

GIOVANNI GENTILE

I PROBLEMI
DELLA SCOLASTICA

E IL PENSIERO ITALIANO

SECONDA EDIZIONE RIVEDUTA
CON AGGIUNTA DI ALTRI SCRITTI



BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1923

II

LA VERITÀ

I

1. — Nei primi giorni dell'ottobre 1259, il settimo generale dei frati minori, dopo Francesco d'Assisi, Giovanni Fidanza (1221-1274), in religione frate Bonaventura da Bagnorea, saliva in cerca di pace il « crudo sasso, intra Tevere ed Arno », dove Francesco, trentacinque anni prima, macerato dai digiuni e dalle preghiere, aveva preso da Cristo l'« ultimo sigillo »; che le sue membra portarono quindi per altri due anni: saliva, in cerca di quella pace estatica, a cui aspira la contemplazione. Ma sull'Alvernia alla tepida anima del discepolo non soccorse la visione ingenua, in cui s'era estasiato lo spirito ardente, ma più schietto e più semplice, del padre Francesco: la visione del serafino, del profeta, dalle sei ali.

Il discepolo era un dottore, due anni prima solennemente laureato nello studio di Parigi, dove aveva imparato come l'ardore stesso di padre Francesco da volo dell'anima innamorata di Dio potesse trasformarsi nel metodo di una dottrina: metodo, di cui l'amore da parte del soggetto e la grazia da parte dell'oggetto fossero bensì l'espresso presupposto, ma che, date le condizioni necessarie, non assolveva l'atto essenziale mistico in uno slancio immediato, si lo mediava e spiegava in una serie di gradi laboriosi, fondati con logica intellettualistica sulla considerazione filosofica del mondo spirituale correlativo: sì che il senso mistico diventasse forma capace e indifferente di un contenuto, in cui la costruzione dell'intelletto potesse liberamente adagiarsi, e sostituirsi nel-

l'anima dello studioso al vero e diretto interesse divino. Il fine rimaneva; ma la passione intellettuale della scuola, com'è ovvio, lo allontanava e riponeva in una cima sì alta e remota, che il mezzo di raggiungerlo lungo la scala faticosa destava un problema nuovo, e, senza che il mistico se n'accorgesse, diventava esso stesso fine.

Nessuna meraviglia pertanto se frate Bonaventura, andato sul monte sacro al ricordo dei seguaci di Francesco, a studiare, — *dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum*, com'egli stesso racconta, — non vide anche lui il suo serafino, ma si rammentò solamente di quello che aveva visto padre Francesco: e lungi dal rivivere i sentimenti del Santo, gioì del pensiero, punto francescano, che quella visione potesse raccostarsi alla teoria della contemplazione che egli aveva appreso dal maestro, a parer suo, più insigne in questa materia, il vittorino Riccardo¹: poichè quella visione poteva simboleggiare appunto l'estasi e la via di pervenirvi. *Nam per senus alas illas recte intelligi possunt sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus vel itineribus disponitur, ut transeat ad pacem per ecstáticos excessus sapientiae christianae.*

Ed ecco la mistica visione di Francesco, che era stato atto vivo dello spirito anelante a Dio, trasformarsi nel dottrinale *Itinerarium mentis in Deum*; teoria artificiosa e astratta, di cui quell'atto già vivo diventa oggetto, quasi materia già morta; e vivo rimane, ma malamente vivo, come può essere il tentativo di risolvere un problema mal posto, soltanto l'atto che lo teorizza: l'atto intellettuale, che impietra l'amore.

2. — Ebbene, leggiamolo, questo celebre *Itinerario*, che ci può rendere un'immagine adeguata del contrasto imminente a tutte le direzioni della filosofia cristiana medievale; la quale tutta può dirsi, a mio modo di vedere, scolastica, se

¹ Cfr. *Red. art. ad théol.*, 5.

questa designazione si estende a quante dottrine nel basso medio evo, e segnatamente nel XIII secolo, ebbero voga nelle scuole latine.

Nello stesso prologo¹ dell'opuscolo, Bonaventura ci dice che la via alla pace dell'estasi cristiana, è una sola, nè può consistere se non nell'amore ardentissimo del Crocefisso; che Paolo rapito al terzo cielo trasmutò in Cristo, onde egli disse: *Christo confixus sum cruci; vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus*. Quel medesimo che accadde a Francesco, la cui anima fu talmente assorbita in Cristo, da investire il corpo: *quod mens in carne patuit*, nelle sante stimate della passione divina.

Fine dunque dell'*Itinerario* è l'assorbimento dell'uomo in Dio, quel trasumanare, per cui Paolo è morto e vive il Cristo: quasi l'elevarsi, come oggi si direbbe, della coscienza empirica allo spirito assoluto. Il quale spirito assoluto non è più via, ma già metà; non più pensiero che cerca la verità, e non l'ha trovata, ma la stessa verità; e non la verità, a cui il pensiero (dico il pensiero nostro) tendeva, e che non era perciò questo pensiero: ma la verità, a cui s'è ridotto, in cui s'è assorbito, come dice Bonaventura, il pensiero. Non è insomma verità come termine più o meno lontano, ma essenzialmente distinto, del pensiero, ma è propriamente concetto, o come altro voglia dirsi quel possesso della verità, in cui lo spirito s'acqueta, e dimentica se stesso.

L'ideale di Bonaventura è questo: non Paolo, sto per dire, non Francesco nè Cristo: ma Paolo o Francesco che si fa Cristo: non l'uomo nè Dio, ma l'uomo che si fa Dio: il fondamentale problema cristiano, e l'ideale che scava un abisso tra lo spirito greco o antico in generale e il moderno. Francesco che rivive la passione dell'uomo divino, e partecipa a questa celebrazione della sua divinità, vi partecipa con un'intimità profonda, con una pienezza di vigore spirituale, che trabocca dalla contemplazione nella vita stessa del suo essere naturale; e si fa tutto, anima e corpo, Cristo, tutta adeguando

¹ *Itin.*, c. III.

la propria umanità alla divinità che risplende alla sua amorosa fantasia: tutto sublimandosi nell'unità perfetta dell'esser suo, quale Francesco la sentì nel fondo dell'anima allorchè fraternizzava non pur cogli uomini, ma col sole, la luna e le stelle, e l'aria, l'acqua, il fuoco e « sora nostra madre terra ». Il senso della vita umana per Bonaventura è questo amore ardentissimo di Dio, che fa Dio l'uomo; e però il valore dello spirito sta nel suo indiarci; come il valore, d'altra parte, di Dio nel suo umanarsi, nella sua passione: che sono due facce dello stesso concetto.

3. — Per questo concetto, che è il motivo dell'*Itinerario*, Bonaventura è nella verità instaurata dal Cristianesimo, che ho detto separata con un abisso dall'ellenismo, cui questa pace suprema dallo spirito, di cui parla il francescano, fu ignota: questa pace, che è ascensione sopra se stesso, o salire sulla natura e farsi spirito. L'idealismo, o, se vuoi, spiritualismo platonico, è infatti la negazione dello spirito, al pari dello spiritualismo orfico dei misteri; e la posizione logica di quel primo sospetto del valore dello spirito è nella logica aristotelica; accettata la quale, è impossibile più concepire la storia, cioè appunto la realtà e il valore dello spirito.

In Grecia l'uomo cerca se stesso, e non si può trovare, perchè il mondo in cui dovrebbe trovarsi, se l'è fatto lui, ed è un mondo, in cui non c'è davvero posto per l'uomo: il quale, pur essendo il creatore del suo mondo, gli può restar quasi di rimpetto come spettatore. E l'uomo in Grecia guardava solo innanzi a sè, da semplice spettatore, e non rivolgeva mai lo sguardo su se stesso. Così, dopo avere invano cercata la verità — cioè, se stesso — nella natura sensibile, accortosi che ciò che v'ha di più vero, costantemente vero per tutti, non è natura sensibile, ma idea, non il particolare, ma l'universale, questo universale non seppe concepire altrimenti di quel che aveva concepito il particolare; e però come una nuova natura, l'altro dallo spirito che conosce, il conosciuto, l'oggetto. Il quale, bensì, sottratto alla caducità del mondo sensibile, nel suo divino sapore diè un primo gusto

misterioso di non so che spirituale, e l'idea si dispiccò d'un tratto dalle cose, e si ritrasse in sè, e fu la verità. Ma non lo spirito, non l'uomo, che rimase partecipe della natura di quanto è caduco.

L'uomo di Platone non può scoprire in sè la radice del mondo ideale; e se ha innate le idee, in quanto non può certo cavarle dalle notizie delle cose particolari, non le ha, come dirà Cartesio, perchè esse costituiscano la sua natura di essere intelligente; sì perchè, prima che in questo, egli ha vissuto in un altro mondo: nel quale la relazione sua con le idee, che sono propriamente entità ideali, è identica alla relazione in cui egli si trova in questo con le cose sensibili: relazione di opposizione e dualismo. Sicchè il problema della conoscenza, della conquista che l'uomo fa della verità, e cioè del suo trasumanarsi e indiarci, non è risoluto, ma spostato, e rimandato dal mondo visibile all'invisibile, in tutto identico al primo, salvo che nell'esigenza, affermata ma non giustificata nè giustificabile, del suo valore.

Il mondo platonico non è il mondo, dunque, dello spirito, bensì il mondo intelligibile, al quale lo spirito partecipa in quanto è esso stesso idea. Che è la rappresentazione filosofica della scissura, ond'era piagata l'anima greca più religiosa, voglio dire l'anima degli orfici; dai quali non è dubbio che Platone ricevette quel soffio di mistica religiosità che anima la sua fervente aspirazione al divino, motivo centrale del suo idealismo.

4. — Nè il mondo di Aristotele, malgrado gli sforzi compiuti da lui per risolvere la trascendente idea platonica nella naturalità della realtà effettiva, è più spirituale ed umano. Aristotele raggiunge con la genialità del suo intuito miracoloso il concetto del pensiero, che è « pensiero di se stesso »: ma questo pensiero così, perfettamente definito, non è per lui il nostro pensiero; non è il pensiero dell'uomo; il quale, secondo la dottrina aristotelica, è sempre parte della natura; e questa è generazione e corruzione continua. Codesto pensiero è partecipato da noi, ma è in sè; e in sè è tutto il pensiero, scevro

perciò d'ogni movimento, poichè il movimento nasce dalla privazione di una forma, grado di realtà da conquistare, e però fine. Cotesto pensiero è motore immobile, cioè, in sostanza, lo stesso mondo intelligibile di Platone, a cui la natura, mossa e retta dalla causalità finale, aspira e aspirerà in eterno, con travaglio che non avrà mai posa ed è pertanto disperatamente vano.

A codesto pensiero s'adatta soltanto quella logica del vecchio Organo, cui indarno sempre i moderni, da Bacone in poi, hanno cercato una giustificazione nel reale processo del nostro pensiero: laddove era, in sostanza, la logica del pensiero divino: del pensiero che può analizzare e dedurre, perchè consta di principii pregni dello scibile in tutta la sua infinita estensione, dall'essere che è fino alla rappresentazione degli individui sparsi in tutta la serie dei tempi: pensiero perciò che deduce ab eterno, e insomma non deduce, se per deduzione s'intende lo svolgimento e l'incremento su se stesso: ma è. Un pensiero, dunque, che non era pensiero, ma essere, come tale, sostanzialmente identico all'essere della natura.

5. — In tutta la filosofia greca indarno cercherete lo spirito, sia che facciate consistere tutto l'atto suo nel pensare, sia che distinguiate tra atto spirituale che è teoria e atto spirituale che è vita o pratica, sia che unificiate tutto il suo operare nel suo vivere, amare o volere che si voglia dire. Il Bene di Platone è idea con la sua ferrea oggettività. La virtù di Aristotele è $\delta\sigma\epsilon\lambda\iota\varsigma$ e $\nu\omicron\upsilon\varsigma$; ma il soggetto è $\delta\sigma\epsilon\lambda\iota\varsigma$, e il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ che purifica l'appetito e ne fa la virtù, non può, in fine, essere altro che quel pensiero che non è nostro pensiero. Il valore dell'uomo, Dio, è fuori dell'uomo, proprio come per la coscienza ebraica: e la serenità a cui assorge lo spirito ellenico, non è la pace che succede alla conquista del fine, ma il vagheggiamento ingenuo di questo, e l'estetica contemplazione del suo valore meramente oggettivo.

La filosofia greca può dirsi a rigore intellettualistica, se per intelletto intendiamo una passiva intuizione della verità

concepita come esterna al soggetto, una vana operosità (se operosità può dirsi) che non concorre per nulla al processo del mondo, dal quale l'intelletto si trae quasi in disparte, per godersene lo spettacolo.

6. — Cotesta, come ognuno vede, è la più sciagurata condizione dell'uomo rispetto alla coscienza cristiana; per cui la vita è milizia, fare la volontà divina in cielo e in terra, amare, soffrire, morire anche per vivere davvero; e però non starsene mai, ma edificare, fare se stesso in Dio, mai senza peccato, mai senza la fede operosa, senza la speranza ricreatrice, senza l'amore che redime dalla natura. L'amore cristiano non è più filosofia, che è pure amore, come ammonisce la parola stessa; non è la filosofia degli antichi: non più la conoscenza dell'essere che in sè, fuori di noi e indipendente da noi; anzi la creazione dell'essere (*FIAT voluntas tua*), o la conoscenza di un essere, che è in quanto si conosce. Non più lo spettacolo della vita, ma la celebrazione di essa. E Dio scende in terra e s'incarna in quanto l'uomo cessa perciò di essere un vagheggiatore platonico del vero mondo, che è Dio, e diventa l'artefice di questo mondo; è cioè esso stesso Dio. *Ecce enim regnum Dei intra vos est*¹. Tutta la storia dell'uomo acquista un valore insospettato dagli antichi: il valore di una vera e propria teogonia.

Di questa umana teogonia, che è l'intuizione sostanziale del Cristianesimo, prima che si raggiunga la chiara coscienza sistematica non c'è bisogno di dire che passeranno secoli e passeranno millennii. Nè sarà d'uopo dichiarare non esser convinzione mia che si sia già perfettamente conquistata. Tutta l'orientazione della filosofia moderna segue questo indirizzo; noi, specialmente dopo Cartesio, dopo Vico, dopo Kant, siamo immersi, se così posso esprimermi, in questa coscienza del processo spirituale come teogonia; ma questo mare in cui navighiamo è oceano senza lidi, poichè nessun concetto filosofico è concepibile una volta per sempre. La

¹ LUCA, XVII, 21.

filosofia scolastica è ancora oscura visione di questo valore dello spirito; ma è oppressa tutta sotto la tradizione della filosofia greca, anche nei mistici come Bonaventura: coi quali non vanno confusi i mistici tedeschi, autori di una violenta riscossa antiscolastica dello spirito cristiano. E la preoccupazione, sotto la quale, in Bonaventura, resta schiacciata l'anima francescana, non permette a quella oscura visione di ascendere a concetto adeguato dello spirito¹.

7. — Bonaventura, dunque, si è proposto il problema della conversione di Francesco in Cristo, o dello spirito empirico nello spirito assoluto. In questo mondo, egli dice, lo stesso universo è scala per salire a Dio. Ma nell'universo si distingue la realtà *extra nos* e la realtà *intra nos*; la natura e lo spirito, come ora si direbbe; il vestigio di Dio e l'immagine di Dio, dice Bonaventura. A questi due aspetti dell'universo corrispondono due funzioni principali dell'animo, l'animalità (o sensibilità) e lo spirito; e ciascuno dei due aspetti si sdoppia in due gradi distinti, secondo che Dio vi si considera come principio o come fine, *per speculum* o *in speculo*; o altrimenti, secondo che la considerazione stessa si mescola all'altra o si mantiene nella sua purezza. Ci sono poi i doni dello spirito santo, onde l'uomo sale con la mente a considerare, al di là dell'universo, Dio stesso; e quindi una terza specie di considerazione, doppia anch'essa. E però tutto il processo si dispiega per sei gradi paralleli ai sei giorni della creazione, e corrispondenti alle sei facoltà assegnate da Bonaventura all'anima umana: senso e immaginazione; ragione e intelletto; intelligenza e apice della mente.

¹ [Il concetto qui adombrato della Scolastica nei suoi rapporti con la filosofia greca e tenuto presente in tutte queste letture non mi pare sia stato bene interpretato dal NARDI nella bella recensione di queste letture da lui scritta nel *Bollettino Bibliografico della Voce* di Firenze (1913, a. V, n. 26): dove mi obietta che « non è punto vero che il medio evo ereditasse tali e quali i suoi problemi dal mondo greco; ma li generò dall'intimo della propria vita spirituale... Si può dire che nessun problema della filosofia greca fu risollevato nel medio evo nelle

Chi pertanto voglia farsi un'idea della più alta funzione conferita da frate Bonaventura allo spirito, di qua dal miracolo della riforma che ne fanno i doni gratuiti, poichè con questi si esce dal terreno della filosofia; chi attraverso al concetto di quella funzione voglia scorgere qual grado di coscienza lo spirito cristiano, nell'*Itinerario*, conquisti del proprio valore teogonico, deve seguire l'analisi della speculazione di Dio attraverso l'immagine di lui nelle facoltà naturali, ragione e intelletto¹.

identiche condizioni e colle stesse preoccupazioni dell'animo greco». Verità che io non pensai mai a contestare e che credo risultino anche da queste letture, necessariamente molto, forse troppo, sintetiche. E se il NARDI avesse più atteso a questo carattere del mio lavoro, che m'imponessa di considerare la filosofia medievale da un punto di prospettiva molto remoto e atto ad abbracciare in un breve obbiettivo tutta la storia della filosofia, si sarebbe pur reso conto della impossibilità in cui ero di insistere sul tono particolare della filosofia medievale rispetto a quella greca, e su talune minori divergenze di secondario significato nello svolgimento generale del pensiero.

Ma quando egli vuol additarmi un esempio delle differenze che le nuove esigenze dello spirito cristiano importavano nel ripensamento degli stessi problemi della filosofia greca, non mi pare che abbia la mano felice. «La presenza», egli dice, «della luce eterna e la cooperazione divina all'atto dell'intendere è una novità tutta cristiana che mancava al platonismo. L'atto dell'intendere non è propriamente nè del solo lume creato nè di quello increato, ma è dovuto alla cooperazione simultanea dell'uno e dell'altro. Questo mistico contatto colla luce divina non è il più vecchio innatismo nè la reminiscenza platonica, ma l'espedito provvisorio per soddisfare un'esigenza nuova che si svegliava a poco a poco nella coscienza cristiana...». E io non voglio negare che la cooperazione come espedito rispondesse a un bisogno cristiano (che, a proposito dell'Aquinate, più in qua, ho messo in luce anch'io); ma quando, a chiarimento della cooperazione stessa, il NARDI osserva che «il dio del filosofo medievale ha creato il mondo, e lo pervade tutto operando in esso non dal di fuori ma ponendosi nell'intimità della sostanza creata», io osservo che questo è neoplatonismo (anzi stoicismo) e non cristianesimo; e basta vedere che cosa diventi nell'*Ethica* di Spinoza questa presenza di Dio nell'intelletto umano per convincersi che codesto misticismo non è spiritualismo cristiano, ma ben piuttosto naturalismo greco].

¹ *Itin.*, c. III.

8. — Rientriamo dunque con Bonaventura dentro di noi, dove risplende l'immagine di Dio. La mente rientra in se stessa, perchè ama di amore fervidissimo se medesima; ma non potrebbe amarsi, se non si conoscesse; nè si conoscerebbe se non si ricordasse di sè, poichè nulla intendiamo che non sia presente alla nostra memoria. Dunque, una triplice potenza spirituale, il cui atto è memoria, intellesione, elezione.

La memoria non è la conservazione e riproduzione del passato; ma si estende al passato, al presente e al futuro, alle cose corporee e alle semplici, alle temporali e alle eterne. Abbraccia il ricordo e insieme la percezione del presente (*susceptio*) e la previsione che dal passato induce il futuro; tutta insomma la esperienza, onde si costituisce il patrimonio conoscitivo dello spirito. Ma con la esperienza comprende quelle condizioni che ne sono il presupposto; e che vanno distinte in due classi: una dei semplici, che sono principii delle quantità continue e delle discrete: come il punto, l'istante e l'unità, senza i quali è impossibile ritenere (*meminisse*) e pensare tutto ciò che ne è principiato; l'altra dei principii delle scienze e dignità (come allora latinamente si dicevano gli assiomi e come tornerà a dirli Vico) che sono appunto qualche cosa di eterno: dignità e principii innati nel senso appunto di Leibniz: *quia nunquam potest sic oblivisci eorum, dum ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiat, non tanquam de novo percipiat, sed tanquam sibi innata et familiaria recognoscat*. Tale il principio di contraddizione; tale l'assioma che il tutto è maggiore della parte.

Questa memoria, che all'ingrosso dunque corrisponde alla materia e alla forma dell'esperienza, quale l'intende Kant, rende immagine della divinità; perchè, considerata come materia dell'esperienza, ci porge l'effigie dell'eterno, « il cui presente indivisibile si estende a tutti i tempi »; considerata come forma, per quelle nozioni semplici, che sono i principii delle quantità, ha qualche cosa della produttività propria di Dio, mostrando di potersi formare non solo dall'esterno per le rappresentazioni sensibili, ma anche attingendo a una sor-

gente superiore, a quelle forme semplici, che essa ha in sè e che non possono entrare dalle porte dei sensi o dalle percezioni sensibili; e per i principii e assiomi eterni dà prova infine di avere a sè presente una luce incommutabile, in cui si affisa nelle verità che mai non cangiano. In qualche modo pertanto lo spirito, come memoria, è eterno, è creativo, è a priori, ed è assoluto. Ma soltanto in qualche modo: perchè cotesti attributi appartengono in proprio a Dio; e, procedendo nell'*Itinerario*, si fa chiaro in che senso possano riferirsi all'uomo.

9. — Dopo la memoria, c'è l'operazione intellettiva; dopo l'esperienza, la logica: termini o concetti, proposizioni e illazioni. L'intelletto definisce i termini. Ma definire si può a patto di ridurre il concetto inferiore sotto il superiore, e questo sotto un nuovo concetto superiore, finchè si arrivi a quel concetto supremo e generalissimo, ignorando il quale non sarà possibile intendere per definizione gl'inferiori. Nessuna cosa particolare infatti si può sapere pienamente, se non si sa definire l'essere per sè. Nè questo si può conoscere, se non ne sono conosciute le condizioni: l'uno, il vero, il bene. L'essere poi, potendosi pensare scemato o completo, imperfetto o perfetto, in potenza o in atto, condizionato o incondizionato, transeunte o immanente, per altro o per sè, misto a non-essere o puro, relativo o assoluto, *posterius* o *prius*, mutabile o immutabile, semplice o composto; poichè la conoscenza delle privazioni e dei difetti presuppone necessariamente quella delle posizioni, il nostro intelletto non riesce ad intendere alcuno degli esseri creati, se non è aiutato dall'intendimento di un essere purissimo, attualissimo, completissimo, assoluto. Il quale è l'essere incondizionato ed eterno, in cui sono le ragioni di tutti gli enti in quanto enti.

In che modo infatti potrebbe l'intelletto sapere che un dato essere è un essere difettivo e incompleto, se non avesse nessuna cognizione dell'essere esente da ogni difetto? E così dicasi di tutte le condizioni accennate.

Quando, insomma, dalla esperienza si passa alla prima forma di elaborazione che ne fa l'attività logica dell'intelletto

e si ripensa il pensiero, e si organizza secondo i rapporti che i concetti hanno tra loro, come avevano insegnato Aristotele e Porfirio, l'assoluto, l'eterno, l'atto puro, il perfetto, l'immanente, tutti gli attributi onde si concepisce il divino, si scorgono come il presupposto implicito d'ogni pensiero; e niente si pensa, senza pensare Dio. Pensato Dio, tutto s'illumina; non pensando Dio, tutto s'offusca e si perde nella notte più fitta. Prima il divino riluceva nello stesso soggetto del pensiero, in quanto memoria: ora irrompe e s'accampa nell'oggetto del pensiero, in quanto intelletto.

Ma l'intelletto procede dai termini alle proposizioni: e allora insegnava Aristotele sorge la questione della verità. Ricordate il principio del *De interpretatione*? « Nella sintesi e nella dieresi c'è il falso e il vero. E così i nomi e i verbi per se stessi sono come il concetto senza sintesi e senza dieresi, per es., 'uomo' e 'bianco', se non s'aggiunge altro; chè ancora non è nè falso nè vero ». Pensare vero o falso non si può dunque senza giudicare, mettere in rapporto, positivo o negativo, un predicato con un soggetto. Kant dirà senz'altro: pensare è giudicare. Bonaventura dice: l'intelletto giudica, quando ha la certezza della verità del giudizio; certezza che è sapere: sapere cioè che l'intelletto non può ingannarsi nel giudizio suo. *Scit enim, quod veritas illa non potest aliter se habere; scit igitur, illam veritatem esse incommutabilem.* Parole d'oro, che tanti non sono neppur oggi in grado di ripetere. Ogni giudizio è un doppio giudizio; ogni atto di coscienza è insieme atto di autocoscienza; e perciò il pensiero non è mai fatto, ma valore.

Bonaventura non dice nettamente tutto questo; ma nel suo linguaggio dice altrettanto. Dice che l'atto del giudicare si addoppia ed afforza, anzi, a dir proprio, si integra e realizza nel giudizio della propria verità: della propria assoluta verità, — giacchè la verità relativa è una spiritosa invenzione di filosofi che s'argomentavano in tempi a noi vicini di ricavare dal miserabile provento di una esperienza fantasticata come l'inverosimile commercio del mondo esterno con un soggetto inesistente, una verità relativa, e punto incommuta-

bile come questa di frate Bonaventura: nulla sospettando della condizione ridicola a cui venivano con questa loro invenzione spiritosa a condannare la verità stessa della loro tesi della relatività di ogni verità. Pel nostro scolastico, invece, la verità, anche delle inezie, in quanto giudicate tali o non tali, era cosa ben salda: era sempre la verità assoluta, in cui affondava le sue radici ogni giudizio dell'intelletto.

Ed ecco una categoria anche più fondamentale attribuita allo spirito. Ma importa essa, con la sua absolutezza, l'absolutezza dello spirito? *Sed, cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucens non potest videre nisi per aliquam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem.* Ahimè! La divina energia della verità con una mano è messa sugli altari, con l'altra abbattuta ed infranta. Questa energia o è nostra, o non vale a produrre la luce del vero che se n'attende e che ci è indispensabile; perchè, se non è nostra, se non è noi, ci toccherà di accoglierne in noi il raggio dall'esterno; e come accoglierlo, senza giudicarlo con un giudizio, che presupponga già la luce in noi? Accogliere la verità senza giudicarla sarebbe subirla, e non essere certi, di quella certezza che Bonaventura fa consistere appunto nella luce della verità.

Sicchè quest'assoluto, in cui ora risorge il divino, già intravvisto nello spirito in quanto memoria, ora s'intende quale valore abbia per lo scolastico: è un semplice riflesso — metaforico, s'intende, finchè non riesca a qualcuno di capire come la luce della verità possa entrare e uscire dalla monade che non ha finestre; — un semplice riflesso, affidato a una parola, del divino estrinseco alla mente. E la mente nostra resta commutabile per tutte guise, e per sè quindi incapace di giudicare: mente che non è intelletto, nè mente. E la luce è quella di Giovanni, *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; il verbo di Giovanni, che era in principio presso Dio.

La stessa idea Bonaventura ha di un altro aspetto dello spirito, con uguale acume affisato da lui nella terza opera-

zione intellettuale: l'illazione. Non c'è illazione senza la coscienza della sua necessità. Anche i termini contingenti, annodati nel nesso dell'illazione, rivestono questa forma della necessità: *Si homo currit, homo movetur*. E non solo i contingenti, bensì anche i non esistenti. Insomma, la necessità non è nella materia del processo logico, ma in questo processo. E se il processo fosse della mente che è intelletto, questa necessità, che ha del divino, competerebbe qui appunto allo spirito umano. E ciò importerebbe la sottrazione dello spirito alla legge della causalità naturale, dove la necessità dell'effetto dipende dall'ipotesi della causa, che, contingente essa, fa contingente lo stesso effetto: dove insomma non sono altro che fatti, il cui contrario non implica contraddizione. Ciò quindi verrebbe a significare una prima affermazione dell'apriorità o autonomia assoluta dello spirito. Ma san Bonaventura è lontanissimo da queste conclusioni. Egli dice: *Huiusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens, nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio, si non esset in re: venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis repraesentationem*.

Della necessità logica, che non è considerata come appunto la forma o la natura dello spirito, sibbene come un'idea analoga a ogni altra idea, dev'esserci per Bonaventura un fondamento nella cosa, nella realtà. Problema assurdo, secondo noi, come quello della verità derivante allo spirito da un'estrinseca origine: perchè, come in questo caso una tal verità non è verità per lo spirito, per cui pure dovrebbe essere tale, così nell'altro caso la necessità che fosse necessità della cosa, per l'intelletto non potrebbe essere se non mera contingenza. Infatti — e si ponga mente qui agli effetti della filosofia platonico-aristotelica su quest'anima cristiana: — se per Bonaventura non si potesse distinguere una doppia realtà, la base della necessità logica non potrebbe essere fornita dalle cose. L'*existentia rei in materia*, esistenza effettiva o attuale, è contingente, e come tale non può generare il necessario.

Questa è la vera realtà per Aristotele, la sostanza concreta, l'individuo, che non è pura forma della cosa, ma forma calata nella materia, sinolo, unità inseparabile di forma e di materia.

Ma allo stesso Aristotele questa dottrina non aveva impedito di risalire, di forma in forma, fino a una forma suprema, Dio, pura forma separata e trascendente, nè più nè meno di tutte le idee platoniche. E trascendente tutto era il *νοῦς ποιητικὸς* a cui si adegua la verità assoluta della scienza, qual'è concepita nell'Organo aristotelico. Bonaventura, platonizzante come Agostino e i Vittorini, da cui dipende, e in questo punto, per vero, platonizzante come tutti i filosofi scolastici e in conformità, a parer mio, del più genuino spirito aristotelico, distingue, come s'è visto, tra *res in materia* e un'altra *res*, senza la quale l'idea della necessità logica diverrebbe agli occhi suoi semplice *factio* della nostra mente; un'altra cosa, che è pura forma, l'idea che allora si diceva *ante multiplicitatem* o *ante rem*, esistente nella mente di Dio, *in arte aeterna*, come esemplare delle cose materiali, a quella guisa che il disegno materialmente realizzato da ogni artefice preesiste nella fantasia che lo vagheggia prima che sia tradotto in opera d'arte effettiva e reale. E nella mente divina la necessità logica consiste nei rapporti reciproci delle idee secondo che se le rappresenta la stessa mente.

È chiaro che, posta di fronte all'intelletto umano questa *res* dell'arte eterna nella stessa posizione della *res existens in materia*, alla prima non può competere niente più della pura contingenza della seconda; poichè quelle *aptitudines et habitudines ad invicem* non potranno essere altro che rapporti di fatto intercedenti tra i termini dell'arte eterna. Il pensiero, visto fuori di se stesso non è più riconoscibile; ma, visto a quel modo, è appunto il pensiero teorizzato dalla logica aristotelica, in cui i concetti per se stessi, indipendentemente dal soggetto che li conosce, hanno questi scambievoli rapporti, di cui si contenta qui Bonaventura.

Sicchè quest'analisi della necessità razionale non dà mi-

glier frutto delle altre. Il mistico scolastico, impigliato nella rete della filosofia greca, non raggiunge il segreto della propria intimità; e conchiude, citando sant'Agostino, che quel lume di chi ragiona secondo verità *accenditur ab illa veritate et ad ipsam pervenire nititur*, per cavarne che dunque l'intelletto nostro è congiunto alla stessa verità eterna. Il luogo meritamente famoso di Agostino¹, a cui egli si riferisce, contiene quelle parole bellissime: *Noli foras ires, in te ipsum redi, in interiore hominem habitat veritas*; dove è espresso in tuono vittorioso il senso della nuova conquista cristiana della intimità di Dio, ignota agli antichi. Ma poi continua platoneggiando e accasciandosi nello spirito che prevarrà in tutta l'età di mezzo: *et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendere te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur*.

10. — Una ragione, adunque, per l'uomo, perfettamente al buio; e costretta a mendicare la luce, che pur le è indispensabile. E così una volontà senza capacità di bene. La volontà è consiglio, giudizio, desiderio. Il consiglio sceglie il meglio; ma il meglio è quel che più s'approssima all'ottimo, e presuppone quindi la nozione del sommo bene. — Il giudizio giudica, decreta secondo una legge; e dee quindi possedere questa legge, ed essere certo del suo valore; ossia non solo della sua rettitudine, ma anche della sua autorità (*quod ipsam iudicare non debet*), o necessità. La legge che l'uomo potesse giudicare, non sarebbe più legge. La mente, intanto, giudica sempre e riforma se stessa; segno che la legge, per cui si giudica ma che non si giudica, è superiore alla mente nostra e qui soltanto impressa. Il giudizio, insomma, suppone una legge divina. — Il desiderio, infine, è di quel che ci attira di più. E più ci attira quel che più si ama; e più si ama l'esser beato; e beato si è pel sommo bene. Si che desiderare non si può se non il sommo bene,

¹ *De vera relig.*, XXIX, 72.

o quel che ha attinenza con esso, o ne ha le sembianze. Tanta è la potenza del sommo bene, che niente è possibile sia amato da una creatura se non pel desiderio di esso; e costei allora s'inganna ed erra, quando accetta per sommo bene quel che ne è l'effigie e il simulacro.

La volontà, dunque, in tutti i suoi momenti è un'attività affatto vuota: la sua legge e il suo fine sono fuori di lei, come il Bene di Platone, e come la retta ragione (*ὀρθὸς λόγος*) di Aristotele, che non può essere se non una determinazione dell'intelletto attivo.

11. — Con tutto il suo cristianesimo il mistico non conferisce all'uomo della sua filosofia forza di sorta. Egli s'è sforzato di mostrare che Dio è così prossimo allo spirito umano; ma, pur troppo, per quanto vicino, Dio è ancor fuori dello spirito. *Mirum autem viditur*, dice lo stesso san Bonaventura, *cum ostensum sit quod Deus sit ita propinquus mentibus nostris, quod tam paucorum est in se ipsis primum principium speculari*. Povero Bonaventura! Se la tua dottrina fosse vera, meraviglia sarebbe, non che pochissimi giungano a vedere in se stessi il primo principio, ma che tutti pur veggano in sè qualche cosa; infatti, checchè si vegga, gli occhi dello spirito, la luce dello spirito, la potenza creatrice o, se si vuole, autonoma e assoluta dello spirito ci dev'essere; e con la tua dottrina non c'è. La ragione, per cui, secondo Bonaventura, non c'è da meravigliarsi, è la solita, frequentissima nei mistici, a tutti nota e per tutti validissima, in verità, fino a un certo segno. Egli è, a sentir lui, che *mens humana, sollicitudinibus distracta, non intrat ad se per memoriam; phantasmatis obnubilata, non redit ad se per intelligentiam; concupiscentiis illecta, ad se ipsam nequaquam revertitur per desiderium suavitatis internae et laetitiae spiritualis*¹. Ragione validissima fino a un certo segno: perchè, anche distratta dalle sollecitudini, e offuscata dalle rappresentazioni sensibili, e allettata dalle concupiscenze, la mente non cesserà perciò di

¹ *Ilin.*, IV, 1.

essere mente; e mente non potrà essere senza verità, senza necessità, senza legge, senza bene, priva dei valori per cui è mente.

Rilevare per altro il difetto di questa concezione, che non vede nell'uomo volgare, dominato, come si dice, dai sensi e dalla pressura della vita materiale, quella divinità che gli spetta, sarebbe qui fuor di luogo; ma un tal uomo è pur lo stesso uomo che, vestito il rozzo saio e ingentilitosi nell'amore e sublimatosi nel sacrificio, sale l'Alvernia e si fa simile a Cristo; o, più prosaicamente, indossati, come Machiavelli, panni reali e curiali, entra nelle antiche corti degli spiriti magni, e, trasferitosi in loro, non sente più alcuna noia, dimentica ogni affanno, non teme la povertà, non lo sbigottisce la morte, tutto raccolto e concentrato nella creazione eterna dello spirito.

La filosofia di Bonaventura non trova la via per giungere a nessuna forma spirituale veramente autonoma e attiva. Il problema in lui era cristiano; la soluzione, identica alla platonica o greca in generale. Il nuovo uomo doveva farsi Dio; e, al fatto, da sè non si fa nulla, perchè non è nulla.