III. As Quarenta Proposições Condenadas

- 1°. Os ataques sob Gregório XVI e Pio IX
- 2°. O Decreto "Post obitum" e as quarenta proposições rosminianas reprovadas
- I. Seção: Da via natural do conhecimento de Deus, isto é, do ontologismo rosminiano
- II. Seção: Da constituição e da natureza íntima das coisas criadas, ou seja, do panteísmo rosminiano
- III. Seção: Da criação
- IV. Seção: Da Alma Humana
- V. Seção: Do muito augusto mistério da Santíssima Trindade
- VI. Seção: Do mistério da encarnação e do caráter batismal
- VII. Seção: Do muito santo sacramento da eucaristia
- IX. Seção: Da justificação
- X. Seção: Da ordem sobrenatural
- XI. Seção: Do objeto da visão beatífica

1°. Os ataques sob Gregório XVI e Pio IX

É necessário indicar as diferentes investidas às quais Rosmini foi submetido durante sua vida, para entender melhor o alcance da condenação promulgada sob Leão XIII e que pode ser encontrada em Denz. Bannw., n. 1891-1930.

Desde 1831, uma oposição se formou contra os primeiros escritos de Rosmini, dos quais vários escritores da Companhia de Jesus suspeitavam da ortodoxia. Sem dúvida, vários jesuítas eminentes, notadamente o Pe. Roothan, então geral, escreviam a Rosmini cartas elogiosas sobre certos aspectos de sua doutrina. Vejam essas cartas em W. Lockhart, *Vida de Antonio Rosmini-Serbati*, trad. M. Segond, Paris, 1889, p. 182-184. O papa Gregório XVI chegou a enviar a Rosmini um breve altamente elogioso, no qual havia adicionado de sua própria mão qualificativos preciosos para Rosmini:

> *virum excellente ac præstanti ingenio præditum, egregiis animi dotibus ornatum, rerum divinarum atque humanorum scientia summopere illustrera...* Cartas apostólicas *In sublimis militantis Ecclesiæ*, 29 de setembro de 1839.

Veja o texto em Trullet, *Exame das doutrinas de Rosmini*, trad. Sylvestre de Sacy, Paris, 1893, p. 289, ou F.-X. Krauss, *Ensaios*, t. IV, Antonio Rosmini, Berlim, 1896, p. 152. Outros membros da Companhia publicaram em 1841 um livro anônimo intitulado *Eusebio cristiano*, incriminando Rosmini sobre sua concepção do pecado original. A controvérsia havia começado, e Gregório XVI fez examinar, em 1843, os escritos das duas partes e o silêncio foi imposto aos adversários. W. Lockhart, op. cit., p. 522.

A inclusão no Índice do projeto de Constituição (italiana) segundo a justiça social e das Cinco chagas foi o ponto de partida de novos ataques. Embora Rosmini declare ter aprendido "que a proibição não se refere a nenhuma proposição condenável do ponto de vista teológico, mas que ela vem de que esses dois escritos foram considerados inoportunos" (carta a Leonardo Rosmini, seu primo; cf. Lockhart, p. 289), a escola oposta às doutrinas rosminienses alegava que os dois opúsculos haviam sido condenados "**porque continham opiniões heréticas e que se veria bem pela rápida condenação de todos os escritos do autor**". W. Lockhart, p. 524. Pôs-se em circulação um panfleto intitulado *Apostilas*, contendo 327 censuras doutrinais relativas a proposições extraídas das obras de Rosmini. As acusações contidas nas *Apostilas* foram logo apoiadas por uma obra anônima em dois volumes, assinada com o pseudônimo *Prete Bolognese*. Pio IX, que havia recebido em Gaeta um pedido formal de condenar as obras de Rosmini e acabara de ser restabelecido em Roma, resolveu submeter as obras incriminadas a um *exame sério e*

imparcial. O *exame, iniciado em março de 1851, durou três anos*. A congregação especial que dele era encarregada terminou com a sentença de *Dimittantur*, ou seja, *acquitamento*. O papa, ao promulgar essa sentença, impôs a injunção do silêncio, defendendo que se renovassem as mesmas acusações. Mais, na sequência, vários jornais ou revistas, nomeadamente a *Civiltà cattolica, l'Osservatore romano, l'Osservatore cattolico*, havendo insinuado que a sentença deixava apenas a causa em suspenso e os ataques se renovando sem cessar contra a ortodoxia de Rosmini, o prefeito do Índice, cardeal di Luca, fez publicar pelo Mestre do Sagrado Palácio, o Pe. Vincenzo Gatti, uma comunicação oficial, datada de 20 de junho de 1876, no *Osservatore romano*. Eis o final:

> "Sem dúvida, não se segue que não se possa rejeitar o sistema filosófico de Rosmini ou a maneira como ele explica certas verdades, e refutar suas opiniões nas escolas; mas de que não se está de acordo com ele sobre a maneira de explicar certas verdades, não se pode concluir que Rosmini tenha negado essas verdades; não é lícito, tampouco, infligir uma censura teológica às doutrinas que ele sustentou nessas obras que a Sacra Congregação do Índice examinou e declarou isentas de toda censura e contra as quais o Santo Padre proíbe levantar novas acusações".

O *Osservatore cattolico* publicou, em 1° de julho, uma nota de arrependimento por ter mal interpretado a fórmula *Dimittantur*. Mas a *Civiltà catholica* foi dispensada de qualquer retratação. W. Lockhart, p. 535-539.

Os ataques não deveriam cessar por isso. Enquanto isso, contudo, a Sacra Congregação do Índice havia publicado duas declarações. A primeira, datada de 21 de julho de 1880, especificava que a fórmula *Dimittantur* significava simplesmente: *opus quod dimittitur non prohiberi*. A segunda, datada de 5 de dezembro de 1881, decidia que um livro devolvido (*dimissum*) ou não proibido não estava declarado isento de erro e que se podia atacá-lo ainda sob o ponto de vista filosófico ou teológico, sem incorrer na nota de temeridade.

Em outubro de 1885, a *Civiltà cattolica* resumiu suas acusações em uma frase neta e concisa:

> **"Rosmini é um jansenista na teologia, um panteísta na filosofia, um liberal na política".**

Leão XIII, que, no interesse geral, havia pedido aos "jornalistas católicos que abstenham-se completamente de discutir essas questões", *Carta aos arcebispos da Lombardia e do Piemonte*, janeiro de 1882, teve que fazer reexaminar as doutrinas rosminienses. Várias razões militavam a favor desse *novo exame*. Em primeiro lugar, as razões de oportunidade e o *ménagem dû* à pessoa de Rosmini, fundador de ordens, não existiam mais como sob Pio IX. Em seguida, como observa o começo do decreto *Post obitum*, as doutrinas denunciadas e condenadas são extraídas de obras póstumas, sobre as quais não haviam podido incidir as primeiras denúncias. Por último, as

proposições reconhecidas "não conformes à verdade católica" contêm "chefes de doutrina" que se encontravam apenas em germe nos primeiros escritos do autor, mas que se desenvolveram e explicaram mais claramente. Faz-se necessário acrescentar que os defensores de Rosmini haviam singularmente exagerado ao apresentar suas doutrinas filosóficas e teológicas como a expressão autêntica da doutrina de Santo Tomás? Veja, nesse sentido, W. Lockhart, op. cit., c. LI; A. Trullet, *Exame das doutrinas de Rosmini*, trad. Sylvestre de Sacy, Paris, 1893, especialmente do c. IV ao final (*Parere intorno aile dottrine ed aile opere del' abbale Rosmini*, Roma, 1854). Os melhores espíritos podiam ser perturbados por afirmações tão audazes.

2°. O Decreto "Post obitum" e as quarenta proposições rosminianas reprovadas

O decreto é de 14 de dezembro de 1887. Ele assinala duas categorias de trabalhos suscitados pela publicação das obras póstumas de Rosmini: primeiramente, estudos filosóficos e teológicos de doutores particulares; em seguida, estudos feitos por membros do episcopado ele mesmo. Uns e outros chegaram à denúncia de um certo número de proposições ao Sagrado Colégio. Esses mesmos estudos foram acompanhados de longas e vivas polêmicas às quais também era necessário que Roma pusesse finalmente um termo.

As quarenta proposições são proscritas, condenadas e reprovadas no sentido do autor, isto é, no sentido de seu sistema, de sua doutrina, em suma, no seu sentido objetivo, sem que haja lugar nem utilidade para se preocupar com o sentido subjetivo e as intenções de Rosmini. Nessa condenação, o Santo Ofício agiu como Inquisição Universal e seu decreto se dirige à Igreja toda. Por último, por uma cláusula notável e muito desfavorável à reputação das outras obras de Rosmini, o decreto do Santo Ofício defende absolutamente que se conclua, do silêncio que guarda sobre as outras doutrinas rosminianas, uma aprovação tácita ou implícita que lhe viria. Veja o texto do decreto em *Rosminianarum propositionum quas S. R. U. Inquisitio... reprobavit, proscripsit, damnavif trutina theologica*, Roma, 1892, apêndice ix, p. 427-428; cf. J. Didiot, *A fim do rosminianismo*, in *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1888, p. 401-402.

Das quarenta proposições condenadas, as vinte e quatro primeiras são de ordem mais filosófica, as dezesseis últimas são de ordem estritamente teológica. Indicaremos para cada uma delas:

1. O texto italiano original com referência às obras de Rosmini, esse texto sendo frequentemente mais desenvolvido do que o resumo que o Santo Ofício fez dele ;
2. O texto latino do Santo Ofício justaposto à tradução para o português.

Um breve comentário, cujas ideias essenciais são emprestadas do Exame Teológico (*Trutina theologica*) editado pela tipografia vaticana, 1892, indicará as razões prováveis da condenação.

Adotamos as divisões da Trutina, que divide as quarenta proposições em onze seções :

1. Da via natural do conhecimento de Deus, isto é, do ontologismo rosminiano ;
2. Da constituição e da natureza íntima das coisas criadas, isto é, do panteísmo rosminiano ;

3. Da criação ;
4. Da alma humana ;
5. Do santíssimo mistério da Santíssima Trindade ;
6. Do mistério da divina encarnação e do caráter batismal ;
7. Do santíssimo sacramento da eucaristia ;
8. Do pecado original e da Imaculada Conceição da bem-aventurada Virgem ;
9. Da justificação ;
10. Da ordem sobrenatural ;
11. Do objeto da visão intuitiva.

I. Seção: Da via natural do conhecimento de Deus, isto é, do ontologismo rosminiano

1. *Nella sfera del creato si manifesta immediatemente all' umano intelletto qualche cosa di divino in sè stesso, cloè tale che alla divin natura apparlenga* (*Teosofia*, vol. iv, n. 2, p. 6).

In ordine rerum creatarum immediate manifestatur humano intellectui aliquid divini in seipso, hujusmodi nempe quod ad divinam naturam pertineat.	Na ordem das coisas criadas se manifesta imediatamente ao espírito humano algo de divino em si, que por sua essência pertence à natureza divina.

Basta referir-se ao resumo proposto anteriormente dos princípios filosóficos de Rosmini para entender como essa proposição se conecta ao fundamento de todo o sistema: a unidade, universal e absoluta, do ser em todas as coisas. Ora, afirma aqui Rosmini, o conhecimento natural que podemos ter das coisas criadas é, na realidade, o conhecimento desse ser universal e absoluto, que pertence por si mesmo à natureza divina. No pensamento de Rosmini, não se trata de um conhecimento intuitivo de Deus: *la visione dell' essere è una visione di qualche cosa di divino, ma non di Dio stesso*, e ele acrescenta imediatamente a razão: *perché a veder Dio, è necessario vedere tutto che gli è essenziale* (*Teosofia*, t. iii, p. 13). Pois, para ele, o conhecimento intuitivo implica que se veja tudo o que é essencial a Deus. Ora, o ser que percebemos não é esse todo, mas simplesmente algo de Deus, *un' appartenenza di Dio*.

Mas como admitir logicamente tal distinção? Como faz observar o comentário da Trutina, é impossível ver imediatamente algo essencial a Deus, sem ver Deus mesmo e Deus todo, assim como é impossível que haja algo em Deus que não seja Deus. N. 8, p. 10.

Do ponto de vista teológico, duas conclusões heréticas poderiam ser tiradas da afirmação rosminiana:

1. a ordem sobrenatural, mesmo em seu desenvolvimento completo, a visão beatífica, não diferiria essencialmente da ordem natural;
2. a ordem das coisas criadas contém algo de formalmente divino.

A primeira conclusão arruinaria o dogma da graça; a segunda conduziria ao panteísmo. Cf. J. Didiot, op. cit., p. 403-404.

***

2. *Dicendo il divino nella nature, non prendo questa parola divino a signiticare un effetto non divino di una causa divina. Per la stessa ragione non è mia intenzione di parolare di un' divino, che sia tale per participazione* (Ibid.).

Cum divinum dicimus in natura, vocabulum istud «divinum» non usurpamus ad significandum effectum non divinum causæ divinæ ; neque mens nobis est loqui de divino quodam, quod tale sit per participationem.	Quando falamos do divino na natureza, este termo «divino» não é usado por nós para significar um efeito não divino de uma causa divina, nem é nossa intenção falar de algum divino que seja tal por participação.

Essa proposição nada mais faz do que tornar mais claro o sentido da primeira. Ela é, aliás, extraída do mesmo trecho da *Teosofia*. O divino que se manifesta a nossa inteligência não é divino porque efeito de uma causa divina ou divino por participação, mas divino formalmente, por essência. Destacamos aqui uma interpretação, evidentemente falsa, do pensamento rosminiano por um dos admiradores do filósofo italiano. A expressão *per participazione* visaria a participação do divino pela graça santificante. Escapatória sem escapatória real e excluída pelo contexto mesmo de Rosmini, neste c.i, *Del divino nella natura*. *Teosofia*, t. iv, n. 1. Cf. *Alle quaranta Rosminiane proposizioni... note secretamente sottoposte al giudizio... dei Maestri di verità... nella Chiesa santa di Gesù Cristo*, Milão, 1888 ; *Trutina*, n. 9-10 e p. 12, nota 1. Ontologismo e ameaça de panteísmo. J. Didiot, op. cit., p. 404.

***

3. *Vi è dunque nelle natura dell'universo, cioè nelle intelligenze che sono in esso, qualche cosa a cui conviene la denominazione di divino, non in senso figurato, ma in senso proprio* (*Teosofia*, t. iv, *Del divino nella natura*, n. 15, p. 18 . - *E una... attualità indistinta dal resto dell'attualità divina, indivisibile in sè, divisibile per astrazione mentale* (*Teosofia*, t. iii, n. 1423, p. 344).

In natura igitur universi, idest in intelligentiis quœ in ipso sunt, aliquid est, cui convenit denominatio divini non sensu figurato sed proprio. Est actualitas non distincta a reliquo actueltatis divinæ.	Na natureza do universo, isto é, nas inteligências que o compõem, há algo a que convém a denominação de divino, não no sentido figurado, mas próprio. É uma atualidade que não é distinta do resto da atualidade divina.

Os partidários de Rosmini quiseram defender a ortodoxia dessa proposta. O autor anônimo de um opúsculo publicado em Florença, em 1888, inicialmente apontou que o texto original italiano era passado em dois volumes diferentes, com centenas de páginas intermediárias entre os dois trechos reunidos, o que arriscava distorcer o pensamento de Rosmini ao suprimir o contexto. *Ragioni della condanna latta dal S. Uffizio delle cosi dette XL proposizioni di Antonio Rosmini esposte dal Teologo F. C. D.,* p. 14, 15. A justaposição dos dois textos mostra, ao contrário, a perfeita continuidade do pensamento rosminiano. É o mesmo tema do qual se trata no primeiro texto que se encontra, subentendido, no segundo. A aproximação feita pelo Santo Ofício é, portanto, legítima.

A defesa de Rosmini se baseia aqui na distinção indicada no comentário da proposição 1, e pela qual os rosminianos pensam escapar da acusação de ontologismo. O divino, dizem eles, que nossa inteligência apreende, é um divino, não no sentido figurado, mas no sentido próprio; esse sentido próprio, no entanto, "não é próprio absolutamente, plenamente e não faz desse divino algo perfeitamente idêntico a Deus", *non in senso proprio assolutamente, ossia in senso pieno cosi de essere perfetto sinonimo con Dio*. Opuse. *Alle quaranta...* Não se trataria, segundo a distinção fundamental da filosofia rosminiana, senão do ser ideal divino, idêntico sem dúvida objetivamente com seu ser real, já que Deus é indivisivelmente o ser *real-ideal,* mas divisível desse ser real por abstração mental. *Non si puo dire con esatiezza*, escreve expressamente Rosmini, *che noi veggiamo Dio - l'essenza divina - nella vita presente ; perciocchè Dio non è solo l'essere ideale, ma indislinguibilimente reale-ideale. II rinnouamento della filosofia*, c. XLII.

Observemos - e isto complica singularmente a dificuldade, e adiciona à obscuridade da doutrina rosminiana - que a abstração mental que separa o ser ideal divino e o ser *ideal-real*, Deus, é o fato da inteligência divina ela mesma dividindo, por assim dizer o ser considerado inicialmente e o ser considerado em seu termo: ato de inteligência, escreve Rosmini, *col quale nell' essere assoluto distinse L'INIZIO dal TERMINE, e vide QUELLO separato da QUESTO*. Sem dúvida essa separação não é real, mas é o resultado da abstração mental. *Teosofia*, t. I, p. 401.

O que é esse ser inicial? Pura existência, responde por vezes Rosmini: *II che è quanto dire come para esistenza, è egualmente inizio di Dio e delle creature. Teosofia*, t. I, p. 230. Ser puramente inteligível e desprovido de toda subsistência, diz em outro lugar Rosmini. Cf. prop. 38. Essa segunda interpretação é a mais frequentemente apresentada pelos rosminianos. Cf. *Alle quaranta proposizioni*..., p. 8, ou ainda *Alla Civillà Cattolica, riposta di un Prelato romano*, Roma, 1889, p. 39.

Do ponto de vista filosófico, essas duas explicações chegam a contradições para Rosmini. Se o ser que a inteligência apreende é o ser divino em sua existência, não podemos senão ver Deus mesmo: *in Deo non est aliud essentiel vel quidditas, quam suum esse*. S. Thomas, *Cont. gent*., I. I, c. xxii. Se o ser que a inteligência apreende é simplesmente o ser divino inteligível, então não é mais o ser divino por essência, mas sim a ideia que nos fazemos dele a partir das criaturas. As duas soluções estão em contradição com a tese geral de Rosmini, *Trutina*, n. 11-16, p. 13-20.

Do ponto de vista teológico, os perigos assinalados nas duas primeiras proposições não fazem senão acentuar-se: o ontologismo que conduziria a desconhecer a distinção radical do conhecimento natural de Deus pela razão e pela abstração e do conhecimento sobrenatural de Deus pela intuição da visão beatífica; o panteísmo: "As inteligências finitas são atualizadas por uma atualidade divina; não seria preciso um grande esforço para concluir que elas mesmas são atualmente divinas". J. Didiot, op. cit., p. 404-405.

***

---

4. *L'essere indeterminato (essere ideale), il quale è indubilamente palese a tutte le intelligenze (è quel divino che) si manifesta all'uomo nella natura* (*Teosofia*, t. iv, n. 5 e 6, p. 8).

Esse indeterminatum, quod procul dubio notum esi omnibus intelligentiis, est divinum illud quod homini in natura manifestatur	O ser indeterminado, que sem dúvida é o mesmo que toda inteligência conhece, é esse ser divino manifesto ao homem na natureza.

Sobre o "ser indeterminado" que se apresenta inicialmente à inteligência, poderíamos encontrar em Santo Tomás textos que se aproximam das fórmulas rosminianas. Cf. *Sum. theol*., Ia, q. lxxxv, a. 3, ad 1um ; In lum Sent., dist. VIII, q. I, a. 3. Mas, enquanto o ser indeterminado, universal, do qual fala Santo Tomás é um conceito que pode receber, que deve receber novas determinações segundo as aplicações que dele se fazem às diversas realidades, cf. *Cont. gent*., I. I, c. xxvi, o ser sem determinação e universal do qual fala Rosmini não é suscetível de receber os limites, as precisões necessárias para convenir a tais ou tais realidades precisas: é o ser em sua plenitude de perfeição que se confunde na realidade com o ser divino; *quatertus ipsius essendi plenitudo nullis limitibus circumscribitur*, explica pertinentemente a *Trutina theologica*, n. 21, p. 24. Sem dúvida, Rosmini e seus discípulos invocarão aqui ainda a distinção entre o ser ideal e inicial, e o ser *real-ideal* considerado em seu termo. Mas vimos que não há diferença essencial entre um e outro. A análise das proposições 9, 10, 11 nos fará ver isso mais claramente ainda. Logicamente, é ainda ao panteísmo que se deve chegar aqui. Há confusão entre o ser universal que está na base de todos os nossos conceitos e a atualidade divina. "Ao panteísmo ideológico se associa o panteísmo cosmológico". J. Didiot, op. cit., p. 405.

***

---

5. *L'essere intuito dall'uomo deve necessariamente essere quaiche cosa d'un ente necessario ed eterno, causa creante, determinante et finiente di tutti gli enti contingentemente : e questo è Dio* (*Teosofia*, t. I, n. 298, p. 241).

6. *Nell' uno (essere que prescinde das criaturas e de Deus, e que é o ser indeterminado) e nell' altro essere (que não é mais indeterminado, mas Deus mesmo, ser absoluto) c'è la stessa essenza* (*Teosofia*, t. ii, n. 848, p. 150).

Esse quod homo intuetur necesse est ut sit aliquid entis necessarii et æterni, causæ creantis, determinantis ac finientis omnium entium contingentium ; atque hoc est Deus *In esse quod præscindit a creaturis et a Deo quod est esse indeterminatum, atque in Deo esse non indeterminato sed ab soluto, eadem est essentia.*	O ser, objeto da intuição humana, deve ser necessariamente algo do ser necessário, eterno, criador, causa determinante e final de todos os seres contingentes, isto é, de Deus mesmo. No ser [universal] que abstrai as criaturas e Deus, ou seja, no ser indeterminado, há a mesma essência que em Deus, ser determinado e absoluto.

Essas duas proposições podem ser unidas, pois não fazem, uma e outra, senão retomar, com nuances novas, as afirmações precedentes.

Na proposição 5, a identificação do ser transcendental dos lógicos com o ser divino em si mesmo se afirma mais audaciosamente. Esse ser, objeto de nossa intuição, é necessariamente algo do ser necessário, eterno, criador, causa determinante e final de todos os seres contingentes, isto é, algo de Deus mesmo. É do puro ontologismo. E essa conclusão recebe uma confirmação da proposição seguinte. Afirma-se, com efeito, que o ser transcendental, indeterminado, que convém tanto a

Deus quanto à criatura, fazendo abstração de um e de outro, tem realmente uma essência que não é simplesmente lógica e abstrata: é a mesma essência que a essência de Deus, o ser absoluto e determinado.

Dada essa identificação, como podemos ainda logicamente admitir uma distinção entre Deus e o mundo? Por outro lado, como discriminamos a visão beatífica do conhecimento natural de Deus? Vemos, com essas duas novas proposições, idênticas no sentido e quase na forma, que nos afundamos sempre mais na equívoca fundamental do rosminianismo. Cf. *Trutina*, n. 22-24, p. 26-29 ; J. Didiot, p. 406-407.

***

---

7. *O ser indeterminado da intuição... o ser inicial... é algo da Palavra, que a mente do Pai distingue não real, mas segundo a razão, da Palavra* (*Teosofia*, t. i, n. 848, p. 150; t. r, n. 490, p. 445).

Esse indeterminatum intui tionis, esse initiale, est aliquid Verbi, quod mens Patris distinguit non realiter sed secundum rationem a Verbo.	O ser indeterminado da intuição, o ser inicial, é algo da Palavra, que a inteligência do Pai distingue da Palavra, não real, mas por razão.

Esta proposição parece mais interessante porque parece querer dar a razão última da distinção muitas vezes apresentada por Rosmini entre a "realidade" e a "idealidade", essas duas formas primordiais do ser. Cf. *II rinnuovamento della filosofia*. O ser ideal, que contém em si mesmo todas as ideias divinas, arquétipos das realidades criadas ou criáveis, é pensado por Deus na Palavra com a qual essas ideias se identificam real. Elas se distinguem, no entanto, segundo a razão, na medida em que a inteligência do Pai as concebe por abstração segundo seu ser ideal. Assim, voltamos novamente à distinção pela qual os rosminianos estimam poder lavar seu mestre do reproche de ontologismo. Ao apreender o ser ideal, nosso espírito, embora alcance algo divino, não alcança Deus mesmo. Contradição nos termos e cuja refutação, há muito tempo, São Tomás forneceu em *De veritate*, q. XII, a. 6. Cf. *Trutina*, n. 25-32. -

Do ponto de vista teológico, esta sétima proposição é inadmissível, pois parece admitir uma certa composição no ser da Palavra e apresentar a Palavra, por este elemento inicial que é nela, como o objeto natural da intuição humana. Finalmente, as distinções de razão que se supõe fazer a inteligência do Pai não correspondem a nada que seja teologicamente concebível em Deus.

II. Seção: Da constituição e da natureza íntima das coisas criadas, ou seja, do panteísmo rosminiano

8. Gli enti finiti che compon gono il mondo risultano da due clementi, cioè dal termine reale finito, e dall' essere iniziale, che dà a questo termine la forma di ente (Teosofia, t. I, n. 454, p. 396).

Entia finita, quibus componitur mundus, resultant ex duobus elementis, id est ex termino reali flnito et esse initiali, quod eidem termino tribuit formam entis.	*Os entes finitos, de que se compõe o mundo, resultam de um duplo elemento, ou seja, de um termo real finito e do ser inicial, que confere a esse termo a forma de ser.*

Segundo a doutrina mesma de Rosmini e de seus discípulos, o ser inicial, que é o ser universal, é o mesmo que se encontra sob os diferentes aspectos das realidades: também Rosmini e seus discípulos chamam-no de ser virtual. Veja prop. 10; cf. *Alle quaranta proposizioni*..., p. 12. Mas esse ser é essencialmente algo divino. A presente proposição retorna, portanto, a proclamar que Deus mesmo, ou a Palavra, dá aos termos finos e reais do mundo a forma de ser. Deus ou a Palavra, forma intrínseca e constitutiva de todo ser finito! É o puro panteísmo. Veja, em São Tomás, a refutação de um erro formulado em termos análogos. *Cont. gent.*, I. I, c. XXVI.

***

---

9. L'essere oggetto dell' intuito... è l'atto iniziale di tutti gli enti (Teosofia, t. III, n.1235, p. 73). - L'essere iniziale dungue è inizio tanto delle scibile quanto del sussistente...è egualmente inizio di Dio, come da noi si concepisce, e delle creature (Teosofia, t. I, n. 287, p. 229 ; n. 288, p. 230).

Esse, objectum intuitionis, est actus initialis omnium entium. - Esse initiale est initium tam cognoscibilium quam subsistentium; est pariter initium Dei, prout a nobis concipitur, et creaturarum.	*A ser que é objeto de intuição é o ato inicial de todos os seres. O ser inicial é a origem tanto do que pode ser conhecido quanto do que subsiste; ele é igualmente a origem de Deus — ao menos tal como o concebemos — e das criaturas.*

Notamos que aqui novamente o Santo Ofício extraiu a proposição reprovável em dois passagens diferentes da *Teosofia*. Mas, nos dois lugares, a ideia é a mesma, e a justaposição dos textos apenas realça o verdadeiro pensamento de Rosmini. Esse pensamento é claro, salvo na restrição anexada *prout a nobis concipitur*. Rosmini quer, sem dúvida, por lá, distinguir em Deus a idealidade da realidade: é, sabemos, a distinção sutil pela qual ele pensa escapar a toda reprovação de heterodoxia. Quaisquer que sejam, o ser inicial de todas as coisas, objeto de nossa intuição, é algo divino, algo da Palavra (ver prop. 7), essencialmente idêntico à Palavra. Aqui novamente, e de toda evidência, relento de panteísmo.

***

---

10. *O ser virtual e sem termos (Divino em si mesmo, pertencente a Deus) é a primeira e a mais simples das entidades de tal maneira que qualquer outra entidade é composta, e entre seus componentes há sempre e necessariamente o ser virtual* (*Teosofia*, t. i, p. 221; n. 281, p. 223).

E*sse virtuale et sine limitibus est prima ac simplicissima omnium entitatum, adeo, ut quælibet alia entitas sit composita, et inter ipsius componentia semper el necessario sit esse virtuale. Est pars essentialis omnium omnino entitatum, utut cogitatione dividantur.*	*O ser virtual e sem limites é a primeira e a mais simples de todas as entidades; assim, toda outra entidade é composta, e o ser virtual é sempre e necessariamente um dos componentes. Esse ser virtual é parte essencial de todas as entidades sem exceção, quaisquer que sejam as divisões que nossa pensamento lhe imprima.*

O ser virtual e sem limites é a primeira e a mais simples de todas as entidades; assim, toda outra entidade é composta, e o ser virtual é sempre e necessariamente um dos componentes. Esse ser virtual é parte essencial de todas as entidades sem exceção, quaisquer que sejam as divisões que nossa pensamento lhe imprima.

Essa proposição não faz senão confirmar o erro relevado nas anteriores ao atribuir ao ser inicial novas qualificações. O ser inicial é o ser virtual, capaz de tudo se tornar. É a mais simples de todas as entidades, mas também é a primeira; de tal maneira que entra sempre e necessariamente como um dos elementos componentes de qualquer entidade. Ora, sabemos que essa realidade muito simples, esse ser virtual, é algo essencialmente divino. A razão pode distingui-lo das entidades de que faz parte, isso será apenas uma distinção lógica. Encontra-se em todas, parte essencial de todas. É sempre, do ponto de vista teológico, a afirmação de uma espécie de panteísmo que é aqui reprovável.

***

---

11. *A quididade (o que uma coisa é) do ente finito não é constituída pelo que ele tem de positivo; mas pelos seus limites... A quididade do ente infinito é constituída pela entidade e é positiva; e a quididade do ente finito é constituída pelos limites da entidade e é negativa* (*Teosofia*, t. i, n. 726, p. 708-709).

Quidditas (id quod res est) entis finiti non constituitur eo quod habet positivi, sed suis limitibus. Quidditas entis in finiti constituitur entitate, et est positiva ; quidditas vero entis finiti constituitur limitibus entitatis, et est negativa.	*A quididade (o que é a coisa) do ente finito não é constituída pelo que ela contém de positivo, mas pelos seus limites. A quididade do ente infinito é constituída pela sua entidade, e é positiva; a quididade do ente finito é constituída pelos limites de sua entidade e é negativa.*

Para entender a reprovação desta proposição, que parece não conter senão uma contradição filosófica, é necessário reportar-se ao conjunto do sistema rosminiano, tal como foi exposto anteriormente, a propósito da síntese operada por Deus no ato criador. Ver col. 2925. Os seres particulares não se distinguem entre si senão porque eles comportam, cada um em sua individualidade ou espécie, limitações do ser indeterminado e geral que, em sua "idealidade" se identifica a Deus. Para Rosmini, o ser indeterminado, eis o fundo de todas as coisas, fundo comum e sempre idêntico, o €v &7ri froaüiv de que fala Platão. Referimos-nos ao comentário das proposições 7, 9, 10. O Santo Ofício, em reprovar esta proposição, viu nela como uma ofensa indireta às definições do Concílio do Vaticano contra o panteísmo. *De fide catholica*, t. i, can. 4, Denz.-Bannw., n. 1804. Cf. *Trutina*, n. 68-70. J. Didiot precisou exatamente o perigo desta prop. 11: "Como o finito se distingue do infinito? Pela limitação, pelo negativo. O finito, como tal, não é nada; não é nada em sua quididade, mas é alguma coisa em sua entidade; é Deus". Op. cit., p. 411.

***

---

12. La realità finita non è, ma egli (Dio) la fa essere coll' aggiungere alla realità infinita la limitazione (Teosofia, t. i, n. 81, p. 658). - L'essere iniziale... diventa l'essenza di ogni ente reale (ibid., t. i, n. 458, p. 399). - L'essere che attua le nature finite, a questo congiunto, essendo reciso da Dio (ibid., t. iii, n. 1425, p. 346).

Finita rectifias non est, sed Deus facit eam esse addendo infinitæ realitati limitotionem. Esse initiale fit essentia omnis entis realis. Esse quod actuat naturas finitas, ipsis conjunctum, est recisum a Deo.	A realidade finita não existe; mas Deus a faz existir ao adicionar uma limitação à realidade infinita. O ser inicial torna-se (assim) a essência de todo ser real. O ser que atualiza as naturezas finitas, às quais está unido, é tirado de Deus.

Nós não teríamos separado esta proposição da anterior - sua significação respectiva sendo idêntica se o autor anônimo do opúsculo *Alle quaranta proposizioni* não tivesse feito a seu respeito algumas instâncias que requerem um esclarecimento particular. Ao mesmo tempo em que concede que a primeira parte da proposição 12 parece "falsa" e "blasfema" se for tomada ao pé da letra, ele insiste na necessidade de aproximá-la do contexto. A explicação seria aquela que sempre serviu de desculpa aos rosminianos, saber a distinção entre o ser indeterminado real (Deus) e o ser indeterminado ideal (alguma coisa divina). E precisamente a expressão *essendo reciso da Dio* deveria ser traduzida: sendo abstraída de Deus, sendo retirada de Deus *por abstração*, conforme aos princípios mesmos da filosofia rosminiana.

Estas explicações nos retornam sempre ao mesmo ponto da controvérsia: como negar a identidade entre Deus e o "alguma coisa divina", entre o ser real e o ser ideal, o qual não é ideal senão graças a uma abstração. Estamos realmente no rosário.

Além disso, seria pouca autoridade para buscar em São Tomás, como o autor anônimo quer fazer, uma justificativa da posição de Rosmini. Quando São Tomás escreveu: *esse est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formate respectu omnium quæ in se sunt, Sum. theol.*, Ia, q. viii, a. 2, ele não está tratando do ser divino, mas do ser, como tal, que não pode ser concebido como existente senão por via de dependência efetiva de Deus criador de todo ser. Cf. Ia, q. xlv, a. 5, e *De potentia*, q. iii, a. 5, ad 1um et ad 2um. Deus intervém aqui como causa eficiente e transcendente e não como causa formal e imanente. *Trutina*, n. 73-75, p. 90-94.

***

---

13. La differenza che passa ira l'essere assoluto e il relativo non è quella di sostanza a sostanza, ma ana mollo maggiore... ; perocchè s' ha diflerenza di essere in questo senso che l'uno è assolutamente ente, l'altro è assolutamente non-ente. Ma questo secondo è relativamente ente. Ora col porre un ente relativo non si multipiica assolutamente l'ente ; sicche remane, che assolutamenle l'assolulo e il relativo sia non già una soslanza solo, ma bensi un essere solo,e in questo senso non v' abbia diversità di essere anzi unité di essere (Teosofia, t. v, c. iv, p. 9).

Discrimen inter esse absolutum et esse relativum non illud est quod intercedit substantiam inter et substantiam, sed aliud multo majus : unum enim est absolute ens, alterum est absolute non-ens. At hoc alterum est relativum ens. Cum autem ponitur ens relativum, non mulliplicator absolute ens : huic absolutum et relativum absolute non sunt unica substantia, sed unicum esse ; atque hoc sensu nulla est diversitas esse, imo habetur unitas esse.	A diferença entre o ser absoluto e o relativo não é aquela que intervém entre substância e substância, é uma outra muito maior. O ser absoluto é absolutamente ser; o ser relativo é absolutamente não-ser. Mas este último é relativo ser. Ou, quando um relativo ser é posto, o ser absoluto não é multiplicado. Daí decorre que o absoluto e o relativo não são substância única, mas sim ser único; e é então ser nessa sensação, e não há diversidade de ser, mas sim unidade de ser.

Para quem tiver lido o expoente desta concepção rosminiana, ver acima, o sentido desta proposição não apresenta uma dificuldade especial. A distinção imaginada por Rosmini entre o ser que é ser absolutamente e o ser que é não-ser absoluto - que não tem realidade distinta senão pela limitação trazida ao ser indeterminado e absoluto - mas que é ser relativo, é suficiente para preservar seu autor do anátema posto pelo Concílio do Vaticano contra os que afirmam unidade de substância ou de essência entre Deus e as criaturas? O Santo Ofício não o pensou. A *Trutina* remete aqui a São Tomás, *Cont. gent.*, I. I, c. XXV; cf. n. 78, p. 96-97.

III. Seção: Da criação

14. Coll' astrazione divina abbiamo veduto come sia siato prodotto l'essere iniziale, primo elemento degli enti finiti : coll' imaginazione divina, abbiamo pure veduto come sia stato prodotte il reale finita - tutte la realità di cui consta l'universo (Teosofia, t. i, n. 463, p. 408).

15. La terza operatione dell' Essere assoluto creante il mondo è la sintesi divina, cioè l'unione dei due elementi, l'essere iniziale, inizio commune di tutti gli enti finili, e il reale finito, o per dir meglio, i diversi mati finiti, termini diversi dello stesso essere iniziale. Colla quale unione sono creati gli enti finiti (ibid.).

Divina absiractione producitur esse initiale, primum finitorum entium elementum ; divina vero imaginatione producitur reale finitum, seu realitates omnes, quibus mundus constat. *Tertia operatio esse absoluti mundum creantis est divina synthesis, id est unto duorum elementorum, qu**æ sunt esse initiale, commune omnium finilorum entium initium, atque reale finitum, sea potius diversa realia finita, termini diversi ejusdem esse initialis. Qua unione creantur entia finita.*	*Com a abstração divina é produzido o ser inicial, primeiro elemento dos entes finitos; mas com a imaginação divina é produzida a realidade finita, ou seja, todas as realidades de que consta o universo.* *A terceira operação do Ser Absoluto criando o mundo é a síntese divina, ou seja, a união dos dois elementos, que são o ser inicial e a realidade finita, ou melhor, as diversas realidades finitas, termos diferentes do mesmo ser inicial. É com esta união que são criados os entes finitos.*

Nós vimos acima, o resumo da ideia rosminiana sobre as três operações da criação. Esta ideia se encontra novamente reproduzida nas duas proposições 14 e 15. O dogma posto em péril por esta ideia é o da criação *ex nihilo.* A constituição *Dei Filius*, c. 1 e c. 5, insiste sobre este conceito católico da criação, que São Tomás já havia precisado em uma breve fórmula: *productio alicujus rei secundum suant TOTAM substantiam NULLO PRÆsuPPosITo. Sum. theol*., Ia, q. LXV, a. 3. Ora, o ser inicial, de onde procedem todas as entidades finitas por via de limitação, não é senão uma abstração feita pela inteligência divina do ser real absoluto, o qual é Deus mesmo. Isto é o que já havíamos constatado acima, o que Rosmini afirma em cem lugares: *Vero è che la Mente divina astraente ha TROVATO e prodotto questo oggetto, che dicemmo essere iniziale, lenendo fissé lo sguardo nell' essere assoluto obiettivo.* (*Teosofia*, t. i, p. 402). Isto é de si mesmo, como um tema identificado, que Deus retira os objetos criados, *fissando só* l'ipsum esse, *e deixando em parte o subsistens*.Opusc. Alla Civiltà catlolica, p. 39.

Se alguém quisesse resumir em poucas palavras a ideia de Rosmini sobre o ato criador, seria preciso dizer com J. Didiot: "O ser inicial é idêntico a Deus; e o real finito, as realidades finitas, são apenas os limites ou determinações negativas dele. A síntese divina, portanto, une Deus com o nada, e o resultado dessa extraordinária união é a criatura." Op. cit., p. 414. Cf. Trutina, n. 86-98, p. 110-122.

***

16. Rijerito dall' intelligenza per mezzo della sintesi divina, l'essere iniziale, non come intelligibile, ma puramente corne essenza, ai termini reali finiti, fa che esistano gl enti finiti subiettivamente e realmente (Teosofia, t. i n. 464, p. 410).

Esse initiale per divinam sythesim ab intelligentia relatum, non ut intelligibile, sed mere ut essentia, ad terminos finitos reales efficit ut existant entia finita subjective et realiter.	*O ser inicial, relacionado pela inteligência (de Deus) por meio da síntese divina, não como ser inteligível, mas como pura essência, com os limites finitos reais, faz com que os seres finitos existam subjetivamente e realmente.*

Às dificuldades que a concepção de um ser inicial, princípio de todas as realidades criadas, suscita em relação ao dogma da criação *ex nihilo*, a 16ª proposta de Rosmini acrescenta uma nova dificuldade. Ela faz da criação um ato de inteligência divina: uma operação puramente lógica, que não altera o estado do ser inicial infinito. O concílio do Vaticano declara, ao contrário, que Deus... *sua omnipotenti virtute... liberrimo consilio... utraque condidit creaturam.* Const. *De fide catholica*, c. 5, Denz.-Bannw., n. 1783. A criação é principalmente um ato da onipotência divina e da livre vontade de Deus.

Além disso, é muito difícil conceber neste ser inicial uma discriminação entre "ser inteligível" e "pura essência". Rosmini oferece uma explicação bastante obscura: *O ser inicial, na medida em que é considerado como essência do ser, é anterior às formas. Na medida em que é essencialmente inteligível, está na forma objetiva.* (*Teosofia*, t. i, n. 463, p. 409).

***

---

17. Quello che fa Iddio (creando) è unicamente di porre tutto intero l'alto dell' essere nelle créature : dunque quest' atto non è propriamente facto, ma è posto (Teosofia, t. i, n. 412, p. 350).

Id unum efficit Deus creando, quod totum actum esse creaturarum integre ponit : hic igitur actus proprie non est factus, sed positus.	*Tudo o que Deus faz ao criar é colocar integralmente o ato da existência das criaturas; este ato não é, propriamente dito, feito, mas é posto.*

Nova perversão do conceito de criação. Enquanto o símbolo glorifica Deus, *FACTOREM cæli et terræ*, Rosmini afirma que o ato integral do ser das criaturas não é feito, mas é posto por Deus. O ser inicial, o ser universal, aquele que se encontra sob todas as limitações e negações não pode, de fato, na teoria rosminiana, ser feito e ser feito do nada. Ele simplesmente é. Onde, portanto, está a criação *ex nihilo* que exige o dogma católico?

***

---

18. Vi ha una ragione in Dio stesso per la quale el si determina a creare ; e questa ragione è di novo l'amore di se stesso, il quale si ama anche nelle creat are. Quindi la divina sapienza, come meglio attrove esporremo, trova esser cosa conveniente la creazione, e questa semplice convenienza basta a far si che l'essere perfettissimo vi si determini. Ma non si deve confondere questa necessita di convenienza con quella

necessità che nasce della forma reale dell' essere, e che necessita fisica si suol chiamare. La necessità di convenienza è una necessità morale, cioè veniente dall' essere sotto la sua forma morale ; e la necessitd morale non sempre induce l'effetto che ella prescrive ; ma la induce solo nell' essere perfettissimo, e non negli esseri iinperfeiti (a molti de' quali rimane percio la libertà bilaterale), perché l'essere perfettissimo è insieme moralissimo cioè ha compiuta in sè ogni esigenza morale (Teosofia, t. i, n. 51, p. 49-50).

Amer quo Deus se diligit etiam in creaturis et qui est ratio qua se determinat ad creandum, moralem necessitatem constituit, quæ in ente perfectissimo semper inducit effectum : hujusmodi enim necessitas tantummodo in pluribus entibus imperfectis integram relinquit libertatem bilateralem.	*O amor com que Deus se ama até nas criaturas e que é a razão determinante da criação constitui uma necessidade moral que, no ser perfeito, sempre se traduz em efeito. É somente na maioria dos seres imperfeitos que esse tipo de necessidade deixa intacta a liberdade bilateral (agir ou não agir).*

Embora o texto latino seja um simples resumo da versão original italiana, ele reproduz exatamente o sentido e as nuances. O dogma ofendido por esta proposta é, sem dúvida, o da liberdade do ato criador: o concílio do Vaticano professa, de fato, que Deus criou o mundo *liberrimo consilio*, e anatematiza quem *Deum dixerit non voluntate ab OMNI necessitate libera... creasse.* Const. *De fide catholica*, c. I e can. 5, Denz.-Bannw., n. 1783, 1805. Cf. *Trutina*, n. 111-114, p. 133-140. Além disso, observa-se (a respeito do texto italiano) que outra coisa é a conveniência da criação, outra coisa é a necessidade de conveniência ou moral. N. 115, p. 140-141. Por outro lado, se é exato afirmar que a criação é inspirada em Deus pelo amor com que ele se ama até nas suas criaturas, esse motivo não poderia introduzir em Deus a menor necessidade em relação às criaturas a serem produzidas. O canon anteriormente mencionado do concílio do Vaticano o especifica expressamente: S. q. d. *Deum... tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum, a. s.*

***

---

19. Il Verbo è quella materia invisa da cui dite il libro della Sapienza (xi, 18) che furono create le cose tutte dell' universo (introd. del Vangelo seconde Giovanni, lez. 37, p. 109).

Verbum est materia illa invisibile ex qua, ut dicitur Sap., XI, 16, creatæ fuerunt res omnes universi.	*A Palavra é essa "matéria invisível" da qual, como diz a Sabedoria, XI, 16, foram criadas todas as coisas do universo.*

Uma observação de crítica textual, em primeiro lugar: a expressão *materia invisa* da Vulgata não exprime o sentido exato do grego: $6Z &.e6ppou ûÀrç, de uma matéria informe. O sentido óbvio é aquele que muitas vezes foi expresso pelos Pais e pelos teólogos. Veja aqui CRIAÇÃO, t. iii, col. 2050-2051. Portanto, aqui não pode haver questão alguma de um sentido puramente acomodativo... que, aliás, nada justifica. Só por este título, a proposta mereceria ser censurada.

Que Rosmini tenha identificado as coisas criadas com a Palavra ao considerar sua essência ideal é um fato que ninguém pode contestar: a Palavra e as coisas encontram igualmente no ser sua essência ideal, seu fundo comum, pelo qual podem subsistir. Nesse sentido, o ser é sua substância comum. Mas essa comunhão de ser existe apenas segundo a idealidade - nós a enfatizamos

expressamente na exposição filosófica, como mencionado acima - e é por isso que Rosmini acredita repelir a acusação de panteísmo. Distinção muito sutil a que o Santo Ofício não viu necessidade de se deter.

IV. Seção: Da Alma Humana

20. Nielle ripugna che il soggetto, di cui si parla, si moltiplichi per via di generazzione (Psicologia, t. iv, n. 656). - Noi abbiamo già detto the la generazione dell' anima umana si puo concepire per gradi progressivi dell' imperfetto al perfetto, et pero che prima ci sia il principio sensitivo, il quale, giunto alla sua perfezione colla perfezione dell' organismo, riceva l'intuizione dell' essere, e cosi si renda intelletlivo e razionale (Teosofia, t. i, n. 646, p. 619).

Non repugnat ut anima humana generatione multiplicetur, ita ut concipiatur eum ab imperfecto, nempe a gradu sensitivo, ad perfectum, nempe ad gradum intellecticum, producere.	*Não é repugnante que a alma humana se propague por via de geração, de modo que seja concebida como se elevando do grau imperfeito - a alma sensitiva - ao grau perfeito - a alma intelectual.*

O texto italiano é aqui, quanto à segunda parte da afirmação, mais expressivo que o texto latino: "Já dissemos que a geração da alma humana pode ser concebida por graus progressivos do imperfeito ao perfeito e que, consequentemente, deve haver um princípio sensitivo, o qual, unindo sua própria perfeição à perfeição do organismo, receba a intuição do ser e, assim, se torne inteligente e racional".

Se antes havia hesitações sobre a origem da alma humana, isso não ocorre mais hoje. É um dogma da fé que a alma humana é criada por Deus ao mesmo tempo que infundida no corpo. O ensinamento do magistério ordinário seria suficiente para dar a esta verdade uma proposição autêntica. Cf. C. Boyer, *Tractatus de Deo creante et elevante*, Roma, 1933, p. 149-150. Mas parece que a definição do V Concílio do Latrão implica a criação, por Deus, de cada alma segundo a multiplicação dos corpos. Ver aqui FORMA DO CORPO HUMANO, t. VI, col. 566. Cf. *Trutina*, n. 125-135, p. 158-178.

A segunda afirmação, censurada nesta proposição 20, é o progresso referente à alma sensitiva que, por sua perfeição crescente, à medida que cresce a perfeição do organismo, se elevaria, através da intuição do ser, ao grau superior da alma intelectiva. Uma concepção que não tem nada em comum com a opinião dos antigos teólogos sobre a animação humana e que, *prout sonat*, pressupõe uma evolução natural e espontânea da ordem material para a ordem espiritual.

***

---

21. Rendendosi l'essere intuibile al detto principio (sensitivo), con questo solo toccamento, con questa unione di sè, il principio prima solo senziente, ora anco intelligente, si solleva a più alto stato, cangia natura, rendest intellettivo, sussistente, immortale (Antropologia, t. iv, c. v, n. 819). - Quindi si offre alla mente l'espressione, che il principio sensitivo sia divenuto principio razionale, che si sia convertito in un altro, avendo subito veramente una tale permutazione (Teosofia, t. i, n. 646, p. 619).

Cum sensitivo principio intuibile fit esse, hoc solo tactu, hac sui unione, principium illud antea solum sentiens, nunc simul intelligens, ad nobiliorem statum evehitur, naturam mutat, ac fit intelligens, subsistens atque immortale.	*Quando o ser se torna objeto de intuição para o princípio sensitivo, este, por esse único contato, por essa única união, se eleva a um estado superior. Aquele que era apenas sensível agora se torna também inteligente; ele muda de natureza e se torna inteligente, subsistente e imortal.*

Assim, por meio do contato com o ser, objeto da intuição, o princípio sensitivo se torna princípio racional. Uma mistura de panteísmo e materialismo, como já indicado ao final do comentário da proposta anterior. É curioso notar que São Tomás já havia refutado um erro análogo. *Sum. theol*, Ia, q. cxviii, a. 2, ad 2um; cf. *Cont. gent.*, l. II, c. lxxxix. *Trutina*, n. 136-144, p. 178-190.

***

22. Quanta poi aile appendici di cui parliamo, cioè al corpo animato, non è cerlo impossibile il pensare, che dalla potenza divins possa essere da lui divisa l'anima intellettiva, ed egli tuttavia rimanersi nella qualità di animale, rimanendo il principio animale che prima esisteva come appendice, siccome base del novo ente, cioè del puro animale che rimarebbe (*Teosofia*, t. i, n. 621, p. 591).

Non est cogitatu impossibile, divina potentia fieri posse, ut a corpore animato dividatur anima intellettiva, et ipsum adhuc maneat animale: maneret nempe in ipso, tanquam basis puri animalis, principium animale, quod antea in eo erat veluti appendix.	*Não é impossível conceber que, pela potência divina, a alma intelectiva possa ser separada do corpo animado e que este ainda permaneça um animal. Pois o princípio animal, que estava nele antes como um apêndice (da alma intelectiva), permanecerá nele como a base do puro animal.*

Embora Rosmini considere a realização dessa possibilidade apenas por milagre, cf. *Psicologia*, t. I, p. 672, 680, o simples fato de considerar na alma humana a possibilidade de separar o princípio intelectual do princípio sensitivo deve ser reprovado. Esse foi antigamente o erro de Olier ao ensinar essa separabilidade. Cf. FORMA do CORPO HUMANO, t. VI, col. 549. A doutrina de um princípio vital distinto da alma intelectiva foi notada como um erro teológico por Pio IX. Ibid., col. 563. *Trutina*, n. 145-149, p. 190-199.

***

23. Questa (l'anima del defunto) esiste certamente, ma e come se non esistesse (Teodicea, appendice, a.10, p.638). Nel quale stato (di natura) non essenda a lei (ail' anima separata) possibile alcuna riflessione su di sè stessa, nè alcuna coscienza, la sua condizione si potrebbe rassomigliare ad uno stato di perpetue tenebre, e di sempiterno sonno (Introd. del Vangelo secondo Giovanni, lez. 69, p. 217).

In statu naturali, anima defuncti existit perinde ac non existeret : cum non possit ullam super seipsam reflexionem exercere, aut ullam habere sui conscientiam, ipsius conditio similis dici potest statui tenebrarum perpetuarum et somni sempiterni.	No estado natural, a alma do falecido existe como se não existisse, pois não pode mais exercer reflexão sobre si mesma, ou ter qualquer consciência de si. Sua condição pode ser comparada a um estado de trevas perpétuas e de sono eterno.

Podemos discutir sobre o valor psicológico dessa hipótese relacionada ao estado da alma separada do corpo e considerada no estado natural. O que o Santo Ofício quis reprovar aqui é a doutrina segundo a qual uma alma separada, pelo fato de não ter mais seu corpo, é incapaz de qualquer ato de conhecimento intelectual e de consciência. As razões que Rosmini apresenta para sua opinião são discutíveis: segundo ele, “a vida da alma exige um termo real que lhe esteja unido, com o qual forma um único sujeito, o qual, quando as condições apropriadas forem realizadas, poderá exercer as operações vitais de sentir e pensar coisas reais”. Introd., p. 221. Esse termo real não pode ser senão o corpo.

Portanto, a união com o corpo é necessária para a vida da alma; logo, a ressurreição não pode ser considerada gratuita; portanto, a vida intelectual da alma não é tão espiritual que possa se exercer sem o corpo... Vemos assim todas as consequências possíveis de uma teoria que, por isso mesmo, se torna perigosa para a fé. Cf. *Trutina*, n. 150-160, p. 199-212.

***

---

24. La forma sostanziale del corpo è piutosto un effetto dell' anima e il termine interno delle sue operazioni ; e perd non è l'anima stessa che sia la formà sostanziale del corpo (Psicologia, part. II, 1. I, c. II, n. 849). - L'unione dell' anima col corpo consiste propriamente in una percezione immanente, per la quale il soggetto intuente l'idea afferma il sensibile dopo averne in questa intuita l'essenza (Teosofia, t. v, c. liii, a. 2, § 5, p. 377)

Forma substantialis corporis est potiu effectus animæ atque interior terminus operationis ipsius : propterea forma substantialis corporis non est ipsa anima.	*A forma substancial do corpo é, na verdade, um efeito da alma e o termo interno de sua operação. Assim, a forma substancial do corpo não é a própria alma.*
Unio animæ et corporis proprie consistit in immanenti perceptione, qua subjectum intuens ideam affirma sensibile, postquam in hac ejus essentiam intuitum fuerit.	*A união da alma e do corpo consiste, propriamente, na percepção imediata, pela qual o sujeito, ao apreender a ideia (do ser), afirma o sensível, ao ter apreendido nessa ideia a própria essência do sensível.*

É uma aplicação da doutrina do sentido fundamental, que já refutamos em FORMA DO CORPO HUMANO, t. VI, col. 569. A união da alma e do corpo não pode ser o resultado de uma operação de conhecimento. No entanto, é isso que afirma Rosmini aqui, esquecendo que o concílio de Vienne definiu como um dogma da fé que “a alma racional ou intelectual é a forma do corpo humano, por si mesma e essencialmente”. Ibid., col. 546. Veja também a definição do V Concílio do Latrão, ibid., col. 566: a declaração de Pio IX, ibid., col. 562. Denz.-Bannw., n. 481, 738, 1655. Sobre os subterfúgios dos rosminienses, veja *Trutina theologica*, n. 161-171, p. 213-229.

V. Seção: Do muito augusto mistério da Santíssima Trindade

25. Il mistero della Triade... dope che fu rivelalo, esse rimane bensi Incomprehensibile nella sua pro pria natura... ma ben... si puo conoscere quella (l'existenza) d'uns Trinità in Dio in un modo almeno congetturale con ragioni positive e directe, e dimostrativamente con ragioni negative ed indirette ; e che, mediante queste prove puramente speculative dell' esistenza di un' augustissima Triade, questa misleriosa dottrina rientra nel campo della filosofia. - Quest' esistenza (della SSma Trinità) diventa une proposizione scientifica come le altre. - Qualora si negasse quella Trinità, ne verrebbero da tutte le parti conseguenze assurde apertamente... O conviene ammetiere la divina Triade, o lasciare la dottrina teosofica di pura ragione incompleta non solo, ma pugnanle d'ogni parte seco medesima, e dagli assurdi inevitabili straziata a del tutto annullata.

Revelato mysterio sanctissimæ Trinitatis, potest ipsius existentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et indirectis, hujusmodi tamen ut per ipsa, veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur, atque fiat propositio scientifica sicut ceteræ: si enim ipsa negaretur, doctrina theosophica puræ rationis non modo incompleta maneret, sed etiam omni ex parte absurditatibus scatens annihilaretur.	*Uma vez revelado o mistério da Santíssima Trindade, sua própria existência pode ser demonstrada por argumentos puramente especulativos, negativos, sem dúvida, e indiretos, mas, de qualquer forma, tais que, por meio deles, essa verdade é reintegrada nas conhecidas filosóficas e que dela, como de outras conhecidas desse tipo, pode-se fazer uma proposição científica. De tal forma que, se se negar, a doutrina teosófica da pura razão não apenas permanece incompleta, mas é destruída pelos próprios absurdos que dela surgiriam de todos os lados.*

***

---

26. L'essere nelle tre forme (subiettività, obiettività, santitâ. o per dire altramente : realità, idealità, moralità) è identico. - Le tre forme poi dell' essere, ove si transportino nell' Essere assoluto, non si possono più concepire in altro modo, che come persone sussistentt e viventi (Teosofia, t. i, n. 190, 196, p. 154, 159). - Il Verbo, in quanto è oggetto amato, e non in quanto è Verbo cioè oggetto sussistente per sè cognito, è la persona delle Spirite Santo (Introduzione del Vangelo seconde Giovanni, lez. 65, p. 200).

Tres supremæ formæ esse nempe subjectivitas, objectivitas, sanctitas, seu realitas, idealitas, moralitas, si transferantur ad esse absolutum, non possunt aliter concipi nisi ut persanæ subsistentes et viventes. - Verbum, quatenus objectum amatum, et non quatenus Verbum, id est objectum in se subsistens per se cognitum, est persona Spiritus Sancti.	*As três formas supremas do ser, a saber, a subjetividade, a objetividade, a santidade, ou, em outras palavras, a realidade, a idealidade, a moralidade, ao serem transferidas ao ser absoluto, não podem ser entendidas de outra maneira a não ser como pessoas subsistentes e viventes. — A Palavra, na medida em que é objeto amado e não na medida em que é Palavra, isto é, objeto subsistente em si e por si conhecido, é a pessoa do Espírito Santo.*

Reunimos as duas proposições referentes à Trindade, sendo a segunda uma complementação da primeira e esboçando a demonstração filosófica do mistério. A primeira contém afirmações notavelmente contrárias à doutrina católica, repetidamente proclamada, sobre a impossibilidade radical de demonstrar, de qualquer forma que seja, a existência dos mistérios propriamente ditos. Na melhor das hipóteses, uma vez revelados, pode-se afirmar apenas sua conveniência. O papel da razão em relação a eles é muito mais resolver as dificuldades que surgem sobre eles, mostrando que não implicam contradição. Veja aqui MISTÉRIO, t. x, col. 2594 e seguintes. Os documentos aos quais a proposição 25 se opõe são: concílio do Vaticano, sess. III, c. IV, *De fide et ratione*, e can. I, Denz.-Bannw., n. 1795, 1796, 1816; *Syllabus*, prop. 9, ibid., n. 1709; veja MISTÉRIO, col. 2587, 2598; Pio IX, Alocução *Singulari quadam*, Denz.-Bannw., n. 1642; cartas *Gravissimas inter*, ibid., n. 1668, 1669, 1670, 1671, 1673. Veja SEMIRACIONALISMO.

Nós não precisamos seguir Rosmini na tentativa de demonstração racional do mistério da Trindade, que ele institui na proposição 26. Essa demonstração é um esforço para adaptar as fórmulas do idealismo kantiano à doutrina católica, resumida brevemente e com precisão por diferentes documentos do magistério: *In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*. Veja aqui RELAÇÕES DIVINAS, t. xiii, col. 2140. Rosmini não ignora essa doutrina; ele a professa mesmo no trecho da *Teosofia* de onde o Santo Ofício extraiu a proposição 26: *essendo dunque quelle tre forme inconfusibili, perchè hanno UNA COTALE RELAZIONE D'OPPOSIZIONE TRA LORO*. p. 159.

Mas o que está sendo criticado aqui são duas assertivas inaceitáveis. A primeira é que as formas supremas do ser, realidade, objetividade, moralidade, transferidas para o Ser absoluto, NÃO podem ser concebidas SENÃO como pessoas subsistentes. Isso renova o erro da demonstração filosófica do mistério. A segunda é que o Verbo, sob certo aspecto, não é mais o Verbo, mas o Espírito. Fórmula ininteligível, perigosa, senão formalmente herética.

VI. Seção: Do mistério da encarnação e do caráter batismal

27. Nell' umanità di Cristo la voluntà umana fu talmente rapita dallo Spirito Santo ad aderire all' essere oggettivo, cioè al Verbo, che ella cedette intieramente a lui il governo dell' uomo, e il Verbo personalmente ne prese il regime cosi incarnandosi, rimanendo la volontà umana e l'altre potenze subordinate alla volontà in potere del Verbe, che, come primo principio di quest' essere teandrico, ogni cosa faceva, o si faceva dalle altre potenze col suo consenso. Onde la volontà umana cesso di essere personale nell' uomo e da persona che è negli altri uomini rimase in Cristo netura... Il Verbo pero incarnato cosi per opera delle Spirito Santo estese la sua unione a tutte le potenze ed alla carne stessa (Introduzione del Vangelo secondo Giovanni, lez. 85, p. 281).

In humanitate Christi humana voluntas fuit ita rapta a Spiritu Sancto ad adhærendum Esse objectivo, id est Verbo, ut illa Ipsi integre tradiderit regimen hominis, et Verbum, illud personaliter assumpserit, ita sibi uniens naturam humanam. Hinc votuntas humana desiit esse personalis in homine, et cum sit persona in aliis hominibus, in Christo remansit natura.	*Na humanidade de Cristo, a vontade humana foi de tal modo arrebatada pelo Espírito Santo para aderir ao Ser objetivo, isto é, ao Verbo, que ela entregou a Ele inteiramente o governo do homem, e o Verbo, assim, pessoalmente assumiu essa regência, unindo-se à natureza humana. Assim, a vontade humana deixou de ser pessoal no homem e, embora sendo uma pessoa nos outros homens, permaneceu em Cristo como natureza.*

Como essa proposição se insere no sistema geral do rosminianismo, explicamos no HYPOSTÁTICO (União), t. VII, col. 557-558. Cf. *Trutina*, n. 197-205, p. 267-280.

***

---

28. Insegno dunque il Cristianesimo che il Verbo, carattere e faccia di Dio, come viene anco sovente chiamato nelle Scritture, s'imprime nelle anime di quelli, che colla fede ricevono il battesimo di Cristo (Introduzione alla filosofia, n. 92). - Il Verbo dunque ossia il carattere impresso nell' anima, secondo il cristiano insegnamento, è l'essere reale (infinito) per sè manifesto, il quale dipoi sappiamo essere una persona, la seconda della divina Trinité (ibid., nota).

In christiana doctrine, Verbum, character et facies Dei, imprimitur in animo eorum qui cum fide suscipiunt baptismum Christi. - Verbum id est character in anima im	*Na doutrina cristã, o Verbo, caráter e face de Deus, é impresso na alma daqueles que, com fé, recebem o batismo de Cristo. - O Verbo, isto é, o caráter na alma*

pressum, in doctrina christiana, est Esse reale (in finitum) per se manifestum, quod deinde novimus esse secundam personam sanctissimæ Trinitatis.	*O caráter impresso na alma, segundo a doutrina cristã, é o Ser real, infinito, que se manifesta por si mesmo [à inteligência], e que nós conhecemos depois como sendo a segunda pessoa da Santíssima Trindade.*

A Trutina relaciona a prop. 28 com a anterior relativa à encarnação, porque ainda se trata do Verbo. Seria talvez ainda mais oportuno acrescentar que existe uma perturbadora semelhança de relação entre o Verbo e o cristão, com a explicação proposta (prop. 27) para a encarnação.

A proposição é reprovável sob mais de um aspecto. Em primeiro lugar, Rosmini parece supor que o caráter batismal é impresso apenas naqueles que recebem o batismo *cum fide*. E as crianças pequenas? E aqueles que recebem o batismo validamente, mas com uma ficção proveniente, precisamente, de uma falta de fé? Mas depois, e sobretudo, embora a Igreja não tenha definido a natureza do caráter impresso na alma, é evidente que esse caráter, *imprimido na alma* (cf. Conc. Tridentino, sess. vii, can. *De sacr. in genere*, 9, Denz.-Bannw., n. 852) não pode ser entendido senão como um acidente real, inerente à alma ou a uma de suas faculdades, de maneira indelével. Como identificar esse acidente inerente com o Verbo, ser real infinito, conhecido manifestamente pela alma? Além disso, essa percepção do divino sob a forma do ser real será objeto das proposições 36-37. Cf. *Trutina*, n. 206-213, p. 281-291.

VII. Seção: Do muito santo sacramento da eucaristia

29. Non crediamo aliena dalla dottrina catholica, che solo è veina, la seguente conghiettura : cioè che neli' eucaristico sacramento la sostanza del pane e del vino ha cessato intieramente d'essere sostanza del pane e del vino, ed è divenuta vera carne e vero sangue di Cristo, quando Cristo la rese termine del suo principio senziente, e cosl la avvivo della sua vita, e quel modo come accade nella nutrizione, che il pane che si mangia e il vino che si beve, quand'è, nella sua parte nutritiva, assimilato alla nostra carne e al nostro sangue, egli è veramente iransustanziato, e non è più, come prima pane o vino, ma è veramente nostra carne e nostro sangue, perché è divenuto termine del nostro principio sensitivo (Introduzione del Vangelo secondo Giovanni, lez. 87, p. 285-286).

A catholica doctrina, quæ sola est veritas, minime alle nam putamus hanc conjectu ram : «In eucharistico sacramento substantia panis et vinifit vera caro et verus sanguis Christi, quando Christus eam facit terminum sui principii sentientis, ipsamque sua vita vivificat : eo ferme modo quo panis et vinum vere transsub stantiantur in nostram carnem et senguinem, quia fiunt terminus nostri principii sentientis».	*Não seria uma conjectura contrária à doutrina católica, que é a única verdadeira, dizer: 'No sacramento da eucaristia, a substância do pão e do vinho se torna a verdadeira carne e o verdadeiro sangue de Cristo, quando Cristo faz deles o termo de seu princípio sensível e os vivifica com sua própria vida, quase da mesma maneira que o pão e o vinho são verdadeiramente transubstanciados em nossa carne e sangue, uma vez que eles se tornam o termo de nosso princípio sensível.*

A doutrina católica aqui colocada em risco é precisamente aquela que o concílio de Trento definiu sobre a transubstanciação, «conversão de toda a substância do pão na substância do corpo de Nosso Senhor Jesus Cristo, e de toda a substância do vinho na substância de seu sangue... conversão admirável e singular». Sess. xiii, c. iv, can. 2, Denz.-Bannw., n. 877, 884. Veja aqui EUCARISTIA, t. v, col. 1347 sq. A proposição rosminiana tenderia a reduzir a transubstanciação a uma espécie de conversão simplesmente formal, como demonstra a assimilação da comida corporal. Transformação e não mais transubstanciação. Onde estaria o caráter admirável e singular da transubstanciação? Além disso, como conceber que Cristo, hoje no estado de glória, pudesse vivificar, pelo seu princípio sensitivo, o pão e o vinho? Há aqui um verdadeiro desconhecimento do estado dos corpos glorificados.

É preciso reconhecer, no entanto, que certos Pais tomaram como comparação remota a verdade da eucaristia o exemplo da comida e da bebida transformadas em nossa carne. Cf. *Trutina*, n. 215-220, p. 296-303.

***

30. Avvenuta la transustanziazione, si puo intendere che al corpo glorioso (di Gesù Crislo) si sia aggiunta qualche parte in esso incorporata, ed indivisa e del pari gloriosa (ibid.).

Peracta transubstantiatione intelligi potest, corpori Christi glorioso partem aliquam adjungi in ipso incorporatum, indivisam pariterque gloriosam.	*A transubstanciação concluída, pode-se pensar que alguma parte, incorporada ao corpo glorioso de Cristo, inseparável dele e gloriosa como ele, lhe seja juntada.*

Essa proposição marca, mais uma vez, a concepção imprecisa que Rosmini tem, tanto da transubstanciação quanto do estado dos corpos gloriosos. Da transubstanciação, em primeiro lugar, na qual toda a substância do pão e do vinho é mudada na substância do corpo de Jesus. Portanto, não pode haver qualquer adição a esse corpo. É isso que expressa claramente o catecismo do concílio de Trento: *Neque Christus aut generatur, aut mutatur, aut auget, sed in sua substantia totus permanet* (*De sacr. euch.*, n. 33). Cf. S. Tomás, In IV Sent., dist. XI, a. 3. Do estado dos corpos gloriosos, em segundo lugar: como conceber que um corpo glorioso esteja em contínua mutação, como seria o caso se ao corpo glorioso de Cristo pudessem ser feitas adições contínuas?

Na concepção rosminiana, «o pão e o vinho não são mudados no corpo e no sangue de Jesus Cristo: eles são acrescentados a eles». J. Didiot, op. cit., p. 428. Cf. *Trutina*, n. 221-223, p. 304-307.

***

---

31. Appunto perché il corpo di Cristo é unico ed indiviso, egli è necessario che dove si trovi una parte si trovi tutto... ; ma non tutto quel corpo diviene termine del suo principio senziente, ma unicamente quelle parte che v' aveva di sostanza di pane e di sostanza di vino nella transustanziazione. Aneora ne verrebbe che in virtù delle parole divine questa sostanza del pane e del vino si transustanziasse in carne e sangue del Selvatore ; ma il rimanenle del corpo e del sangue vi rimànesse unito per concomitanza ; il che non par contrario alla doltrine cattolica (ibid., p. 286-287).

In sacramento eucharistiæ, vi verborum corpus et sanguis Christi est tantum ea mensura quæ respondet quantitati (a quel tanto) substantiæ panis et vini quæ transsubstantiantur ; reliquum corporis Christi ibi est per concomitantiam.	*No sacramento da eucaristia, pelo poder das palavras, o corpo e o sangue de Cristo estão presentes apenas na medida que corresponde à quantidade da substância do pão e do vinho que são transubstanciados; o restante do corpo de Cristo está ali por concomitância.*

Essa proposição modifica o conceito católico da transubstanciação. Sem dúvida, no capítulo ni da sess. xiii, o concílio de Trento afirma simplesmente que o corpo de Cristo se encontra, *vi verborum*, sob a espécie do pão, e o sangue, *vi verborum*, sob a espécie do vinho. Ele acrescenta que o corpo se encontra sob a espécie do vinho, o sangue sob a espécie do pão, a alma sob ambas as espécies, em razão da lei natural da concomitância. Mas é claro que é todo o corpo de Cristo que está presente, *vi verborum*, sob a espécie do pão, todo o sangue, sob a espécie do vinho. A teologia sempre entendeu assim. Cf. S. Tomás, *Sum. theol.*, IIIa, q. lxxvi, a. 1: Ex vi *sacramenti, sub hoc sacramento continetur, quantum ad species panis, non solum caro, sed totum corpus Christi...*

É necessário reconhecer que Rosmini é lógico com seus princípios. Para ele, «a transubstanciação é uma extensão do princípio sensitivo de Cristo. Mas essa extensão não tem como termo o corpo preexistente de Cristo; ela se aplica apenas à parte nova que lhe é acrescentada e que corresponde ao que havia de substância material no pão e no vinho consagrados. A consagração, portanto, não produz a presença real de todo o corpo e de todo o sangue, mas apenas da parte acrescentada que mencionamos». J. Didiot, op. cit., p. 429. Cf. *Trutina*, n. 224-228, p. 307-315. Veja aqui EUCARISTIA, t. V, col. 1366.

***

---

32. Se dunque chi non mangia la carne del Figliolo dell' uomo, e bee il suo sangue, non ha la vita in sè stesso, e tuttavia chi muore col battesimo d'acqua o di sangue o di desiderio è certo che acquista la vita eterna; convien dire che quella comestione della carne e del sangue di Cristo, che non fece nella vita prescrite gli verrà somministrata nella jutura al punto della sua morte,e cosi aura la vita in sè stesso... Anche ai nanti dell', antico testamento quando Cristo discese ai limbo potè Cristo communicare sè stesso sotte la forma di pane e di vino, e cosi... renderle atti alla visione di Dio (Introd. del Vangelo sec. Giovanni, lez. 74, p. 238).

Quoniam «qui non manducas carnem Filii hominis et bibit ejus sanguinem», non habet vitam in se (João, vi, 54), et nihilominus qui moriuntur eum baptismo aquæ, sanguinis aut desiderii, certo consequuntur vitam æternam, dicendum est his qui in hac vita non comederunt corpus et sanguinem Christi, subministrari hanc cœlestem cibum in vita futura, ipso mortis instanti. - Hinc etiam sanctis Veteris Testamenti potuit Christus descendens ad inferos se ipsum communicare sub speciebus panis et vini, ut aptos eos redderet ad visionem Dei.	*Porque 'quem não come a carne do Filho do Homem e não bebe o seu sangue' não tem a vida em si, e, no entanto, aqueles que morrem apenas com o batismo de água, de sangue ou de desejo obtêm a vida eterna, deve-se dizer que, àqueles que, na vida presente, não comeram o corpo e [não beberam] o sangue de Cristo, este alimento celestial é administrado na vida futura, no momento mesmo da morte. – Daí também que, aos santos do Antigo Testamento, Cristo, ao descer aos infernos, pôde se comunicar a eles sob as espécies de pão e vinho, para torná-los aptos à visão de Deus.*

A alta fantasia de semelhantes afirmações é tão evidente que nenhum comentário é necessário. Os defensores de Rosmini alegaram que se tratava apenas de uma alimentação espiritual, no sentido de que o próprio concílio de Trento (sess. xiii, c. viii, Denz.-Bannw., n. 882 fim) ensina que «nós comeremos no céu, sem véu algum, o pão que atualmente comemos escondido sob as espécies eucarísticas». Também se insiste no fato de que, no texto original em italiano, Rosmini escreveu: *sotto la forma di pane e di vino*, enquanto o Santo Ofício traduziu «tendenciosamente»: *sub speciebus panis et vini*. Cf. *Commenti di un prelato romano ad un opuscule polemico*, Roma, 1888, p. 102. Pequenas saídas, pois parece bem que na pensamento de Rosmini se trata de uma manducação real e sacramental. Mesmo que fosse de outra forma, o simples fato de ter se expressado de uma maneira ambígua já mereceria a condenação. Cf. *Trutina*, n. 229-239, mas sobretudo 236, p. 315-329.

IX. Seção: Da justificação

35. Più che altri considera questo ordine delta giustificazione dell' uomo, più troverà acconcia la maniera scritturale di dire che Dio cuopre certi peccati o non gl' imputa. Infatti col battesimo non si distrugge la mala volontà naturale, ma le se n'aggiunge una sopranaturale, che cuopre per cost dire, la naturale, e impedisce che quella perds l'uomo. Onde il Salmista dice : Beati quelli, le iniquità dei quali furono rimesse, e i peccati de' quali furono coperti ; dove si fa la differenza fra le iniquità che si rimettono, e i peccati che si cuoprono, e sembra che per quelle si vogliano intendere le colpe attuaii e libere, e per questi i peccati non liberi di quelli che appartengono al popolo di Dio, e che pero non ne ricevono più danno alcuno. Trattato della coscienza morale, I. I, c. vi, a. 1.

Quo magis attenditur ordo justifcationis in homine, eo aptior apparet modus dicendi scripturalis, quod Deus peccata quædam tegit aut non imputat. - Juxta Psalmis tam (xxxi, 1) discrimen est inter iniquitates quæ remittuntur, et peccata quæ teguntur: illæ, ut videtur, sunt culpæ actuales et liberæ, hæc vero sunt peccata non libera eorum qui pertinent ad populum Dei, quibus propterea nullam afferunt nocumentum.	Quanto mais se atenta à ordem da justificação no homem, mais se torna justo o discurso da Escritura, segundo o qual Deus cobre ou não imputa certos pecados. - Segundo o Salmista, há uma diferença entre as iniquidades que são perdoadas e os pecados que são cobertos. Aqueles, parece, são as faltas atuais e livres; estes, os pecados não livres daquelas pessoas que pertencem ao povo de Deus e que, por isso, não recebem delas nenhum dano.

Veja a observação feita a respeito desta proposta em JUSTIFICAÇÃO, t. VIII, col. 2208. A linguagem de Rosmini se assemelharia à do protestantismo, que foi reprovado pelo concílio de Trento, sess. v, c. v, Denz.-Bannw., n. 792; sess. vi, c. vii e can. 10, 11, n. 799, 720, 821; sess. xiv, c. ii, n. 895. A única diferença, aliás, entre Rosmini e os protestantes, é que estes consideravam a remissão dos pecados na imputação que é feita ao pecador da justiça de Cristo. Rosmini acrescenta a isso uma vontade sobrenatural, que cobre em nós o mal da vontade natural. A diferença parece de nenhuma importância para o conteúdo da própria questão.

X. Seção: Da ordem sobrenatural

36. L'essere (essenziale) si communica a noi nella sola forma ideale per natura, e questo costituisce l'ordine naturale ; l'essere stesso si manifesta a noi altresi nella pienezza della sua forma reale per grazia, e questa è communicazione e percezione vera di Dio, e costituisce l'ordine soprannaturale... L'effetto della communicazione soprannaturale è un sentimento deiforme, di cui non abbiamo a principio coscienza, come non l'abbiamo di ogni sentimento nostro sostanziale e fondamentale. Or poi il sentimento deiforme, di cui parliamo, è incipiente in questa vita, nella quale costituisce il lume della fide e della grazia ; compiuto nell' altra, nella quale costituisce il fume della gloria (Filosofia del Diritto, part. II, n. 674, 676, 677).

Ordo supernaturalis constituitur manifestatione esse in plenitudine suæ formæ realis: cujus communicationis seu commanifestationis effectus est sensus (sentimento) deiformis qui inchoatus in hac vita constituit lumen fidei et gratiæ, completus in altera vita constituit lumen gloriæ.	*A ordem sobrenatural é constituída pela manifestação do ser na plenitude de sua forma real. Dessa comunicação ou manifestação, o efeito é um sentimento deiforme, que, iniciado nesta vida, constitui a luz da fé e da graça e que, completado na outra vida, constitui a luz da glória.*

***

---

37. Il primo lume che rende l'anima intelligente è l'essere ideale ed indeterminato ; l'altro primo lume è ancora i'essere, ma non puramente ideale, ma ben anche sussistenze e vivente... L'idea adunque è l'essere intuito dall' uomo, ma non è il Verbo ; chè non quella ma questo è sussistenza ; quello è l'essere che occulta la sua sussistenza e lascia solo trasparire la sua oggettavità indeterminata ed impersonale ; nella mente che intuisce l'idea non cade la personnalité dell' essere... ma chi vede il Verbo ancorchè per ispecchio ed in enimma, vede Iddjo (Introduz. alla Filosofia, n. 83).

Primum lumen reddens animam intelligentem est esse ideale; alterum primum lumen est etiam esse, non tamen mere ideale sed subsistens ac vivens : illud abscondens suam personalitatem ostendit solum suam objectivitatem ; at qui videt alterum (quod est Verbum) etiamsi per speculum et in ænigmate (I Cor., xiii, 12), videt Deum.	*Uma primeira luz que torna a alma inteligente é o ser ideal; uma outra primeira luz é ainda o ser, não apenas ideal, mas subsistente e vivo: este, ocultando sua personalidade, mostra apenas sua objetividade; mas quem vê o outro (que é o Verbo), mesmo que o veja "como em um espelho e em enigma" (I Cor., xiii, 12), vê Deus.*

Essas duas proposições devem ser ligadas uma à outra, pois não são mais do que uma aplicação da teoria geral do conhecimento, segundo Rosmini, à ordem natural e à ordem sobrenatural ou, mais exatamente, ao duplo contato que nossa inteligência pode ter com o ser indeterminado ideal e real, o que, na verdade, constitui a ordem natural e a ordem sobrenatural. O contato com o ser

real, que é o Verbo, produz o sentimento deiforme, fé e graça nesta vida, e a luz da glória na outra.

Na realidade, ao conservar as expressões consagradas pelo dogma e pela teologia católicas, Rosmini introduz uma concepção que leva à plena e total confusão da ordem natural e da ordem sobrenatural, do conhecimento racional e da fé. Cf. *Trutina*, n. 273-283, p. 381-401.

XI. Seção: Do objeto da visão beatífica

38. Sebbene Iddio senza mezzo alcuno sia oggetto della visione beatifcatrice e forma dell' intelletto dei Beati ; tuttavia egli è tale in quanto è autore delle opere ad extra, le quali in un modo ineffabile sono in lui (Teodicea, n. 672).

Deus est objectum visionis beatificæ, in quantum est auctor operum ad extra.	*Deus é o objeto da visão beatífica, na medida em que é autor das obras ad extra.*

Esta proposição se relaciona estreitamente com as duas seguintes. No entanto, é necessário considerá-la separadamente devido à sua oposição formal ao ensinamento da Igreja sobre o objeto da visão beatífica. Veja aqui INTUITIVA (Visão), t. vii, col. 2380 ss.

As Escrituras nos ensinam que veremos Deus *sicuti est*. I João, iii, 2. O magistério precisou que, na visão intuitiva e facial (cf. I Cor., xiii, 12), a essência divina se mostraria ao eleito imediatamente, claramente, abertamente. Cf. Bento XII, bula *Benedictus Deus*, Denz.-Bannw., n. 530. e aqui t. ii, col. 658 ss. E o concílio de Florença acrescenta expressamente que Deus será visto claramente, um e trino, como ele é. Decreto *Pro Græcis*, Denz.-Bannw., n. 693. Ora, se Deus fosse objeto da visão beatífica somente na qualidade de autor das obras *ad extra*, ele não seria visto tal como é na trindade das pessoas, mas apenas segundo seu ser absoluto. *Trutina*, n. 285-288, p. 405-409.

***

---

39. I vestigii della sapienza e della bontà del Creatore, lungi dal devenire loro (ai comprensori) inutili, anzi riescono necessarii ; perocchè questi vestigii tutti raccolti nell' esemplare eterno sono appunto quella parte di esso che è loro accessibile, onde sono tuttavia quelli che danno argomento aile lodi che a Dio eternamente tributano (ibid., n. 674).

Vestigia sapientiæ et bonitatis, quæ in creaturis elucent, sunt comprehensoribus necessaria : ipso enim in æterno exemplari collecta sunt ea Ipsius pars quæ ab illis videri possit (che è loro accessibile), ipsaque argumentum præ bent laudibus, quas in æternum Deo beati concinunt.	*Vestígios da sabedoria e da bondade, que brilham nas criaturas, são necessários aos bem-aventurados; pois, reunidos no exemplar eterno, formam a parte deste que pode ser vista por eles (que é acessível a eles), e fornecem argumento para os louvores que, por toda a eternidade, os bem-aventurados cantam a Deus.*

Encontramos aqui a explicação rosminiana da proposição anterior. Rosmini afirma aqui três coisas:

1° os vestígios das perfeições divinas que brilham nas criaturas são necessários aos bem-aventurados; 2° esses mesmos vestígios, reunidos no exemplar divino, são a parte do exemplar acessível aos bem-aventurados; 3° esses vestígios são o tema dos louvores que os bem-aventurados prestam a Deus.

A primeira afirmação nega o próprio caráter da glória essencial dos eleitos. Veja aqui GLÓRIA, t. vi, col. 1393. A segunda afirmação nega a própria existência da glória essencial, tal como a concebe a Igreja. A terceira afirmação, tomada em seu sentido afirmativo, é plenamente católica; mas, na medida em que excluiria o tema dos louvores eternos que as perfeições divinas apresentam aos eleitos, que encontram em seu conhecimento imediato a fonte de sua beatitude essencial, seria herética e previamente condenada pela bula *Benedictus Deus* e pelo Decreto *Pro Græcis*, citados acima. Cf. *Trutina*, n. 289-292, p. 410-416.

***

---

40. Se dunque non potea (Die) comunicare sè stesso totalmente ad esseri finiti, neppure mediante il lume di gloria ; rimane a cercare in che modo egli poteva rivelare loro e comunicare la propria essenza. Certo in quel modo che alla natura delle intelligenze create è conforme ; e questo modo è quello pel quale Iddio ha con esse loro relazione, cioè come creatore loro, come provisore, come redentore, come santificatore. Ibid., n. 677.

Cum Deus non possit, nec per lumen gloriæ, tolatiter se communicare entibus finitis, non potuit essentiam suam comprehensoribus revelare et communicare nisi eo modo, qui finitis intelligentiis sit accommodatus : scilicet Deus se illis manifestat quatenus cum ipsis relationem habet, ut eorum creator, provisor, redemptor, sanctificator.	*Como Deus não pode, nem através da luz da glória, comunicar-se totalmente aos seres finitos, não pôde revelar e comunicar sua essência aos compreensores senão do único modo que seja adequado às inteligências finitas: isto é, Deus se manifesta a elas na medida em que tem relações com elas, como seu criador, provedor, redentor e santificador.*

Sabe-se como a teologia resolve a dificuldade que impede aqui Rosmini. Deus, incompreensível, é visto *inteiro* pelos bem-aventurados, mas não é visto *totalmente*, *totus non totaliter*. São Tomás, In IIIum Sent., dist. XIV, q. I, a. 2, qu. 1, ad 2um; cf. Sum theol., Ia, q. xii, a. 7, ad 2um; Cont. gent., t. III, c. lv. Veja aqui INTUITIVA (Visão), t. VII, col. 2380 ss. Mas será que é mesmo a incompreensibilidade divina que impede aqui o teólogo italiano? Não seria antes a lógica de seu sistema que o induz em erro? "Confundindo erroneamente a visão beatífica com uma comunicação inteira e adequada do infinito ao finito, e considerando, com razão, que esta última é impossível, Rosmini conclui que o único modo possível de revelação e comunicação da essência divina à inteligência criada é a manifestação intuitiva que Deus nos faz, pela luz da glória, de suas relações conosco como criador, provedor, redentor e santificador. Na medida em que Rosmini não parece estar mais de acordo com seu sistema geral do que com a doutrina católica. Não temeu, ao se manter coerente consigo mesmo até o final, chegar a conclusões claramente e audaciosamente panteístas? Ou, tendo já concedido ao homem, no estado de natureza e de graça, todas as intuições imagináveis, não encontrou mais nada a lhe dar no estado de glória? Não sei, mas em todo caso sua visão beatífica é de uma mediocridade extrema". J. Didiot, op. cit., p. 438. Cf. *Trutina* , n. 293-298, p. 416-423.

3º Os anexos do decreto.

Uma carta do cardeal Monaco, secretário da Santa Sé, comunicava o decreto e as 40 proposições condenadas ao episcopado católico. Ela terminava assim: *Præcipue uero veneris ut mentes adolescentium, eorum præsertim qui in spem Ecclesiæ in seminariis aluntur, germana catholicæ Ecclesiæ doctrina e puris fontibus sanctorum Patrum, Ecclesiæ doctorum, probatorum auctorum, ac præcipue angelici doctoris S. Thomæ Aquinatis hausta imbuantur.* Um bom aviso para aqueles que pretendiam encontrar em Rosmini um intérprete autorizado de São Tomás.

A esse documento, deve-se adicionar uma carta de Leão XIII, datada de 1º de junho de 1889, ao arcebispo de Milão, completando e precisando o sentido e a abrangência da carta de 25 de janeiro de 1882, da qual já falamos anteriormente. O papa explicou que havia pedido, na ocasião, que se fizesse silêncio, a fim de acalmar os ânimos e por receio de que o zelo em busca da verdade não fosse uma ocasião para faltar à caridade e à justiça. Mas ele tinha em vista, para responder aos reiterados desejos de numerosos teólogos e até de bispos, submeter a um exame cuidadoso os escritos de Rosmini. Esse exame resultou na censura promulgada no decreto *Post obitum*, que ele confirmou de sua autoridade soberana. Alguns tentaram opor à autoridade da Santa Sé a autoridade do papa: apesar de seu desejo de extrema benevolência, o papa sentiu-se obrigado a reprovar com firmeza tal atitude injuriosa a si mesmo e à Santa Sé; e ele pediu ao arcebispo que buscasse obter de seu clero e de seus fiéis uma total obediência. Veja o texto da carta *Litteris ad te*, em *Trutina*, p. 448-450.

Por fim, o Padre Geral da Congregação da Caridade, Luigi Lanzoni, datado de 2 de fevereiro de 1890, publicou uma protestação de plena e filial submissão, em seu nome e em nome de sua congregação, ao decreto *Post obitum*, «*net senso appunto che fu dichiarato dal Santo-Padre nella sua lettera all'arcivescovo di Milano del I giugno 1889*». O texto dessa declaração em *Trutina*, p. 451.