

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

1. — Le medesime cose che il maestro nell'*Itinerarium mentis in Deum*, ripeterà quasi con le stesse parole il più celebre degli scolari di Bonaventura, Matteo Bentivenga d'Acquasparta (ricordato da Dante nel poema¹), che fu cardinale e nel 1287 generale, anche lui, dell'ordine francescano, nella prima delle sue *Quaestiones disputatae*². Ma il Benti-

¹ *Par.*, XII, 124.

² IN BONAVENTURAE et all. *Du hum. cognitionis ratione*, Quaracchi, 1883, p. 98 sgg. Una scelta delle sue *Quaestiones disputatae*, cominciarono a pubblicare i padri del collegio di Quaracchi nel 1903. Vedi M. GRABMANN, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinalis Matthaeus ab Aquasparta*, Wien, 1906.

venga mette in guardia contro il pericolo di una interpretazione ontologista di questa dottrina: e insiste, più che il maestro non avesse fatto, sulla differenza tra gli attributi di Dio e i meri riflessi che lo spirito ne può scorgere in sè; e scava ancor più l'abisso tra la mente e la verità, tra l'uomo e Dio, accostandosi, per tal modo, alla direzione idealistica propria di Tommaso d'Aquino: pel quale l'essere, come recentemente pel Rosmini, non risplende alla mente senza contrarre certa soggettiva attinenza verso di questa, e senza perdere perciò quella purezza della sua verità obbiettiva, per cui tuttavia ad esso fa ricorso lo spirito bisognoso della luce del vero.

Ma per Bonaventura e per Tommaso, salvo il divario delle tendenze, la situazione finale dello spirito di fronte alla verità è la medesima: intellettualistica nel senso sopra accennato, della opposizione tra il soggetto e l'oggetto; e quindi negatrice della soggettività dell'oggetto, e scettica senza saperlo: e inferiore al motivo fondamentale del cristianesimo.

2. — Tommaso d'Aquino (1225-1274), l'altro grande scolastico italiano del Duecento, il luminare dei domenicani, e certamente il maggiore intelletto speculativo di tutto il sec. XIII, non vi parla di amore come Bonaventura, e passa ordinariamente per un intellettualista che è agli antipodi del misticismo francescano di quello. Ma qualcuno de' più valenti tomisti dei nostri tempi ha avuto ragione di chiedere che sia presa con molta discrezione e con limitazioni importanti questa definizione della filosofia dell'Aquinate¹: e a me piace osservare che nella teoria centrale della verità o del valore dello spirito, Bonaventura nella forma mistica getta, come s'è veduto, un contenuto intellettualista, a cui quella forma rimane estrinseca; laddove dentro alla costruzione intellettualistica di Tommaso s'annida un

¹ Vedi principalmente P. RousSELOR, *L'intellectualisme des S. Thomas*, Paris, Alcan, 1908.

nucleo mistico di altissimo valore, che, compresso e impedito dalla filosofia generale del sistema, non può svolgersi nelle conseguenze di cui è capace.

Per Tommaso, a Dio non si giunge con l'estasi dell'amore che trascende la ragione, sibbene col ragionamento. Ma, se domandate a lui: *quid est veritas?* egli non vi risponde con l'immagine giovannea della luce illuminante ogni uomo che viene in questo mondo: quella luce, che dall'uomo interiore di Agostino ci riporta al pensiero estramondano di Aristotele. Vi offre una definizione, che è stata tante volte fraintesa: *Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est*¹.

Dunque, s'è detto, per Tommaso la misura della conoscenza è nella cosa in sè. No, questo ingenuo realismo possiamo trovarlo in qualche empirista recente di quelli che dommaticamente facevano della sensazione un simbolo o un segno della cosa esterna. Ma gli scolastici, e sopra tutti Tommaso, avevano troppo bene studiato il loro Aristotele per ignorare l'intelligibilità delle qualità, che sono appunto forme, e cioè nient'altro che intelligibili. La cosa, di cui parla Tommaso, è la cosa conosciuta: e il ragguaglio o conformità, com'egli pur definisce la verità, non è relazione dell'intelletto alla cosa, sì della cosa all'intelletto: «Posta tra questi due intelletti» egli dice nella questione *De veritate*², ossia tra l'intelletto creatore e il nostro intelletto, al primo dei quali segue, al secondo precede, «la cosa naturale è detta vera secondo la sua adeguazione all'uno e all'altro di essi». Vera di verità trascendentale e di verità per noi: ma la verità per noi è fondata sulla verità trascendentale, perchè il nostro intelletto è un riflesso dell'intelletto creatore: e quindi la relazione delle cose al nostro intelletto è affatto secondaria e subordinata alla relazione essenziale di esse all'intelletto divino. La cui esemplarità, per Tommaso come per Bonaven-

¹ *C. gent.*, I, 59; cfr. *Quaest.*, I (*De verit.*), a. 2; *S. theol.*, I, q. XVI, a. 1, 2, e q. XXI, a. 2.

² *Quaest.*, I, (*De verit.*), a. 2; cfr. a. 4.

tura, è la norma essenziale delle cose, che di là traggono la loro origine. *Scientia Dei est causa rerum*¹.

Carattere costitutivo della verità è dunque la conformità dell'essere alle idee *ante rem*, quali sono nell'intelletto creatore; le quali, per Tommaso, aristotelicamente, sono le stesse idee *post rem*, quali si ritrovano nel pensiero umano. Verità è piuttosto la razionalità del reale, che la realtà del razionale. Razionalità, la quale, ancorchè originariamente e sostanzialmente oggettiva e superiore alla mente umana, non risplende all'uomo se non nella sua mente. E qui pertanto è allogato il criterio della verità, e qui rimane da cercare la verità delle cose. Ciò che in Tommaso è chiaro è: 1° l'affermazione della relazione del vero all'intelletto; 2° la tendenza risoluta e audace alla concezione soggettiva o autonoma dell'intelletto, come attività che, per quanto modellata sull'operare eterno dell'intelletto divino, non possa non esplicarsi dall'interiore radice dell'umanità dello spirito, senza smarrire tutto il proprio valore.

3. — Sulle orme di Aristotele, e come tornerà a fare Kant, Tommaso d'Aquino pone un gran divario tra senso e intelletto; e al pari di Kant, egli non sa concepire conoscenza che non prenda le mosse dal concorso delle due attività. Il senso ha per oggetto il singolare, determinato nel tempo e nello spazio; l'intelletto, l'universale, l'essenza, l'idea. Ma come l'individuo non può essere altro che l'individuazione di un'essenza, l'universale ha luogo soltanto come forma degli individui: di guisa che la conoscenza sensibile non è conoscenza se col senso non cooperi l'intelletto, e la conoscenza intellettuale non può raggiungere l'universale se non attraverso le specie sensibili. « Per parlare con proprietà », dice Tommaso, « non conoscono nè il senso nè l'intelletto; ma l'uomo, mediante l'uno e l'altro ». *Nil in intellectu quin prius fuerit in sensu*. La sensazione, in cui ancora non riluce l'universale, è l'atto oscuro della psiche: affinché si abbia coscienza della sensa-

¹ *S. theol.*, I, q. XIV, a. 8.

zione, l'individuo dev'esser veduto come universale: Callia si vede quando si vede come uomo. Il senso deve svegliare l'intelletto, che nel fantasma scorge il carattere comune dell'essere naturale da cui proviene; e dissociando e associando, per analisi e sintesi, sale dall'individuo all'universale.

Nella natura sono incarnate quelle idee, che l'intelletto, lavorando sulle specie, in cui la natura stessa gli si rappresenta attraverso i sensi, disincarna. Questo potere attivo dell'intelletto, o intelletto agente, presuppone le immagini, e un potere intellettuale ricettivo, o intelletto possibile (quasi possibilità, potenzialità astratta dell'intelletto), per cui queste immagini sono idealmente ricevute. In altri termini, data l'immagine, la funzione dell'intelletto è duplice: ricettiva dell'universale immanente nell'immagine e positiva dell'universale stesso: sicchè prima l'universale è, ma non è saputo; è un fatto, non un giudizio; poi è coscienza dell'universale. L'intelletto, osserva Tommaso¹, è un occhio luminoso. *Huius autem exemplum omnino simile esset, si oculus, simul cum hoc quod est diaphanus et susceptivus colorum, haberet tantum de luce quod posset colores facere visibiles actu; sicut quaedam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter sibi illuminare obiecta, propter quod de nocte vident magis, in die vero minus.* L'intelletto non riceve soltanto, ma proietta la luce degli universali sugli universali stessi: insomma, li afferma. L'atto dell'intelletto agente crea la cognizione e la ricrea di continuo, tornando incessantemente dalla potenza all'atto.

Le idee acquisite si conservano allo stato latente, nell'anima, che è quasi *locus specierum*. Ma la *species impressa*, come tale, al pari della sensazione kantiana, è cieca: mera possibilità, quasi germe dell'idea attuale o *species expressa*, *verbum mentis* o *dictio cordis*. Con questa parola interiore, con questa attiva intuizione, s'inizia la vita vera dello spirito, perchè solo allora s'accende il lume della coscienza. S'inizia e si compie: lì è tutto il lavoro dello spirito che conosce.

¹ C. gent., II, 7.

Nella parola interiore Tommaso bensì distingue due gradi, il secondo dei quali è la concretezza o piena realizzazione del primo: l'apprensione e il giudizio: l'apprensione ci dà la cosa, il primo noto, il soggetto, ma non ci dà il concetto della cosa, ciò che se ne conosce, il predicato. Con l'una si ha la definizione incompleta, espressa nel nome, che l'enunciazione o giudizio spiega, mettendo in luce le determinazioni della cosa. Il primo grado si può concepire solo come l'inizio o l'implicazione del secondo, e questo come lo svolgimento del primo. Tant'è vero che per Tommaso solo nel secondo è il valore dell'atto spirituale, in quanto possibilità di verità e di orrore.

4. — La verità, s'è detto, è conformità di intelletto e cosa: identità nella forma. Tale identità per altro non è relazione di fatto, bensì relazione ideale: una relazione, la cui radice è nell'intelletto. La conformità c'è tra l'immagine sensibile e l'oggetto che essa rappresenta (questo era il presupposto della psicologia aristotelica, anzi di tutta la psicologia greca): ma questa conformità non è saputa: perchè il senso sente, e, — come eccellentemente aveva insegnato lo Stagirita, e ha invece dimenticato tanta parte della psicologia moderna, appunto perchè psicologia, — sente anche di sentire; ma è tutto chiuso in sè come senso, e non distingue sè che sente la cosa e questa cosa che ei sente; non sa nulla di sè, nè della cosa; giacchè per sapere dovrebbe essere non più senso, ma intelletto, facoltà di giudicare. Questa conformità c'è tra la cosa e la *species impressa* in generale; ma, non essendovi ancora il *verbum mentis*, manca alla *species impressa* la comparazione, quell'unità di due, che è la verità.

Tanto è lontana dal pensiero tomista l'ingenua rappresentazione del paragone tra la cosa in noi e la cosa fuor di noi, non divenuta nè anche sensazione: pura cosa in sè! Per Tommaso, nè anche l'apprensione, come ho accennato, è salita all'orizzonte della verità (e non parlo dell'intelletto possibile, puro momento astratto o ideale della realtà spirituale). Di fronte al semplice concetto, all'incompleto della defini-

zione, in cui s'inizia l'atto dell'intelletto, questo, dice con una energica frase l'Aquinate, non è se non una specie di senso delle essenze: perchè ha con l'oggetto un rapporto analogo a quello del senso e dell'immaginazione¹. Ossia anche qui la conformità ci sarà; anzi c'è, e non può non esserci, dato il rapporto che la gnoseologia aristotelica e la tomistica vedono tra pensiero divino, essenza delle cose, e intelletto umano. Ma questa conformità ancora non è saputa.

Incomplexum, dice Tommaso, *non continet aliquam comparisonem*; e l'intelletto, che apprende l'incomplesso, *non dum pertingit ad ultimam suam perfectionem*, poichè resta ancora in potenza rispetto a quella composizione o divisione, in cui consisterà poi la *comparatio incomplexi ad rem*². C'è l'oggetto innanzi a noi; ma, non avendolo ancora giudicato, noi non lo sappiamo come presente a noi, esistente in noi e quindi nostro: qualche cosa, pertanto, che debba corrispondere all'oggetto reale. Il termine dell'intelletto è ancora unico; e, non essendosi sdoppiato, non può esser materia di quel paragone, da cui nasce la verità. Qui davvero il paragone, se si facesse, cadrebbe tra il noto e l'ignoto; paragone assurdo. L'oggetto reale, per Tommaso, è appunto questo noto, da cui si stacca, e a cui deve tornare col giudizio: il quale sarà vero quando svolgerà fedelmente il contenuto dell'incomplesso. « Quando l'intelletto comincia a giudicare della cosa che ha già appresa, allora il giudizio suo è qualcosa che gli appartiene in proprio e che non si trova fuori di lui. E quando questo giudizio è uguale a quel che è in realtà, il giudizio è vero³ ». Dove si fa chiaro il significato della *adaequatio intellectus et rei*, secondo che l'intelletto dice essere quel che è, e non essere quel che non è: quel che è e quel che non è, non nella realtà extrasoggettiva, e nè anche nella rappresentazione sensibile, sibbene nell'incomplesso della definizione. La quale presuppone l'operazione apprensiva dell'intelletto agente.

¹ Cfr. SERTILLANGES, *St. Thomas*, II², 179.

² *C. gent.*, I, 59.

³ *C. gent.*, I, 59.

5. — Per l'Aquinate, adunque, lungi dal cercarè la verità fuori di sè, l'uomo, in quanto intelletto, l'ha in sè; e non l'ha (che è assai più) naturalmente, immediatamente, come l'anima concepita dagl'innatisti di tutti i tempi, ricca di una ricchezza che non ha valore perchè non acquistata dall'anima stessa, o, sto per dire, di una spiritualità che è natura; ma l'ha, perchè se l'è creata lui con l'energia dell'intelletto agente. La verità pertanto sarà una pace simigliante a quella che Bonaventura andava a cercare sull'Alvernia: ma raggiungibile con un più profondo *redire in se ipsum*, che non fosse quello del francescano: con una *reditio completa*, come dice Tommaso; con un ritorno allo spirito, e non per trascendere lo spirito stesso, come voleva l'altro, anzi per fermarsi, quasi sulla rocca della verità, nello stesso risultato della propria attività creatrice. La divina pace, a cui lo spirito tende (almeno in questo momento del tomismo), consiste nella coerenza interna del pensiero, nello stesso pensiero in quanto crea se stesso apprendendo e giudicando. Questa pace, che solo Dio può dare, lo spirito, dunque, l'ha in se stessa, in quanto se la procura. Questa la profonda intuizione di Tommaso, schiettamente mistica e veramente cristiana.

Noi dunque siamo d'accordo col Mercier e col Sertillanges: la verità tomista non è rapporto di noi con le cose, bensì di noi con noi. Ma questa verità, per Tommaso stesso, è la verità? — Non occorre dichiarare che, posta senza limitazioni, assolutamente, questa intimità soggettiva del vero non solo scrollerebbe la situazione platonica dello spirito verso la verità assoluta, che s'è notata in Bonaventura, e che è propria, a parer nostro, non del Cristianesimo, come ordinariamente si pensa, anzi del peripatetismo, e del pensiero greco in genere, ma tutta la metafisica e la dommatica, in cui s'arresta, come tutti sanno, il tomismo.

E infatti questa verità così magnificamente concepita da Tommaso, non è la verità, nè anche, ripeto, per lui: e per due ragioni. In primo luogo la verità da lui fondata nella equazione tra l'appreso e il giudicato, tra il soggetto e il predicato, è oggettiva solo *secundum id quod obicitur intelle-*

ctui: ha la stessa oggettività della esperienza kantiana, dietro alla quale sta la cosa in sè: quella cosa in sè che con la sua ombra basta ad ottenebrare da un capo all'altro tutto il sapere. Ha la stessa oggettività della percezione intellettuale rosminiana, non atta a cogliere più che l'idealità delle cose, in cui non è se non un sentore del reale: principio di un idealismo che, Gioberti aveva ragione, è pretto nullismo: poichè tra essere e nulla non c'è mezzo. L'idealismo è il concetto della realtà, quando non pur l'idea è realtà, ma la realtà è idea; ma, quando la realtà non è punto, o non è tutta idea, l'idealismo non può essere il possesso, ma soltanto la rinuncia al reale, il gran rifiuto fatto per viltà.

L'oggettività tomistica, come proprietà di ciò che è *obiectum intellectui*, è soggettività: e questo è il suo pregio; ma lascia dietro a sè l'essere per sè, non obbiettivo: lascia le cose, lascia l'intelletto creatore: una verità, un mondo, con cui volentieri si baratterebbe, potendo, la nostra verità. Oltre il Dio nostro, che è dentro di noi, c'è un altro Dio; e questo è il vero. E quindi noi con tutta la serietà della nostra attività spirituale non partecipiamo alla teogonia.

Tale il difetto *a parte obiecti* della verità tomistica. Ce n'è un altro, strettamente subordinato al primo, ma distinto in quanto risponde a una limitazione esplicita del sistema tomistico. E questo *a parte subiecti*. Non solo la verità nostra, come quella di Kant, non è la verità assoluta; ma per Kant la verità nostra è nostra; e per Tommaso, in fondo, non è propriamente nostra. Perchè a fondamento di tutti i giudizi dell'intelletto, che tolgono la loro materia dal senso e però sono una produzione di esso intelletto, anch'egli pone, e deve porre con Aristotele, quei principii, che sono anch'essi giudizi, ma di tale identità tra i termini da assomigliare all'unità indistinta degli incomplessi colti nell'apprensione. Per esempio, che il tutto è maggiore della parte, e simili. Come giudizi, i principii sono veri; ma di una verità più certa della verità di tutti gli altri giudizi, e presupposta dalla verità di tutti gli altri. Questi principii richiesti a giudicare degli incomplessi fornitici dall'esperienza, non possono essere

un prodotto degli stessi giudizi ocasionati dall'esperienza. Sono l'antecedente necessario della stessa attività dell'intelletto agente. Donde dunque la loro verità, se la verità di cui s'è parlato era conseguenza dell'esercizio dell'intelletto?

Anche Tommaso, come Bonaventura, è costretto qui a trascendere *semet ipsum*. L'intelletto per la luce di queste fondamentali verità, onde poi rilucono tutte le altre, dev'essere illuminato, da Dio. E la resistenza fin qui opposta dall'Aquinate all'innatismo, qui si spezza: e tutta l'autonomia spirituale è recisa alle radici: « Come dalla verità dell'intelletto divino discendono nella intelligenza angelica le specie innate delle cose, per cui essa conosce tutto, così dalla verità dell'intelletto divino, come da suo esemplare, procede nella intelligenza nostra la verità dei primi principii, mediante i quali giudichiamo di tutto ». Ancora: « Dio è causa della scienza umana nel modo più eccellente; perchè egli ha illustrato l'anima stessa della luce intellettuale, e inoltre, vi ha impresso la notizia dei primi principii, che sono come i seminarii del sapere »¹. — Sicchè anche qui abbiamo una verità, da cui nasce la verità per noi, e che non è verità per noi, ma verità che ci è data e che noi accettiamo. Anche qui un « ver primo che l'uom crede », senza il quale non può nulla sapere.

E se il credere qui è la nostra passività e non la nostra attività, e però non propriamente noi, che solo siamo dove ci affermiamo, poichè lo spirito non è essere, ma affermarsi dell'essere; se questo è vero anche per Tommaso, che ci aveva dato un così spirituale concetto della verità e un così degno concetto del valore dello spirito, anche lui, trascinato dalla corrente della logica antica, termina col negare lo spirito, e non vedere altro che ciò in cui lo spirito si affisa. Anch'egli, come Bonaventura, come tutti i pensatori contemporanei, segue la bandiera che due secoli innanzi aveva levato il platonizzante Anselmo d'Aosta col motto: *Credo ut intelligam*.

¹ *Quaest.*, I (*De verit.*) art. 4, e XI (*De magistro*) art. 3. Cfr. SERTILANGES, II², 188.