non è necessario peccar sempre in tutti gli atti; ma anzi per salvarsi è necessario non avere in sè peccato nessuno, e o non peccar mai, od ottenere de' peccati la remissione da Dio e la giustificazione (4).

CXVIII. Ma la più stupenda di tutte le CANTONATE prese da Eusebio in fra il boio di sue passioni, è pur quella in cui egli entrò in occasione ch'io scrissi che, « surta nell'uomo una volontà soprannaturale » (per l'infusione della grazia nel santo battesimo), « è oggimai questa che governa e che tiene sotto di sè la stessa volontà « naturale, è questa l'unica volontà personale nell'uomo: ed essendo questa buona, « ella salva l'uomo » (5). Egli è pur chiaro a tutti quelli che non hanno perduta la

(1) R. Aff. XIV, f. 53, nota c.

(2) Jac. II. 10.

(3) In S. I. II, CIX, 11.

(4) Io ho scritto nel *Trattato della Coscienza* (face. 31): « Ne' quali istanti di tranquillità, « l'uomo può seguire l'esigenza delle sue idee pel buono istinto razionale, che a lato della concupisconza non ispesta mai, si conserva anche nell'uom decaduto, come quello che trae la sua « origine dalla verità degli enti conosciuti, la qual verità non perisce, nè cessa d'inviare a sé « l'uomo, conciossiachè cessando l'uomo stesso non intenderebbe, e non sarebbe più ». Trovandosi queste parole in una di quelle faccie che vengono citate dal signor Eusebio, conviene crederci che lo abbia letto. Or se lo ha letto, perchè dunque m'attribuisce ch'io pensi ed insegna « tutte le opere degli infedeli esser peccati? Risponda se può; e se non può, confessi almeno la sua distrazione nel leggere non meno che nello scrivere.

(5) *Trattato della Coscienza*, f. 47. — R. Aff. XIV, f. 54.

testa, che quando altri dice una *volontà*, dice una potenza o un'attività dell'uomo, e quando dice *soprannaturale*, dice una potenza o sia un'attività non data all'uomo dalla natura sua ma suscitata in esso dall'operazione della grazia: la grazia è adunque la cagione di questa potenza; e la potenza di cui si parla è l'effetto della grazia. In una parola questa volontà soprannaturale è « il potere che l'uomo acquista coll'infusione della grazia di operare il bene soprannaturale », potere che risulta dall'unione dell'anima con Dio per la carità, la quale *attingit Deum*, come si esprimono i santi (1). Or questa *volontà* è personale; perchè questa volontà soprannaturale diventa la più elevata di tutte le potenze umane, l'altissima potenza, come l'ho chiamata nel *Trattato della Coscienza*, il *principio attivo supremo* dell'uomo; perocchè io ho dimostrato che la persona è l'uomo in quanto si considera operante con un principio che domina (almeno durante l'azione) tutti gli altri principi di operare o potenze che sono nell'uomo. Ho dimostrato ancora che dall'essere moralmente sano o moralmente guasto il principio supremo (la persona), dipende l'esser l'uomo stesso buono o cattivo, onde dissi che il *principio supremo* è sede della moralità. Inonde se questo *principio supremo* è viziato, egli è sede della iniquità e malvagità dell'uomo; se poi è retto è sede della bontà. Ora nell'uomo non ancora rinato alla grazia la sua volontà naturale è viziata, e però dicevi veramente che in lui è il peccato *generatione transfusum*. Ma nell'uomo rinato la volontà naturale non è più il principio supremo; ma diventa principio supremo il potere che acquista l'uomo di operare il bene soprannaturale (*EXCELLENTIOR VOLUNTAS*, secondo s. Bernardo), potere che nasce nell'unione dell'uomo con Dio: *dum conjungit animam Deo, justificando ipsam*, come dice s. Tommaso (2). Questa volontà soprannaturale domina nell'uomo, fino che il libero arbitrio non le pone ostacolo, come avviene nel bambino; ella regna e governa, e perciò è *activa* e *suprema*. Ella è sede della *moralità*; perchè, come dicevamo, il principio supremo è sempre sede della moralità buona o cattiva; ma essendo santa, come santo è il potere di elevarsi a Dio, di amarlo e di operare il bene soprannaturale conforme a un tale amore, ella è *sede della santità*, e dovendo l'uomo venire rigenerato anche nel corpo in virtù di quella santità che risiede nella parte sua superiore, ella è anche principio *della salvezza dell'uomo*.

Del che non avendo nulla affatto inteso il signor Eusebio, « Or qui io sono tra-
« secolo, egli esclama, nè mi sembrerebbe possibile trovarsi un uomo che in tanto
« poco possa abbracciare errori o maggiori di numero o peggiori di qualità » (3).
Se la maraviglia è figliuola, come si suol dire, dell'ignoranza, di che genitori poi
sarà prole il trascolamento del nostro Eusebio? Per dirlo in breve, avendo egli letto
nel mio libro che, « entrata nell'essenza dell'anima la grazia, e aggiuntavi la coope-
« razione del semplice nostro volere, la salute umana è assicurata » (4), egli tosto confu-
se la grazia coll'istintu o volontà soprannaturale che quella produce; e andando an-
cora un grado più oltre nella confusione della mente, fissatosi alle parole *principio*
supremo, le intese come espressioni Dio stesso; perocchè Iddio, egli argomentò da
suo pari, è il principio supremo di tutte le cose. Avendo oltracciò trovato, che io
chiamo questo *principio supremo dell'uomo, e attivo e santo e soprannaturale e*
sede della santità e della salvezza dell'uomo, non ne volle di più: « Tutte coteste

(1) Ved. s. Tommaso, S. II, II, XXIII, II.

(2) S. II, II, XXIII, II, ad 3.

(3) R. Aff. XIV, f. 54.

(4) Non nominandosi qui solamente la grazia, ma ben anco la *cooperazione* del nostro volere, Eusebio avrebbe dovuto pur accorgersi, che la salute umana non si fa dipendere sol dalla grazia. Del pari dove dicevi: « sia introdotto un altro principio nell'uomo, non per opera di li-
« cenza volontà, ma di nuovo per necessità: venga cioè infusa la grazia » (R. Aff. IX); averrebbe dovuto intendere che il nuovo principio introdotto nell'uomo è un principio operativo, non facoltà data all'uomo stesso dalla grazia, e non la grazia; perocchè tutto ciò si spiegha nella stessa pagina dove sono scritte quelle parole (*Trattato della Coscienza*, f. 47).

« sono tali forme di dire, esclama egli, che abbastanza dichiarano confondersi dallo scrittore il dono di Dio con Dio stesso. Conciossiachè — sono aggiunti che tutti e insieme non competono che a Dio solo: a parlare con proprietà » (1) e qui a piene mani testi ed autorità per provare che la causa formale della nostra giustificazione *non est iustitia Dei qua ipse justus est*! Il pover uomo! non ha egli compassione?

Ma andiamo pur anche terribili colpi ch'egli mena da disperato non più contro a me, ma contro le cantonate da lui prese con tal valore.

« Se la volontà soprannaturale (cioè il principio santo, sede della santità e della salvezza, (2), è l'unica VOLONTÀ PERSONALE dell'uomo rigenerato :

« Dunque » (quanto sta bene qui la frase del matematico che dimostral) :

« PRIMO ERRORE (3). — L'uomo non ha più in tale stato l'esercizio libero dell'arbitrio. Perchè NON HA PIÙ VOLONTÀ PERSONALE SUA PROPRIA ».

Io dico che il potere che l'uomo dalla grazia riceve di operare il bene soprannaturalmente è il principio più elevato di tutti gli altri principi attivi che siano nell'uomo, e che quand'opera secondo questo principio, questo principio è la *volontà personale* dell'uomo; ed Eusebio vuol pur ch'io dica, che l'uomo non ha più *volontà personale sua propria*!

Io dico, che il libero arbitrio consiste nel poter disporre della propria volontà, usandone in bene od in male; ed il signor Eusebio mi fa dire, che l'uomo che ha ricevuto una volontà soprannaturale non ha più in tale stato l'esercizio libero dell'arbitrio! come se un uomo perdesse il libero arbitrio per acquistare un potere di più che dal libero arbitrio dee essere maneggiato!

Tuttavia l'illazione del sig. Eusebio sarebbe giusta, se fosse vero che io dicessi la grazia di Dio essere « la stessa volontà dell'uomo »: ma così non essendo, combatta pure le sue cantonate.

« SECONDO ERRORE. — L'uomo non può più nè meritare nè demeritare. Perchè « nello stato presente il merito od il demerito è fondato dalla parte dell'uomo nell'uso « libero ch'egli fa dell'arbitrio ».

Anzi l'uomo può adesso sol meritare; perocchè il principio attivo supremo, che si chiama volontà soprannaturale, e che è il potere di elevarsi a Dio, è il principio del merito stesso. E fu coll'aggiungersi all'arbitrio dell'uomo un tal principio, che quest'arbitrio fu liberato; e talmente divenne libero, che può oggimai meritare; ciò che prima egli non potea, perchè, non avea che il mobile della volontà naturale ch'egli potesse a ciò muovere e adoperare. Questo tutto è di fede.

« TERZO ERRORE. — L'uomo giustificato pare che divenga propriamente un Dio ».

Conseguenza giustissima della CANTONATA d'Eusebio; ma non della mia dottrina. Eusebio dice, che « l'esser soprannaturale, sede di moralità, sede di santità, di salvezza, è cosa essenziale a Dio, è Dio stesso » (4). Ma povero mio Cristiano! le son troppo grosse. Il principio personale dell'uomo santo, in tutti gli atti di carità ch'egli

(1) R. Aff. XIV, f. 54, nota.

(2) Aggiungo: « Sede della santità e della salvezza dell'uomo in cui quel principio si trova non della santità in generale », come fraintende Eusebio.

(3) Il signor Eusebio fece scrivere a gran carattere questa numerata d'errori; facendoli io qui collo stesso carattere ricoprire dal suo libello, egli non potrà a me lamentarsene; perocchè ad ognun pisce che sieco messo in bella vista le sue proprie invenzioni.

(4) R. Aff. XIV, facc. 56. Dopo avere Eusebio Cristiano recato in nota la 5.ª proposizione condannata di Molinos, dove questi dicea che « l'anima perde ogni sua operazione e al suo principio « ritorna che è l'essenza di Dio, ecc. » così soggiunge: « Or questa ereticale proposizione ti parrebbe un adeguato commento di quella che qui combattiamo. Che la grazia di Dio sia l'unica volontà « personale dell'uomo giustificato ». Non essendo questa proposizione punto mia, ma nuova opera della continua sua impostura; io lo sfido di nuovo ad indicarne al pubblico un sol luogo delle mie opere, dove essa si legga, ovvero a ritrattarsi, confessando ch'egli l'ha di pianta inventata.

esercita è soprannaturale, perchè è il principio volitivo in quant'è vestito dell' abito infuso; è sede della sua moralità, perocchè la moralità dell'uomo risiede nella persona dell'uomo; è sede della sua santità, perocchè la santità dell'uomo risiede in nuovo nella persona dell'uomo: è sede della sua salvezza, perchè la salvezza dell'uomo risiede, nella vita presente, nella parte superior dell'uomo, cioè nella sua persona. Dunque non son queste cose essenziali a Dio, come voi dite, non sono Dio stesso; se per non volete collocare in Dio la moralità e la santità dell'uomo, e non più nell'uomo, dando così in voi stesso di cozzo.

« QUARTO ERRORE. — È assolutamente impossibile che il giustificato commetta « mai più nè mortali nè veniali peccati. Perchè è impossibile che la grazia dividasi « da sè stessa, o menomamente sè stessa impedisca ».

Anzi poichè può l'uomo peccando scacciare da sè la grazia col suo libero arbitrio, perciò solo è possibilissimo che il giustificato commetta e mortali e veniali peccati.

« QUINTO ERRORE. — Se avvenga che tal uomo pechi (come il fatto assai spesso « dimostra), del suo peccato se ne dovrà chiamar in colpa soltanto Iddio. Perchè in « un tale giustificato non si può supporre grave colpa, senza supporre che Dio, non « abbandonato da lui, abbia egli il primo di suo beneplacito abbandonato ».

Ma poichè l'uomo pecca col suo libero arbitrio, che è sempre atto a peccare fino che l'uom non sia confermato in grazia, il che non suole avvenire ordinariamente in questa vita; perciò non è Iddio che si dee chiamare in colpa de' suoi peccati, non abbandonando Iddio l'uomo giustificato, se questi prima lui non abbandona.

Sono dunque questi cinque errori prole legittima di quello smisurato abbaglio, che prese Eusebio confondendo sì goffamente con Dio e colla grazia quella volontà soprannaturale dell'uomo di cui io parlai, la qual viene da Dio, e coll' infusione della sua grazia è nell'uomo creata od ingenerata.

CONCLUSIONE.

Qui concludiamo: ninna delle autorità addotte contro di me dall' occulto autore del libello va a ferire la dottrina da me esposta nel *Trattato della Coscienza* e in altre mie opere (1). Questo è quello che m'ero proposto di dimostrare, e questo è quello

(1) In una nota (R. Aff. XV, f. 53 (a)) dice Eusebio: « Gli errori che noi abbiamo notato nel primo fascicolo del *Trattato della Coscienza morale*, non sono la parte maggiore di quei che contiene ». Il valore di questa affermazione generale si dee desumere dal valore degli errori particolari da lui notati, i quali riuscirono tolti ad essere altrettante illusioni della sua mente, ovvero fumo di sue passioni.

Non contento poi di prenderasi meco, se la prende nella stessa nota col cardinale Gerbillot Da vero che qui è il luogo di applicare il proverbio latino. *Sus Minervam*, o la traduzione italiana: « I papi menano a bere le oche »! Parlando dell'opinione tenuta dal Gerbillot intorno alla forza obbligatoria della legge naturale, dice, mentendo al suo solito: « Molti dotti in ciò lo hanno colle sue medesime ragioni vittoriosamente confutato »! Egli è pregato di « enumerare questi molti dotti ebe colle sue medesime ragioni hanno vittoriosamente confutato il cardinale Gerbillot »; e se non vorrà aderire a questa mia preghiera, il pubblico saprà da sè inferirne, che egli non solo ha mentito, ma che ha mentito altresì di mala fede; perocchè ciò che si dice in pubblico si dee poter provare se è vero, o saper ritrattare se è falso: così esige il rispetto dovuto al pubblico ed alla verità. Ma ripassiamo i suoi raziocini.

« Finebbè io semplicemente conosco col solo intelletto il dover mio — non perciò sono sufficiente- mente portato ad eseguire colla mia operazione ciò che conosco ».

Rispondo che se conosco il mio dovere, come voi accordate, io sono obbligato ad eseguirlo: perchè dovere vuol dire obbligazione. Se non sono sufficientemente portato ad eseguirlo il mio dovere da

che ho dimostrato. Da una tale dimostrazione risulta esser vero che « le semplici riflessioni d'Eusebio non gli debbono essere state dettate da una lunga meditazione,

impulsi esterni; posso però, se voglio, muovermi ad eseguire il mio dovere dalla forza dell'intrinseca obbligazione, da cui mi sento stretto pur in quella, che concepisco una cosa essere di mio dovere. Negando questo, o ammettendo che la sola sensazione, cioè la sola speranza del premio, e il solo timor del castigo mi possa portare ad eseguire la legge, voi da una parte deprimete troppo il libero arbitrio dell'uomo, dall'altra supponete che l'uomo non possa eseguire il suo dovere per altro motivo, che per quello dell'interesse.

« Perché io sia portato a conformarmi nel fatto a ciò che l'intelletto con forza mi addita, e si vuol un atto della mia volontà che comandimi e dica: Tu devi operare secondo il lume della ragione ». —

Falso falsissimo: Se l'intelletto mi fa conoscere una cosa come doverosa, ciò che voi accordate; egli mi fa sapere con ciò stesso, che io debbo eseguire quel dovere; perchè dovere conosciuto, è il medesimo che obbligazione conosciuta; e conoscere di essere obbligato, è il medesimo che sentire l'interno comando della eterna verità. La volontà umana adunque non entra nel comando o intimare la legge naturale; ella non c'entra che nell'ubbidire. Dopo che l'uomo capi d'essere obbligato ad un'azione pel dettame della sua ragione morale, la volontà sua non ha da fare alcun altro atto se non quello di dire: Voglio ubbidire, voglio eseguire quell'azione doverosa. Confondo dunque il signor Eusebio l'ufficio della ragione morale, col' ufficio della volontà o ragione pratica, nuove prova della perpeticua della sua mente.

« Ora se la volontà si riguarda senza nessuna relazione al primo vindice a superior e della legge, essa non può obbligar l'uomo perfettamente a conformare le azioni sue secondo il lume dell'intelletto ».

La volontà di un uomo non può mai obbligar esso uomo nè perfettamente nè imperfettamente, o si consideri la relazione o po col primo vindice o superior della legge, e perocchè la volontà, che è a parte dell'uomo, non può essere superiore a tutto l'uomo: ed anche senza di ciò, nessuno è superiore a sè stesso ». Questo è quello che io ho dimostrato estesamente in molti luoghi delle mie opere morali, e nello stesso Trattato della Coscienza, f. 65 e segg., dove ho enco osservato che le stesse leggi positive non acquistano l'autorità di obbligare dalla volontà dell'uomo, ma vien da più alto e E qui si consideri, ivi ho scritto fra le altre cose, l'obbligo che hanno tutti i sudditi di osservare queste leggi positive dell'autorità umana competente, non perchè esse abbiano per fondamento la volontà dell'uomo, che questa non è legge, nè può far legge; ma perchè hanno per fondamento la necessità di seguire l'ordine razionale » (loco. 66). Prosegue Eusebio:

« Quindi, in tale supposizione, la nuda volontà dell'uomo sarebbe il primo imperante dell'uomo, e stimolo prossimo ed unico del suo pratico adoperare: nè vituperare più si potrebbe nel nome il dire e il fare secondo quello: *Sic volo zie jubeo, stat pro ratione voluntas!*

Che prodigiosa confusione! Va qui Eusebio di errore in errore, veramente a rompicollo. La volontà di un uomo nè nuda nè vestita può esser mai l'imperante, nè il primo nè l'ultimo, dell'uomo stesso. Lo stimolo poi che ci spinge ad eseguire ciò a cui siamo obbligati, è cosa affatto diversa dalla stessa obbligazione, riferendosi solo all'esecuzione della medesima. È assurdo il dire, che la volontà possa essere stimolo nè prossimo, nè rimoto, nè unico nè con altro associato; quando anzi la volontà è quella che viene stimolata ad operare. Confondere la volontà che viene stimolata coi motivi ed incentivi che la stimolano, il passivo col' attivo, è un monumento ammirabile della mente filosofica e teologica dell'occulto nostro campione!

« Dunque perchè la volontà veramente mi obblighi a conformare le opere alla ragione, è necessario che io concepisca un ente maggiore della mia volontà, che a ciò moralmente la stringa ».

Voi volete che la vostra volontà vi obblighi; ma questa vostra, mio caro Eusebio, è una pazzia: la propria volontà non obbliga mai nessun uomo, sia che l'uomo concepisca un ente maggiore della volontà sua, sia che noi concepisca: la volontà umana non è mai la legislatrice, è sempre quella che umilmente riceve la legge, e che deva obbedire: anche qui confondete dunque quella che rimane obbligata, con quella che obbliga. La confusione vostra v'impedirà di dir due parole che non sieno una contraddizione. Quando voi trovaste necessario a un ente maggiore della mia volontà che la stringa, non contraddicete voi manifestamente all'altre parole dello stesso periodo, e perchè la volontà veramente mi obblighi ecc.? ». In questo è la volontà che stringe, io quelle altre è la volontà che viene stretta.

Mio Eusebio, un ragionamento tutto fondato sopra una supposizione così assurda come si è la vostra, che « la volontà dell'uomo sia quella che intima all'uomo la legge naturale, » non può esser che una scocciatura, e tale si è tutta la vostra nota.

La forza obbligante dovete cercarla nella legge eterna, di cui la legge razionale è una partecipazione, come insegna s. Tommaso, S. I. II, XCI. II, luogo da voi citato, ma non inteso. La legge razionale o naturale è dunque per sé una partecipazione del lume di Dio, *Signatum*

« ma si da quella poca perizia oh'egli ha delle scienze » (1), il che è l'unica verità che nel libello suo si contenga.

Ora però si parrà se voi, qualunque siate, che sotto la maschera del finto nome inferiste colanto in me, siate un uomo di buona fede, illuso da uno zelo maggior della vostra scienza; ovvero se siate quel tristo maligno e vife che il vostro stile ed il vostro procedere darebbe a temere. Perocchè, se siete il primo, converrete assai volentieri d'aver errato, e sentirete il sacro dovere di richiamare il mal detto; là dove se siete per vostro male il secondo, non vi zittirete più, ovvero continuerete tuttavia ad insidiar nelle tenebre, siccome sta scritto, *paraverunt sagittas suas in pharetra ut sagittent in obscuro*. Vero è che io nel difender me stesso ho dovuto mostrare gli errori vostri; ma ove veramente di buona fede abbiate errato, e la verità cattolica vi stia sul cuore, il dispiacere d'esser convinto d'errore sarà in voi superato dal troppo piacer maggiore di poter dismettere l'errore stesso in faccia del vero. Che se poi foste sciaguratamente un di coloro che *in tenebris ambulantes, et che oderunt lucem*; di nuovo il predico, vi tacerete, o tesserete lacci notturni. Ma pur sappiatevi in quanto a ciò che nè io, che in alto pongo la mia speranza, ho alcuna cagion di temervi; nè a voi ho inteso rispondere con questo scritto, che solo è dettato in servizio de' miei fratelli, i fedeli, a' piè de' quali venia posto lo scandalo. E bene spero d'averne già rimosso, e fatili accorti del pericolo d'inciamparvi; per forma che già non più mi sia uopo altra volta occuparmi a diradare quel buio, che con tanta scaltrezza di menzogne e di perdife invade e pubbliche voi di diffondere tuttavia vi attentaste.

Ma che conghietture; che ipotesi vo io facendo? E non potrebb'essere tutt'altro

est super nos lumen vultus tui: per questo Iddio è il fonte della legge naturale: non per la necessità assoluta che voi trovata della sanzione. La sanzione d'altra parte non manca mai, nè può mancare alla legge naturale, essendovi almeno implicitamente contenuta. D'altra parte, non crediate che basti la sanzione a render presente la volontà nostra fino ad adempire tutta la legge: non basta. Che cosa si richiede di più, Eusebio mio? — LA GRAZIA.

Voi poi, che vi mostrate in parola tanto nemico del Baianismo, or perchè parteggiate a favor d'opinioni che a quel donato sistema favoriscono? è egli forse questo il segno dell'acutezza vostra nelle scorgere le conseguenze lontane? — E di vero, il dire, che la legge naturale non obbliga senza una sanzione posta ad essa da Dio, egli è assai prossimo al pretendere, che la legge naturale non obblighi senza una rivelazione positiva, che manifesti ed accerti gli uomini di una sanzione divina. Or chi ammette che non ci possa essere obbligazione morale senza positiva rivelazione, ammette ancora che senza rivelazione non possa esserci nè bene nè male morale; quindi ammette che l'uman genere privo di rivelazione rimarrebbe senza il suo scopo, che è pure la virtù e la felicità conseguente: quindi a lui sarebbe necessario un ordine soprannaturale affin di raggiungere il naturale suo scopo: dove entreremmo di piano nel baianismo o a questo molto vicini. Che se la sanzione divina, che voi supponete necessaria acciocchè la legge naturale abbia virtù di obbligare, non viene all'uom rivelata; l'uomo non può trovarla se non con questo ragionamento: « Essa è cosa obbligatoria l'osservar la legge naturale. Ma la giustizia vuole, che si punisca chi manca alle proprie obbligazioni. Ora Iddio è il giusto Signore del mondo. Dunque Iddio punir deve quelli che, violando la legge naturale, mancano alle proprie obbligazioni ».

Chi non vede che questo modo di ragionare suppone dinanzi, che la legge naturale per sé sola induca obbligazione? La sanzione adunque trovata per via di naturale ragionamento suppona prima esistente l'obbligazione della legge e non la produce. E nel vero, se la legge naturale per sé stessa non obbligasse come vuole Eusebio; in tal caso colla mia sola ragion naturale io non potrei più argomentare l'esistenza di una sanzione divina; perchè, non essendovi obbligazione, non vi sarebbe necessità di sanzione. L'esistenza di quella sanzione adunque non si può rinvenire colla ragion naturale nel sistema d'Eusebio, che suppone la legge naturale da sé sola non essere obbligatoria: egli dee dunque ricorrere ad una sanzione soprannaturale rivelata; ed eccoci, come dicevo, nel Baianismo, sistema che dichiara l'uomo non poter essere da Dio creato colla sola natura perfetta ed intera senza l'ordine soprannaturale.

Che cosa dunque si dee dire, quando il signor Eusebio afferma che con lui dee sentire e chi se la vuol tenere co' Padri, coll'Angelico dottore, col senso più proprio delle sante Scritture e colla ragione s?

Che cosa si dee dire? ch'egli HA SEMPRE RAGIONE.

(1) Facc. 4.

il vero? non potrebb' essere che l'occulto nostro assalitore fosse un bello spirito di questo secolo, il quale avesse voluto pigliarsi gabbo di noi e del pubblico, e de' teologi, e de' religiosi, e de' sacerdoti, e della religione medesima? Egli pare anzi avervi di ciò non piccola verisimiglianza. Perocchè chi considera bene tutto il tenor del libercolo vituperoso, verrebbe voglia di soppor veramente, che chi lo scrisse abbia preso il nome di religioso (Eusebio) per far la satira de' religiosi, e quel di Cristiano per far la satira de' cristiani, ed abbia ancora assunto il tuon di teologo che controverte con modi così fecciosi e ridicoli, con tanta ignoranza, impostura e fiele, per far la satira de' teologi; quasi ch'è costei non sapessero mai disputare in fra loro con assennatezza, senza mancare all'urbanità, ed offendere la carità. E di vero, che il finto Eusebio sia qualche irreligioso secolare di buon nome, al qual sia saltato il grillo di voler ridersi all'altrui spalle, il farebbe credere anche sol questo, ch'egli ben mostra non aver il *Confiteor* in sua vita mai recitato, dove il *peccavi* procede al *mea culpa*, mentre egli taccia di grosso errore il distinguere dalla colpa il peccato. Oltre di che, non par ella una beffa chiarissima quel sottomettere ch'egli fa le sue riflessioni al giudizio della Sede apostolica, quando indirettamente pur la trafigge per gli benefizi a me fatti, che son sì cieco ed eretico tante volte quant'egli dice (1); e poi le disubbidisce fino col frontespizio del suo libello, operando contro i decreti espressi di Clemente VIII, che vietò agli autori di occultare il lor nome, o di stampare alla macchia, senz' alcuna approvazione di ecclesiastica autorità (2)? Di più, dopo averni egli calunniato e vituperato con tante falsità e con tanto livore, fa poi sulla fine l'elogio alla bontà del suo proprio cuore, e abbondando secondo s. Paolo, nella carità fraterlevole (così egli enfaticamente), che fa spesso violenza a sè stessa per non pensar male di altrui: *charitas non cogitat malum*; volevamo noi tessere qualche cosa, non sopra i suoi traviamenti (che saria delitto difenderli); ma sopra la « volontà di chi li scrisse (che saria rispodente AL GENIO DEL NOSTRO CUORE » (3)),

(1) Ved. i versi di Dante messi per motto al libello, e la facc. 63 del libello stesso.

(2) Eene le parole del decreto: *Nullus liber in posterum excudatur, qui non in fronte nomen, cognomen, et patriam praeferat Auctoris. Quod si de Auctore non constet, aut iustam aliquam ob causam, tacito ejus nomine, Episcopo, et Inquisitori liber esse possit videntur, nomen silius omnino describatur, qui librum examinaverit, atque approbaverit.* Il sommo pontefice Leone XII di s. m. ingiunse di nuovo l'osservanza di quanto prescriveva Clemente VIII, come si può vedere dall'ordine suo stampato in principio alle nuove edizioni dell' *Indice*. — Egli è del pari verosimile, che Eusebio nella pubblicazione del suo libello abbia saputo sottrarsi alla vigilanza e censura del governo secolare; cominciando così l'opera del suo zelo dall'esser ribelle alla doppia autorità, ecclesiastica e civile.

(3) R. Aff. XV, f. 58, 59. — Soggiungo però, che io gli chiuderei la via di scusarmi, se non vincesse in lui la bontà, perchè affermo che non può eadere errore invincibile nelle deduzioni che noi stessi facciamo da' principj della ragione. « E tanto più, soggiungo, la chiederebbe, e quanto egli si è attenuto a' soli suoi raziocini, senza curare l'autorità e il senso legittimo sia « dei Teologi, dei Dottori e dei Padri, sia delle medesime sante Scritture e della Chiesa » (R. Aff. XV, f. 6a). Le quali parole sole mostrerebber ben chiaro qual sia il *genio del suo cuore*, tanto verace quanto caritatevole. Or se dalle Scritture, e da' Padri, e dalle decisioni della Chiesa in od egli si sia dilungato, il lettore è in grado di giudicarlo. Egli è ancora in grado di giudicare, se nel *Trozzato della Coscienza* io mi sia attenuto a' soli miei raziocini, o non anzi da per tutto abbia seguito gli autori più accreditati, e se non abbia onrata l'autorità, se che ho pur descritto avanti il metodo, che di seguire in quel trattato intando, con queste proprie parole: « Ecco pertanto la regola di metodo, che, aiutandomi Iddio, noi terremo costantemente in « questo trattato. » Partiremo da de' principj evidenti e perpetuamente insegnati nella Chiesa, e « da essi dedurremo per leggia necessità le decisioni che noi presenteremo: che sieno poi queste o vecchie, o vecchie, non cercheremo; perocchè saranno esse finalmente sempre vecchie, se noi « vecchi principj virtualmente si conoscevano contenute, standocihè in una cotai nova veste « od espressione ora si rappresentino. Che se noi prendessimo errore, ciascuno a cui Iddio fornica un lume maggiore, potrà correggercene: ma s'abbia però, che noi potrà fare se non a « condizione che usi a noi' egli di quel principio medesimo di metodo che noi proponemmo a noi « stessi; cioè che dimostri o aver noi perduti di veduta nel ragionamento i principj antiichi, o « pure non aver noi dedotte da quelli direttamente le nostre sentenze. Facendo queste, egli com-

e poi conchiude: Teniam per fermo, che « egli (Rosmini) non abbia ad aver disca-
 » ro questo nostro lavoro, dal solo amore del vero ideale e dettato » (1) Alle quali
 parole, se seriamente fossero dette, ciò che non pare, rispondere ci converrebbe quel
 che sant' Agostino a Giuliano: *Ubi tanta jactantia est, et nulla virtus est, ibi hy-*
pocrisis est. Ma poichè non sembra che seriamente si sia potuto scrivere in cotai mo-
 do, quelle stesse parole rendono assai verosimile, che tutto questo fatto non sia che
 una beffa di un uom mondano. Più: chi altri, se non un libertino beffardo, potreb-
 b'essere colui, che oggidì che tutto il secolo corre al razionalismo, negando od al-
 terando i misteri del Cristianesimo, oggidì che l'abate De la Mennais prende a impu-
 gnare il dogma dell'originale peccato; colla maschera e col tuono di teologastri fassi
 ad assalire uno scrittore cattolico, accusandolo non dell'una o dell'altra, ma di quasi
 tutte le moderne eresie ad un tempo medesimo, e in fine paternamente l'esorta a non
 imitare il De la Mennais nella ribellione alla Chiesa: e ciò a quale scopo, a quale
 proposito? Veggasi qui la beffa: solo al fine, al proposito di sostenere una dottrina
 di razionalismo: togliendo a decidere colla ragione umana ciò che alla giustizia di-
 vina convenga: togliendo a risuscitare le obiezioni che faceva un tempo Pelagio

« pirà l'opera nostra; egli farà ciò che voi volevate fare, e erediati d'aver fatto; ma per non
 « essere voi infallibili: forse noi l'abbiam fatto, o c'ingannò la persuasione che avevamo di bo-
 « na fede. Imperocchè noi non vogliamo finalmente oè teotiamo di fare altro, o co questo scrit-
 « to o eogli altri, se non di manteere fermissimamente i principi costanti della Chiesa, ma-
 « stra agli uomini tutti, che ascoltare la vogliono, non meno di morale che di sana credenza;
 « e a di dedar da essi con logica dirittura ogoi nostra dottrina; dal che dipartendoci, inavveduta-
 « mente operiamo il contrario del nostro volere; ed altri richiamandovoci, fa quello che noi de-
 « sideriamo e preghiam ch'egli faccia ». Così trovasi scritto alla face. 75 del *Trattato della*
Coscienza: ed questo però, lo sapevamo, potea legare le lingue mendaci, e impedir che di-
 « cessero che « noi ci siamo attenuti a'soli nostri raziocin senza corare l'autorità ». Quello che
 ci sembra più strano si è più tosto di essere accusati ad un tempo di due peccati opposti ed in-
 conciliabili fra di loro, come fa Eusebio, il quale d'ona parte ci attribuisce « di atenerci a'soli
 nostri raziocin e di non curare l'autorità », e dall'altra va in collera per esserci noi proposti di
 trattare le questioni che la coscienza riguarda, sempre coll'appoggio dell'autorità, dimostra-
 do cioè che le decisioni nostre sion contengono negli antichi principi della cattolica Chiesa, ed ag-
 giungendo al contrario, che chi vorrà correggerci se erriamo, dovrà dimostrare il contrario, cioè
 che noi non abbiamo ottenuta la parola, non abbiam dedotte le decisioni nostre da'principi an-
 tichi, e che io questi non sono esse contenute virtuosamente. Per aver detto noi questo, ci ri-
 faccia egli che noi volemmo, qual superiore noi campo, « prescriver le leggi del guerreggiare »
 (R. Alf. XV, f. 61, e nota 1), e ci dice con pari sciocchezza e baldanza: « Non è sempre ne-
 cessario tutto ciò per incoprire oo errore. Basta dimostrare che altri sia in contraddizione con
 « qualche certa verità, per concludere efficacemente e infallibilmente eh'egli ha errato »; que-
 siche questa *certa verità* oo sia oo principio dalla Chiesa cattolica professato, e noi possiamo
 essere del tutto certi che sia verità quella che dalla Chiesa non sia professata, massime poi se
 la dottrina a lei contraria venga dimostrato contenersi ne'principi antichi al deposito della fede
 nostra appartenenti. Se io dimostro che tal dottrina in questo sacro deposito si contiene, in raoo
 voi torreste a mostrarla contraria ad una pretesa verità; che anzi questa stessa verità supposta
 dovrebbe aversi per una mera illusione, fin a tanto che la dottrina a lei contraria ha il saldo
 appoggio per sé dell'autorità della universal tradizione della Chiesa cattolica. Ma per tornare al-
 la prima accusa del negar noi l'errore al tutto invincibile quando trattasi di deduzioni che noi
 stessi facciamo da'principi della natural legge, diciamo eh'egli nulla affatto ha capito della qua-
 sione; e basti a provarci l'aneddoto eh'egli adduce del P. Riccati, che calcolando diceva: Qual-
 « tro più due dà otto », e così passò la notte senza che mai gli potesse riuscir giusto il cal-
 colo, fin che la mattina venne avvisato dal fratello laico, che il sentì così mal calcolare, del-
 l'error suo. « Con questo solo aneddoto, egli conchiudo trionfando, e colla verità intrinseca che
 a contiene, crediamo restino dissipate le ragioni di chi, nelle deduzioni che noi facciamo da per
 « noi stessi dai naturali principi, falsamente sostiene non potersi dar errore involontario e involun-
 « tario ». Povera testicinal! Quanto sarebbe meglio che non ragionaste di quello che puoto con
 vi sapete? Io vi manderò a vedere il Trattato delle cause occasionali degli errori da me esteso
 nel vol. III del *N. Saggio* (Sez. VI, P. IV, c. III), e a leggere particolarmente la face. 186,
 dove spiego appunto gli errori che prendoo i matematici ne' loro calcoli per isbagli di lingua
 o di penna, com'è quello da voi addotto.

(1) lvi f. 62.

contro l'originale peccato: togliendo a riprendere e mordere chi nella natura umana riconosce colla cattolica Chiesa un' infezione morale, per propagazione trasmessa: e in una parola scavando i fondamenti al dogma del peccato d'origine, e distruggendolo fino nel suo concetto, col sostituirvi una mera finzione, conservatone il solo nome. Deh voglia il cielo che quest' ultima ipotesi sul mascherato autor del libercolo sia pur la vera! Stare' io contentissimo d'essere stato così gabbato: chè l'onore del sacerdozio e della religione sarebbe io salvo. Pure il solo esser possibile questa a me diletta supposizione, dee bastare a far sì, che non si possa dare il biasimo d'un tale scritto nè ad un religioso, nè ad un sacerdote: ma che anzi si debba il contrario presumere. Che se pur tuttavia egli fosse un uomo di Chiesa, prevenuto da caldo zelo, ma pure in buona fede; a lui sarà facile levar fino il dubbio dal pubblico, che il libello sia frutto di maligne passioni allignate in cuore di persona a Dio sacra. Finalmente se pur queste passioni ree ne fossero pur troppo le vere autrici, del dolore che un tanto male n'apporterebbe, avremmo questo estremo conforto, che non permette Iddio i mali per altro se non per cavarne maggiori beni. Noi certo, nello scrivere questa qualsiasi giustificazion nostra, una cosa sola sperammo, d'una cosa sola facemmo a Dio voti, cioè: *Ut cum respondendi necessitate, sine studio contentionis, pro veritate certatur, instruantur indocti, atque ita IN ECCLESIAE CONVERTATUR UTILITATEM, QUOD EST INIMICUS IN PERNICIEM MACHINATUS* (1).

(1) *De pecc. orig.*

Una ristampa del libello si fece a Lucca, *Tipografia di Luigi Guidotti* 1841, in fine alla quale è detto, che le *piccole mutazioni* fatte in essa *sono tutte secondo la mente espressa dell'Autore*. In questa edizione sono ommesse quelle parole, colle quali Eusebio Cristiano attribuiva a *tutti i cattolici* il suo sistema sull'essenza dell'originale peccato: principio di ritrattazione de' suoi inganni, che speriamo dover essere buon preludio della ritrattazione completa de' medesimi.

Nell'avviso al lettore si dà per ragione di quella ristampa il dover mettere in guardia contro gli abbagli che, in fatto di materie importantissime come sono le morali, ha preso il cel. abate Rosmini; i quali errori però, nel sommario di essi dicevi non più che ha presi, ma solamente che sembra aver presi. Al qual sommario gioverà che io soggiunga delle brevi note, le quali nel precedente opuscolo hanno la loro piena dimostrazione. Ecco adunque il sommario delle proposizioni che mi si attribuiscono, e le loro risposte.

1.° « Porsi da s. Tommaso nelle cose morali il concetto di peccato senza il concetto di colpa ».

Proposizione falsamente esposta. — Io non dissi « porsi da s. Tommaso nelle cose morali il concetto di peccato senza il concetto di colpa »; ma dissi « distinguersi da s. Tommaso il concetto di peccato dal concetto di colpa: nelle azioni morali malvagie e libere realizzarsi tanto il concetto di peccato quanto il concetto di colpa: nel peccato originale realizzarsi il concetto di peccato nell'infezione aderente all'uom che nasce, e il concetto di colpa nella relazione con Adamo che liberamente peccò.

2.° « Secondo la dottrina cattolica essere in noi uno stato di peccato senza lo stato di colpa ».

Falsamente esposta: dissi « secondo la dottrina cattolica essere in noi uno stato di peccato che non ha in sé la ragione di colpa, benchè l'abbia in causa, cioè nella relazione col principio libero che ne fu autore ». Così l'uom che nasce ha un peccato che non ha in sé la ragion di colpa, ma ha però questa ragione considerato in relazione con Adamo che liberamente il commise.

3.° « Questa sentenza essere pure di sant'Agostino ».

Come al 2.°

4.° « Essenza del peccato originale riposta anche nei disordini morali, che si dicono avvenire in noi di necessità ».

Falsamente esposta: dissi i disordini morali che avvengono di necessità nell'uomo ridursi nel peccato originale come in loro causa nella qual sono virtualmente compresi.

5.° « Quando s. Paolo dà alla concupiscenza il nome di peccato, doversi intendere che abbia osato la voce peccato in senso proprio ».

Equivocamente esposta: s. Paolo usa con proprietà la parola peccato parlando della concupiscenza de' non battezzati. Quanto poi alla concupiscenza di quelli che sono già battezzati, non l'usa con proprietà nel senso che parli di quel peccato *quod mors est animae*, ma l'usa con proprietà nel senso che esprime con ciò un male morale, effetto e causa del peccato, e non un difetto al tutto materiale, quali sono i difetti della natura materiale e dell'arte: così io dissi.

6.° « La salvezza dell' uomo essere assicurata, quando entrata sia nell' anima la « grazia, aggiutovi il semplice (cioè il *non libero*) volere dell' uomo. — Nota sulla libertà ».

Equivocamento esposta: dissi assicurata dalla parte di Dio, a condizione che l' uomo cooperi alla grazia ricevuta, e da sè non la rigetti.

7.° « Nella nozione di peccato in genere, che dà la Scrittura e la chiesa, non contare l' elemento della libertà ».

Falsamente esposta: dissi non entrare nella nozione di peccato la libertà dell' uomo a cui il peccato aderisce. Così nel peccato originale non entra la libertà del bambino a cui il peccato aderisce, ma entra bensì la libertà di Adamo che ne fu il primo autore.

8.° « Essere la riprovazione come un mal fisico che ci viene sopra inevitabile « per la colpa di Adamo. — Ciò trarsi da s. Paolo ».

Falsamente esposta: non la riprovazione finale, ma la riprovazione annessa all' original peccato, dissi venire sopra di noi che nasciamo peccatori, come un mal fisico inevitabile; il che è dottrina della chiesa: aggiuarsi il rimedio recato da Cristo a questa riprovazione inevitabile, la sua grazia.

9.° « La grazia di Dio introdursi nell' uomo per necessità ».

Dissi la grazia de' sacramenti introdursi nell' uomo per necessità, cioè a dire *ex opere operato* eziandio che l' uomo non abbia l' esercizio della sua libertà, come avvien ne' bambini e negli scimuniti: il che non toglie che l' uomo adulto e in seuno non possa colla libertà sua mettere impedimento alla grazia.

10.° « La salvezza dell' uomo dipendere tutta dalla grazia di Dio ».

Falsa ed inventata di pianta.

11.° « Quei che appartengono al popolo di Dio, dopo il battesimo aver sempre « nell' anima i peccati non liberi: ma non riceverne più danno alcuno ».

Falsamente esposta: dissi esistere anche ne' battezzati de' movimenti non liberi della concupiscenza, la quale è chiamata dall' Apostolo peccato con quella proprietà che fu spiegata al n.° 5; ma que' movimenti non essere quel peccato *quod mors est animae*, e però niuna dannazione avere congiunta.

12.° « Non accordarsi nè colla ragione, nè colle dottrine dommatiche del Cristianesimo chi opina la bontà o malizia delle azioni dell' uomo derivare dalla coscienza ».

Falsa ed inventata di pianta: dissi che, oltre la moralità procedente dalla coscienza, ve n' ha un' altra che alla coscienza precede.

13.° « Spiegazione di un passo dell' Evangelio, e di un altro passo di s. Paolo ».

Questi passi sono stati esaminati addietro nella Risposta.

14.° « La grazia di Dio essere l' unica volontà dell' uomo giustificato, ch' essen- « do buona lo salva ».

Inventata di pianta.

15.° « Non darsi errore al tutto involontario e invincibile neppure nelle deduzioni che noi stessi facciamo dai principi della legge naturale da noi conosciuti per la ragione ».

Falsa: dissi darsi errori invincibili in mille maniere, non però nella deduzione delle conseguenze da' principi della legge razionale, se queste deduzioni le facciamo in modo, che noi diciamo assolutamente di vedere quel rapporto che non veggiamo.

— Era quasi finita la stampa di questa mia Risposta, quando mi venne letto nel *Propagatore Religioso* di Torino, Vol. XI, facc. 353 e segg., il bell' Articolo, che maestrevolmente disvela i sofismi e gli errori d' Eusebio Cristiano. Io non ne conosco punto l' autore, se non che la qualità dello scritto ben dimostra il valentuomo ch' egli dee esserc. Si legge quell' Articolo utilmente anche dopo letta la mia Risposta, come

quello che contiene alcune osservazioni a me sfuggite, delle quali recherò qui una in esempio. Eusebio Cristiano adduce la proposizione condannata di Quesnello: *Omnes quos Deus vult salvari per Christum, salvantur infallibiliter*; e poi soggiunge colla sua petulanza: « Quesnello chiamava la salvezza infallibile; Rosmini la dice sicura, salda ed immobile. Chi parla peggio »? (R. VI, f. 27). L'autore dell' Articolo giustamente avverte, che la condanna di quella proposizione quesnelliana cade tutta in sull'*omnes*, e non in sull'*infallibiliter*, come suppone l'ignoranza teologica d'Eusebio. Ed a convincersi della verità di tale osservazione, basta in vero sol leggere Domenico Viva nella sua *Trutina theologica thesium quesnellianarum*, Prop. XXX. Altre cose sono pure nel medesimo Articolo degne di non trapassarsi; e se n'abbia qui il modesto e dotto autore i miei pubblici ringraziamenti.



LE IFOZIONI

DI PECCATO E DI COLPA

ILLUSTRATE

DEFECTUS PECCATI consistit in AVERSIONE A DEO, ut dictum est. Hujusmodi autem aversio RATIONEM CULPAE non habet, nisi VOLUNTARIA esset.

S. Tommaso, S. II, II, XXXIV, II.

ALL' ILLUSTRISSIMO E REVERENDISSIMO

SIG. D. PAOLO GIOVANNI BERTOLOZZI

CANONICO DELLA METROPOLITANA DI LUCCA.

Amico carissimo. Quant' è mai vero che la divina sapienza trae il bene dal male! Non ha molto, e io venia diffamato di gravi errori contro la fede con istampe, con lettere, con mendaci parole, sotto coperta di pietà, consegnate a partigiani ed amici, i quali di casa in casa scandalizzavano di me tutti dai monarchi alle rivendiuole (1): ond' io dovea pubblicare in servizio de' pusilli la *Risposta al finto Eusebio Cristiano*, che rimovesse quello scandalo e scaltrisse il pubblico a non lasciarsi sì facilmente pigliare alle grida d' occultati accusatori. Conciossiachè, Voi sapete, i libelli contro di me pubblicati nè portano in fronte il nome de' loro autori, nè il luogo pur della stampa. Ed ecco che di questo male Iddio trae il bene inestimabile di creseer luce alla verità. La società di Teologi piemontesi che pubblica il *Propagatore Religioso* in Torino, le rende illustre testimonianza (2); e pari testimonianza le rende la società di Teologi lombardi, che pubblica l'*Amico Cattolico*

(1) S' allude al fatterello delle donnicciuole lucchesi che parlavano per via di me come di travaiato, narrato nella lettera che il reverendissimo Bertolozzi stampò recentemente a Lucca sulla mia *Risposta al finto Eusebio*, facc. 50, n. (3).

(2) Vedi il *Propagatore Religioso*, raccolta periodica compilata da una società di Teologi piemontesi. Anno VI, vol. XI, facc. 353 e segg. — L'articolo quivi riferito fu poi ristampato a parte col titolo, *Esame del Saggio di Riflessioni scritto da Eusebio Cristiano, estratto dal Propagatore Religioso*, vol. XI.

in Milano (1). Ed ora viene una voce da di là dell'Apennino, che fa concetto a queste di qua, e quella voce grida le belle parole da Dio stesso dettate: *Magna est veritas et praevalet* (2). Nè questa, ella è la voce sola che indì risuoni; perocchè molte già mi si fecero udire: ma ella giunse la prima per le pubbliche stampe a' miei orecchi. Mi viene questa voce da tale, di cui io non vidì giammai la faccia, nè egli la mia; ma vedemmo tutti e due la verità stessa, la quale fu congiungitrice di quegli animi e di quelle menti, che in essa, rimanendo i loro corpi ducento e più miglia discosti, trovaronsi unitissime. E questa voce è pur vostra, o mio dolce amico. Essa è quella che a principio m'avisò delle ordite insidie, e mi diede fedele consiglio; quella che ora egualmente fedele, applaude al trionfo del vero. Io non potea prevedere che gli occulti nemici che m'assalivano, mi dovessero fra gli altri beni arricchire d'amici, rendendomi amiche fin le persone a me sconosciute o sol di lontano per brevissima corrispondenza conosciute. Sia dunque lode a quella divina sapienza, che non permetterebbe i mali giammai, se ella non disegnasse di trarre da essi de'beni maggiori!

Ma, e un altro bene vorre'io ottenere da quest'ottima sapienza, o sapientissima bontà che io la chiami, un bene, che le domando io pure incessantemente nelle povere ed umilissime mie orazioni, il bene, voglio dire, della concordia degli animi. Aprissero gli occhi alla verità quelli che fin qui mostrarono d'averli chiusi, e se non possono pervenire a pienamente discernere il vero dal falso, aprissero almeno gli animi alla carità! Vedessero in noi se non il vero, posto che noi posson vedere, almen l'amore del vero, ed in questo con noi s'unissero! Vedessero, che noi non cerchiamo il nostro trionfo o la nostra gloria, ma che solo ci sta a cuore che trionfi il vero di noi stessi e di loro nostri confratelli, e che sia glorificato quello che è verità e carità! Vedessero, che non siamo noi contenziosi, e che, se assaliti ci difendiamo, e nella difesa mostriamo aperto l'ingiustizia e la deformità dell'assalimento che ci vien fatto, e sopra tutto la viltà sua e la slealtà; non facciamo noi questo per ispirito di vendetta, ma unicamente acciocchè quelli che ci hanno offesi inconsideratamente, veggano il mal che hanno fatto, e a salute loro se ne pentano, e quelli che non ci hanno offesi prendano ad abborrire vieppiù sì fecciosi peccati, e a temerli. Deh, quale allegrezza per me non sarebbe poter abbracciare quale amico, qual tenero fratello un Eusebio Cristiano, e ciascun altro con lui collegato contro di me! quanto affettuosamente me lo stringerei al seno!

(1) Questo Giornale pubblicò un articolo sopra il finto Eusebio Cristiano prima della mia Risposta nel fascicolo 11 e 12, anno I, vol. I, facc. 456 e segg.; e un secondo ne pubblicò dopo la mia risposta nel fascic. 17—20, anno I, vol. II, facc. 318. Il lettore può veder l'uno e l'altro.

(2) Sulla risposta al finto Eusebio Cristiano del chiarissimo signor Don Antonio Rosmini-Serbelli preposito generale dell'Istituto della Carità. Lettera del canonico Paolo Gio. Bertolozzi al medesimo. — Lucca. Tipografia di Giuseppe Giusti. 1841. — Col motto: *Magna est veritas et praevalet*. 3. Esdr. IV, 41.

E chi sa che questo non mi venga fatto una volta quando o sarò io da loro più conosciuto, o sarà da loro più conosciuta quella verità, che sola io amo? se pure le terrene passioni lasceranno alle menti tanta serenità che basti a conoscerla, e agli animi tanta pace che basti a fruirla; perocchè è sol nella pace che si fruisce la verità, la quale tanto accresce la pace. Ma certo, egli non è ancora venuto questo momento a me sì desiderabile; e conviene lasciar finire il conflitto; e per finirlo più presto dar chiara e patente ragione al pubblico del proprio sentire.

Con questo intendimento appunto io scrissi l'opuscolo che risponde all'*Esame critico-teologico di alcune dottrine del chiarissimo Antonio Rosmini-Serbati, prete roveretano articolo I*; senza nome d'autore, già s'intende, e stampato alla macchia, secondo il solito. Si maravigliano molti come io risponda a persone incognite, e che così debolmente ragionano, o piuttosto viziosamente sragionano. Ma io nol fo sempre; anzi solo quando mi si da innanzi occasione d'illustrare, così facendo, qualche verità. E voi vedrete, spero, in quest'opuscolo stesso che qui vi mando, come ne riceva luce la distinzione de' concetti di colpa e di peccato, e venga posta fuori di controversia. Quando rispondendo viene l'una o l'altra verità maggiormente illustrata, allora, parmi, giova rispondere, e rispondendo finisce il combattimento più presto; negli altri casi non si fa col dare risposta che prolungare que' miserabili e inutilissimi dibattimenti personali, da' quali ogni uom sensato so-prammodo abborrisce.

A Voi poi, amico novello di tempo, antico di fede, io volli dedicato l'opuscolo, sì perchè Voi pure voleste che fosse comune la causa del vero, sì perchè a questa causa io debbo la vostra amicizia, e finalmente perchè vi abbiate una piccola testimonianza dell'alta stima che fo del vostro carattere leale e generoso.

Stresa, nel novembre del 1841.

Vostro affezionatissimo amico

A. ROSMINI-SERBATI

*Preposito Generale dell'Istituto
della Carità.*

LE NOZIONI

DI PECCATO E DI COLPA

ILLUSTRATE

Dopo la mia *Esposizione della Dottrina cattolica intorno al peccato originale*, rimase dimostrato, a giudizio di valentissimi Teologi, che la distinzione che fece s. Tommaso fra il concetto di *peccato* e quello di *colpa*, è antica nella Chiesa, necessaria alla sacra Teologia, logica, uscente dalla natura delle cose. Tuttavia poco fa comparve alla luce un opuscolo novello volto a impugnarla, e fin a pretendere ch' ella nell' Aquinate non si ritrovi (1)! Cogliero io volentieri quest' occasione per avvalorare di nuove autorità quella distinzione preziosa, così maggiormente illustrandola. Ma prima dirò due parole della condizione del toccato opuscolo e del suo scopo; persuaso che la notizia de' fatti che narrerò, sia utilmente conservata ai posteri; e che ella contenga altresì un documento utilissimo agli ecclesiastici, massime giovani, i quali sommanente rileva che sieno per tempo ammaestrati del modo di trattare degno delle teologiche cose, cioè con tranquilla maturità, con iscienza vera, scevra da ogni presunzione ed ostinazione, con lealtà e con carità, e in una parola con dimostramento di tutte le virtù: atteso l'alto e nobile ufficio che è quello di teologo nella cattolica Chiesa. La bellezza e la santità del quale ufficio meglio apparisce e risalta al confronto della schifezza e della empietà di chi lo tradisce e vilipende; e però il vedere questa schifezza per evitarla può grandemente giovare.

L' autore, a cui dà noia la lucida distinzione delle idee di peccato e di colpa, fece il suo nome, stampò lo scritto suo alla macchia, il diffuse per Italia soppiattamente, d' ira e di costumi procede pressochè uguale ad Eusebio, di cui si dichiara il campione, se pur non è desso; perocchè le facce coperte, a dir vero, non si possono ralfrontare. E poi del tutto nuova la tattica che usano cotesti esseri invisibili (crediamli

(1) *Esame critico-teologico di alcune dottrine del chiarissimo Antonio Rosmini-Serbati prete roveretano*, articolo I.

pure spiritelli, anzi che umane creature) per infestarci. Al libercolo di Eusebio fatto girandolar per le case da mani incognite, senza bisogno alcuno d'approvazione di censura o ecclesiastica o secolare, io risposi dimostrandolo piea d'errori e calunniatore.

L'obbrobrio di calunniatori convinti, quegli occulti sel portarono in tutta pace; ed in luogo di provare a purgarsene, consigliaronsi di dar mano ad altr'arme offensive, com'essi le credono; ma giudichi il lettore discreto se sieno tali. L'uaa di queste è un manifestio cieco contenente nulla più che minacce; volleggiu ua po' per aria, calò poscia in terra come foglia inaridita. Un'altra è un articoleto posto in circolazione contro i teologi piemontesi, che nel *Propagator Religioso* castigarono il finto Eusebio; nè sarà inutile dare qui picciol saggio al lettore dell'efficacia con cui combatte (1). A bel principio l'autore pone un motto di sant'Agostiuo, che caratterizza a meraviglia gl'invisibili nostri infestatori, perocchè dice: *Sunt enim quidam qui justissime damnatas impietates adhuc liberius defendendas putant: et sunt qui OCCULTIUS PENETRANT DOMOS, ET QUOD IN APERTO JAM GLAMARE METUUNT IN SECRETO SEMINARE NON QUIESCUNT* (2). Credono adunque che il rinfacciare altrui falsamente le proprie vergogne, basti per essi a nettarsene interamente. Ora la medesima tattica suggerì loro di dare a noi, la cui faccia è pur nota al pubblico non da jeri nè da jer l'altro, l'appellazione di facce sconosciute, se stessi in pari tempo vantaudo di esser de' cani che latranci contro (3). Deh non sembra, che noi vogliamo oltraggiarli pur col riferire i loro oltraggi? anzi fino i loro stessi vantì? E da vero; che soa sagaci! Non sono obbligati veramente a sapere, che il cane, oltre essere il simbolo della fedeltà, fu ancora seupre tenuto pel simbolo del calunniatore. Non l'ebbero le stesse legislazioni per tale, ingiungendo fin anco a' calunniatori la pena di abbajare e di latrar come cani (4)? Ma non più; egli sarà paruto essere anche assai questo poco: passiamo alla terz'arma offensiva che saudano, e veggiamo se sia miglior delle prime; ella è appuato l'acceannato libercolo, che al trattatello prestate porge occisioae.

L'anonimo autore prende a molto, colla solita loro prudenza il testo di s. Tommaso: *Ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis* (5), il quale dee essere coae la maggiore, certamente inaeabile, del sillogismo, che intende piantare per batteria. Aspetterebbesi ora, che la minore, colla quale stringerci fin'alla resa, dovesse essere il dimostrare ampiamente, che noi adoperammo veramente ne' nostri scritti un linguaggio sì nuovo e disordinato, da doverci coadur diffilato nel baratro dell'errore. Ma nulla di questo, per avventura. Tutto il delitto, di cui coll'intero suo opuscolo vuol coavincerci, si è di aver noi messo in campo quell'antica distiazione fra colpa e peccato, che per nostra grave sciagura, da lui e dagli altri suoi compagaj era del

(1) Sulla difesa del chiariss. abate Antonio Rosmini-Serbati, inserita nel *Propagatore Religioso Piemontese. Osservazioni di C. B. P. Articolo I. — Avvertenza allo Scrittore della difesa.* — Firenze, Tipografia e Calcografia all'iosogna di Cio, 1841.

(2) Epist. CXCIV, n. 2.

(3) « Ci assumiamo unicamente l'ufficio di guardia fedele che al comparire di facce sconosciute, ed al sospetto dell'appressarsi il lupo alla greggia, col latrare o dà indizio e al gregge ed al mandriano. Nè hen si saprebbe dire di qual razza cani sieno quelli, i quali allora e solo a tutta gola si fanno ad abbaiare, e per ogni lato corrono e si aggirano, quando il pastore non dal loro latrare, ma dal miserando scempio del gregge fatto accorte del male, ebbe già menato col potente braccio uno di quei colpi, i quali non è mai che cadono iovano ». Così il citato articolo dello sconosciuto, che si segua colle lettere C. B. P., f. 4, nota 2.

(4) « Una legge pelacca voleva che il calunniatore alla presenza del publico si piegasse verso terra, appoggiandosi alle due mani e ai due piedi, e in questa situazione abbajasse come un cane per un quarto d'ora. — Attualmente il calunniatore abbaja tre volte, e si accovacciato sopra la sedia di colui che egli offese ». Si pretende che Carlo V re di Francia avesse introdotto questo castigo nella sua corte (Saint-Fois, *Oeuvres*, t. 4, pag. 245).

(5) S. III, q. XVI, VIII.

tutto ignorata. Ed avendo io citati due luoghi di s. Tommaso, dove il santo Dottore quella distinzione espone, il valentuomo, sembrandogli ciò assai poco, mi dichiara *corto in suppellettile* (1); sè poi dimostrando sì ricco, da poterne fare ampio scialacqua. Se non che, affine di poter meglio esagerare quella mia povertà di teologica erudizione, egli finge di non aver pur veduto il mio libro sul peccato d'origine contro Ensebio, dove con altre autorità dell' Angelico ho io bene quella distinzione confermata; rara prudenza anche questa di dissimulare, quasi non fosse, quello a cui non si può fare risposta. Vero è, che nella discussione presente non trattasi di sapere se l'altrui suppellettile sia corta o lunga; nè anco importa, che l'armi da me usate sian poche, purchè sian buone. Nè io scriverei certamente una linea, che Dio me ne guardi a dimostrare una cosa sì inutile a sapersi siccome questa, se io in suppellettile sia corto, o pur ben provvisto. Che anzi in quella vece, siccome fanno i poveri che vivono d'accatto, non poco rallegrammi di poter sopperire alla brevità della mia suppellettile, prevalendomi della sua, che a dir vero gli è troppo lunga ed affatto superflua. Voglio dire, per uscir di metafora, che traendo egli in mezzo vari luoghi di s. Tommaso ed altre buone autorità, intendendole e interpretandole come opposte alla distinzione de' concetti di peccato e di colpa; io all'opposto non farò quasi altro in questo mio trattatello, che confermare, e di più luce illustrare, con quelle medesime sue autorità, la distinzione da lui vanamente impugnata. Perciò veramente tutti que' luoghi, che egli adduce, sono attissimi a confermarla e a maggiormente illustrarla. Di che apparirà che tale è l'efficacia, tale è l'avvedimento di questo novello occulto assalitore, quale quella di tutti gli altri precedenti. I quali, qualora si fanno protettori della confusione delle idee, anzichè della distinzione; operano bensì in modo conforme alle loro tenebre, ma non alla luce della cattolica verità. Laonde noi vedremo ancora, che da' ragionamenti del nostro innominato deriva finalmente una conclusione contraria del tutto a quella che egli si pensa, cioè che sol confondendo, a cui egli si sforza colle mani e co' piedi, quei due concetti di peccato e di colpa, si detrae grandemente alla cattolica fede; sicchè egli potrà a sè stesso adattare il motto che prese, e che perciò sta bene in fronte al suo libro, che cioè *Ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis*.

« E questo fia 'l sugger ch' ogni nomo sganni ».

Il che sarà certo un bene dovuto agli anonimi nostri. Perciòchè, chi mai avrebbe potuto immaginare, senza tali contraddittori, che quella distinzione de' due concetti che in tutte le lingue si trova, alla chiarezza sì necessaria, da me avanti dieci anni usata (2), pacificamente in tutto questo tempo invalsa, per bella e buona in Italia e fuori avuta, potesse esigere a difendersi tali parole, potesse meritare a illustrarsi tanta erudizione? Laonde il frutto della scrittura del nostro sconosciuto sarà d'aver al mondo somministrato delle novelle prove e chiarissime della dottrina da lui combattuta.

(1) « E qui di nuovo tel vedi io campo non forte di altre armi che quelle, delle quali è fa'uso nell'Antropologia, perchè ti sentiresti tentato a crederlo anzi corto in suppellettile, che è ben provvisto ». *Exame ec. f. 15*. Quasi ch'è l'uoica mia arma fosse l'autorità di s. Tommaso, e non avessi io citato anche in questo stesso argomento molti luoghi della divina Scrittura e di sant'Agostino, e tutto il mio ragionamento non fosse poi avvalorato e perpetuamente condotto dalla ragione teologica.

(2) I *Principi della Scienza Morale* furono stampati a Milano nel 1831.

I.

La prima cosa che si vuol per noi fare si è di esporre ohiaramente qual sia la distinzione de' concetti di peccato e di colpa che da noi si ammette coll' angeico Dottore e si difende. E però si vuole medesimamente separare in prima tutto ciò che di falso l' anonimo vien dicendo su di questa distinzione e che a noi, senza punto esitare, attribuisce. Cooeiossiachè noi non intendiamo già di difeodere quelle dottrine, che ci sono da chicchessia apposte, ma solo quelle che nell' opere nostre chiaramente espresse si contengono e noi veramente professiamo.

L' anonimo adunque in prima asserisce del tutto falsamente che noi ammettiamo non solo una *distinzione di concetti*, ma ben anco una *disgiunzione reale* fra il peccato e la colpa, di maniera che vi sieno de' peccati che nè pure in causa sieno colpe (1).

Ma noi lo invitiamo ad esaminare meglio tutto ciò che scrivemmo su questa materia, e ad indicare un luogo solo, nel quale, per avventura, affermiamo che si dia realmente un vero peccato, che non si possa chiamare anco una colpa.

Scrivemmo nel *Trattato della Coscienza* che l' originale infeziooe è peccato e colpa (2): scrivemmo pure che il peccato degli abituali è peccato e colpa (3): or quale è mai quell' atto o stato, nel quale noi riconosciamo realizzata la nozione di peccato, e non quella di colpa? (4) Prego davvero il mio signor anonimo ad iodicarla al pubblico, com' egli n' ha debito.

La nostra distinzione non riguarda mai la *cosa*, ma solo il *concetto*: dicemmo mai sempre, che al medesimo atto, ovvero al medesimo stato appartengono tutti e due i concetti, quello di peccato, e quello di colpa; ma che tuttavia questi sono concetti distinti. Vi sarebbe adunque pericolo, che il nostro anonimo ci gridasse così spietatamente la croce addosso, unicamente, perchè egli non capisce bene che cosa voglia dire *distinzione di concetti*, e che voglia dire *distinzione di cose reali*?

II.

Un' altra cosa falsa, che il critico sconosciuto ci attribuisce, o almeo suppone, si è; che noi neghiamo, che nel comune modo di parlare si usi peccato e colpa indifferentemente. Ma le nostre parole sono chiare chiare alla faccia 45 del *Trattato della Coscienza*, dove, dopo aver distinte tre specie di peccati, e detto, che il peccato di terza specie è « con dannazione e imputazione personale »; e soggiunto che « a questo » peccato appartiene in senso stretto il nome di colpa »; aggiungemmo ancora « NEI

(1) Nel n. 12 del suo *Esame*, ed in altri luoghi. — Nel citato opuscolo di C. B. P. mi si attribuisce parimenti questa dottrina con mia. Ved. facc. 24 (m m). — Questi autori fanno eco al finto Eusebio, che io ho ricovereuto d' impostura intorno a ciò colla mia *Risposta* n. LXXXIX.

(2) *Trattato della Coscienza*, L. I, cap. V, art. II, § 1, il qual paragrafo comincia così: « Il peccato, dal quale la rivelata dottrina c' insegna che nascono affetti tutti gli uomini, è UN VERO PECCATO, E UNA VERA COLPA ».

(3) *Trattato della Coscienza*, L. I, c. V, a. II, § 3, dove spiegando l' origine dell' abito vizioso, dico: « Talora ella (la volontà) soggiace alla necessità del male per CAUSA D' UNA COLPA PRECEDENTE », il che è quanto dire che i peccati degli abituali sono sempre COLPE almeno in CAUSA.

(4) V. anche ciò che dico sui peccati de' dannati nel *Tratt. della Cosc.* L. I, c. V, a. II, § 2, cioè, che se i dannati potessero commettere nuovi peccati, ciò che non possono perchè giunti all' estremo del male, e que' peccati non avrebbero in sè stessa ragione di colpa, ma solo e l' avrebbero nella loro CAUSA. »

« COMUNE MODO DI PARLARE la parola peccato si prende a significare per lo più quasi'altre specie, e più tosto il peccato attuale, che l'abituale » (1).

E qui cominceremo ad usare della ricca suppellettile d'autorità, che il critico anonimo ci fornisce.

S. Tommaso nelle *Questioni disputate* insegna chiaramente la distinzione dei concetti di peccato e di colpa, allo stesso modo come la insegna ne' luoghi da noi citati della Somma; ma in fine avverte alla stessa guisa appunto, come ho fati' io, che, a malgrado di tale distinzione di concetto, le parole peccato e colpa nel comune modo di parlare, si usano indifferentemente. *Ei sic patet, dice, quod PECCATUM EST IN PLUS QUAM CULPA: s' oda ora quello, che aggiunge: LICET SECUNDUM COMMUNEM USUM LOQUENDI APUD THEOLOGOS pro eodem sumantur peccatum et culpa* (2). Non sembrano elle queste parole essere state da me fedelmente tradotte? E ben si osservi, che conchiudendo l'Angelico la sua distinzione fra peccato e colpa, dicendo *licet secundum comunem usum loquendi apud theologos pro eodem sumantur peccatum et culpa*, vien chiaramente ad affermare, che colla distinzione esposta de' due concetti di peccato e di colpa, egli proponea qualche cosa di contrario all'uso comune di parlare presso i teologi; nè credette tuttavia inutile il proporla; non essendo mai inutile l'accurata distinzione de' concetti; benchè, s'ella è sottile, si trascuri nell'uso comune ogni qual volta ella non sia necessaria alla chiarezza del ragionamento; il che è sovente.

III.

Le quali sole due avvertenze, nel tempo stesso che convincono lo sconosciuto critico di manifestissima falsità, qualora si tengano ben presenti, ci arrecano anche questo vantaggio, che oggimai non potrebbe più far gabbo a' lettori quell'argomento specioso col quale l'anonimo intende impaurirli, l'argomento dico tratto dall'uso del parlare più usuale nella Chiesa (3); perocchè quell'argomento cade del tutto a terra da sè, mirato al lume di quelle due avvertenze, benchè tanto minaccevole nelle parole di chi il millanta.

E di vero, esso consiste in non pochi passi di Concili ecumenici, in non poche proposizioni condannate, in alcuni luoghi del Catechismo Romano; ne' quali egli sembra, che venga usata indifferentemente la parola *colpa* e la parola *peccato*; il quale uso indifferente non prova altro, se non che nel modo comune di favellare, come noi stessi abbiamo notato (4), e come notò il santo dottore d'Aquino, le parole peccato e colpa si pigliano l'una per l'altra.

Nè egli è già vero (perocchè così incalza l'Anonimo), che qualora si ammetta, che i concetti di peccato e di colpa sieno distinti, ne avvenga, che quel parlar della Chiesa riesca tutto confuso ed equivoco. Conciossiachè non essendovi alcuna *disgiunzione reale* fra il peccato e la colpa, ma solo una *distinzione di concetto* (5); e la Chiesa parlando in tutti i passi arrecati di peccati reali, e non già di concetti; ella non può essere intesa in altro significato, che in quell'uno che snonano le sue parole.

A sproposito adunque, a tutto sproposito, benchè in aria di trionfo, l'anonimo così argomenta (6):

(1) Perchè lo sconosciuto critico dissimula anche qui, che tali cose tutte si trovano dichiarate nella mia *Risposta ad Eusebia*?

(2) *De Malo*, Q. II, a. II.

(3) Al n. 19. e seguenti dell'*Esame Critico*.

(4) Num. II.

(5) N. I.

(6) N. 20 del suo *Esame critico-teologico*.

« Non si può meglio conoscere il pensare della Chiesa, che osservando la sua ragion di operare (1) o per mezzo degli ecumenici concili, o col condannare posizioni contenenti malvagie dottrine, ovvero coll' uso di catechismi (2) per suoi ordinarie scritti, ed indiritti per suo ordine ad essere norma della pubblica istruzione dei fedeli ».

Ma in questo triplice modo, ebbe mostrato la Chiesa, non far essa, nell'ordine de' costumi, distinzione alcuna fra colpa e peccato.... In che modo di grazia ebbe questo mostrato? Coll' usar essa indifferentemente una parola per l'altra? Ma questo, mio caro, non prova punto ch'ella non faccia distinzione fra il concetto di colpa, e quel di peccato; prova solo tutt' al più: 1.° che nell' uso comune di parlare, non è necessario indicare questa distinzione, e 2.° che questa distinzione non ha luogo parlandosi di peccati o di colpe reali, di cui parla la Chiesa; giacchè quella distinzione riguarda solo i concetti. Come non capir voi una cosa sì chiara, signor Censore? Andiamo avanti: « e quindi giusta questa sua dichiarazione » (che dichiarazione? la dichiarazione non è della Chiesa, ma è tutta vostra, e tutta sbagliata) « ebbe in uso l' esprimersi in guisa, che moltissimi de' suoi atti e giudizi si renderebbero oscuri, equivoci, inutili, se una cotale distinzione non si rigettasse per sempre, e non si rimanesse nel suo nascere estinta e sepolta ». Questo è un affermare arditissimo, non è da provare. Io v' invito a provare, che una sola delle definizioni della Chiesa si rimarrebbe oscura, equivoca, inutile, ritenendo la distinzione del concetto di peccato da quello di colpa; e se siete capace di provarmelo, mi vi do vinto.

IV.

Intanto egli è certo, che quelle definizioni che voi adducete in prova della vostra affermazione, non la provano punto nè poco. Trascorriamole tutte l'una dopo l'altra, e veggiamo se sia nulla di ciò che voi dite sì francamente.

1.° « Il Fiorentino, o meglio Eugenio IV, nell' istruzione per gli armeni al § x, *de Baptismo* (3) così si spiega: *Hujus sacramenti effectus est remissio omnis culpe originalis et actualis, omnis quoque poenae, quae pro ipsa culpa debetur. Propter peccata baptizatis nulla pro peccatis praeteritis injungenda est satisfactio, sed morientes, antequam culpam aliquam committant, statim ad regnum coelorum et Dei visionem perveniunt.* Ove è manifesto, anzi che distinguersi fra peccato e colpa, adoperarsi promiscuamente questi due vocaboli » (4). Così voi dite; e vi par d'aver detto tutto per la vostra causa, mentre non avete detto ancor niente affatto. Risovvenitevi, che vi siete preso l' assunto di provare, che quella istruzione di Eugenio IV diverrebbe oscura, equivoca, inutile, se si ammettesse la distinzione de' concetti di peccato e di colpa. E perchè adunque voi ora non lo provate? E vi arrestate a dire semplicemente, che Eugenio adopera promiscuamente i vocaboli di colpa e di peccato? Questo nessun lo contende; nè nessuno ha mai detto che fra colpa e peccato si dia distinzione, trattandosi di peccati e colpe reali; quando la questione tutta s'aggira sulla distinzione dei concetti. Avete dunque mancato al vostro assunto; siete del tutto uscito di via: convenientemente, se siete da tanto. Che anzi, lungi dal venire oscurate le parole d' Eugenio IV, colla distinzione fra i concetti di peccato e di colpa, egli sembra che tal distinzione vi apporti luce; imperocchè essa dimostra la bella proprietà di quelle parole, *nulla pro peccatis praeteritis injungenda est satisfactio, sed morientes antequam culpam aliquam committant etc.*; nelle quali, potendosi chia-

(1) Che operare? qui trattasi di esprimersi, di parlare; e non di operare.

(2) Operare coll' uso di Catechismi? che frase è questa?

(3) *Bullar. Rom.* Par. II, tom. III, pag. 31, sdit. Rom. 1743.

(4) N. 21.

mare i peccati precedenti al battesimo taoto col nome di colpe che con quel di peccati, preferi il sommo Pontefice di oominarli più tosto *peccati* che *colpe*, comprendendosi in essi anche il peccato d'origine che non è colpa se non in causa; e, potendosi chiamare i peccati commessi dopo il battesimo pure coll'uo o coll'altro nome, preferi il dirli *colpe*, convenendo meglio questo nome a' peccati attuali quali sono quelli di cui ivi si parla, *antequam culpam aliquam committant*.

2.º « Il Tridentino poi nel titolo della sessione V, chiama la macchia d'origine « peccato. *Decretum* de peccato originali: la dice pure peccato nel proemio: *Haec a de ipso peccato originali statuit*,... e nel can. II, non con altro nome segna il disubbidire di Adamo: *inobedientiae peccatum*. Nè usa altro linguaggio nell'eccezione fatta in verso la Beata Vergine: *Declarat... s. Synodus non esse suae intentionis comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur*.... Che « più? » (bello da vero questo: che più!) « nel can. IV mentre vuol pure abbracciare ogni spezie immaginabile di peccato, così si esprime: *Propter hanc enim regulam fidei... etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere poterunt, idco in remissionem peccatorum teraciter baptizantur, ut in eis regeneratione « mundetur, quod generatione contraxerunt* ». Ora che cosa credete voi d'aver provato colle citazioni di questi testi? nulla e poi nulla al proposito dell'argomento. Udiamo come voi stesso vi riassumete, e credete di stringere, quando oon istringete che aria vanissima di parole:

« Quindi se mettansi a paraggio l'espressioni d'ambidue questi concili, è agevole l'avvertire: I. dirsi dal Fiorentino *colpa* quello che il Tridentino ha detto *peccato*: II. adoperarsi indifferentemente *colpa* e *peccatum*: III. abbracciarsi colla « voce *peccato* ogni genere d'immoralità ».

Ma siete voi, mio caro, di così corta memoria? Erano forse queste le cose che vi eravate preso l'incarico di dimostrare? Se fossero queste, avreste da vero bultata iutilmente la vostra fatica; perocchè nè io, nè nessuno ve l'ebbe mai contrastate; laonde avreste combattuto di quegli errori, che avreste voi stesso sognato; non altro in vero. Fatto sta, che ciò che voi provar dovevate si era solamente, che i decreti del Concilio di Trento si renderebbero *oscuri, equivoci, inutili*, se si ammettesse che il *concetto di colpa* è distinto dal *concetto di peccato*. Ora ciò non avete voi fatto: che anzi risulta l'opposto di questa vostra asserzione manifestissimo. Dunque avete gittato l'inchiestro con tutta quella dose d'acrimonia che dentro ci avete messo.

V.

Ma voi mi fate qui un'osservazione, che io non avevo mai fatta da vero; cioè, che il Concilio di Trento non usa mai la parola *colpa* parlando dell'originale *peccato*; e soggiungete: « Non credo vi sarà alcuno, il quale però giudichi avere al modo del Rosmini distinto il Tridentino fra peccato e colpa, perchè colla voce *colpa* non mai « esprime la macchia d'origine » (1). E perchè no, mio caro anonimo? Intanto voi stesso confessate che « i padri Tridentini furono diligentissimi nell'uso della parola *peccato* » (2), e d'altra parte, voi certo non sapete assegnare una ragion sufficiente dell'aver essi sempre e poi sempre dato alla macchia originale il nome di *peccato*, e mai e poi mai, quello di *colpa* (3). Certamente che potevano dargli anche il nome di

(1) N. 22 (D).

(2) N. 22.

(3) « Potrebbe però congettararsi » (ecco la ragion sola che, va indovinando l'anonimo, possa avere iodotto i Padri Tridentini a dare alla macchia originale costantemente il nome di *peccato* o non quello di *colpa*) « e che il Tridentino nell'uso del vocabolo *colpa* » (ma qui si trattava dell'uso del vocabolo *peccato*, siamo dunque fuori di casa secondo il solito) « avesse talvolta seguito il linguaggio delle scuole, le quali distinguendo sottilmente nel peccato per una parte l'atto della col-

colpa, e però io non mi sarei fermato, il confesso, a farci sopra una sì sottile osservazione. Ma poichè voi me l'avete fatta fare, la trovo buona davvero. E faceado anch qui uso della suppletile a voi soverchia, così ragiono. I Padri Tridentini facevano assaissimo conto della dottrina di s. Tommaso: egli è dunque probabile che, inerendo a tale dottrina, abbiano dato all'infezione originale il nome di *peccato*, come più proprio a indicare quel che volevano, che non sia il nome di *colpa*; insegnando s. Tommaso espressamente così, *ORIGINALE (PECCATUM) EST VOLUNTATE ALTERIUS: UNDE DEFICIT EX PARTE ILLA, EX QUAE PECCATUM HABET RATIONEM CULPAE* (1). Onde la ragion di *colpa* nel *peccato* originale trasfuso ne' posteri vien meno qualora in sè stesso si consideri; ed ella non ha luogo, se non riferito quel peccato alla volontà libera d' un altro uomo cioè d' Adamo che lo commise. E veramente insegnando l' Angelico, che il *concetto di peccato* consiste nel *disordine*, nella *deviazione dall'ordine di ragione* (2), e che all'incontro il *concetto di colpa* consiste nella *relazione* di quel disordine, che *peccato* si chiama colla *volontà libera* che ne è causa (3); chi non vede che viene usato assai più propriamente in tutti i canoni del Tridentino, il vocabolo di *peccato* che non sarebbe stato questo di *colpa*? Ivi trattavasi di stabilire la dottrina cattolica intorno a quel peccato che *IN EST UNICUIQUE PROPRIUM*. Ora la *relazione* colla volontà di Adamo, nella quale, secondo l' Angelico, sta il concetto di *colpa* non *IN EST*: perocchè ciò che *IN EST UNICUIQUE* non può essere che uno dei due termini di quella relazione, cioè il peccato, essendo l'altro termine, la volontà libera del primo padre Adamo. Acciocchè vi fosse, *INESSET*, in ciascuno che nasce la *RELAZIONE* fra il *disordine* che ciascuno eredita, e la *volontà libera* che ne fu causa; converrebbe che in ciascuno che nasce fossero tutt'e due i termini fra cui passa quella relazione; e perciò che vi fosse non solo il peccato che è l'un de' due termini; ma ben anche la *volontà* di Adamo che lo commise: cosa evidentemente assurda a pensarsi, non che a dirsi. Non sarebbe adunque stato detto con tutta la proprietà dall' Angelico voluta che *CULPA ORIGINALIS IN EST UNICUIQUE PROPRIA*, come non sarebbe stato chiamato con proprietà *PREVARICATIO* il peccato qual è ne' posteri. Laonde sapientemente il Tridentino chiamò *prevaricazione* la colpa d' Adamo; e *peccato* il disordine che s'infuse nell'anima di ciascheduno di noi in conseguenza dell' adamitica prevaricazione. Ugual sapienza, ugual necessità di parlare può scorgersi in tutto il decreto del Tridentino. Quel decreto vuole principalmente parlare del peccato adamitico come d' un *morbo morale*, *de peccato originali ejusque remedio* (4); ora il concetto di *morbo* si affa al concetto di *peccato*, ma non si affa mica al concetto di *colpa*; perchè il concetto di *colpa* non è quello di *morbo morale*, ma è quello della

« po, e lo macchia di che l'anima si rimane infetta, della pure macchia della colpa, e per l'altro e l'obbligazione alla pena, detta ancora reato di pena; amano di adoperare il vocabolo *colpa*, e quando o alludono, ovvero esprimono questo doppio rispetto ». Ma questa conghiettura è affatto vana 1.º perchè si trovava spiegare perchè i Padri Tridentini abbiano sempre usato la parola *peccato* parlando dell'originale, e non la parola *colpa*; e quella conghiettura spiegherebbe perchè in certi luoghi abbiano usato la parola *colpa*; 2.º perchè quella conghiettura tende a spiegare perchè talvolta usò il Tridentino la parola *colpa*; e qui trattasi di spiegare perchè non talvolta, ma sempre abbia il Tridentino usato la parola *peccato*, parlando dell'originale; 3.º perchè finalmente anche l'originale peccato ha la sua pena, e il suo *reatum poenae*, onde quella ragione dovea condurre più tosto il Tridentino a nominar *culpa* l'originale peccato ogni qual volta parlava della pena dovuta a questo, come poniamo là nel canone 2.º dove egli dice: *Si quis Adam praevocationem sibi soli, et non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem, et justitiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam perdidisse, aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum, mortem, et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfundisse. non autem et peccatum, quod mors est animae, anathema sit.*

(1) Il. Dist. XXXV. q. I, ar. 11, ad 11.

(2) Vedi i luoghi di s. Tommaso da me recati nello mia *Risposta* ed Eusebio, n. X.

(3) V. la citata mia *Risposta*, n. XXXVII.

(4) Sess. V. *Decretum de peccato originali*, nel principio.

relazione di quel morbo colla sua libera causa. Il morbo, l'infezione, il disordine, dove sta la nozion di peccato, secondo l'Angelico, si contrae quod generatione contraxerunt, si trasfonde (propagatione non imitatione transfusus): e considerato come una macchia, una lepra, si lava e si monda (ut in eas regeneratione mundetur); ma non si direbbe certamente con proprietà che si contrasse, che si trasfonde, che si lavasse o mondasse una relazione. La relazione (la colpa) surge, comincia ad essere da sè stessa, tostochè si comunica, si trasfonde, si contrae l'uno de' suoi termini, cioè l'infezione del primo padre; nel quale poi è fisso, immutabile, incomunicabile, perchè del tutto personale, l'altro termine di essa relazione che è la libera sua volontà. Con proprietà dunque, secondo il preciso concetto di colpa, non si direbbe che si TRAE da Adamo la colpa ma bensì che si trae il peccato, come dice il Concilio di Trento, nihil ex ADAM TRAHERE originalis peccati: trascendesi poi il peccato originale, incontinentemente accade che vi sia anco la relazione della colpa; come trascendosi l'esistenza dal genitore, insieme col riceversi di questa, surge e nasce e vi è la relazione di *fighialità*, poichè la relazione non si pone mai immediatamente, ma solo mediatamente, cioè ponendosi i termini ai quali ella s'appoggia. Che più? se il Tridentino stesso dichiara espressamente di qual peccato egli parli, definendolo con somma proprietà, quod mors est aeterna? (1). Egli è troppo chiaro che la morte dell'anima d'un uomo non consiste già nella RELAZIONE col padre suo; ma che la morte dell'anima non è che uno STATO DELL'ANIMA STESSA, e che perciò è tutta nell'anima che sgraziatamente è morta; non è la morte, per dirlo di nuovo, una relazione che chi muore abbia colla libera volontà di Adamo suo padre. Con proprietà dunque il Tridentino chiama peccato e non colpa quell'infezione originale di cui favella; non già perchè non sia anche colpa, o che anche con questo nome chiamar non si possa: ma perchè egli la considera principalmente sotto il concetto di peccato, e quasi tutte le cose che intorno ad essa definisce, riguardano la sua essenza di peccato.

Finalmente, chi ha l'occhio sano, potrà benissimo riconoscere accennato dal Tridentino il doppio concetto di peccato e di colpa, che ha la macchia originale in quel canone: Si quis per JESU CHRISTI Domini nostri gratiam, quae in baptisate confertur, REATUM ORIGINALIS PECCATI REMITTI negat: aut etiam asserit non TOLLI totum id QUOD VERAM ET PROPRIAM PECCATI RATIONEM HABET; sed illud dicit tantum radi, aut non imputari; anathema sit (2); nel quale chiaramente insegna, che la grazia battesimale fa due cose e non una sola, l'una espressa col REMITTI che si riferisce al concetto di colpa (3); l'altra espressa col TOLLI, che si riferisce al concetto di peccato. Chiama il Tridentino la colpa reatum peccati, che viene a dire culpa peccati cioè la colpeabilità del peccato, la qual vien condonata o rimessa; e chiama il peccato semplicemente peccatum (quod veram et propriam peccati rationem habet), il quale dee venir tolto via, come si toglie via una piaga, una macchia, un bubbone o carboncello o simile (4).

(1) Sess. V, Can. 2.

(2) Sess. V, Can. 5.

(3) Il mio anonimo mi somministra degli altri passi del Tridentino, nei quali si fa corrispondere la remissione alla colpa. Eccoli: Sancta Synodus declarat: Jactam omnino esse — CULPAM a Domino nunquam REMITTI quin universa etiam poena condonetur (Sess. XIV, c. VIII). — Si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatorum poenitentia sua CULPAM REMITTI, et reatum aeternae poenae deleri dixerit etc. (Sess. VI, can. XXX). — Si quis dixerit totam poenam simul cum CULPA REMITTI semper a Deo — anathema sit (Sess. XIV, can. XII). Egli è chiaro, che maggior proprietà di parlare vi ha nel dire rimetterli la colpa, che non sia nel dire rimetterli il peccato, benchè soglia usarsi giustamente anche quest'ultimo modo, intendendosi allora per peccato il reatum ossia la colpa del peccato. All'incontro vi ha tutta la proprietà nelle frasi peccata in confessione recenseri (Sess. XIV, cap. V); peccata taceri (Sess. XIV, cap. VIII); peccatorum gravitatem (Sess. XIV, can. V), e simili, nelle quali si esprime l'atto peccaminoso e la relazione di lui colla volontà libera si sollintende e si suppone.

(4) Lande, parlando delle pene soddisfattorie o medicinali, più propriamente si userà la parola OSIMINI Vol. XII. •

Le stesse osservazioni si potrebbero fare volendo rendere ragione, perchè san Paolo, esponendo nella lettera ai Romani la dottrina intorno l'*originale infezione*, usi sempre, se ben mi sovvegno, la parola *peccato* (*αμαρτία*) e non mai la parola *colpa* (*αῖτια*): era più proprio quel primo vocabolo nel suo discorso che mirava tutto precisamente a illustrarla sotto il concetto di peccato, d' infezione, di morte, di cosa in una parola aderente ai singoli individui, ne' quali passa quella infezione in uno colla natura umana. E ad imitazione dell'Apostolo appunto, de' cui testimonj si valse, tenne la stessa proprietà il Tridentino.

Concludiamo adunque: lungi che la distinzione de' concetti di *peccato* e di *colpa* renda incerte ed oscure le decisioni del Tridentino, anzi ella è del tutto necessaria per intendere la sapientissima proprietà del suo parlare: ella da quel celeberrimo Concilio è supposta, ammessa, fedelmente mantenuta ed insegnata (1).

VI.

Dopo queste autorità sì calzanti al mio uopo, l'anonimo cita un luogo del sinodo di Basilea, ed una congerie di proposizioni condannate, e finalmente degli estratti del Catechismo Romano, e a qual solo fine? Unicamente a insegnarci con sì peregrina teologica erudizione, che le parole *peccato* e *colpa* si usano promiscuamente! E pure egli avea promesso di dimostrarci, che il distinguersi fra il concetto di peccato e quello di colpa è gran male, perchè porta seco niente meno che questo effetto, di rendere le decisioni della Chiesa *oscurè, equivoche, inutili*: ora perchè nol fa dunque? Egli vi ha dorinto sopra: non se n'è più sovvenuto.

Tuttavia di quello spreco di testi non mi lagno, potend' io per essi allungare la corta mia suppellettile, e aggiungere una nuova autorità a conferma della distinzione fra il concetto di peccato e quello di colpa; autorità non piccola veramente, perocchè trattasi niente meno che di quella del Catechismo Romano. Ecco il girjello, che, senza scrupolo, mi avviso, potergli levar di mano, come non suo:

Baptismi proprius effectus est, leggesi nel Catechismo del sacro Concilio di Trento, *PECCATORUM omnium, sive originis vitio, sive NOSTRA CULPA contracta sint, remissio* (2).

Ogni discreto lettore ha già inteso che cosa traggasi da questo latino. Quivi chiaramente si dice, che v'hanno de' *peccati*, che sono peccati e che tuttavia non sono da noi contratti *NOSTRA CULPA*. Come volete mai che io rinvenga un testo più bello, e più chiaro di questo, che voi stesso mi somministraste, gentil mio teologo sconosciuto?

Certo; chi non sente la distinzione fra il concetto di peccato e quello di colpa in un discorso sì netto, come quello del Catechismo Romano, dove ci si dice, che vi sono de' *peccati* che noi abbiamo per vizio d' origine, e non per *nostra colpa*, e che ve ne sono degli altri, che noi abbiamo per nostra colpa; meglio egli è, che non istodii più innanzi di teologia: e vada più tosto una scuola addietro ad aggiustarsi prima, se può, la testa. Tanto i peccati che sono con nostra colpa, quanto quelli che sono senza nostra colpa, sono egualmente peccati *nostri*; ma di quelli che sono senza nostra colpa, nostro è il peccato, e non nostra la colpa (se non a quel modo che è della mano

rola peccato, che non sia quella di colpa; come là dove il Tridentino dico; *Procul dubio enim magnopere a peccato revocant, et quasi fraeno quodam coercent hae satisfactorias poenae* (Sess. XIV, c. VIII), nel qual luogo ognun sente che sarebbe stato men proprio il dirsi a *culpa revocant*.

(1) E chi mai non sente la distinzione fra il concetto di peccato e il concetto di colpa in quelle parole del Tridentino, *VENIALIA (PECCATA) — taciti tamen, extra culpam possunt* (Sess. XIV, c. V).

(2) Parte II, n. XLIV.

la colpa dell'incesto). Dunque ci ha distinzione, secondo la Chiesa cattolica, fra il concetto di peccato e quello di colpa.

L'anonimo tuttavia corre allo schermo; e confessando che in quel testo « pare restringersi il significato della voce colpa » (1), soggiunge però francamente così: « Ma pare, senza che però veramente si restringa »; e perchè? «ndiamo attentamente il suo argomento: « perchè altrove nettamente è scritto: *Primorum parentum nostrorum peccatum factum est, ut* . . . ; e qui fuor di dubbio vale la parola peccato quello « che sopra fu detto colpa » (2). Il quale argomento potrebbe ricevere questa forma: in un luogo il Catechismo distingue la colpa dal peccato; ma in un altro luogo usa peccato in luogo di colpa: dunque nè pure nel primo luogo non distingue questi due concetti! non è bella e calzante questa maniera d'argomentare? Almeno non doveva vedere l'anonimo nostro, che il dirsi: pel peccato de' nostri primi parenti avvenne che ecc., è una frase assai propria anche supposta la distinzione del peccato e della colpa? Conciossiachè, dicendosi peccato, si dice azione reale peccaminosa che è il soggetto della colpa, quando la colpa è una relazione di quell'azione col principio libero; e però questa non importava punto di menzionarsi, venendo intesa da sé, dopo essersi menzionato il suo soggetto (il peccato). Sicchè quel secondo luogo del Catechismo recato dall'anonimo non dimostra mancar nè pur esso della distinzione fra il concetto di peccato e quello di colpa; come dal dirsi, che « da un fatto commesso contro la legge avvenne la rovina di quella famiglia »; non si potrebbe inferire che chi parla in tal modo intese di distruggere la distinzione che passa fra il concetto d' « un fatto semplicemente contro la legge »; e di « un fatto contra la legge commesso con libera volontà. »

VII.

Ma dove l'anonimo si tiene più ricco, e più sfoggia e pompeggia, si è in quella moltitudine di testi che arreca di s. Tommaso, autore ch'io ben dimostro, egli dice, di non aver letto (3). Ed io non ricuso, come già dissi, d'aver i testi di s. Tommaso, com'ebbi gli altri, per limosina da lui stesso, solamente che, prima di tutto, egli è necessario, che io metta bene allo scoperto il capo e la radice di tutta questa contraversia. Perocchè sarebbe un ingannarsi a partito, il credere che di altro non si piattisse fra noi, che di sapere se vi abbia distinzione fra il concetto di peccato e quello di colpa, come l'etimologia delle parole in tutte le lingue dimostra; ma la questione ha più alto ed importante scopo; e per dirlo chiaro chiaro, e fuori di tutte quelle solglicchezze vanissime di parole, le quali non giungono in tempo al di d'oggi per simulare la verità o per dissimulare l'errore, trattasi dell'esistenza del peccato

(1) N. 25.

(2) Ivi.

(3) N. 16. — In altro luogo, quasi a conclusione e trionfo della sfoggiata sua erudizione, pone questo argomento, ch'egli erede corruito, « Chiunque apra gli occhi su non niente, facilmente mento ragionerà così: e egli (il Rosmini) ha inteso la dottrina di s. Tommaso, o no. Se e non toccò l'intenderla, o che riprometterci dal suo ingegno? o come mostrando el pure di avere svolto il manuale di Epiteto non avvertì quel prudentissimo avviso: o uomo innanzi a tratto considera, quale e quanto sia il peso che l'addossi, o quindi ripensa teco medesimo se e sii efficace a sostenerlo? » Se poi ragionasse la mente di s. Tommaso, e oulla ostente si permesse di travisarla; non moltissimo di bene il moodo cristiano potrà sperare da chi in forma e solenne tante manca alla pubblica fede » n. 18. Deb importa egli la spesa, che io qui aggiunga un *retroquo argumentum*? Più tosto compiangero un uomo tanto sicuro di sé, che non teme di pronunciare una sentenza, che a lui stesso applicata, lo dichiarerebbe *prostruato e felice*, sol che fosse riconvenuto di avere male intesa in qualche parte la dottrina di s. Tommaso! quasi che non si potesse sbagliare in intendere una dottrina talora così sottile, senza meritarsi l'occhie tanto ediose. Or dove è mai, non dico la carità del cristiano o del religioso, ma dico la dottrina del teologo, ma la modestia dell'onesto uomo, il buon senso del villano, e dell'ostiere?

originale, trattasi di sapere se possa dirsi *semplicemente* e senza *clausole* o restrizioni che il peccato originale esiste. Scorgesi quindi, che tutto il nodo della questione, tutta la sostanza della disputa si dee rilevare dal n. 13 dell' *Esame Critico-Teologico* del nostro anonimo; nel qual numero questi sostiene, che la macchia originale non è per avventura peccato *semplicemente* ma è peccato *secundum quid*, e così pure non è un peccato in tutto il senso del vocabolo, ma solo *quadamtenus*; allo stesso modo, egli argomenta, come è una colpa *secundum quid*, al dir dell' Angelico, il quale afferma che esso peccato originale *deficit ex parte illa ex qua PECCATUM HABET RATIONEM CULPAE* (1.) Il qual testo, benchè provi tutt' il contrario di quel che voglia l'anonimo, come vedemmo, e vedremo. ed ognuno vede per sè, tuttavia l'autore sel tiene assai caro, e ad altri inendolo pensa d'aver bello e dimostrato, come dicevo, che il male da noi ereditato dal primo nostro padre non è più tale che si possa chiamare peccato *simpliciter*, come il chiamò sempre la Chiesa; ma solo *secundum quid*, e *quadamtenus* (2).

Ciascuno che si conosce un poco della lingua delle scuole, sa troppo bene che quando checchessia può predicarsi d' un soggetto solamente *secundum quid*, non può più predicarsi di lui *semplicemente* e senza qualche restrizione. Laonde, secondo la dottrina del nostro anonimo, non si può più dire semplicemente: « l' uomo nasce in peccato », e questa è una proposizione erronea, ma dee dirsi « l' uomo nasce in peccato *quadamtenus*, o *secundum quid*. Viceversa, poichè il contrario di ciò che è vero *secundum quid*, è vero *semplicemente*: potrà dunque dirsi semplicemente: « l' uomo di presente nasce senza peccato »: e questa sarà una proposizione vera. Non vedesi qui, che l' anonimo nostro, e l' altro personaggio che compare in sulle scene il primo col finto nome d' Eusebio Cristiano, vanno così d'accordo, che si crederebbero non due, ma uno stesso? perochè anche Eusebio Cristiano dicera non che vi sia veramente e semplicemente nell' uomo il peccato originale, ma che « il nascer « noi privi nell' anima della grazia santificante MIRASI come una colpa » (3), il che è quanto ammettere sì il peccato, ma solo *simulatoriamente*, e *secundum quid*, e *quadamtenus*, un peccato, come spiega Eusebio, che non esige alcun giusto nella volontà o nell' anima di chi ne va infetto (4). Ora si fatte cose si pubblicano, ed in Italia, qui in questa sacra terra, dove sta pure il supremo magisterio della cattolica Chiesa! e a contumelia d' un cattolico scrittore! Non è egli questo un osare assai, benchè quegli che si le pubblicano, mostrino farlo di contrabbando, e come i monetari falsi, rimpiallati alla macchia? non è ella tuttavia un' audacia?

Io so, che il sacrosanto Concilio di Trento definì, che la macchia originale *veram et propriam peccati rationem habet*, perchè decise, che non in altra maniera ella si scancelli, se non col togliersi via tutta la vera e propria ragione di peccato (5), e fulmina l' anatema contro chi dice il contrario; so che egli definì pure il medesimo, quando decise che la concupiscenza che *soprasta* *re-rinatū* dopo il battesimo non è più *vere et proprie peccatum*, in opposizione al peccato d' origine che è *vere et proprie peccatum* e di cui quella rimane solo un effetto (6); e so che l' avere *veram et pro-*

(1) II Di. I. XXXV, q. I, a. 11, ad 2.

(2) Vedi tutto il citato n. 13 dell' *Esame Critico-Teologico* ecc.

(3) R. Aff. VIII, f. 34. 33.

(4) Eusebio Cristiano negò del tutto che l' uomo che nasce abbia alcun vizio nell' anima sua. Ivi.

(5) *Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptisate confertur, reatum originalis peccati remitti negat: aut etiam asserit non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit tantum radi, aut non impulsari; anathema sit* (Sess. V, can. 5).

(6) *Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat &c. Synodus declarat Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat*. Ivi.

priam rationem peccati, e l'essere *verc et proprie peccatum*, è il contrario appunto dell'essere *peccatum secundum quid*, e *quadamtenus*, come difeude il coraggioso anonimo: so finalmente che se il peccato originale fosse solo *peccatum secundum quid*, ne verrebbe l'altra erronea conseguenza, che i bambini non si battezzassero semplicemente, *in remissionem peccatorum*, ma solo *secundum quid*, contro all'espressa decisione del Tridentino (1). Laonde l'anonimo non abbastanza considerò i canoni citati del Tridentino, i quali terminano al loro solito: *si quis autem contrarium senserit, anathema sit* (2).

Ecco adunque a che si riduce tutta la questione fra l'anonimo e me; a sapere, se il peccato originale sia un peccato semplicemente, o *secundum quid*; s'egli abbia la *vera e propria ragion di peccato*, come vuole il Concilio di Trento, o solo *quadamtenus*: il che è quanto dire, a parlar senza ambagi e rigiri, se esista o se non esista ne' bambini che nascono, il detto peccato.

L'anonimo sostiene, che non esista semplicemente, ma che esista *secundum quid*, o *quadamtenus*; io sostengo colla Chiesa cattolica, che esista semplicemente, che *verc et proprie peccatum sit*.

Per difendere la sua tesi, l'anonimo ha bisogno di confondere insieme i due concetti di *peccato* e di *colpa*, e di sostenere che quelle due parole non ne esprimono che un solo; per sostenere la cattolica verità dell'originale peccato, io ho bisogno di non permettere che si confondano que' due concetti, ma di mantenerli distinti, come gli hanno distinti s. Tommaso, il Concilio di Trento ed il Catechismo Romano. Ecco in breve il vero punto di vista della contesa: ecco il vero stato della questione.

Veramente, se riuscisse all'anonimo di levar via la distinzione di que' due concetti, assai facilmente verrebbe a capo di dimostrare, che l'originale peccato *veram et propriam peccati rationem non habet*, ma che egli è solamente un peccato *secundum quid*, *quadamtenus*, e, come anco dice, in un senso *imminuto*. Perocchè essendo evidente, che il concetto di colpa non appartiene all'infezione originale, qual è nel figliuolo di Adamo, se non in quella maniera, che appartiene al braccio la colpa dell'omicidio, in quanto che cioè il braccio è parte dell'uomo intero, perchè il peccato originale *est voluntarium*, come dice s. Tommaso *voluntate alterius, unde deficit ex parte illa, ex qua PECCATUM habet rationem CULPAE*, essendo ciò evidente dicea; egli è evidente del pari, che l'originale infezione *deficeret* ugualmente *ex illa parte, ex qua habet rationem peccati*, se si ammettesse che *peccato* sia perfettamente il medesimo che *colpa*. E per dirlo più brevemente e porlo in forma di sillogismo, ecco l'argomentazione nettissima che mira a fare il nostro teologo anonimo, insieme coi suoi colleghi:

« *Peccato* e *colpa* sono il medesimo, nè differiscono pur di concetto.

Ma il *peccato originale* non ha la ragion di *colpa* in colui, che l'ha ereditato, ma solo riferito ad Adamo, che lo commise; e però ha ragione di *colpa* in un senso *imminuto, quadamtenus, secundum quid*.

Dunque del pari il *peccato originale* non ha la propria e vera ragione di *peccato*, non *est vere et proprie peccatum*; ma MIRASI sol per tale, e sol dicesi tale *secundum quid*, in un senso *imminuto, quadamtenus* ».

Opposta del tutto a questa è l'argomentazione, colla qual si difende che il pec-

(1) — *Etiam parvuli qui nihil peccatorum in semetipsis, adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum VERACITER baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt* (Sess. V, can. 4).

(2) Di quelli che con delle sottigliezze vanè, e cos delle maniere simulatorie di parlare riducono il peccato originale a nulla, troppo a ragione può dirsi lo stesso che sant'Agostino diceva di quelli che subitamente li negavano: *Necessaria est peccati originalis notitia, ut, qui illud negant, ipsa fidel fundamenta nitantur subvertere* (Contra Jul. V, 11). Anzi sono più pericolosi i primi pel tuoio e per l'autorità teologica che ostentano a' nostri giorni, che non sieno i secondi.

ento d'origine ne' posteri ricevuto *veram et propriam peccati rationem habet, est vere et proprie peccatum, est peccatum simpliciter*; ed eccola quale riesce:

• Il concetto di peccato non è il concetto di colpa; perocchè il peccato è un disordine inerente al soggetto in cui si trova, che il sacro Concilio di Trento definisce: *morte dell'anima di questo soggetto, quod mors est animae* (1); mentre la colpa è l'imputazione che si fa di questo disordine al principio libero che ne fu causa.

Ora il principio libero, che fu causa del peccato con cui nasciam tutti, è la volontà del nostro comun padre Adamo.

Dunque il peccato con cui nasciamo è colpa non riferito alla volontà nostra, ma a quella d'Adamo. Dunque *est voluntarium voluntate alterius: unde deficit ex parte illa, ex qua PECCATUM HABET RATIONEM CULPAE*, come dice s. Tommaso.

Ma se nell'infezione originale manca alquanto il proprio concetto di colpa, per ricevere il quale esso si dee riportare ad Adamo, e però è colpa in causa; non le vien però meno il concetto di peccato, perchè il disordine di cui si tratta è vera morte dell'anima, dell'anima, dico, in quant'è intelligente, personale, morale; e quest'è ciò che forma la vera e propria ragion di peccato.

Concludiamo: se dunque è vero, che l'infezione originale *habet veram et propriam rationem peccati*, è vero altresì che il concetto di peccato e quello di colpa sono distinti; e non si può distruggere il dogma cattolico che l'originale *vere et proprie peccatum sit*, se non a condizione che prima si oscurino le idee, che prima si confondano insieme i concetti di colpa e di peccato. Volendo adunque il nostro teologo anonimo, volendo Eusebio Cristiano, volendo l'autore che si segna colle lettere C. B. P. ottenere quel primo intento, sono tutti affaticati ed impegnati a sosteore prima questo secondo, cioè che non si dà distinzione alcuna fra peccato e colpa; e a dichiarare eretici quelli che dicono darsi questa distinzione (2).

VIII.

E per rinscirvi, niente meno essi osano, che di mettere in contraddizione apertissima il Concilio di Trento. col suo Catechismo.

Perocchè il Concilio di Trento nelle sue dogmatiche decisioni insegna e prescrive di credere, che il peccato originale sia *nostro proprio*, sia proprio di ciaschedun che nasce *UNICUIQUE PROPRIUM* (3).

Il Catechismo poi dello stesso sacro Concilio insegna, che il peccato originale non fu contratto per *colpa nostra propria*, ma pel vizio d'origine: *Baptismi proprius effectus est peccatorum omnium SIVE ORIGINIS VITIUM, SIVE NOSTRA CULPA CONTRACTA SINT, remissio* (4).

(1) La definizione che io soglio usare del peccato in genere, morte dell'anima, si è questa: una declinazione (attuale o abituale) della volontà personale dalla legge eterna. Vedi la mia *Risposta al finto Eusebio*, Quest. V. Quella declinazione è oggetto dell'odio di Dio; onde l'odio non può comunicarsi all'anima come vita soprannaturale di lei, per questo impedimento che in lei ritrova sicchè l'anima è in uno stato di opposizione a Dio, che la rende morta.

(2) Lo stesso Suarez (tom. IV *De vitis atque peccatis*, Disp. IX, sect. II) sostiene la tesi che il peccato originale *est vere et proprie peccatum*, e dice che ciò *videtur ex raris, ex his, quae in prima sectione dicta sunt*: — nam si improprie exponantur, solum concludetur in nobis esse poena peccati, cum tamen Tridentinum supra tolli docet per Baptismum id quod proprie et vere peccatum est. *Confirmatur, quia nihil est mors animae, nec constituit hominem inimicum Deo, et odio dignum, nisi verum peccatum*, e conferma la stessa tesi coll'autorità di sant'Agostino, *De peccatorum meritis*, II, XXXIV, e *contra Iulianum*, III sacro. Appreso poi, dopo riferita la sentenza di quei teologi, che sostengono oco potersi, salva la fede, chiamar l'originale, *peccatum aequivoce: alius vero videtur hoc esse CONTRA FIDEM QUIA SI NON EST PROPRIE PECCATUM, NEQUE SIMPLICITER VITIUM TALE*; soggiunge ancora: *existimo rationem peccati habitualis univoce reperiri in originali et personali*.

(3) Sez. V, can. 2.

(4) Paric II, XLIV.

Secondo il Concilio di Trento adunque il *peccato originale* è nostro proprio; secondo il Catechismo Romano la *colpa originale* non è nostra propria.

I nostri teologi sostengono che *colpa* e *peccato* significano perfettamente il medesimo. Dunque,

Secondo il Concilio di Trento l'originale è peccato ossia colpa nostra propria, cioè di ciascun che nasce;

Secondo il Catechismo del Concilio di Trento l'originale non è colpa ossia peccato nostro proprio, cioè di ciascun che nasce.

Il Concilio di Trento adunque e il suo Catechismo, al parer de' nostri teologi, sono fra loro in apertissima contraddizione.

Mi duole veramente che tal sia per essi, ma non sarà mai tale la cosa per noi; che noi continuando a distinguere con s. Tommaso fra colpa e peccato, nessuna contraddizione concederemo che passi fra quelle due venerabili autorità; ma diremo francamente col Concilio, che nostro proprio è il *peccato*, e diremo pure francamente col suo Catechismo, che quel peccato non ci venne per *colpa* nostra, ma per vizio d'origine, senza timore di contraddirci, sicchè quel *peccato* nostro proprio è *colpa* della volontà libera di chi lo commise a noi solo imputata, come s'imputa l'omicidio alla mano non per *prius*, ma per *posterius*, se vogliamo servirci d'un'espressione opportunamente usata a questo proposito dall'Aquinate (1).

IX.

E pure il nostro anonimo pretende che l'Aquinate sia dalla sua! Pretende che quella mente chiarissima confonda, com'egli confonde, le nozioni di peccato e di colpa; e che quindi sia contrario all'un de' due, o al Concilio di Trento, o al suo Catechismo. Non è egli degno che noi veggiamo come questo occulto teologo conduca una sì mirabile dimostrazione? Veggiamlo lusto.

Da prima egli arreen quelle parole dell'Angelico, che *originale* (*peccatum*) *est voluntarium voluntate alterius: unde DEFICIT EX PARTE ILLA, EX QUA PECCATUM HABET RATIONEM CULPAE* (2); nelle quali parole l'Angelico si dimostra pienamente d'accordo col Catechismo del sacro Concilio di Trento, che dice il peccato d'origine contratto *originis vitio*, e non *NOSTRA CULPA*, ond' avviene appunto che quel peccato *deficiat ex parte illa, ex qua peccatum habet rationem culpae*. Fin qui a maraviglia. Ma resta a sapere se la macchia che da noi si contrae per *colpa non nostra* ma altrui, sia altresì, giusta l'Angelico, *peccato altrui* e non nostro proprio; nel qual caso veramente l'Angelico darebbe torto al sacro Concilio di Trento. Il nostro anonimo sostiene appunto che « Se afferma (s. Tommaso) la macchia d'origine venir meno dalla compiuta ragion di colpa, forza è che affermi venire insieme meno dalla compiuta ragion di peccato (3) », e ancora: « Dunque la macchia d'origine tanto è peccato, quanto è colpa; nè meglio e più pienamente le si adatta la ragion di peccato che quella di colpa » (4). E la cosa è evidente, se pur è vero che *colpa* e *peccato* significano il medesimo, com'egli vuole. Laonde, supponendo questo per cosa certa, il nostro anonimo di nuovo ripete la sua tesi così argomentando: « Non v'ha nell'ordine morale differenza tra ciò che costituisce il peccato e la colpa, perchè è IL LIBERO VOLERE DISORDINATO, DAL QUALE SÌ L'UNO CHE L'ALTRO RISULTA. Dunque non può avvenire in quest'ordine l'avervi peccato e non colpa; ma vi ha insieme peccato e colpa, o non vi ha nè peccato nè colpa (5) ». Argomento attis-

(1) II. Dist. XXXV, q. I, a. II, ad II.

(2) L. c.

(3) N. 13.

(4) N. 14.

(5) N. 14.

simo a dimostrare che il peccato originale non esiste, cioè che quel che si chiama impropriamente peccato originale, non è a vero e schietto parlare, nè peccato nè colpa; perochè, riassumendolo, stringe nè più nè meno così:

« E il libero volere disordinato, dal quale risulta sì il peccato che la colpa ».

« Ma il libero volere disordinato era nel solo Adamo, e in nessun altro de' suoi discendenti prima dell'età della discrezione ».

Dunque nel solo Adamo vi è sì il peccato che la colpa; e in nessuno de' suoi discendenti (prima dell'età della discrezione) vi è nè il peccato nè la colpa: *quod erat demonstrandum* (1).

A questo sistema il nostro anonimo vuol far servire la dottrina di s. Tommaso! Santissimo mio dottore, sarete voi contento d'un tanto interprete?

X.

Prima però che noi esponiamo il sottile magisterio d'una sì sicura teologica interpretazione dell'Aquinata, convien che facciamo un'osservazione.

Voi prendete, o signor anonimo, a dimostrare che « quanto ad un atto manca in ragion di colpa, altrettanto manca in ragion di peccato (2) ». Ma non è egli vero che così promettendo di fare, venite a confessar voi stesso che la ragione di colpa, è distinta dalla ragion di peccato? Sia pure, per poco, supposto vero, che « quanto ad un atto manca in ragion di colpa, altrettanto gli manca in ragion di peccato ». E che perciò? Nun potrebbero essere tuttavia due nozioni, due concetti distinti quelli di colpa e di peccato? Vedete voi, mio caro, che quand'anco vi riuscisse perfettamente di provare quel vostro paradosso, non avreste però ancora provato, che identico sia il concetto di peccato e quello di colpa; ma solo che questi due concetti sono ricevuti negli atti umani d'accordo, e van sempre appaiati, e crescono e calano colla stessa legge? vedete adunque, fin a qual segno voi venite confondendo ogni cosa; e quant' avete bisogno di dare un po' più di tempo alle vostre idee, acciocchè elle s'assettino e si distinguano nel vostro capo; senza ricorrer sì tosto alla penna, la quale non può altro esprimere e dimostrare che la vostra passione e la vostra confusione? E come mai osate voi di mettere in bocca a s. Tommaso d'Aquino il discorso insensato che gli mettete, là dove dite: « Quasi dicesse (s. Tommaso), Egli è vero che alla marchio d'origine compete (3) la ragione di colpa; ma è altresì vero, che anche la ragione di peccato non le compete se non in un senso *imminuto*, e come dicono *quoadminus* » (4).

Se la parola *colpa* e la parola *peccato* suonano perfettamente il medesimo, secondo voi, voi dunque fate parlare l'Angelico in questo modo. « Egli è vero che alla

(1) La distruzione del dogma del peccato originale, coperta sotto frasi teologiche, ecco dove finisce, come dicevo, se io colla veggo, la maniera di ragionare de' vostri teologi collegati. L'autore, che si presenta colle iniziali C. B. P., predece ad esporre il sentimento del s. Padre Eusebio, di cui si fa campione, dice che è conforme al Concilio di Trento; e imperocchè il sacro Concilio, nelle molte volte che descrive il peccato originale, lo congiunge di modo col suo primo autore Adamo, che facilmente se dà ad intendere, cessar ogni ragion di vero peccato nei peccatori, quando si perda di vista il primo padre, oè a lui quasi ad origine si abbia ricorso » (lacc. 20 (12)). Ora, come mai definisce il sacro Concilio il peccato? con queste precise parole, *quod est mors animæ*. Domando adunque se un'anima morta ha bisogno, per esser veramente morta (il che è un dire per aver veramente il peccato), di ricorrere ad Adamo? Il peccato, la MORTE DELL'ANIMA, è quell'anima particolare che è morta; in Adamo poi ci è la causa di questa morte, a cui si riferisce, LA COLPA.

(2) N. 13.

(3) Io qui sospetto che manchi un non per errore del tipografo, e che debba leggersi « non compete », invece di « compete ». Ad ogni modo, se alla voce *colpa* si sostituisce il sinonimo di *peccato*, esce sempre fuori una scociatura degna di riso o di compassione.

(4) N. 13.

« macchia d'origine compete la ragion di peccato; ma è altresì vero, che anche la « ragion di peccato non le compete se non in un senso imminente, e come dicono *quædam tenentur!!!* » E non vi accorgete che la distinzione de' significati delle parole *peccato* e *colpa*, è così inviscerata nella lingua, che voi stesso non potete parlare senza farne uso; poeochè il discorso che voi fate perde del tutto la qualità di discorso umano, e non rimangono che suoni insignificanti, e ciò anche allora che voi parlate appunto per toglier via e negare del tutto quella distinzione! (1).

E perchè poi, o mio Teologo, alle parole di s. Tommaso *illud quod est per originem, non est increpabile*, voi aggiungete: « tessera propria della colpa »? (2). Che bisogno di queste vostre parole, se non si distingue la colpa dal peccato? perchè sarà egli quell' *increpabile* tessera più tosto della *colpa* che del *peccato*, se il concetto di quella è identico al concetto di questo? Or perchè vi date così della zappa in sul piè? Vel dirò io: perchè l'errore ha sempre il costume di suicidersi; perchè quell'errore in particolare che confonde in una le due nozioni di colpa e di peccato, è così contrario al senso comune del genere umano, che non si può usar della lingua depositaria di quel senso comune, senza confessare indirettamente d'aver pienamente il torto quando si ricusa distinguere ciò che essa lingua distingue.

XI.

Veggiamo tuttavia, come l'occulto teologo critico pensi di rendere l'Angelico favorevole al suo sistema. Ecco il primo suo argomento.

« Egli è s. Tommaso che colà definisce il *peccatum moris: peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus* » (3).

« Dalla quale definizione raccoglie, che quanto ad un atto manca in ragione di « colpa, altrettanto mancagli in ragion di peccato » (4).

In queste premesse, è facilissimo osservarsi:

1.º che la definizione arrecata da s. Tommaso non appartiene che al peccato *attuale*, perchè dice *actus humanus malus*: laonde quella definizione non fa al proposito, volendola applicare all'originale, il quale, come sta ne' posteri, è un *peccato abituale*, e non un *peccato attuale*;

2.º che fa maraviglia il sentir l'occulto teologo così francamente asserire: « Dalla quale definizione raccoglie, che quanto ad un atto manca in ragione di colpa, altrettanto mancagli in ragion di peccato ». — Chi è che raccoglie ciò? forse s. Tommaso? ma perchè non recate voi le sue parole? Per me, il vogliate credere o no, ho letto e riletto l'articolo, onde avete tratta quella definizione del peccato attuale; ma ivi l'Angelico nulla affatto raccoglie di quanto voi asserite ch'egli raccolga. E finalmente, foss'anco vero che l'Angelico raccogliesse che « quanto ad un atto manca in ragion di colpa, altrettanto mancagli in ragion di peccato »; di nuovo dico, e che perciò? parliamo noi di ATTI? non già, non parliamo di atti peccaminosi, ma parliamo di abiti; giacchè il peccato innato nell'uomo è un abito e non un atto. Come confondete adunque malamente ogni cosa?

Prosiegue il Critico: « Adunque (chi non sente la forza di questo adunque do-

(1) Il teologo anonimo si fa pure l'obbiezione num. 14. « Si replicherà forse, che mentre si concede potersi pur dire peccato almeno *secundum quid* la macchia d'origine; della medesima però « ooo si concede potersi dire somigliatamente *colpa*, ec. », parole che nulla significherebbero se il concetto di peccato non si distinguesse da quello di colpa; e la stessa osservazione potrei io fare di molti e molti altri detti dello stesso anonimo.

(2) N. 14.

(3) Questo luogo non è all'articolo III, ma all'articolo VI della q. LXXI della *Prima Secundæ*; — *Hanc veniam petimusque damusque vicissim*.

(4) N. 13.

« po tali premesse! » Adunque se afferma, la macchia d'origine venir meno dalla « compiuta ragion di colpa, forza è che affermi venire iostimemente meno dalla com- « piuta ragion di peccato » (1).—Questa illazione sarebbe vera se non avesse due soli difetti: il primo, che non attacca colle premesse; perchè le premesse parlano di peccati attuali, e l'illazione parla d'un peccato abituale, al quale non si passano applicare le dottrine de' peccati attuali; il secondo, che la seconda delle premesse è falsa, o almeno gratuitamente asserita.

Ma veniamo a' testi stessi dell' Angelico. Dice il santo Dottore:

Peccatum non dicitur univoce de omnibus generibus peccatorum sed per prius de PECCATO ACTUALI MORTALI (2). Il che batte con quello appunto che ho scritto anch'io nel *Trattato della coscienza*, dov' ho detto, se vi sovviene, signor Anonimo, che la voce *peccato*, nel comune modo di parlare, si prende a significare « più tosto il peccato attuale che l'abituale » (3). Fin qui adunque perfetto accordo fra me e s. Tommaso. Andiamo avanti. Mostra l' Angelico come il peccato veniale s' allontana alquanto dal concetto di peccato; e come all' originale venga meno la *RAGION DI COLPA*, *sed originale est voluntarium voluntate alterius: unde deficit ex parte, ex qua PECCATUM habet rationem CULPAE* (4). Dalle quali parole l' Anonimo pretende che s. Tommaso insegna che al peccato originale venga meno ad un tempo la ragion di peccato e quella di colpa.

Ma con sua buona pace, consideri un pocolino che il *peccato* è il soggetto del discorso dell' Aquinate, e che la *colpa* è il *predicato*. Cioè a dire i peccati o sono *colpe* della volontà dell'individuo che in sè li tiene, o non sono *colpe* di quella volontà. I *peccati colpabili*, cioè che hanno annessa la colpa, s' avvicinano più alla ragione del peccato attuale; e gli altri meno. Ora *illud quod est per originem*, dice l' Angelico, *non est increpabile* (tessera propria della colpa, ci spiega l'anonimo stesso) *si consideretur iste qui nascitur secundum se; sed si consideretur pro ut refertur ad aliquod principium, sic potest esse ei increpabile* (5). Se adunque si domanda se il peccato non culpabile abbia qualche cosa meno del peccato colpabile; sì, rispondesi facilmente; ma non già perchè a lui venga meno la nozione di peccato, ma solo perchè esso non è aggravato altresì della colpa propria. Vi sono adunque due cose distinte nel testo dell' Aquinate, una è il *peccato* (soggetto), l'altra è la *colpa* (predicato): il peccato s'aggrava del fardello della colpa, allora quando *CULPA NOSTRA contrahitur* per parlare col Catechismo del sacro Concilio di Trento; e per questa sola ragione allora dicesi più peccato: e se questa colpa nostra manca, meno peccato.

XII.

Ma v' ha un altro luogo dell' Aquinate, che pare all' anonimo del tutto convincente contro di noi: *Peccatum originale sicut RATIONEM CULPAE habet ex hoc, quod voluntarium est non quidem voluntate propria, sed voluntate alterius; ita etiam RATIONEM PECCATI habet ex hoc quod per actum alterius inductum est* (6).

Rispondo, che ciascun nome, per picciol criterio eh' egli abbia, dee in questa lungo appunto vedere apertissimamente distinta la ragione di colpa dalla ragione di peccato; e chi s' astinasse a non vedercela, senz'esser cieco, commetterebbe il sacrilegio di far parlare il santo Dottore da mentecatto; perocchè, se colpa e peccato sono il medesimo, egli è pur chiaro che il santo Dottore direbbe due volte nè più nè me-

(1) N. 13.

(2) II. Dist. XXXV, q. I, a. II, ad 1.

(3) L. I, c. VI.

(4) II. Dist. XXXV, q. I, a. II, ad II.

(5) II. Dist. XXXV, q. I, a. III, o.

(6) II. Dist. XXXV, q. I, a. III, o.

no la cosa stessa. Il suo discorso, in una parola, riuscirebbe a questa intollerabile sconciatura: *peccatum originale sicut rationem peccati habet ex hoc quod voluntarium est non quidem voluntate propria, sed voluntate alterius; ita etiam rationem peccati habet ex hoc quod per actum alterius inductum est*, e la stessa tautologia ne uscirebbe, se in vece di ripetere la voce peccato, avesse ripetuta nel testo la voce colpa, pretesa sin sinonima.

L'anonimo adunque, vacillandogli la memoria, perdette di vista anche qui la primitiva questione.

Trattavasi di sapere se il concetto di colpa e quel di peccato sieno o no distinti; ed egli in quella vece s'affaticò a provare che « la macchia d'origine tutto è peccato e quanto è colpa ». Ma per provare questo suo nuovo assunto, egli mi regalò dei testi bellissimoi di s. Tommaso, ne' quali il santo Dottore annunzia, nel modo il più chiaro ed irrepugnabile, la distinzione su prediletta fra i due concetti di colpa e di peccato! Grazie della suppellettile, di cui egli mi fornisce tutto al bisogno si largamente!

XIII.

Che se pur vogliamo, uscendo anche noi un poco di via, accompagnarci all'Anonimo nel suo traviamiento, e, lasciando da parte la questione se colpa e peccato sia il medesimo quant' al concetto, entrare a vedere se i testi addotti dell'Angelico, provino veramente che « la macchia d'origine tanto è peccato quanto è colpa; nè « meglio e più pienamente le si adatta la ragione di peccato che quella di colpa » (1); da prima egli non è guari difficile a scorgere, che, dove il Santo dice, *Peccatum originale sicut rationem culpae habet ex hoc, quod voluntarium est non quidem voluntate propria, sed voluntate alterius; ita etiam rationem peccati habet ex hoc quod per actum alterius inductum est*; egli intende dire che il peccato originale ha ragione di peccato, in quel senso che compete al peccato d'essere un atto, *ex hoc quod per actum alterius inductum est*. Lo considera dunque in quant'è attuale, e di attuale commissione, e in quanto dall'attuale come da sua causa dipende; e non in quant'è meramente abituale, come si sta ne' posteri, la cui essenza è di essere la morte dell'anima di questi, sotto il quale aspetto lo consideriamo noi.

E che tale sia la mente del santo, scorgesi dalle premesse le quali riguardano solo il peccato attuale. Perocchè quivi egli parte dal principio, che *peccatum non dicitur univoce de omnibus generibus peccatorum sed per prius de peccato actuali mortali* (2). Secondo il qual principio, il peccato abituale che riman sull'anima do-

(1) N. 14.

(2) II. Dist. XXXV, q. I, a. 11, ad II. — Ecco più ampiamente spiegato come l'attualità convenga al peccato secondo s. Tommaso: *Malum per se loquendo privatio quaedam est alicuius boni bonum autem in perfectione et actu consistit: unde oportet secundum distinctionem perfectionum, distinctionem malorum esse. Est autem duplex actus vel perfectio, scilicet actus primus et actus secundus. Actus primus est ipsa prima forma, actus secundus est operatio: et ideo ex privatione utriusque perfectionis diversae mali differentiae consurgunt. Si enim privetur aliqua forma vel perfectio alicuius rei naturalis, dicitur esse malum naturae; si autem privetur perfectio operationis, dicitur esse peccatum: quia ut in II, Phys. (text. S2) dicitur, peccatum est in his, quae nata sunt finem consequi, cum non consequantur. Quaevis autem res per suam operationem finem suum nata est consequi: unde oportet quod peccatum in operatione consistat, secundum quod non est directum ut finis exigit; secundum quod grammaticus non recte scribit, nec parat recte medicus potionem* (II. Dist. XXXV, q. I, a. 1, o).

Malum communius est (quam peccatum): in quocumque enim sive in subjecto, sive in actu sit privatio formae aut ordinis, aut mensurae debitaevi mali rationem habet. Sed peccatum dicitur aliquis actus debito ordine aut forma sive mensura carens: unde potest dici, quod tibia curva sit mala tibia; non tamen potest dici, quod sit peccatum; nisi forte eo modo loquendi, quo peccatum dicitur effectus peccati; sed ipsa claudicatio peccatum dicitur (Quest. disput. de Malo, q. II, a. 11, o). — Vedesi come tutto questo discorso sia volto a definire il pec-

po commesso l'attuale mortale, è peccato *per posterius*, e *inductum est per ACTUM peccati praecedentis*. Ma la questione nostra non consiste nel paragonare il peccato abituale, all'attuale, e nel sapere se quello sia stato indotto da questo; di che non v'ha dubbio (1). Nè pure trattasi di sapere se l'*abituale* possa dirsi peccato in quel senso nè più nè meno dell'*attuale*. La questione sta solo in sapere, se l'*abituale* è in sè stesso vero peccato, o no; se è un mal presente che iofetta l'anima, se è la morte dell'anima; ovvero se non è altro che una *relazione* al peccato attuale precedente, senza che sia nulla in sè, nulla di per sè male. Il luogo adunque di s. Tommaso volto unicamente a paragonare il peccato abituale (e l'originale per conseguente) coll'attuale, è addotto dall'Anonimo del tutto indarno a provare che la macchia originale non è peccato se non *secundum quid*, come non è colpa se non del pari *secundum quid*: il che quando vero fosse, potrebbesi *simpliciter* negare e il peccato e la colpa originale nè posteri, cioè dire un'eresia.

XIV.

Parmi però diudir qui l'Anonimo replicare così, in altre parole argomentando: « Fatta astrazione dalla libera volontà del primo uomo prevaricatore e contaminatore di tutta l'umana stirpe, non è più concepibile il peccato originale. Quello che la mente concepirà in tale ipotesi immaginaria, dovrà essere altra cosa diversa dal peccato originale, essendo questo il fallo del primo uomo, in quo omnes peccaverunt, trasfuso in tutti i suoi posteri. Concepire il peccato originale senza relazione al primo uomo che lo commise, è un concepire ciò che non è il peccato originale, è un voler concepire una cosa senza concepirne i costitutivi ».

Ottimamente, e chi potrebbe negarlo? Ma io vi rispondo: Voi parlate, fratel mio d'astrazioni; ed egli pare tuttavia, che non siate troppo bene informato della natura dell'astrazione. Perocchè se conosceste a sufficienza l'idole di questa operazione della mente, che astrazione si chiama, voi sapreste pure che ella si adopera in due maniere diverse; nell'una delle quali si fa appunto l'*ipotesi*, che non ci sia la cosa da cui si astrae, e allora si considera, quali conseguenze averrebbero dalla rimozione ipotetica di quella cosa; nell'altra maniera poi, non si fa mica l'*ipotesi* che non ci sia la cosa da cui si astrae, anzi la si lascia essere tutta intera ma solamente non la si considera punto, e si considerano l'altre cose, che si rimangono però con essa unite. Così a ragion d'esempio, quando in Fisiologia parlasi del sistema vascolare, si astrae dal sistema nervoso; ma non crediate mica perciò che si faccia l'*ipotesi* che il sistema nervoso non esista, nel qual caso non potrebbe esistere nè manco il sistema vascolare di cui si parla. Veoiamo a noi.

Se si usasse il primo modo d'astrazione rispetto al peccato di Adamo, cioè se si facesse l'*ipotesi immaginaria*, come voi falsamente oredete, che quel peccato non fosse stato, in tal caso certo si distruggerebbe il peccato anche ne' posteri, e di più, s'incorrerebbe nella sentenza condannata in Baiu, *Peccatum originis vere ha-*

cato attuale: l'*abituale* poi è la conseguenza e la continuazione dell'attuale in quanto non allo cessa interamente nell'anima per modo che a questa non resti qualche nuova maniera, o grado di attualità, come io ho, in altre opere, dimostrato.

(1) Soltanto questo aspetto potè dire anche s. Cipriano, che al bambino, mediante il battesimo *remittuntur non propria sed aliena peccata* (Ep. LVIII). Il peccato del bambino non è il suo proprio, ma altrui, se si considera l'*attualità* del peccato, ossia la causa e l'autore di esso peccato. E nel vero, il santo Martire avea già poco innanzi espresso chiaramente il suo pensiero, dicendo che *recens natus nihil peccavit*, il che è quanto dire: non ebbe commesso nessun peccato attuale. Se dunque si parla di peccato attuale, il bambino non ha peccato proprio, ma se si parla di peccato abituale, il bambino ha nell'anima sua un peccato suo proprio, come dice il Concilio di Trento.

bet rationem peccati sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem a qua originem habuit (1).

Ma usandosi all' incontro da noi l' astrazione dal peccato di Adamo ael secondo modo solamente, cioè, non già facendosi l' *ipotesi immaginaria*, come voi dite, che Adamo non abbia peccato, ma solo astraendo dall'atto d' Adamo per considerare il peccato che sta ne' posteri, senza però questo divider da quello; non solo non ne avvien l' assurdo che voi temete, cioè, che « si voglia coaccipere una cosa senza concepirae i costitutivi »; ma si fa ana distinzione del tutto logica e necessaria, e fattasi sempre da santa Chiesa e da' teologi tutti. E non dite voi stesso che il fallo del primo uomo fu trasfuso ne' posteri? Se fu trasfuso ne' posteri, dunque egli o' è ne' posteri, dunque ae' posteri già trasfuso si può considerare come egli' ci sta, astrazion fatta dalla sua origine. E non dice il sacrosanto Concilio che *origine unum est*? ecco qua che lo considera nella sua origine, astrazion fatta da' posteri, e che *propagatione non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium* (2), ecco qua che lo considera ne' posteri; astrazion fatta dalla sua origine. Volete vederne la differenza? Qual è il peccato originale coasiderato nella sua origine? Un solo di numero, dice il Concilio, *origine unum*, un peccato attuale, un peccato di commissioae. Ma qual è egli ne' posteri? *transfusum omnibus, unicuique proprium*: non più uno adunque numericamente, ma *molti* quanti sono gli uomiai, perocchè è *proprio* di ciascheduno, non è un peccato solo *comune* a tutti. Ecco come sia necessario astrarre dalla sua origine, nella quale è uao, per considerarlo ne' posteri, ne' quali cessa di essere numericamente uao e diventa tanti, quanti soao gli uomiai, perchè *est proprium unicuique*.

XV.

A coaviacervi poi esser cosa comune appresso i teologi il distiagnere il peccato origiaale, come si sta ora ne' posteri, dal peccato originale come già fu in Adamo, o ad accertarvi che si può parlar di quello, fatta astrazioae da questo, voi non avete altro a fare, che aprire i libri de' teologi stessi. Ma dandomi voi occasione di parlare di ana tale necessarissima distinzione, io me ne varrò qui per dimostrarvi, come i ragionamenti che ci faano ialorno i più solenni maestri ia divinità suppongono sempre la distinzioae del concetto di *peccato* da quella di *colpa*. Il che farò io più brevemente che per me si possa.

Primieramente piacemi di porre sott' occhio al lettore un brano dello Snarez che dice: *Licet peccatum non fuisset remissum Adae, potuisset filius remitti — quia peccatum originale, quod filius Adae contrahit est NUMERO DISTINCTUM A PECCATO QUOD PERSONAE ADAE INHAESIT, et ideo tolli potest, vel impediiri sine illo* (3). Dalla quale sentenza impariamo 1.° che il peccato che sta in ciascheduno che nasce, è numericamente distinto dal peccato personale di Adamo; 2.° che esseado numericamente distinto, si può parlar benissimo di esso, considerandolo ia sè medesimo, senza bisogno di far entrare nel discorso punto nè poco la relazione col primo uomo che lo commise, giacchè il non farcela entrare non è un distruggerla, nè un negarla. Ora egli è chiaro, che la COLPA del PECCATO originale dee ripetersi dalla prevaricazione personale di Adamo, che fu an peccato mortale, *quod est plena et consummata CULPA* (come dice sant' Alfonso del peccato mortale dopo an altro teologo (4)). Dunque potendosi astrarre dalla prevaricazioae personale di Adamo fino ad imagiare, che, aoe esseado quella rimessa, pure si rimettesse e togliesse il peccato de' posteri; ovvero,

(1) N. XLVII delle condannate da s. Pio. V. — Vedi la mia Risposta al finto Eusebio, n. X.

(2) Sess. V, can. 3.

(3) *Mysteria vitae Christi*, in quest. XXVII, a. 1.

(4) *Theol. M. I. V, Tract. de peccat, c. 1, dub. 1, n. 5.*

per lo contrario, che essendo quella rimessa, pure il peccato de' posteri rimanesse privo di remissione, com' anco avviene; egli è chiaro che ad ognuno è lecito di considerare questo peccato ne' soli posteri, e che, così astrattamente considerandolo, egli non può avere ragione di colpa, ma di peccato bensì.

Ancor meglio si vede che la cosa sia appunto così, quando s'ascolta l' Angelico favellante in questo modo: *Si ergo consideretur iste DEFECTUS hoc modo per originem in istum hominem derivatus SECUNDUM ILLUD QUOD ISTE HOMO EST QUÆDAM PERSONA SINGULARIS, sic hujusmodi DEFECTUS non potest habere RATIONEM CULPÆ, ad cuius rationem requiritur quod sit voluntaria* (1). Voi vedete qui s. Tommaso 1.° considerare il difetto originale esclusivamente, come si sta ne' posteri, *secundum illud quod iste homo est quædam persona singularis*; dunque può farsi benissimo per virtù d' astrazione, e senza sconcio veruno: 2.° chiamare il peccato così considerato *defectus*, e voi certamente non vorrete negare, se siete ragionevole che questo sia un difetto morale, e però un peccato non attuale, ma abituale; 3.° e tuttavia negare il salto a questo difetto morale, a questo peccato abituale, così diviso dalla prevaricazione adamitica, la ragione di colpa, *non potest habere rationem culpæ*.

Che se voi replicaste, che tuttavia questo difetto morale ereditato dal bambino che nasce, non essendo colpa, non dovrebbe avere nessuna pena, ma che tutta la pena viene al bambino per la sola libera prevaricazione di Adamo, poichè questa sola è vera colpa; io vi accordo che niente ha il concetto di vera colpa se non la prevaricazione personale e libera di Adamo, vi accordo che quella fu la prima origine di tutti i mali ereditati dalla sua stirpe; ma non vi accordo, che quella sola colpa di Adamo bastasse a rovesciare in sui posteri le pene, se, oltre quella colpa, non vi fosse altresì in questi un peccato, che, benchè non sia colpa in sè stesso, è però colpa in causa; e che sia questa la mente del Dottor angelico, voi lo vedrete assai chiaro, se considererete le seguenti parole, che sono sue: *Anima hujus pueri, quod sine baptismo deccedit, non punitur carcatia visionis divinæ PROPTER PECCATUM ADAÆ, SECUNDUM QUOD FUIT PERSONALE PECCATUM EUS* (e in quanto fu a lui personale, in tanto fu altresì colpa): *sed punitur PRO INFECTIONE ORIGINALIS CULPÆ, quam incurrit ex unione ad corpus, quod a primo parente traducitur secundum seminalem rationem*. E odasene la ragione: *Injustum enim esset, ut derivaretur reatus poenæ nisi et derivaretur infectio culpæ. Unde Apostolus, Rom. V. præmittit derivationem culpæ derivationi poenæ dicens: « Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors* (2). Se dunque la pena, che viene sopra al figliuolo di Adamo in conseguenza del peccato del padre suo non gli è data pel peccato personale di questo, ma per l' infezione dell' originale, che egli ha in sè; dunque questa infezione si può ben considerare senza bisogno di riferirla al peccato personale e colpevol d' Adamo, bastando a questo riferirla sol quando si tratta di spiegarne l' origine, la derivazione dal primo stipite, o anco la ragione onde si dà acconciamente a quella infezione derivata il concetto e il nome di colpa.

E nel vero, chi è egli mai il subbietto di quel peccato, pel quale il figliuolo di Adamo perisce? forse Adamo? Non Adamo certamente, ma il suo stesso figliuolo. Adamo è il subbietto del proprio peccato, e il suo figliuolo è pure il subbietto del pec-

(1) *De Malo*, Q. IV, a. 1.

(2) *De Malo*, q. V, a. 1, ad 2. — Da questo e da altri somiglianti passi del santo Dottore, Pietro da Bergamo, domenicano, autore della celebre *Tabula aurea*, inferisce, che il peccato originale, secondo la mente dell' Angelico, è volontario non solo in Adamo, ma anco negli altri: *Immo est voluntarium etiam in aliis, quia qui puniuntur pro peccato originali, non puniuntur pro peccato alterius, sed pro suo, quo quisque incurrit* (Voc. *Peccatum* 295). Non già che i bambini facciano un atto di peccato, il che sarebbe un errore a dirsi; ma essi contraggono un abito, una disposizione, uno stato peccaminoso della loro volontà.

cato proprio, pel quale viene punito. Se poi si domanda *come* il figliuolo di Adamo diventa *subbietto* di tal peccato, ognuno risponde per via di generazione, per vizio d'origine; ecco la relazione fra il peccato di Adamo e il peccato de' suoi discendenti, è una relazione di efficienza. Se dunque sono tanti i subbietti del peccato derivato dal primo padre, quanti sono gli uomini, e tutti sono distinti dal subbietto del peccato commesso dal primo padre, che è lo stesso primo padre; dunque la buona teologia non vieta, ed anzi prescrive di parlare del peccato de' discendenti come di cosa diversa dal peccato del primo padre, dopo la prevaricazione del quale restò in lui un peccato abituale uguale di *specie* a quello de' discendenti, non mai di numero (1).

E se ciò ancora non basta, si consideri come i discendenti d' Adamo sieno il subbietto d'un *proprio* loro peccato. Essi sono subbietti di questo peccato, giusta s. Tommaso, secondo quella parte dell' umana natura che è sede della *moralità*, la qual parte è la *volontà* personale: perocchè sarebbe un assurdo il pensare che possa esistere un peccato in senso vero e proprio altrove che nella volontà; giacchè il peccato (nel senso in cui noi sempre il prendiamo), è cosa morale: e il morale è tutto nella volontà, e nelle altre parti dell' uomo solo in quanto dalla volontà dipendono. Se questa sia o non sia la dottrina dell' Angelico, ognuno può vederlo da sé: Tuttavia si conceda, che a' luoghi del Santo da me altrove riferiti, qualche altro qui ne aggiunga. Nella IV questione *de Malo* (2), si propone la domanda *utrum peccatum originale per prius sit in voluntate, quam in aliis potentiis*. Si badi bene, che qui il santo Dottore non parla della volontà di Adamo, ma unicamente della volontà del bambino, che nasce; perocchè la volontà di Adamo non è il subbietto del peccato del bambino che nasce, ma subbietto n'è solo la volontà di questo bambino. E bene, veggasi che cosa il santo Dottore decide. Prima di tutto pone il principio generale: *Ad hoc — quod invenitur primum subjectum peccati originalis in potentis animae, oportet considerare quae sit illa potentia a qua omnes aliae habent quod sint SUSCEPTIVAE PECCATI* (3). Ecco ciò che si dee cercare. Ora, qual'è mai la potenza nell' uomo che è per sé suscettiva di peccato, e che rende tali anche l'altre, se non la *volontà*? Dunque la volontà del bambino (distinta al tutto dalla volontà di Adamo), è per sé il subbietto del peccato originale ricevuto nel bambino. Ed è solo perchè questa volontà suprema (personale) del bambino viene infetta e disordinata, che in essa c'è il *male morale*, al quale tien dietro, come necessaria e *natural* conseguenza, il *male di pena*. La volontà di Adamo non fu adunque che la causa rimota della punizione che sostengono i suoi figliuoli; ma la causa prossima è il *male morale*, il peccato giacente nella loro propria volontà. Laonde dopo che la causa rimota ha prodotto la causa prossima, quella può cessare e questa può tuttavia continuare ad operare ed a produrre i suoi effetti. Il che è appunto quello che avviene nel fatto del peccato originale; perocchè, benchè la prevaricazione di Adamo sia stata da Dio rimessa al suo colpevole autore, tuttavia i suoi discendenti sono condannati al *male penale*; per la ragione che sussiste in ciascheduno di essi la causa prossima di questo, che è il *male morale*. Tutto ciò in sostanza viene a dire s. Tommaso nel citato articolo; quando, facendosi a risolvere la questione proposta, applicando il general principio più sopra riferito, risolve così: *Manifestum est autem quod peccatum, secundum quod nunc de peccato loquimur, est CUI DEBETUR POE-*

(1) *Peccatum originale est unum SPECIE, et in uno homine non potest esse nisi unum numero; in diversis autem hominibus est unum SPECIE ET PROPORTIONE, diversum autem numero* (S. Tomm., S. I, II, LXXXII, 11).

(2) Art. v.

(3) Ivi. — Avea già detto anche prima, che *oportet ut primum subjectum PECCATI CUIUSCOMQUE SIT ID QUOD EST PROPRIUM HOMINIS, scilicet anima rationalis, secundum quam homo est homo: et sic PECCATUM ORIGINALE EST IN ANIMA RATIONALI SECUN IN PROPRIO SUBJECTO* (Art. III). E parlava anche qui, si noti bene, non dell' anima razionale di Adamo, ma solamente dell' anima razionale del bambino che nasce.

NA: ex hoc autem actibus nostris poena debetur et increpatio QUIA SUNT VOLUNTARIUM. Unde a voluntate derivatur ad alias potentias animae quae sint susceptivae peccati. Unde patet quod peccatum originale per prius est in voluntate, quam inter omnes potentias animae. La volontà dunque (si parla sempre della volontà del bambino), secondo s. Tommaso, è il vero subbietto del peccato originale, perchè la volontà è quella potenza nell' uomo in cui sta la moralità; e però se questa è disordinata, se ella cioè non è disposta ad anteporre a tutte le cose la giustizia, come vuole la naturale ragione stessa, l' uomo è personalmente goasto; e Iddio, santità essenziale, non può non odiare il difetto di quella volontà che sarebbe perciò inclinata ad anteporre qualche gran bene sensibile alla stessa giustizia. Laonde trae dietro a questo difetto morale, come natural conseguenza, il male di pena. Così s. Tommaso, per ispiegare la pena al bambino dovuta, ricorre solo alla causa prossima, che è la mala volontà del bambino stesso, e non ricorre alla causa remota, che è la volontà di Adamo; dalla quale però egli avviene a quella pena al bambino dovuta la qualità di essere meritata; perchè la volontà del bambino è immorale e peccatrice; ma non può tuttavia demeritare, priva com' ella è dell' esercizio della libera volontà, giacchè queste cose si debbon distinguere, e non insieme confondere.

È che la volontà del bambino che nasce, sia il subbietto di quel male morale che peccato originale si appella, viene dall' Angelico confermato anco dalla definizione che dà sant' Anselmo della giustizia. *Justitia, dice, est RECTITUDO VOLUNTATIS* (1). Ma il peccato, argomenta s. Tommaso, è la privazione della originale giustizia. *Ergo est per prius in voluntate* (2). E a sè stesso facendo poi l' obbiezione, che la mancanza dell' originale giustizia pare che debba consistere nella ribellione delle parti inferiori dell' anima, egregiamente risponde: *Ad secundum dicendum, quod rebellio inferiorum virium ad superiores, est PER SUBTRACTIONEM VIRTUTIS QUAE INERAT VIRIBUS SUPERIORIBUS.* — *Et ideo peccatum originale magis est in SUPERIORIBUS VIRIBUS quam in inferioribus* (3). Di che si vede chiaro, che il peccato originale, secondo l' Angelico, consiste in quello sguardamento della volontà essenziale e personale dell' uomo, pel quale questa patisce dalle forze inferiori, e non comanda più loro, come deve e potrebbe se fosse sana e perfetta: sta dunque in un difetto morale della personal volontà.

Egli è dunque vero e di fede che il peccato in cui nascono i discendenti d' Adamo, ha una relazione di origine col peccato attuale di Adamo; ma comunicata che sia nel bambino per generazione insieme colla natura la macchia di quel peccato, questa sta da sè, e non ha più bisogno per sussistere della volontà di Adamo, ma solo della volontà del bambino; e dalla relazione con quella di Adamo altro non ritrae di più che la qualità esteriore e il nome di colpa. Laonde si può ed è necessario parlare anche del peccato originale come nel bambino si trova, lasciando da parte il peccato di Adamo che lo produsse. Ora in quanto quel peccato sta così nel bambino, egli non ha ragioni di colpa, benchè l' abbia, se ad Adamo si riferisca. Dunque è necessario il distinguer bene queste due nozioni di peccato e di colpa, se si voglia con chiarezza esporre la dottrina cattolica intorno alla macchia d' origine; e a chi vuol fare il contrario, appartiene l' ammonimento: *Ex verbis inordinatè prolatis incurritur haeresis.*

Alcun forse replicherà: e il peccato in cui ciascun uomo nasce, può certamente considerarsi a parte dal peccato di Adamo in quanto questi è singolare persona, ma

(1) *L. De conceptu virginali.*

(2) *De Malo, IV, v.*

(3) *Ivi ad 11.* — Il disordine delle potenze nasce, secondo l' Angelico, da un difetto precedente giacente nell' essenza dell' anima, *Inordinatio potentiarum animae est EX DEFECTU NATURAE; quia (peccatum originale) primo et principaliter respicit essentiam animae* (*De Malo, q. IV, a. 11, ad 4*). Le potenze escono adunque dall' essenza dell' anima già difettose.

non così in quanto questi è capo dell' umana natura; perocchè il peccato del figliuolo di Adamo dicesi peccato della natura, alla quale tutta è stata accumulata la colpa primiera ».

Anche questa volta vi debbo dire che ottimamente parlate. Ma perciò appunto, ciò che voi dite non è contrario a ciò che diss' io. Basta a vederlo chiarir le idee: chiarite poi queste, e rimane vie più confermata l' esposta dottrina, e maggiormente appare la necessità di distinguere le due nozioni di *peccato* e di *colpa*, affine di poter esprimere con nettezza la cattolica verità, e non portarle offesa con improprietà di parlare.

Il peccato che Adamo commise, fu egli un solo peccato o due? cioè, v' ebbe forse un peccato di Adamo come persona, e un peccato di Adamo come stipite dell' uman genere? — Sarebbe questo un inaudito ed erroneo modo di esprimersi. — Che cosa dunque vuol dire la distinzione che si fa nel fallo adamitico del peccato della persona, e del peccato della natura? — Il peccato della persona di Adamo fu l' *attual* peccato da lui commesso; e il peccato della natura significa la legge, secondo la quale quell' attuale peccato dovea lasciar questo effetto o seguela dopo di sé, che egli Adamo con tutta la natura umana si trovasse in istato di peccato. — Ma che cosa s' intende per natura umana? — Ecco il concetto appunto che merita più che ogni altro d' esser chiarito. Non dee mica intendersi per *natura umana* una semplice astrazione della mente; perocchè un' astrazione non può essere soggetto di alcun peccato. La natura umana non sussiste realmente fuori degl' individui: laonde per natura s' intendono tutti gl' individui ne' quali la natura umana sussiste; s' intende ciò, per cui un individuo è un uomo; s' intende ancora il modo, nel quale questi individui vengono a sussistere, che è per naturale generazione, e il principio attivo della generazione; nel qual senso *natura* ritiene la sua primitiva origine che è *a nascendo* (1). Laonde *peccato della natura* non vuol dir altro, se non peccato di tal iudode, che di lui debbono partecipare tutti gl' individui dell' umana natura, in quel modo appunto nel quale questa natura è nata a comunicarsi, che è per seminale generazione. Dal che si ritraggono queste conseguenze, 1.° Peccato *della natura* non significa che la natura sia quasi un soggetto del peccato fuori degl' individui, ma significa solamente che quello è un peccato che si trova in questi come individui della natura umana. 2.° Che quanti sono gl' individui di questa natura per seminale generazione propagati (eccetto il caso d' uno speciale divin privilegio), tanti sono i soggetti del peccato originale nè più nè meno. 3.° Che come questi soggetti hanno un' esistenza propria, e sono distinti e separati l' uno dall' altro; così il peccato originale ha in ciascuno un' esistenza propria, ed è distinto e separato interamente dal peccato originale che è in altri. 4.° Che se *natura* si prende pel principio intrinseco e attivo della generazione, questo principio non è il *soggetto* di alcun peccato, ma è bensì la *causa* per la quale viene posto in essere il peccato nell' individuo, nel tempo stesso che viene posta in essere in lui l' umana natura (2); laonde s. Tommaso dice che la carne produce il peccato più tosto nell' atto in cui si unisce all' anima, che dopo ch' ella è già unita. *Peccatum originale, così egli, per se loquendo est peccatum naturae, non personae, nisi ratione naturae infectae. Actus autem generationis proprie de-*

(1) Vedi s. Tom., S. XXIX, 1, ad 4. *Secundum Philosophum in V Metaph. (lex. 5) nomen naturae primum impositum est ad significandum generationem viventium, quae dicitur naturalitas. Et quia hujusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cujuscumque motus. Et sic diffinitur natura in II Phisicarum (lex. 3).*

(2) *Caro non est sufficiens causa peccati actualis, sed peccati habitualis est sufficiens causa: sicut et traditio carnis est sufficiens causa, materialiter tamen, humanae naturae* (S. Thom. q. De Malo, IV, 1, ad 3). E nella risposta ad 15, dice che la carne è la *causa istrumentale* del peccato originale nei posteri.

servit naturae, quia ordinatur ad generationem speciei. Sed carnem jam esse animae unitam pertinet ad constitutionem personae. Et ideo CARO MAGIS CAUSAT ORIGINALI PECCATUM pro ut consideratur IN VIA GENERATIONIS, quam pro ut est jam unita (1).

Se dunque per peccato della natura s'intende un peccato che si comunica per via di generazione, non può dirsi che prima che la generazione sia compiuta e però l'individuo dell'umana specie formato, possa esser formato il suo peccato: no certamente: il peccato di chi nasce non esiste prima che chi nasce sia posto come individuo dell'umana specie; ma sol tosto che l'individuo è formato: prima non esiste che la causa prossima di quel peccato nell'attività, o nell'atto generativo; e la causa di quel peccato non è peccato. Laonde, il peccato finalmente non esiste mai altrove che negli individui dell'umana specie, benchè questi dalla natura, cioè dalla generazione, lo ricevano come da causa della loro esistenza.

Può dedursi chiaramente da tutto ciò, che il peccato originale d'un uomo è separato di numero dal peccato originale d'un altro uomo, quanto un individuo è separato dall'altro individuo. Laonde che mai vieta, che si parli di tal peccato astrazione fatta dal peccato di un altro uomo qualsiasi, foss'egli Adamo medesimo?

E qui s'osservi l'obbiezione che si fa l'Angelico. Come può esser peccato, dice quello che si riceve da un altro? *Nihil quod contrahitur per originem ex alio, habet rationem peccati: sed solum rationem poenae.* A cui egli risponde con queste parole: *Defectus per originem contractus habet quidem rationem EXISTENTIS AB ALIO, si referatur ad personam: NON AUTEM si referatur ad naturam, sic enim est QUASI A PRINCIPIO INTRINSECO (2).* Il che viene a dir: il peccato originale è da noi ricevuto dal di fuori, se si guarda la nostra persona che nol commise, e sotto questo aspetto *habet rationem existentis ab alio*; ma non così se si guarda la nostra natura, la quale lo produsse comunicandolo alla persona; perocchè la natura umana è in noi stessi, è aa principio a noi intrinseco; e però l'agente che mette in essere questo peccato, se ben si considera, è pure in noi; e così *habet rationem non existentis ab alio*, e ancora *habet rationem peccati*; conciossiachè questa ragion di peccato non può averorsi, se si tratta di cosa solo da altri ricevuta, giacchè *Nihil quod contrahitur per originem ex alio, habet rationem peccati.* Ad essere adunque l'original vizio na peccato, com'egli è, conviensi che, oltre l'essere ricevuto da altri, sia ancora prossimamente prodotto e formato da un principio a noi intrinseco; acciochè così ed egli possa esser peccato, e possa esser nostro proprio peccato; il qual principio intrinseco è la carne nostra, la natura nostra, che *inficit personam nostram (3).*

XVI.

Tutte queste verità si trovano ne' più antichi testimoni della tradizione, da' quali le raccolse l'Angelico; e tutte queste verità dimostrano chiaramente quanto sia falso, che il peccato originale ne' posteri non abbia *RATIONEM EXISTENTIS PER SE*, come il nostro Anonimo pretenderebbe. Quello che è vero solamente si è, che la colpa di questo peccato si riferisce al peccato attuale del primo padre che lo commise. Ma questo è ugualmente il carattere comune di tutti i peccati *abituati* cioè di tutti quei peccati, che rimangono nell'anima d'una persona qual effetto di un suo peccato attuale. E chi non sa, che cogli abiti non si merita nè si demerita, come dicono i teologi, *Habitibus homo non meretur nec demeretur*? Laonde tutta la colpa d'un peccato abituale, che l'uomo non può da sè scancellare, ma la sola grazia divina (dalla

(1) *De Malo*, q. IV, a. 1, ad 7.

(2) *De Malo*, q. IV, a. 1 ad 5.

(3) *In homine qui nascitur ex Adam natura corrupti personam* (*De Malo*, q. IV, 14, ad 5).

quale qui si presciode per considerare la cosa in sè stessa), è di natura sua un peccato che non ha la colpa in sè, ma oella causa. Il peccato rimaso ioereofò all'anima di Adamo stesso dopo la sua prevaricazione, era un mero peccato, e la colpa di questo peccato si riferiva tutta alla sua attuale prevaricazione. Sicchè il negare la distinzione fra peccato e colpa, è quanto un negare la distinzione fra il peccato attuale (dove solo sta la colpa) e il peccato abituale; distinzione ammessa da tutti i teologi, e ch'io reputo cosa di fede. Ecco come sia necessaria la proprietà del parlare, e la distinzione delle idee nelle più sottili materie della sacra Teologia, siccome è questa che noi abbiamo alle mani; e come a loro danno cozzano contro di essa i nostri Anonimi.

E donde mai procede la ragione, per la quale non tutti gli scrittori cattolici riconoscono per sufficiente la maniera colla quale s. Tommaso prova, che tutti quelli che nascono sono fatti partecipi della colpa adamitica; coll' esempio cioè della mano che si dice partecipe della colpa dell'omicida, o del collegio che viene involto nella reità e nella punizione del suo capo colpevole? Io l'ho già osservato (1): è solo perchè s. Tommaso non iotese con tali paragoni di spiegare il PECCATO, ma iotese di spiegar solo la COLPA di questo peccato, com'egli stesso dichiara. Laonde, quando egli vuole spiegare il peccato e non la colpa, non ricorre più a quelle similitudini, ma si bene all' infusione della carne, alla quale coagguindosi, l'anima si corrompe, come si guasta un liquore infuso in un vaso corrotto; modo costantemente usato dalla Chiesa per ispiegare la trasfusione del peccato.

E che la cosa stia così, oltre le ragioni da me già adotte nella mia *Esposizione della dottrina del peccato originale*, si può confirmare anche da altri assurdi che ne verrebbero, sostenendo il contrario. A persuadercene, s'oda come s. Tommaso espone que' suoi paragoni, nelle questioni *De Malo* (2), e risponde a capello a quanto espone poi nella *Somma*: *Si ergo consideretur iste DEFECTUS hoc modo per originem in istum hominem DERIVATUS* (ecco già spiegata la derivazione del PECCATO), *secundum illud quod iste homo est quaedam persona singularis; sic huiusmodi defectus non potest habere rationem CULPAE* (ecco ciò che rimane a spiegarsi), *ad cuius rationem requiritur quod sit voluntaria. Sed si consideretur iste homo generatus sicut quoddam membrum totius humanae naturae a primo parente propagatae, ac si omnes homines essent unus homo, sic habet rationem CULPAE propter VOLUNTARIUM EJUS PRINCIPIMUM*, che fu il peccato ATTUALE, e non l'ABITUALE di Adamo, odasi: *quod est ACTUALE PECCATUM PRIMI PARENTIS*. E s'avverta bene, che il peccato attuale di Adamo è il peccato della persona, e non il peccato della natura, giacchè il peccato che dicesi della natura è solo l'abituale; e così dicesi, perchè restò infisso in tutti gl'individui di questa natura come effetto e quasi continuazione di quel primo. Ora vengono le similitudini: *Sicut si dicamus quod motus manus ad homicidium perpetrandum, secundum quod manus per se consideratur, non habet rationem CULPAE: quia manus de necessitate movetur ab alio; si autem consideretur ut est pars totius hominis qui voluntate agit, sic habet rationem CULPAE: quia sic est voluntarius. Sicut ergo homicidium non dicitur CULPA manus, sed CULPA totius hominis; ita huiusmodi DEFECTUS* (che costituisce il peccato originale) *non dicitur esse peccatum personale, sed peccatum totius naturae: nec ad personam pertinet NISI IN QUANTUM NATURA INFICIT PERSONAM*. E come l'uomo a commettere un peccato può usare diverse potenze, et tamen est unum solum peccatum propter unitatem principii, seu voluntatis, a quo peccati ratio (la ragion d'un peccato colpevole): *ad omnes actus partium derivatur: ita et ratione principii in tota natura humana consideratur QUASI UNUM PECCATUM ORIGINALE propter quod Apostolus dicit Rom.* ✓

(1) Risposta al finto Eusebio, XI.

(2) Q. IV, a. 1.

*In quo omnes peccaverunt. Quod secundum Augustinum (1) potest intelligi: in quo, scilicet primo homine, vel in quo peccato primi hominis: ut peccatum primi hominis sit quasi COMMUNE PECCATUM OMNIUM (2). Or come mai il Dottore dice qui che il peccato originale est quasi unum peccatum, cioè è il peccato stesso del principio dell'umana stirpe resosi quasi comune peccatum omnium? S. Tommaso dice che è un sol peccato comune a tutti gli uomini: il Concilio di Trento dice all'opposto che è un peccato non comune, ma proprio di ciascun uomo che nasce. Vorremo noi mettere in contraddizione s. Tommaso col Concilio di Trento, che mostrò sì gran reverenza al Dottore angelico? Così avverrebbe inevitabilmente, qualora si ricusasse di riconoscere che il peccato originale ha due aspetti, sotto i quali esso si può considerare, l'aspetto di puro peccato e l'aspetto di colpa. Ora egli è certo, che nel peccato originale non interviene che una sola colpa, la colpa di Adamo, la colpa propria del peccato attuale e personale commesso dal primo padre colla sua volontà. La colpa adunque è unica; ma questa colpa unica viene partecipata da tutti i membri dell'umana natura, e loro imputata come alle mani s'imputa la colpa dell'omicida: onde sotto questo aspetto quell'unica colpa diviene colpa comune di tutti, e tutti la partecipano così in comune, ch'ella però non diventa numero plures, venendo così applicata a tutti sol dal di fuori; quando all'incontro il Concilio dice, che il peccato è dentro in ciascheduno, ed a ciascheduno è proprio, *IN EST, UNICUIQUE PROPRIUM* (3). Si consideri dunque il peccato originale non più sotto l'aspetto di colpa, nel qual caso conviene riferirlo all'unica colpa del peccato da Adamo liberamente commesso, e non può esser che comune; ma lo si consideri sotto l'altro suo aspetto di puro peccato, o sia di difetto morale; lo si consideri non nella sua relazione all'unico peccato attuale, ma nella sua qualità e natura di peccato abituale, come è ne' posterì; e incontante si vedrà che questo difetto non è unico, nè comune a tutti, nè esterno; ma è molteplice quanto sono molteplici gli uomini, ed è a ciascuno interno, ed a ciascuno proprio, e conviene solo nella medesima specie, come lo stesso s. Tommaso insegna in tanti luoghi. Ecco l'unica maniera di conciliare s. Tommaso col Concilio di Trento; anzi pure con sè medesimo.*

Nel che gioverà osservare di più, che l'essere una cosa comune viene dall'esser ella ideale. Ma se ella è una realtà, e come tale la si considera, ripugna che sia comune; conciossiachè, niente di ciò che è reale è comune; ma è sempre proprio. Così, a ragion d'esempio, questa carne e queste ossa reali, che sono di un uomo, non possono appartenere, ossia esser comuni ad altri uomini. All'incontro, se io non considero queste carni e queste ossa reali, ma considero le carni e le ossa astrattamente prese, ossia idealmente; allora posso dire benissimo, che il concetto di carni e di ossa è comune a molte carni e a molte ossa reali; perocchè, con quel solo concetto tutte queste carni e queste ossa io egualmente conosco. Dicasi il medesimo del peccato originale, e si vedrà tosto ch'egli può esser comune sotto l'aspetto di colpa imputata, ma non mai sotto l'aspetto e la nozione di peccato. E in vero, un guasto reale nella superiore volontà d'un uomo (questa è la nozione di peccato), non può esser comune, ma solo proprio; perocchè il guasto della volontà d'un uomo non può appartenere mai al guasto della volontà di altri uomini; allo stesso modo come la volontà reale d'un uomo non è, e non può essere una volontà comune agli altri uomini. Del pari, il peccato attuale di Adamo, essendo una reale prevaricazione, appartiene a lui solo. Ma la colpa, essendo una relazione, come la definisce s. Tommaso, e le relazioni essendo l'opera della mente, niente vieta che di un solo peccato si possano incolpare molte persone.

(1) *Contra duas epistolas Pelagianorum*, L. IV, c. IV.

(2) *De Malo*, q. IV, a. 1.

(3) *Can. 3.*

Oltracciò, se io applico la *colpabilità* di quel peccato attuale agli altri nomi, che cosa io fo, se non considerare gli uomini *idealmente* come formanti una sola natura, sottoponendo poi a quella colpabilità questa natura? Ora chi non sa, chi non vede che la natura umana in *quant* è *comune* a tutti gli uomini, è ideale e non reale? Chi non vede che la natura *reale* d'un uomo non è la natura *reale* d'un altro uomo; e che l'esser reale involge l'esser *proprio*, ed esclude perciò appunto l'esser *comune*? La *natura comune* adunque a tutti gli uomini è un concetto della mente; quell'unico concetto con cui io conosco le molte nature reali degli uomini. A fine adunque che io possa dire che la colpa di Adamo è comune a tutti gli uomini, io debbo prima fare colla mia mente l'astrazione della natura umana; e in ordine a questo concetto posso dire che quella colpa è *comune* in quanto che questo concetto è comune; ma non altrimenti. All'incontro, senza bisogno di astrazioni di sorta, posso io ben dire che il peccato originale è *proprio* di ciascheduno che nasce al mondo. Dunque il concetto di peccato si vuole grandemente distinguere da quello di colpa.

XVII.

Arroge, che se non si distinguessero queste due nozioni di peccato e di colpa, rimarrebbe al tutto idesplicabile, in che modo all'uomo si comunicasse il peccato, benchè la colpa sia già rimessa ad Adamo. La colpa che dee esser *libera* non fu se non nell'*attuale* e personale peccato di Adamo, e alla relazione con quell'attuale e personale peccato ricorre sempre s. Tommaso, quando vuole insegnare come al peccato originale del bambino si possa applicare il nome di colpa. Ma l'attuale peccato, l'unica colpa d'Adamo, fu già rimessa alla persona d'Adamo in virtù de' meriti di Cristo, che avvaloraron la fede e la penitenza fatta da quel capo dell'umana stirpe. Ora, quando mai si odì, che, venendo rimessa ad un omicida la colpa dell'omicidio, tuttavia s'impulsi ancora quella colpa alla mano che lo commise? o se un collegio venne considerato qual reo per colpa del suo capo, chi mai udì, che, venendo assoluto il capo che commise la colpa, rimanessero tuttavia condannate le altre persone componenti il collegio, che altra colpa non ebbero, se non quella di essere collegialmente unite alla persona del reo? Laonde le similitudini di s. Tommaso non possono valere, se si pretende di spiegare con esse, come si propaghi e il peccato e la colpa quasi fossero una cosa sola; ma valgono bensì a spiegare come mentalmente ed estrinsecamente s'applichi la colpa di Adamo al peccato ereditato da' suoi discendenti. Il che se avesse considerato l'insigne teologo Francesco Suarez, se avesse considerato che tale appunto era l'intenzione e la mente di s. Tommaso nell'usare quelle similitudini, non avrebbe, mi pare, fatta quella censura che fece alle dette similitudini dell'Angelico; censura, che è certo giustissima, qualor si supponga che s'intendesse per quelle di spiegare la derivazione della colpa e del peccato insieme come d'una cosa sola, il che non pretese, come dicevamo, di fare il Santo; ma che non tiene, se si pone che la propagazione del peccato venga in altro modo spiegata, e sol si voglia con quelle mostrare sotto quale rispetto il peccato si possa anche *colpa* denominare. E tuttavia le parole dello Suarez meritano di esser qui riferite e alla considerazione de' lettori raccomandate, tornando utilissime a confirmare il nostro ragionamento. Perocchè così scrive il pio dottor di Granata: *Deficit vero similitudo, quia — in illo exemplo peccatum membri et capitis UNUM OMNINO EST: hic autem (cioè nel fatto del peccato originale) IN SINGULIS MEMBRIS PECCATA SUNT SINGULA ET DISTINCTA; et peccatum solum est unum PROPAGATIONE ET ORIGINE: hic etiam fit, ut peccatum membri tantum dicatur peccatum DENOMINATIONE EXTRINSECA: at vero peccatum originale, licet non sine ordine ad extrinsecam voluntatem sit peccatum, IN SE TAMEN INTRINSECE EST PECCATUM quia non est per modum actus sed per modum habitus*

et in subjecto apto (1). Nelle quali parole chiaramente s'insegna, 1.° che non basta che il peccato originale si dica peccato per una *denominazione estrinseca*, riferendolo alla colpa attuale di Adamo, il che è appunto ciò che forma la sua nozione di colpa, illustrata colle similitudini dall'Angelico: 2.° che di più, il peccato originale in ciascun che nasce dee essere anche *in se intrinsece peccatum*, il che è ciò appunto che forma la nozione di peccato: 3.° che non basta che il peccato si consideri come uno, *origine et propagatione*, in quanto una sola colpa intervenne, che fu il peccato attuale del primo padre, come una sola colpa interviene nell'omicida o nel capo del collegio di san Tommaso: 4.° che oltre a ciò il peccato originale si dee considerare come molteplice, ossia, che è il medesimo, si dee considerare sotto la ragion di peccato, essendo *in singulis membris peccata singula et distincta*. Di che, come si potrà rifiutare quello che noi diciamo, cioè che si può e che si dee parlare del peccato originale come si sta ne' posteri, nella sua ragion di peccato, astrazion fatta dalla colpa adamitica, benchè a questa s'allenga *licet non sine ordine ad extrinsecam voluntatem*? Tanto più che allor solo può risponderci alla difficoltà sopra di sopra, come noi possiamo contrarre il peccato, quando ad Adamo è già la colpa rimessa. Colle similitudini di s. Tommaso non si può rispondere a tal questione; perocchè egli è troppo chiaro che la mano dell'omicida rimane sciolta da ogni reato, se l'omicida fu sciolto; e il collegio non è più responsabile della colpa del capo, se al capo fu la colpa rimessa. Se dunque si considera il peccato originale solamente sotto l'aspetto di colpa, e si pretende che null'altro vi sia da considerare in esso fuor che la colpa, ella è cosa più chiara del sole che, essendo una la colpa del capo, e questa interamente ogginnai rimessa, ella non può rimanere più ne' posteri, ed essendo essa, come contendosi, il medesimo che il peccato, dunque nè anco può rimanere più alcun peccato ne' posteri. Laonde coerentemente al loro principio quelli che non veggono nel peccato originale se non la colpa, cioè una relazione estrinseca col peccato attuale di Adamo, finiscono a distruggere veramente l'originale peccato; perchè non può esistere più questa relazione di colpa, se la colpa a cui si riporta più non esiste, è già tolta, è già del tutto rimessa, annullata. E quest'è la ragione patente e non altra, perchè il finto Eusebio Cristiano, dopo avere stabilito « opporsi alla giustizia e bontà di Dio che mandi l'uomo alla dannazione **SENZA ATTUAL SUO DEMERITO** » (2): dopo aver pronunciato audacemente questa bestemmia, questa eresia patentissima, non osò poi più asserire che si dia nell'uomo che nasce un *vero peccato*, contentandosi sol di dire che « il nascer noi privi nell'anima della grazia santificante, mirasi come una colpa. — Ma in realtà, come nel corpo, così NELL'ANIMA, ora nasciamo e siamo tali quali nasceremmo e saremmo se fossimo stati da Dio creati nello stato di pura natura » (3). Quest'è pure la ragione, perchè l'Anonimo, che ad Eusebio si fece campione, e a cui noi rispondiamo, dopo aver detto con s. Tommaso che il peccato originale *deficit ex illa parte ex qua peccatum habet rationem CULPAE*, sostiene, tutto del suo, che al peccato originale vien meno egualmente anche *la ragion di peccato*; sicchè, com'esso non è una vera colpa, così nè pure esso sia un vero e proprio peccato; ma solo un peccato *secundum quid*, in un senso *imminuto et quadamtenus*, in onta ai decreti del sacro Concilio di Trento, e con certo manifesto pregiudiz o della cattolica fede, qualora si continuasse a promulgare in Italia impunemente tali dottrine. E pure tali dottrine sono indeclinabili qualora si tolga via la distinzione de' due concetti di peccato e di colpa; e di due come sono, se ne faccia un solo, il quale non può riuscir che confuso; e ne' concetti confusi nascondono sempre il capn gli errori contro alla cattolica fede; la quale, verità essendo, sol nella chiarezza e distinzione delle idee dimostra bella se stessa, e vi trova evidenza e trionfo.

(1) *De pecc. orig.* Sect. II, XXIV.

(2) *Alf.*, VIII, f. 34.

(3) *Ivi* alla nota (oo).

Laonde, se io non temo di distinguere quanto posso cosa da cosa e concetto da concetto nelle materie teologiche, come nell'altro, e solo perchè io credo alla verità della dottrina che m' insegna la Chiesa; la qual dottrina, così facendo, non può venir che onorata, dilucidata, difesa; nè ella ha bisogno punto di equivoci di parole, o di ambiguità di concetti, o di sottigliezze vane: dove tutti gli errori e tutte le eresie presero eminciamento. E di vero, a quel modo che, confusi i due concetti distinti di peccato e di colpa, nasce da sè l'errore naturalissimo, che il peccato d'origine non sia nulla di reale e di vero, ma solo una frase vana, anzi falsa; così, mantenuta quella distinzione antichissima, è mantenuto il dogma di quel peccato, su cui la recondizione del mondo ed il cristianesimo tutto intero si appoggia. Perocchè sol mediante quella distinzione si risponde acconciamente alla difficoltà indicata di sopra « come essendo rimessa la colpa, cioè il peccato attuale del primo padre, possa tuttavia un peccato trasfondersi di padre in figlio ». Distinguesi il peccato « un difetto morale, un difetto della volontà suprema dell'uomo, la quale non ha più vigore d'attenersi in ogni occorrenza all'ordine della giustizia, al quale essa è per sua natura ordinata ». Non più sarà difficile intendere come questo difetto si propaghi, qualor si consideri che la volontà suprema dell'uomo che nasce, oltr'essere spogliata del vigore soprannaturale che venir le potrebbe dalla grazia santificante, è attirata altresì dalla lusinga della carne sì fortemente, che verso di essa piega e abbandona. Or già con questa inclinazione verso il senso carnale, la volontà personale dell'uomo vedesi declinante dalla natural sua rettitudine, non è più così disposta all'ordine della giustizia, che tutto ciò che a quell'ordin s'apponga, ella sia acconcia di giudicare, di vincere, e, secondo ragione, ordinar. Ecco a qual modo la carne, la generazione seminale, e propriamente la mozione che dà il generatore al generato (1), possa rendere così obliqua la volontà suprema, e cagionare un vero peccato abituale nell'individuo che così formasi. Chè dal principio supremo tutto l'uomo dipende, e però tutto l'uomo rimane moralmente infetto. E come Iddio, santità essenziale, non può amare una volontà torcia dalla rettitudine della giustizia; così chi nasce in tal guisa avverso a lui, che è la stessa giustizia, gli dee essere in opposizione ed in ira. Al male morale poi tien dietro il mal fisico, come appendice sua inseparabile: indi la dannazione temporale ed eterna. Questa maniera onde spiegasi la propagazione del peccato, è indipendente dalla presente sussistenza della colpa del primo padre; e basta che questa colpa, causa rimota di esso peccato, sia stata una volta; come basta che la madre sia stata, quando generò il figliuolo, acciocchè questo sussista; e assurdo sarebbe il pretendere, che il figliuolo, dopo che è nato, non possa più sussistere da sè stesso, o generare anch'egli degli altri figliuoli, senza che rimanga in vita sua madre, a cui conserva però una relazione d'original dipendenza. Che se cercasi, come poi il peccato nel figliuolo che nasce possa avere ragion di colpa, risponde al modo stesso di s. Tommaso, cioè per via d'una relazione ideale e mentale, ossia di una esterna imputazione del peccato attuale a tutta la natura umana; e mi sia concesso d'esprimere il pensiero stesso in altre parole: il lettore teologo favorisca ascoltarmi con attenzione.

Che cosa è che s'imputa a COLPA della volontà libera del peccatore? — Ri-

(1) *Sicut autem moventur partes unius hominis per imperium voluntatis: ita moventur filius a patre per vim generationis. Unde Philosophus dicit in II, Physicorum, quod pater est causa filii ut movens. Et in libro de generatione Animalium (c. XVIII) dicitur quod in a. mine est quedam motio ab anima patris, qui movet materiam ad formam concepti. Sic ergo huiusmodi motio quae est per originem a primo parente, derivatur in omnes qui seminantur ab eo procedunt: unde omnes qui seminantur ab eo procedunt, contrahunt ab eo originalem peccatum (De malo, q. IV, a. vi). E appresso: *Principaliter causa est ex virtute talis animus quae principaliter operatur in semine, ut dicit Philosophus (I. De Generat. animal., c. XX.)* lvi ad 16. Vedi anco l'art. VII ad 5. — Qui s. Tommaso spiega la comunicazione del peccato, spiegando poi quella della colpa colle medesime similitudini.*

spondo; il PECCATO. — Che cosa è il peccato? — Il peccato è una declinazione della volontà personale dall'ordine della giustizia, di che deduco, che dunque s' imputa a COLPA della volontà libera del peccatore ogni declinazione della volontà personale dall'ordine della giustizia di cui egli sia autore. — Ora di quali declinazioni di volontà si rese autore Adamo? — 1.° Della declinazione attuale della propria volontà quando commise il peccato, togliendo questa volontà da Dio e piegandola alla creatura: 2.° della declinazione abituale della sua propria volontà, che rimase inclinata in lui anche cessato l'atto del peccato, quasi una continuazione di quello: 3.° della declinazione dall'ordine di giustizia delle volontà personali di tutti i suoi discendenti, perchè, comunicando loro la natura umana per via di generazione, la sua carne già disordinata comunicava il disordine alla carne de' generati, e questa carne traeva a sè la loro volontà personale, non lasciandola più pienamente libera a seguire in ogni cosa il dettame della giustizia: non già che la carne di Adamo, o la carne del bambino da lui concepito, fossero subbietto di peccato, o peccato fosse l'atto della generazione; ma la carne del generante e poi del generato era strumento fisico, pel quale l'anima vecchia indotta a quel difetto morale che reodeva non più eretta alla verità ed alla giustizia, secondo che richiede la sua essenziale natura, ma già cedevole, propendente, e quasi consenziente alla carne animale. — Adamo dunque fu quello che storse, nel modo detto, dalla rettitudine della giustizia sì la volontà propria che quella dei posteri; e quindi egli si rese colpevole autore sì del peccato proprio che di quello de' posteri. Il peccato adunque che viene imputato ad Adamo, altro è in lui stesso, altro ne' posteri. — Or come nasce la remissione del peccato e della colpa? — La colpa non si può rimettere se prima non è tolto il peccato, perocchè il peccato è odioso alla santità di Dio, e non può essere da Dio considerata e dichiarata per sua amica una volontà declinante dall'ordine della giustizia. È dunque necessario che la volontà suprema dell'uomo sia prima rettificata colla grazia, e quindi rimesso il reato della colpa. — Or come avviene la giustificazione di Adamo, che crediam santo? — Dee essere avvenuta non altramente, che nel modo detto; cioè, per l'infusione della grazia in lui dee essersi rettificata la sua volontà declinata dall'ordine della giustizia, e così restituita all'amicizia di Dio, così rimessa interamente la colpa. — Ma rimaneva tuttavia dopo di ciò il peccato ne' posteri suoi di cui egli era stato pare l'autore. — Verissimo, e però si dice autor colpevole di questo peccato; ma questo peccato però non può più nuocere alla sua persona giustificata, benchè rimanga ancora non tolto e in molti de' posteri non si tolga giammai; per la ragione che un tal peccato non ha sua sede nella sua propria persona, ma nella persona di altri individui distinti da lui in un modo incommunicabile. Quindi è che in solo questo singolare peccato avviene che il peccato de' posteri, di cui Adamo fu il libero autore, non cancellato e distrutto, ad Adamo si possa bensì riportare come a suo libero autore, ma a lui oggimai più non nuoccia, perchè la volontà torta dal bene è solo ne' posteri e non in lui; e la volontà torta d'un uomo, non impedisce che un altro uomo sia giustificato davanti a Dio, benchè si chiami autore dell'altra torta volontà, e così in qualche modo s'incolpi. Acciocchè poi questa colpa applicar si possa e imputare a' posteri stessi, conviene, come dicevo, considerarli formanti un solo uomo con lui; il che non è che una maniera di concepire. Di che riman fermo, che in virtù della distinzione dei concetti di peccato e di colpa, si dimostra il dogma cattolico; il quale è questo, che quantunque il peccato originale ne' posteri *deficiat ex parte illa, ex qua peccatum habet rationem culpae*; tuttavia *sit proprie et vere peccatum*, come il sacrosanto Concilio Tridentino, divinamente assistito, s'esprime.

Non credasi adunque, per dirlo ancora, che questa nostra sia per avventura una questione di parole. Se si trattasse solo di disputare sui significati delle parole, non istimeri prezzo dell'opera l'entrare in tale conflitto. Osservisi, che io ho posto per titolo del presente libretto: « 1.ª nozioni di peccato e di colpa illustrate ». Intendo dunque,

trattare delle due *nozioni*, de' due concetti, e non delle due *parole*. Purchè queste due nozioni, questi due concetti rimangano ben distinti, poco m'importerebbe, a dir vero, che si segnassero con questi o con que' vocaboli. La Chiesa li distinse sempre, e quand' anco l'uso delle due parole *peccato* e *colpa*, talor corresse promiscuo, non mai promiscuamente si surrogarono l'una all'altra le due *nozioni*, od una sola, di esse due si compose. Questo fecero ben gli eretici, non mai la Chiesa.

Alcuni di questi eretici ridussero tutto alla *colpa* disconoscendo il *peccato*; e questi furono i pelagiani. Alcuni altri, per lo contrario, disconobbero la natura della *colpa*, e posero esclusiva attenzione al *peccato*; e questi furono i Giansenisti. La Chiesa, sempre nel mezzo degli estremi errori tenendosi, a' Pelagiani contrappose la nozione del *peccato* da essi ignorata; a' Giansenisti contrappose la nozione della *colpa*, di cui dimenticavano la natura: mantenendo ella così separate le due nozioni, nè mai lasciando che o l'una o l'altra si sopprimesse. E quanto a' Giansenisti non si riduce ella questa eresia a pretendere, che si può meritare e demeritare anche operando con volontà necessitata? Ora che è questo, se non un disconoscere la natura della colpa, a cui sola appartiene il demerito, la quale è tale, che dee procedere da libera volontà? Si confondono adunque in tale eresia le nozioni di peccato e di colpa; questa a quello riducendo e sacrificando.

All'incontro da che mai provenne la lunga lotta, e così ostinata, ch'ebbe a sostenere la Chiesa co' Pelagiani? Non da altro finalmente, che dal confondere che facevano quegli eretici la nozione di peccato con quella di colpa; quando la Chiesa la distingueva. Dicevano essi: « il peccato non si contrae se non per libera volontà » (1): era la colpa che così definivano. Rispondeva loro la Chiesa: « v'ha un peccato che si contrae per libera volontà; ma ve n'ha un altro che si contrae per vizio d'origine »: era la distinzione della colpa e del peccato, che la Chiesa così ristabiliva. Questa distinzione, contenuta nel deposito della fede, era quella che i Pelagiani voleano abbattere, e volca mantenere la Chiesa. A questo riducesi finalmente tutta la lotta coll'antico Pelagianismo; a mantenere che v'ha un vero peccato, che non è colpa in sè stesso, e che quindi per via d'origine può essere comunicato. E i nostri Anonimi o son pure impegnati, come quegli antichi nemici della grazia di Gesù Cristo, a tor via l'una delle due nozioni, sulle quali il peccato originale si fonda; a non riconoscere che la nozione di colpa; a dire che peccato è sinonimo a colpa; che le nozioni non sono due, che altra nozione non v'ha che quella di Colpa. Crediamo noi, che ne rimarrà contenta la Chiesa, la conservatrice del deposito della fede?

XVIII.

Ma rifacciamoci sui passi del nostro Anonimo, e veggiamo tuttavia con qual destrezza e valentia egli maneggi altre armi d'autorità reverende, per estinguere la nozione di mero peccato in quant'è distinta da quella di colpa, benchè ammessa dalla Chiesa, e difesa da sant'Agostino trionfantemente contro gli eretici Pelagiani. Egli è soprattutto occupato ad appiccicare all'Angelico quella sua dottrina, dimostrando,

(1) La definizione del peccato da cui partivano i Pelagiani era quella del peccato attuale o colpevole: *Foliantur sequendi quod iustitia velat; et unde liberum est abstinere*, e non ne volevano riconoscere veru' altra. Sant'Agostino all'incontro rispondeva, che quella definizione non abbracciava ogni specie di peccato riconosciuto tale dalla Chiesa, ma solo quello che tantummodo peccatum est, non quod est etiam poena peccati; il che è quanto dire, che oltre il peccato colpevole in sè (nozione di colpa) che solo ammettevano i Pelagiani, vi avea ben anco il peccato non colpevole in sè, ma solo in causa (nozione di peccato), ammesso dalla Chiesa. Chi vuol poi vedere come l'eresia pelagiana si fondasse ioteramente sopra quella loro definizione del peccato come colpa, omissa la definizione di peccato come mero peccato; basta che consideri i seguenti luoghi di sant'Agostino: *Opera imperf. contra jul.*, I, XLIV, CIV, II, XLVII, LXXX, V. XLIII, L, VI, XVII, XXI, *Retract.*, I, XV.

com'egli crede, che quel dottore che distinse forse più esplicitamente d'ogn'altro le due nozioni di peccato e di colpa, in quella vece anzi del tutto le confondesse.

Un luogo egli ci reca a tale intento (1), tratto dall'articolo II, questione II, *De Malo*, il quale viene da lui così commentato:

« Tolto — il peccato in questo larghissimo senso, le operazioni di qualsiasi cosa « richiama (s. Tommaso) a tre gran classi, ed insegna potersi cotai peccato rinvenire « o nelle cose naturali, — o nelle cose artificiali, — o nelle cose morali; — il « che dal santo Dottore così brevemente si esprime: *quilibet actus inordinatus potest « dici peccatum vel naturae, vel artis, vel moris* ». Fin qui nulla ho io che opporre: proseguo l'Anonimo il suo Commento:

« Distinte in tal guisa tre specie di difetti nelle operazioni delle cose, ossia di « peccati, giusta il linguaggio della filosofia aristotelica, pronuncia » (s'attenda qui bene che cosa pronuncia s. Tommaso), « che colpa appellasi solo quella specie di « peccato che dicesi *peccatum moris*, cioè un atto strettamente umano » (2). Ma dove mai, bea mio, s. Tommaso pronuncia tutto questo? dove dice egli che colpa appellasi solo quella specie di peccato che dicesi *peccatum moris*? Sia, o non sia questa la mente di s. Tommaso, certo è ch'egli non pronuncia una tal cosa nel passo da voi allegato; perocchè egli non soggiunge alle riferite altre parole che le seguenti: *Sed rationem culpae non habet peccatum, nisi ex eo quod est voluntarium: nulli enim imputatur ad culpam aliquis inordinatus actus, nisi ex eo quod est in ejus potestate*. Nelle quali parole l'Angelico, in vece di quello che voi ci vedete, dice anzi chiaramente, che non peccato, senza distinzione, nè di natura, nè d'arte, nè di costume, s'imputa a colpa se non è volontario e libero (*nisi ex eo quod est voluntarium etc.*) Come voi dite adunque con tanta solennità, che san Tommaso « pronuncia « che colpa appellasi solo quella specie di peccato che dicesi *peccatum moris*? » dove è qui che s. Tommaso dica che ogni *peccatum moris* sia libero in sè stesso? non è questa un'aggiunta della vostra immaginazione? non vien egli anzi manifestamente a dire, che se un *peccatum moris* non fosse in potestà di chi lo commette, nè pur esso avrebbe il concetto di colpa? *Sed rationem culpae non habet peccatum, nisi ex eo quod est voluntarium: nulli enim imputatur ad culpam aliquis inordinatus actus, nisi ex eo quod est in ejus potestate. Et hic patet quod peccatum est in plus quam culpa*. Se egli avesse voluto dire quel che gli fate dir voi avrebbe detto: *Sed tantum peccatum moris habet rationem culpae*; e non avrebbe soggiunto, in un modo generale, che il peccato, che ogni peccato perciò, *est in plus* che non sia la colpa, senza far distinzione se il peccato sia di natura, o d'arte, o di costume; perocchè in tal caso il *peccatum moris* non sarebbe stato *in plus* della colpa.

Il che si conferma maggiormente considerando, che l'Angelico stesso dichiara, che *defectus, malum, et culpa ex superadditione se habent* (3). Quando viene poi a cercare che cosa sia questa sopraddizione, per la quale ciò che è un male diventa una colpa; non dice mica che ciò sia la qualità di essere un atto, o uno stato morale, signori no; ma dice che è l'esser fatto con libera e non necessitata volontà (*culpa addit rationem voluntarii: ex hoc enim aliquis culpaatur, quod deficit in eo, quod per suam voluntatem habere potuit*) (4); di maniera che, qualor anco si trattasse d'un atto operato dall'intelligenza e dalla volontà umana, e quindi si trattasse d'un atto o d'un abito proprio dell'uomo e non comune alle bestie; tuttavia, se quell'atto non fosse stato tale che la volontà l'avesse potuto liberamente fare ed ometterlo, non avrebbe avuto punto la ragion di colpa, ma solo di atto, o stato umano malvagio (*malum peccatum*) (5).

(1) N. 9.

(2) Ivi.

(3) II. Dist. XXX, q. I, a. II, o.

(4) Ivi.

(5) L'Anonimo in una nota a questo n. 11, sogna (B), ricerca il perchè abbia l'Angelico

E se volete un esempio chiaro, dove si scorga che tal sia la mente dell' Aquinate, io vi domando se l' avversione da Dio sia un peccato di natura, o d' arte, o pur di costume? Ognuno intende che l' avversione da Dio non può essere altro che *peccatum moris*. Or bene, andiamo sopra di questo peccato la sentenza di s. Tommaso: ci dice il santo, che nè pure l' avversione da Dio sarebbe una colpa, se non fosse liberamente prodotta, benchè sarebbe sempre un peccato: *Defectus PECCATI consistit in AVERSIO-NE A DEO, ut dictum est: HUIUSMODI AUTEM AVERSIO RATIONEM CULPAE NON HABERET, NISI VOLUNTARIA ESSET* (1). Vedete dunque, che la sopraggiunta che si dee fare al peccato, acciocchè diventi una colpa, non consiste, come voi affermate pronnciar s. Tommaso, nell' essere più tosto appartenente all' ordine morale, che a quello della natura e dell' arte; ma consiste unicamente nella libertà con cui esso dee venir operato; di maniera che non basta che appartenga all' ordine de' costumi per costituirne una colpa, dee di più procedere da una libera volontà. Nè pure adunque l' avversione da Dio, che è quel difetto in cui consiste l' essenza di ogni peccato nell' ordine morale, fa sì che v'abbia la nozione di colpa alla qual s' esige la libertà: *Huiusmodi autem aversio rationem culpae non haberet, nisi voluntaria esset*.

Che se volete un altro esempio, aprite la Somma di san Tommaso, là dove parla degli esterni incentivi al peccare; e voi vedete che siamo già nell' ordin morale, e che non c' entrano per modo veruno i vostri peccati della natura e dell' arte. Egli vuol provare colà che quelle cause esteriori inducono al peccato, ma si fa quest' obbiezione: *Multiplicata causa multiplicatur effectus. Sed quanto plura sunt et maiora exterioris inducentia ad peccandum, tanto minus id quod quis inordinate agit, ei imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius est causa peccati*. Ora leggete che cosa egli risponda a questa difficoltà, e dalla risposta nuovamente imparate se l' Angelico, nell' ordine de' costumi, faccia sì o no distinzione fra il concetto di peccato, e quello di colpa. *Ad tertium dicendum*, così favella, *quod multiplicatis exterioribus causis inclinantis ad peccandum, multiplicatur ACTUS PECCATI: quia plures ex illis causis inclinantis ad actus peccati; sed tamen MINUITUR RATIO CULPAE, quae consistit in hoc, quod aliquid sit VOLUNTARIUM et in nobis* (2). Vedete voi qui come ciò che inclina esternamente al PECCATO, diminuisca tuttavia la ragione di COLPA? non è egli dunque chiaro come la luce, che, secondo l' Angelico, anche nell' ordin morale si dee distinguere fra il concetto di peccato e quello di colpa? e tanto si dee distinguere, che le cause dell' uno diminuiscono l' altra in vece che accrescerla?

La qual dottrina stessa spiega il cardinal Gaetano in quelle parole recate a nostro gran prò dall' Anonimo (3): *Actus humanus constituitur in esse boni vel mali quasi ex causa formali, et super hoc fundatur quod ex ordine ad finem, recti vel peccati; ex ordine ad efficiens, laudabilis vel culpabilis; ex ordine ad alterum, meritorii vel demeritorii rationem habet* (4), colle quali parole chiarissimamente distingue i tre concetti, 1.º di retto e di PECCATO, e lo trae dall' ordine che ha l' atto al fine;

nel passo citato distinti i tre membri della partizione, *defectus, malum et culpa*, ed abbia ommesso il *peccatum*. 1. So ricerchisi il perchè, dice, non ALTRO PÙÒ ASSIGNARSI (che franchezza stupenda!) , tranne il dire, che qui, ommesso il considerare gli atti disordinati *naturae et artis*, solo e considera gli atti disordinati *moris*; e quindi intralascia il membro *peccatum*, come inutile, perchè e inverso gli atti disordinati *moris, peccato et culpa* sono una medesima cosa 2. Se questa fosse la ragion vera per la quale s. Tommaso ommise in quel passo la parola *peccato*, si potrebbe argomentar così: s. Tommaso ommise la parola *peccato* perchè negli atti disordinati *moris, peccato* è lo stesso che colpa. Ma non ommise, ed anzi distinse i membri *defectus, et malum*: dunque *defectus, et malum*, negli atti disordinati *moris*, non sono lo stesso che *culpa*! Non venite voi, mio caro Anonimo, ad esser così anche troppo liberale verso di me?

(1) S. II, II, q. XXXIV, a. u.

(2) S. I, II, LXXXV, III, ad 3.

(3) N. 15.

(4) Comm. in I, II, q. XXI, a. 1.

2.° di lodevole e COLPEVOLE, e lo trae dall'ordine che ha l'atto alla causa efficiente, libera; 3.° di meritorio e demeritorio, e lo trae dall'ordine che ha l'atto medesimo ad altre persone, alle quali o giova o nuoce. Onde, secondo il Gaetano, il peccato e la colpa tanto differiscono insieme, quanto differisce il *fine* dell'atto dalla *volontà* libera che lo produce. Ma s'oda di più, che cosa soggiunge il Gaetano medesimo: *Et non sunt haec sumenda ut disparata: sed ut ex additione se habentia*. Se dunque l'una cosa si soggiunge all'altra delle tre distinte sì ben dal Gaetano, il peccato, la colpa e il demerito; convien dire che il peccato preesista alla colpa, e la colpa si sopraggiunga al peccato. Nè potrebbe la colpa sopraggiungersi al peccato, se il peccato non preesistesse, o almeno non si concepisse, in quanto al concetto, come anteriore alla colpa; e lo stesso è da dirsi del demerito, al concetto del quale precede quel della colpa. E la ragion medesima vale delle cose opposte, cioè del retto, del lodevole e del meritorio. Onde conchiude il Gaetano stesso *Meritorium namque SUPPONIT, et PRAEEXIGIT laudabile, et laudabile rectum, et rectum bonum moraliter*. Se il peccato adunque è SUPPOSTO e RICHIESTO COME ANTECEDENTE dalla colpa, non è egli cosa chiara altrettanto quant'è chiara la luce del sole, che queste sono cose assai bene in fra loro distinte, secondo l'Angelico e secondo il suo sottile commentatore?

XIX.

Ma l'Anonimo ha un altro testo, col qual pensa poter distruggere la distinzione fra il concetto di peccato e quello di colpa. Eccolo qua. Comincia il santo Dottore a dire che, *In omnibus et naturalibus et voluntariis peccatum contingit ex hoc, quod aliquid non pervenit ad illud ad quod ordinatum est* (1). Fermiamoci a considerare. Che è, mio caro Anonimo? non vedete voi, che in questo solo principio del testo giace la piena confutazione della vostra dottrina? Voi dite e sostenete a spada tratta, che il concetto di peccato stia nel LIBERO volere disordinato (2); e s. Tommaso dice all'incontro, che sta in questo *quod aliquid non pervenit ad illud ad quod ordinatum est*, e ciò tanto nelle cose naturali, quanto nelle volontarie, sia che queste perdano il fine alle quali sono ordinate per libero volere, o per volere necessitato. Così i bambini che muoiono senza battesimo, perdono il loro fine, *non perveniunt ad illud ad quod ordinati sunt*, e ciò senza libero lor volere, ma perchè hanno ereditato quel peccato che *mors est animae*. Il concetto adunque di questo peccato non si può già riporre, come voi fate, nel libero volere di chi n'è infetto, nel che sta il concetto di colpa; ma si dee riporre in quello che lo ripone s. Tommaso, cioè *in hoc, quod aliquid non pervenit ad illud ad quod ordinatum est*, senza più, e ciò tanto in *naturalibus*, quanto in *voluntariis*, perchè questo appunto è il vero concetto di ogni peccato.

Voi venite qui forse calunniandomi, secondo il solito vezzo di voi altri, signori Anonimi, quasi che io ammettessi un peccato che non traesse l'origine da una colpa. Ma sarebbero queste vostre accuse un incomodo del tutto inutile che vi dareste, perocchè anch'io sostengo, come vi dissi pure altre volte, che non si dà peccato senza colpa, e però senza libera volontà; solo che io aggiungo, d'accordo con tutti i sani teologi, che basta a poter esservi il peccato, che questa libera volontà, questa colpa sia stata in *causa*, e non è punto necessario che duri in atto quanto dura il peccato. Così appunto i demoni hanno ancora il peccato addosso, nel quale son confirmati,

(1) I. Dist. XLVIII, q. I, a. III, o.

(2) « Non v'è ha nell'ordine morale differenza tra ciò che costituisce il peccato e la colpa, perchè è il libero volere disordinato, dal quale sì l'uno che l'altro risulta ». N. 14. Parla il Giuliano diversamente?

perchè non pervengono al fine *ad quem ordinati sunt*, ma il libero lor volere è cessa-
to; continua loro il peccato in virtù di quella colpa che precedette. Tanto è vero che
il concetto di peccato e quello di colpa son diversissimi, consistendo il peccato nelle
cose morali (ed è vano che voi v'industrialate a cavar fuori altri peccati di natura e
d'arte, che niente han che fare col nostro discorso), nella deviazione della *persona*
dal suo fine; e la colpa nell'imputazione di questa deviazione alla volontà libera che
la produsse. Ma il testo di s. Tommaso, che abbiamo interrotto, a sè ci richiama.

XX.

Seguita il santo così a dimostrare la differenza fra i peccati che cadono nelle
cose naturali, e quelli che cadono nelle volontarie, dicendo che a questi si soprag-
giunge la ragion della colpa, *sed tamen differenter est in naturalibus et voluntariis*:
quia in naturalibus defectus ab ordine incidit ex necessitate materiae; sed in volun-
tariis ipsa voluntas est CAUSA SUI DEFECTUS quia IN NOBIS EST POSSE DEFICERE
et NON DEFICERE. Unde defectus voluntatis ab eo, ad quod ordinata est, NON
SOLUM habet RATIONEM PECCATI, sed etiam CULPAE (1).

Le quali ottime parole sole bastano a dimostrare chiarissimamente la distinzione
fra il concetto di peccato e quello di colpa; giacchè se non vi avesse distinzione alcuna,
s. Tommaso non avrebbe mai detto quel *non solum*, che indica due cose, l'una
delle quali aggiunge e sopraccresce una qualità all'altra; nè gli sarebbe uscita giam-
mai di bocca tale scempiaggine, qual'è pur quella che gli fa dire l'Anonimo, cioè
che « il difetto della volontà abbia non solo ragione di peccato, ma ben anco ragion
di peccato »; giacchè così suonerebbe il testo dell'Angelico, se peccato e colpa fos-
sero del tutto la cosa stessa.

Secondo s. Tommaso adunque, negli atti malvagi della volontà, sfera delle co-
se morali, due cose si debbon distinguere: 1.° l'una, che ha concetto di *peccato*; e
questa consiste nel deviare dal fine, *defectus voluntatis ab eo ad quod ordinata est*;
2.° l'altra, che ha concetto di *colpa*; e questa consiste nella libertà colla quale de-
viò dal fine, nell'essere *ipsa voluntas causa sui defectus*. Queste due cose sono fra
di lor distintissime, nè sarà mai che la confusione di mente che alcuni Anonimi mo-
strano, giunga a confonderle anche nelle menti altrui.

Altra questione è poi, del tutto diversa dall'accennata: se quelle due cose pos-
sano nel fatto disgiungersi, sicchè dove vi sia peccato, possa non esservi colpa.

Dalla dottrina da me esposta nel *Trattato della Coscienza*, chiaramente risulta

1.° Che quelle due cose non si possono nel fatto disgiunger per modo, che un
peccato potesse esservi senza che avesse avuto l'origine da una *colpa*; di guisa che
egli, almeno in causa, non si potesse dir *colpa*. Non potendo essere l'iddio autor del
peccato, e non potendo la volontà retta e giusta dell'uomo esser necessitata al male
da cosa alcuna, egli è evidente che il peccato non può avere altra causa ed origine
primitiva se non nella libera volontà dell'uomo stesso:

2.° Che quelle due cose, perchè vi sieno entrambi, e l'una causa dell'altra,

(1) I. Dist. XLVIII, q. I, a. III, o. — Vegga il lettore se l'Anonimo pretenda giustamente
di poter provare con questo testo che « nel definire l'Angelico quali atti morali sieno peccato,
e AFFERMA que' soli ESSERE e DIRSI PECCATO, che traggono origine del loro difetto dalla volontà
e in quanto è IN NOSTRA BALIA: *posse deficere et non deficere* ». Niente affatto afferma di ciò
s. Tommaso nel testo citato; e pure al n. 11, l'Anonimo profereisce francamente quelle parole
citando in prova il n. 10, dove non è altro testo dell'Angelico; e sopra un'affermazione sì fal-
sa, argomenta poi a tutta sicurezza. D'altra parte, se l'Angelico avesse detto, che non si dà
peccato se la volontà non è IN NOSTRA BALIA, in un senso così generale come gliel fa dire l'A-
nonimo, avrebbe con ciò negato che il peccato originale fosse peccato, perchè in questo la volontà
non è IN NOSTRA BALIA; e a distruggere questo peccato tenne sempre veramente la dottrina dei
nostri scuocciosi avversari.

possono però essere l'una in un individuo dell'umana specie, e l'altra corrispondente alla prima in un altro individuo della specie stessa, come accade nel peccato d'origine il qual trovasi come proprio in ciascun che nasce, e gli fa perdere il fine, poichè egli è morte dell'anima intellettuale e morale dell'uomo, sicchè l'uomo non *peruenit ad illud, ad quod ordinatus est* (tessera del peccato); ma tuttavia la *libera voluntas* che lo commise (tessera della colpa) non è in ciascun uomo che nasce, ma nel capo dell'umana stirpe, *in quo omnes peccaverunt* (1).

Ma replicherà l'Anonimo: s. Tommaso non distingue, egli dice, che ne' peccati volontari vi ha la ragione di colpa, *in voluntariis* (peccatis) *ipsa voluntas est causa sui defectus, quia in nobis est posse deficere et non deficere*. Rispondo, esser manifestissimo che l'Angelico parla qui de' peccati attuali che liberamente si commettono, *in quibus idem est*, com'ho detto anch'io le tante volte (2) *malum, peccatum et culpa*; e però l'argomento non fa al proposito.

XXI.

Che se s. Tommaso dicesse veramente ciò che gli fa dir l'Anonimo, cioè se s. Tommaso non riconoscesse PECCATO se non tragga l'origine dalla volontà in quanto è IN NOSTRA BALIA (3), ne avverrebbe che l'Angelico non nominasse la macchia originale in noi trasfusa col titolo di peccato se non simulatamente, senz'affermarlo tal veramente; ed è questo il segno a cui mira l'Anonimo di continuo.

Al qual fine, ecco come egli fa parlar s. Tommaso: queste sono le precise parole che l'Anonimo gli mette in bocca: s' ascoltin bene: « dove non è uso di libero e arbitrio, non è colpa; ma ne' bambini non v'è uso di libero arbitrio, dunque non « v'è peccato » (4). Se s. Tommaso avesse parlato così, certamente egli non sarebbe il mio maestro, perchè m'atterrei in quella vece alla mia maestra la santa Chiesa, che mi dice, che ne' bambini v'è pur peccato. Se s. Tommaso avesse detto quelle parole che l'Anonimo gli fa dire, egli avrebbe apertamente negato il dogma del peccato originale; nè a salvarlo sarebbe poi più valuto il lasciare meramente la denominazione falsa ed illusoria di peccato, sottrattone e distruzione il vero concetto. Quest'è appunto la tendenza di alcuni moderni teologi: tenere le parole cattoliche, spiegandole poi in un senso anti-cattolico; e anti cattolico è il senso che si dà alle parole cattoliche: *peccato originale* da' nostri Anonimi; il qual senso, in cui le spiegano, riducendo a nulla il peccato d'origine, riduce a nulla la causa della redenzione del genere umano, e scava il fondamento di tutta la cristiana religione. No adunque: s. Tommaso non ha mai scritte le parole che l'Anonimo capziosamente (5) afferma avere egli scritte; e in vece delle parole che l'Anonimo gli attribuisce, queste sono quelle dall'Angelico scritte veramente: *Baptismus et alia sacramenta Ecclesiae sunt quaedam remedia contra peccatum — frustra igitur exhibentur* (ai bambini), *nisi in eis esset aliquod peccatum. Non est autem in eis PECCATUM ACTUALE, quia carent usu liberi arbitrii,*

(1) L'Anonimo m'attribuisce che a formata la ragione di colpa io esiga « l'essere atto di propria libera volontà ». Ma dove ha egli trovato questo ne' miei scritti? Egli non è che l'error suo proprio, che a me imputa caluniosamente, o almeno oscitanter.

Io sarei infinito, se volessi notare tutte le false sue imputazioni; ma crederci oggimai di gillere il tempo e l'occhio mio se lo facessi.

(2) Vedi il *Trattato della Coscienza*, facc. 35, 36.

(3) N. 11.

(4) Ivi.

(5) Dico capziosamente, perchè in questo modo mette in bocca di s. Tommaso l'accennate parole. « Ma s. Tommaso discorre per l'appunto così: conciossiachè a provare che i bambini sono immuni da peccato attuale; scaxv: dove non è uso di libero arbitrio, non è colpa; ma « ne' bambini non v'è uso di libero arbitrio, dunque non v'è peccato » N. 11.

sine quo nullus actus homini in CULPAM imputatur. Oportet igitur dicere IN EIS ESSE PECCATUM per originem tractum (1). Dalle quali parole si raccoglie:

1.° Che nei bambini vi ha un vero peccato, perchè *Baptismus et alia sacramenta Ecclesiae sunt quaedam remedia contra peccatum — frustra igitur exhiberentur, nisi in eis* (ne' bambini) *esset aliquod PECCATUM*;

2.° Che se non vi fosse un vero peccato ne' bambini, il battesimo e gli altri sacramenti della Chiesa sarebbero inutili; di modo che chi nega il peccato ne' bambini, o ne distrugge la verità, lasciandovi una finzione, un mero nome, vien anco a distruggere e negare l'efficacia del battesimo e de' sacramenti della Chiesa, perchè *FRUSTRA exhiberentur* (i sacramenti) *nisi in eis* (ne' bambini) *esset aliquod PECCATUM*;

3.° Che questo vero peccato che è nei bambini non è un *peccato attuale*, perchè il *peccato attuale* è un peccato che s' imputa a COLPA, e il *peccato* de' bambini non è una *colpa* lor propria, perchè in essi manca il libero arbitrio. *Non est autem in eis PECCATUM ACTUALE*, e perchè? *Quia carent usu liberi arbitrii, sine quo nullus actus homini in CULPAM imputatur*;

4.° Che dunque vi hanno due specie di peccati: peccati che non s' imputano a colpa a colui che gli ha in sè (nel caso nostro, a' bambini), perchè chi li ha in sè non ha l'uso del libero arbitrio; e peccati che s' imputano a colpa a colui che li ha in sè, perchè costui ne fu il libero autore, come avviene de' peccati attuali;

5.° Che il PECCATO che non s' imputa a COLPA di lui che lo ha in sè, può essere, ed è trasfuso per via di generazione, e non per atto di libero arbitrio in sè prodotto: *Oportet igitur dicere IN EIS* (ne' bambini) *ESSE PECCATUM per originem tractum*.

Altro è dunque il peccato che s' imputa a colpa, altro è quello che a colpa non s' imputa: vi ha dunque differenza, secondo l'Angelico, fra il concetto di colpa e quello di peccato; e se ne' bambini non v' ha la colpa *quia carent usu liberi arbitrii*, v' ha però il peccato vero, verissimo, benchè questo peccato, *deficiat ex parte illa, ex qua peccatum habet rationem culpae*. Che se avessero altrettanto il peccato, quanto hanno la colpa, *frustra baptizarentur*; e però non so come i Teologi Anonimi che questo sostengono, possano evitare l'anatema del Concilio di Trento, che dice: *Si quis — dicit in remissionem quidem peccatorum eos (parvulos) baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati quod regenerationis, lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam; unde sit consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum, NON VERA SED FALSA INTELLIGATUR, anathema sit* (2).

XXII.

Nè conclude meglio cosa alcuna di buon per lui, l'argomento che sembra all' Anonimo nostro tanto decisivo, sicchè ne mena vanto e trionfo (perchè i nostri Teologi Anonimi sono sempre millantatori, e parlano dall'alto in basso), che s. Tommaso in alcuni luoghi usi promiscuamente le voci di *colpa* e di *peccato*; perocchè una colpa è certamente anco un peccato; conciossiachè la colpa, come abbiamo detto, presuppone dinanzi a sè, *nell'ordine de' concetti*; il peccato. Così del pari ogni peccato presuppone dinanzi a sè, *nell'ordine delle realtà*, una colpa da cui sia provenuto. Laonde tutto ciò che è colpa, è peccato, e tutto ciò che è peccato è colpa, o in sè stesso o NELLA SUA CAUSA, come ho tanto volte spiegato (3). Per esempio, chiarissi-

(1) Contra Gen., IV, L. 5.

(2) Scas. V, c. 4.

(3) Questo risponde anche agli altri luoghi recati dell' Anonimo al n. 12, nei quali dal chiamere che fa s. Tommaso *colpa* l'originale peccato, pretende di mostrarlo a me contrario: quasi ch'è

mo è quel passo di s. Tommaso che aldace l'Anonimo: *Nullus enim a regno Dei excluditur nisi propter aliquam culpam — si igitur pueri nondum baptizati ad regnum Dei pervenire non possunt, oportet dicere, esse in eis aliquod peccatum* (1); nè v'ha punto bisogno per intendere questo passo, che si confondano in un solo i concetti di colpa e di peccato; perocchè, restando distintissimi, trovasi e chiaro e vero: Dice in prima « che niuno s' esclude dal regno di Dio se non per qualche colpa, *Nullus enim a regno Dei excluditur nisi propter aliquam culpam*; ma non dice mica, che niuno s' escluda dal regno di Dio se non per colpa sua propria; il che sarebbe un'eresia degna sol d'un Eusebio (2). Dice in secondo luogo, e come conseguente, che dunque, venendo i bambini che muoiono senza il battesimo esclusi dal regno dei cieli, debbono avere in sé qualche peccato. *Si igitur pueri nondum baptizati ad regnum Dei pervenire non possunt, oportet dicere esse IN EIS aliquod PECCATUM*. Si noti bene quell' *IN EIS*; significa che il peccato, dee essere *in essi*, proprio in essi; nè dice mica altrettanto della colpa; non dice mica che debba essere *in essi* quella colpa, per la quale sono esclusi dal regno de' cieli. Anzi, secondo la dottrina di s. Tommaso, la colpa (il peccato in quanto è colpevole) non può essere *in essi*, quia *carenti usu liberi arbitrii sine quo nullus actus homini in CULPAM imputatur* (3). Dunque la differenza, secondo la mente dell' Angelico, è immensa fra colpa e peccato.

— Ma perchè dalla necessità d' una *colpa* onde i bambini vengono esclusi dal regno de' cieli, induce l'Angelico che vi debba essere in essi *un peccato*? —

Perchè se in essi non vi fosse un peccato, non vi sarebbe in essi nulla che potesse venire imputato a colpa; mancherebbe la materia dell' imputazione e verrebbe fuori l' assurdo sistema del fiuto Eusebio Cristiano, che i bambini venissero involti nella punizione inflitta al capo dell' umana stirpe per l' imputazione di un disordine, di un peccato, che essi non hanno nè punto nè poco in sé medesimi (4).

XXIII.

Finalmente l'Anonimo pretende che a suo favore deponga un altro luogo di s. Tommaso; il qual non gli giova meglio degli altri. Il santo Dottore si fa questa difficoltà: *Videtur, quod nullus defectus in nos per originem veniens rationem CULPAE habere possit. Ex hoc enim aliquid culpabile vituperabile est, si malum sit, quod est in potestate EJUS QUI DE HOC CULPATUR* (5). Tutto il dubbio che qui propone non è stesso l' Angelico sta nel sapere, se il *defectus in nos per originem veniens* sia una colpa, se possa essere una colpa *rationem culpae habere possit*. Non mette in questione, se sia un difetto, che anzi il nomina *defectus per originem veniens*; nè pure mette in dubbio se sia un peccato; ma domanda, in che modo questo difetto, questo peccato possa essere il soggetto di una colpa; quando il concetto di colpa consiste nell'essere in potestà di quello che s' incolpa l' evitarla, ed all'incontro quel peccato viene comunicato per origine. Il santo Dottore si risponde che quel

non abbia già spiegato nel *Trattato della Coscienza*, come il peccato d' origine sia peccato e colpa ad un tempo, e come possa coll' uno e coll' altro nome chiamarsi. Vedi il *Trattato della Coscienza*, f. 36 e segg.

(1) *Contra Gentes*, IV, L, n. 5.

(2) Questa eresia è formalissima in quelle parole del Santo Eusebio Cristiano, e si oppone e troppo alla giustizia e alla bontà infinita di Dio, ed alle sue divine dichiarazioni, — il cielo di un Dio che, come per un cotale male fisico inevitabile, mandi l' uomo alla dannazione, SENZA ALCUN SUO DEMERITO » (Afferm. VIII, f. 34). La qual proposizione viene a negare la dannazione de' bambini che muoiono senza il battesimo.

(3) *Contra Gentes*, IV, L, 5.

(4) Vedi la mia *Risposta ad Eusebio*, n. XVIII e segg.

(5) Appresso l' Anonimo, n. 12.

peccato, per ricevere il concetto di *colpa*, basta che sia stato in potere d'una volontà appartenente all'umana natura; perocchè egli non è *peccato attuale* prodotto dalla persona che lo ha in sè stessa, ma è *peccato abituale* ricevuto insieme colla natura. Ecco le parole del santo, *Ad primum dicendum quod peccatum originale cum non sit vitium personae, ut persona est, sed quasi per accidens. inquantum persona habet talem naturam, ideo non oportet quod sit in potestate huiusmodi personae hunc defectum (1) habere vel non habere; sed sufficit quod sit in potestate alicujus, qui est in natura illa: quia ex hoc quod habens aliquam naturam peccavit, natura infecta est, et per consequens infectur in omnibus illis, qui ab illo naturam trahunt.* Dalle quali parole vedesi, come, secondo l'Angelico, il *peccato* è in ciascun che nasce, *defectus in nos per originem veniens*; ma trattandosi di *peccato originale*, non è necessario che questo abbia la causa libera in quel che l'ha, *quod sit in potestate EJUS QUI DE HOC CULPATUR*, ma basta che la causa libera (tessera della colpa) sia in alcun altro individuo dell'umana specie *sed sufficit quod sit in potestate alicujus qui est in natura illa*. Ecco dunque come ritorna costantemente la medesima dottrina: il *peccato* è in ciascun che nasce, la *colpa* all'incontro si riferisce al libero arbitrio d'Adamo che lo commise. Adunque non è lo stesso per certo il concetto di peccato e quello di colpa.

E così speriamo d'aver illustrate le nozioni di *peccato* e di *colpa*. La fatica non fu tutta nostra; l'Anonimo ci fornì molta erudizione; noi non facemmo che adoperarla. Nè avremo perduto il nostro tempo, se quanto abbiamo detto fin qui intorno alla distinzione delle due accennate nozioni, contribuirà a mantenere inviolato il dogma del peccato d'origine, causa della morte del Salvatore, e fondamento di tutta la Cristiana Religione (2).

(1) Nota, che quello che qui chiama *difetto* in principio del periodo, chiamollo *peccato (peccatum originale)*.

(2) L'Anonimo pretende che i due luoghi che io ho recati altrove per dimostrare come san Tommaso distingue fra il concetto di *peccato* e quello di *colpa*, non provino questa distinzione. Quanto al primo, nell'ordine in cui egli li porta, che è quel della S. 1. II, q. LXXVII, VIII, fa osservare, che io l'ho recato solo a provare, che a costituire la colpa fa bisogno la libertà (свобода воли), e che è falso perciò, che io l'abbia recato a mostrare la distinzione de' due concetti. Quanto all'altro poi è sì chiaro, che non credo necessario farci sopra altre parole.

**SULLA DEFINIZIONE
DELLA LEGGE MORALE**

RISPOSTA

AL R. P. GIUSEPPE LUIGI DMOWSKI

DELLA COMPAGNIA DI GESÙ.

Fu stampato in Arezzo dalla Tipografia Bellotti, 1841.

SULLA DEFINIZIONE

DELLA LEGGE MORALE

Quantunque mi rincresca di dover venire a discussione col R. P. Dmowski della C. di G., tuttavia, vedendo che le censure sue tendono a spargere de' dubbi sulla sanità della mia dottrina, come altri fecero contemporaneamente, non posso in alcun modo lasciar di purgarmene. Conciossiachè io men vo debitore non solo ai dotti, i quali, avendo sott'occhio i miei scritti, tutti volti alla difesa della nostra santissima religione e a promoverne le intemerate dottrine, non hanno bisogno di più; ma ancora agl'indotti, i quali le cose mie non conoscono che per ndita, e però riceverebbero forse scandalo se, tacendo io, mi lasciassi continuamente diffamare fin colle pubbliche stampe. Affine però di mostrare al padre Dmowski, che questo solo fine mi muove a rispondergli, io non entrerò nell'esame del suo libro, nè userò rappresaglia di sorte, ciò che troppo facile mi sarebbe; ma dirò solamente quello che mi torna necessario indispensabilmente a difendermi. Fors'anco (Dio lo voglia!) da questo mio piccolo scritto avverrà un bene non piccolo, oltre quello della mia propria giustificazione presso gl'indotti, e sarà che, non venendo mosso il padre Dmowski da mal animo contro di me, egli intenderà facilmente la mia ragione; e questa ragione per intero me la farà, a buon esempio ed ammaestramento di altri, i quali si andranno poscia più cauti in apporre a chicchessia, non solo a me, di tali brutte colpe. Incominciamo.

La parola *Legge* prendesi in diversi significati, e principalmente ne' duo che da s. Paolo sono accennati in quelle parole: *Gentes quae legem non habent, ipsi sibi sunt lex* (1), dove, quando l'Apostolo dice *legem non habent*, intende per legge la positiva di Mosè, e quando soggiunge *ipsi sibi sunt lex*, dà il nome di legge alla naturale. La legge positiva va sempre vestita di un' esterna espressione, sia che venga intimata in parole, o promulgata in iscritto. Tuttavia la parola e la scrittura non sono propriamente la legge, ma sol dei segni che comunicano alle umane menti la legge. La legge dunque, svestita di tutti i segni che la comunicano e la promulgano, riman finalmente una *concezione* che ha sede nella mente, sia del legislatore che la dà, sia del suddito che la riceve: un' idea, una nozione che esprime o in generale l'ordine intrinseco dell' essere, il quale *esige* per sè rispetto (2), o in ispecie la volontà del superiore, che pure *esige* il nostro rispetto.

Laonde, volendo io ne' *Principi della Scienza morale* (3) definire la legge

(1) Rom. II, 14.

(2) Ved. la *Dissertazione del senso morale* dell' Eminentiss. Car. Gerdl.

(3) *Cap. I, art. 1.*

formale, svestita da ogni altro elemento accessorio, dissi che essa finalmente si riduceva ad « una nozione della mente, coll' uso della quale si fa giudizio della moralità « delle azioni umane » (cioè distinguesi quali azioni sieno morali e quali immorali) « e secondo la quale però si deve operare ». Mi sono dato premura nello stesso luogo di avvertire, che una tale definizione che io proponero, sostanzialmente consona a quella che è data dalla comune de' Dottori, chiamando essi la legge *ratio, agendorum*, perocchè *ragione* e *nozione* sono parole che non differiscono gran fatto nella sostanza, prese come io ivi le dichiarai (1).

Non mi valse tuttavia quest' avvertenza da me apposta ad evitare, che il padre Dmowski nelle sue *Istituzioni di Etica* (2), dopo aver censurata quella mia definizione della legge, conchiudesse la sua censura con queste parole: *Quamvis plurimum clar. auctori gratulemur quod suum systema universalissimum reddere satagat, optareminus nihilominus illud eo usque promovere ut communes praesertim moralium doctorum sententiae doctrinae nedum necessario immutandae, sed penitus quoque excludendae censerì debeant*; colle quali sembra supporre, che quello che egli chiama il mio sistema, venendo promosso, possa trarre seco la conseguenza d' *immutare*, e financo d' *escludere* affatto le comuni sentenze e dottrine de' morali dottori! Quanto a me, posso ben protestare, che qualora io potessi prevedere che il mio sistema trasse seco la conseguenza di che il padre Dmowski mostrasi timoroso, quel sistema non sarebbe più mio. Che cosa io mai volli, o perchè altro io scrissi, se non per cooperare, secondo le poche mie forze, insieme con tant' altri, a ciò che il mondo, sviato dietro a guide fallaci, ritornasse una volta ai fonti salutari degli autori dalla Chiesa cattolica più approvati e più riputati? E il pubblico mi ha reso fin qui questa testimonianza: questo parve eziandio l' effetto presso molti di quello che, eccitato anche dai Sommi Pontefici, io scrissi. Che se pure il R. Padre tema delle cose mie un risuscitamento così contrario alle intenzioni da me in tanti luoghi manifestate, perchè poi congratularsi meco, che io mi adoperi di rendere universalissimo il mio sistema? non sarebbe egli un congratularsi di cosa che a male ritorna? Per altro, io non potrei accettare una congratulazione che m' attribuisce una sollecitudine ch' io non mi sono presa mai; giacchè io non feci mai altro, se non semplicemente sommettere al giudizio dei savi quelle dottrine, le quali mi paressero più vere e più utili a promuovere la verità, la giustizia, la religione, nella condizione de' nostri tempi, lasciando poi liberissima ad essi la discussione, ed alla divina provvidenza rimettendo interamente il farne uscire quel bene alle anime, che solo io desidero.

Ma è egli poi vero, che quella definizione della legge da me data sia così singolare come si vuole? ovvero ho io data quella definizione sola, quasi voless' io escluderle le altre; o non ho piuttosto riferite ed usate le altre molte definizioni della legge

(1) Ecco le parole da me usate nel luogo citato: « Con questa osservazione conviene a cappelto la comune definizione della legge: *Lex est recta agendorum ratio*: giacchè una ragione e una nozione è il medesimo in sé, fuorchè differisce la nozione dalla ragione per una relazione diversa che esprime, come è il medesimo una *idea* quanto alla cosa, non diversando dalla *nozione* e dalla *ragione* che nel rispetto. E perchè tutto proceda chiaramente, gioverà aver presenti le due definizioni seguenti della *ragione* e della *nozione*.

« 1.° *Nozione* io chiamo un' *idea* considerata sotto questa relazione, in quanto cioè ella mi serve a rendermi note le cose. Così l'idea del danno è una nozione, in quanto ella mi serve a rendermi noto quali siano le azioni dannose.

« 2.° *Ragione* io chiamo un' *idea* considerata sotto questa relazione, cioè in quanto mi serve a ragionare, o sia in quanto mi serve come di principio a dedurre qualche conseguenza circa le cose a me note. Così l'idea medesima del danno è una ragione, in quanto ella mi serve a tirar da lei la conseguenza, che se faccio la tale o tal altra azione, io faccio un danno ».

(2) Nella nota a pag. 83, dell' opera intitolata: *Institutiones philosophiae, auctore etc. Vol. II, continens Institutiones Ethicas seu philosophiae moralis: Editio romana ab auctore emendata et plerisque nottionibus aucta. — Romae, typis Joannis Baptistae Marini et socii, MDCCCXLI.*

in vari luoghi delle mie opere, secondochè richiedeva il ragionamento? — Le varie definizioni della legge da me usate, pigliandole da' più insigni morali dottori, son note a quanti lessero le cose mie. — Quanto poi a quella, che il padre Dmowski vuol fare apparire inaudita, io mi contenterò di qui osservare semplicemente che TUTTI gli autori più celebri, hanno sempre riconosciuto che l'essenza della legge morale, la sua forma, la sua virtù obbligatoria, per la qual solo ella è la legge, non può essere o manifestarsi che nella mente, di guisa che ella si riduce ultimamente sempre ad una concezione, o nozione, o idea, o ragione, ecc., onde che proceda, o ci venga comunicata.

È chiamata *regola* delle azioni dal comune de' moralisti; ma regola non sono le parole materiali, o lo scritto che la significa; regola è il significato di quelle parole, o di quello scritto; e però una concezione, una nozione, un pensiero. È chiamata ragione, *ratio agendorum*; ma la ragione, come ho già dimostrato nel libro de' *Principi*, non è che un'idea semplice o complessa; e può considerarsi nella mente del legislatore, sotto il quale aspetto la legge si definisce *recta ratio imperandi atque prohibendi*, secondo Cicerone (1), il quale, per distinguersela dalla veste delle parole, soggiunge: *quam qui ignorat, is est injustus, sive est illa scripta uspiam, sive nuspiam*. Ma fino a tanto che la detta concezione sta nella mente del legislatore, non ha per anco propriamente il concetto di legge, perchè sconosciuta non può obbligare; ella diventa tale, solo nella mente di chi dee secondo quella operare, giudicando con essa della moralità ovvero immoralità delle azioni, nel quale stato si definisce *recta agendorum ratio*. Il che insegna Cicerone dicendo: *Eadem ratio cum est in hominis mente confirmata et concepta, lex est* (2). E perchè la legge sta per la sua essenza stessa nella mente, e la mente, se ne diletta, s. Paolo chiama la stessa legge di Dio *lex mentis* (3); e gli antichi costantemente chiamano essa legge morale *ragione, o mente*, o con altra somigliante parola l'esprimono. Laonde Cicerone: *Est enim ratio, mensque sapientis ad jubendum et deterrendum* (4); per questo è che Platone crede di poter derivare la parola *νομος* legge, da *νοος* mente (5); per questo san Tommaso, nella questione, in cui tratta dell'essenza della legge, sostiene, che ella *est aliquid rationis* (6); dice ancora, che è una partecipazione della legge eterna nella creatura razionale (7) la chiama espressamente una concezione della mente, come noi appunto la chiamiamo: *Naturalis conceptio ei (homini) indita, qua dirigitur ad operandum convenienter, lex naturalis seu jus naturale dicitur* (8); chiama la legge eterna concetto della mente divina: *Aeternus divinae legis conceptus habet rationem legis aeternae* (9); la paragona all'idea, da cui non la fa differire che per una relazione: *Sicut ratio divinae sapientiae in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel IDEAE, ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debi-*

(1) *De Legib.* I, XV.

(2) *De Legib.* II. — Affinchè la definizione potesse convenire tanto alla legge considerata nella mente del legislatore, quanto alla legge considerata nella mente del suddito, io la definii e una nozione della mente, ma senza porre nella definizione di qual mente intendeva. Quando poi venni a parlare delle condizioni necessarie affinchè l'uomo possa far uso della legge e dirigere la sua vita, misi per prima condizione, che e quella nozione sia ricevuta nella mente di chi giudica, appunto perchè niuno può giudicare con una norma che non conosce, niuno può applicar la legge se questa non è passata dalla mente del legislatore in quella del suddito.

(3) *Rom.* VII.

(4) *De Legib.* II.

(5) *De Legib.* XII.

(6) S. I, II, XC, I.

(7) S. I, II, XCI, II.

(8) In IV. *Sent. D.* XXXIII. art. I.

(9) S. I, II, XCI, I ad 1.

tum finem obtinet rationem LEGIS (1). Per questo anche lo Suarez ripone la legge nella mente come in suo seggio, dove stanno appunto le idee e le nozioni: *illa quae HUMANAE MENTI insidet ad discernendum honestum a turpe* (2); per questo, coloro che derivano la parola legge da leggere suppongono che quel vocabolo esprima l'operazione della mente, che legge internamente la legge scritta nell'umano cuore, il che è quanto dire, si forma l'idea dell'onesto e del turpe; isonde lo stesso Suarez dice a quest'uopo: *Oportet legendi verbum ad INTERIOREM LECTIONEM seu RECOGITATIONEM ampliare, ut notavit Alensis* (3). *Nam sicut lex naturalis dicitur a Paulo scripta in cordibus* (4), *ita in eis MENTE legi potest et debet id est meditari et recogitari, ut secundum illam mores dirigantur* (5). Ma sarei infinito, se io volessi accumulare somiglianti autorità, a provar cosa che da tutti i principali cattolici, come dicevo, è nella sostanza insegnata; ed è doloroso, mi sia permesso il dirlo, vederci ridotti continuamente alla necessità di difenderci da persone, che senza alcun riguardo, appongono la taccia di novità ad ogni cosa vecchia, che essi non sappiano.

Passiamo alle altre censure del padre Dmowski.

Dopo aver egli recate le sole prime parole della mia definizione, « la legge morale non è che una nozione della mente », si ferma; e vi contrappone tosto queste due osservazioni: 1.° *Ast notio mentis est per se quid subjectivum, non involvit igitur dimanationem legis a legislatore*; 2.° *quae de praecepto et consilio dici potest, quia et de quavis alia re cujus conceptum intellectualem habemus*.

Ora, in quanto a questa seconda osservazione, egli è verissimo che il dire una nozione senza specificare di che nozione si parli, può riferirsi ugualmente al precetto e al consiglio e a qualsiasi altra cosa di cui possa aversi un intellettuale concetto. Ma come colui che, censurar volendo la definizione dell'uomo di Aristotele « l'uomo è un animale ragionevole », malamente procederebbe, se, fermandosi alla prima parola, *animale*, cominciasse a dire, che questa parola si può riferire anche ai cani, ai cavalli, ai muli e a tutti gli altri bruti, e però mal s'applica all'uomo perchè la definizione dell'uomo non arrestasi a quella parola, ma s'aggiunge la differenza di *ragionevole*; così del pari non bene fa il padre Dmowski a rivolgere la sua censura sulla prima sola parola della definizione proposta della legge, staccandola da quel che segue, e dichiarandola di soverchio generica ad esprimere la legge. Perocchè essendo il genere di nozione alla differenza che viene appresso, cioè « *coll'uso della quale si fa giudizio della moralità delle azioni, e secondo la quale perciò si deve operare* », avrebbe facilmente potuto conoscere, che la nozione in cui noi riponiamo l'essenza della legge morale, non è la nozione di qualsiasi cosa, di cui si abbia un concetto intellettuale, nè tampoco la nozione che insegna a conoscere meramente le cose di consiglio, ma quella « secondo la quale si deve operare », e però quella che fa distinguere le azioni oneste dalle turpi (6). Vero è, che la parola *moralità* si può prendere nella lingua nostra in due sensi, cioè o per onestà, il cui contrario sarebbe immoralità, o per qualità morale dell'azione in generale. Ma, o nel primo, o nel secondo significato si prenda quella parola, la definizione tutta insieme non dimostra meno, che s'intende parlare

(1) S. I, II, XCIII, 1.

(2) *De Legib.* I, III, 9.

(3) P. III, Q. XXVI, membr. 1.

(4) Rom. II.

(5) *De Legibus* II, I, 9.

(6) Vorrebbe il padre Dmowski che la definizione della legge non si potesse applicare al precetto che si fa a persone particolari. Ma la parola legge ammette una maggiore o minore estensione di significato. Noi dovevamo all'uopo nostro definir la legge in un senso lato, prendendola in generale come « un principio di obbligazione », come « una regola morale delle azioni »; nel qual senso appartiene alla legge anco il particolare precetto.

di quella nozione che fa discernere il lecito dall' illecito, e non il lecito dal consigliato.

Perocchè se prendesi la parola *moralità* pel contrario d' *immoralità*, veggiamo chiaramente che parlasi di una nozione coll' uso della quale si discerne quali azioni siano morali, e quali immorali, cioè illecite; e quindi rimarrà escluso il consiglio. Se poi prendesi *immoralità* per condizione o qualità morale delle azioni, allora dee considerarsi che la definizione viene ad assegnare successivamente due differenze, che restringono il genere delle nozioni, e però dice 1.° che la legge appartiene al genere delle nozioni, 2.° che appartiene a quella fra le specie contenute nel genere delle nozioni, colla quale si può giudicare della condizione o qualità morale delle azioni: non basta ancora: 3.° che appartiene ad una specie ancor più ristretta fra quelle, colle quali si fa giudizio della moralità delle azioni, cioè a quelle nozioni secondo le quali si deve operare; e colle quali però discernonsi le azioni lecite dalle illecite; non le buone dalle migliori. Il Padre dice: perchè vi mettete voi quel *perciò*, quasi che dall' essere la nozione, di cui si parla, alta a farci giudicare della qualità morale di un' azione, ne dovesse venire qual conseguenza, che noi dovessimo operare secondo quella, mentre la nozione potrebbe indicarci l' azione essere di consiglio, non essere obbligatoria (1)? Rispondo, che nella classe di quelle nozioni, delle quali si giudica di ogni qualità morale di un' azione, v' hanno anco quelle, colle quali si giudica della qualità che rende le azioni lecite od illecite; e *perciò* si deve operare secondo ciò che detta quella classe di nozioni, venendo così assegnata l' ultima differenza, la quale fa che una nozione abbia il vero concetto di legge. Che se nondimeno il *perciò* si volesse omettere, confessiamo che niensé la definizione ne scapiterebbe.

Veniamo ora all' accusa più riguardevole. Il P. D. mi dice che *notio mentis est per se quid subjectivum*.

Nel sistema di lui il concedo, perocchè egli fa scaturire le idee dal soggetto stesso, e pone il concetto del nostro Io è della nostra attualità come all' animo essenziale. Ma perchè non prendere un po' più di cognizione del sistema nostro, prima di parlarne? Avrebbe allora conosciuto, che *nozione* ed *idea* per noi è il medesimo nella sostanza, non differendo che per una diversa relazione; avrebbe inteso, che per *idea* noi intendiamo un oggetto intuito dalla mente nella sua possibilità; sicchè si sarebbe accorto, che il dire essere la nozione per una cosa soggettiva torna falso ed assurdo; giacchè l' oggetto (possibile) che informa la mente, è dalla mente indipendente, e ad essa superiore, come tante volte nelle opere nostre diciamo, e come abbiamo provato coll' autorità dei Padri della Chiesa (2). Avrebbe conosciuto di più, che noi riduciamo tutti gli oggetti ideali all' ente in universale, nel quale la mente li vede; e che quest' ente in universale lo ripetiamo poi da Dio stesso; essendo esso per noi quel lume che Iddio comunica alle anime in pur creandole intelligenti. Sicchè il lume della ragione per noi è una impressione, se così vogliamo esprimerci, del volto di Dio; e gli sarebbe stato allor facile il ritrovare in questo stesso lume il vestigio del supremo legislatore. Ma dobbiamo noi forse ripetere continuamente coteste cose, che abbiamo tanto estesamente esposte, e coll' autorità dell' ecclesiastica tradizione ampiamente confermate? O non avremmo noi forse il diritto di rispondere: « Fratello leggete, e « meditate meglio »? (3)

Un' altra difficoltà: s' oda bene. *Nonne*, dice il padre Dmowski, *notio, ope cuius de humanarum actionum moralitate judicamus, sumitur frequenter ex rei na-*

(1) Onde il padre Dmowski fa le meraviglie di questa illazione: *Mira vero proprus est ab auctore facta deductio: 1. e secondo la quale perciò si deve operare! e ecc.*

(2) Vedi fra gli altri luoghi il c. XLIII del L. III del *Rinnovamento* ecc.

(3) Veggasi fra gli altri luoghi il cap. VI della *Storia comparativa dei sistemi morali*; e la *Filosofia del Diritto*, vol. I, Sez. II, 217; Sez. III, 2, 11, 111.

tura, ex fine, ex adjunctis etc., quae per se rationem legis certissime non continent?

Confonde qui il nostro autore l'ordine delle idee, al quale appartiene la legge, coll'ordine delle azioni reali, al quale appartiene la moralità posta in essere. Tanto nell'ordine delle idee, e nella legge, quanto nell'ordine delle cose reali e delle azioni vi è la natura, il fine, le circostanze ecc. dell'azione. Così la legge mi comanda di non fare ciò che è di natura sua male, di operare con fine retto, di osservare se l'azione possa essere malvagia per cagione di qualche sua circostanza, ecc. Tutte queste cose entrano dunque nella legge; sono tutte idee che compongono la nozione complessa dell'azione lecita e dell'azione illecita, colla quale noi possiamo e dobbiamo giudicare le azioni reali, e discernere in fra esse quelle che noi possiamo porre lecitamente, da quelle che non possiamo. A formare questo giudizio che cosa si richiede? Richiedesi manifestamente che noi paragoniamo la natura dell'azione che ci si presenta a fare, colla natura dell'azione caratterizzata per lecita dalla legge morale: e medesimamente che paragoniamo il fine con cui operiamo, col fine prescritto dalla legge: le circostanze colle circostanze volute dalla legge ecc. Non può dunque dirsi di queste cose con tanta franchezza, quae per se rationem legis certissime non continent, perocchè se, materialmente prese, non sono leggi, ma indizi a cui applicare la legge; idealmente prese però sono veri elementi della legge, la quale con essi determina il lecito, e dall'illecito lo distingue. L'obbiezione del padre Dmowski nasce adunque dal non aver egli bastevolmente analizzata la legge nè distinto bene l'ordine delle azioni reali, a cui s'applica la legge per giudicarle buone o ree, dall'ideale di esse, che è il modello loro, la legge stessa, secondo la quale si giudicano.

Egli prosegue: *Eamdem insufficientiam ostendunt, ut inspicienti fucile patet, tres conditiones huius legis definitioni adjectae.*

Mi permetta qui il P., che lo interrompa, per notare nelle sue parole una inesattezza di esposizione. Egli fa credere, che io abbia aggiunto alla definizione della legge tre condizioni; ma io non ho fatto questo. Le mie parole stampate sono le seguenti: « Acciocchè poi si possa far uso di questa nozione, e recar giudizio delle azioni rimane convieco che v'abbiano tre condizioni, e ciò sono le seguenti ecc. », dove si vede che le tre condizioni non furono da me apposte alla definizione della legge, come dice il P. D.; ma che furono indicate come necessarie, acciocchè si possa far uso di essa.

Questa osservazione è importante. Per essa s'intende quanto male a proposito il Padre, dopo aver recate quelle tre condizioni, siccome da me apposte alla definizione della legge, prosegue poi ad investire questa povera definizione mia con delle interrogazioni gravissime a dir vero, e che meritano l'attenzione del lettore. Noi le riferiremo, soggiungendo a ciascheduna la sua risposta.

Praeterea, dicit, ecco la prima, nonne voluntas divina, vel cujusvis legitimi superioris, debito modo et sufficienter subditis manifestata, veram legis continet rationem?

Certamente, o Padre, e chi n'ha mai dubitato? e chi ebbe la temerità di rivocarlo in dubbio? La volontà di Dio, o quella di qualsiasi altro legittimo superiore, non entra ella forse in quella nozione complessa, colla quale sola la mente nostra può giudicare, se un'azione ci sia lecita oppur proibita? Perocchè come possiamo noi giudicare che un'azione sia lecita, se non avendo nella mente nostra tutti gli elementi, da quali risulta la liceità di quell'azione? e questa liceità risultante da tutti i suoi elementi e anche dalla volontà dei legittimi superiori, che cosa è ella altro se non una nozione, colla quale la mente dell'uomo conosce e distingue quell'azione esser lecita, e non lecita per opposito la sua contraria? La nozione adunque della liceità di un'azione abbraccia in sé di necessità tutto ciò che costituisce l'azione lecita, perocchè

ella non è altro che la stessa qualità morale di essa azione lecita concepita dalla mente; e perciò ella, quella nozione, non meno abbraccia la legge positiva, che la naturale; risultando, come dicevamo, la liceità d'un'azione da quella e da questa. E perciò appunto io m'attenni all'accennata definizione, perchè doveasi definir la legge in un modo generalissimo, che in sè abbracciasse ogni principio d'obbligazione, tanto razionale che positivo (r); acciocchè ella potesse servire di buon cominciamento alla trattazione. Conciossiachè le scienze, se io nulla veggio, si debbono incominciare ad esporre abbracciando a principio l'argomento in tutta la sua estensione e generalità, affine di poter poi venire in appresso dividendolo e suddividendolo ordinatamente. Il padre Dmowski non osservò o'rraccio, che la legge che io definisco si è la « legge morale », e non « la legge semplicemente ». Io ho aggiunto questo epiteto di *morale* per avvisare appunto il lettore di ciò che la definizione mia doveva abbracciare, e di ciò ch'ella doveva escludere. Ella doveva abbracciare tuttociò che moralmente obbligasse l'uomo, e doveva escludere tutte le forme esterne e materiali della legge, la legalità, la veste di essa. Talora si dà il nome di legge anche alle sue forme esterne; perciò, affine di evitare gli equivoci, ho dichiarato che la mia definizione riguardava la « legge morale » in tutta la sua estensione; ma non di più.

Nonne relate ad eos, continua ad interrogare il Padre, *qui per se rationem investigare non valent, et praesertim in quaestionibus mere probabilibus, doctorum judicium et auctoritas pro regula moralitatis sumi potest? et tamen quis unquam dicere audebit haec et horum similia aliud non esse quam notionem mentis?*

Qui il Padre mostra di credere, che l'aver io detto che la legge morale sia una *nozione* della mente, colla quale l'uomo distingue ciò che è lecito e ciò che è illecito, sia il medesimo, che l'aver io insegnato, che gli uomini non possano conoscere il lecito e distinguerlo dall'illecito senza *investigare* la ragione delle cose, il che certo non può fare il più degli uomini. Ma ogni savio e discreto lettore vedrà, che s'egli è vero che niun uomo può distinguere il lecito dall'illecito se non ha una *nozione* della liceità ed illiceità delle azioni, non è poi vera nè necessaria conseguenza, che a fare tal distinzione si esiga di più, che gli uomini investighino la ragione delle cose, nè tale scempiaggine fu da me detta; bastando anzi, che essi sieno diretti dalla legittima autorità. E questa tuttavia non varrebbe loro niente, se prima essi non avessero in mente la nozione del lecito e dell'illecito in generale, e poi non credessero che ciò che la legittima autorità loro proibisce è illecito, e ciò che la legittima autorità loro permette è lecito. Nel caso adunque della legge positiva, la *nozione* complessa, colla quale gli uomini giudicano della liceità delle azioni, risulta dall'autorità del legislatore e della legge da quello precedente, e non da alcuna *investigazione razionale*, che fanri di proposito il P. D. introduce.

Quando poi all'autorità de' dottori nelle questioni meramente probabili, essi non hanno virtù di far leggi, perchè non sono legislatori; ma la loro autorità giova assai a venire in cognizione di ciò che la legge proibisce o non proibisce; e perciò quell'autorità de' dottori non è propriamente la *regola* delle azioni, quale è la legge; ma ella è un mezzo utile, come dicevamo, a conoscere l'efficacia della legge, cioè se e quando la legge obblighi, o non obblighi. L'autorità dunque de' dottori dee riguardarsi in molti casi come un aiuto dato all'uomo, acciocchè questi si possa formare più facilmente quella *nozione* della liceità d'un'azione, colla quale poi egli giudica se

(1) Ella è tanto più strana questa osservazione del P. D., che io parlo della legge positiva proveniente dai legislatori e da' superiori nelle note stesse che illustrano la data definizione, e in mitanti altri luoghi delle mie opere. Ved. il capitolo I de' *Principi*.

essa gli sia permessa oppure vietata: e in quella nozione appunto consiste l'essenza della *legge morale*.

Finalmente il P. D., dopo aver dimandato: « Chi oserà dire, che la volontà dei legittimi superiori o l'autorità de' dottori non sia altro che una nozione della mente (1)? soggiunge: *Aut ad hoc ut talia sint, debere, necessario in mente recipi, et ad iudicia circa actiones applicari?* quasiché la volontà de' legittimi superiori, e l'autorità de' dottori possano servirci di regola delle azioni anche se non la riceviamo nella mente nostra!! Fin qui si è sempre creduto, che la volontà de' superiori e l'autorità de' dottori non potesse mai servir di regola agli uomini, se quella e questa non giungano alla loro cognizione; ma ora il P. D. trova questa mia dottrina erronea, e ne prende scandalo (2)!

Mena pure le meraviglie dell'altra condizione da me posta, acciocché si possa far uso della legge, cioè, che la legge venga dal soggetto applicata alle azioni; quasiché un uomo qualsiasi o dotto o ignorante non abbia bisogno di applicare la legge alle sue azioni, se egli vuol conoscere quali gli sieno lecite o permesse e quali no; e così vivere secondo quello che gli prescrivon le leggi. Si direbbe che il padre Dmowski dispensasse gli uomini dalla coscienza, giacché la coscienza non è che un giudizio che l'uomo fa delle sue azioni particolari applicando ad esse la legge che egli conosce! Io non vedo necessario d'entrare a rispondere a tali obiezioni, bastandomi di esporle alla luce del pubblico.

Più tosto qui in fine aggiungerò sembrarmi, che le osservazioni del padre Dmowski, considerate il fondo e lo spirito, riescano a proporre questa difficoltà: « come sia possibile che in una nozione o ragione della mente si manifesti una forza obbligatoria l'uomo ». Se questa è veramente la difficoltà principale del padre Dmowski, che non m'assicuro affermarlo, non sarà difficile a vincerla, purché si chiarisca prima bene in che consista la forza obbligatoria.

La forza obbligatoria è una necessità che l'uomo conosce avervi di operare in un dato modo per non diventare un essere malvagio. L'uomo poi diventa un essere malvagio, quando la sua volontà ricusa di aderire all'essere secondo l'ordine dell'essere stesso; cioè preferendo l'essere minore in confronto col maggiore. Aderire all'essere colla volontà, vuol dire riconoscere l'essere per quello che è nè più nè meno, amarlo come tale, operare in conformità di questo amore. Per esempio, se io disobbidisco a Dio per attenermi al piacere de' sensi; io preferisco l'essere materiale e animalesco a Dio, preferisco il minore al maggiore. Entro dunque in lotta coll'essere, sono avverso al suo ordine, da parte mia tento di distruggerne l'ordine, anzi, io veramente tento di distruggere l'essere stesso, perchè l'essere, senza il suo ordine intrinseco, non può stare.

Ora l'essere e il bene si convertono (3). Tentar dunque di distruggere l'ordine dell'essere è tentare di distruggere il bene; e così facendo io sono autore del male; dunque sono malvagio. Se non voglio adunque esser malvagio, io debbo operare in conformità dell'ordine dell'essere. Questa necessità è l'obbligazione morale.

Chiarita così la forza obbligatoria, la necessità morale; egli è agevole cosa intendere come questa si manifesta nelle nozioni o cognizioni della mente. Perciocché, se io

(1) Noi non abbiamo mai detto che la volontà de' superiori o l'autorità de' dottori non sia altro che una nozione della mente, come vuol dare a credere il P. D.; ma diciamo bensì, che l'uomo si serve della volontà dei superiori e dell'autorità de' dottori per procacciarsi la nozione, colla quale poi egli conosce e giudica se l'azione ch'egli sta per fare gli sia lecita, ovvero illecita.

(2) Io osservai già di sopra, aver io detto, che la legge dee essere ricevuta da noi nella mente, e acciocché si possa far uso di essa; e non acciocché sia legge o regola dello azioni, come falsamente m'attribuisce il P. D.

(3) S. Tom., S. I, V. III.

non conosco l'ordine dell'essere, e se non conosco che, ove io me gli opponga, divento malvagio, non potrei mai sentirmi obbligato a non oppormi, ad operare in conformità di esso. È dunque in virtù di tali COGNIZIONI o NOZIONI, che io mi accorgo di essere necessitato ad operare in un modo più tosto che nell' altro, se non voglio rendermi reo o sia malvagio. Ecco come l'*obbligazione* fa sentir la sua forza sempre nella mente, e come perciò senza intelligenza non si dà morale.

La quale fu veramente la sentenza di tutti i grandi uomini dell' antichità gentile o cristiana; e più s' intende, più che si meditano i loro detti. A me basterà qui recare la testimonianza di Cicerone per l' antichità gentile, e quella di s. Tommaso per l' antichità cristiana: i due raccoglitori della profana e della sacra sapienza.

Cicerone dice, che gli uomini dottissimi ebbero definita la legge così: *Lex est RATIO summa, insita in natura, quae JUBET ea quae facienda sunt PROHIBETQUE contraria* (1). Colle parole *RATIO summa insita in natura*, dimostra che la legge risiede nella mente dove sta la ragione; e colle parole *JUBET* e *PROHIBET*, dimostra che ivi ella manifesta una forza autorevole ed obbligate. E ancora, riferendo sempre il parere de' sapientissimi, afferma, che la legge *est RATIO, MENSQUE SAPIENTIS ad JUBENDUM, et ad DETERRENDUM idonea* (2); colle quali parole dichiara idonea a comandare e a vietare, che è quanto dire ad *obbligare*. la ragione e la mente del sapiente, non per altro, se non perchè questa mente è quella che vede e addita qual sia l' ordine delle cose, e l' immalvagire che fa l' uomo a quello opponendosi. Finalmente dice ancora, *Ea (lex) est enim naturae VIS: ea MENS RATIOQUE PRUDENTIS: ea juris atque injuriae regula* (3); colle quali parole di nuovo esprime la forza obbligate, o sia la necessità morale, che sta nella mente e ragione del prudente, e che si manifesta in quella norma o regola, con cui le cose giuste dalle ingiuste distinguonsi. Tale era adunque il sentire dell' antichità gentile da Cicerone a noi testificato: in ona medesima nozione della mente scorgevano que' savì ad un tempo e la regola di giudicare, e la forza di obbligare.

Ora tale è altresì il sentire dell' antichità cristiana, nè può esser altro, testimonio l' Angelico.

A tagliar breve, io rimando prima il lettore a quella questione dove il santo ricerca se l' *imperare* sia un atto della ragione, e risponde senza esitare: *Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis*; e ne dà questa ragione: *Imperans enim ORDINAT eum qui imperat ad aliquid agendum, intimando et denunciando* (4). Ecco qua che il comando nasce dal conoscere l' ORDINE, che si vuole eseguito. Laonde nota l' Aquinate, che i bruti possono bensì muovere le loro membra, ma non far degli atti imperati (5); là dove gli uomini *faciunt impetum ad opus PER ORDINATIONEM rationis* (6). Nè solo, secondo la dottrina dell' Angelico, la ragione può imperare alle potenze inferiori, ma alla volontà, potenza morale, perchè ella è quella che conosce dove stia il bene. *Manifestum est autem, dice, quod ratio potest ORDINARE de actu voluntatis; sicut enim potest JUDICARE QUOD BONUM SIT ALIQUID VELLE, ita potest ordinare imperando quod homo velit* (7). Dove apparisce il perchè nella ragione si manifesti questa forza di comandare; non è per altro, se non perchè quivi è fatto noto all' uomo l' ordine e il disordine, e però qual cosa sia bene volere, quale sia ma-

(1) *De legib.* I, v.

(2) Ivi II, IV.

(3) Ivi.

(4) S. I. II, XXII, 1.

(5) Ivi, art. II. *Impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est RATIO sit aliquo modo imperium.*

(6) Ivi, ad 3.

(7) Ivi, art. V.

le. Laonde, dalla virtù che ha la ragione di conoscer l'ordine e il bene e il male deduce il santo l'origine della legge. Perocchè egli così argomenta ancora: *Ad legem pertinet praecipere et prohibere. Sed imperare est rationis ut supra habitum est. Ergo lex est aliquid rationis*, ed ancora; *Lex quaedam regula est et mensura actuum.* — *Regula autem et mensura humanorum actuum est RATIO, quae est principium primum actuum humanorum.* — *In unoquoque autem genere id quod est principium est mensura et regula illius generis.* — *unde relinquitur quod lex sit ALIQUID PERTINENS AD RATIONEM* (1). Ed aggiunge, che le proposizioni generali della ragione morale, hanno appunto natura di legge: *Est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et huiusmodi PROPOSITIONES UNIVERSALES RATIONIS PRACTICAE ordinatae ad actiones HABENT RATIONEM LEGIS* (2). È adunque nella ragione che si manifesta la legge secondo s. Tommaso, a segno tale, che nè pure i comandi di un superiore qualsiasi potrebbero obbligare la creatura ragionevole, se precedentemente a questi comandi, la sua ragione morale (chiamata pratica da s. Tommaso) non gl' intimasse questa proposizione generale, o sia legge: I comandi del superiore si debbono eseguire. I quali comandi però cesserebbero dall'esser precetti o leggi obbliganti se fossero opposti all'ordine di ragione, perchè, *Voluntas de iis quae imperantur ad hoc quod legis rationem habeat, oportet, quod sit ALIQUA RATIONE REGULATA; et hoc modo intelligitur, quod voluntas principis habet vigorem legis: alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex* (3).

Nella ragione adunque si manifesta la legge morale, secondo s. Tommaso. Ora egli è chiaro, che ivi stesso dee manifestarsi immediatamente e contemporaneamente la forza dell'obbligazione; perocchè la legge non sarebbe legge se veramente non obbligasse. Laonde s. Tommaso deduce la parola legge da legare: *Dicitur enim lex a legando quia OBLIGAT AD AGENDUM* (4).

Nè s'induca da questo, che la ragione dell'uomo sia quella che fa le leggi o produca l'obbligazione: mai no. Come ho in tanti luoghi spiegato, la ragione dell'uomo è solo, per così dire, il luogo dove si manifesta la legge e la sua forza obbligante; nulla più. La legge e la sua forza nasce primieramente dall'ordine degli esseri, e propriamente dalla loro dignità: conosciuta questa dignità, e quindi sentitane l'esigenza morale, si presentano ben presto anche le leggi positive; perocchè si deduce la conseguenza, che dunque l'uomo dee uniformare la sua volontà a quella di Dio, e a quella di altri legittimi e non ingiusti legislatori. Laonde la legge, anche la naturale, è nell'uomo; per parlar coll'Angelico *sicut in regulato*, e non *sicut in regulante* (5).

Finirò osservando che il considerar la legge come una concessione della mente, eleva il pensiero a Dio. Perocchè egli è chiaro, che l'iddio è la suprema mente, e però ivi dee trovarsi il fonte delle leggi. Per questo appunto i filosofi gentili poterono chiamare la legge naturale *RATIO SUMMA insita in natura* (6), che è quanto dire, una partecipazione della ragione divina; e Cicerone potè scrivere quelle belle parole *Hanc igitur video SAPIENTISSIMORUM FUISSE SENTENTIAM, legem NEQUE HOMINUM INGENIIS excogitatam, nec scitum* (7) *aliquid esse populorum, sed AETERNUM*

(1) S. I. II, XC, 1.

(2) Ivi, ad 2.

(3) Ivi, ad 3.

(4) Ivi, in c.

(5) S. I. II, XC, III, ad 1.

(6) *De Legib.* II, IV.

(7) Quanto è acconcia questa parola *scitum* a dimostrare colla sua etimologia, che gli antichissimi italiani stipulavano la ragione come il fonte dell'e leggi!

QUIDDAM, quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia. Ita PRINCIPEM LEGEM illam et ultimam, MENTEM esse dicebant, omnia RATIONE cogentis aut vetantis DEI : ex qua illa lex, quam Dii humano generi dederunt, recte est laudata (1).

A cui consuona il perpetuo insegnamento cristiano, mirabilmente espresso da sanl' Agostino, che scrisse : *Illa lex, quae SUMMA RATIO nominatur, cui semper obtemperandum est et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur, per quam denique illa quam temporalem vocandam diximus recte fertur, recteque mutatur, potest ne cuiquam intelligenti non INCOMMUTABILIS AETERNAQUE videri* (2) ?

(1) *De Legibus*, II, 17.

(2) *De L. Arbitrio*, I, vi.

SULLA TEORIA
DELL' ESSERE IDEALE

RISPOSTA

AL R. P. GIUSEPPE LUIGI DNOWSKI

DELLA C. DI G.

SULLA TEORIA

DELL' ESSERE IDEALE



I. Nelle osservazioni critiche che il rev. padre Dmowski della C. di G. fece alla definizione da me data della legge (1), egli si riferisce all'altre osservazioni critiche da lui fatte sulla dottrina da me proposta intorno l'origine delle idee (2). Per quelli adunque che credessero connesse queste due cose, come le crede conesse il padre Dmowski, par necessario che, dopo aver io dimostrate insussistenti le osservazioni opposte sulla definizione della legge, dimostri insussistenti anche le osservazioni sue riguardanti la dottrina dell'origine delle idee.

II. E la prima cosa che dirò sarà piccola, ma pure importante a dimostrare, che il padre Dmowski non si è dato la cura sufficiente di bene intendere i miei sentimenti, e di esporli con fedeltà, come è necessario a colui che vuol combatterli. Questo apparisce chiaramente dal nesso appunto che egli ritrova, e che non esiste menomamente fra la definizione da me data della legge, e il sistema dell'unica idea innata dall'essere (3). E che non esista un tal nesso, vedesi considerando, che quand'anco fosse falso il sistema da me proposto intorno all'origine delle idee, e l'idea dell'essere non fosse innata, e non fosse la prima da cui tutte l'altre si deducono; la definizione però da me data della legge rimarrebbe egualmente vera; giacchè in qualsivoglia sistema sarebbe vero, che la legge non è un *quid* materiale o reale, ma sì un *quid*

(1) Nelle sue *Institutiones philosophiæ* etc., Romæ, typis J. B. Marini et socii, 1840. Vol. II continens *Institutiones Ethicæ*, nella nota apposta al n. 57, p. 83.

(2) Ivi Vol. I. *Psychologia*, c. III, art. 11 p. 367.

(3) Ecco le parole dove il padre Dmowski accenna a questo nesso: *Hæc sane quæ dicimus cl. auctori minus forte probata videbuntur, eo quod non satis congruant cum illius ingenio systemate unius ingentis ideæ entis in genere; verum nos qui jam alias (Vol. I, Psychologiæ cap. III, art. 11, prop. 1, n. 60 in nota 3), indicavimus quid sit de hoc systemate sentiendum etc.* Nella citata nota delle sue *Institutiones Ethicæ* al n. 57.

ideale, un'idea, una nozione, una concezione, come la chiama s. Tommaso, io virtù della quale noi conosciamo quello che dobbiamo fare e quello che dobbiamo intralasciare, e in virtù della quale perciò ci sentiamo legati ed obbligati ad operare in un dato modo. Io ho dimostrato nello scritto precedente, che questo è il sentimento di tutti gli autori principali sacri e profani, qualnoque sia il loro sistema intorno all'origine delle idee, e quand'anche non ne seguano alcuno; e che perciò con quella definizione le varie sentenze e dottrine de' morali Dottori vengono dilucidate e conciliate.

III. Ma donde può esser avvenuto al padre Dmowski di pensare, che la proposta definizione della legge si attenga al sistema dell'unica idea innata dell'essere? Egli sembra che la cagione che il mosse a così credere sia stata questa, che quando io dicevo la legge essere « una nozione della mente, coll'uso della quale noi giudichiamo quali sieno le azioni morali, e quali le immorali »; egli abbia supposto, che per quella nozione io intendessi l'idea dell'essere in universale. Ma questo sarebbe un puro abbaglio preso dal Padre nell'interpretazione delle mie parole: egli non avrebbe osservato che io volevo definire la legge in genere, come dice il titolo dell'articolo io cui si dà quella definizione (1), e non la prima di tutte le leggi. Nell'articolo che segue, io cerco quale sia la prima legge, e dimostro che ella è il lume della ragione, o sia l'idea dell'essere. Ma questa questione della *prima legge* è al tutto diversa da quella che toglie a stabilire la definizione della *legge in generale*, e che tratto antecedentemente. Infatti, egli è pur necessario, che prima si sappia che cosa sia la legge in genere, acciocché poi si possa investigare qual sia la prima di tutte le leggi che risplendono all'animo umano. Se il R. P. avesse solamente letto con attenzione la nota aggiunta alla definizione della legge, avrebbe trovato pienamente chiarito che cosa io intendo per quella nozione che esercita sempre in noi l'ufficio di legge; avrebbe inteso, che io non intendevo per essa una nozione particolare, per esempio quella dell'essere; ma delle nozioni varie secondo la varietà delle obbligazioni ora più universali, ora meno; e quindi egli non mi avrebbe mai opposto, che la mia definizione della legge escludesse la volontà di Dio, o di altro legittimo superiore, e il giudizio e l'autorità de' Dottori. Queste cose rimarrebbero bensì escluse dall'aver ragion di legge, se io avessi detto che l'idea dell'essere è quella sola che costituisce la legge in generale; ma io non ho mai fatto entrare l'idea dell'essere nella definizione della legge io generale; e, supponendo questo erroneamente, il padre Dmowski mi attribuisce cosa da me non mai pensata, non che detta. Ora vorrà egli l'equità, che a mio carico si mettano le male conseguenze di una dottrina che mi viene a torto attribuita, specialmente avendo io parlato sì chiaro, che bastava leggere con un po' di attenzione e meditazione per intendere? Io non aspetto questo dalla religiosa onestà del padre Dmowski, e non dubito che egli converrà lealmente ed onoratamente del suo abbaglio.

IV. Ora poi, essendo dimostrato che la mia definizione della legge in generale forma una questione interamente distinta da quella dell'origine delle idee, e non è punto connessa con essa come per mala intelligenza suppose il padre Dmowski, non sarebbe più necessario a difendere la sanità della mia dottrina morale, che io rispondessi alle obiezioni che egli fa al mio sistema ideologico in quella nota posta al n. 60 della sua *Psicologia* alla quale egli si riferisce là dove impugna la mia definizione della legge. Tuttavia il farò brevemente, quasi a maggior compimento di questa discussione, e a conferma di quel che dissi sull'importanza, che chi scrive contro la dottrina di un autore, prima ben la conosca, il che si suole da tanti oggidì trasandare.

La nota, nella quale il padre Dmowski parla del mio sistema intorno all'origine delle idee, è scritta con orbanità, e non contiene di que' tratti sconvenevoli, con un

(1) *Principi della Scienza Morale*, cap. I, art. 1, avente per titolo queste parole: « Della legge in generale ».

de' quali finisce l'altra nota contro la mia definizione della legge in genere, tendente a far credere, che il mio sistema filosofico riuscisse a nientemeno che a sovvertire le comuni sentenze e dottrine de' morali Dottori, a' quali io professo e sempre professai la dovuta riverenza; sicché di quella sola prima nota io non intendo lagnarmi, ma piuttosto me ne tengo onorato.

Ben è vero, che io avrei desiderato che ella fosse più esplicita, e che non avesse il R. P. taciuto quelle altre cose ben molte, che dice d'aver nella mente, mettendone fuori sol poche (1); come pure, che egli avesse con maggior franchezza combattuto il nostro sistema filosofico, postochè credeva di aver delle buone ragioni da farlo, piacendo a noi assaiissimo la lealtà e sincerità de' nostri avversari (2). Tanto più, che quantunque egli faccia la dichiarazione di non aver voluto colle sue osservazioni confutare il nostro sistema, ma solo cautelarne la gioventù, acciocchè troppo facilmente non l'abbracciasse; tuttavia in altro luogo si mostra persuaso d'averne parlato tanto a pieno, che già con quel sol che ne disse, rimanesse stabilito il giudizio da farsene, *indicavimus quid sit de hoc systemate sentiendum* (3).

V. Ma via, vediamo se gli argomenti, co' quali il Padre stabilisce *quid sit de hoc systemate sentiendum* sieno chiari, perentori, e applicabili realmente al sistema che egli prende di fatto a confutare.

Per cominciare dall'ultimo, sul quale sembra basarsi l'avviso di andar cautamente, che egli dà alla gioventù; l'argomento consiste nell'*affermare*, che noi forse prendiamo la parola *ente* in diversi significati, la qual cosa, dice, dee trarre in sospetto il sistema stesso. *In suspitionem merito quis vocare potest illam disputationem, in qua non eadem ubique eidem vocabulo subjicitur notio; id forte accidit in casu nostro, poteritque detegi in multiplici usu atque accomodatione hujus notionis entis ut possibilis tantum ad conceptus diversos, etiam objective, reales, determinandos.* Laonde poi conchiude tutta la nota dicendo di aver voluto avvertiti i giovani, *ne systematicae cogitandi rationi de facili subscribant, prius quam id, in quo cardo questionis vertitur, nedum dilucide expositum, sed et firmissime ac inconcusse probatum invenerit* (4). Ora quest'argomento non ha altra forza in un libro stampato, se non l'autorità dell'autore del libro; poichè tutto si appoggia sopra una nuda affermazione. Nè certo si dubita, che l'affermazione del padre Dmowski non meriti rispetto; ma pare che la questione nostra non debba essere tagliata coll'autorità, ma trattata colla ragione. D'altra parte niente detrae alla stima dovuta al padre Dmowski, chi si restringe a credere alla veracità soggettiva della sua affermazione, senza stimarsi però

(1) *Felleus et nos in doctissimi viri opinionem lubentissima descendere, quod tamen ne faciamus cum aliis bene multa, tum haec pauca nos prope invisio cohibent.* Nota al n. 60 della *Psicologia*.

(2) Il padre Dmowski, dopo avere sposte le ragioni che non gli permettono di aderire al nostro sistema, dichiara di non aver avuto però intenzione di confutarlo *Ceterum haec innuisse sufficit: non enim animo refellendi tam ingeniosum et eruditum et Rosmini systema notulam nostram subjicimus, sed dumtaxat, etc.* Nota citata.

(3) Nota al n. 57 dell'*Etica*.

(4) Nota al n. 60 della *Psicologia*. — Savissimo è l'avvertimento di non dover aderire ad una opinione, se non ci si vede ben chiaro, *priusquam id in quo cardo questionis vertitur dilucide expositum sit*. Per altro, se i giovanetti non dovessero abbracciare mai niuna opinione se non la trovassero essi stessi provata fermissimamente ed inconcussemente (*firmissimum et inconcusse probatum invenerint*), difficilmente potrebbero formarsi opinioni alcuoa. Non so se il padre Dmowski sia persuaso, che tutto ciò che egli propone nelle sue *Istituzioni filosofiche* alla scolaresca siccome certo, vi sia *firmissime ac inconcusse probatum*: felice lui se lo crede! Ad ogni modo egli sembra pericoloso per la gioventù il parlarle in questo modo: « Voi non dovette sottoscrivere a niun sistema prima che voi stessi non abbiate ritrovato, che il cardine della questione sia dimostrato con argomenti fermissimi ed inconcusci ». Anche nella scuola di filosofia non dee valer solo la ragione del giovanetto, ma qualche cosa dee valere anche l'autorità del maestro: altrimenti noi non garantiremmo i giovanetti dal mal del secolo, che è il creder tutto a sé stessi, e nulla all'altrui autorità.

obbligato a *credere* (perchè si tratterebbe sempre di credere e non di ragionare) alla verità oggettiva della medesima. Voglio dire: Che sia parato al padre Dmowski, che la parola *ente* da me si adopero nello stesso ragionamento in diversi significati, questo è indubitabile, poichè egli lo afferma, e sarebbe ingiurioso il non credergli; ma che effettivamente poi io adopero così quella parola, di questo senza fare torto al Padre, si può dimandare in prova qualche esempio tratto dalle mie opere: perocchè egli potrebbe essersi senza colpa ingannato, parendogli di trovare mutazione di significato al vocabolo *ente*, là dove ella non v'è. Tacque adunque il più importante nell'argomento, tacque cioè *in quo cardo quaestionis vertitur*; perchè tacque un esempio almeno se non più, da cui apparisse, che in *un medesimo ragionamento* (1), io muti alla parola *ente* il significato.

VI. Ma s'egli non adduce niun Inogo particolare delle mie opere, in cui si vegga che io muti alla parola *ente* il significato; tocca però in generale, che io uso ed accomodo questa nozione di ente possibile *ad conceptus diversos etiam objective reales determinandos*. Ora, è egli vero? veggiamolo.

In primo luogo osservo, che io non ammetto nè riconosco punto nè poco i *conceptus objective reales* di cui egli parla; che anzi ne nego espressamente l'esistenza. Questo solo basta, pare a me, a dimostrare, che io non posso adoperare la nozione dell'ente possibile a determinare dei concetti oggettivamente reali, che io non ammetto e che del tutto escludo dalla filosofia. Ed un sì fatto abbaglio non prova egli manifestamente, che il padre Dmowski non si è dato bastevol cura d'intendere la dottrina da me esposta? che mi attribuisce quello che non mi appartiene, e contro quest'opera sua poscia impugna le armi? Di vero, non riconosco io, per dirlo di nuovo, *concetti reali*; anzi, per me tutti i concetti sono meramente *ideali*, sono idee — In qual maniera pensa l'uomo agli oggetti reali? mi obbietterà il Padre. — In qual maniera? Vedetelo ai luoghi delle mie opere, dove io l'ho sì lungamente esposto. Ve ne accennerò un solo per vostra comodità, quel che si trova alla Sez. V del *nuovo Saggio*, p. I, c. I., art. II e III; dove chiaramente io dimostro, che l'idea, ossia (che qui riesce al medesimo) il concetto della cosa non è mai altro che la cosa *possibile*, non la cosa *reale*; e che l'uomo non pensa alla cosa reale se non mediante il *giudizio*, operazione totalmente diversa dalla intuizione delle idee e dei concetti; ci pensa mediante l'*affermazione*, la quale si suol riferire al *sentimento* che è essenzialmente *reale*. Il reale adunque è *percepito* nel sentimento, ed è *affermato* dal giudizio; ma egli non si trova già ne' concetti (o idee), anzi si sta sempre del tutto fuori di essi: tale è la sua singolar natura. E si noti bene, che questo è un vero cardinale della dottrina da me esposta; e che senza averlo a pieno inteso (egli non suol riuscire troppo facile, come l'esperienza mi dimostra), niuno può affidarsi d'aver inteso quant'io esposi intorno a un sì difficile argomento qual'è l'origine delle idee; e però non può parlarne con sicurezza. Dopo di ciò, io lascio giudicare al lettore, se si debba credere al padre Dmowski quando afferma che io adopero l'idea dell'ente possibile a *determinare diversi concetti obbiettivamente reali*.

VII. Che poi si dovrebbe dire di questo strano pensiero d'attribuirmi, che io uso ed accomodo l'idea dell'ente possibile a DETERMINARE diversi concetti? Ciascuno che abbia letto un po' il *N. Saggio*, sa troppo bene, che io non adopero mai e poi mai l'idea dell'essere a DETERMINARE nessun concetto nè reale (che non ne ammetto), nè ideale: sa, che per me l'idea dell'ente è ella stessa perfettamente indeter-

(1) Il dire semplicemente che io uso della parola *ente* in vari significati, non proverebbe ancora che io stagonassi. Non stagona colui che dà alle parole significazioni diverse in diversi ragionamenti; la logica proibisce solo di mutare alle parole il significato nel ragionamento stesso. Era dunque necessario, che il padre Dmowski accennasse qualche ragionamento da me fatto, durante il quale la parola *ente* si prendesse in più significati azioni per indursene una falsa conseguenza.

minata, e perciò non può determinarsi nulla; sa, che ella stessa ha bisogno di ricevere le determinazioni, e molto mi occupai a indicare il modo, come l'idea dell'ente possibile venga determinata, mediante i sentimenti, cioè mediante i rapporti che essa acquista coi sentimenti. L'abbaglio dunque del Padre qui è niente meno, che l'aver preso il passivo per l'attivo; l'avermi attribuito, che io uso dell'ente possibile a determinare i concetti; quando nell'opposto io dico, che l'idea dell'ente possibile è essa quella che dee venir determinata, e che viene veramente determinata nell'occasione delle sensazioni e dei giudizi conseguenti.

VIII. Or dall'ultimo degli argomenti che usa il padre Dmowski contro il sistema ideologico da me proposto, passiamo al primo: esponimolo e poi esaminiamolo.

La maggiore del sillogismo che egli fa si è, che *ubi datur vel potest dari medium, ab exclusione unius oppositorum non sequitur per se veritas alterius* (1), proposizione verissima e che pienamente ammetto con lui.

La minore si è, che io argomento dall'erroneità della dottrina de' sensisti alla verità delle idee innate, supponendo così falsamente, che non ci sia mezzo fra il dichiararsi per sensisti, e il dichiararsi per quelli che ammettono le idee innate. *Modus quem cl. vir in sua disputatione nunquam sequitur* (parla di me), *manifeste ostendit, illum instar axiomatis habuisse, in enarranda idearum origine necessarium omnino esse aut sensistis nomen adungere, aut iis suffragari, qui pro ideis ingentis pugnant* (2).

Sia adunque a vedere, se egli è vero questo fatto che il padre Dmowski afferma, tener io per assioma, che non si dia mezzo alcuno fra il sensismo e le idee innate.

Prima di tutto, il padre Dmowski sembra poco persuaso egli stesso di una tale sua affermazione, giacchè egli si congratula meco poco stante, dell'aver io confutato validamente non meno il sensismo che le idee innate, il che non avrei potuto far certamente, se vero fosse, che l'uno o l'altro sistema, al mio modo di vedere, si dovesse abbracciare. Ecco le sue parole, *Gratulamur itaque cl. Rosmini quod et sensistas et ingentiarum idearum assertores confutaverit opportunissime* (3). Se dunque io ho confutato non meno i sensisti che i fautori delle idee innate, par cosa chiara, che fra gli uni e gli altri riconosco qualche cosa di mezzo, nè ammetto quale assioma, che si debba necessariamente *aut sensistis nomen adungere, aut iis suffragari qui pro ideis ingentis pugnant*.

Ma non mi piace giovarmi di un tale argomento, chè egli non sembra, che io voglia prendere l'avversario alle parole; il che è lontanissimo dalla mia maniera di fare, e però confesso, che nella contraddizione occorrente del padre Dmowski, non vi ha che qualche inesattezza di espressione, e l'ho accennata solamente a far conoscere come non vi può esser sufficiente chiarezza d'idee, dove non vi ha precisione di linguaggio.

Raccoglierò in quella vece dalla sua bocca un'altra confessione. Là dove egli dice, aver io confutato non solo Locke, Condillac, Reid, Stewart, ma ben anco Platone, Aristotele, Leibnizio e Kant, *in altero volumine dat operam auctor, ut Platonis, Aristotelis, Leibnitii et Kantii, doctrinas funditus subvertat* (4). Ora, o convien dire che i sistemi di Platone, di Aristotele, di Leibnizio e di Kant appartengano all'un de' due opposti fissati dal padre Dmowski, il sistema sensistico cioè, e quello delle idee innate, ovvero concedere che io rifiutai non solo de' sistemi sensistici, non solo de' sistemi d'idee innate, ma ben anche de' sistemi medi fra quelli e questi. Per esempio Kant non cava certo tutto dalle sensazioni, e però non si può chiamare un puro sensista, nè ammette le idee innate, ma ammette solo delle forme innate, e per-

(1) Nota al n. 60 della *Psicologia*.

(2) Ivi.

(3) Ivi.

(4) Ivi.

ciò non si dee riporre tra i fautori delle idee innste. Se dunque io confuto, come il padre Dmowski afferma, anche de' sistemi medii fra quelli de' puri sensisti, e quelli delle idee innate, forz'è convenire esser falsa l'affermazione, che io abbia tenuto per un assioma non avervi niente di mezzo fra i due estremi del puro sensismo e delle idee innate (1).

IX. Ma lasciando le confessioni del padre Dmowski, io ragiono così :

Voi affermate un fatto, che io non riconosca cioè alcun mezzo tra il sensismo e le idee innate, e che il sistema da me proposto si fondi perciò su questo argomento : il sensismo è erroneo, dunque è vero il sistema dell'idea innata dell'ente possibile. Ma non fatto di tal natura è facile a verificarsi : il *Nuovo Saggio* è nelle mani di tutti, basta aprirlo e leggere ; leggendo, ciascuno vi troverà non un solo, ma molti argomenti e diretti e indiretti addursi a provare la verità del sistema dell'idea innata dell'essere ; e pure fra questi molti non vi troverà certamente quello che voi additate, quasi argomento unico, o principale. Che anzi vi troverà tutto il contrario : vi troverà che, lungi dal ridorsi i sistemi possibili a due soli opposti difendendo l'uno mediante l'esclusione dell'altro, da me si distinguono cinque generi di sistemi riguardanti l'origine delle idee. Quello che è vero adunque si è che fra gli argomenti che da me si adoperano a provare la verità dell'idea innata dell'ente, ve n'ha uno che procede per via d'esclusione; ma questa esclusione non si limita ad escludere il sensismo, ma viene escludendo l'un dopo l'altro quattro generi di sistemi, rimanendo così solo possibile il quinto, che è il sistema vero. E prima io ho escluso il sensismo che cava l'idea dalle *sensazioni* ; di poi ho escluso il Lockismo, che cava l'idea dalle *sensazioni* unitamente alla *riflessione*, ossia intuito dell'anima, in terzo luogo ho escluso il sistema che pone comunicarsi da Dio l'idea all'atto della percezione ; finalmente ho escluso quello che vuole che l'idea sia prodotta e formata da noi stessi, per una forza speciale dell'anima. Io ho quindi dimostrato che questa enumerazione è completa, e che non lascia luogo a nessun sistema medio tra gli enumerati. Se il lettore gradisce di aver qui sott'occhio le parole da me usate a mostrare come la predetta enumerazione abbracci tutti i casi possibili ; ecco quali sono :

« Questa dimostrazione per esclusione (così si legge nel *N. Saggio*) è irrepugnabile, dove sia dimostrato che l'enumerazione de' casi possibili è completa.

« Ora, che sia completa, vedesi in questo modo :

« L'idea dell'ente in universale esiste : questo è il fatto da spiegare :

« Se esiste, ella o ha incominciato a esistere con noi (è innata), o fu prodotta di poi : fra questi due termini non c'è mezzo.

« Se fu prodotta di poi, ella non può esser prodotta che o da noi stessi, o da qualche cosa diversa da noi stessi : ne pur qui c'è mezzo.

« Escluso il primo ; se fu prodotta da qualche cagione diversa da noi, questa cagione non può essere che o qualche cosa sensibile (l'azione de'corpi), o qualche cosa d'insensibile (non essere intelligente fuori di noi, Iddio ecc.) Nè pur qui ci ha mezzo.

« Ora questi due casi furono pure esclusi.

« Dunque l'enumerazione de' casi fu completa, perchè ridotta a tale alternativa, che ricusa sempre come assurdo un termine medio.

« Dunque l'idea dell'ente è innata : ciò che si dovea dimostrare ».

Questo linguaggio dimostra evidentemente, che io non sono partito, come dice

(1) Chi asserisse che quasi tutti i filosofi che non ammettono le idee innate peccano di sensismo, affermerebbe il vero; e l'affermar questo non sarebbe tuttavia un affermarli sensisti. Per altro disse quasi tutti; poichè il sistema, poniamo, di quelli che sostenevano l'idea essersi comunicata da Dio all'occasione delle percezioni sensibili, è affatto lontano da' sensisti, e ugualmente lontano dai fautori delle idee innate. Ora anche un tale sistema fu da me espressamente confutato nel *N. Saggio*, ecc. Sez. V, p. I, c. III, art. IV.

il padre Dmowski, dal preteso assioma, che non si diano che due opposte vie da percorrere, il sensismo e le idee innate; perocchè, eh! dirà mai che tutti i quattro generi di sistemi da me confutati appartengano o a quello de' sensisti o a quello delle idee innate?

Laonde è provato chiaramente che il padre Dmowski prese abbaglio quando affermò che il mio modo costante di ragionare dimostra aver io tenuto per assioma *in enarranda idearum origine necessarium omnino esse aut sensistis nomen adungere, aut is suffragari, qui pro ideis ingeniis pugnant.*

X. Tuttavia veggiamo ancora qual sia il nuovo sistema che propone il padre Dmowski, come alieno ugualmente da quello dei sensisti e da quello delle idee innate, e come sfuggito, secondo lui, alla nostra attenzione, che si fermò, a suo dire, solamente sui due sistemi opposti de' sensisti e delle idee innate, quasi non ve ne avessero altri possibili. Le parole, colle quali egli accenna e riassume questo suo sistema, sono le seguenti: *qui enim ex praesupposita sui ego, sive suae actualitatis, directa sane, tamen intellectuali cogitatione, quae certe neque est ingeniis neque a sensibus ullatenus dependet, juncta cum aliis affectionibus nostris, vellet originem idearum univ ersalium repetere a necessario quodam nostrae rationalis intuitu quarandam relationum e. g. identitatis, permanentiae, necessitatis, actualitatis, etc., qui intuitus, ut pote immediatus, nullam includit ratiocinationem, aut explicitum iudicium et abstractionem: is certe et a sensistarum, et ab ingeniatarum idearum systemate, foret alienus (1).*

Or è egli nuovo questo sistema? fu egli forse da noi trapassato e non sottoposto ad esame? non si può egli ridurre ad alcuno di que' quattro generi, che abbiamo esaminato ed esclusi? Ecco ciò che giova primieramente vedere.

Il sistema del padre Dmowski suppone primieramente, che l'anima conosca immediatamente sè stessa, perchè *anima ejusque proprietates sunt ipsi immediae applicatae et eorum similitudinem in se continent (2)*. Ma questa supposizione (ella non è che una supposizione, un'ipotesi) noi l'abbiamo diligentemente esaminata e dimostrata impossibile (3).

E qui osserveremo di passaggio, che il padre Dmowski confonde la cognizione dell'anima colla cognizione dell'*Io*, e presuppone immediata e non bisognevole di spiegazione tanto quella come questa, dicendo altresì *ex praesupposita sui ego, sive suae actualitatis, directa sane, tamen intellectuali cognitione (4)*. Io, nell'opere posteriori al *N. Saggio*, ho distinto la cognizione dell'anima da quella dell'*Io*, e mi sono esteso a dimostrare il processo col quale l'uomo si può formare la cognizione dell'*Io*, e l'impossibilità che tale cognizione s'acquisti mediante un'intuizione immediata (5).

Laonde la supposizione sulla quale il padre Dmowski fonda il suo sistema, fu da me discussa in più luoghi e sotto vari aspetti, e però rimane del tutto falso, che io abbia preterito quel sistema che il Padre ritrova aver luogo fra i due estremi dei sensisti e delle idee innate, il che apparirà egualmente manifesto, se si considera come il Padre procede nello sviluppo del medesimo.

XI. Presupposta, egli dice, la cognizione dell'*Io*, la qual non è innata né veniente da' sensi, e unita questa all'altre nostre affezioni, si può ripetere l'origine delle idee universali da un necessario intuito che fa la nostra razionalità di alcune relazioni, pongasi dell'entità, dell'attività, della permanenza, dell'attualità, ecc.; il qual intuito, essendo immediato, non esige alcun raziocinio, nè giudizio, nè astrazione (6).

(1) Nella citata nota al n. 60 della *Psicologia*.

(2) *Psicologia*, n. 62.

(3) Ved. il *N. Saggio*, Sens. V, p. 1, cap. III, art. II.

(4) Nota al n. 60 della *Psicologia*.

(5) Ved. *Rinnovamento ecc.*, lib. III, cap. XVII. — *Antropologia*, lib. IV, cap. IV.

(6) Nella citata nota al n. 60 della *Psicologia*.

Or io vorrei ben saperlo, in che mai differisca sostanzialmente quest'intuito del padre Dmowski dalla *riflessione* lockiana. Anche il Locke presupponeva che l'anima potesse intuire le relazioni di identità, di permanenza, ecc., senza alcuna fatica e senza che precedesse alcun lume innato. Ma noi abbiamo dimostrato a lungo l'impossibilità e l'assurdità di tale sistema (1).

Dirà il padre Dmowski che il Locke fa intervenire l'astrazione, i giudizi ed i raziocini, e che egli li esclude, e che in ciò sta la differenza fra il suo intuito e la riflessione lockiana. Ma questo non forma una differenza sostanziale fra i due sistemi, se due si vogliono chiamare, e la prova di ciò si è, che le principali ragioni colle quali io ho confutato la riflessione lockiana, sono affatto applicabili a confutare l'intuito del padre Dmowski.

E nel vero, la ragione intrinseca per la quale la riflessione di Locke non vale a spiegare come si formino le idee, si riduce a questo, che ella non può *creare*, ma solo *intuire* gli oggetti dell'intelletto. Ora lo stesso appunto dee dirsi dell'intuito del padre Dmowski; l'intuire della mente non è un creare la cosa intuita, come il vedere non è creare la cosa che si vede. Se dunque si suppone che la mente vegga o intuisca le relazioni di identità, di permanenza, di necessità, ecc., non sarà per questo che ella crei tali relazioni. Se ella non crea le relazioni delle cose, ma solo le intuisce, bisogna adunque spiegare, dove ella le trovi tali relazioni. Ora io ho dimostrato, che le relazioni delle cose non esistono nelle cose particolari fuori della mente (2); dunque la mente non può vederle nelle cose dove non ci sono. Ma neppur le crea, come dicevamo, giacchè se le creasse, non sarebber più vere; dunque ella le vede, noi concludiamo, nel lume dell'eterna verità (nell'essere ideale), dal quale originariamente le cose dipendono, indi ricevendo la loro intelligibilità e la loro verità (3).

XII. Ognuno intende, che un tale argomento è ugualmente efficace contro la riflessione lockiana, e contro l'intuito del padre Dmowski. Se non che sembrerà, a dir vero, una maniera assai comoda di spacciarsi dalle difficoltà filosofiche, quella che usa il padre Dmowski; conciosiachè egli così argomenta: « L'ammettere che nella formazione delle idee universali inter venga astrazione, giudizio e raziocinio, è un grande imbarazzo; perocchè tali operazioni suppongono tutte qualche idea universale precedente; diciamo adunque che tali operazioni moleste non intervengono punto, e che le idee universali si formano a dirittura per un intuito immediato delle relazioni (quasi che queste relazioni fossero un *quid* intuibile fuori della mente). Non è ella comoda questa maniera d'argomentare? Eccoli riferita colle sue stesse parole. *Assertio itaque nostra probatur I. ex eo, quòd abstractio, qua idea aliqua universalis efformatur, ratiocinium quoddam implicitum includat: ratiocinium autem jam supponit notionem universalem saltem esse, sive veritatis quatenus falsitatis opponitur; ergo nisi admittatur, animam necessitate suae naturae hanc notionem universalem sibi efformare, aliter quam per abstractionem, ipsa abstractio impossibilis foret* (4). Egli è vero, verissimo, che l'anima non può formarsi la nozione universale

(1) Nuovo Saggio, ses. V. P. I, cap. III, art. III. — Ved. anche Sez. III, cap. 1.

(2) Ved. fra gli altri luoghi il N. Saggio, Sez. III, cap. IV, a. XII-XXX. Lo stesso padre Dmowski ottimamente dice, che *objecta sensibilia, ut talia, non possunt exhibere eorum similitudinem, quin potius repugnet ut mente intelligenda habeat formam sui extra intelligentiam* N. 62.

(3) Così sant'Agostino parla a Dio con vera sapienza, *Et apud te rerum omnium instabilium sunt causae, et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines; et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes* (Confess. I, VI.).

(4) Le altre due ragioni che porta a provar la sua tesi sono dello stesso calibro. — È un imbarazzo l'ammettere che l'anima ribella alle qualità comuni astraeendo, perchè quest'astrazione supporrebbe le nozioni di convenienza e di similitudine. Diciamo duoque che l'anima la vede senza bisogno di astrarlo (*Antequam ope abstractionis proprietates communes entium per modum unus, et tamquam quòd universale considerentur, debet mens convenientiae, vel similitudinis notiosam habere; secus, nullam comparisonum istarum proprietatum posset in-*

per mezzo dell'astrazione, ma non ne viene mia la conseguenza, che ella debba dunque formarsi da sè stessa, *necessitate suae naturae*. Qui si può applicare acconciamente il principio logico, ch'è *Ubi datur vel potest dari medium ab exclusione unius oppositorum non sequitur per se veritas alterius*. Perchè, ammesso per verissimo che l'anima non può formarsi tutte le idee universali per via d'astrazione, o di giudizi e di raziocini, si può ammettere per verissimo ancora senza pugnar seco stesso, che essa non può formarsene per un intuito immediato *necessitate suae naturae*; ma che ha bisogno che alcuna di esse le sia data dal suo stesso divino autore. D'altra parte, se è insufficiente la riflessione di Locke a cui si dà il potere di astrarre, di giudicare e di raziocinare, quanto più non dee riuscire insufficiente l'intuito del padre Dmowski spogliato gratuitamente di tutti questi poteri?

XIII. Intuire le relazioni d'identità, di permanenza, di necessità, ecc.! Ella è cosa che si fa presto a dire, ma non si fa mica presto a intendere come avvenga. Intanto le relazioni non si possono intuire, se non s'intuiscono o percepiscono prima i termini fra cui passano le relazioni, il che è quanto dire gli oggetti esterni, ecc. Ora percepire questi oggetti, involge il conoscer che esistano: conoscere che esista una cosa, è intimamente giudicare che ella esiste: giudicare che ella esiste, è applicarle il predicato dell'esistenza: applicarle il predicato dell'esistenza, non si può senza sapere che cosa sia esistenza: sapere che cosa sia esistenza, è lo stesso che avere l'idea dell'essere. Dunque non si possono percepire gli oggetti termini delle relazioni, se prima non si abbia l'idea universale dell'essere. Ma questi oggetti termini delle relazioni debbono venire percepiti prima delle relazioni medesime. Dunque non si possono intuire dall'anima le relazioni, se non a condizione che prima io abbia l'idea dell'essere universale. Dunque l'intuito del padre Dmowski, privo dell'idea dell'essere in universale come egli il suppone, è del tutto inetto allo scopo a cui l'assume, di vedere le relazioni e di formarsene le idee.

XIV. Egli è più inetto ancora a questo ufficio della riflessione lockiana; perchè Locke suppone che le relazioni si astraggano dagli oggetti, laddove l'intuito del padre Dmowski non ammette nessuna astrazione, nessun paragone per rilevare le similitudini, l'uguaglianza, l'identità, quasi che si potesse sapere che due oggetti sono simili, uguali, identici, senza paragonarli ed astrarre da essi ciò che hanno di comune, d'uguale, d'identico!

Il sistema del padre Dmowski, adunque non è nuovo nella sostanza, e si riduce a un genere di quelli che noi abbiamo esaminati e confutati a giudizio del Padre, *opportunitissime*. Se non che il suo è più lontano ancora di essi da soddisfare al problema dell'origine delle idee.

XV. Veniamo ora ad un altro argomento ch'egli istituisce invece di dichiarare l'idea dell'essere, la prima di tempo e di natura, *posset quis dicere decretorio, ut videtur, argumento, sicut et vos plurics fecistis*, egli parla a'suoi discepoli, *ostenditur conceptum directum nostri ego sive nostrae actualitatis, utpote animo essentialem debere antevertere quemcumque alium* (1).

situere) — È un imbarazzo cavare per via d'astrazione le nozioni di giustizia, d'onestà, ecc., perchè non si potrebbero ravvisare negli atti la giustizia, l'onestà, ecc., se prima non se ne avesse la nozione. Oltre di che negli atti materialmente presi non vi sono le qualità della giustizia, ecc. Dunque diamo all'anima un intuito col quale ella possa vedere tali cose senza astrazione (*Notiones justitiae, honestatis, etc., antevertunt quemcumque considerationem actuum, vel obiectorum singularium, cum istis non aliter competat justitia vel honestas nisi quia conveniunt cum ipso conceptu sive norma justitiae et honestatis. Deinde abstrahi non potest ab objectis, etc.*) Da questi argomenti poteva ben tirare la conseguenza il padre Dmowski; dunque per via d'astrazione non si possono cavare tutte le idee; ma non poteva tirare la conseguenza: dunque l'anima si forma quelle nozioni per un semplice intuito senza astrazione. Diciammi di nuovo, *ubi datur medium ab exclusione unius oppositorum, non sequitur per se veritas alterius*.

(1) Nel a citata nota al n. 60 della *Psicologia*.

Su di questo argomento decretorio, com'egli lo chiama, più cose avre'io ad osservare.

Il primo, vi si dice che il concetto del nostro *Io* è essenziale all'anima nostra. Ora se questo concetto è *essenziale* all'anima nostra, egli è dunque innato perchè innato non vuol dir altro se non indivisibilmente unito coll'anima, ed è indivisibilmente unito all'anima ciò che all'anima è essenziale. Non si vede adunque, come il padre Dmowski possa, senza cadere in aperta contraddizione, dire che la diretta intellettuale cognazione del nostro *Io*, *neque est ingenita, neque a sensibus ullatenus dependet*; nè si vede come in tal caso il sistema del nostro autore non ricada ne' sistemi di quelli che ammettono le idee innate.

XVI. E vie più forte apparisce la difficoltà, se si considera in che modo il padre Dmowski pretenda di spiegare come sia *essenziale* all'anima il concetto di sè stessa. Egli dice, che l'anima ha questo concetto, perchè contiene la similitudine di sè e delle sue proprietà. *Anima ejusque proprietates sunt ipsi immediate applicatae, et eorum similitudinem in se continent* (1). Certo che qui v'è voglia di domandare al Padre, chi gli abbia detto che l'anima contiene la similitudine di sè e delle sue proprietà. Ma lasciando di osservare, che simiglianti affermazioni gratuite non hanno nessun peso in filosofia, dimando in quella vece, che cosa sia la *similitudine dell'anima* e delle sue proprietà, contenuta nell'anima, ovvero nell'intelletto (2). Se per *similitudine dell'anima* e delle sue proprietà, intende l'idea dell'anima e di esse proprietà, egli è chiaro che mette delle idee innate. Se poi distingue tra la *similitudine dell'anima* e delle sue proprietà, e l'*idea* dell'anima e di esse proprietà, in tal caso gli resta a dire che cosa sia questa *similitudine*, e in che differisca dall'*idea*; e probabilmente tutto si ridurrà ad aver sostituita la parola *similitudine* alla parola *idea*, e ad aver supposte innate delle *similitudini* piuttosto che delle *idee*. Ad ogni modo, se è essenziale all'anima il concetto di sè stessa, essa contiene questo concetto; il quale o sarà la stessa similitudine, nel qual caso l'anima avrà un concetto innato che si chiama anche similitudine; o sarà cosa diversa dalla similitudine, nel qual caso l'anima avrà due cose innate invece di una, cioè avrà innato tanto il concetto, quanto la similitudine. Che se il padre Dmowski pretenderà che l'*idea* dell'anima sia tuttavia diversa dal *concetto* e dalla *similitudine* sua, in tal caso, moltiplicando gli enti senza necessità, di una cosa sola ne avrà fatte tre, o piuttosto avrà dati tre significati diversi a tre parole, che nel fondo significano la cosa stessa. Ora, poichè egli parla aoco d'*una diretta intellettuale cognizione dell'Io*, che presuppone, gli rimane ancora a dire, se per questa intenda egli una quarta cosa, o se l'immedesimi alle tre prime. Il padre Dmowski adunque appartiene ad ogni modo alla classe di que' filosofi che ammettono qualche cosa d'innato; nè gli vale il negarlo, poichè espressamente dichiara che l'anima contiene la propria similitudine ed a lei è *essenziale* il proprio concetto.

XVII. Ma io credo che il padre Dmowski si troverebbe ancor più impacciato, se qualche indiscreto lo pressasse a dire: come mai nell'anima possa essere la similitudine dell'anima. Io intendo benissimo che fra due o più cose v'abbia similitudine, ma in una cosa stessa come può avervi similitudine? Vuole forse dire, che una cosa è *simile* a sè stessa? In tal caso più propriamente direbbesi che una cosa è *identica* a sè stessa. Or poi, niuna cosa è priva dell'identità coo sè stessa. All'incontro il padre Dmowski dice che l'anima sola e non gli oggetti sensibili possono esibire la similitudine (*Objecta sensibilia ut alia non possunt exhibere similitudinem*). Dunque la similitudine del padre Dmowski non è l'identità degli oggetti, ma altra cosa; e che cosa è ella duoque?

(1) Al n. 62 della *Psicologia*.

(2) La maniera di esprimersi del padre Dmowski è alquanto equivoca, potendosi dubitare, se voglia dire che la similitudine dell'anima e delle sue proprietà sia contenuta nell'anima stessa o nell'intelletto. Ma il senso riesce al medesimo, giacchè lo stesso intelletto è poi nell'anima,

XVIII. Per andar alle brevi, io ho esaminata a lungo la natura della similitudine in più luoghi, ed a quelli rimetto il savio lettore. Quivi troverà dimostrato, che la similitudine di nessun oggetto può essere conosciuta senza un'idea universale, senza un'idea che sia comune a più oggetti (1); vi troverà pure dimostrato perchè le idee si dicono similitudini delle cose (2); ed è perchè in esse si conoscono più cose simili, giacchè cose simili non viene a dir altro, se non cose che colla stessa idea si conoscono. Non si può dunque assumere la *similitudine* per ispiegare le *idee*; ma si debbono prendere le idee per ispiegare la similitudine: la similitudine nè si conosce nè esiste, se prima non esistono le idee.

Desidererei bene, che il rev. padre Dmowski si prendesse la briga di meditare tutte queste dottrine, e ne caverebbe certamente egli da sè l'indeclinabile conseguenza che se l'anima conoscesse sè stessa per avere in sè la propria similitudine, ella avrebbe con ciò stesso un'idea universale, giacchè con quell'idea colla quale conoscerebbe sè stessa, conoscerebbe altresì tutte le anime possibili simili a sè; e in tanto solo l'idea dell'anima si può dire similitudine dell'anima, in quanto ella è un mezzo da conoscere non solamente un'anima, ma ogni anima, e però la somiglianza delle anime. Si dee profondamente riflettere, mi si permetta d'ancor ripeterlo, che la similitudine di due o più cose in fra loro, non è qualche cosa che passi direttamente fra loro, ma è un egual rapporto che hanno con quell'unica idea per la quale vengono conosciute (3).

XIX. Ma diamo per un poco che l'anima abbia essenzialmente, come vuole il padre Dmowski, il concetto di sè stessa. Sarà egli giusta perciò l'illusione, che questo concetto debba *antevertere quemcumque alium*, e perciò anche l'idea, la notizia dell'essere?

Io prego il padre Dmowski a considerare quanto sia sbagliata questa illusione; perocchè se fosse essenziale all'anima il concetto di sè non potrebbe egli darsi, che le fosse essenziale del pari qualche altro concetto? Nel qual caso il concetto di sè non precederebbe gli altri, ma n'avrebbe seco di quelli che sarebbero con esso e coll'anima, stessa coevi. Ricordo adunque al padre Dmowski, che *Ubi potest dari medium, ab exclusione unius oppositorum non sequitur per se veritas alterius*. Fra essere il concetto dell'anima ad essa essenziale, ed esser anteriore a tutti gli altri concetti, v'ha di mezzo il poter essere quel concetto coevo a degli altri. Dunque l'argomento scade anche supposto all'anima essenziale il concetto di sè medesima.

XX. Che se noi vogliamo riguardare non l'ordine di tempo, ma l'ordine logico che le idee hanno in fra loro, ce ne verrà tosto una conseguenza ancor più stringente. Perocchè apparirà manifestissimo, che qualora l'anima avesse come essenziale il concetto di sè stessa, aver dovrebbe necessariamente congenita anche l'idea dell'essere, come quella che precede, quanto all'ordine logico, il concetto dell'anima. E nel vero se l'anima conosce sè stessa mediante il suo concetto, dunque sa di essere. Se sa di essere, dunque afferma, ossia giudica internamente di essere. Se giudica di essere, dunque sa che cosa sia essere. Sapere che cosa sia essere, è perfettamente lo stesso che avere l'idea dell'essere. Dunque, se l'anima ha il concetto di sè stessa, prima ancora ha l'idea dell'essere. Dunque l'idea dell'essere, nell'ordine logico, precede il concetto dell'anima; sia questo concetto essenziale all'anima o no, sia innato o no, riman sempre vero che il concetto che può aver l'anima di sè stessa, dipende dall'idea dell'essere, nè può ella vedere sè stessa, se non si vede come tutte l'altre cose nell'idea dell'essere.

(1) *Nuovo Saggio*, Sess. III, c. IV, art. xx.

(2) *Ivi*, Sess. VI, p. III, c. I, a. viii, § 2.

(3) Vedasi l'ultima nota posta all'art. 1, c. III, Sez. III del *N. Saggio*, ecc.

Qualora adunque si volesse anche presupporre una diretta intellettuale cognizione del nostro *Io*, in qualsiasi maniera ella si presupponesse, o essenziale all'anima o no, innata o no, ella non ci dispenserebbe punto dal dover ricorrere all'idea dell'essere per dare una sufficiente spiegazione dell'origine dell'idea, giacchè ella stessa dovrebbe presupporre l'idea dell'essere per spiegarne sè stessa. Non vale adunque l'argomento, che il padre Dmowski cerca cavare dalla supposizione, che sia essenziale all'anima il proprio concetto. Vediamo se valga meglio l'altro che immediatamente soggiunge.

XXI. *Ad haec*, egli dice, *nonne plures non facile dabunt eam notionem ingentitatem esse, quae ex suppositis aliis, opportuna mentis operatione, facile colligi potest* (1)? Certamente; e se egli fosse vero che l'idea dell'ente si potesse dedurre da altre idee precedenti, non dipendenti da essa, ninno mai l'ammetterebbe innata. All'opposto, la ragione principale colla quale io dimostroai ch'ella dee essere innata, si riduce appunto a questa: che tutte l'altre idee e tutti i giudizi lei presuppongono, sicchè ella è quell'idea appunto, che nè si può formare da nessun giudizio, nè si può dedurre o raccogliere da nessuna idea precedente (2); e la ragion non sembra, a dir vero, grandemente difficile a raggiungersi. Perocchè, se io con un giudizio affermo o nego qualche cosa, certo affermo o nego un'entità, il che non potrei fare se non sapessi che cosa sia entità; e del pari qualsivoglia idea mi mostra un'entità, dunque ella inchiede l'idea di ente: l'ente ideale, in una parola, è il primissimo elemento di qualsivoglia cognizione, al quale si può aggiungere, ma non togliere; perocchè, togliendo dalla mente quell'elemento, supponendo che ella ignori che cosa sia essere, la sua cognizione è annullata e spenta la mente stessa. Le quali cose avendo io dichiarate in molti luoghi distesamente, non so come si possa opporvi una semplice affermazione, e dire che l'idea dell'essere *ex suppositis aliis, opportuna mentis operatione, facile colligi potest*. Certo io credo, che, rivolgendo il padre Dmowski quest'arma contro di Kant, non potrà mai abbattere, come egli spera, l'erroneo sistema della filosofia critica; perocchè rimarrà sempre a suo carico il provare, che vi abbiano delle idee, le quali non presuppongono dinanzi a sè quella dell'essere, e che quella dell'essere si può da esse derivare e raccogliere; il che è quanto dire, rimarrà a suo carico di fare l'impossibile.

XXII. E qui ci sia permesso notare ancora la maniera assai comoda, colla quale il padre Dmowski spera di trovare l'origine delle idee. Egli mostra di credere, che non sia punto necessario fermarsi a mostrare come nascano le idee prime e che queste basti supporte; ma sia necessario solo dimostrare, come si formano le nozioni universali, per le quali egli intende quelle dell'identità, della permanenza, della necessità, ecc. Infatti l'altre idee le dà per presupposte, e le toglie a spiegare quelle sue nozioni universali. Presuppone il concetto dell'anima, ed *ex praesupposita sui ego sive suae actualitatis directa sane, tamen intellectuali cognitione — juncta cum aliis affectionibus nostris* (3), ripete l'origine delle idee universali dall'intuito della nostra razionalità. Dimanda altrove certe idee precedenti a questo intuito. *Sufficient (relate ad mere intelligibilia) aliquae ideae praecedentes, quae non debent esse necessario sensibiles, tanquam occasio unde mens aliquem conceptum intelligibilem efformet* (4). Ma queste idee precedenti che non dice quali sieno, ma dice solo non essere necessario che sieno idee sensibili (quasi ch'è vi fossero delle idee sensibili, e come volevano i sensisti, che prendevano per idee le sensazioni), e quella cognizione dell'*Io* presupposta, non sono certo dati filosofici, nè postulati che si possano ragione-

(1) Nella nota citata al n. 60 della *Psicologia*.

(2) Vedi il *N. Saggio*, ecc. Sess. V, p. I, c. II.

(3) Nella nota citata al n. 60 della *Psicologia*.

(4) N. 62 della *Psicologia*.

volmente dimandare o accordare; perocchè, quando trattasi di spiegare l'origine delle idee egli è necessario occuparsi innanzi tutto delle idee primissime e non delle posteriori; che tutto il nodo della questione sta in quelle, e non in queste. Si dee dunque cercare primieramente quali sieno le idee prime secondo l'ordine naturale e logico che hanno le idee fra di loro, ed è questa ricerca da me fatta che diede per risultamento, che l'idea primissima è quella dell'essere, spiegata la quale, è sciolto il nodo della questione. Convien finalmente guardarsi dal confondere l'*idea colla percezione intellettuale*, la quale ha annesso il giudizio sulla sussistenza della cosa, mentre l'idea sola non è che la cosa nella sua possibilità, e però ogni idea è universale, ogni *idea* è aliena dalla *sensazione*, che è cosa reale; nè si danno idee sensibili, come il padre Dmowski suppone; nè solo godono dell'universalità le nozioni astratte di cui egli parla, ma ogn'idea, e quindi non si può spiegare l'origine di nessuna idea se non si spiega l'origine dell'universale, il che non si può fare nè ricorrendo all'anima che è particolare, nè ricorrendo ai corpi che sono pure particolari. Le quali tutte cose da me esposte lungamente se fossero state considerate dal padre Dmowski, credo io, che egli avrebbe modificato la sua maniera di pensare su questi argomenti.

XXIII. Mi fa ancora questa argomentazione: « Il Rosmini si propone di partire dall'osservazione interna delle modificazioni dell'anima. Ma nè la coscienza riflessa, nè la memoria dice punto quando sia venuta in noi l'idea dell'essere. *Quandam talis quaedam idea mentem nostram subeat, nec conscientia reflexa, nec memoria renunciat* ». — Io rispondo: verissimo; nè la coscienza, nè la memoria dice quando l'idea dell'essere sia venuta in noi; nè potea dirlo, perchè ella ci fa sempre; e il non poter assegnarsi l'epoca del cominciare di quell'idea, prova piuttosto, che ella sia stata con noi congenita, o almeno mirabilmente s'accorda con questa sentenza. Per altro, se io mi propongo di partire dall'osservazione de' fatti interni, non vuol mica dire, che io mi fermi e limiti a questa osservazione, quasi che io mi faccia una legge di non dedur niente col ragionamento dall'osservazione. L'osservazione interna, e la coscienza mi dice, che io ho e che tutti gli uomini hanno l'idea dell'essere: ecco il fatto. L'osservazione sui giudizi e sulle idee mi conduce a conoscere che l'idea dell'essere precede tutti i giudizi e tutte le idee: ecco un altro fatto. Da questi due fatti io muovo il ragionamento, e dico: Dunque l'idea dell'essere è la condizione di tutte le idee e di tutti i giudizi; dunque ella non può esser formata da nessun'idea precedente nè da nessun giudizio; il che è quanto dire, da nessuna operazione intellettuale, riducendosi tutte le operazioni intellettive all'intuizione delle idee e alla formazione de' giudizi; molto meno può esser formata da qualche operazione dell'anima sensitiva. Dunque ella non è formata dall'anima nè intellettuale nè sensitiva; dunque ella è un lume dato all'anima da Dio, è il lume della ragione. Perchè poi oppormi, che la coscienza non depone l'esistenza di quest'idea nella prima età, quand'io ho sciolto già sì ampiamente e tante volte una obbiezion sì volgare? Mi sarà egli vietato di formar nuovamente il desiderio, che quelli che vogliono onorarmi d'entrar meco in discussione, vogliano prima leggere quello che io ho scritto, se questo dee pur formare materia alle loro osservazioni (1)?

XXIV. Finalmente trova, che il sistema dell'unica idea innata *usdem intrinsic et haud exiguis subjacet incommodis, quae nondum a quopiam satis remota fuerunt* (2). Ma quali sono questi incomodi? Sembra che egli intenda per essi, quelli che annovera al numero 60 della sua *Psicologia*; i quali gioverà che noi qui brevemente trascorriamo.

1.° Il sistema delle idee innate, dic' egli, distingue l'*idea* dalla *percezione*; il

(1) Vedi fra gli altri luoghi il *Rinnovamento* ecc. L. I. c. III e seg., e c. LVI.

(2) Nella citata nota al n. 60 della *Psicologia*.

che pare falso e superfluo: *Idque falsum esse videtur, cum in pluribus perceptionibus imago etiam intellectualis rei (1) ab actu percipiendi vel intelligendi formaliter non seceratur; et superfluum, cum perceptio licet simplex, et una, possit spectari sub duplici respectu, scilicet relate ad mentem modificatam, et est perceptio, et relate ad objectum quod repraesentat, et est idea.*

Ma l'affermare semplicemente, come fa il padre Dmowski, che sia falso e superfluo il distinguere l'*idea* dalla *percezione*, non prova che questa distinzione non sia verissima e necessaria; e conciossiachè delle mere asserzioni non sono argomenti in filosofia; e mere asserzioni sono il dire, che in molte percezioni l'immagine intellettuale non si distingue dall'atto del percepire ed intendere, e che la stessa percezione, l'atto del percepire relativamente alla mente sia percezione relativamente all'oggetto che rappresenta, sia idea. Scorgesi piuttosto in tali sicure affermazioni, che il padre Dmowski non ha afferrata bene la natura delle idee. L'*idea* è propriamente l'oggetto intellettuale considerato in sè, e perciò come possibile. La mente intuisce questo oggetto (2). Chi mai potrà confondere l'oggetto col'atto della mente che lo intuisce? Il padre Dmowski dice che l'atto stesso della mente *rappresenta* l'oggetto; ma se l'atto rappresenta l'oggetto, l'oggetto non vi è più, ma vi è solo l'atto della mente che lo rappresenta, non l'oggetto. Che se coll'espressione « l'atto *rappresenta* l'oggetto », intende dire, che l'atto sia l'oggetto stesso; in tal caso vi è l'oggetto, ma non v'è più l'atto, perchè atto ed oggetto non possono essere la medesima cosa. Che se poi con questa espressione « l'atto *rappresenta* l'oggetto », egli intende significare, che l'atto della mente non ha già l'oggetto, ma solamente una *rappresentazione dell'oggetto*; in tal caso, oltre tutti gli altri assurdi che ne verrebbero, farei di più asserire, che altro ciò non sarebbe che sostituire un oggetto ad un altro, cioè la *rappresentazione dell'oggetto*, sarebbe l'oggetto della mente, e sarebbe tuttavia distinto dall'atto della mente. Finalmente, quando egli dice « l'atto della mente *rappresenta* l'oggetto », non distingue egli stesso manifestamente tra il rappresentante ed il rappresentato? Non è egli forse diverso il passivo dall'attivo? La stessa espressione che egli adopera, « l'atto della mente *rappresenta* l'oggetto », non distrugge la sua affermazione in contrario? Non sarebbe egli stato desiderabile, che il padre Dmowski, invece di negare gratuitamente la distinzione fra l'oggetto della mente (nella sua possibilità o idealità) e l'atto della mente, avesse risposto qualche parola ai tanti argomenti da me recati per stabilire quella distinzione? Ne ripeterò qui un solo, per non essere infinito; ma tale che pare a me irrepugnabile. L'oggetto della mente è il *vero*; e per prendere in esempio un vero particolare, pigliamo questo, che « due e due fanno quattro ». Or tutti gli uomini intuiscono questo vero, sieno del nostro emisfero o degli antipodi. L'oggetto che tutti vedono colla mente è identico; eppure ciascuno, per vederlo, dee far un atto particolare della sua mente, e se nol fa, nol vede. Laonde, se l'oggetto è uno e identico, e gli atti mentali che l'hanno per loro termine sono tanti quante sono le menti che lo intuiscono; egli è dunque manifesto che l'oggetto si distingue dagli atti delle menti, e che questi non sono la cosa stessa con esso. Di più: il vero, ogni vero, tutte le relazioni delle cose vere, questo vero particolare « due e due fanno quattro » è eterno; perchè fu sempre vero da tutta l'eternità, che due e due fanno quattro, come furono sempre vere quelle relazioni d'identità, di necessità, ecc., che il padre Dmowski chiama nozioni universali. Prima

(1) Che cosa è quest'immagine intellettuale della cosa? A me pare d'aver bastevolmente dimostrato, che l'intendimento non ha immagini, ma solo oggetti o ideali, o anche reali.

(2) Dico *intuisce*, perchè l'atto della mente col quale ella conosco l'oggetto possibile, e perciò o'ha l'idea, io lo chiamo *intuizione*, e distinguo l'intuizione dalla *percezione*, io quando cioè la percezione è l'atto con cui l'uomo sente l'oggetto reale, e lo conosce mediante l'affermazione, il giudizio. Il padre Dmowski suppone che la *percezione* abbia per suo oggetto le idee, e però la confonde colla *intuizione*; ma io non voglio far questione di parole. Era però necessario alla chiarezza, che il lettore fosse di ciò avvertito.

che gli uomini fossero, tutti i veri erano veri, e sarebbero stati veri eziandio che non fossero stati creati gli uomini; perocchè tali oggetti delle menti umane non dipendono dalle menti umane nè da nessuna mente contingente, o dagli atti di queste menti contingenti. Ed è perciò, che se questa verità « due e due fanno quattro », non è intuiva dalle bestie o dagli esseri inanimati, ella non cessa per questo dall'essere nel modo suo proprio. Ora quell'intuizione, quell'atto col quale la mente di ciascun uomo vide la prima volta che due e due fanno quattro, è cominciato nel tempo, è del tutto contingente ed accidentale. Se dunque gli *oggetti ideali* della mente (le idee, le verità) sono di natura loro eterni, e se gli *atti della mente* nostra sono contingenti e temporali, dunque si dee distinguere l'oggetto della mente dall'atto della mente, l'idea dall'intuizione (*perceptio*, secondo la maniera di parlare del padre Dmowski), come si dee distinguere l'eterno e il necessario dal temporale e contingente (1).

XXV. Quanto poi maggiormente si renderebbe manifesta questa verità, se io volessi, discutendola più profondamente, recarla fino a cavarne quel risultato importante e secondo che altrove feci, il qual dimostra l'*oggettività* stessa delle cose tutte risiedere nelle idee, e da esse sole le altre cose parteciparla? sicchè l'atto stesso della mente non può rendersi *oggetto* alla mente, se dall'idea non vien prima mutuando l'*oggettività* (2)?

XXVI. Ma passiamo al secondo incomodo che trova il padre Dmowski nel sistema delle idee innate; ed è,

2.º *Quod non sit philosophicum, res naturales explicando, recurrere ad formas quasdam in mente latentes, quae, quid sint, prorsus non intelligitur* (3).

Se non che, chi ben considera, questo argomento non riguarda punto nè poco l'*origine* delle idee; nè esso dimostra che debbano essere piuttosto acquisite che innate; egli riguarda unicamente la questione della *natura* delle idee; nè prova punto altro, se non che le idee non sono *Formas quasdam in mente latentes, quae, quid sint, prorsus non intelligitur*. E veramente, che le idee sieno *innate* o che sieno *acquisite*, ciò non muta la loro natura. Questa natura si può intendere o non intendere; esse sono ugualmente quello che sono. Che io sappia che cosa sia l'ente perchè Iddio me n'ha comunicata la notizia col crearmi, ovvero che io sappia che cosa sia l'ente perchè io me n'ho acquistata la notizia da me stesso; ciò non rende la notizia dell'ente diversa; ella è egualmente quello che è; nell'un caso e nell'altro è la notizia dell'ente e nulla più. Che cosa è la notizia dell'ente? È l'idea dell'ente, è l'ente stesso presente alla mente nostra, l'ente intelligibile da noi conosciuto; e ce il tutto: qui non ci sono forme latenti, come s'immagina il padre Dmowski. Che l'ente intelligibile sia stato sempre presente a noi fino dall'istante in cui comincio l'esistenza nostra, ovvero che egli ci sia reso presente in un tempo posteriore; questo non muta, per dirlo di nuovo, la sua natura, nè ci obbliga a definire in un altro modo l'idea. Dirà il padre Dmowski, che se l'idea dell'ente fu a noi data insieme coll'esistenza, ella si rimase in noi latente per qualche tempo. Sì, rispondo; a quella guisa che rimangono pure in noi latenti tutte quelle idee e cognizioni, alle quali attualmente non riflettiamo. Vale adunque una tale difficoltà anche per le idee acquisite; e se non è difficoltà per queste, non dee essere difficoltà neppure per le idee innate. Ora vorreste voi, mio rev. Padre, che l'uomo avesse sempre coscienza di tutto ciò che passa o avviene in lui? Rammentatevi, che il sostener questo riuscirebbe non solo contrario alla filosofia, ma ben anco alta cristiana teologia; la quale insegna che la grazia di Dio opera nel bam-

(1) Vedi il *Rinnovamento* ecc. L. III, c. XXXIX e seg.

(2) Vedi il *N. Saggio*, ecc. Sez. VI, p. III, c. II. — E da osservarsi, leggendo questo capitolo, che l'*idea* dell'*Io* involge l'*idea* dell'*anima*, e la percezione dell'*Io* involge la percezione dell'*anima*, ma non viceversa.

(3) Nel citato n. 60 della *Psicologia*.

bio che viene battezzato, quantunque egli non n'abbia coscienza. E giacchè siamo venuti a toccare le relazioni che hanno le dottrine filosofiche coi dogmi del cristianesimo, permettetemi, rev. Padre, che vi chiami ancora a riflettere se le difficoltà che voi fate alle idee innate non potessero per avventura pregiudicare alle dottrine ricevute dalla Chiesa intorno alla cognizione angelica; pensateci, e voi stesso, nella vostra saviezza, giudicate.

XXVII. Ma passiamo al terzo ed ultimo incomodo, che il padre Dmowski ritrova in ammettere le idee innate.

3.^o *Argumenta quibus harum idearum existentia suadetur*, dice, *nil valent statim ac admittatur in animo nostro vis efformandi aliquas notiones universales, aliter quam per abstractionem a sensibus.*

E non teme voi, che taluno vi faccia osservare, che l'*ammettere* semplicemente nell'animo nostro una forza di formarsi alcune nozioni universali non basta in filosofia; perchè, oltre ammetterla di buona volontà, bisogna provare che ella esista di fatto; bisogna provare almeno che ella sia possibile, e che non tragga dietro a sè delle conseguenze assurde?

In fatti, l'esistenza di una tal forza, come cosa di fatto, deve esser provata siccome si provano i fatti, cioè mediante l'osservazione; ciò che il padre Dmowski lascia interamente a desiderare.

XXVIII. Ma pazienza! qualora almeno la forza di formarsi alcune nozioni universali, che il padre Dmowski dona generosamente all'animo umano, non fosse assurda, e non traesse dopo di sè delle assurde e perniciosissime conseguenze.

Ma vero, ella è cosa assurda all'accordare all'animo umano il potere, o sia la forza di formarsi le nozioni universali del vero, del giusto, dell'onesto, ecc., della identità, della necessità, ecc.; perocchè le nozioni del vero, del giusto, dell'onesto, ecc., non sono altro che il giusto, il vero e l'onesto, in quanto è intuito dall'anima (1). Ora il vero, il giusto e l'onesto, sono cose eterne e necessarie, le quali possono essere bene *intuite* dall'anima, ma non *formate*, se non si vuol cadere nell'assurdo, che l'anima contingente formi ciò che è necessario, eterno, immutabile. Lo stesso dicasi delle relazioni d'identità, di necessità, ecc. Questi sono altrettanti veri eterni, i quali possono essere intuiti; formati no, nè dall'uomo, nè da chicchessia. L'essere ideale di questi veri, che è quanto dire le loro idee, appunto perchè è eterno, ha sede nella mente divina; e l'uomo sol ne partecipa, ma non lo forma. Non fa dunque bisogno di dare una forza all'anima di *formare* tali oggetti; anzi non si può attribuirgliela senza errore; ma conviene solo darle l'*intuizione* di tali oggetti; i quali stanno così mirabilmente l'un dentro l'altro, che tutti infine si trovano e si riscontrano nel solo *essere ideale*, o idea dell'essere. Parmi che questi errori del padre Dmowski gli sieno accaduti per non avere ben meditata la natura dell'idea, nè aver conosciuto, che ella non è altro se non l'oggetto stesso che l'anima intuisce, il qual oggetto è intuito nella sua possibilità, e non nella sua realtà, comunicandosi questa ed operando nel sentimento, e non nel puro intelletto.

XXIX. Le conseguenze poi del sistema che dà all'anima umana una forza di *formarsi* delle nozioni universali, sono perniciosissime, come dicevo; perocchè, se tali nozioni ed idee fossero formazioni d'un essere contingente, sarebbero contingenti anch'esse, non sarebbero più verità, ma solo apparirebbero tali all'anima per una illu-

(1) Quanto sapientemente non osserva sant'Agostino, che di tali cose, e universalmente di tutte le verità, di cui si compongono le varie discipline, noi non abbiamo già nella mente le *rappresentazioni*; ma si proprio le cose stesse, *nec eorum imagines, sed res ipsas vero!* Questo è pur quello, a cui non poegno mente i moderni filosofi, onde poi si van persuadendo di potere spiegare ogni cosa per via d'immagini e di rappresentazioni. — Chi vuol sentire come sant'Agostino osservi in sé quel vero, che io qui accenno, legga fra gli altri luoghi il L. X. Dalle sue *Confessioni*, c. X, e segg.

sione invincibile e trascendente. Egli è chiaro che ogni agente opera secondo le proprie leggi e forme; e però l'anima sarebbe quella che darebbe le sue leggi e le sue forme alle nozioni, alle idee, alle verità, oggetto del suo intelletto; come voleva Kant. Quando dunque l'omo ragiona, non avrebbe altro punto d'appoggio che sè medesimo; le conclusioni de' suoi ragionamenti non varrebbero più di quel che vale egli stesso; comincerebbe e finirebbe la loro verità cogli *atti* della sua mente; in una parola, non si potrebbe più difendersi dallo scetticismo, funestissimo e capitalissimo errore di questo secolo, il quale si dee svellere dalle menti della gioventù, e non seminarvelo; nè lo scetticismo si svelle, se non con buone ragioni; giacchè le ragioni che non fanno forza, appagano la gioventù per un poco, vinta all'autorità ed al rispetto del proprio maestro: ma poi si dissipano da sè stesse, o sono dissipate dalla riflessione più matura; restandosi così la gioventù nostra siccome una piazza aperta e disarmata fra tanti nemici che l'accerchiano e l'assaliscono.

XXX. Le quali riflessioni tutte noi vogliamo sottomettere alla saviezza de' lettori, che sapranno sicuramente apprezzarle. È fortunati saremmo se venissero accolte con benevolenza dal reverendo padre Dmowski principalmente, intendendo egli da quali giuste e necessarie ragioni noi fummo indotti a scriverle da lui provocati! Fortunatissimi poi se fossero da lui approvate! giacchè, desiderando noi entrambi il bene della gioventù e il progresso della verità e della pietà, così ci troveremmo uniti nei mezzi di procacciare tali cose, come ci troviamo uniti nel fine. Per me non ricuserò di dargli maggiori dichiarazioni di quanto ho fin qui osservato, se egli lo bramerà, e di esporre anco delle osservazioni più estese sulle sue *Istituzioni di filosofia*, colla stessa libertà rispettosa con cui ho scritto le presenti, se, coltivando egli la presente discussione, rendesse utile o necessario da parte mia un nuovo lavoro.

FINE DEL VOL. XII. DELLE OPERE
E IV. DELLA FILOSOFIA DELLA MORALE.

612350



INDICE

DE' LUOGHI DELLA SACRA SCRITTURA

CITATI IN QUESTO VOLUME.

Gen. I, 31	pag. 119	Jo. X, 8	pag. 65	Rom. VIII, 8, 9, 10.	pag. 152
» VIII	» 98	» —, 36	» 30	» —, 38, 39	» 27
» XVII, 14	» 86	» XV, 22	» 131	» X, 2	» 6
Levit. XV	» 151	Rom. II, 12	» 70	» XIV, 23	» 153
Deut. XXXII	» 96	» —, 13	» 134	I. Cor. II, 14	» 153
Job. VII	» 125	» —, 14	» 237	» III, 3.	» 139
» XIV.	» 150	» —, 15	» 240	» VII, 37	» 148
» XXV	» 150	» III.	» 70	» XV, 21, 22	» 88
Ps. XXX.	» 185	» —, 9-24	» 157	» —, 58	» 158
» L.	pag. 151, 166	» —, 23, 24	» 88	Gal. II, 21	» 89
» CXLIII 2	» 156	» V.	» 88	» III, 22	» 63
Prov. XX, 24	» 143	» —, 9, 10	» 88	» V, 17	» 92
Eccle. IX, 1	» 109	» —, 12	» 24	» —	» 125
Sap. VIII, 15	» 82	» —, 13, 14	» 69	Ephes. II, 1-9	» 166
» XII, 10, 11	» 60	» —, 16	pag. 88, 91	» —, 3	» 67
Eccle. XXXVII, 20	» 110	Rom. V, VI, VII	» 214	» —, 10	» 169
Isai. XXI, 16	» 151	» VI, 2-12	pag. 138, 139	» IV, 22-24	» 170
» LXIV, 6	» 65	» —, 4	» 142	Phillip. II, 13	» 166
Ezech. XXXVI, 25, 26.	» 166	» —, 4-6	» 168	Coloss. II, 11	» 142
Matth. VII, 20	» 131	» VII, 1-4	» 163	I. Tim. I, 9	» 164
» XII, 30	» 77	» —, 5, 8, 9	» 111	Hebr. II, 16	» 100
» XIII, 25	» 6	» —, 8	» 139	» XI	pag. 64, 65
» XIV, 31	» 7	» —, 8, 11, 13, 17.	» 111	Jac. I, 14	» 126
» XVIII, 15	» 10	» —, 15, 16	» 125	» II, 10	» 175
Luc. X	» 79	» —, 17 pag. 138, 139.	» 161	II. Petr. I, 10	» 158
Jo. I, 13	» 113	» —, 18, 22, 23	» 169	» —, 21	» 166
» —, 29	» 88	» —, 20	» 93	I. Jo. I, 8	» 156
» II, 25	» 108	» —, 23	» 239	» —, 10	» 156
» III, 5, 6. pag. 134, 142.	» 152	» —, 25	» 169	» II, 16	pag. 59, 84, 92
» VI, 44	» 165	» VIII	» 126	» III, 9	» 142
» —, 84	» 142	» —, 5	» 125	Apoc. XX, 15	» 91



TEOLOGI

CHE HANNO RISPOSTO ALLE DIFFICOLTA

MOSSE CONTRO

IL TRATTATO DELLA COSCIENZA

- I. LORENZO GASTALDI, canonico, teologo collegiato dell' università di Torino. — Articolo inserito nel *Propagatore Religioso* di Torino, anno VI, vol. XI, fasc. 353 e segg. — Lettera in risposta alle avvertenze del signor C. B. P. Milano 1843, tipografia Boniardi-Pogliani. — In difesa della Dottrina di *Antonio Rosmini-Serbati*. Torino 1843, tipografia Pagani e Comp.
- II. AMICO CATTOLICO, Giornale che si pubblica in Milano da una società di Teologi lombardi. — Articolo nel vol. I, f. 456 e segg. — Altro articolo nel vol. II, f. 318 e segg.
- III. PAOLO BERTOLOZZI, canonico della metropolitana di Lucca. — Lettera sulla *Risposta al finto Eusebio Cristiano* del chiarissimo signor D. *Antonio Rosmini-Serbati* preposito generale dell' Istituto della Carità. Lucca 1841, tipografia di Giuseppe Giusti — Peccato originale e Moralità, commentario. — Lucca 1842, dalla reale tipografia Baroni.
- IV. GIOVANNI FANTOZZI, dottore in sacra teologia. — Due articoli del professore FEDERICO DEL ROSSO, estratti dal Giornale Toscano di scienze morali, storiche e filosofiche con due lettere del sacerdote GIOVANNI FANTOZZI sul *Trattato della Coscienza Morale* del signor abate *Antonio Rosmini*.
- V. GIOVANNI BATTISTA PAGANI, missionario apostolico. — *Doctrina peccati originalis destructiva in feto Eusebio contenta. Mediolani, ex typographia Boniardi-Pogliani, MCCCXLIII.*
- VI. J. P. BEAUD, teologo dell' università di Torino. — *Quelques mots sur une lettre du R. P. Rozaven, concernant la doctrine de M. l'abbé Rosmini.* Anney, 1843.

INDICE

DEGLI AUTORI CITATI IN QUESTO VOLUME.

- Agostino (S.),** 33, 14, 15, 28, 29, 31, 33, 45, 55, 56, 58, 59, 61, 63, 66, 68, 70, 71, 73, 77, 78, 80, 81, 84, 85, 86, 87, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 98, 100, 104, 105, 106, 107, 108, 112, 113, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 152, 153, 154, 158, 159, 160, 161, 164, 165, 166, 167, 173, 182, 183, 194, 203, 206, 219, 225, 247, 258, 266.
Aelredo (S.), 122.
Alasia, 118.
Ambrogio (S.), 77, 164.
Amico Costolico, 189.
Anselmo (S.), 107, 125, 127, 216.
Aristotele, 235.
Ario (S.), 123.
B
Bac, 18, 22, 30, 31, 33, 37, 41, 78, 76, 80, 89, 90, 93, 96, 122, 123, 171, 212.
Baronio (Card.), 454.
Basilio, 109, 126.
Beda, 44.
Bellarmino (Card.), 38, 39, 43, 85, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 108, 118, 131, 137.
Bellelli 89.
Bernardo (S.), 125, 128, 169, 176.
Berti, 89.
Bertolozi, 1, 189.
Bohesi, 57, 125.
C
C. B. P., 194, 206, 208.
Calvino, 31, 73.
Catech. Eccl. Polon. 81.
Catechismo Romano, 74, 125, 202, 207, 210.
Cattarino, 38, 39, 102.
Celestino P. (S.) 100.
Cicerone, 239, 245, 246.
Cipriano (S.), 212.
Clemente VIII (P.), 181.
Clerc (Niccolò Le), 51.
Concilio Basil., 202.
Concilio Cartaginense, 125.
Concilio d'Orange, 40, 105, 143, 165.
Concilio Fiorentino, 75, 76, 198.
Concilio Milevitano, 143.
Concilio Trid., 22, 23, 24, 96, 27, 28, 29, 32, 35, 39, 40, 43, 50, 59, 60, 64, 65, 70, 74, 75, 81, 83, 84, 87, 90, 92, 95, 98, 112, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 136, 138, 142, 143, 144, 145, 146, 152, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 165, 168, 170, 171, 172, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 212, 213, 220, 224, 231.
Condillac, 235.
D
Damasceno (S. Giovanni), 99.
Dante, 10.
Didimo Alessandrino, 124.
Dig. 116.
Dmowski (p.), 237, 267.
E
Episc. exules in Sard., 125.
Esame critico, 193, 233.
Ezio, 85, 125, 138, 139, 142.
Eugenio IV (P.), 198.
Eusebio Cristiano, 185, 202, 206, 222, 232.
F
Fénelon, 2.
Filippo Neri (S.), 154.
Fulgenzio (S.), 73, 105, 125.
G
Gaetano (Card.), 33, 45, 96, 98, 104, 173, 227.
Gelasio P. (S.), 125.
Gerdil (Card.), 84, 178, 237.
Giansenio, 25, 28, 31.
Giovanni Cris. (S.), 125, 163, 164, 167, 169.
Giovanni VIII (P.), 73.
Gioviniano, 77.
Girolamo (S.), 99, 125, 126, 127.
Giuliano di Eccliana, 56, 58, 77, 82, 129, 135.
Gregorio M. (S.), 73, 125, 126.
Gregorio Nisseno, 127.
Guadagnini, 125.
H
Hypognost. 125.
I
Innocenzo III (P.), 61, 63, 82, 10, 169, 173, 227.
Isidoro Hispal. (S.), 125.
K
Kant, 255, 262, 267.
L
Leibnitzio, 255.
Leone (S.), 125.
Leone XII (P.), 181.
Liguori (S. Alfonso), 213.
Lirano Nicola, 22.
Locke, 255, 258, 259.
Lombardo Pietro, 30.
Lutero, 135.
M
Mennais (De la), 182.
Molinao, 177.
P
Paflaviccio (Card.), 114, 141.
Polagio, 53, 64, 67, 69, 78, 81, 85, 86, 161, 166, 167, 173.
Petauio, 85.
Pier Grisologo (S.), 127.
Pietro da Bergamo, 214.
Pighio, 38, 39, 45, 102.
Platonio, 239, 255.
Poli, 57.
Propagatore Religioso, 185, 199, 194.
Prospero d'Ag. (S.), 94, 105, 125.
Prudenziio (S.), 125.
Q
Quetnello, 27, 171, 186.
R
Reid, 255.
Riccati (p.), 182.
Rituale Romano, 69.
Rosmini, 10, 13, 14, 16, 18, 21, 27, 28, 30, 31, 49, 56, 63, 71, 91, 111, 112, 113, 116, 117, 129, 130, 134, 146, 147, 153, 158, 159, 160, 162, 174, 175, 176, 179, 181, 182, 196, 206, 219, 230, 232, 238, 241, 251, 256, 257, 258, 261, 262, 263, 265.
S
Sinodo Pistoiese, 75, 76, 173.
Siricio (S.), 73.
Soto, 41, 98, 104.
Stewart, 255.
Suarez, 206, 213, 221, 240.
T
Tertulliano, 33, 71.
Tommaso (S.), 15, 16, 17, 18, 22, 23, 25, 26, 29, 31, 33, 34, 35, 41, 42, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 60, 63, 67, 68, 72, 78, 79, 80, 92, 95, 96, 97, 99, 101, 105, 106, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 123, 126, 127, 131, 132, 134, 136, 137, 139, 140, 141, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 155, 161, 162, 173, 174, 175, 176, 183, 194, 197, 200, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 239, 244, 245, 246.
Tournely, 29.
U
Urbano IV (P.), 61.
V
Viva Domenico, 186.
Z
Zotimo (P.), 78.

9
12
60

I N D I C E



fac. 18

DOTTRINA DEL PECCATO ORIGINALE

IN DIFESA

DEL TRATTATO DELLA COSCIENZA.

Lettera del signor <i>D. Paolo Giovanni Bertolozzi</i> , canonico della metropolitana di Lucca, all'abate <i>D. Antonio Rosmini-Serbati</i>	1
Risposta dell'abate <i>Rosmini</i> al suddetto Canonico	5

RISPOSTA AL FINTO EUSEBIO CRISTIANO.

I.	Occasioni dell'opera	9
QUESTIONE PRIMA.	<i>Dell'uso fatto dagli ecclesiastici scrittori, e specialmente da s. Tommaso, delle parole peccato e colpa</i>	13
II.	La voce <i>peccato</i> si adopera spesso dagli scrittori per indicare una <i>colpa</i> ; ma talora suoco per indicare un <i>peccato semplice</i>	ivi
III.	Si prova la distinzione fra la nozione di <i>peccato</i> e quella di <i>colpa</i> coll'autorità di sant'Agostino	ivi
IV.	La definizione del peccato in genere dee esser tale che abbracci anche il peccato originale: la <i>colpa</i> non è il <i>genere</i> de' peccati, ma una specie	14
V.	Si debbano distinguere negli scrittori i luoghi dov'essi parlano di <i>colpa</i> , che è una specie di peccato, da' luoghi dov'essi parlano di <i>peccato in genere</i> , e non confonder quelli con questi	15
VI.	Si prova la distinzione della nozione di peccato semplice da quella di colpa coll'autorità di s. Tommaso.	16
VII.	Continuazione	17
VIII.	La proposizione XLVI di Bajo parla della specie della colpa, e a torto si pretende eh'ella parli di peccati semplici	18
QUESTIONE SECONDA.	<i>Se si possa dare nell'uomo uno stato di peccato non imputabile a colpa di lui stesso</i>	21
IX.	Si prova coll'esempin del peccato originale in cui l'uomo nasce, che è vero peccato, ma non imputabile se non riferito al capo dell'umana stirpe, che liberamente il commise	ivi
X.	Il peccato è un <i>difetto reale</i> inerente al soggetto; la colpa è una <i>relazione</i> col libero autore del peccato, a cui s'imputa	22
XI.	Che il peccato originale non sia colpa in sè stesso, ma solo in relazione col primo padre che liberamente il commise, si prova coll'autorità di s. Tommaso	23
XII.	Secondo la dottrina del Cristianesimo, vi hanno due forme di moralità, l'una non libera, e l'altra libera	25
XIII.	Dall'ammetter una forma di moralità non libera, non viene posta la conseguenza, che l'uomo non possa perdere la grazia santificante, e che non sieno necessarie all'uomo le buone opere.	26
XIV.	Dall'ammettere che la grazia di natura sua opera per necessità, non viene che il libero arbitrio dell'uomo non le possa resistere	82
XV.	Talora la grazia precede l'uso del libero arbitrio ed in tal caso opera la santificazione dell'uomo, senza che il libero arbitrio dell'uomo vi si possa opporre.	30
XVI.	Talora l'uomo non si può opporre all'azione santificante di Dio per la potenza con cui opera in esso, il che accade ne' celesti comprensori.	31
XVII.	Distinzione fra la giustizia naturale e la soprannaturale. — Fra la giustizia e la sua imputazione: casi pure fra l'ingiustizia e l'imputazione di essa	32

XVIII.	L' imputazione a colpa suppone innanzi di sé un disordine morale; e però il negare ne' bambini il disordine morale consistente in una stortura di loro volontà o avversione a Dio, è un negare insieme la colpa originale.	33
	<i>Nota (1).</i> Il pretendere che la semplice mancanza della grazia santificante possa essere imputata a peccato, è via che conduce al Bajanismo.	ivi
XIX.	Ne' dannati vi è il peccato, benché non possano più demeritare o peccare in modo che li renda <i>colpevoli</i>	ivi
XX.	Continuazione	34
QUESTIONE	<i>TERZA.</i> Se sia vero ciò che pretende Eusebio, che la natura e la volontà umana dal peccato originale non sia rimasta infetta né guasta, ma solo privata de' doni soprannaturali	37
XXI.	Gli avversari alterano intorno a ciò la nostra dottrina, e pretendono che tutti i cattolici seguano quella ch'essi professano.	ivi
	<i>Nota (3).</i> Il pretendere, come fanno gli avversari, che la grazia santificante sia necessaria a costituire l'integrità della natura, è via che conduce al Bajanismo	ivi
XXII.	Il dire che il peccato originale de' bambini non sia altro che il peccato originale ad essi imputato, senza riconoscere in essi un difetto morale che possa esser oggetto d'imputazione, è dottrina dichiarata eretica dal Bellarmino.	38
XXIII.	La mera nudità de' doni soprannaturali non può esser oggetto nel bambino d'imputazione.	39
XXIV.	Continuazione	ivi
XXV.	Il pretendere, che la nudità de' doni soprannaturali, che si trova ne' bambini, sia oggetto d'imputazione, non solo è un assurdo, ma distrugge il dogma del peccato originale	40
XXVI.	Continuazione	41
XXVII.	Quelli che pretendono che il peccato originale ne' bambini si riduca alla sola nudità de' doni soprannaturali, non osano dire che sia un vero peccato; ma sogliono dire che quella nudità <i>MIRASI</i> COME PECCATO, colla qual frase dimostrano di sentir essi stessi, che il loro sistema racchiude la distruzione di un tal dogma	ivi
XXVIII.	Il pretendere che la mera privazione de' doni gratuiti ne' bambini sia peccato, è un fare Dio stesso autore del peccato	ivi
XXIX.	Il decreto che fece Dio di dare a tutta l'umana stirpe in Adamo de' doni soprannaturali, non può fare che la mera privazione di tali doni che in sé non è peccato, diventi peccato	42
XXX.	Chi dice, che la nudità de' doni soprannaturali nel bambino, benché in sé stesso non sia peccato, <i>MIRASI</i> come peccato, e questo è tutto il suo peccato originale; dee dire altresì, che la remissione del peccato che si fa nel santo batesimo non è remissione in sé stessa, ma <i>MIRASI</i> per remissione, o quindi che i bambini non <i>VERE</i> BAPTIZANTUR IN REMISSIONE PECCATORUM	43
XXXI.	Donoico Solo non mette l'essenza del peccato originale nella mera nudità dei doni soprannaturali, che considera solo come un effetto del peccato, ma la mette e nella obliquità e declinazione dell'anima dalla legge e dall'ordine di Dio per mezzo della volontà	ivi
XXXII.	Viene allo stesso la sentenza del cardinal Gaetano, riponendo egli il peccato de' bambini in un <i>abito corrotto</i> , o in un positivo languore della loro natura morale	45
XXXIII.	S. Tommaso del pari non pone l'essenza del peccato originale in una pura privazione de' doni gratuiti, ma in una positiva infezione, che torce dal retto ordine la voglia, e sconcerta l'armonia fra essa e le potenze inferiori contro a quanto esige la morale natura dell'uomo	48
XXXIV.	Continuazione	49
XXXV.	La privazione dell'originale giustizia in cui ripone s. Tommaso l'originale peccato de' bambini non è la mera privazione de' doni soprannaturali, ma di più LA PRIVAZIONE DELLA RETTITUDINE DELLA VOLONTÀ la quale è peccatrice non perchè è auda, ma perchè è torta.	50
XXXVI.	Si conferma, che il peccato d'origine ne' bambini consiste nello stortura di loro volontà, coll' autorità d' un recente teologo	51
XXXVII.	Secondo s. Tommaso l'infezione originale de' bambini in quant' è peccato è un abito; e in quant' è colpa non è un abito, ma una relazione	ivi
XXXVIII.	Il mal abito ossia la MALA DISPOSIZIONE in cui ripone s. Tommaso l'essenza dell'originale infezione, considerata non come colpa, ma come peccato, non è solamente opposta alla giustizia soprannaturale, ma alla naturale altresì.	52
XXXIX.	Che la ragione regga l' inferiore appello, è all'uomo naturale, secondo s. Tom-	

- maso, ed è un guasto contro natura che la ragione si trovi impotente a governarlo 54
- XL. Il dira che la concupiscenza, talu qual'è al presente nell' uom decaduto, potrebbe rinvenirsi in un uomo creato da Dio, che non avesse peccato, è un giustificarla o un lodarla come opera di Dio stesso 55
- XLII. Il pretendere che tutte le membra dell' uomo non passino mai ad operare senza il consenso libero della ragione, è un negare ciò che insegna l' Apostolo, e sant' Agostino sulla lotta fra la carne e lo spirito, e il bisogno della grazia per vincerla 56
- XLIII. Teodenza al RAZIONALISMO ed al PELAGIANISMO de' tempi moderni. — Pelagio negava, che la concupiscenza, qual'è al presente, avesse alcun vizio in sé contro la natura ragionevole dell' uomo, o volca che si trovasse nell' uomo quale fu creato da Dio. Sant' Agostino contro di lui dimostrava che così non fu, né POTEA ESSER 57
- XLIII. Se il peccato originale consistesse nella mera nudità dei doni soprannaturali, la trasfusione di esso si spiegherebbe senza bisogno di ricorrere alla *libidine abituale*, giacchè è naturale che l' uomo privo de' detti doni cominciasse generando la natura umana senza que' doni che non ha. Ma tutta la tradizione insegna, che il peccato originale trapassa di padre in figlio, per la *libidine abituale*, e non perchè l' uomo sia privo de' doni gratuiti. Dunque nella mera privazione di questi non può consistere il detto peccato. 59
- XLIV. Pelagio accordava che la natura fosse priva dell' ordine soprannaturale, ma negava che avesse un vizio morale in sé stessa, e per questo fu condannato. 61
- XLV. Se la natura umana non avesse vizio, ma solo privazione de' doni gratuiti, non sarebbe da Dio lasciata in balia del demonio. — Questo vizio morale è come un mal fisico. — Questo mal fisico domanda un medico, come la schiavitù del demonio domanda un Redentore. — Negare il mal fisico e la schiavitù conseguente, è un detrarre alla Redenzione di Gesù Cristo. 62
- XLVI. È un errore il dire, che gli antichi giusti piacessero a Dio colle loro virtù, senza la grazia medicinale del Salvatore; come pure è un rendere Dio crudele il dire, ch' egli permette al demonio d' occupare il bambino non regenerato, senza che v'abbia nella natura di questo alcun vizio 64
- XLVII. I predetti errori non possono evitare la condanna della Chiesa, benché si coprono d' artificiose parole 66
- XLVIII. I sostenitori de' detti errori sono costretti a rendersi avvocati non pur della concupiscenza, ma ancor del diavolo. 67
- XLIX. È di fede, che il solo peccato originale tra seco la dannazione, la perdizione, la morte eterna; benché varie sieno le maniere di spiegare la dannazione de' bambini morti senza battesimo, fra lo quali nulla ha deciso finora la Chiesa 69
- L. Gli empi, che negarono il dogma del peccato originale, presero sempre di dimostrarlo assurdo col ragionamento della corta loro intelligenza. 73
- LI. Continuazione 74
- LII. La Chiesa defina, che fra il regno di Dio e la dannazione eterna non si dà uno stato medio privo di colpa o di pena, come favoleggiano i Pelagiani, senza però riprovare in diverse opinioni dei teologi cattolici, che assegnano più o men di pena ai bambini morti senza battesimo 75
- LIII. Continuazione 76
- LIV. La mera nudità della grazia santificante non è una *macchia*, e il peccato originale è una vera *macchia* 78
- LIV. La mera nudità della grazia santificante non è una *ferita* della natura, e il peccato originale è una *ferita*, o tra socco molto ferite dalla stessa natura 79
- LVI. Il peccato originale diminuisce l' *inclinazione della stessa natura umana alla virtù*. 80
- LVII. Iddio potrebbe creare un uomo colla *tendenza* e colla *limitazione* della natura; ma non potrebbe crearlo, secondo sant' Agostino, col vizio morale di cui è presentemente infetta per origino la natura 80
- LVIII. Se non vi fosse altro macciamento oella natura umana che quello della grazia, non si potrebbe spiegare come l' uomo che ha ricevuto la grazia generasse dei figliuoli in peccato. 82
- LIX. Se l' uomo avesse la natura perfetta, e sol priva di grazia, Cristo in trasporterebbe *ex bono ad melius*. Ma il dir questo, secondo sant' Agostino, o l'eresia di Pelagio, consistendo la verità cattolica in confessare che Cristo colla redenzione ha trasportato l' uomo *ex malo ad bonum*. 84
- LX. Temerità di coloro, che pronunciano opposti alla giustizia e alla bontà infinita di Dio il mandar l' uomo alla dannazione senz' *ACTUAL*, suo demerito 85

LXI.	Coloro che negano la natura viziata, esaltano troppo le forme del libero arbitrio, e detraggono alla grazia del Salvatore.	facc. 86
LXII.	È sono nemici della croce di Gesù Cristo.	88
LXIII.	Quelli che negano il vizio originale della natura umana, abusano della proposizione LV fra le condannate di Bajo: <i>Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur.</i> —Come vada intesa tale condanna.	89
LXIV.	La parola <i>concupiscenza</i> ha due sensi: nel 1.° è cosa naturale; nel 2.° contro natura. — Nel primo uomo l'appetito inferiore soggiaceva pienamente alla volontà superiore in virtù della grazia. Ma da ciò non viene che in un uomo creato da Dio senza la grazia dovesse trovarsi il vizio della concupiscenza. — Dire il contrario è mettersi sulla via del Bisanismo	93
LXV.	Il cardinal Bellarmino non dice che Iddio potrebbe creare un uomo qual nasce presentemente, se non coll'aggiunta escluso da lui ciò che costituisce il peccato? Nota (p). Se nell'uomo, qual è al presente, non ci fosse vizio morale, ma solo imputazione esterna della colpa adamitica, l'effetto della grazia del battesimo non sarebbe che la remissione della colpa; all'incontro è di fede che il battesimo produce nell'uomo anche l'effetto di sanare coll'influenza della grazia il vizio morale quanto alla parte superiore della natura.	98 ivi
LXVI.	È vero che il Bellarmino insegna la rettitudine d'Adamo esser dipenduta dalla grazia; ma ciò non toglie che vi potess' esser in un altro uomo creato da Dio una rettitudine naturale senza la grazia.	100
LXVII.	Lo stesso Bellarmino nega che il peccato originale consista nella mera privazione della grazia, ma il ripose nella perversione o stortura della volontà che mette impedimento alla grazia.	101
LXVIII.	Continuazione	103
LXIX.	Il peccato del bambino non può consistere che in un guasto della sua volontà.	104
LXX.	L'Estio insegna la stessa dottrina, aggiugnendo che si dee ricorrere anche alla volontà di Adamo per poterli attribuire la qualità di colpa.	105
LXXI.	La sola volontà è la potenza morale, che possa perciò esser subbietto di peccato — Il non averne un coscienza è un' obbiezione pelagiana confutata da sant'Agostino	106
LXXII.	Continuazione	107
LXXIII.	Continuazione	108
QUESTIONE QUARTA. Delle conseguenze del peccato d'origine		
LXXIV.	Due cose sono a considerarsi nel vizio originale: la sua essenza, e gli effetti perniciosi che porta all'anima	ivi
LXXV.	Il vizio originale produce effetti ed altri viziosi, che provano la sua esistenza nell'uomo, come i mali frutti ci provano il mal albero	ivi
LXXVI.	La concupiscenza non si prende pel solo disordine della parte inferiore, ma anche della parte superiore dell'uomo.	112
LXXVII.	Continuazione	113
LXXVIII.	Continuazione. — La concupiscenza chiamata anche vizio della volontà	114
LXXIX.	Perchè s. Paolo dia il nome di peccato al fomito della concupiscenza, che rimane dopo il battesimo	115
LXXX.	Continuazione	116
LXXXI.	Continuazione	117
LXXXII.	Continuazione	118
LXXXIII.	Il fomito della concupiscenza, benchè non sia peccato dopo il battesimo, pure è un difetto morale, ampio fonte de' peccati veniali	119
LXXXIV.	Ella non pregiudica a chi vi si oppone, ma sì a chi le cede. — Accresce il merito di chi la vince col combattimento, ma impedisce all'uomo lo stato di compiuta morale perfezione	120
LXXXV.	Il Tridentino non è alieno dal riporre il peccato originale in quel vizio della concupiscenza che trovai nell'uomo innanzi al battesimo	121
LXXXVI.	Come si possa dire, che il vizio della concupiscenza che si trova nell'uomo innanzi al battesimo, sia il peccato originale	123
LXXXVII.	In che senso la concupiscenza vada figliando de' peccati necessari	124
LXXXVIII.	Doppia servitù dell'uomo: l'una veniente dal peccato originale, l'altra dalla consuetudine di mal fare	128
LXXXIX.	Si continua a parlare della servitù della prava consuetudine, che aggrava quella del vizio originale	ivi
XC.	Chi ricusa di venir sanato da Cristo del vizio originale, aggrava la sua condanna. Nota (4) Altro è la questione se il solo peccato originale meriti damnatione, ed altro se Cristo vi abbia rimediato a vantaggio di tutti i singoli uomini	132
XCI.	Continuazione	133

QUESTIONE QUINTA. In qual maniera si spieghi il celebre detto di sant' Agostino, che col		
battesimo PECCATUM ORIGINALI TRAHIT BRATU, ET MANE AGTU		135
XCII.	Riconoscere il vizio della concupiscenza, non è un lasciar l'uomo sotto la necessità del peccato, come disse l'eretico Giuliano vescovo d' Ecliana, quando si aggiunga, che Cristo è quello che li libera da tale necessità	ivi
XCIII.	Quattro opinioni sull'essenza del peccato originale professate da teologi cattolici, la quali si possono conciliare insieme. — In che senso il peccato originale si possa riporre nella privazione della grazia santificante	ivi
XCIV.	In che senso si possa riporre nella perdita dell'originale giustizia	136
XCv.	In che senso consista in una storiatura della volontà, che, come insegna s. Tommaso, impedisce a Dio il comunicarla all'uomo la sua grazia	137
XCVI.	In che senso consista nella concupiscenza	139
XCvII.	Come riporre nella concupiscenza al modo detto, torni a un medesimo che riporre nell'avvenire a Dio	139
XCvIII.	Il peccato originale non consiste nel fomite, ma in un vizio anteriore, di cui non abbiamo coscienza. — Differenza fra il vizio della concupiscenza che ha ragione di peccato, e il fomite, che sol rimane dopo il battesimo	140
XCIX.	Si seguitano ad esporre tali differenze	142
C.	Continuazione	ivi
CI.	Continuazione	145
CIJ.	Il vizio originale è proprio d'ognuno che nasce, e guasta la persona	ivi
CIJ.	Che cosa sia la persona	145
CIV.	Il battesimo sana la persona, dalla quale dipende la salute di tutta la natura umana	147
CV.	Quando il difetto od il pregio d'un uomo sia personale e morale	ivi
CVI.	Coll'infusione della grazia del battesimo viene congiunta a Dio la volontà superiore e la persona dell'uomo, nella quale perciò è tolto interamente il peccato — L'uomo è salvo prima dell'uso del libero arbitrio, ma quando egli n'acquista l'uso, può peccare e perder di nuovo la grazia	149
CVII.	Colla rigenerazione del battesimo sorge un uomo nuovo, mutandosi la base della persona	151
CVIII.	Continuazione	152
CIX.	Difesa di questa dottrina dalle frivole od assurde accuse che la vennero date. — Essa non esclude la necessità delle buone opere	153
CX.	Continuazione	155
CXI.	Continuazione	157
CXII.	Ella pone la remissione e l'annullamento del peccato, e non che questo rimanga solamente coperto	158
CXIII.	Continuazione	159
CXIV.	Continuazione	162
CXV.	Nell'uomo battezzato vi hanno due volontà, superiore l'una e l'altra inferiore: sana quella, e ancora inferma questa	165
CXVI.	Continuazione	168
CXVII.	L'esposta dottrina niente detrae al libero arbitrio, e alle opere dell'uomo naturalmente buone	170
CXVIII.	Shagli enormi presi dagli avversari	175
Conclusione	178
Avvertimento sulla ristampa lucchese del libercolo di Eusebio Cristiano		184
Notizie d'un articolo del Propagatore Religioso		185

LE NOZIONI DI PECCATO E DI COLPA

ILLUSTRATE.

Dedicatoria	189
Occasione di scrivere questa operetta	194
I.	Tra il peccato e la colpa v'ha una distinzione e non una disgiunzione reale.	196
II.	Nel comun modo di parlare si usa la parola peccato per colpa, benché la nozione di quella differisca dalla nozione di questa	ivi
III.	L'uso proprio delle due parole peccato e colpa diligentemente conservato non rende confuso ed equivoco il parlar della Chiesa.	197
IV.	La quale non usa la parola peccato per colpa, se non quando il contesto chiarisce sufficientemente il discorso	198
V.	La distinzione della parola peccato da colpa si prova coll'uso accuratissimo che ne fa il Tridentino	199
VI.	Anche il Catechismo Romano distingue il concetto di peccato da quello di colpa, e conserva la proprietà de' vocaboli dove bisogna	202
VII.	S. Tommaso distingue le stesse nozioni, e usa spesso i due vocaboli con tutta proprietà. — Si conferma la distinzione, accennando l'etimologia delle paro-	

	le. — Quelli che la negano, mirano a distruggere il peccato d'origine. — Errore contro la fede di quelli che dicono, il peccato originale non esser peccato, se non secundum quid, e quadammodo	Iacc. 203
VIII.	Quelli che confondono le nozioni di peccato e di colpa, mettono in contraddizione il Concilio di Trento e il catechismo Romano	206
IX.	E argomentato, che nel solo Adamo vi è peccato, perchè in lui solo vi è colpa; la quale, non essendoci ne' posteri, neppur vi è peccato.	207
X.	Attribuendo ingiustamente tal dottrina all'Angelico	208
XI.	Continuazione	209
XII.	Seguitasi e difendersi s. Tommaso, dimostrando come da per tutto egli suppone la distinzione del peccato dalla colpa	210
XIII.	È vero che s. Tommaso toglie la ragione di colpa alla macchia originale dei bambini, e anche la ragione di peccato attuale, ma non quella di peccato abituale	211
XIV.	Si può considerare il vizio originale dei bambini, estraendo dalla prevaricazione d' Adamo, ma non distruggendo la relazione eh' egli ha con essa	213
XV.	Il peccato di ciascun bambino è numericamente distinto da quello d' Adamo, e sussiste da sé; benché non riceve la nozione di colpa che dalla relazione con quello. — Potè esser rimessa la colpa di Adamo, e non rimessa il peccato di molti posteri; come viceversa potea non essere rimessa la colpa d' Adamo, e tuttavia esser rimesso il peccato de' posteri: sicchè il peccato di questi ha una entità separata dalla colpa di quello. — Le penitenti che tengono dietro al peccato de' posteri, hanno questo per causa prossima, e la colpa d' Adamo per causa rimota. — Altri argomenti che provano potersi considerare il peccato de' bambini nell' entità sua, estraendo dalle relazioni con Adamo, onde gli viene la nozione di colpa	ivi
XVI.	Continuazione. — Il peccato è proprio di ciascuno, la colpa è comune di tutti. — Il peccato appartiene all'ordine delle realtà, la colpa è un essere di ragione	218
XVII.	Solo distinguendosi il peccato dalla colpa si può spiegare acconciamente come passi il peccato per generazione, anche dopo rimessa al primo padre la colpa in quanto era sua personale. — La distinzione fra peccato e colpa è di concetti, non di parole. — Le eresie di Pelagio e di Giansenio nacqnero dall'aver distrutta tale distinzione	221
XVIII.	Secondo s. Tommaso vi sono tre specie di peccati, che egli chiama <i>naturae artis et moris</i> . Ma il peccatum <i>moris</i> riceve poi le due nozioni di peccato <i>simplex</i> e di <i>colpa</i> ; il che si conferma coll' autorità del Gasiano	225
XIX.	Il peccato morale, in quant' è peccato semplice, secondo s. Tommaso, non esige l'uso del libero arbitrio	228
XX.	Il peccato, secondo s. Tommaso, è un difetto della volontà, e la colpa consiste nell'essere la volontà libera causa di esso	229
XXI.	Falsamente s'imputa a s. Tommaso una dottrina, che distrugge il peccato originale	230
XXII.	Continuazione	231
XXIII.	Continuazione	232
	SULLA DEFINIZIONE DELLA LEGGE MORALE.	237
	SULLA TEORIA DELL' ESSERE IDEALE.	252
	Indice dei luoghi della sacra Scrittura citati in questo volume	269
	Teologi che hanno risposto alle difficoltà mosse contro il <i>Trattato della Coscienza</i>	271
	Indice degli Autori citati in questo volume	273

ERRATA

Pag. 18	lin. 1	incolpabile
» 57	» 1	Avendo
» 37	» 39	ma ciò
» 39	» 20	XXII.
» 121	» ult.	Coscienza f. 58 e 72
» 128	» 44	a carte 53

CORRIGE.

colpabile
XXI. Avendo
e ciò
XXIII.
Coscienza f. 38 e 47
a carte 25

SBN 613650