

La superiorità dell'essere

Un Intermezzo (n. 56, aprile 1986) dedicato all'affascinante tema dell'infinito, che il pensare comune ritiene impropriamente appannaggio delle discipline fisiche e matematiche. L'articolo di padre T. Tyn, affronta su un piano filosofico tale questione. Nella nozione di essere come atto emerge la nozione d'infinito in atto. Un excursus breve ma puntuale chiude il «densissimo» articolo rilevando come tale nozione metafisica rivesta un'importanza centrale ai fini di una maggior chiarificazione dei misteri cristiani della Trinità e dell'Incarnazione.

Nella sua etimologia «problema» significa un qualcosa che è «gettato davanti» e perciò, in un'accezione più particolare, ciò che è proposto alla nostra considerazione. Si tratta allora di un oggetto della facoltà conoscitiva, specie quella intellettuale, che si desidera conoscere proprio perché non lo si conosce ancora appieno. D'altronde, che desiderio sarebbe quello che è già appagato? Ebbene, l'infinito sarà un problema sempre attuale dell'intelligenza umana, perché si connette strutturalmente, atemporalmente e perciò perennemente con il suo stesso oggetto rimanendo nel contempo insondabile, imperscrutabile, e quindi adatto ad attrarre sempre l'attenzione di menti sensibili a quella perfezione finale che determina ogni sforzo dello spirito costituita dalla sapienza, dalla conoscenza globale della realtà — non già di questa o di quella realtà, bensì dell'esistente in assoluto, ovvero, come direbbe Aristotele, dell'ente in quanto è ente.

Infatti, l'intelletto umano conosce anzitutto delle cose sensibilmente percettibili. Questo, è bene ammetterlo con realistica umiltà — d'altronde, per convincersene, basta pensare che le realtà spirituali, non esclusa la nostra stessa anima, ci sono pressoché interamente ignote. Il primo oggetto dell'intelligenza è dunque non solo un ente finito, ma persino un qualcosa di materiale.

Eppure, ciò che permette di conoscere non è la materialità delle cose, la loro irripetibile singolarità, bensì la capacità di separare dalla varietà dei singoli i loro aspetti comuni ed universali. In tal modo l'oggetto immediato dell'intelligenza umana sarà l'essenza delle cose materiali, eppure non è qui che si ferma la tendenza conoscitiva dell'anima né la sua capacità poiché la nostra mente non è in grado di conoscere solo questa o quella cosa, ma rimane aperta alla conoscenza di ogni intelligibile, e, siccome tutto ciò che è può essere conosciuto, a quella di ogni realtà in genere. È così che occorre comprendere l'affermazione aristotelica che l'intelletto è in qualche modo tutte le cose. Perciò l'oggetto, non immediato o prossimo ma remoto ed ultimo consisterà nello stesso essere che, pur rimanendo sconosciuto a noi (il sommo intelligibile in sé è anche il meno conosciuto rispetto alla nostra mente) nella sua pienezza, esso ci si rivelerà tuttavia nelle sue partecipazioni — in breve, conosciamo l'essenza delle cose materiali non solo come essenze, ma anche come partecipazioni (realizzazioni limitate, parziali) dell'essere stesso. Ora l'essere, il fatto di esistere, non compete a questo a quest'altra realtà in particolare, ma a tutte, né si limita a quella o quell'altra essenza o modo particolare di esistere, ma le supera e le trascende tutte. In altre parole, l'essere in quanto tale, come pure l'ente inteso come ciò cui compete l'essere in ogni modo possibile, è infinito, il modo di essere invece, la natura della realtà, se non è l'essere stesso, sarà un qualcosa di restringente o coartante l'esistenza a realizzarsi in un tale particolare modo e quindi risulterà limitato e finito. Così l'intelligenza umana che, in quanto fa parte di una natura limitata (che non è essere, ma tale essere), si presenta come entitativamente limitata e finita, avrà un oggetto prossimo finito, ma in esso avvertirà per analogia un altro oggetto, quello remoto e ultimamente perfetto, che è l'essere, l'attualità per se infinita di ogni ente. Un finito ontologico con intenzionalità conoscitiva infinita, capace di cogliere la presenza partecipata dell'infinito (essere) in ogni finito (ente) — ecco la grandezza e il mistero nel contempo della nostra intelligenza ed ecco perché il problema dell'infinito è un problema implicito in ogni pensiero e, se reso esplicito dalla riflessione sapienziale o metafisica, esso porta l'uomo alla piena realizzazione di sé in quanto è ad imaginem Dei. È cosa risaputa da Platone in poi che l'uomo non riesce ad essere pienamente se stesso se non assomiglia a Dio, che non può giungere nemmeno ai confini autentici della sua finitezza se non si trascende nell'infinito. La metafisica che studia l'ente nella sua più propria e più ampia natura e che perciò

riflette essenzialmente sull'infinito, non potrà sul piano naturale, costituire altro che la più perfetta attuazione dell'intelletto umano e quindi dell'uomo stesso (perché, sia pur detto ad onta dei moderni «esistenzialisti»: che cosa abbiamo di più grande della nostra intelligenza! Assolutamente nulla!), la sua beatitudine più intima e più connaturale. Non a caso Aristotele chiamerà «scienza divina» la prima filosofia — essa giunge infatti fino al divino, e, rigorosamente parlando, solo Dio ultimamente la comprende.

In ogni finitezza vi è un certo limite, ma il limite non sempre porta alla finitezza dell'ente. Si potrebbe dire che la filosofia nasce con la consapevolezza della reciproca appartenenza ed affinità tra *logos* (ragione e misura) da una parte e *hóros* (determinazione e definizione) dall'altra. Nessuna meraviglia dunque che la sua origine storica si situi in Grecia, paese in cui la configurazione dei corpi e quindi l'armonia e la proporzione, costituiscono il criterio dominante dell'estetica. Al contrario, l'impostazione orientale che parte dall'uno, sì ma indeterminato, rimane largamente pre-filosofica come quella panteistica (hegeliana in particolare) che riconosce il valore della determinazione, ma solo per farne un momento tra altri delle tappe evolutive nella storia dell'Assoluto per sé indifferenziato (nel principio del suo esistere, mentre giungerà a differenziarsi solo alla fine), segna la dissoluzione di tale inizio e fondamento sapienziale costituendo una specie di antimetafisica. Alle origini del pensiero sta invece proprio questa convinzione — ogni ente, in quanto ente, è determinato, definito, identico a sé e distinto da ogni altro ente (sia esso reale o immaginato). Aristotele esprime questa profonda convinzione affermando che «nulla è perfetto (téleion) se non ha fine (télos — che significa *il* fine e non *la* fine), il fine poi è il limite (péras)»/cf. *Phys.* III, 207/a. Il limite così intenso costituisce quindi una perfezione della realtà che, anzi, è propria a tutto ciò che è semplicemente in quanto è. Si vuole significare proprio questo stato di cose quando si afferma che l'uno (indistinzione da sé, distinzione dall'altro) costituisca un concetto trascendentale che si estende per tutto l'arco della realtà.

A questo proposito occorre precisare accuratamente la nozione dell'universale — l'universalità concettuale è costituita da privazioni progressive di differenze, ma proprio tale universale tende verso un'unità vaga e indeterminata e perciò si presenta come un oggetto pensato soltanto e per nulla come un che di realmente esistente; al contrario l'universale ontologico non supera i suoi inferiori non nella semplice estensione concettuale, ma nella pienezza del contenuto di essere, si costituisce come perfettamente determinato e sommamente distinto da ogni altro ente. È indubbio che «limite» può indicare al di là della determinatezza che è solo e sempre perfezione, la finitezza vera e propria che, a sua volta, è esclusivamente imperfezione. In tal caso, limite indica parzialità, pienezza diminuita, derivata, partecipata. In termini ontologici dunque finitezza (*la* fine a differenza di ciò che è *il* fine) indica un qualcosa che non è solo essere, ma che possiede essere (per partecipazione) in un soggetto la cui essenza è realmente distinta dal semplice atto di esistere. Si tratterà di una unità congiunta con l'alterità, compattezza spezzata e moltiplicata, determinatezza sciolta da un che di indeterminato, essere adattato alla ristretta misura di ciò che quanto alla sua natura differisce dall'essere e in tal senso si configura come non-essere, atto che non è atto soltanto, ma piuttosto atto di una potenza. Come si vede, il limite inteso come finitezza si pone precisamente agli antipodi del limite-determinazione: il finito consente accanto a sé l'altro e quindi offre un'apertura all'indeterminato e all'imperfetto, l'infinito esclude ogni altro accanto a sé (dandogli spazio, semmai, «sotto di sé» — si pensi al rapporto Dio-creature) e quindi, lungi dal comprometersi con l'indefinito, rimane sempre sommamente determinato e perfetto.

Il modo più ovvio di infinitudine è quello quantitativo. Non a caso la prima realtà che viene comunemente in mente a chi pensa all'infinito è un numero o uno spazio infinitamente grandi. Non sorprende nemmeno il fatto che ad occuparsi dell'infinito sia anzitutto la matematica. Infatti, la quantità, proprietà essenziale dei corpi, rende le sostanze materiali «quante» sia secondo la grandezza (quantità continua) sia secondo il numero (quantità discontinua). In entrambi i casi è agevole notare le caratteristiche costitutive della quantità — l'estrinsecità delle parti, l'estensione ossia il fatto di avere una parte all'infuori dell'altra. In tal modo i corpi enumerabili sono distinti (e separati) l'uno dall'altro ed ognuno di essi è suscettibile di essere diviso in parti anche contigue l'una all'altra, ma sempre distinguibili l'una dall'altra. Che siamo qui davanti ad una dimensione squisitamente materiale (non a caso la fisica si serve della matematica) appare a chiunque voglia prendere in

considerazione l'improprietà e quindi il carattere meramente metaforico dei tentativi di quantificare o spazializzare realtà in sé spirituali (ad es. l'intelletto è, certo, distinto dalla volontà, ma non ha senso dire che sia «fuori» della volontà).

Mentre la quantità concreta è il numero realmente esistente dei corpi e le loro rispettive estensioni, quella astratta consiste nell'operazione mentale con cui la mente concepisce una parte come aggiungibile all'altra o una grandezza (si pensi ai corpi geometrici) aggiungibile all'altra. Ebbene, in tale procedimento mentale non esiste limite alcuno, ma, dato ogni numero o grandezza, sempre se ne può aggiungere un altro. Come si vede, l'infinito quantitativo è un qualcosa di indefinito, di non ultimamente terminato, qualcosa che è suscettibile di sempre nuove aggiunte perché è privo di un termine definitivo. Tale infinità, detta privativa a differenza di quella negativa, non ha di fatto un termine senza tuttavia escluderlo in linea di principio. L'assenza di confine nella quantità astratta costituisce l'*infinito potenziale*, l'infinito che non è, ma che diviene in quel processo mentale in cui, data ogni parte sempre se ne può aggiungere un'altra. La quantità infinita, essendo potenziale, imita in un certo qual modo la materia che a sua volta, essendo pura potenza, è suscettibile di ricevere non questa o quella determinata forma, ma in genere ogni possibile forma, ogni possibile atto. Ciò che conferisce forma alla quantità è la sua terminazione, la carenza di termine la lascia invece potenziale e in qualche modo materiale. Non a caso la figura (struttura di un corpo) risultante dalla quantità in quanto ultimamente terminata si pone come una certa «forma circa quantitatem» o qualità derivante dalla terminazione quantitativa. In tal modo l'infinito quantitativo è materiale nel senso che la quantità così concepita non costituisce una forma (atto) ma rimane pura potenza.

Affinché poi una forma, anche accidentale (esistente non in sé, ma nella sostanza, come appunto la quantità è sempre quantità *di* qualcosa, cioè d'un corpo), possa esistere ricevendo l'atto di essere partecipato, è necessario che si costituisca anzitutto come forma, che sia cioè un atto formale per poter ricevere la partecipazione dell'atto entitativo. Ebbene, come si è potuto constatare, la quantità infinita non è forma perfetta, essenza ultimamente e specificamente determinata. Non sbagliavano per nulla i pensatori antichi che scorgevano nell'ultima unità numerica la sua differenza e determinazione specifica. Sicché, dato che all'infinito quantitativo manchi l'ultimo termine, esso rimane non posto in specie e quindi una non-essenza che, come tale, è inadatta ad esistere. In breve, per quanto l'infinito quantitativo esista nella mente e sia importante nelle operazioni astratte, esso non può avere nessuna esistenza reale in concreto, in rerum natura — la quantità infinita non esiste.

Non senza motivo Hegel chiamava l'infinito potenziale un «infinito cattivo» (schlechte Unendlichkeit), cioè imperfetto. Eppure sbagliava in quanto, sprezzando dialetticamente la consistenza delle essenze e rendendone fluenti i confini, asseriva la possibilità di un «buon infinito» a livello della quantità nel suo passaggio a qualità. Di fatto l'infinito sul piano della quantità data la natura di quest'ultima, non potrà essere che potenziale e realmente non-esistente. Per giungere invece all'infinito in atto, occorre superare il livello dell'ente che ha l'essere per giungere a quell'ente che è l'essere, occorre cioè afferrare la trascendenza dell'essere rispetto ai limiti di un'essenza finita, finita poi appunto in quanto distinta dallo stesso essere (ipsum esse).

L'infinito quantitativo non è solo potenziale, ma anche accidentale, in quanto riguarda una dimensione del reale cui non spetta conferire l'essere (esistere) in sé, ma l'esistere sotto tale determinato aspetto (rende cioè il suo soggetto non esistente, ma «quanto»). L'esistenza compete invece a ciò che è in sé e non nell'altro, ossia alla sostanza così che l'infinito esistente sarà l'infinito secondo la sostanza. Tale infinito sostanziale poi altro non è se non lo stesso atto puro di essere o Essere per sé sussistente — Dio.

Tuttavia, per giungere ad una simile conclusione, occorre anzitutto stabilirne le premesse ed esaminarle. L'essere come puro atto di esistere, si presenta come infinito per reale esclusione (e non privazione) di un fine o termine, come un infinito attuale e, se così è, quell'Ente che nella sua essenza non è altro che lo stesso semplice esistere non potrà non essere infinito, senza confine coarctante e nel contempo perfettamente e sommamente determinato.

Il ragionamento esposto suppone la, per la verità non facile, evidenza metafisica della trascendenza dell'essere rispetto all'essenza particolare (finita). Chiariamo i termini: l'essenza è ciò per mezzo di cui una realtà è precisamente ciò che è, è, in altre parole, la determinazione del suo conte-

nuto che la fa essere tale; l'essere invece è il semplice esistere, esserci, emergere dal nulla e dalla potenzialità di una causa che precontiene l'effetto prima di produrlo o porlo appunto in atto. La superiorità dell'essere sull'essenza finita (coartante ad un tale particolare modo di esistere) appare nel giudizio, soprattutto in quello negativo (come intuì già Platone nel *Sofista*). Data la reale differenza tra x e y si può dire che «la realtà x non è la realtà y ». Un simile giudizio suppone sia il soggetto che il predicato come reali, esistenti, quindi come dei non-nulla, eppure il legame dell'uno all'altro si pone in termini di non-essere, così che, dato che nulla può allo stesso tempo e sotto lo stesso aspetto essere e non essere, occorrerà distinguere tra il «nulla» assoluto che riguarda l'atto di esistere e il non-essere relativo che distingue la tal cosa da tal'altra e quindi, riferendosi alla taleità, ha a che fare con la diversità delle essenze. L'essere è più comune (anzi, comunissimo) dell'essenza che è propria di questa o quella cosa in particolare.

Ciò sembra condurre ad un concetto, quello appunto dell'essere, infinitamente esteso (comune a tutto il reale senza eccezione alcuna), ma, dato che l'estensione concettuale si rapporta in proporzione inversa al contenuto, sembrerebbe che quest'ultimo debba, in tal caso, essere nullo o poco più. Così tuttavia non è. Infatti ciò che vale per concetti univoci (specie-genere) non vale per un concetto strutturalmente analogico com'è quello dell'essere. L'essere non è un genere, ma è al di sopra di ogni genere. Questo appare con chiarezza, se si pensa che un genere (ad es. essere vivente di vita sensitiva) viene coartato alla specie (uomo) tramite l'aggiunta di una differenza (razionalità) sicché, nel processo inverso, risalire verso generi sempre più estesi equivale a togliere differenze determinanti e quindi ad impoverire il contenuto. Al contrario l'essere non è suscettibile (come lo è invece il genere) di differenze aggiunte, ma ogni data differenza, supposto che sia reale, è, e quindi appartiene già all'essere, è interiore all'essere. Le conseguenze di tale premessa sono metafisicamente fecondissime, ma una sola ci interessa qui e cioè che l'essere infinitamente esteso (universale) è anche, per ciò stesso, infinitamente ricco di contenuto ontologico. L'essere infatti è puro atto (realtà) escludente ogni limite potenziale (possibilità non realizzata).

Sicché, in se stesso, l'essere non significa altro che esistere in atto, eppure le entità finite hanno un'essenza (una taleità) che non è puro essere, ma piuttosto un modo particolare di essere — ad es. l'uomo stesso non è solo un esserci, ma un esserci come tale ossia appunto come uomo. Ciononostante l'esistente finito esiste, ma non è esistente secondo la sua stessa essenza, bensì per il fatto di aver ricevuto nella sua essenza sussistente (sostanza) l'esistenza, è un essere, sì, ma per partecipazione. L'essere partecipato all'essenza finita è limitato (parziale) in essa e lo è perché non è puro atto, ma atto nella potenza, atto coartato dalla potenza. La natura umana in se stessa è pura possibilità, sarà realtà se, al di là di sé, riceverà l'essere che la porrà in atto.

La potenza (essenza finita) è il limite dell'atto (essere puro) ed è, per ciò stesso, il fondamento di una composizione (essere aggiunto ad un'essenza che non è essere puro) e della moltiplicazione (la diversità di essenze finite consente, anzi, esige una pluralità di partecipazioni dell'essere).

L'essere infinito invece sarà un essere non ricevuto in un'essenza distinta dall'essere, ma un essere che è la sua stessa essenza e sussistenza, è quello che in termini filosofici si dice Essere per sé sussistente, essere per essenza, essere assolutamente semplice ed unico, pienezza dell'atto di esistere, ma di esistere in concreto (a modo di un soggetto sussistente). È in questi termini che la metafisica (teologia naturale) si perita a descrivere Dio. Dio è attualmente infinito perché è puro essere con esclusione positiva (incompatibilità) di ogni aggiunta potenziale. L'essere è atto infinito, il sussistente la cui essenza è Essere si presenterà perciò come un infinito attualmente esistente nella modalità di infinitezza.

La potenza è un limite, l'atto, in quanto tale è infinito. Ebbene, vi è un duplice atto — quello ultimo e più perfetto dell'essere e quello inferiore, ma più immediato delle forme che costituisce l'essenza. La potenza limitante l'essere è l'essenza, quella limitante la forma è la materia. Così Dio è infinito in assoluto perché la sua essenza coincide con l'*actus purus* essendi, ma anche le sostanze immateriali (che la teologia cattolica chiama col nome biblico «angeli») saranno infinite almeno quanto alla forma perché sono prive del limite della materia, pur avendo quello dell'essenza rispetto all'essere — essenza finita, ma immateriale, finitezza entitativa, ma infinità formale (essenza spirituale pura): ecco come conviene descrivere le entità spirituali create. L'infinito assoluto invece è l'infinito non solo puramente spirituale, ma anche puramente attuale, l'infinito di Essere che altro non è se non appunto l'essere e ciò spetta unicamente a Dio.

La sacra scienza studia Dio e tutte le realtà in relazione a Dio dimodoché l'Infinito attuale sarà l'oggetto proprio di questa disciplina che tuttavia, dato che i suoi principi poggiano sulla Rivelazione, non prende in considerazione Dio in quanto è conoscibile all'uomo dagli effetti creati (ciò è compito della metafisica), bensì Dio in quanto conosce se stesso nell'arcano mistero della Sua Essenza che Egli benignamente si compiacque di manifestarci tramite i profeti e ora, ultimamente e definitivamente, nel Suo Figlio Unigenito.

La teologia si occupa quindi prima di tutto della Trinità delle divine Persone — Gesù Signore ci manifestò la realtà della Sua divinità, ma anche la Sua distinzione dal Padre e dallo Spirito Santo. Tutti e tre sono Dio, ma un unico Dio, non tre dèi — ecco quale abisso insondabile della Divinità, fondandosi sulla lapidaria formulazione del Simbolo detto «atanasiano», deve cercare di spiegare (non di dimostrare!) la sacra scienza. Ora, l'Essere infinito e sussistente come tale, che è Dio, non tollera né distinzioni né aggiunte. Com'è possibile allora che vi siano tre persone o Ipostasi in un'unica Sostanza? Ebbene, ciò sarà reso plausibile in base alle relazioni di origine che si stabiliscono tra i termini delle processioni vitali in Dio che è il Vivente per eccellenza. La vita spirituale comporta intelligenza e volontà dimodoché le due processioni costituiranno quattro termini: il Padre (origine) genera il Verbo (originato) e il Padre nell'unità del Verbo (origine) emana quell'Amore che si dice Spirito Santo (originato). Come si vede, l'origine della processione dello Spirito Santo non costituisce una Persona distinta perché accomuna in sé il Padre e il Verbo.

Vi sono dunque tre relazioni proprie alle Persone e quindi costitutive di esse — la generazione attiva che conviene al Padre generante e quella passiva che è del Figlio generato e poi la processione passiva dell'Amore divino increato che termina alla persona dello Spirito Santo procedente. Le tre Persone saranno dunque distinguibili secondo una distinzione che non compromette l'unità dell'essere, quella cioè della semplice relazione, deriveranno l'una dall'altra secondo processioni che, essendo non-causali, non potranno intaccare la consustanzialità divina che richiede per ogni Persona la pienezza dell'Essere increato e infine la loro molteplicità relativa non toglierà di mezzo l'unità sostanziale dell'Essere divino impartecipato e quindi attualmente infinito, perché, dato che in Dio non esiste distinzione di sostanza e di accidente, le relazioni in questione, per quanto caratterizzate dall'opposizione-distinzione dei loro termini, coincideranno nel loro stesso sussistere con l'unica Sostanza divina. Quest'ultima osservazione è assai importante — infatti, la relazione ha un duplice essere: uno rivolto all'altro (la figliolanza relativa ai genitori). Nel loro «essere rivolte verso l'altro» le Persone-relazioni divine si distinguono realmente, nel loro «essere nel soggetto» esse non sono *nel* soggetto, ma solo *il* Soggetto ossia l'unica infinita divina Sostanza che nel contempo è anche essenza ed Essere. Le tre divine Persone sono infinite nell'unica infinita divina Sostanza.

L'infinito, moltiplicato ma non compromesso nella Santissima ed individua Trinità, si congiunge nella Persona del Verbo con la finitezza della natura umana di Gesù Cristo. L'infinito congiunto con il finito nell'Infinito che non cessa di essere infinito per l'assunzione del finito — ecco l'altro, non meno arduo, mistero che è quello dell'Incarnazione.

L'immutabilità dell'unione ipostatica, definita dal Concilio di Calcedonia, esclude quel grossolano errore dei monofisiti secondo i quali vi sarebbe come una mistura del divino e dell'umano in Cristo. Al contrario la natura infinita di Dio, perfettamente identica con la Persona del Verbo assume il finito della natura umana proprio nell'Infinito della seconda Ipostasi trinitaria. Con ciò la natura divina, che, essendo appunto infinita, non può subire aggiunte, non è cambiata per nulla, mentre un cambiamento, e non piccolo, è accaduto dalla parte della natura umana finita la quale è, certo, individuale (Gesù è *questo* uomo concreto, eppure rimane priva del suo supposito proprio (non è persona umana come voleva, invece, Nestorio) interamente sostituito dalla Persona divina del Verbo. La natura umana assunta ha una relazione reale di dipendenza da quella divina la quale invece assume solo una relazione di ragione nei riguardi dell'umanità.

L'unione tra finito ed Infinito nell'infinito è dunque ipostatica perché avviene nel Supposito (Persona del Verbo) comune ad entrambe le nature: sia a quella divina propria sia a quella umana assunta. Sia detto a titolo di precisazione che tale unione è possibile esclusivamente in un'ipostasi attualmente infinita (divina) dato che ogni ipostasi finita dispone una natura altrettanto finita a ricevere un essere finito, mentre quell'Ipostasi che è l'Essere non dispone alla ricezione dell'essere partecipato, ma, terminando la natura infinita di Dio, è in grado di terminare (anche se solo sopran-

naturalmente) ogni natura finita (in questo caso la natura umana di Cristo). Il Verbo, in tal modo, rimane ciò che eternamente era (Dio) e assunse ciò che non era (uomo) — un evento che S. Paolo (cf. Fil. 2) descrive come *kénosis* (letteralmente «svuotamento»). Colui che è assume ciò che non è (poiché, esistenzialmente parlando, la natura finita, avendo all'infuori di sé la propria ragione del suo essere, appunto «non è»); l'Infinito assume il finito rimanendo infinito. L'ipostasi infinita «sperimenta» così la finitezza, il vuoto, da parte della natura umana per un'aggiunta che all'«è» aggiunge un «non è», ma in modo tale che l'«è» non possa né essere tolto di mezzo né subire diminuzione alcuna. Il Trascendente assume l'immanente, ma, lungi dal «compromettersi» con l'immanente porta quest'ultimo alla congiunzione col Trascendente.

Un altro mirabile incontro, studiato dalla sacre teologia, tra il finito e l'infinito è quello che avviene non più sostanzialmente (come nell'Incarnazione), ma accidentalmente e partecipativamente nel mistero della grazia santificante. Tramite essa la creatura razionale (uomo e angelo) diventa «partecipe della natura divina». Nella grazia Dio stesso (e non più l'essere da Lui derivante come nell'opera della creazione) è donato all'uomo per una donazione che, data la somma sussistenza e quindi incomunicabilità entitativa di Dio, non potrà essere che di natura intenzionale (conoscitiva e volitiva), sicché in virtù di essa lo spirito finito viene adattato ed elevato a conoscere ed amare il Vero e il Bene infinito ed essenziale di Dio. Una realtà elevante viene dunque comunicata all'uomo in modo che lui, finito, fosse innalzato all'infinito — realtà (quella, appunto, della grazia) che nell'uomo (soggetto finito) non può essere che finita (commisurata al supposito) ed accidentale (aggiunta al supposito), ma che in se stessa, nella sua essenza o natura esprime lo stesso Dio, increato ed infinito, Essere per sé sussistente. E non ci sono dubbi che tale realtà finita quanto al modo di essere, infinita, quanto all'essenza (sotto l'aspetto intenzionale), non può non suscitare un notevole interesse in ogni mente teologicamente sensibile. Non possiamo, per ovvi motivi, soffermarci sulla molteplicità dei suoi aspetti, ma una cosa è certa il mistero della grazia ci rivela che il destino dell'uomo, che già sul piano naturale non può compiersi che in Dio, sul piano soprannaturale ordina la finitezza della nostra mente umana ad affermare contemplativamente l'infinità dell'Essenza divina in una partecipazione a quello stesso infinito modo in cui Dio solo si conosce e alla cui infinita luce il piccolo, ben finito, lume della nostra ragione, vedrà quella divina Luce che è l'infinito ed imperscrutabile Oceano di Verità, di Bontà e di Bellezza.