

**LA FILOSOFIA DI  
S. TOMMASO  
D'AQUINO PER  
CARLO  
JOURDAIN: 1**

---



Il presente libro è posto sotto la responsabilità  
della Società dei Tipografi e degli Editori Italiani

LA FILOSOFIA

DI

S. TOMMASO D'AQUINO

PER

CARLO JOURDAIN

OPERA ACCOLTA NELLA FACOLTÀ DELLE LETTERE  
E NELLA DI FACOLTÀ DEL DIRITTO E DELL'ECONOMIA POLITICA DI SOAN

OPERA

PRESIATA DALL'ISTITUTO IMPERIALE DI SCIENZE  
[Accademia delle Scienze morali e politiche]

TRADUZIONE DAL FRANCESE

D. P. G. B.



analisi di sobrietà verso  
Jean Ajaciel, XXVI, 15

FIRENZE

CON TIPO DI M. CELLINI & C.

VIA CANTINI

•

1889

B 23

6

743

BIBLIOTECA NACIONAL  
CENTRAL - POLICE

B<sup>o</sup> 23. 6. 743

## PREFAZIONE

— 6 —

Cinque anni fa l'Accademia delle scienze morali e politiche propose per soggetto del premio del 1858 la soluzione dei seguenti problemi:

« 1.<sup>o</sup> Esaminare l'autenticità delle diverse opere attribuite a S. Tommaso, e determinare, per quanto è possibile, l'ordine in cui furono scritte.

« 2.<sup>o</sup> Esporre con conveniente estensione la filosofia di S. Tommaso, in sua metafisica, in sua morale; rintracciare quanto debba ad Aristotele, ai grandi Dottori del Cristianesimo, all'insegnamento ed agli scritti di Alberto, e notare quelle che a lui originalmente appartiene.

« 3.<sup>o</sup> a Tenere dietro alla filosofia di S. Tommaso nei suoi principali discepoli dell'Ordine di S. Domenico, e nelle controversie che suscitò fra quest'Ordine e gli Ordini rivali, specialmente quello di S. Francesco nel

secoli XIV e XV, e far la storia della filosofia scolastica fino alla sua caduta e alla comparsa del cartesianismo.

« 4.<sup>o</sup> Finalmente portare un ben fondato giudizio sulle diverse parti della dottrina di S. Tommaso, mettendo la luce quanto vi può essere di dilettevole in questa dottrina, e quanto di vero, di stabile e che degno sia di trovare ancor luogo nella filosofia de' nostri tempi ».

L'opera che pubblichiamo ha intrapresa per rispondere a questo appello. La calma di spirito e le ricerche che esigeva quest'opera non molto si conciliavano colle funzioni amministrative che esercitiamo. Necessitato, profittando dei nostri brevi colli, siamo giunti a condurre a fine il compito periglioso che avevamo intrapreso non senza qualche tentennò. Sul rapporto letto dal Signor Carlo Bémusat a nome della Sezione filosofica l'Accademia ci ha giudicato degni del premio, e ci ha premiata nella sua seduta del 3 Maggio 1837.

Ci sia ora concesso di manifestare la nostra viva riconoscenza verso l'Accademia, e specialmente verso la Sezione filosofica ed il suo nobile relatore. Le parole colle quali il Sig. Bémusat ha reso conto del nostro lavoro hanno oltrepassato ogni nostra aspettativa e ci hanno recati più preziosa la ricompensa di cui siamo stati l'oggetto.

Il Sig. Bémusat agli elogi ha fatto succedere alcune importanti critiche, ed ha notato alcuni errori ed alcune omissioni, obbligandoci a spiegare più chiaramente il nostro pensiero sopra punti essenziali, che noi a torto avevamo trascurato.

Non occorre qui dire che per quanto è dipeso da noi abbiamo procurato di correggere tutti i difetti, che

L'imparzialità dei nostri giudizi aveva notato con tanta benevolenza. Vari capitoli sono stati più o meno accorciati; alcune questioni che avevamo appena toccato, sono state discusse più diffusamente; abbiamo ancora procurato di scattare ogni equivoco ed ogni oscurità nelle nostre conclusioni sulle fonti, sul carattere e sull'importanza della dottrina di S. Tommaso; o finalmente, per quello che riguarda la forma, l'opera istessa è stata rigorosamente riveduta, e speriamo di aver dato allo stile maggior precisione e maggior esattezza.

Quantunque ne avessimo il desiderio, non abbiamo potuto far di meglio di quello che abbiamo fatto, e nessuno ci ha consigliato a modificare i nostri primi giudizi. Quando sottoponemmo il nostro lavoro ai suffragi dell'Accademia, avemmo avuto il diritto di dire con Montaigne: «Eccovi un libro di buona fede...». Abbiamo esposto tutto ciò che ci è sembrato vero e intorno alle cose e intorno alle persone col dovuto riguardo ma con franchezza, senza creare difficoltà, ma senza eluderle, dolenti di non aver potuto dedicare alla difesa delle nostre opinioni maggior sapere, maggiori talenti e maggiore serenità. Se avessimo rifatto la nostra opera sopra un nuovo piano, non potevamo moralmente comparire in pubblico con opinioni diverse da quelle che avevamo sostenute avanti l'Accademia, che erano e che sono pur adesso l'espressione fedele delle nostre convinzioni.

Perciò in queste pagine che pubblichiamo si troveranno i medesimi giudizi e la medesima dottrina, che erano esposti nella nostra primitiva Memoria sotto

forma più breve e meno esplicita. Non nascondiamo i nostri sentimenti cristiani né la nostra sincera ammirazione per l'illustre maestro, che nel medio evo fu l'interprete più autorevole della fede cattolica. Senza nulla detrarre alla moderna filosofia, senza pretendere, come forse qualcuno vorrà rimproverarci, di far retrocedere lo spirito umano, non sappiamo risolverci a seppellire nel Museo archeologico, come opere morte, la *Somma teologia* o la *Somma contro i gentili*; che anzi possiamo che racchiudano ubertosi germi, dai quali non sia ancora esaurita la fecondità, e che possano tuttavia produrre saluteroli effetti.

Non questo le conclusioni che tende a stabilir la nostra opera, frutto casualmente di lunghi e faticosi studi. Possa essere accolta dai nostri lettori con tanto favore, con quanto quarant'anni fa ferocemente accolta quello dotto Micerale sopra l'epoca e l'origine delle traduzioni di Aristotele, che l'Istituto di Francia egualmente premiò, e che mio padre tolto alla vita nel fier degli anni lasciò come di esempio a sua figlia.

## INTRODUZIONE

-4-

Nel tempo che Alberto Magno insegnava a Colonia, nella casa profana che l'Ordine di S. Domenico aveva aperto in quella città, fra i suoi uditori era notabile un giovane religioso italiano, che per la sua taciturnità dai suoi discepoli veniva soprannominato il Gran-Bue muto di Sicilia, ma del quale, un giorno che avendolo interrogato sopra intricatissime questioni, aveva risposto con una sorprendente acutezza d'ingegno, Alberto pronunciò: « Noi lo chiamiamo il bue muto, ma sappiate che i maggiori di sua dottrina si udirono ben tosto da tutta la terra ».

Il giovane allora conosciuto, a cui Alberto prescriveva queste glorie, si chiamava Tommaso. Era nato nel regno di Napoli nel 1225 o 1227 dall'illustre famiglia dei conti di Aquino. Da parte dell'avo paterno, Francesco di Svevia, discendeva dalla stirpe imperiale di Alemagna, precipitata di Federigo Barbarossa e cugino di Federigo II; e da parte di madre, Teodora della casa dei Caraccioli, discendeva

dei principi normanni conquistatori della Sicilia. Da fanciulle fu mandato nell'abbazia di Monte Cassino dell'Ordine di S. Benedetto; di poi frequentò l'università di Napoli, che Federico II aveva restaurato, e che era l'oggetto della sua particolare protezione. I suoi primi maestri furono Pietro Martins, sotto cui studiò la logica e la grammatica, e Pietro d'Ibernia, che gli insegnò la filosofia e le scienze. Malgrado la lussuosa carriera, che gli si parve davanti il giovane erede dei conti d'Aquino di sedici anni formò il disegno di ritirarsi dalle glorie del mondo e di abbracciare la regola di S. Domenico. Né le preghiere né la violenza né gli artifizî poterono distoglierlo dal suo proposito. Si racconta che dopo avere esaurito tutti i mezzi di persuasione, i suoi fratelli giungessero a racchiuderlo solo con una avvenente cortigiana, sperando per tal guisa di ammollire un cuore sì risoluto. Ma in castità di Tommaso respinse le seduzioni della lussuria colla stessa costanza, con cui aveva respinto le suppliche e le minacce. La famiglia, vinta da tanta fermezza, alla fin si rassegnò, e non resistè più oltre ad una veccazione insuperabile che lo spinge verso il chiostro e la povertà.

Sulla fine del 1244 Tommaso avendo pronunciato i suoi voti lascia il regno di Napoli per accompagnare Giovanni Tedanico superior generale dei Domenicani, che si partiva a Colonia passando per Francia. Là fu affidato alle cure di Alberto, che anche egli nato della nobil famiglia dei conti di Bolstadi, ventiquattr'anni prima, alla voce del beato Giordano avea rinunciato al mondo, e sotto l'abito di S. Domenico si era interamente consacrato ai doveri della vita monastica ed alla cultura della filosofia. Nessun altro maestro possedeva Aristotele più a fondo di lui; nessuno maggiormente di lui avea letto in ogni genere di cognizioni, e nessuno godeva di una maggior e più

meritata riputazione di sapere e d'ingegno. Sotto la direzione di una guida tanto esperta Tommaso allargò rapidamente l'orizzonte delle sue vedute, compì la propria educazione ed imparò a dirigere quella degli altri. I suoi superiori che, come abbiamo veduto, avevano indeclinato il suo ingegno mansueto, l'applicarono per tempo all'insegnamento. Dopo avere per qualche anno assistito Alberto nelle sue funzioni, ora a Colonia ed ora a Parigi, nel 1252 fu mandato in questa città per ricoverare la licenza ed il magistero. I suoi successi superarono tutte le speranze, e fino dai primi principj si manifestò come il più chiaro lume e come il sostegno più valido del suo Istituto.

I tempi divennero difficili per i nuovi Ordini religiosi. L'università di Parigi, che da principio gli avea accolti favorevolmente, si era commossa ed irritata pel favore che universalmente avevano ottenuto, ed era venuta nelle determinazioni di cacciarli dal corpo universitario, sotto il pretesto che non avevano difesa i suoi privilegi, nè interrotte le lezioni, quando essa aveva creduto di doverlo sospendere nella circostanza che alcuni dei suoi professori erano stati imprigionati. Fin da principio la lotta prese considerabili proporzioni. Guglielmo de Saint-Amour abate rettore dell'università di Parigi pubblicò il suo celebre libro, intitolato: *I pericoli degli ultimi tempi*, nel quale denuncava i Frati mendicanti come il flagello della cristianità, e scongiurava la Chiesa e i fedeli a stare all'erta. Sostenuta da un potente partito, sparso fra il clero e fra il popolo, l'opera sua ottenne un successo simile a quello della *Previdenza*, in circostanze e per cause molto analoghe alle cause ed alle circostanze che avevano dato origine a quelle antiche censure. Non si trattava soltanto della buona riputazione, ma dell'esistenza stessa dei Domenicani, che in questo contrasto egualmente d'ambe le

parti accanto se non visserano, dovean perire. Con Alberto ed altri si deputò alla difesa dell'Ordine Tommaso, che tosto si partì a Roda per patrocinar quella causa davanti alla S. Sede, e che tanto per suoi modi di procedere, quanto per le sue risposte pubblicate contro il libro di Guglielmo de Saint-Amour mantenne in possesso delle lor cattedre e dei lor privilegi i frati Predicatori. L'università che prima aveva negato a S. Tommaso il magistero a cagione dell'abito che portava, gliel conferì nel 1256, e mostrò, bisogna dirlo a sua gloria, tanto poco rincorre per la vittoria riportata da S. Tommaso contro di lui, che poco dopo rimesse al nuovo dottore la decisione della questione in quel tempo agitatissima fra i teologi, se gli accidenti excoisistici abbiano un'esistenza reale ovvero non siano che pure apparenze.

Nel 1264 S. Tommaso abbandonò la Francia per tornare in Italia, dove era richiamato da Urbano IV innalzato di recente al trono pontificale. Si trattene in molte città, in Orvieto, in Viterbo, in Anagni, in Perugia, e più che altrove in Roma, e v'insegnò le scienze divine nei conventi dell'Ordine domenicano. Per la sua nascita e pel suo genio sembrava destinato ai primi onori della Chiesa, ma ad esempio del suo maestro Alberto, che aveva rinunziato al vescovado di Botiviana, si pure ricusò qualunque dignità, e si contentò di vivere in un ritiro studioso e onesto. Nel 1269 ritornò a Parigi nel convento del suo Istituto e vi dimorò per due anni, dopo dei quali andò a Napoli richiesto dal re di Sicilia fratello di S. Luigi, perchè colla sua dottrina e col'autorità del suo nome concorresse alla gloria di quelle scuole che avevano educato la sua giovinezza. Aveva dato appena i primi saggi di sue capacità su questo nuovo teatro, allorchè verso la fine del 1278 Gregorio X lo chiamò al concilio di Liocce conve-

cata per trovar modo di soccorrere i crociati di Terra Santa e per riunire la Chiesa greca alla Chiesa latina. Quantunque debete di salute per le molte fatiche sofferte, pure per ubbidire all'invito del Sommo Pontefice partì immediatamente insieme al padre Reginaldo compagno fedele dei suoi travagli. Giunto al castello di Mogenza dove abitava la sua nipote, la contessa di Caccino, cadde in un grave deliquio, che molto l'indebolì, e da cui si accorse che si avvicinava il suo fine. Ma siccome desiderava morire in un convento del suo Istituto, tentò di continuare il suo viaggio, finchè la debolezza non l'obbligò a fermarsi all'abbazia di Faenza-Nuova dell'Ordine Cisterciense, poco distante da Terracina. La sua malattia era senza rimedio, e rese lo spirito a Dio il 7 Marzo 1278, nell'età di 47 o 48 anni, secondo a qual data si vuol riferire la sua nascita. I Domenicani del quale era la gloria, ed i Cisterciensi che avevano ricevuto i suoi ultimi respiri, si disputarono le sue spoglie mortali per circa un secolo, con un impegno tanto ostinato che giungeva allo scandalo. Durava ancora il contrasto, allorchè l'incomparabil dottore fu ammoverato tra i santi quarantaseve anni dopo la sua morte sotto il pontificato di Giovanni XXII, e non cessò che nel 1368 con non Bolla di Urbano V, la quale ordinò che le preziose reliquie fossero trasferite presso i Domenicani della città di Tolosa, dove S. Domenico aveva fondato il suo Istituto, concedendo un braccio al convento di S. Jacopo di Parigi, lo di cui morto tanto spesso avevano ricorato della voce di Alberto e del suo impareggiabil discepolo (1).

(1) Tutti questi particolari sono stati rilevati dai saggi eruditi e moderni di S. Tommaso d'Aquino. Non ne abbiamo citate le fonti, come era facile, perchè si tratta di fatti notissimi ed incontrastabili, che d'altra parte nelle nostre opere non possono occupare che un poco secondario ed anzi ristretto.

S. Tommaso, soprannominato, come teologo, l'Angelo delle scuole, dalla cattolicità è stato inalzato ai primi onori, se pure vi è chi possa competergli. Nessun padre della Chiesa, nessun dottore ha penetrato più a dentro i profondi misteri del dogma e della morale evangelica, e nessuno più di lui si è avvicinato, ardrei quasi dire, all'infalibilità, gloriosa ed immutabile privilegio, che Dio su questa terra ha riservato alla sola sua Chiesa. Egli ha discusso migliaia di questioni, che spesso sembrano più curiose che utili, ma che nel lor fondo sono gravissime; e le sue decisioni generalmente sono state trovate sì esatte, che son diventate regola di fede e di disciplina. Quel teologo ardirebbe oggi contraddire apertamente a S. Tommaso? Il solo dissentimento non costituirebbe subito una grave presunzione di eresia?

Ma il nome di S. Tommaso non appartiene soltanto alla teologia, anche la filosofia può rivendicarselo. La *Summa teologica* è un'opera tanto di ragione che di fede. La scienza vi si mostra accanto alla religione, a cui presta le sue forze e le sue prove; e la religione dal canto suo difende l'arbitrato scientifico. In nessun luogo le verità naturali, basi sopra cui il Cristianesimo fonda l'insegnamento del soprannaturale, sono state espone con maggiore completezza, con maggior varietà e con fermezza maggiore.

Questo esempio di un teologo di acuto ingegno, che nel medesimo tempo fu gran filosofo, contiene importanti insegnamenti, il rilievo dei quali forse mai fu tanto utile quanto può essere a' nostri giorni.

L'uomo generalmente ha una tendenza, che è stata quasi sempre lo scoglio in cui hanno urtato i filosofi, a supporre cioè di bastare pienamente a sé stesso, ed a credere che la ragione affidata alle sue sole forze tutto possa misurare e comprendere, e non abbia ad ammettere

degni che la sorpassino, ma debba riguardare i misteri della religione come una menzogna tradizionale nata nell'infanzia dei popoli, e che non può essere accettata in un secolo illuminato se non da spiriti creduli ed ignoranti.

All'estremo opposto è quello di questi arroganti scienziati del Cristianesimo al tempo dovunque agguati dai detrattori sistematici della scienza, che non si contentano della sottomissione della ragione, ma la vogliono assolutamente sacrificare alla fede. Sembra che costoro facciano consistere gli estremi sforzi della pietà nel fuggire come un scari-legio ogni ricerca dell'evidenza, e che senza far distinzione fra le dottrine buone e cattive, le confondano tutte insieme, e le condannino ad un comune anatema, lavorando direttamente alla distruzione di ogni filosofia.

Coll'esempio adunque di S. Tommaso bisogna dimostrare agli uni ed agli altri che la ragione e la fede non sono incompatibili; che la pietà non esclude l'azione e la riflessione, e che l'abitudine di esaminare non inaridisce necessariamente il cuore, e non lo rende incapace di senti e puri affetti, poichè nel secolo che si può dire l'aurea età della fede, l'animo più santo della cristianità erano tutte assorto nello studio della filosofia, e la lingua che dettò l'ufficio del SS. Sacramento, è quella istessa, che nell'università di Parigi e d'Italia espone forse con maggior forza di ogni altra le dottrine di Aristotele e degli Arabi.

Anche a non considerare che la sola tendenza naturale di ogni intelletto al vero, si può dire cosa inutile e di poco interesse il ricercare nell'opere di uno dei più bei geni che abbiano onorato l'umanità, le dottrine ed i concetti che si era formato sopra la nostra natura, sopra il nostro destino e sopra i nostri doveri; questioni sempre antiche e sempre nuove, che si presenteranno all'umano intelletto

fine del primo giorno in cui incominciò l'uso libero di ragione, e che affaticarono la riflessione dell'ultimo dei sapienti?

Anche messo da parte ogni interesse storico nessuno potrà negare la somma importanza di una dottrina che è stata l'espressione più sublime e più completa del pensiero del medio evo, e di cui tutte le scuole cristiane hanno subita un'influenza profonda e durevole.

Ecco i motivi che ci hanno indotto a rispondere all'invito, che l'Accademia delle scienze morali e politiche faceva agli amici della religione e delle lettere, proponendo per soggetto di premio la filosofia di S. Tommaso.

«Chi avrebbe mai detto sessant'anni fa; quando la dottrina di Costanzo era riservata come l'estremo termine dello spirito umano, ed i suoi più abili espositori occupavano gli stelli dell'Istituto di Francia recentemente fondato, chi avrebbe mai detto che scorso mezzo secolo appena l'Angelo della scuola, poco fa oggetto alle bajate di Voltaire, sarebbe proposto per modello ai contemporanei dell'Accademia, che ha la particolar missione di promuovere gli studi filosofici? Il tempo ha dissipate l'ingiuste prevenzioni, e S. Tommaso meglio conosciuto dai filosofi è risalito naturalmente al grado dovuto al suo ingegno, alle sue immense opere, ed alla parte tanto notevole che rappresenta nella storia della scolastica.

Per uniformarsi alle intenzioni dell'Accademia abbiamo dovuto dividere quest'opera in tre parti.

Nel primo libro, il più ragguardevole di tutti, incominciamo dal recapitolare brevemente i progressi della filosofia scolastica fino alla metà in circa del secolo XIII. Prendiamo quindi ad esaminare le opere pubblicate sotto il nome del dottore Anglico; ne discutiamo l'autenticità, e per quanto è possibile, ne determiniamo la cronologia.

Mezzi da parte gli scritti speciali, procuriamo di rettificare il catalogo delle opere che a lui autenticamente appartengono, e che contengono la vera espressione dei suoi pensieri. Finalmente diamo un'analisi particolareggiata delle varie parti della sua filosofia, cioè della teodica, della psicologia, della morale e della politica, e le paragoniamo alle dottrine analoghe d'Aristotele, dei SS Padri e di Alberto Magno. Abbiamo sempre tenuta la mira al dover che avevamo di star dentro i limiti delle verità naturali, che sono il campo ordinario della scienza umana, ed anche a rischio di sembrare incompleti, abbiamo con ogni diligenza scansato tutte quelle discussioni che ci avrebbero tirati sul dominio dei dogmi rivelati.

Dopo aver esposto il quadro della filosofia di S. Tommaso, nel secondo libro abbiamo tenuto dietro ai suoi progressi storici, raccontando le lotte che essa provocò nell'università fra i Domenicani e i Francescani, e rintracciando le varie guise d'influenza, che ad onta di potenti rivali esercitò sui più grandi ingegni anche dopo la caduta della scolastica fino agli ultimi anni del secolo XVII.

Finalmente nel terzo ed ultimo libro abbiamo tentato di dare il suo giusto valore a questa memorabile dottrina, e di metterne in luce gli immortali insegnamenti, i quali dopo avere istruito e cresciuto i nostri padri, possono anche ai dì d'oggi servire all'educazione filosofica dei loro figli.

Le materie che intraprendiamo a trattare, se nel loro tutto offrono un interesse incontrastabile, hanno d'altra parte degli aspetti arduissimi. Oltre all'aridità inevitabile delle ricerche di erudizione bisogna dar luogo in quest'opera all'eccessiva sottigliezza, con cui la scuola ha trattato le controversie, e che giunge ad un estremo

abuso di una barbara terminologia ha finito con uccider  
sè stessa. Non è in poter nostro lo scanzare queste diffi-  
coltà e questi difetti inerenti al nostro soggetto. Il nostro  
desiderio, non dico la nostra speranza, è di esser riusciti  
ad attenuarli almeno in parte, senza alterare la verità  
della storia.

# LIBRO PRIMO

## ESPOSIZIONE DELLA FILOSOFIA DI SAN TOMMASO D'AQUINO



### SEZIONE PRIMA.

*Compendio della filosofia scolastica  
secondo S. Tommaso d'Aquino.*

I. Esordi della filosofia scolastica. — II. Filosofia degli Arabi e degli Ebrei. — III. Come passa in Occidente. — IV. Quasi effilittro prodace. Sentenze opposte degli ordini religiosi. Guglielmo d'Auvergne, Alessandro d'Aries, Alberto Magno.

#### I.

Chiunque voglia studiare a fondo le dottrine di S. Tommaso, bisogna che risalga alle loro origini stoiche, e ritracci esattamente lo stato al quale, dopo una lunga incubazione e dopo gagliardi e ripetuti sforzi, la filosofia scolastica era giunta circa la metà del secolo XIII, quando comparve sul teatro scolastico il Dottore Angelico.

Col cadere dell'impero romano sotto i colpi d'innumerabili orde di barbari, che invadarono l'Europa e portarono dovunque la devastazione e la strage, la cultura delle lettere seguì la sorte di tutte l'altre istituzioni; decadda rapidamente, e forse sarebbe sparita senza lasciare di sé alcun vestigio, se le calamità sociali avessero la

fatta di giudicare totalmente dal cuore umano la passione dello studio e l'amor puro del vero.

Con Carlo Magno incominciò a risorgere la vita letteraria, e sotto la sua protezione si riaprono antiche scuole e se ne fondano delle nuove presso le chiese e nei monasteri.

Della antichità pagana non restavano che pochi frammenti. Il *Testo di Platone* spiegato da Calcidio, le prime parti dell'*Organon* di Aristotele commentato da Boetio, l'*Introduzione* di Porfirio, qualche trattato di Cicerone, di Seneca e di Agostino componevano il patrimonio dell'erudizione filosofica. Le opere dei Padri della Chiesa latina, e soprattutto quelle di S. Agostino, protette dalla venerazione dei fedeli, si erano conservate meglio dei monumenti della profana letteratura, ma rari e costosi erano gli esemplari. Le biblioteche più ricche contavano un piccol numero di volumi, che i possessori custodivano gelosamente qual preziosa tesoro.

Qual mai poteva essere l'insegnamento con sì meschine risorse? Tutto si riduceva agli elementi di grammatica e di logica, ed a quel tanto di matematiche e di astronomia che occorreva per calcolare la pasqua e le feste mobili. Ma nozioni tanto scarse e superficiali, se soddisfacevano al vulgo, non acquistavano gli spiriti svegliati e profondi, che si sentivano spinti a penetrare più a dentro nella cognizione della realtà. La cristianità, anche nei giorni più oscuri della sua storia, diede dei grandi ingegni, che seppero rischiare l'orizzonte scientifico con nuovi raggi di luce. Nel secolo nono vivea alla corte di Carlo il Calvo, Sesto Erigena teologo irlandese, versato nel greco da poter tradurre in latino S. Dionigi Areopagita, tanto libero di spirito e sciolto dall'insegnamento ordinario da dare con forme del tutto originali un nuovo aspetto alle speculazioni del misticismo alexandrinè. Un secolo più tardi nella scuola di Reims Gerberto insegna le arti liberali, che espone nel suo *Trifolium* e nel suo *Quadrivium*; coltiva sopra tutto le matematiche e le filosofie; inventa un me-

tade di numerazione ed importanti strumenti: contestualmente si occupa di scienze e di affari, e distintamente professare di teologia, consigliere degli imperatori alemanni, arcivescovo e papa, muore nel 1003 sul trono pontificale, con tanta riputazione di sapere, che il volgo lo riguardò come cosa portentosa, per cui nelle tradizioni popolari il suo nome restò macchiato del sospetto di magia.

Fel corso di settant'anni dopo Gerberto gli studi e lo stato delle cognizioni non fecero sensibile progresso: ma dopo la metà del secolo undecimo si manifestò ad un tratto il movimento che in segreto aveva fatto gli spiriti. Già avvenne la occasione di una controversia sopra l'Eucaristia, che nata appena prende l'aspetto di una dissidenza blasfema. Un arcidiacono della chiesa di Tours di nome Berengario si pose ad insegnare che il Sacramento dell'Eucaristia non era che un simbolo, e che il pane ed il vino non si trasustanzialavano nel corpo e nel sangue di Cristo. L'eresia era manifesta e la Chiesa già altre volte l'aveva condannata; ma Berengario dava al suo errore un aspetto nuovo. Versato nelle cognizioni de' profani scrittori avea la vanità di ostentarsi nel trattare di un mistero sì augusto. Non negava l'autorità, ma sosteneva che nella ricerca del vero è cosa sommarmente migliore seguire la ragione (1). Nel suo entusiasmo per la dialettica esclamava che Dio stesso è stato dialettico, recando in sua favore argomenti che appoggiava a testi evangelici (2).

Contro Berengario s'innalzò un grido universale; ma la voce più autorevole fu quella dell'Arcivescovo di Cantarbery, Lanfranco di Pavia, che nella sua gioventù avea studiato il diritto in Bologna, e poi entrato nella

(1) De sacra com. ed. Fischer. Berolii 1824 in 8vo, pag. 180.  
• Etiam ego in perceptione vestra incomparabiliter superius  
est, quam evidenti res est, una veritas credenda nullis igno et s.

(2) Ib., p. 181. • A dialectica Del sapientum, et Del virtutum sa-  
cto minus abhorere. Cf. Baurer, Hist. littéraire de la France  
sous le XI<sup>e</sup> siècle, T. III, p. 328 et 329.

carriera ecclesiastica, per le sue virtù e per i suoi distinti talenti aveva meritato i primi posti della Chiesa. Lanfranco possedeva una rarissima erudizione, ed essendo abate di Bec in Normandia aveva formato una biblioteca che contava almeno centocinquanta volumi (1). Ma ad onta del suo sapere teneva per la scienza divina il contatto degli studi profani, e prese perciò a combattere Berengario in nome dell'autorità e della fede. Il giusto, ci diceva, crede e non si perde la vana ricerca per giungere alla comprensione di verità incomprendibili. Dio mi guardi dal porre la mia confidenza più nelle risorse dell'arte che nella potenza della verità e nella parola dei Santi Padri (2). Al libero esame opponeva il docile assentimento alle formule dogmatiche consacrate dalla cattolica tradizione.

L'inclinazione però naturale dell'uomo ad una sempre maggiore dilucidazione del vero, rese più forte del calore della disputa, seduceva le menti anche più fedeli e disciplinabili. Lo stesso suo più illustre discepolo che gli successe nell'abbazia di Bec e nella sede arcivescovile di Canterbury, S. Anselmo, sotto i suoi occhi tentò di conciliare colle mistiche obiezioni della fede i lumi naturali dell'intelletto; ed una tale impresa gli venne staggita, come egli racconta, dal compagno della sua solitudine, vale a dire dai monaci con cui viveva (3). Ad istanza

(1) Il catalogo dei manoscritti dell'abbazia di Bec del secolo XII è stato pubblicato da M. Ravennas, e *Apparis sur les bibliothèques des départements de l'Ouest* Paris 1844 in 8vo., p. 176 e seq. Cf. LANTIERI, *Notice biographique, historique et philosophique*, par M. Charles Paris 1843, p. 28 et 145.

(2) De sacra scientia, cap. VII. « Mirroff lyntual scientiar explicatione istam exhibent... quoniam fidei certitas in comprehendendo ista, quae comprehendendi non possunt, universales laborare a. Ibid. « Ne videtur magis nisi quoniam virtutis sanctorumque Patrum sanctorum confidentia... »

(3) *Monologium*. Pref. « Quoniam ista non sapit nisi statimque percipi sunt, et quoniam quae illa de meditando divinatione sanctorum profuerint, sub quodam tunc modis illam exemplo descendentem, cujus solent scribentibus meditantibus... bene illi formam praestiterint

lora compose il suo *Monologium* ed il suo *Prologium* sopra l'essenza di Dio, indipendentemente dalla Santa Scrittura, e con sole prove razionali e naturalmente evidenti. La teologia di S. Anselmo è un tentativo potente e libero che tende a penetrare nella profondità del dogma colla ragione naturale, e che rinforna i principi fondamentali della metafisica cristiana, gettati da S. Agostino, e ne pone dei nuovi. Laonde è stato riguardato come originale il suo celebre argomento (8), con cui dimostra che Dio essendo l'oggetto più grande e più sublime, che possa apprendersi l'intelletto, la sua esistenza è necessariamente inclusa nella sua idea; perchè se non esistesse, non potrebbe essere appreso come posseditore di ogni perfezione e di ogni grandezza. Vedremo in seguito come questa prova desunta dall'idea pura della ragione non trovò favor nella scuola, che credè vedervi un puro paralogismo; ma qualunque sia il giudizio che si voglia portare sul suo valore scientifico, la gloria incontrastabile di S. Anselmo è di aver pervenuta, con un tenta-

quodam sectorio Scripturae penitus ubi in ea perscrutator, sed quid per stupida investigatione sua excerneret, ad hoc esse plene stylo et vulgaribus argumentis duplicique disputatioe et ratione necessaria breviter cogere, et veritate claritas pateat ostendendi. Il *Monologium*, e il *Prologium* son parte della collezione delle opere di S. Anselmo fatta da D. Geibart: Paris 1675, in folio, riprodotta con alcune aggiunte nel 1761; e sono state tradotte in francese da M. Beauchamp nelle sue opere intitolate: *Le Patrologisme chrétien à la fin du XI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1845, in 8vo. Sopra la vita e la dottrina di S. Anselmo vedi *Revue littéraire de la France*, T. IX, p. 308 e seg.; e soprattutto la bella e dotta monografia del Sig. Séguier: *Saint Anselme de Cantorbéry*, Paris 1683, in 8vo.

[Vedi ancora il preloquio, serio ed eloquente lavoro del Professor Benedetto Cavarozzi: *Sant'Anselmo d'Aosta, e il suo storico francese Sig. Séguier*, in *Archivio Storico Italiano*, nuova serie, T. II, disp. 2, p. 169, e T. III, disp. 2, p. 34]. (L'aggiunta del Traduttore).

(8) Invece di parlare dell'argomentazione del *Prologium*, M. Séguier ha dimostrato (C. Anselmo, *op. cit.* p. 479, e seg.) che l'argomento del *Monologium* desunto dall'idea di Dio, di grandezza e di realtà, si trova in S. Agostino, e specialmente in Pirroca.

sive originale fin dall'inizio della scolastica, la dimostrazione che cinque secoli dopo doveva render celebre il cartesianismo.

Intanto la filosofia puramente razionale era ricaduta verso un problema che l'aveva altre volte occupata, intendendo dire il problema della natura delle specie e dei generi, tanto diversamente inteso da Platone e da Aristotele. Le specie ed i generi, ossia gli universali, non sono che puri concetti e mere astrazioni verbali? Oppure sono cose reali poste fuori dell'intelletto e degli oggetti particolari, come tipi invariabili e distinti da tutti gli individui della medesima specie? Queste difficili questioni si trovano appena indicate in un passo di Porfirio (1), che Boetio aveva interpretato in due opposti sensi. Per lungo tempo furono l'oggetto di solitarie meditazioni, che non riscaldarono gli spiriti né eccitarono controversie. Difatti appena accennato in brevi ed aride chiese non sembravano più destinate a ridestare le interminabili discussioni che un tempo avevano agitato la Grecia. Ma venne il giorno, in cui si appalesò con alto rumore la loro insalvabile importanza, ed in cui si suscitò tante altre questioni accessorie che turbarono la pace delle scuole.

Il primo a motivarle fu un canonico di Compiègne, denominato Roscellino (2), che viveva sul finire del secolo XI. In quel tempo tutti, implicitamente almeno, ammettevano la realtà degli universali. Roscellino si pro-

(1) Cap. L. e la 68 che riguarda i generi e le specie universali è questo, se parliamo la mè medesima e se siano pure nozioni dello spirito; ed ammettendo che ciascuno per sé stesso, se siano corporee, e incorporata, e facilmente se siano separate e se non esistano che nelle cose sensibili, e siano di loro composte. Questa è una questione profondissima e. Trad. di M. Bartholomaeus Saint-Hilaire, *Œuvres de Aristotele*, T. I, p. 3. Sopra l'origine del realismo, e del nominalismo, vedi M. Cousin, *Introduzione all'Œuvre de saint Augustin*, Paris 1836, to. III, pag. 12 e seg.

(2) *Mém. hist. de la France*, T. IX, p. 338 e seg., M. Cousin, T. I, p. 32377.

trazibò contro l'opinione comune, e sostenne che le specie ed i generi non sono che vaste parole, e che le realtà sono i soli individui. Non si arrestò in faccia alla conseguenza la più assurda che il suo principio portava in filosofia, ma con bolle ardimento lo applicò alla teologia e i papari diceva egli, difendendo la propria religione, gli ebrei la loro; noi come cristiani bisogna che difendiamo la nostra fede. Egli intraprese questa apologia partendo dal suo principio e sostenendo che le tre Persone divine della Trinità formano tre esseri distinti, e per così dire tre dèi. Era questa un alterare ed un-distruggere il dogma sotto pretesto di difenderlo. Ma la Chiesa sempre vigilante si commosse per tanto temerità, e lo sottò a comparire davanti al concilio di Soisson nel 1192, dove fu solennemente condannato ed obbligato ad abbandonare la Francia. L'anatema che percosse i suoi errori in teologia andò a ferire anche la sua metafisica. Un forte grido si levò nelle scuole contro il nominalismo, intanto che l'opposta dottrina, il realismo, trovava dei partigiani negli ordini più elevati della gerarchia ecclesiastica.

S. Anselmo entrò in lotta a nome dell'ortodossia con la doppia astuzia del suo carattere e del suo genio. Combattè le conclusioni di Roscellino ed il suo metodo più danzoso ancora delle sue conclusioni. Denunciò il vizio ed il pericolo nascosto in questa filosofia, che prendendo per arbitri i sensi, è condotta a riguardare come astrazioni e come voci, le verità che oltrepassano le percezioni sensibili. Alla testimonianza della coscienza oppose le ragioni, che concepisce il generale e s'innalza naturalmente, quando non ne oppresso dai sensi, al di là delle realtà individuali, fino all'essenza universale ed immutabile.

Guglielmo di Campello andò più oltre di S. Anselmo, seguendo la medesima via. Non solamente combattè il nominalismo, ma sostenne che questi universali qualificati da Roscellino come voci vuoti e pure voci sono il fondamento essenziale delle cose, e che l'individualità si con-

trario non è che accidentale. Che cosa era, verbi gratia, per Guglielmo l'umanità? Una cosa essenzialmente una, alla quale congiungendosi accidentalmente una data forma, ne risulta Socrate nell'istessa guisa che congiungendosi certe altre ne risulta Platone, Virgilio e gli altri individui della specie umana (1).

Ma per l'avanti, il realismo era stato formulato in una maniera tanto rigorosa. Queste dottrine insegnate con gran plauso da Guglielmo nella scuola del chiostro di Nostra Signora in Parigi, sembrava dover ormai regnar senza contrasto, quando Abelardo le pose nuovamente in discussione. Se l'universale, abstratto Abelardo, costituisce l'essenza dell'individuo; se l'umanità, per servirsi dell'istesso esempio, è l'essenza di Socrate, non ne consegue, che l'essenza di Socrate è in lui e fuori di lui, è qui ed altrove, è ad una volta in più luoghi? Non risulta parimente da ciò che la medesima essenza può ricevere certe forme accidentali affatto contrarie, come la salute e la malattia? Ma come ammetter queste contraddizioni di un'essenza unica che si moltiplica uscendosi ad attributi opposti? Davanti all'ardente e rigorosa polemica del suo brillante rivale Guglielmo di Campello, videsi costretto a modificare la sua dottrina, e contentarsi in seguito d'insegnare che gli universali hanno parte delle cose; che il genere si trova negli individui senza alcuna differenza, qualunque sia la differenza che gli individui presentano; e che è il fondamento della loro identità, se pure non costituisce la loro essenza (2). Ma Abelardo seguì Guglielmo in questo nuovo terreno, ove lo combattè con irresistibile vigore. Egli professava il realismo

(1) *Summae, Metaphisicae principum* top. Parisiis 1810, in 4to, T. I, p. 3; e *Erud. Galienus in eo commentis de constantia universali-  
-salutis, ut eandem essentialiter rem in non simul duplici tali  
+ bene adstruat individui; quorum quidem nulli eam in eodem  
+ dicitur, sed esse multitudine accidentium variata* ». Cf. *Opere  
iustitiae*, in p. 343.

(2) *Sum. scholast.*, ibid. *Opere iustitiae*, p. 349.

su tutte le sue forme; ma irritata si asteneva dal profanare il nominalismo troppo comunemente sberrito. Il suono vocale che costituisce la parola, essendo qualche cosa di particolare, quando profferiamo voci significanti l'universalità, diceva Abelardo, non appartiene alle voci prese in sé stesse, ma bensì al senso che abbiamo attribuito alle medesime. Nella parola è generale soltanto il significato, perchè esse solamente è suscettibile di estendersi a più oggetti. Dunque il vero e proprio universale è la parola considerata come espressione dell'idea; la parola in quanto esprime il pensiero che si cela sotto di sé. L'universalità è la proprietà del discorso, ed i discorsi sono i soli universali che la filosofia professa (4).

Questa controversia, le cui fila sfuggano sevrine all'attenzione delle storie, aveva fatto di Abelardo un profondo conoscitore della dialettica. Ei ne conosceva per esperienza i giri e gli artifizj, ne ammirava i ripieghi, che offre per discernere il vero dal falso, per cuspadare l'animo nella certezza e per ribattere le opposizioni di un avversario (5). Ma la moderata passione della dialettica lo condusse in teologia negli stessi. Come Bernagario e come Bascellino, Abelardo pose a pericolo la sua ortodossia nella spiegazione dei misteri. Egli diceva che per ben credere bisogna in qualche modo comprendere, e che l'uomo non può elevarsi alla fede finchè la sua ragione non è illuminata (3). Per deferenza a questa regola volle definire filo-

(4) Questa teoria, di cui la maggior parte degli storici appena vagliarono, si trova la stampa di Abelardo stesso inedita che M. Boniface ha ritrovata, e che è intitolata: *Glossae super Philosophiam*, ed è stata rihistoricamente esposta dal Sig. STUART, *Abelardus Parisi* 1845, T. II, p. 55 e seg.

(5) « *Beatus in quodam opere dialectico* » (Op. Tom. I, pag. 405) *Introdant ad Theologiam* (edit. Ambroise, Parisiis, 1818, in 8vo); lib. II, *Theologia christiana* (op. MARTINI, *Pariter tractat* Tom. V).

(3) *Introd. ad Theol. lib. II*, pag. 406: « *Non quis Deum se dicit et non credit, sed qui hoc se non creditur, recipit a Deo potestatem veram* »; e in *Ecclésiastico Scriptura est: Qui credit cito, terra et non cordis, et miserabitur. Cui autem sive fidei credit qui fidei*

sofisticamente la Trinità, l'incarnazione e l'origine del male. Egli spiegava le tre Persone divine per mezzo della distinzione puramente logica di tre attributi di Dio; la potenza è il Padre, la sapienza è il Figlio, la bontà è lo Spirito Santo (1).

Facera poi unicamente consistere la missione del Verbo incarnato nell'istruire l'uomo, e nell'infiammarlo la sua carità alle spettacoli delle virtù divine (2). Partigiano occasionale dell'attemperanza sosteneva che Dio non ha potuto creare il mondo più perfetto di quello che è, nè in altre condizioni di spazio e di tempo (3). In morale sottopone ad una sottile analisi le questioni più delicate della scienza dei costumi, e spingendo alle sue conseguenze più assurde questo principio vero, che la moralità degli atti umani dipende dall'intenzione, ebbe la temerità di asserire che gli Ebrei, ai quali si attribuiva a colpa la persecuzione di Cristo e dei suoi discepoli, che essi giudicavano colpevoli, avrebbero commesso una colpa ancora più grave riservandosi contro loro coscienza (4). Dotato di tutte le grazie oratorie e capace di affascinare gli uomini, Abelardo riuscì intorno alla sua cattedra più di tremila uditori, i quali per tutta Europa propagarono il suo insegnamento. Ma le troppe temerarie escursioni che si era

« serbo sique improvide ha, qui dicentur, prius ac quantum, quam  
« hoc quod et persuadetur quod ratione, quantum ratio dicentes, et  
« rationi adhiberi et Eadem convenit ».

(1) *Introductio ad Theol.*, l. 1, *Theol. Cursus*, III et IV, Cf. *Comment. In-  
terpretationes*, p. cxxx; *Summa*, l. 1, Tom. II, pag. 297 et seq.

(2) *Comment. in Epistolam D. Pauli ad Romanos*, c. III, Ambrosio,  
lib. II, pag. 554, 555; *Epistola Theologicae*, edit. Marchesini, Beroni-  
ni, 1828, in libro c. XXII, *Summa*, Tom. II, pag. 212, 444 et seq.

(3) *Introductio ad Theol.*, pag. 408. « *Liquere non potest, ut  
« nihil modo Deus posse licere vel dimittere, quae quaedam licet  
« vel dantur, et eo modo tantum vel eo tempore que fieri, non esse... »*

(4) *Epistola* (ap. B. Pet. Dam. *Ascod. scriptis*, Tom. III, c. XIV)  
« *His qui persequuntur Christum vel eum qui persequuntur crede-  
« bant, per operationem peccatorum dicitur, qui tamen gratia culpam  
« persequunt, et contra conventionem eis perverunt ».*

pernesso sul campo della teologia, eccitarono nella Chiesa una commozione ancor più viva di quella che avevano eccitata gli errori di Roscelino. Condannato da primo nel Concilio di Sens, incorse in una seconda censura nel Concilio di Soana, dove vinto dalla pietà e dalla eloquenza di S. Bernardo si ritirò a finire i suoi giorni nel chiostro, dopo di aver riempite il mondo della sua rinomata e della sua dottrina.

Intanto un umor più abbondante e generoso incominciava a circolare nelle scuole; la gioventù mostravasi più studiosa, i maestri erano più numerosi e più istruiti, ed in generale la società era meno ignorante.

La controversia degli universali, anziché esser cessata colla morte di Abelardo, era più che mai, a testimonianza di un contemporaneo, Giovanni di Sarrisbury, occupava talmente gli animi, che ogni altra discussione sembrava morta e priva d'interesse. La definizione dei generi e delle specie ricompariva all'improvviso nella maggior parte delle questioni, e facume dei filosofi si esercitava sopra a questo oggetto preferito, che non voleva in conto stesso abbandonare. E ora, secondo l'espressione di un leggendo scrittore (1), la follia di Rube accoppo di Nestà: egli non pensa che ad essa, egli non parla che di essa; se Nestà non esistesse, Rube sarebbe muto a.

A questa disputa che tendeva a convertirsi in vana sottigliezza, si mescolarono altre discussioni di un carattere più grave sopra alcuni punti di teologia.

Intanto alcuni professori, seguendo i passi di Abelardo, azzardavano certe opinioni che cagionavano alla Chiesa vivi dispiaceri e serie inquietudini. Così Guglielmo di Conches persisteva a confondere le Persone divine ed divini attributi, sosteneva che lo Spirito Santo è quell'elemento di vita che anima l'universo, e da Platone chia-

(1) *Poligranon*, lib. VII, c. XII. Passa citato e tradotto dal Signor Étien-ne, *Abelardo*, Tom. III, pag. 4.

mata l'essenza del mondo (1). Gilberto della Porretta, partigiano del realismo, sosteneva che come l'umanità e la forma della natura umana è distinta dall'uomo, così la divinità deve essere la forma della natura divina e distinta da Dio, e che la partecipazione delle persone divine a questa unica forma è propriamente ciò che costituisce la loro unità. Ma la Chiesa, custode gelosa del dogma, opponeva all'irresistibilità dei filosofi una barriera che non sapeva né potersi abbattere. I pericoli ai quali era esposta l'ortodossia mettevano in sospetto la pietà dei semplici fedeli, e spesso alcune voci sconosciute dagli ordini più nobili denunciavano al vescovo e alla Santa Sede gli errori che minacciavano la fede. Tali furono due arcidiaconi della chiesa di Poitiers, che palesarono al papa Eugenio III le deturpate equivoche di Gilberto della Porretta lor vescovo. Costui chiamato davanti il Concilio di Reims, difese vivamente le sue opinioni, ma vedendole condannate si ritirò (2).

Il nome che maggiormente figura in questa lotta è quello di Pietro Lombardo, eletto vescovo di Parigi nel 1158 (3). La sua opera principale è il libro delle *Sentenze*, composto sull'istesso piano di quello del Sic e del Non d'Abelardo, nel quale discusse gli oggetti principali delle controversie teologiche in cento novanta capi chiamati *Distinzioni*, con citazioni numerose in appoggio delle date soluzioni. Questa raccolta, tanto comoda per la discussione, doveva salire ad una tal rinomanza da eguagliar qualunque altra, a cui potesse aspirare una delle più solide produzioni dell'umano ingegno. Nessun'opera fosse, eccettuata la sacra Scrittura, dopo il secolo decimoquarto, in cui divenne

(1) Hist. lit. de la France, T. XII, p. 418, et seq.

(2) *Ibid.*, p. 446 et seq.

(3) *Ibid.*, p. 555 e seg. I quattro libri delle *Sentenze* sono stati ristampati nella *Patrologia dell'Abate Migne* con le altre opere di Pietro Lombardo, secondo l'edizione che Guzman Alessand. ne aveva fatta fin dal secolo XVI, in quale ha servito di regola alla maggior parte delle posteriori.

Il libro classico per eccellenza e servi di testo ad innumerevoli commenti, ha contato un maggior numero di lettori.

Indipendentemente dalla scuola nell'abbazia di San Vittore, il misticismo spondeva una chiarissima luce sotto Ugone e Riccardo (1), tanto rinomati nel medio evo fra i maestri della vita spirituale.

Talvolta altri nomi meno celebri che non potrebbero figurare in questo troppo succinto sommario, quantunque la storia gli abbia registrati.

Ma il movimento degli spiriti si sarebbe ben presto arrestato, se non si fossero scoperti nuovi pascoli atti a nutrire ed allargare la loro curiosità. Il Timon di Platone, la Logica d'Aristotele, Porfirio, Calcidio, Boetio, la scienza e l'eloquenza unite alla religione in S. Agostino e nei santi Padri non soddisfacevano più all'impetuante ardore delle nuove generazioni. Per dar nuova vita all'insegnamento, bisognava che l'erudizione fosse rinnovata, e che nuovi modelli molto diversi dagli antichi aprissero al pensiero nuove regioni. Fortunatamente la Provvidenza aveva mandato alla filosofia ed alle lettere degli inopinati soccorsi che assicuraron la loro esistenza ed i loro progressi.

## II.

Mentre la cattedra delle tradizioni era quel che infranta fra le nazioni cattoliche, un popolo nemico del cristianesimo era pervenuto a ricondurla in Oriente ed in Ispagna. Per ragioni delle contrade che gli Arabi abitavano

(1) Le opere di Ugone sono state raccolte durante il secolo XVII, per le cure del convento di San Vittore. Roma 1616, 3 vol. in fol. M. Haurin le pubblicò, nel Bulletin des savants historiens, anno 1881, T. III, p. 177 e seg., un catalogo intitolato delle opere di Ugone. Vedi ancora l'edizione che fu fatta dalla Patrologia dell'Abate Migne, e l'Étude critique, dall'Abate Hagnon. Le opere di Riccardo pubblicate a Roma nel 1658 in fol., sono state nuovamente ristampate dal M. Abate Migne.

e per l'antiche abitudini della lor razza non sembravano esser destinati all'ufficio pacifico di eredi della Grecia, e di rinnovatori della filosofia. L'erudizione di questo popolo, a detta di un suo storico, anticamente si riduceva a conoscere la propria lingua e le regole alle quali era soggetto. Le necessità della vita ed una lunga esperienza gli avevano insegnato a conoscere i tempi, in cui si levano le stelle, ed a discernere gli astri, lo cui presenza sull'orizzonte annunciava la pioggia; ma acquistava queste nozioni senza metodo e senza maestro. In quanto alla filosofia possedeva poca attitudine, e non vi era naturalmente disposto (1).

Nei cinquant'anni consecutivi alla venuta del profeta, le guerre d'invasione che gli Arabi intrapresero col favore del fanatismo, non erano certamente propizie a lavori d'intelletto. Ma dopochè si furono resi padroni della Persia e dell'Asia Minore, il contatto del popoli che avevano vinto introdusse assai per tempo nel loro costumi guerrieri più pacifici sentimenti. Da per tutto incontravansi monumenti delle scienze greche, che dopo essere state insegnate per lungo tempo in Edessa (2) si erano sparse in tutto l'Oriente per l'influenza della setta nestoriana e degli ultimi maestri delle scuole d'Atene, banditi dall'impero sotto il regno di Giustiniano. Quelle tracce ancora viventi dell'antica civiltà riempivano di meraviglia quella nazione vivace ed ardita, che dopo avere acquistato un'immensa riputazione militare per le sue conquiste, poteva ripromettersi dalle arti liberali nuova gloria e diletto. Così allorchè la dinastia degli Abbasidi essendo succeduta agli Omeyyidi volle incoraggiare la filosofia presso gli Arabi, trovò l'intera nazione preparata a seguirlo, si-

(1) *Aperçu sur l'Arabie*, par G. Gagnon. *Atlas Persia*, de Gagnon et Morlet. *Arabes* successeurs arabes, par G. Gagnon, pag. 7. Paro d'ito nell'opera di suo padre, *Recherches sur l'âge et l'origine des traditions d'Arabie*, chap. III.

(2) Vedi sulla scuola di Edessa l'interessante dissertazione del Sig. Abbe Lavigerie. Paris 1830, in 8vo.

trono pel momento, l'imperiale de' suoi nuovi padroni. Gli Abbasidi avevano lungo tempo abitato il Khorasan, in mezzo a popoli amici delle lettere. Appena saliti sul trono vi portarono le impressioni che avevano ricevute fra quei popoli nel tempo del loro esilio. Almanzor, secondo Califfo della sua dinastia, si occupò a ritrovare le opere dei Greci, ed ordinò che fossero tradotte. Sotto i successori di Almanzor Haroun-ai-Raschid ed Almansour si stabilirono a Bagdad e in altri punti alcuni collegi d'interpreti, i quali s'applicavano a tradurre i capi d'opera dell'antichità nella lingua del Koran. Il lavoro cogitavasi allora sul testo greco, talvolta ma più raramente sopra versioni siriane che venivano tradotte in arabo. I primi saggi furono fatti sopra opere di sistematiche, d'anatomia e di medicina, sopra gli *Elementi* d'Euclide, sopra la *Grande Costituzione* di Tolomeo, sopra Ippocrate, Galieno e Dioscoride. E quando il circolo delle scienze pratiche fu percorso, le ricerche furono dirette sopra il campo della filosofia, e furono più volte tradotte le opere di Aristotele, l'Oryano, la *Metafisica*, l'*Historia degli animali*, la *Poetica*, la *Rhetorica*, la *Morale*, la *Politica*, ed i piccoli trattati della filosofia naturale. Parimente gli antichi commentari dello *Stagirita*, *Alessandro d'Alrodisia*, *Teofrasto*, *Temistio*, e i neoplatonici, *Porfirio*, *Siro* e *Proculo* furono il soggetto di lunghe e gravi meditazioni. Solamente rimaneva molto trascurato *Placose*, quantunque gli storici diano una versione araba della *Repubblica delle Leggi* e del *Timeo*, fatte da *Bensin-ben-kak*, il più celebre ed il più laborioso fra tutti i traduttori che siano vissuti alla corte del Califfo (4).

(4) Per tutto quello che si rapporta all'introduzione della filosofia greca presso gli Arabi, vedi: *Historia sur les traductions d'Aristote*, ediz. III. Firenze, *Bibliothèque de Arabie scriptorum graecorum interpretibus*, *Broussé 1831* in *Opus Mémoires de doctorum praetorum variorum et commentariorum Syriacis, Arabicis, Armenicis, Persicis, etc.* Lipsia 1848, in *Siro*, e l'eccezionale articolo che il Sig. *Blauk* ha pubblicato alla Società araba, nel *Diaverno delle scienze Stagirite*, T. I, pag. 482 e seg.

L'Africa e la Spagna avevano respinto la dominazione degli Alassidi ed avevano posto all'insegnamento maestri di loro scelta, ma non opposero resistenza al movimento dato agli studi, purché era salita al potere quella dinastia che ripudiarono. I califfi di Spagna, sia per influenza del clima, sia per essere stanchi della guerra e dalle conquiste, parevano incerti ormai la loro gloria nel proteggere le scienze e le arti. Mediante le ricche dotazioni di loro munificenza si videro sorgere accademie in Cordova, in Siviglia, in Granada, in Toledo, in Beira, in Valencia, in Murcia, in Almeria e quasi in tutte le città sottoposte al dominio dei Saraceni. Accanto all'accademia furono erette biblioteche che custodivano le opere dei principali scrittori greci tradotti in arabo. Si dice che il sultano Hakem II avesse raccolto più di quattrocentomila volumi, e che per trasportarli da un luogo all'altro ci volesse un tempo non minor di sei mesi (1). Così mentre i popoli cristiani si agitano pensosamente per stritolarsi dalla barbarie, per una strana contrasto le nazioni islamiche possedevano già gli elementi di una civilizzazione, per verità tutta artificiale ed effimera, ma che pure pel corso di tre secoli gettò un prodigioso splendore.

Infatti questo genere filosofico, che si trovava sparso in tutti i paesi della dominazione musulmana dall'estremo del Libano alle rive dell'Elro, non tardò a produrre i suoi frutti. L'erudizione agevolò lo svolgimento del pensiero originale; le opere degli antichi che erano state tradotte servirono di testo ai commentari ai quali il genio orientale si abbandonò senza ritegno, e rischiò di sviarsi dai modelli che si proponeva imitare. Se i nuovi interpreti violentavano su molti punti la genuina dottrina di Platone e di Aristotele, non mostravano maggiori scrupoli pel Korano, e dalla parte dei veri credenti si ottiravano adriano il rimprovero di scovolgere l'islamismo. Ma i giusti sospetti che essi eccitavano non arrestavano il volo della

(1) H. H. H., *Annali di l'enciclopedia*, 1822, in 8vo, pag. 2.

nuova filosofia che la libera imitazione dell'autorità faceva sorgere in Oriente ed in Spagna.

Non è qui il luogo di tracciare il quadro della filosofia degli Arabi, sicuri che la nostra insufficienza indietreggierebbe davanti le difficoltà di un lavoro così speciale; e perciò noi ci limiteremo a presentare un breve prospetto dei suoi maestri e delle sue dottrine più autentiche. Il più antico filosofo arabo che abbia lasciato di sé un nome storico, è Alkindi (1), che visse sotto i califfi Almansur e Motassim. Gli Arabi lo hanno chiamato il filosofo per eccellenza; ma se si dovesse giudicare dai titoli delle opere che sono a lui attribuite, figurerebbe ben poco, perchè si limitò ai soli commenti d'Aristotele. Per altro, a testimonianza degli storici, aveva scritto sopra l'ordine dei libri della Stagirita, sopra il fine che esso si propone nelle sue *Calogerie*, sulla natura dell'intelletto, sull'anima, sostanza semplice ed immortale ec. Ad eccezione di qualche opuscolo di matematica e d'astronomia, le sue opere non sono pervenute fino a noi.

Circa un secolo dopo Alkindi, viveva alla corte degli Abbasidi un interprete non meno versato nella conoscenza del peripateticismo, denominato Al-Farabi (2). La logica fu il principale oggetto dei suoi lavori, ma scrisse ancora sulla morale e sopra la politica. Insegnava che il vero fine dell'uomo consista nel perfezionare l'intelletto per la cultura delle scienze speculative, ma aggiungeva che la scienza ha per oggetto le forme che sono sviluppate nella

(1) *Biografia des savans célèbres* Tom. IV, pag. 482. Casan. *Bibliotheca Arabico-Spagna*, Tom. I, pag. 353 e seg.

(2) *Biografia des savans célèbres*, Tom. II, pag. 240 et seq. Casan. I. I. Tom. I, pag. 499. Due opuscoli di Al-Farabi, sopra le scienze e sopra l'intelletto, sono stati ristampati e pubblicati con questo titolo: *Alfarsabî wa'at-ta'rifât Aristoteliyyât intarbiyyât*, opera omnia quae hucus hucus unquam scripta reperiri poterunt; in *op. Paris 1838*. Due altri opuscoli, *De Philosophia Arabica Aristotelica philosophia promittenda*, e *Præter quædam nomina, non sunt publicata in arabo, sed una versione latina et una nota del Sig. Schœncerus, cum notis Domini de Philosophia Arabica*, in *op. Bonn 1835*.

materia, d'onde ne segue che l'atto del pensiero o la via dell'intelletto sono sottoposti a condizioni materiali o dipendenti dai corpi; che l'anima non sopravvive alla dissoluzione dagli organi, e che l'esistenza al di là di questo mondo è illusoria. Se Farabi non conobbe espressamente queste conseguenze, assicurò di averle presentite, di modo che alcuni scrittori arabi venuti dopo di lui lo rimproveravano per le sue esitazioni e per i suoi dubbi sul dogma dell'immortalità dell'anima.

Una simil propensione ad allontanarsi dalle verità tradizionali controbò in Ibn-Sina, più conosciuto in Occidente sotto il nome d'Avicenna (980-1037) (4).

Il nome d'Avicenna appartiene egualmente alla storia della medicina, che per molti secoli lo ha tenuto fra i più rinomati maestri, che alla storia della filosofia, di cui presso gli Orientali è rimasto la dotto e sublime personificazione. Come filosofo Avicenna fa professione del pari che tutti gli Arabi di seguire Aristototele; ma espone con tutta libertà la dottrina peripatetica, e nell'esporsi, la sviluppa, l'estende e la rinnova. Con Aristototele riconosceva una causa prima ed eterna del moto, ma non ammetteva la sua azione immediata sul mondo; e per una reminiscenza del pantheismo orientale e della teoria degli Alessandrini sopra l'emanazione, immagina fra Dio e l'universo una serie di mediatori, che sono le intelligenze e le sfere celesti, le quali avendo ricevuto il moto, lo comunicano di grado in grado fino agli ultimi stadi dell'esi-

(4) *Dei duo celeb. philosoph.* Tom. III, pag. 472 et seq. È stato pubblicato a Vienna nel 1476 una raccolta dell'opere d'Avicenna, che contiene i seguenti trattati: 1.° *Logica*, 2.° *Metafisica*; questo secondo trattato che si legge sopra la luna, sembra un compendio delle grandi opere d'Avicenna, in *Quarquesio*, *Al-Schifà*, e di cui titolo è tradotta in un maniera intelligibile per la parola di *espressioni*: 3.° *De Causa movendo*, 4.° *De anima*, 5.° *De sensibus*, 6.° *De intelligentiis*; 7.° *Alpharabius de intelligentiis*, 8.° *Philosophia prima*. La logica d'Avicenna è stata tradotta in francese da Vallart, Parigi 1658, in Eco. Vedi anche nel *Recessu Philoſophiarum Arabum* del Sig. Serravallo, una logica in versi attribuita ad Avicenna.

stesse. Gli oggetti particolari reagiscono contro la causa prossima che dà loro l'impulso; le loro immagini penetrano le sfere, da cui hanno ricevuto il moto e la vita, e queste sfere trasmettono tali immagini alla causa prima, e si effettua così nell'intelletto divino la conoscenza delle cose sensibili che, secondo Aristotele, sfuggirebbero alla provvidenza di Dio. Anche la psicologia Aristotelica modificava essenzialmente la dottrina peripatetica. Il fondo della metafisica di Aristotele è la distinzione della potenza, *dynameis*, e dell'atto, *energeia*. La potenza è ciò che non è ancora, ma che può essere, ciò che non ha l'esistenza, ma che può averla; l'atto è il possibile realizzato, l'esistenza pervenuta al suo termine, il pieno e effettivo possesso dell'Essere. Aristotele applica questo formula a tutte le cose: ai minerali, alle piante, agli animali, all'uomo, e nell'uomo alla stessa pensiero. Egli suppone l'esistenza di due intelletti, l'uno che subisce l'impressione delle cose esteriori, che diviene, per così dire, queste stesse cose in pensiero e che desce in intelletto in potenza è intelletto possibile; l'altro che illumina queste caudate impressioni, che separa l'idea universale contenuta nell'immagine sensibile che è la causa efficiente della conoscenza e del pensiero, e che si chiama intelletto attivo (1). Da questa distinzione

(1) Ecco l'intero passo di Aristotele. *Trattato dell'anima*, lib. III, cap. V. trad. del sig. Bartholomay Saint-Dizaire, pag. 302, e in quel modo che in tutte le lettere ha ogni distinguere da una parte la materia per ciascun genere di oggetti, e dall'altra parte la causa e ciò che fa, perchè è la causa che fa fatto, come l'arte fa fatto quello che vuole della materia; così anche è affatto necessario che quanto delle cose si riceveva nell'anima. Tale è infatti l'intelletto, che da una parte può divenire tutto le cose, e che da un'altra parte può tutto fare. È, in qualche modo, una virtualità simile alla luce, perchè la luce, in un certo senso, dei colori che non sono che in potenza, ne fa tutti in atto. E tale è l'intelletto, che è potenza, inquantochè, senza partecipazione di essere alcuna, e che per sua natura è attivo, cioè potenza ad divenire nel tempo in tutto le cose. È come carta, che chi agisce è superiore a quello che soffre l'azione, e che si prepara il rapporto alla materia... L'intelletto non è propriamente

e paramente nominato e fondato sulla natura delle cose, Avicenna, che la credeva perfettamente provata, ne dedusse tre conseguenze; la prima è che l'intelletto attivo è anteriore all'atto del pensiero individuale, poichè ne è la condizione, e noi non penseremo, se la sua presenza non ci illuminasse; la seconda è che esiste fuori dell'individuo e che non fa parte dell'essenza dell'anima; la terza finalmente che è identica in tutti gli uomini, e che tutti partecipano dei suoi raggi, ed hanno in lui un fuoco comune di luce e di attività. Avrebbe dunque Avicenna identificato l'intelletto attivo coll'intelligenza divina? In questo caso la sua dottrina, come la osservare S. Tommaso d'Aquino (1), sarebbe analoga all'insegnamento del cristianesimo sopra quella luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo; ma gli scolastici in generale non gli danno un cenno di riverenza. Certo è che questa dottrina comprometterebbe la personalità dell'anima e tutte le speranze di sua immortalità, spogliandola di quello che vi ha di vitale e di attivo nel pensiero, per non lasciarle che l'intelletto passibile, cioè a dire una facoltà che, secondo Aristotele, è legata all'organizzazione ed è caduca come questa.

Ad onta delle cautele usate da Avicenna era certo che i filosofi non intendevano rispettare la lettera del Korano come una barriera insormontabile alle loro speculazioni. Già da ogni parte si sviluppavano germi di dissottrazione e di scetticismo. « La dottrina dei Maschi, a detta dello storico Makrizi, cagionava «la religione negli indi-

intelletto effondrà era preso ed se non pensa, ma tale quando è separato, e questo intelletto solo è immortale ed eterno... L'intelletto generò il corporeo può morire e senza il soccorso dell'intelletto attivo, l'intelletto passibile non può pensare se vuole ciò che ». Cf. KIERKE, De la Psychologie d'Aristotele, Par. 1854, in 8vo, pag. 118-119. CASSENI, Des Théories de l'immortalité humaine dans l'antiquité, Paris 1855, in 8vo, pag. 364, et seq. RUSSE, Avenir de l'humanité, pag. 84.

(1) I. S. q. 73, art. 4. Contra gentes, II. c. LXXVI, Quest. de Anima, art. 4.

cibili e non serviva che ad aumentare gli errori degli eretici, aggiungendo impatti ad impatti » (1). L'ortodossia musulmana si commosse alla vista dei pericoli che correva, e per scongiurarli si appellò alla stessa filosofia. Si formò una scuola in parte sacerdotale ed in parte filosofica che anatremò il progetto di volgere contro la ragione l'islam con armi. Il più illustre fra i personaggi di questa scuola è Gazzali, volgarmente chiamato Alghazali, nativo di Tams nel Khurasan che visse dal 1028 al 1111. Nella sua opera che ha per titolo: *Quegli che salva dai trasgressivi e quegli che riciclava l'estasi* (2), Gazzali racconta come nella sua gioventù studiava con molta passione i libri dei filosofi sperando di trovarvi la verità e la certezza, ma che non avendovela in verun modo riscontrata, allora era caduta nella ingoscia del dubbio. Egli aveva dubitato dei sensi, perchè troppo spesso contraddicevano alla ragione, ed aveva dubitato della ragione stessa, perchè forse al di là di essa esiste un altro giudice, che se apparisse, convincerebbe di falsità i giudizj, che a noi sembrano i più certi. Che fare adunque? ed in che consiste la vera saggezza? Nel confessare la verità della scienza e del razionalismo, ed a vivere nella pienezza, senza lasciarsi allontanare dal pensiero di Dio e dalle dolorose dell'entusi per inutili ricerche che affliggono il cuore. In una seconda opera, qualificata a meraviglia dall'istesso suo titolo, *Distruggione dei filosofi*, Alghazali prosegue più direttamente la sua intrapresa contro le dottrine prodotte dalla ragione (3). Egli attacca i filosofi sopra venti punti, sedici dei quali appartengono alla metafisica e quattro alla fisica. Una delle parti più originali di questa vasta pole-

(1) *Dict. des sciences, philo.*, art. *Philosophie arabe*, Tom. I, pag. 471.

(2) Trad. de M. Saussure, nella sua *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Alghazali*, Paris 1812 in 8vo. Vedr' ancora un lavoro non terminato di Felice nella *Moniteur de l'Université des sciences morales et politiques*, stesso stampatore, Tom. I, pag. 482 et seq.

(3) *Dict. des sciences, philo.* Tom. II, pag. 593.

mica è l'analisi critica della nozione di causalità, che Garzanti tenta di condurre, come più tardi faceva Davide Haro, all'idea di una relazione attuale tra due fatti, dei quali uno per lo più è conseguenza dell'altro, senza che esista fra loro alcuna relazione necessaria. Un altro libro di Garzanti intitolato *La scienza del Haro* (1) non presenta alcuna traccia delle massime scottiche che formavano la base fondamentale della sua filosofia, ma racchiude in compendio con fedeltà, e senza promuovere obiezioni, la dottrina di Aristotele sulla logica, sulla metafisica e sulla fisica.

In esso però Garzanti dichiara che se accetta l'ufficio di critico, non intende di sostenere che provvisoriamente, e dopo avere esposta le opinioni dei filosofi, adducendo le prove a cui si appoggiano, si riserva il diritto di ribatterle in seguito. Così la contraddizione che è stata notata nelle sue opere, non è che apparente (2), poiché con tutte informazioni dallo stesso pensiero, cioè da una estrema diffidenza della ragione e dalla speranza di ricondurla per mezzo del dubbio sotto l'impeto della fede.

L'insuccesso di Garzanti, che si ricongiunse alla speculazione mistica dei Sali in Oriente, portò alla filosofia un colpo mortale da cui non poté riaversi. Ma mentre che nella contrade, nelle quali era nato l'islamismo, la filosofia soccombeva davanti all'energica reazione dello spirito religioso, sopra il suolo nero fedele della Spagna si sosteneva ancora per molto tempo, rappresentando una parte equivoca, e parteggiando fra i libri d'Aristotele ed il Koran, senza disposta a sottostarsi che a tutte cose.

Ibn-Badja, altrimenti chiamato Avampaco (3), che era nato a Saragozza sul fine dell'undecimo secolo, e che moriva a Fez nel 1138 in una età poco avanzata, aveva

(1) Traduzione latina del XII secolo, e pubblicata a Venezia nel 1536, da Pietro Lacunza di Colonia, sotto il titolo di *Logica et Philosophia Avampaci Arabi*.

(2) Sul punto si veda questa particolare, come molti altri dell'intero articolo di M. Haro. *Dot. del primo capitolo*, T. I.

(3) *Dot. del primo capitolo*, art. Ibn-Badja.

coltivata la medicina e la metafisica, e commentato Aristotele. A lui si attribuisce un trattato sull'anima, un altro sull'unione dell'intelletto con l'uomo, ed una grande opera, *De rege et rectoris*, nella quale traccia la regola che ogni uomo deve seguire per pervenire al bene supremo. Tutti questi scritti in oggi son perduti, ed a noi non rimane d'Avopazo che un opuscolo intitolato *Le lettere d'addio*, che contengono alcune riflessioni sopra l'oggetto della vita umana e della scienza. Avopazo, al contrario di Gassio, sostiene che la speculazione filosofica è il solo mezzo che abbia l'uomo di conoscere sé stesso; e benchè parli in alcuni passi della necessità d'un ajuto soprannaturale, la sua dottrina s'appoggia esclusivamente sulle ragioni. Poche come Avicenna l'intelletto scive fuori dell'uomo, e faceva consistere la perfezione nel avvicinarsi a questo fuoco eterno della verità, ma esitava sopra la fattiva esistenza della persona umana, e a traverso l'oscurità del suo stile si scorge facilmente una dottrina poco favorevole al dogma dell'immortalità dell'anima.

Avopazo ebbe per discepolo Ibn-Thofai, morto nel 485, autore di una specie di romanzo filosofico (1), nel quale ha rappresentato un uomo isolato, che dalla via degli oggetti sensibili perviene per le sole forze del suo intelletto alle nozioni più elevate che la società umana possiede: namely all'universo e intorno a Dio. La conclusione della felice analisi, alla quale Thofai s'abbandona è un sistema di pantheismo, secondo il quale, pluralità e varietà sono un errore del sensi e dell'immaginazione. Esiste la sola unità divina, ed il fine supremo della soggetto consiste nell'immergersi nella contemplanza del pensiero infinito.

Ma di tutte le filosofie che l'Islamismo ha dato alla Spagna, quella che rimase più impressa nella memoria

(1) Pubblicato in arabo, con una traduzione latina di Edoardo Pococke, sotto il titolo: *Philosophia autodidactica, sive Epistola de Magistro Abrahama, Gualteri* 1674, in 4to.

dei popoli cristiani, se non nei suoi compatriotti, è quella d'Ilm-Bosch (1), e Averroè, il commentatore per eccellenza. I primi interpreti d'Aristotele non avevano spiegato che qualche parte delle sue opere: ad eccellenza della *Politica*, che non possedeva, Averroè abbracciò tutte le opere dello Stagirita, e sopra ciascuna trattata scrisse tre commenti, l'uno minutamente specificato, e con digressioni foretiche, il secondo meno esteso, ed il terzo sotto la forma di una semplice parafrasi del testo originale. Indipendentemente dai suoi lavori d'interpretazione, Averroè aveva composto lettere a tutti i rami della conoscenza umana un gran numero d'opuscoli, fra i quali il più curioso senza dubbio è quello che ha per titolo *Distrucione della distrucione*, in risposta all'opera di Gazali contro la filosofia. Il fondo della sua dottrina è il peripatetismo, ma inteso alla sua maniera, cioè a dire, spinto in alcune parti ad estreme conseguenze che Aristotele non aveva prevedute, e che forse le avrebbe disapprovate. Averroè, che generalmente si mostra interprete fedele, oltrepassa in ardimento tutti i suoi predecessori arabi, allorchè espone la teoria dell'intelletto. Egli non si limita come Avicenna a separare dalla sostanza dell'anima il principio della conoscenza, cioè l'intelletto attivo; estende ancora questa conclusione all'intelletto possibile, cioè a dire spoglia il soggetto personale non solo della facoltà di produrre per sé stesso il suo proprio pensiero, ma ancora dell'attitudine innata di ricevere l'impressione della verità intelligibile. Toglie all'anima tutto quello che ha di spirituale nella sua natura, e la riduce alla capacità passiva e puramente sensibile di essere modificata dagli oggetti materiali o di conservarne lo immagini. In questa ipotesi non è la sola conoscenza razionale che diventa inapplicabile, ma si annulla e sparisce ogni personalità, sì che l'anima si trovi confusa col corpo, come insegna

(1) *Enc. des scienc. phil.*, art. Ilm-Bosch, per soprattutto la detta opera di M. Estève Basso, *Averroè et l'israelisme*.

il materialismo, sia che vada a perdersi nel seno della vita universale o del pensiero infinito (1). Questo pantheismo psicologico si raffinava e diventava più scientifico in Averroè per la sua teoria dell'origine degli esseri. Nessun filosofo ha professato più apertamente l'opinione che la generazione e la morte siano una semplice variazione delle condizioni dell'esistenza; che a parlare sinceramente niente nasce e niente muore, e che la vita nel mondo è l'evoluzione necessaria d'una materia eterna ed increata. Colla creazione negava la Provvidenza, e nel suo sistema non lasciava esistere la Divinità, che è come il fondamento immobile e permanente di tutte le cose (2). La tenerezza delle opinioni di Averroè gli attirò presso i suoi correligionari molte persecuzioni, nelle quali si trovò involtata la stessa filosofia. Nella maggior parte delle città, i libri dei filosofi furono bruciati, e si minacciarono le pene più severe a coloro che gli leggevano per l'avvenire, o che ne conservassero degli esemplari nelle loro case. Né fu lotta eccitata che per la medicina, l'aritmetica e l'astronomia elementare, in quanto cioè potevano servire a calcolare la durata del giorno e della notte (3). Contro questi ciechi rigori l'azione feda dell'islamismo in Spagna protestò, come aveva già protestato in Oriente contro i travisamenti della scienza profana, che da principio aveva tollerato, ma che poi osteggiò ferocemente, finchè non l'ebbe abbattuta, giungendo a soffocarla interamente fino dal XII secolo.

Per completare questo troppo breve compendio delle vicissitudini della filosofia fuori della cristianità, è necessario indicare brevemente come si sviluppasse nel seno del giudaismo (4). La setta dei Karaiti, che si era stabilita in Oriente durante il regno di Almanzor, cioè nell'ottavo

(1) *Senza*, lib. 4, p. 403 e seg.

(2) *Senza*, lib. 1, p. 38 e seg.

(3) *Senza*, lib. 4, p. 48 e seg.

(4) *Stor. del riv. giudaic.*, art. Karaiti, *Senza*, lib. 4, p. 423 e seg.

teale, aveva scosso il giogo della gerarchia rabbinica ed aveva sostenuto la competenza della ragione nelle materie del dogma religioso. Il disprezzo della tradizione gettò i Karaiti in un caso di opinione contraddittorio che screditava il loro metodo. Intanto chiedere allo spirito era di vivo impulso, che per combatterli con successo i loro avversari furono obbligati ad imitarli. L'Accademia cristiana di Soara presso Bagdad, che era il centro del rabbinismo, non credè poter difendere il Talmud, che introduceva nell'esposizioni tradizionali i processi della dialettica. Il suo capo più illustre Saadia, che visse dall'892 al 942, fece ogni sforzo per mostrare il perfetto accordo dell'insegnamento rivelato colla ragione. Tuttavia, quantunque le circostanze sembrassero favorevoli, la filosofia non pervenne mai ad acclimatarsi fra gli Israeliti in Oriente. Il vero teatro della filosofia ebraica fu in Spagna, ove procedè quella degli Arabi. Una generazione avanti Ibn-Badja, l'ebreo Ibn-Gabriel, conosciuto presso i Latini col nome di Avicbron (1), scriveva il suo trattato della *Sorgente della vita*, nella quale insegna, che costituisce Dio, tutte le sostanze dell'universo, le anime stesse, gli stessi spiriti chiamati puri, sono composti di materia e di forma, e che l'elemento formale è ciò che distingue gli uni dagli altri, e ne costituisce l'individualità; mentre che al contrario la materia prima, che somministra le forme, è una ed identica in tutti i gradi della creazione, dalla pietra fino all'uomo, dal bruto fino all'intelligenza. La dottrina d'Avicbron, che doveva scuotere profondamente le scuole cristiane, ebbe poca successa fra la sua nazione, e fu egualmente respinta dai teologi, che vi vedevano un attentato all'ortodossia, e da' filosofi che inclinavano al pante-

(1) Si deve al dotto M. Musck l'onore di aver ristampato il nome d'Ibn-Gabriel, che era rimasto celato a tutti gli storici sotto quello d'Avicbron, e di aver fatto conoscere per primo, mediante un'analisi e diffus'analisi, il trattato della *Sorgente della vita*, che si credeva perduto. Vedei *Mélanges de philosophie juive et arabe*, per S. Munk, Parigi 1857, 4 vol. in 8vo.

peripatetismo. La filosofia guadagnando di giorno in giorno terreno presso gli Ebrei, eccitò contro di sé fin dal principio del XII secolo un movimento di reazione analogo a quello che Gassali aveva eccitato presso gli Arabi. Guido Hailevi, nel suo celebre libro che ha per titolo *Khouari*, negò alla ragione la capacità d'inabissarsi per sé stessa alla conoscenza delle verità religiose: ma questo tentativo, quantunque non rimanesse isolato, non fece che agitare gli animi, e non poté abbattere la filosofia che prima della fine del medesimo XII secolo ricomparve più luminosa con Mosè Maimonide, la gloria più grande della giudeità nestore dopo la predicazione del Vangelo.

### III.

La cristianità non era mai restata interamente estranea al movimento scientifico e filosofico che si operava fra gli Arabi e fra gli Ebrei. Carlo Magno manteneva amichevoli relazioni col califfo Haroun-al-Raschid, e ne riceveva dai suoi E come dabbassi se Gerberto, malgrado il suo soggiorno in Spagna, avesse attinto dai Mori le sue vaste cognizioni matematiche; ma nell'XI secolo il monaco Costantino, per testimonianza di Pietro Diacono (1), aveva percorso l'Oriente, da dove portò molti trattati di medicina, che furono tradotti in latino. Il suo discepolo Giovanni imitò il suo esempio, e si fece traduttore come lui. Nell'epoca stessa, Ermanno Contract, che abitava in un convento di Svezia, era giunto dal fondo del suo ritiro, ad apprendere la lingua araba, e ci ha lasciato alcuni episcopi d'astronomia (2), sparsi di parole che apparten-

(1) *Petrus Diaconus, De vita illustrius Constantini*, ap. Migne. *Patrol. Lat. Script.* T. VI, col. 48 e 49. Cf. *Tassinari, Storia della letteratura*, T. III, p. 305; *Lequand, Beck, sur les traduct. d'Arabic*, p. 85.

(2) *Publicati da B. Paz, Tassinari, Annal. scienz.* T. III, p. II. Cf. *Lequand, ib.* 4, p. 125 e 145 e seg.

gono a quella lingua. In mezzo all'indifferenza generale, questi lavori isolati continuavano a far penetrare in Europa l'eco lontana dell'attività feconda che regnava fra i Saraceni. Le due ereciste anteriori al principio del secolo XII e le relazioni commerciali diventate più frequenti diedero luogo ad una comunicazione di pensieri più rapida fra i paesi sottoposti alla dominazione musulmana e i popoli cristiani. Con le merci d'Oriente s'introdussero in Sicilia, in Italia e nelle province meridionali della Francia le opere dei suoi filosofi e quelle d'Aristotele, che così vennero tradotte e commentate. L'Europa da ogni parte ad un tratto si trovò inondata e quasi sopraffonda di una letteratura detta e profonda, la cui varietà contrastava colla scorsa erudizione delle scuole cristiane.

La storia ha conservato appena i nomi d'alcuni laboriosi interpreti che fecero partecipare all'Occidente delle ricchezze letterarie raccolte dagli Arabi (1). Al cominciare del XII secolo, si cita Adelardo di Bath, Platone di Tivoli, Roberto di Bélines, al quale si attribuisce la traduzione d'alcune opere di matematica e d'astrologia. Verso lo stesso tempo un prete spagnolo, Raimondo, che occupò la sede di Toledo dal 1138 al 1150 circa, fece tradurre nella sua ecclia diverse opere d'Avicenna, di Gazali e d'Al-Farabi. Due traduttori almeno parteciparono a questa faticosa intrapresa. Giovanni Averroës, ebreo di nazione e convertito al cristianesimo, dettava una prima versione in lingua volgare, che un arcidiacono di Segovia nominato Gundisalvi, trasportava in latina. Poco innanzi nel medesimo XII secolo, vissero l'inglese Alfredo, che spiegò i trattati d'Aristotele sopra le meteore e sopra i vegetabili, e Gherardo da Cremona, che tradusse l'Almagesto di Tolomeo, diverse opere di medicina e di astronomia araba, ed alcuni frammenti d'Aristotele e di

(1) Per tutte le particolarità seguenti non posso che riferire all'opera di mio padre, dalla quale le ho prese.

Alessandro di Afrodisia. Dato una volta l'impulso non più d'arrestò; ed un secolo dopo numerosi interpreti, incoraggiati dal favore dei principi, come lo fu Michele Scot, continuavano e superavano gli sforzi dei loro predecessori.

Mentre i monumenti del genio arabo penetravano nella cristianità, si lavorava egualmente all'oggetto di procurare ai popoli latini delle traduzioni delle opere di Aristotele, fatte direttamente sul testo. La conoscenza del greco non si era mai completamente perduta in Occidente. Senza risalire a Carlo Magno che l'aveva incoraggiata, gli storici dicono che Carlo lo Sciagurato ebbe una rivisita discussione coll'imperatore di Costantinopoli, il quale non gli accordava che il titolo di *herosofista*, mentre egli esigeva quello di *profeta*. Ottenendo di seguire gli usi greci, volle fare di Compiègne una nuova Costantinopoli, imponendole il nome di *Carlopoli*. In Borgogna fondè un monastero, che fu nominato *Alpha*. Verso la stessa epoca alcuni vescovi mescolavano termini greci alle loro lingue. In San Marziale di Limoges nel giorno di Pentecoste nella messa si cantava in greco il *Gloria*, il *Sanctus* e l'*Agnus Dei* (1). Questi sari lavori d'erudizione, ripresi di tanto in tanto, provarono che accanto a queste vaghe reminiscenze di lingue greche, si trovavano in questo secolo d'ignoranza alcuni spiriti eruditi che avevano fatto uno studio profondissimo di questa lingua. Sotto il regno di Carlo il Calvo, noi abbiamo citato l'esempio di Scot Erigena, che spiegava le opere di Dionisio Arcopagita. Nell'XI secolo un arcivescovo di Salerno, Ailano, mette in latino il trattato della Natura umana di Nemesio (2); e nel secolo dopo Giovanni Burgundio, pisano, traduce le Omelie di san Giovan Crisostano e di san Gregorio Nazianzo, il Trattato della fede cattolica di san Giovanni Damasceno e alcuni opuscoli

(1) *Journ. des Sav.*, 174-1, p. 43 e 44.

(2) M. Barthelemy *Reporte au ministre de l'instruction publique sur les bibliothèques*, Paris 1843, p. 408.



biamo detto, questi preziosi soccorsi erano senza dubbio necessari per alimentare nelle scuole la vita filosofica che mancava di nutrimento. Ma qu'è non fu la sorpresa e l'ammirazione dei maestri e dei discepoli, allorchè si trovarono per la prima volta in presenza di questi testi sconosciuti, depositari di una scienza, di cui la generazione precedente non aveva neppure sospettato! Tutte le vedute della filosofia furono rianimate ed ampliate, ed essa vide aprirsi avanti a sé un'immensa carriera a percorrere, e scalfì le sue forze aumentate in proporzione della grandezza della nuova opera che andava ad intraprendere.

#### IV.

L'entusiasmo degli spiriti ebbe per primo effetto d'indebolire la connessione all'ereticismo. I fondatori della scolastica si distinguevano per l'energia della loro fede. Anche nei loro più grandi traviamenti, non rinunziavano alla comunione della Chiesa, ed Abelardo era sincero allorchè scriveva ad Ebois queste belle parole: « io non voglio essere filosofo, se devo rivoltarmi contro Paolo; e non voglio essere Aristotele se devo esser separato da Cristo (1) ». Ma il progresso dell'erudizione filosofica non tardò a compromettere queste sante abitudini. L'entusiasmo dei nuovi modelli nascò l'indocilità naturale dello spirito umano: si professe nel seno della cristianità una segreta agitazione bene altrimenti minacciosa la fede religiosa, che i timidi errori che poco prima aveva dovuto combattere. Le dottrine di Avicenna, di Averroè e di Avicenna, appena introdotte nelle scuole, vi cagionarono veri guasti. Questo paganesimo, o piuttosto questo materialismo che si presentava sotto una docta forma,

(1) « Nolo me esse philosophum, ut recedam a Paulo, non de me Aristotelem ut recedam a Christo ». Opp. Parisi 1812, in 4to, T. 1, p. 203.

come uno sviluppo della dottrina di Aristotele, guadagnò numerosi aderenti, si cattivò fortemente gli uni, scampò gli altri e sparse da per tutto il seme del dubbio e dell'empirismo.

Gravi sintomi manifestarono l'effervescenza delle menti ed annunciarono la rivoluzione morale che si preparava. Nel primo anni del secolo XIII, un professore delle scuole di Parigi, eretto poco dopo la Università, Amaury de Chartres insegnò che tutto è uno, che tutto è Dio, che Dio è tutto, che la creatura ed il Creatore sono la medesima cosa, che le idee dell'intelligenza divina creano a vicenda e sono create, che tutti gli esseri, venendo da Dio, debbono ritornare a Dio per riposarsi e confondersi immutabilmente nella sua sostanza [1]. David di Dinanto conferma e sviluppa la dottrina d'Amaury. Egli ammette tre principi e tre forme dell'esistenza: la materia, principio indivisibile dei corpi, il pensiero, principio indivisibile delle anime; Dio, principio indivisibile delle idee, ma confonde questi tre principii in un solo che è la materia prima, o la sostanza accora d'ogni sorte di proprietà. La ragione allegata da David era che la differenza degli attributi è incompatibile con la semplicità che è il carattere d'ogni principio [2]. Qualunque sia stata l'ori-

[1] *See op. De Concordia metaphysica cum log'ca. Opp. Amari, 1708, in Ed. T. IV, P. II, p. 385. « Omnia sunt Deus; Deus est omnia, Creator et creatura idem. Idem creati et creatum. Deus libro dicitur sine similitudine quod omnia continentur sicut in igne, et in Deo unumquodlibet consequens, et unus individuum siquis incomprehensibile penetrabitur ».*

[2] S. Thomas, *Coma. in Mag'nat. II, dist. 47, q. 4. « Dicitur David de Dinantio res in partes non, in corporales unum et substantias utentes separatas. Et primum individuum et non continetur in corpore, deus pro. Primum autem individuum et quo existantur res sunt deus corpus vel materia. Primum autem individuum in substantia separata dicitur Deus. Et hoc tria esse unum et idem, et quod unum consequitur esse unum per similitudinem unum ». C. Gentiles, *Lib. I, Cap. 47. « In hoc nomine invenit David de Dinanto confunditur qui unum est dicitur Deus esse idem quod primum mate-**

gine di questa dottrina, siano anche state prese da Scot Erigena e dall'Origine della vita d'Avicenna, e piuttosto dai commentati d'Alessandro d'Aroldico, esse distruggevano ogni personalità.

Le applicazioni pratiche tutte dirette contro il dogma cristiano erano peggiori ancora di questa metafisica disordinata. Secondo Amaury, David e i loro discepoli, il corpo di Cristo non è maggiormente nel pane consacrato che in qualunque altro oggetto: lo Spirito Santo abita egualmente nell'anima d'Ovidio che in quella di sant'Agostino, cioè a dire nell'anima di tutti gli uomini: i nostri atti procedono tutti dalla sua operazione; onde noi seguiti che ricercar fossimo intarsi nei più abominevoli disordini, questa depravazione non ci può essere imputata a colpa. I discepoli di David giunsero fino a negare la risurrezione dei corpi, il paradiso e l'inferno, asserendo che il paradiso è in noi stessi, quando conosciamo Dio, e l'inferno quando l'ignoriamo. Infine trattavano di vera idolatria gli onori resi ai santi e tutte le cerimonie del culto. Una bolla pontificia nel 1204, ed il Concilio di Parigi nel 1209 procederono con rigore contro questi travisamenti. Onde arretrare il male nella sua origine si profilò sotto pena di scomunica la letteratura delle opere di Aristotele sulla filosofia naturale con i loro commentati (4). La proibizione fu

ris; ex hoc quod si non esset aliam, oporteret differre in aliquibus differentibus, et sic non esset simpliciter: cum in eo quod per differentiam est alio differit, ipso differentia compositionem facit a.

(4) De Bonar. Hist. Univ. Paris, T. III, p. 98 e Disertus non aliam corpus Christi esse in pane aliam quam in alio pane et quodlibet re. Secus Deus locum habet in Ovidio sicut in Augustino, Negabat resurrectionem corporum, dicebat ad esse paradysum, negat infernum, sed qui habebat cognitionem Dei in se quoniam ipse habebat, habebit in se paradysum, qui vero mortale peccatum habere volebat... Aliter sanctus aliam et tamen magis turbidum, metaphisic esse dicebat. Hoc qui esse martyrum deus calcabant submissabant... Si aliquis est in Spirito Sancto, dicebat, et tunc desideratorem est aliquid esse perfectione potestatis, non est illi peccatum, quia ille spiritus est in Deo, et in eo, Deo operatur omnia

rinvenuta nel 1215 dal legato della santa Sede Roberto de Courçon, che raccomandò peraltro d'attenersi alla legge (1). Ma ad ogni della sorveglianza la più rigorosa, la licenza degli spiriti continuò a tramodare. Il male penetrò sì addentro nelle scuole, che un mezzo secolo più tardi nel 1276, il vescovo di Parigi Stefano Tempier si lamenta, che alcuni studenti sceglissero per tema di discussione opinioni manifestamente false ed eccrivioli che presentavano cose semplici dubbie, procurando di nascondere l'obbligazione e di mettere la filosofia alla prova con la fede, come se si distruggessero l'una l'altra, e come se la opposizione alla santa Scrittura, vi fosse, soggiunge il santo prelate, un'altra parola di verità negli scritti dei riprovati gentili (2).

Minacciata nel dogmi e nella sua disciplina, la Chiesa cattolica si sostiene con percenti di pietà e di grazia.

Mentre le opere d'Aristotele e quelle dei filosofi arabi si propagano in Occidente, e portano il disordine nelle menti, un santo spagnuolo chiamato Domenico, fonda a Tolosa nel 1216 un nuovo ordine religioso, la di cui missione doveva consistere nell'apostolato dell'umiltà e della predicazione, e che fu chiamato fin dal suo nascere l'ordine dei Frati predicatori. Nel medesimo anno il figlio di un ricco borghese della piccola città d'Assisi, chiamato

in omnibus. Unde concedebant quod utiqueque verum esset Christus et Spiritus Sanctus = Cf. Miano, *Ymagines Anabaptorum*, T. IV, p. 163 e seq. *Wat. Hist. de la France*, T. XVI, p. 594 e seq. *Romanus, Hist. ecc.*, p. 478 e seq.

(1) De Bonar, *ibid.*, p. 41.

(2) De Bonar, *ibid.*, p. 431. e *Naselli, Poetica scolastica in Artibus primum facultate litterarum studiorum quosdam mendaces et cavillosos errores, sine potius veritates et incerta hinc, ... quod dubitantes in voce tructura et dubio presentant, ... Dicunt enim ex veris esse accedentes philosophiam, sed non secundum fidem Christianam, quod stat deus obstruere veritates, et quasi contra veritates sacrae Scripturas, ut veritas in dictis peritiam dicitur oritur a. Cf. D'Aquino, *Colloquia philosophorum de novis erroribus*, *Lectura 1276*, in *Sol.*, T. I, p. 436.*

Francesco, abbandonò i piaceri del mondo per dedicarsi alla povertà. Condusse seco alcuni dei suoi compagni per stabilire in Roma l'ordine dei frati Minori, così chiamati all'uso d'indicare che essi viveranno col'povertà, che tal si faranno essi stessi, e che divideranno le utilità e la miseria del povero. Appena stabiliti questi nuovi Ordini si accrebbero con tale rapidità che ebbe del prodigio. San Domenico non aveva a principio che solo sedici frati, ed in cinque anni feudo sessante conventi e popolati di una fiorente gioventù (1) a. La parte di san Francesco non è meno feconda, ed i suoi frati si moltiplicano copiosamente non solo in Italia, ma in Spagna, in Portogallo, in Francia, in Inghilterra, non che in Oriente, dove il santo fondatore accompagnò l'armata dei Crociati. Si va formando a difesa del degno costume sotto il vessillo di S. Francesco e di S. Domenico un'intrepida milizia, che non si contenta di seguire le tracce delle antiche conventi religiose sottomesso alla regola di S. Benedetto, la quale raccomandava come supremo dovere di santificazione la solitudine, il lavoro, la preghiera e l'obbedienza, ma che alle virtù solitarie del chiostro unisce una forza meravigliosa di espansione e di energica attività, che per esercitarsi utilmente reclama una spaziosissima terra. La perfezione cristiana non consiste per essi nel sublimo arricchimento di un'anima che vive lontana dal mondo, ed solo sospeso di Dio; ma piuttosto in quell'ardente zelo che disputa i cuori all'eresia ed alla corruzione, riconducendoli alla fede colla predicazione e coll'esorcio delle miserie. Essi non parlano solamente pel popolo, per gli ignoranti e per i deboli, ma s'indirizzano ai dotti, e penetrano nelle università ove alzano cattedra contro cattedra. Studiano le opere dei sicari pagani per combatterle e profutarne. Qualunque sia il lor parere sull'umana infermità, non ripudiano l'uso della ragione, e nelle lotte che sostengono contro le passioni e i pregiudizi del loro se-

(1) P. LICOMANO, Vita di S. Domenico.

colò, si appoggiano nel tempo stesso alle dimostrazioni della scienza ed alla dottrina tradizionale della Chiesa.

Il francescano Alessandro de Hales e il domenicano Alberto Magno aprono gloriosamente questa carriera degli studi profani e della filosofia, che dopo di essi continueranno a battere i seguaci dei loro istituti. Aggiungite a questi nomi quello di un dotto prelato, Guglielmo d'Auvergne, che fu vescovo di Parigi dal 1228 al 1248, ed avete i primi avversari di pericolose tenerezze, ed i primi fondatori della potente dottrina che preservò il cattolicesimo contro l'invasione della *Logica sapientia* degli Arabi, come la spada di Carlo Martello cinquecento anni prima aveva salvato l'Europa dall'invasione delle loro armi.

Guglielmo d'Auvergne si mostra equo nella filosofia, e nel procedersi filosofico (1). L'ignoranza, insieme con la fede e col dono della profezia, fra le fonti dell'umana conoscenza, e benchè non le giudichi infallibili, pur tuttavia le consiglia e se ne serve. Si trovano citati nei suoi libri Aristotele, Platone, Avicenna, Averroe e la maggior parte degli scrittori arabi. Sembra essere il primo teologo che gli abbia letti e attentamente studiati. Ma non adopera la sua ricca erudizione che nell'interesse della Chiesa e contro gli errori che si accreditavano in Occidente. Nel 1241 condannò, come vescovo, varie eretiche proposizioni nelle quali l'influenza delle nuove teorie non è che troppo visibile; per esempio, che vi siano delle verità eterne che non sieno Dio stesso; che il principio che anima il mondo sia distinto dal Creatore; che il migliore degli stati sia quello di consacrarsi alla filosofia ecc. Nel 1248 concesse alla sentenza data contro il Talmud dal legato Eudes, sopra l'invio di quarantasette dottori in teologia ed in diritto canonico. Ma la prova più importante che abbia dato della sua fede e del suo sapere, sono distri-

(1) Si consulti *Met. lat. de la France*; T. XVIII, p. 175 e seg.; *Academie. Recherches etc.*, p. 254; *Hugotius, De la philosophie scolastique*, T. I, p. 422 e seg.; *Reuss, Averroes etc.*, p. 478 e seg.

opuscoli di morale e soprattutto due grandi trattati, l'uno dell'universo, *De universo*, e l'altro dell'anima, *De anima* (1). Il primo trattato è una vasta enciclopedia in due parti, ciascuna di tre sezioni, dove sono compendiate le più alte difficoltà della metafisica, l'origine ed il destino delle cose, la Provvidenza e la natura degli spiriti. L'altro è un utile lavoro, ingegnosamente organizzato, sopra la destinazione dell'anima. All'estensione di queste vaste composizioni, alla varietà degli oggetti che vi sono trattati, si vede quanto il campo dei dibattimenti si fosse allargato. I teologi del precedente secolo non avevano agitata tanta parsimoniosamente sì gravi questioni. Contra Averroem Guglielmo stabilisce che il mondo non è eterno, che è stato creato nel tempo; corregge la nozione peripatetica della Provvidenza, e prova dall'armonia dell'universo che l'azione divina non si arresta, come voleva Aristotele, alle sommità e alle leggi generali, ma si estende agli individui, ed si manifesta fin nelle più piccole cose. Averroem dichiarato de-finitivo, nega la connessione necessaria delle cause e degli effetti, e sostiene la libertà naturale della creatura ragionevole. In psicologia dimostra la spiritualità dell'anima alla maniera di Cartesio, cioè pel sentimento interno che abbiamo in noi medesimi, senza che nessuna immagine sensibile alteri la purezza di questa nozione (2). Guglielmo con più forti ragioni combatte il pantheismo di Averroem, e sostiene energicamente la personalità dell'anima. Non tocca che per incidenza il problema degli universali, ed è agevole come vedere che non gli ri-

(1) Nella collezione della sue opere pubblicate in due volumi in Ed., per la cura di Bl. Favon censore di Charles nel 1574 (Moutet) diversi episcopi portarono, opera unica, Areliae, 1551.

(2) *De anima*, c. 1, p. 4. « Non potest fieri effectus intelligit aliquid, licet non illud intelligat, quare non hoc eadem intelligere esse quod in eo est: non enim indubitanter et intelligit intelligere esse eadem cum lo intelligente ». Vedi una dissertazione del sig. Jovarr, Guillelmi Averroispano peripatetici psychologica doctrina. Areliae, 1552 in 8vo.

dare a pare estrazioni verbali, ma soprattutto si mostra contrario all'ipotesi di un mondo archeologo disteso dal Verbo Figliuolo di Dio. Spirito giudizioso e veritiero, gran Vescovo, sufficientemente versato nelle lettere profane, non gli mancò per esercitare una decisiva influenza, che un metodo d'esposizione meno arido, uno stile più elegante, più preciso e più chiaro, e soprattutto l'energico appoggio di un Ordine religioso che facesse interessate a propagare i suoi scritti e la sua gloria.

Alessandro d'Halès, quantunque meno istruito che Guglielmo, pur tuttavia non è estraneo alla lettura d'Aristotele e degli Arabi (1). Prima che venisse Fabio francescano, aveva insegnato nell'Università di Parigi ed ottenne il titolo di dottore che conservò anche dopo il suo ingresso in religione, malgrado la proibizione di Giovanni da Firenze seconda generale dell'Ordine Francescano. Secondo alcun fondamento si è creduto che abbia avuto per discepoli S. Tommaso, S. Bonaventura, e Duns Scot; ma questi non era nato, allorché morì Alessandro nel 1245; e quanto a S. Tommaso tutti gli storici concordano che non venne a Parigi che in quell'anno stesso dopo aver frequentato a Colonia le lezioni di Alberto. Ma benché siano affatto gratuite queste supposizioni, provano almeno la rinomanza a cui era salito Alessandro d'Halès, poiché lo danno per maestro dei più grandi uomini di quell'epoca. Le sue lezioni, che avevano per base il libro delle Sentenze di Pietro Lombardo, ottennero un sì splendido successo, che il Papa Innocenzo IV gli ingiunse di formare un corpo di dottrina ad uso dei professori e degli studenti. Allorché l'opera si pubblicò fu sottomessa all'esame di settanta dottori, e raccomandata sopra il loro avviso, e finalmente imposta a tutte le scuole della cristianità (2).

(1) Hist. Lit. de la France, T. XVIII, p. 243 et seq.; Hamelin, de la Philosophie scolastique, T. I, p. 424 e seq.

(2) Vede la Scienza Script. Ord. Francisc., T. I, p. 280, la lettera con la quale Alessandro IV ingiunse nel 1245 a Guglielmo di Melito, e ad alcuni altri maestri francescani di compilare l'opera di

Ciò che per sé preso separatamente è privo d'originalità, in quanto che la dottrina è quasi tutta estratta dai Santi Padri e dalla tradizione, ma nell'insieme ha una incontestabile grandezza. Il dogma cattolico si trovò per la prima volta esposto in tutti i suoi particolari secondo la forma del sillogismo e con la severità che questo rigoroso metodo somministra al pensiero. La Somma Teologica determinava il campo della controversia religiosa, e chiudeva l'adito all'errore, che la mancanza di deduzione gli lasciava aperto: essa meritò al suo autore il soprannome di dottore irrefragabile, che gli fu decretato dai suoi contemporanei e che la posterità gli ha confermato.

Ma la gloria e l'influenza di Guglielmo d'Auvergne e di Alessandro d'Hales doveva essere superata da quella di Alberto Magro maestro di S. Tommaso, morto dopo il suo discepolo nell'anno 1280, nel convento dei Domenicani di Colonia, lasciando una tale rinomanza, il cui prestigio non è ancora scacciato dalla memoria dei popoli (1).

Ciò che distingue Alberto è l'ammirazione naturale e sincera, che l'amore del sapere congiunto alla pietà gli ispirò per i grandi saggi che hanno allargato l'orizzonte delle conoscenze umane. Nell'entusiasmo dei suoi studi ravvicina cristiani e infedeli senza distinzione né di religione né di secoli. Platone ed Aristotele fra tutti sono ai suoi occhi i maestri della filosofia, che resta un libro a metà chiuso per chiunque non ha meditato sulle loro dottrine (2). Giunge fino a dire parlando d'Aristotele

Alexandro. Il diverso titolo delle edizioni impresso a Firenze accerta la supporre che Alessandro avesse composto due opere distinte, una *Somma Teologica* e un commentario sopra il maestro della Sapienza. Questo errore è stato osservato da Goussier (*De Script. Ecclesient.*, T. III, col. 425). L'ultima edizione della *Somma Teologica* d'Alessandro d'Hales fu stampata a Colonia nel 1671, 4 vol. in fol.

(1) Le sue opere sono state riunte da Jansing in 24 vol. in fol. Colonia, 1684.

(2) *Metaphys.* I, tract. V, c. XV, Opp. III, p. 67: « Sicut quod non perferat homo in philosophia, nisi ex scientia doctorum philosophiarum Aristotelis et Platonicorum ».

che « quest' uomo è stato posto in questo mondo dalla natura, come la regola della verità e la misura della più alta perfezione, a cui possa giungere l'intelletto umano » (1). Questa venerazione per gli antichi pagani suscitò qualche volta contro Alberto delle ammirazioni, e delle querele. Si diceva, come racconta Ercles di Gand (2) « che troppo amante delle sublimità perfino oscurava alquanto lo splendore della purità teologica ». Ma queste maldicenze di un filo solo non arrestavano Alberto, che devoto alla Chiesa ed alla scienza proseguiva le sue molte letture ed i suoi lavori di analisi e d'interpretazione, che si estendevano a tutte le opere d'Aristotele e ad alcuni trattati degli Arabi.

Il genere degli studi d'Alberto lo condusse ad esaminare la maggior parte delle questioni: alcune di grandissima importanza, altre puerili, che formavano nel XIII secolo soggetto di controversia filosofica. Io ne prendo a esaminare particolarmente due, nelle quali mostra tutta la sagacità e la vastità del suo genio, voglio dire la questione degli universali e quella della natura dell'anima; due punti già trattati da Guglielmo d'Auvergne.

(1) De anima, lib. III, tract. 3, cap. 3, Opp. III, p. 436. « Considerans omnes perpetuos et hoc quod Aristoteles verum dixit: qui dicitur quod natura hominum ponit quasi regulam veritatis in qua viventes intellectus suum perfectissime demonstrant ». Alberto non fa qui che tradurre un passo di Aristotele, che cita il sig. Ercles, lib. 4, p. 44. Ricorda questa scienza di Alberto nel peripatetismo come sono alcuni tratti del cervello del mondo, che Tertuliano ripete, e che sembra essere stata conosciuta dalla Scapita; aggiunga che Aristotele non era che un uomo e che ha potuto ingannare. Pagan, Opp. T. II, p. 322.

(2) Ercles Casanoviensis, De Scripturis Ecclesijs, cap. XLIII, ap. Petrus Schöth. Silesiacus, Hamburgus, 1718, in fol. p. 435. « Et ultra partem ipsam dicitur et, nisi et quibusdam doctor, cum utilitate necessaria philosophis videri oportet, splendorem aliquantulum theologice puritate obscurat ». Questa parte si trova anche de Hout nelle sue *Scripturis Ecclesijs et criticis per 16. m. in Europam et in doctrina de Hout de quibus dicit et Petit 1735, in 8vo, pag. 55.*

La scuola domandava con Porfirio se l'universale esistesse fuori delle concezioni mentali, se facesse parte delle cose, o se costituisse uno degli elementi della realtà. Alberto si pronuncia per l'affermativa, rigettando il nominalismo di cui conosceva appena una vaga nozione (1), tanto Roscelino era caduto in discredito. Per tuttavia non adotta il realismo assoluto e impossibile, che poi bisognò della sua polemica Aristotele aveva troppo facilmente attribuito a Platone. Alberto non riconosce fuori dell'individui umani un altro essere che sia l'umanità, né fuori degli animali un altro essere che sia l'animalità, egualmente che non ammette fuori delle cose particolari che esistono materialmente, una cosa formale e separata, diversa da quella che ha un'esistenza ideale nel pensiero dell'architetto. E siccome suppone, seguendo Aristotele, che Platone abbia professato questo paradosso, e non vi è dubbio, dice egli, che la dottrina di Platone non sia in questa parte piena di errori e. Qual'è dunque la soluzione propria d'Alberto? Sarebbe forse quella che il genere, come sostenevano i nominalisti puri, sia una collezione di sparse analogie, una semplice totalità, i cui elementi sono raccolti per astrazione? Alberto è sì lungi dal favorire questa opinione, che anzi la prende a combattere in un curiosissimo passo, nel quale sono con una rara precisione analizzate le nozioni di universalità e di totalità (2). Secondo Alberto il genere è, propriamente parlando, un'essenza che non sussiste veramente che nelle cose particolari, ma che non dipende da queste cose, le quali hanno il loro fondamento nel pensiero divino. La ragione non concepisce che fuori dell'individui umani esista un essere particolare il quale sia l'umanità; ma tanto l'umanità che tutte le altre essenze generiche sono concepite di Dio, che si realizzano negli esseri individuali. In una

(1) Opp., T. I, p. 85. — E: tale non è l'intelletto universale, habere dicuntur qui vocabuntur nominata.

(2) *Metaph.* V, text. VI, cap. IV, Opp. T. III, pag. 238 e seg.

parte, per trovare l'origine e la spiegazione dell'universale, bisogna rintracciare alla causa prima, poiché è di là che essa deriva e si spande nel mondo reale, come i raggi del sole derivano dalla sua sostanza (1). Alberto si poneva per questa conclusione, saviamente realista, ed un'eguale distanza da tutte l'opinioni estreme, ed impegnava sopra i suoi passi, se non l'intera scuola almeno i Domenicani, a seguire un'interpretazione più sana della dottrina che si credeva nata a conciliare le alte speculazioni della metafisica antica con lo spirito e l'insegnamento del cristianesimo. Noi vedremo come questo impulso fosse felicemente seguito da S. Tommaso.

Resta a vedersi come gli universali, che sono in loro stessi qualche cosa di semplice, d'immutabile e di eterno, possano cadere sotto le condizioni tutte opposte dell'individualità. Come per esempio l'umanità diventa Platone, Aristotele e tutti gli altri uomini, ciascuno preso in particolare? Quale è in una parola il principio dell'individuazione? Noi troviamo la questione indicata nelle opere d'Alberto, se non per la prima volta, almeno sotto quel vistoso sentimento d'importanza che cadere in breve ad acquistare (2), e che già aveva agli occhi della scuola. Specialmente trattandosi dell'individuazione delle sostanze intelligenti e della personalità dell'anima, fa appello ai lumi e alla pietà dei suoi confratelli religiosi, e li prega e li scongiura ad applicarsi a questo problema, per non trascurare una materia sì degna d'interesse. A qual risultato per sua parte lo condusse? Quale opinione egli adottò? Sarebbe difficile determinarlo anche dopo uno studio profondo della sua opera. Sebbene in generale sembri che consideri la materia come l'elemento dell'individuazione degli oggetti sensibili, pure il caso che ne

(1) De predictabilibus, tract. II, cap. III et seq. Opp., T. I, p. 43 et seq. De act. et seq. actibus, tract. I, cap. I, Opp., T. V, pag. 484 et seq. De intellecta et intelligenti, lib. II, tract. I, Opp., T. V, pag. 332 et seq.

(2) Opp., T. III, pag. 142 et seq.; pag. 171 et seq.

la non ha il carattere né l'importanza di una teoria, e le numerose fluttuazioni del suo pensiero, come del suo stile portano a credere che se previde le difficoltà e le discussioni, lasciò però ad altri la cura di risolverle.

Versato profondamente nelle scienze (1) Alberto portò una più seria attenzione sopra un punto che lo riguarda più da vicino, cioè sopra l'immensa varietà delle essenze o delle forme universali, la trama alle quali grade a grade circola e si avvolge il pensiero costante. Nell'infimo grado della scala, alla distanza più lontana dall'intelligenza, poneva gli elementi dei corpi, l'acqua, l'aria, la terra, il fuoco. Nel grado superiore appartengono le proprietà e le operazioni che le qualità degli elementi determinano nei composti, come la congelazione, la fluidità, la elasticità ec. Vengono in terzo ordine i minerali, puri aggregati senza unità, che non lasciano ancora scorgere nella regolarità delle loro forme, che una lontana e smorta immagine della suprema sapienza. Il chiarore divino incomincia ad essere più visibile nei vegetali che formano altrettante unità viventi, dotata del potere di riprodursi per via di generazione. Maggiormente si sviluppa nell'animale che partecipa come la pianta, a tutte le funzioni della vita vegetica con più la sensibilità, mediante la quale egli trasforma istantaneamente le innumerevoli impressioni degli oggetti materiali. Ma il più alto grado nella serie delle essenze è occupato dalla anima che abita le sfere celesti, da dove comunicano il movimento al resto dell'universo, messo e vivificato esse stesse dal supremo Motore (2).

Tutte queste forme dell'esistenza sono descritte con particolarità nella opera d'Alberto; ma il punto sul quale

(1) Sopra i lavori scientifici d'Alberto non si leggerà senza interesse l'opera di M. F. A. Pococke: *Notice des ouvrages astronomiques de ce grand homme*, ou *Albert le grand et son époque considérés comme points de départ de l'étude expérimentale*. Paris, 1863, in 8vo.

(2) *Op. Tom. V, pag. 488 e seg.*

insiste maggiormente è lo studio dell'azione umana e la dimostrazione della personalità.

La nostra anima, secondo un'espressione d'Alberto, si trova collocata sui limiti del tempo e dell'eternità; partecipa di questi due mondi, l'uno terrestre, l'altro divino, e gli ricongiunge in uno (4). Le diverse influenze che subisce sono le sorgenti dei suoi diversi poteri speciali. Deve all'efficacia divina la facoltà di ricever le forme intelligibili nella loro purezza; alle sostanze celesti la facoltà di dividere e d'astrarre; ed alla predisposizione ricevuta dall'anima e dal corpo dei genitori dove il potere d'infermare e d'adornare gli organi e quello di comandare agli agenti naturali. Lo stato dei cieli nel momento della nascita determina la figura che essa imprime alle membra, e le qualità degli elementi regolano le funzioni che essa loro assegna. L'anima in una parola, quest'anima che è la perfezione dell'uomo, forma un tutto, nel quale si riuniscono le varie potenze della vita; essa è insieme vegetativa, sensibile e razionale, e tutti questi poteri fanno egualmente parte della sua natura (5).

Ma il fondo né i particolari di questa teoria appartengono ad Alberto, Aristotele, Averroè, Avicenna gli hanno fornito la maggior parte della materia che mette in opera. Ma come non ledere il disarmonismo di cui la prova nei suoi pregi ed il partito che ne sa trarre per l'educazione filosofica delle scuole cristiane?

(4) De unitate intellectus contra Averroem. Opp. T. V, pag. 238.  
« Et illud dicitur a philosopho in tractatu de animalibus et tempore ».

(5) De anima, lib. III, tract. II, cap. XII, pag. 445. « Dicitur quod homo habet quatuor potentes habentes ad se rationalem vegetativam, sensitivam quoddam et quatuor quoddam vegetativam incorporatam et potentes ad se completam, et illa habet in se potentes vegetativam sensitivam, et potentes vegetativam, et potentes vegetativam quodammodo intelligibilem, et ipsa est una et substantia unum in se omnes istas potentes naturales suas. Cf. De habitibus prophetarum, tract. I, cap. XII, Opp. T. V, pag. 525 e seg.

Alberto completò la sua opera colle confutazioni del panteismo orientale; di quel detestabile ed assurdo errore, di quel sogno, come altrove lo chiama, che ha tutti i caratteri della demenza (1). Il suo trattato dell'Unità dell'anima, diretto contro Averroè, presenta la discussione regolare e metodica. Per vincere gli avversari, che non riconoscevano l'autorità della fede e che si riportavano esclusivamente alla filosofia, Alberto non intende adoperare altri armi che il sillogismo (2). Espone successivamente trenta argomenti, di cui gli averroisti potevano servirsi in favore dell'unità delle anime, e trentasei argomenti che in senso contrario loro venivano opposti dai filosofi cattolici. Questa discussione è resa asinosa da frivole arguzie che non contribuiscono certamente a rischiararla; e non è maraviglia che abbia fatto qualche volta corrivere la critica. Ma benchè non corrisponda alla grandezza del soggetto, ha però un valore storico incontestabile, come indice di quella vigorosa resistenza che a nome della filosofia confederata colla fede, si proponeva nella Chiesa contro l'invasione dell'averroismo.

Quando si considera che gli studi d'Alberto non si ristressero dentro il circolo delle scienze profane, ma che inoltre compose una Somma teologica, commentò il maestro delle Scienze, parafrastrò le sante Scritture, distese e pronunciò un gran numero di discorsi, non fa più maraviglia che la sua enciclopedica dottrina abbia eccitata l'ammirazione unanime dei suoi contemporanei, e che il suo nome sia pervenuto fino a noi circondato di gloria e di popolarità.

(1) *Opp.* III, pag. 438. — *Haec videtur somnia nisi deliramentum dicitur.* — *Opp.* V, pag. 234. — *Est ista quae sic error omnia absurdum, et periculosum et velle asportabile.*

(2) *De unit. animi.* *Opp.* V, pag. 218, 226. — *In hac disputatione nihil arduum legem nostram dicitur, sed omnia secundum philosophiam... tamen ex hoc patet quae per sillogismum sciipsum demonstrantur.* — *Cl. Rarum. Averrois etc.* pag. 485.

A Guglielmo d'Autvergne, ad Alessandro d'Hales e ad Alberto Magno fra corone i francescani Giovanni della Rosella e S. Bonaventura, il domenicano Vincenzo de Beauvais, Enrico di Gand, sepranzeminato il dottore solenne, Roberto vescovo di Lincoln, Michele Scot, Siger di Brabante, Caterina da Siena e Ruggiero Bacone. Ma non è qui il luogo di raccontare la serie dei lavori che hanno illustrato il secolo XIII; la mia mira è stata soltanto quella di far conoscere l'atmosfera in cui visse S. Tommaso, e la cui influenza deve certamente aver contribuito alla direzione dei suoi studi. Io mi limito dunque a rilevare i principali tratti del quadro scientifico, antecedente a San Tommaso, affine di ben definire le condizioni della filosofia nel momento in cui l'anglico dottore getta nella bilancia delle controversie religiose il peso del suo genio e del suo nome.

L'erudizione filosofica possedeva vantaggi assai più considerabili di quelli che avevano posseduto i secoli precedenti. Senza parlare nè dei monumenti dell'antichità cristiana, che la fede dei primi tempi aveva sottratti alla distruzione, nè degli avanzi delle lettere greche e latine che per sì lungo tempo erano state la sola eredità che nella decadenza pagana fosse rimasta ai nuovi maestri dell'Occidente, esistevano in Europa traduzioni di tutte le opere d'Aristotele, le une fatte sul testo greco, l'altre sul testo arabo od ebraico. Alle opere d'Aristotele si devono aggiungere i frammenti di Teofrasto e di Alessandro d'Alfredusa, i commenti di Eustrato sulla morale, e qualche scritto di Proclo, i dialoghi i più importanti di Plotino, come la Repubblica, erano sconosciuti, ma si possedeva almeno il testo nella versione di Calcidio, accompagnata da commenti.

Indipendentemente da queste ricche rimembranze della classica antichità, il XIII secolo possedeva i principali libri della filosofia araba. Avicenna e Averroè avevano trovato, come Aristotele, degli interpreti, e malgrado le

proibizioni reiterate della Chiesa, le loro opere, tradotte in latino, si erano sparse rapidamente nelle università e nei monasteri. Aggiungete infine la tradizione dei secoli anteriori accumulata ed arricchita nel seno medesimo delle scuole per recenti sforzi; la dottrina dei primi maestri della scolastica sviluppata dai loro successori, molti principi ancora mal definiti, e vaghi sentimenti gettati in aria come altrettanti germi fecondi, ed ecco la situazione tanto vicina alla prosperità, in cui S. Tommaso trovò la teologia e la filosofia cristiana.

Ma se i materiali erano abbondanti, la costruzione delle opere alle quali dovevano servire presentava numerose difficoltà. La maggior parte dei problemi agitati dai greci della Grecia, e tutti quelli che la saggezza degli Arabi vi aveva aggiunti, si trovavano nuovamente proposti, e complicavano la netta esposizione delle verità che si collocano nel dogma cristiano. Mai forse gli attributi divini erano stati l'oggetto di studi più profondi, mai le apparenti contraddizioni, che appaiono fra il Creatore e la creatura, erano state indicate con una più rigorosa esattezza. La questione degli universali, poco fa sì vivamente agitata, per verità non più riscaldeva le menti, ma si era però trasformata in un'altra questione non meno dibattuta, in quella cioè dell'individuazione, che sotto un altro aspetto conduceva a definire i veri caratteri della personalità dell'anima, dissociarsi dal panteismo d'Averroè. Infine l'alta metafisica e la psicologia reclamavano, come un loro naturale corollario, un sistema intero di morale e di politica, di cui il cattolicesimo richiedeva tutti gli elementi, ma che non poteva essere formulata che da un genio metodico e giudizioso, nutrito di scienza, ed educato in mezzo alle scuole. Ecco brevemente determinato il compito assegnato a S. Tommaso dalla Provvidenza. Come ha egli adempito questo mandato insieme religione e filosofia? Questo è ciò che ora dobbiamo esaminare. Ma perchè l'esposizione particolareggiata che pro-

sentarono della sua filosofia abbia una base certa, dobbiamo prima formare un esatto inventario delle opere che possono a lui essere legittimamente attribuite, e che contengono l'esposizione autentica ed irricusabile delle sue dottrine. Questo sarà l'oggetto dei capitoli che compongono la seguente sezione.

## SEZIONE SECONDA.

*Autenticità delle opere di S. Tommaso d'Aquino.*

### CAPITOLO PRIMO.

*Regole da seguirsi nella discussione dell'autenticità delle opere di S. Tommaso.*

Quando si esaminano le principali circostanze della vita di S. Tommaso, la sua illustre nascita, la sua vocazione, combattuta ma risolta vittoriosa, la sua peregrina, divenuta in qualche modo pubblica in mezzo al clero per la precoce ricorrenza del suo insegnamento e della sua dottrina, il peso delle sue opinioni nelle controversie ecclesiastiche; infine quel gran numero di scrittori contemporanei che si hanno lasciato il catalogo delle sue produzioni; l'autenticità delle sue opere diviene un soggetto, che sembrerebbe non dover presentare alcuna sorta di difficoltà. Che un libro la cui data è antichissima, o il di cui autore ha trascorso una vita oscura, possa dar luogo a dubbi fondati e difficili a schiarirsi, si comprende con tanta facilità; ma come mai potrebbe nascer dubbio intorno ad opere di un'epoca assai vicina, attribuite ad uno scrittore, la cui biografia è conosciuta nelle sue più minute particolarità, e che ha avuto, durante la sua vita, un'immensa ricorrenza ed un'incontestabile influenza?

Tuttavia è un fatto positivo che molte incertezze, non affatto prive di gravità, hanno sovente imbarazzate la critica nella ricerca degli scritti genuini di S. Tommaso. Le numerose edizioni dell'angelico dottore offrono notabili

differenze. Gli uni rigettano come apocrifi alcune opere, che da altri sono annesse come perfettamente autentiche. E la questione non solo si riduce sopra qualche opuscolo di poca importanza, ma abbraccia composizioni tali, quale è la *Summa teologica*, che è tenuta per il capo d'opera di S. Tommaso, e che è la base della sua autorità come filosofo e come teologo.

Questa incertezza si collega in gran parte ad una causa che avrebbe dovuto contribuire a prevenirla, voglio dire al rispetto dell'ardore di S. Domenico per la memoria di un incomparabile maestro che fu il suo più grande ornamento. Tale è il costume di tutte le corporazioni religiose, di vegliare cioè con gelosa solerzia sulla rinomanza dei grandi uomini che hanno prodotto e di aumentare con tutt'i mezzi capaci depositi che fa, per così dire, parte del bene comune. Non solamente esse raccolgono le più piccole produzioni dei loro scrittori, ma non sempre distinguono o non vogliono distinguere i libri autentici da quelli che sono dubbiosi ed apocrifi. I Domenicani, fedeli a questo costume, hanno spesso attribuite a S. Tommaso opere non sue. Il catalogo delle sue opere, come notava con qualche esagerazione il francescano Pietro d'Alva (1), si è accresciuto di secolo in secolo. Da principio non comprendeva che quaranta opere in circa, di poi ne comprese presso a sessanta, infine più di cento.

Che perciò si rende indispensabile parlare un'acuta critica sopra questa voluminosa collezione, ove il vero è stato successivamente confuso col falso, per discernere

(1) *Petrus de Alva, de modo tractandi*, de conceptis membris et scriptis, editis de Cas. Ovilia. *Comment. de Scriptis*, auct. T. III, col. 238; e *Saxonius Uber de vita beatorum Aristotelis*, in operibus alteri formari de varia fortuna doctrinae S. Thomae. Opere enim S. Thomae, quae legitur insulae sunt septem volumina et legitima, auctore secundo censensur usque ad 28, et auctore tertio ascendens usque ad 58, et modo circumferuntur 48, vel secundum alios computat circa 70 g. Bernardo de Sabate nella prefazione del tomo XIX delle opere di S. Tommaso, ha ridotta al loro giusto valore le attribuzioni di Pietro d'Alva.

gli scritti supposti ed equivoci, per restituirli, potendo, ai loro autori, e per stabilire il definitivo catalogo delle produzioni autentiche di S. Tommaso. Ma correggendo le false supposizioni di qualche storico, bisogna presentarsi contro gli opposti eccessi, contro una diffidenza mal fondata, che ingrandisce le difficoltà, moltiplica i dubbi, e condace spesso a rigettare come apocrife opere di una perfetta autenticità.

Due scrittori dell'Ordine di S. Domenico, il P. Eohard (1) e Bernardo de Rubels (2), eseguirano nell'ultimo secolo questo lavoro con somma erudizione, e con una imparzialità altrettanto più degna di lode, in quanto che si mostrano incensurabili verso gli errori; da qualunque parte essi venissero, ancorchè fossero stati commessi dai membri del loro Istituto. Abbiamo approfittato largamente delle loro dotte fatiche, ed avremo poche cose ad aggiungere del nostro.

Ecco in poche parole le regole che hanno servite di guida alla nostra critica nella scelta delle autorità, e nella determinazione delle conclusioni.

L'autenticità d'un'opera si valuta generalmente dalle prove intrinseche, come dallo stile, dalla dottrina, dalle citazioni fatte dall'autore in altre sue opere; e da circostanze tutte esteriori, come dalla tradizione, dai manoscritti, dalle testimonianze contemporanee.

Le prove intrinseche sono di un mediocre soccorso nel valutare le opere attribuite a S. Tommaso. Come è stato tante volte osservato, non vi ha regola certa per apprezzare il carattere delle differenti fuggie di stile, ciascuno giudicandosi secondo il proprio gusto e secondo le proprie

(1) *Scriptores Ordinis Praedicatorum recentis*, etc. Latine Praedicatorum 1798, in 8o, 2 vol.

(2) Vedete la prefazione della sua edizione alla opera di S. Tommaso; esse si trovano in gran parte nella raccolta che ha pubblicato sotto questo titolo: *De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis doctoris sanctae ordinis et apologeticae*. Venezia, 1756, in 8vo.

impressioni; ed il critico, fosse anche dotato del gusto più squisito, non può dare a sé il grado di evidenza che solo porta la percezione nelle menti. Ma se in generale è difficile riconoscere un autore dal proprio stile, quanto si accresce la difficoltà, quando questo stile non ha niente di brillante, quando non si distingue né per la veemenza, né per la ricchezza, né per l'armonia, quando infine le sue principali qualità sono la semplicità, la precisione, la chiarezza, accompagnate da molti difetti? Io non credo fare ingiuria a S. Tommaso, anzi credo esprimere una vera verità dicendo, che non è un grande scrittore. Egli ha una solidità di sentimento e di giudizio impareggiabile, ed in generale discerne il vero dal falso con la più penetrante sagacità; ma l'originalità e la grandezza dell'espressione non corrispondono in lui all'eccellenza del pensiero. Benché senza dubbio scrivesse molto meglio della maggior parte dei suoi contemporanei, pure non scrisse altrimenti. Quello che principalmente sembra distinguere è la forma metodica che adottò; ma questa forma non è in lui punto particolare, perché tutti gli scrittori di quei tempi l'ebbero seguita. Aprite a caso uno degli innumerevoli commenti sul *Maestro delle sentenze* che il XIII secolo vide comparire, e voi vi troverete le medesime divisioni per questioni e per articoli, il medesimo ordine nell'abbreviazioni e nelle risposte, lo stesso andamento nominale a regolare. Il merito proprio di S. Tommaso, come scrittore, è di portare nelle argomentazioni scolastiche tutta la chiarezza, la correttezza, e direi, qualche volta anche l'eleganza compatibile all'aridità del suo metodo. Ma questa qualità non sono di quelle, le cui imprevedute originali scolpite profondamente in un'opera, permettono di festinarla al suo autore sulla testimonianza dello stile, come in un quadro l'occhio dell'artista passa a poco a poco a riconoscere a certi tratti i tratti di Raffaello, di Michelangelo e di Rubens.

Le dottrine ben considerate di S. Tommaso formano un elemento di verità più positivo che le fanno troppo

colorite della composizione letteraria. Chiunque abbia studiate gli scritti dell'angelico Dottore ha dovuto restare sorpreso dalla regolare connessione di tutte le parti del sistema, che si sviluppano con un ordine ammirabile, con acroplicità e con vigore. Nessun filosofo ha posseduto in un sì alto grado la precisione e la coerenza; e fornito di simili qualità è ben difficile che abbia troppe variano le sue opinioni, e soprattutto che sia caduto in contraddizione con sé medesimo. Che anzi gli storici notano, che dall'epoca in cui spiegava il Maestro delle sentenze in preparazione al suo primo grado in teologia, fino al termine della sua troppo corta carriera, egli sopra la maggior parte dei punti perseverò nelle medesime decisioni e usò nel sostenere i medesimi argomenti (1). Quando dunque un'opera offre delle massime direttamente contrarie alla dottrina scolastica di S. Tommaso, non si deve supporre che egli si sia contraddetto, ma piuttosto ammettere che l'opera non sia uscita dalla sua penna. Non ostante la reciprocità non è esatta, e non non saremmo in diritto di dichiarare l'autenticità di uno scritto che porta il nome di San Tommaso, sopra il solo fondamento che è conforme in tutti i punti alle sue opinioni; infatti fino dal principio della sua rinomanza S. Tommaso ebbe dei fedeli e costanti ammiratori che si occuparono nel riprodurre la sua dottrina, ed alcuni dei quali si assunsero l'incarico di dar l'ultima mano alle sue opere non terminate, e lo completarono di modo che il fondo dei pensieri in alcuni scritti appartiene al maestro, ma l'insieme della composizione è piuttosto l'opera dei discepoli.

In quanto alle citazioni fatte da S. Tommaso delle sue opere esse sono pochissime. Egli cita abitualmente Aristotele, gli scrittori arabi, i padri della Chiesa e soprattutto

(1) In questa testimonianza è costante nel Tocco, *Vit. S. Thomae*, Act. Sacrosancti, Martii, T. I, p. 618: « Spiritus enim talibus quae ad hunc habitum advenit, penae exceptis, tripliciter effectus scripsi, nempe et delectati ».

la Bibbia; ma a perchè lo studio delle sublimi verità che considera l'occupi interamente, o che l'uscita cristiana lo porti a nascondersi quanto più può, raramente parla di sé stesso. Non cerca di mostrarsi, non rimanda ai suoi libri; la sua personalità è sottratta al lettore, ed appena si troverebbe nella collezione delle sue opere qualche allusione a ciò che ha pensato e scritto, ed alle comparse che ha fatte in altre circostanze. Ma queste allusioni sono tanto più preziose, quanto più son rare, ed ogni qualvolta se ne presentassero, noi le raccogliemmo con ogni diligenza.

Dal fin qui detto risulta che per valutare l'autenticità delle opere di S. Tommaso, noi non abbiamo altri mezzi che la prova esterne; come la tradizione, i manoscritti e le testimonianze contemporanee. Ma la tradizione avendo potuto alterarsi e dare luogo a contestazioni più o meno fondate, è necessario risalire alla sorgente, affine di verificarne la legittima provenienza. Le testimonianze adunque degli storici contemporanei e dei più antichi manoscritti è la ultima analisi il principale criterio che dobbiamo consultare. Paragonando i cataloghi che ci hanno lasciati i primi biografi del Dottore anglico coi titoli delle opere che gli sono state attribuite dai più recenti editori, giungeremo a riconoscere le produzioni autentiche della sua penna, e potremo rischiarare quei dubbi, di cui alcune sono state l'oggetto.

Poichè le strade aperte alla giusta critica e i mezzi d'informazione di cui essa può disporre sono i biografi del santo Dottore, dei quali avremo ad invocare il sovrano Autorità, non sarà inutile farne una breve menzione.

Il più antico di tutti è Giovanni Colonna, dell'Ilustre famiglia di questo nome, una delle prime conquiste dell'Ordine nascosto di San Demetrio, che fu contemporaneo di San Tommaso, e che morì sedici anni soli dopo di lui nel 1280 (1). Egli aveva consacrato alla gloria degli uomini

(1) Script. Ord. Praed. 1, 448 et seq.

Illustri dell'antichità e del cristianesimo una specie di dizionario per ordine alfabetico, in cui inserì un elogia di S. Tommaso, accompagnato da un elenco dei suoi scritti. L'opera di cui una copia è conservata nella biblioteca di Venezia non ha ancora veduto la luce; ma Rubens ne ha dati alcuni estratti nella prefazione del primo volume della sua edizione dell'opera dell'angelico Dottore. Malgrado alcune evidenti interpolazioni, questa testimonianza di un contemporaneo e di un discepolo è certamente una delle sorgenti più utili a consultarsi.

Oltre a Giovanni Colonna viene Pantaleone Bartolomeo di Lucas, più conosciuto sotto il nome di Tolomeo, che studiò a Roma sotto S. Tommaso e che l'accompagnò fino a Napoli (1). Egli medesimo racconta che spesso ascoltava la confessione del suo maestro e che viveva in una stretta intimità con lui (2), ed ha parlato a lungo della vita e delle opere del santo Dottore nei libri XXII e XXIII della sua *Storia Ecclesiastica* (3).

Giugliano del Tacco (4), discendente da un'antica famiglia siciliano, che avea pure assistito alle lezioni di S. Tommaso, e che fu uno dei più ardenti promotori della sua canonizzazione, ci ha lasciato una biografia dell'angelico Dottore, inserita per intero nella raccolta dei Bellandieri (5), e dettata con uno spirito del più sincero entusiasmo per le virtù e pel genio dell'aerone illustre che la Chiesa si occupava in allora d'innalzare all'onore degli altari. Essa contiene intorno alle opere composte da S. Tommaso indicazioni prechianze, che sebbene non complete, mettono

(1) *Synop. Ord. Praed.* 4. 164 et seq.; Francisc. *Stetit. med. et inglor. sollicitud.* Pueri, 420A, T. VI, pag. 28.

(2) *Stet. Ser.*, lib. XXIII, c. VII. « Qui saepe confitebatur quod Thomas de Aquino saepe et cum ipso multo tempore conversatus cum sancto magistro, et ipse auditor suus ».

(3) Pubblicata dal Muraresi *Ser.* 4. var. *Index*, Tom. XI pag. 164 e seg.

(4) *Synop. Ord. Praed.*, Tom. I, pag. 551; Francisc., Tom. III, pag. 465.

(5) *Acta Sanctorum*, ad vii Martii, Tom. I, pag. 665 et seq.

inieramente però fuori di dubbio i punti controversi che le riguardano.

Un documento, non meno utile per la critica, è la deposizione di Bartolomeo de Capua notaro del re di Sicilia, che fa uno dei testimoni citati nella canonizzazione di S. Tommaso, e la cui testimonianza raccolta e conservata fino a noi, riguarda in più punti la vita letteraria del santo. Questo prezioso frammento è stato pubblicato dai Bellandieri, e più completamente da Ballase (1).

Non dobbiamo ancora citare un Documento inglese, Nicola Triveth, che regal di poca i discepoli immediati del Dottore anglico, poiché sembra esser morto non più tardi del 1228 (2). I suoi annali del re d'Inghilterra della casa d'Anjou, pubblicati dal D'Archery (3), forniscono un catalogo degli scritti di S. Tommaso, la di cui antichità tanto meno è da trascurare, in quanto che l'autore, a testimonianza del detto editore, si mostra generalmente molto giudizioso ed imparziale.

Consulteremo per ultimo un'elogio fatto all'anglico Dottore da Pietro Beger di Limoges dell'Ordine di S. Benedetto, che fu papa sotto il nome di Clemente VI dall'anno 1342 al 1352 (4). Questo elogio, la di cui data è incerta per Casimiro Oudin, sarebbe stato, secondo Rubois, pronunciato in Avignone nel 1352, allorché Pietro Beger non era che semplice dottore. Fra le altre preziose particolarità contiene un catalogo, che come vedremo, ha molta figura nella discussione suscitata sull'autenticità della Scienza.

(1) *Acta Sanctorum ad domo in Maris*, Tom. I, pag. 657 e seq.; *Baronius, Vitae Pontificum Antiquiorum*, Parma, 1663, in 4to, T. II, pag. 7 et seq.

(2) *Script. Ord. Praed.*, T. I, pag. 561.

(3) *Annale regiae Angliae que a comitibus Antiquariis hactenus tractatae edigere et notitia hactenus esse habentur*, nel Tom. VIII, p. 404, e seq. detto *Spitilogium* di D'Anquet. Parigi, 1668, in 4to.

(4) *Quaest. De script. Eccl.*, T. III, vol. 180 e seq. PARADISI, *Reliquiae*, Tom. I, pag. 383; *Baronius, San. Thomas, Opp.* Tom. I, Adm. prov.

Se ci fossero proposti di scrivere una vita di S. Tommaso, avremmo di che profittare e dovremmo nella due biografie composte da Bernardo Guidone, delle quali una ancora inedita fa parte della sua raccolta intitolata *Specchio dei Santi*, e l'altra pubblicata perincanto dai Bollandisti (1) forma un'opera separata che ha per titolo *La leggenda di San Tommaso*. Bernardo segue, e piuttosto copiosamente, troppo spesso Guglielmo del Tocco, ma nonostante questa leggenda, composta nei primi anni del XIV secolo, non è priva d'interesse, non solamente a motivo della data della sua composizione, ma perchè essa è l'opera di uno scrittore infaticabile, che era verissimo delle reminiscenze del passato, e che impiegò la sua vita in raccogliere numerose compilazioni (2).

Frangendo più lungi in questa rivista, arriviamo a storici troppo lontani dal tempo di S. Tommaso, perchè la loro testimonianza possa ritenersi come decisiva, soprattutto nella questione dell'autenticità. Tali sono Luigi di Valladolid (3), Lorenzo Fagnone (4), S. Antonio di Firenze (5), che scriveva sul principio del XV secolo; ed un secolo dopo questi, Leandro Alberti (6), cui fanno seguito Tritemio, Uberto Nireo, Michele Pio (7), Ambrogio Alamanni (8), ed i biografi del XVII secolo. Benchè ancor questi sembrassero assai nullateni, noi dobbiamo per altro riporre maggior fiducia negli scrittori che furono contem-

(1) *Acta Sanctarum, ad vitam s. Marti*, Tom. I, pag. 748 e seg.

(2) Si troverà l'elenco in *Equano, Script. Ord. Praed. Tom. I*, pag. 5 e 6.

(3) *Script. Ord. Praed.*, I, 759.

(4) *Ibid.*, pag. 804.

(5) *Ibid.*, pag. 837.

(6) *De vita illustriss. Ordinis Praedicatorum*, lib. 202, in univ. scriptis, Bononiae, 1582, in 4to; *Script. Ord. Praed.*, II, p. 423.

(7) *Stile e di degli uomini illustri di S. Domenico*, Bononiae 1583, *CE. Script. Ord. Praed.*, II, p. 544.

(8) *Bibliotheca Dominicana, vic. Romae*, 1675, in fol. *CE. Script. Ord. Praed.*, II, 568.

poranei all'Angelo della scuola, e che anche essendo vissuti nella sua intimità, poterono perfettamente conoscere le produzioni della sua penna.

La maggior parte delle opere di S. Tommaso erano già state separatamente pubblicate pochi anni dopo la scoperta della stampa, allorchè il papa Pio V, dell'istituto di S. Domenico, ne ordinò una completa edizione impressa dai torchi del Vaticano in diciassette volumi in foglio con la data del 1570, la quale ottenne un'alta fede, che, malgrado i suoi molti errori, fu testualmente ristampata nel 1592 in Venezia, e con qualche addizione nel 1612 in Anversa. Circa la metà del secolo XVII i Domenicani di Parigi produssero una nuova edizione, che comparve sotto la data del 1669 in ventitre volumi in foglio, e che gli editori annunciarono nella prefazione come più completa delle precedenti, ma in realtà non aggiunsero all'edizione di Roma che qualche opera, se non evidentemente spurie, per lo meno dubbiose. Finalmente nell'ultima secolo, Bernardo Rabais intraprese un'ultima edizione, pubblicata in Venezia in ventotto volumi in quarto, dal 1745 al 1759. In essa non si riscontrano i commenti sopra Aristotele, nè gli apuscoli della pura filosofia, ma è accompagnata da dissertazioni col modesto titolo di prefazioni, le quali chiariscono tutti i punti difficili sulla storia della vita e delle opere di S. Tommaso.

Nella rivista delle opere del santo Dottore noi abbiamo costantemente avuto sotto gli occhi l'edizione di Roma e quella di Rabais, e senza staccarci strettamente dall'ordine seguito dagli editori romani, ci siamo più possibilmente avvicinati ad essi. Così parleremo prima dei suoi commenti sopra Aristotele; in secondo luogo dei suoi commenti sopra la santa Scrittura, in seguito esamineremo le opere maggiori di teologia, i Commenti sopra il Sacro delle Sentenze, le Qualificazioni dei quilibet, la Somma contra i Gentili e la Somma teologica, e termineremo cogli apuscoli, parte delle opere del santo Dottore certamente la più confuse, benchè non sia la meno importante.

Dopo avere discusso l'autenticità di ciascuna opera, tenteremo fissare l'epoca della composizione, affine di poter delineare un quadro cronologico dei lavori di cui è ripiena il troppo breve corso della vita dell'Angelo delle scuole.

## CAPITOLO SECONDO.

### Conoscenza di S. Tommaso sopra Aristotele.

L'influenza di Aristotele sopra lo sviluppo della filosofia scolastica rimonta, come abbiamo veduto, all'origine stessa di questa filosofia. Fin dal regno di Carlo Magno, nelle scuole episcopali feudate a suo eccitamento, alcune parti dell'Opera, sfuggite alla distruzione de' barbari, servivano di testo all'insegnamento, e dovevano luogo a dei commenti, alcuni dei quali esistono tuttora. Abbiamo già detto per quali felici combinazioni d'avvenimenti la studia tardiva delle altre opere dello Stagiate incominciò verso la fine del secolo XII a spargersi in occidente. Gli eruditi sono stati lungo tempo incerti sull'epoca precisa e sull'origine delle traduzioni, che vennero allora ad allargare il circolo dell'erudizione e della filosofia cristiana. Oggi è certo: 1.º che il periodo, in cui la maggior parte vennero in luce, si estende dagli ultimi venti anni del secolo XII fino alla fine del XIII; 2.º che ebbe luogo un doppio lavoro d'interpretazione simultaneamente sul testo greco e sulle antiche versioni arabe, ebraiche e siriache; 3.º che la prossimità del Nord, dominatori della Spagna, e le relazioni dell'Occidente coll'Oriente in conseguenza delle crociate, contribuirono più efficacemente che ogni altra causa ad esercitare lo zelo degl'interpreti e l'impatient curiosity delle nazioni cristellche. Questi risultati, poco fa dubbiosi, hanno acquistata una tale evidenza, e la critica contemporanea si mostra talmente unanime nell'em-

metierli, che noi ci limitiamo ad annunziarli, giudicando superfluo di ritornare sopra indagini che sono state già fatte, e di prendere, per così dire, a rifare un lavoro di cui il tempo ha dimostrata la solidità (1).

San Tommaso non possedeva nè l'arabo nè il greco; ma sicchè le richieste filosofiche, che questa liturgia avevano celato al lungo tempo, venivano a spargersi in Europa, non poteva trascurare questa periosa lavoro offerto ad un tratto all'attività delle menti avido d'istruzione. Chianque scorre le sue opere è colpita dall'abbondanza delle citazioni e della sicura conoscenza che aveva della maggior parte delle opere nuovamente tradotte in latino.

Un'antica tradizione racconta, che Guglielmo de Moerbeke dell'Ordine di S. Domenico, che ha tradotto dal greco diversi libri e forse anche tutti i libri d'Aristotele, aveva intrapreso questo lavoro ad insinuazione di S. Tommaso (2). Le prime versioni fatte per la maggior parte dall'arabo e i commenti che l'accompagnavano, avevano incerto gli anatemati della Chiesa, forse meno a causa degli errori della Stagira, che delle temerità pontificie dei suoi interpreti. È facile a comprendere che S. Tommaso abbia aderito nella sincerità della sua fede alle severe condanne pronunciate nel 1270 dal concilio di Parigi e rinnovate nel 1278 da papa Gregorio IX, e che intanto, curioso di conoscere e fondo la vera dottrina d'Aristotele, di cui ammirava i lavori saggi, abbia voluto procurarsi una traduzione fatta direttamente sul testo greco, di cui le stesse

(1) Vedi le *Antiquitates antiquas per Cypri et foras de tractatibus latine d'Aristotele*, per Augustus Jousseaume opera p-cessata dall'Accademia delle Scienze e Belle Lettere. Parigi 1845, in 8vo, nuova edizione; Parigi 1844 in 8vo, tradotta in tedesco da M. Ao Franz Rube, 1836, in 8vo.

(2) Lactantius, *Script. veteris de temporibus christianaevum etc.*, editi Fabricii, 1739, in 8vo, p. 206; Wilhelmus de Moerbeke, *Ordinis Praedicatorum translatio omniae libror Aristotele de greco in latinum, verborum serie, per translationem miltarem aditus locutus die vobis in schola, ad instantiam domini Thomae de Aquino.*

traduttore gli garantisse una scrupolosa fedeltà. Guglielmo del Tocco dice espressamente che fece intraprendere una nuova versione, più esatta e più chiara, delle opere di filosofia naturale, della logica e della morale (1). Ed infatti le traduzioni di cui si serve, sono in generale derivate dal greco, come lo prova il gran numero delle parole tratte da questa lingua che si riscontrano costantemente in tutti i commentari dell'angelico Dottore. Aggiungiamo che alcune portano nei manoscritti esatichiasimi il nome di Guglielmo de Moorbecke (2).

I commenti di S. Tommaso sopra le opere d'Aristotele non sono le parafrasi scritte in modo facile. Seguono da vicino il testo originale, lo dividono, lo spiegano e vi aggiungono sì alcune brevi schiarimenti, ma non vanno in generale al fondo delle questioni, per quanto importanti possano sembrare. Così per esempio vi sono poche opere, che propongano maggior numero di problemi e che aprano al genio un campo più vasto degli ultimi sei capitoli del XII libro della *Metafisica*; eppure tale è la moderazione di S. Tommaso, che si contenta di analizzare il testo d'Aristotele, senza permettersi né una critica, né un'approvazione motivata, né uno sviluppo di qualche estensione. Questi commenti differiscono da quelli d'Alberto Magno, che si compongono di dissertazioni sopra i principali punti toccati dalla filosofia greca. Tolomeo ha dunque potuto dire che S. Tommaso aveva seguito un nuovo metodo (3). La novità consisteva nell'intenersi nel pensiero d'Aristotele e nell'esprimerlo più fedelmente che fosse possi-

(1) *Vid. S. Thomas, cap. IV, Acta Sanctissimae, Martii, T. I, p. 645.*  
« Librum super philosophiam naturalem et metaphisicam et super metaphisicam », promissum quod hoc non esset quod esset Aristotele conficit claritas veritatis ».

(2) *Recherches sur les traductions d'Aristote, p. 67 et seq.; Bibliothèque de la France, T. XXI, pag. 142 et seq.*

(3) *Ibid. Ibid., lib. XXII, c. XXIV: « Fuit Thomas... qui hunc philosophiam Aristotelem non naturalium, sive mundana componit... quodam sigulari et novo modo tradendi ».*

bile; non nel copiare servilmente il testo, ma nell'incorporarlo, per dir così, e fonderlo in una frase più sviluppata e più chiara, attenendosi ad una eguale distanza dalle chiarezze puramente letterarie e dalle digressioni pretestuose. Questo metodo è eccellente per propagare la conoscenza delle opere ancora poco lette e di una difficile intelligenza, come erano quelle degli antichi nel XIII secolo: ma non è favorevole all'espressione dei sentimenti personali dell'interprete. Così i commenti di S. Tommaso offrono raramente la traccia delle sue proprie opinioni. Egli vi parla quasi sempre secondo Aristotele, raramente secondo sé stesso, e si potrebbero addurre i passi nei quali si allontanava da questa regola. Questa parte delle sue opere non ci potrà recare che un mediocre soccorso per l'esposizione della sua dottrina; tuttavia non potremmo trascurarla, ed abbiamo dovuto anche studiarla con impegno, in ragione dell'influenza che ha esercitato, della ripartizione che ha operato e delle tendenze filosofiche che manifesta.

Ecco il catalogo dei commenti sopra Aristotele, pubblicati sotto il suo nome nell'edizione del 1570, e nelle edizioni di Parigi e d'Avverna.

*In librum Posteriorum*

*In primam et secundam libros Posteriorum Analyticorum.*

*In octo libros Physicorum.*

*In libros quatuor de Caelo et mundo.*

*In libros de Generatione et corruptione.*

*In quatuor libros Meteororum.*

*In libros de Anima.*

*In libros de Sensu et animalibus.*

*In libros de Memoria et reminiscencia.*

*In libros de Somno et vigilia.*

*In xii libros Metaphysicorum.*

*In x libros Ethicorum.*

*In vii libros Politicorum.*

Le opere d'Aristotele che mancano a questo catalogo sono le *Categorie*, i *Primi Analitici*, i *Topici*, le *Confutazioni aristoteliche*, i *Grandi Morali*, la *Metafisica ad Eudemo*, la *Metafisica*, la *Metafisica* e l'*istoria degli animali*, senza parlare di alcune opere di meno importanza concernenti le scienze naturali. Ondo si vede che S. Tommaso non aveva abbracciato, come Alberto, tutta l'estensione dei lavori della Stagirita. Si può opinare che gli sia mancato il tempo per completare il vasto lavoro, ma è più probabile che ne sia stato distolto dal suo gusto, che lo spingeva a preferenza verso gli alti studi della morale e della metafisica.

I commenti di cui abbiamo dato il catalogo sono attribuiti a S. Tommaso da tutti i suoi biografi, onde sarebbe superfluo darci ad una fastidiosa discussione per verificarne l'autenticità, che non è stata mai contraddetta neppure dai critici più severi. Noi ci limiteremo in conseguenza a brevi spiegazioni, che avranno solamente per oggetto i commenti sopra i libri del Cielo e del mondo, sopra il trattato dell'*Anima* e sopra la *Politica*.

A confessione di tutti gli storici, il commento sopra i libri del Cielo e del mondo non è stato composto da S. Tommaso. L'esposizione del quarto libro, e forse una parte del terzo è l'opera di Pietro d'Auvergne, di cui porta il nome in diversi manoscritti (1).

San Tommaso aveva senza alcun dubbio commentato il trattato dell'*Anima*, ma per un'omissione assai bizzarra sembra avere trascurato il primo libro, ed essersi occupato subito del secondo e del terzo. Niccolò Triveth così si esprime nella sua cronica sotto l'anno 1274: « *Expositio de Anima secundum et tertium* ». Clemente VI dice egualmente nel suo panegirico del santo Dottore: « *Hic a scripsit super secundum et tertium de Anima* ». Noi ritroviamo infine la stessa testimonianza in S. Antonino: « *Scripsit etiam... super secundum et tertium de Ani-*

(1) *Script. Ord. Praed.*, T. I, p. 438.

« ma ». L'indicazione precisa del secondo e del terzo libro sembra dimostrare che S. Tommaso abbia finito il suo lavoro a questi due libri, e non abbia scritto sopra il primo. Infatti Nicola Triveth passando in rivista le opere falsamente attribuite all'angelico Dottore, trovò fra queste il commento sopra il primo libro dell'Anima, che ebbe per autore Reginaldo de Piperno dell'Ordine di S. Domenico. Aggiunge però che Reginaldo lo compì dietro le lezioni di S. Tommaso: « Expositio super primam de Anima quam » F. Reginaldus ejusdem socius recolligit ». Bartolommeo di Capua attesta il medesimo fatto: « Lectorem super primam de Anima F. Reginaldus de Piperno, post eius lectionem colligit ». Se la redazione del commento sopra il primo libro del trattato dell'Anima non appartiene a S. Tommaso, a lui si deve almeno il primo pensiero ed il fondo dell'opera.

Tutti i critici convengono che S. Tommaso ha commentato la *Politica* d'Aristotele; ma se si deve prestar fede ai suoi primi biografi, la parte autentica del commento terminava al quarto libro dell'opera del filosofo greco. Ed in questo senso si esprimono Clemente VI, Bernardo Guidoni o Sant'Antonino. Ma Tolomeo è più preciso, e ci fa sapere che S. Tommaso non ultimò la sua opera, essendo stata terminata da Pietro d'Avvergne: « Scripsit... et similiter » super *Politica*. Sed hoc librum completit magister Petrus de Alvernia fidelissimus discipulus ejus » (1). Luigi di Valladolid senza nominare Pietro d'Avvergne dice egualmente, che il santo Dottore non poté terminare questo suo lavoro, perchè sorpreso dalla morte. Queste varie testimonianze concordano con gli antichi manoscritti citati da Echard, nei quali i commenti sopra la *Politica* non contenevano che i primi quattro libri. Un manoscritto dell'imperiale biblioteca del principio del secolo XIV offre su questo conto una notevole particolarità, ed alla fine della sesta lezione del terzo libro si legge queste parole:

(1) *Ist. Eccl.*, lib. XXIII c. XL<sup>a</sup>

« *Explicit sententia libri Politicorum* »; ed alla fine dell'ottavo libro la seguente nota, che si accorda col passo di Tolomeo: « *Explicit scripta super libro Politicorum* » edita a magistro Petro de Alvergas » (1).

Da tutto ciò, sembra risultar chiaramente: 1.<sup>o</sup> che S. Tommaso aveva intrapreso a commentare la *Politica* d'Aristotele; 2.<sup>o</sup> che aveva condotto questo commento verso la fine del terzo libro, e forse anche del quarto, allorchè fu sorpreso dalla morte; 3.<sup>o</sup> che l'opera fu continuata e terminata da Pietro d'Avvergas.

La sola obiezione che possa farsi è, che queste conclusioni si trovano ripetute di fatto dagli editori del 1570, che hanno annotato il commento sopra gli otto libri della *Politica* fra le opere autentiche di S. Tommaso; come pure che l'intera opera in alcune manoscritti della metà del secolo XV, porta il nome dell'angelico Dottore (2).

Ma simili considerazioni non potrebbero aver valore contro testimonianze sì numerose e sì unanime che abbiamo citate. Tutto al più potrebbe sostenersi che Pietro d'Avvergas ha lavorato sopra note lasciate da S. Tommaso e raccolte alle sue lezioni. Questa congettura ci sembrerebbe altrettanto più probabile, in quanto che non abbiamo veduto alcuna differenza né di metodo né di opinioni, né di stile, fra il principio e la fine di questi commenti. Dopo ciò, benchè i soli primi libri siano autentici nello stretto senso della parola, sarebbe eccessivo scrupolo il privarsi del soccorso che gli ultimi quattro libri possono fornire per l'intelligenza della dottrina di San Tommaso.

Non conosciamo precisamente l'epoca a cui appartengono i commenti sopra Aristotele. Essi furono per la maggior parte composti in Italia e datano del 1254 durante il pontificato di Urbano IV e del suo successore Clemente IV.

(1) *Script. Ord. Praed.*, T. 1, pag. 256 e seg.

(2) *Ed. Bohard 1846* un manoscritto del collegio della Sorbona, che così termina: « *Explicit commentum politice etiam scripte Theologie doctoris S. Thomae de Aquino Ordinis sancti FF. Praedicatorum scriptum pro M. S. Guillelmo Fribelo. A. D. 1455, die 28 Octob.* »

Circa quest'opera, dice Tolomeo, fu tanto che San Tommaso insegnava a Roma, spiegò quasi interamente Aristotele e spiegò la sua filosofia naturale e morale, ma insistè specialmente sopra i libri dell' *Etica* e della *Metafisica* (1). Aggiungiamo che il santo Dottore, durante tutta la sua vita studiò sopra le opere del filosofo di Stagira. L'esplicitazione della *Politica* e dei libri del *Cielo* e del *mondo* fu certamente nel numero delle sue ultime opere, che la morte non gli permise di terminare.

Il P. Echard per prima ha pubblicato una lettera di S. Tommaso diretta ad un maestro di Leodis, che in molti manoscritti va unita al commento della *Perifermea* (2). Da questa lettera il detto domenicano conclude che questo commento deve essere stato scritto a Parigi nel terzo soggiorno che S. Tommaso fece in Francia, allorchè la di lui ricorrenza era pervenuta al suo ultimo grado, perchè le parole della sua lettera sù conosciuto maestro che consultava, sembrano parlare una mano esercitata, e senza istropia del felice successo.

Alcuni scrittori, fra i quali il P. Tournon (3), hanno supposto che S. Tommaso avesse commentato la *Metafisica*

(1) Hist. Eccl., lib. XIII, cap. XLIV. « In hoc eodem tempore, frater Thomas tenuit scholam Romanam, quae tunc philosophiam Aristotelis sive naturalem, sive moralem componebat et in scriptum sive compendium redigebat, sed praecipue Ethicam et Metaphysicam quodam eleganter et bene modo tractandi ».

(2) Script. Ord. Praed., Tom. I, pag. 593: « Directa ad mag. propositum Leodicensem F. Thomas de Aquino solutus et virae sapientiae ingenio detegenti, tunc quo in juvenili aetate non venisti, sed aspirante iuventuti, studio provocato et desiderio expulso capere, Marco Aristoteli qui Peripateticus dicitur, multa ob-curvibus innotuit, inter multiplices congregationes maximam sollicitudinem representans adhibere curavi, hoc pariter in eodem me altera per postea perfectioribus, et tamen juxta illius proficiendi ratione trudere non cessavi. Recipias studium hoc presentis appetitio meum respiciens, ut quo ad proficere, prodeat me pariter ad magis ».

(3) Vie de S. Thomas par Ant. Tournon, Parigi, 1727, in 4to, p. 91. L'opera di Tournon è stata riprodotta da M. P. J. Casse, *Strada de la vie et des écrits de Saint Thomas d'Aquin*, Parigi, 1816, in 4to, pag. 68.

d'Aristotele negli anni che passò in Colonia sotto l'amministrazione di Alberto Magno; fondando questa asserzione sulla testimonianza di Guglielmo del Taceto; ma Guglielmo si lascia a dire che nel tempo in cui Alberto spiegava i libri dell'Ética, S. Tommaso ricevette attentamente le sue lezioni e ne formò un'opera, che per l'eccellenza d'ingegno e per la sublimità era degna di un sì gran maestro (1). Qui non si tratta adunque di un commento originale, ma di semplici quaderni di scuola. Né si deve perdere di vista, che come abbiamo fatto notare di sopra, S. Tommaso non conosceva abbastanza il greco per studiare Aristotele nella sua propria lingua, e che Guglielmo di Bechecke fu il principale autore delle nuove versioni che fece eseguire, giudicando le antiche troppo difettose. Ora secondo ogni probabilità, quando scrisse i suoi commenti, aveva sotto gli occhi il lavoro dell'ultimo interprete. Ciò che toglie ogni dubbio è il titolo che a testimonianza di Eubard portava in chiesa in un manoscritto della biblioteca della Barberia della fine del XIII secolo: « Scripta sive Classico super novam translationem Ethicorum Thomae (2). » Noi abbiamo fatto alcuni avvicinamenti, che ci hanno permesso di verificare egualmente l'esistenza della nostra congettura per ciò che concerne la *Politica*. Ora sarebbe nel 1271, secondo la cronaca siora (3), o nel 1271 secondo Averanno nei suoi Annali di Baviera, (4) che le opere d'Aristotele vennero tradotte

(1) *St. Thomas: Acta Sanctissimum. Martii*, T. I, pag. 632. « Postquam istam predictam impugnat Albertus cum libris Ethicorum cum questionibus legisset, Sacer Thomas magister lecturas stultis collegii et redidit in scriptis, quos stylo diversum, subtilitate profertur, sicut a Sacerdotis doctoris haurire potuit qui in scholis omnia beatissime in sui temporis scilicet presertim ».

(2) *Script. Græc. Frobenii*, T. I, p. 556.

(3) *Ap. Luchmann, Script. rar. Germanicarum*, p. 504.

(4) *J. Averanno, Annotum Bavarum*, lib. VII, Lipsia, 4716, in fol., lib. VII, cap. 9, pag. 672.

dal greco a richiesta di S. Tommaso. Supponendo che queste date siano quelle del compimento del lavoro, egli è certo che il suo incominciamento non risale al di là dell'anno 1621. Vincenzo de Beauvais morto nel 1564 non conosceva i libri della *Politica*, e non gli annovera nel catalogo delle opere d'Aristotele; e nel suo *Opus tripartitum* composto circa il 1555, Ruggiero Bacono dichiara che l'opera non aveva corso fra i Latini (9). Nel principio adunque della sua carriera di maestro e di scrittore S. Tommaso non aveva ancora i materiali necessari per scrivere sopra Aristotele, e la composizione dei suoi commenti si trova riportata per tutte queste circostanze all'epoca del suo soggiorno in Italia, ed agli anni seguenti secondo la narrazione di Tolomeo.

I commenti di S. Tommaso sulla *Metafisica* d'Aristotele sono accompagnati in tutte le edizioni generali delle sue opere dal trattato dell'*Essere* e dell'*Essenza*, e del commento, del libro della *Coena*. L'autenticità di queste due opere è attestata da tutti gli scrittori contemporanei, e non ha dato mai luogo a difficoltà. Tolomeo nel libro XXIII della sua *Historia Ecclesiastica* all'occorrenza in termini generali che S. Tommaso scriveva il trattato dell'*Essere* e dell'*Essenza*, allorchè non era ancora dottore, *non tamen scilicet magister*. Echiard da ciò crede potersi concludere che la composizione risalga all'epoca che S. Tommaso studiava in Colonia sotto Alberto (2). Ma nel libro XXII capitolo XXI Tolomeo assai più esplicitamente sembra che accenni agli anni immediatamente precedenti l'epoca, in cui S. Tommaso ammesso al magistero incominciava ad aprire scuole; il che ci rimanda al 1255 e al 1253.

(1) *Opus tripartitum* e *Philosophiae*, secundum quod traditum est ab Aristotele et Theophrasto, cum in hoc parte ubi repetitur reprobatur et criticatur et repertum in anno hincorati a. Passa-dato de M. Gerson, *Journal des Savants*, Maggio 1644, p. 380.

(2) *Simpl. Ont. Præf.*, T. I, p. 274, 275.

S. Tommaso non aveva ancora trent'anni, e la meraviglia che in si gloria di aver scritto un trattato come quello dell'Ente, che è superlativamente metafisico, e nel quale si leggono molti passi d'Aristotele, ed anche delle citazioni del libro delle Cause. Queste citazioni non possono essere considerate come interpolazioni; perchè sono accompagnate da analisi e da pezzi di una certa estensione.

Il libro delle Cause, se si deve prestar fede ad Alberto Magno, sarebbe l'opera di un ebreo chiamato David, che lo avrebbe composto con estratti d'Aristotele, d'Avicenna, d'Algarzi e d'Alfarabi. San Tommaso al contrario ha creduto riconoscere le tracce della dottrina di Proclo; e questo suo giudizio è confermato dai lavori più recenti della critica contemporanea [1]. Qualunque sia l'origine dell'opera che fu molto diffusa nelle scuole cristiane del secolo XIII, il Dottore anglico lo commentò negli ultimi suoi anni, dopo che Guglielmo di Moerbeke ebbe pubblicato la sua traduzione latina degli Elementi della teologia di Proclo. Questa traduzione che S. Tommaso cita più volte nel suo commento, secondo un manoscritto della biblioteca imperiale, fu compilata nel mese di Giugno 1228 nella città di Viterbo [2].

La conseguenza da tirarsi dal ravvicinamento dei fatti che abbiamo esposti è, che S. Tommaso nella sua gioventù possedeva una svariatissima tradizione filosofica.

[1] *Antiquitates* sur l'âge et l'époque, etc., pag. 413; *Tommasus, Historie critique de l'école d'Aquin*, Paris, 1852, T. III, p. 55.

[2] *ibid.* sup. *Fons de Sermones* 288. — Procli *Diadochi* Tyrit, *Philosophi Elementatio Theologica*. . . *Composita sub translatione latina operis Viterbi a Iohanne G. de Moerbeke Ordinis Praedicatorum*, 15 kal. Junii, anno Doctis 1228. — Questo è l'opera che in prosa è intitolata *Éléments théologiques*, e di cui il signor Cousin ha dato due edizioni; la prima nel 1822 (*Œuvres philosophiques de Théologie ou Platonisme* *ſécher* *deux* *vol.*), e la seconda nel 1840 nel volume della *Collection des écrivains grecs del signor Didot*, che contiene l'*Essai de Plotin*.

Non si era limitato ai soli studi della Bibbia e dei Santi Padri; ma ad onto dell'accurità, delle lacune e degli altri difetti delle antiche traduzioni, aveva incominciato la lettura d'Aristotele anche nei suoi interpreti arabi, e da questo commercio con l'autorità filosofica aveva riportato germi fecondi, dai quali la teologia scolastica, appoggiata sopra la Santa Scrittura e sulla tradizione poteva trarre molte proficue. Il primo frutto delle sue faticose meditazioni fu il trattato dell'Essere e dell'Essenza, che contiene in ristretto tutte le dottrine metafisiche di S. Tommaso; ma questo trattato di sole poche pagine non doveva tardare ad essere seguito e superato da composizioni di tutt'altra importanza.

Per completare il catalogo dei commenti di S. Tommaso dobbiamo ancora citare con l'unanime testimonianza dei suoi biografi, quelli che compose sopra il trattato dei Nomi divini di Dionisio Areopagita (A) e sopra due opere di Boezio, cioè sul libro della Trinità e su quello delle Settimane (B). Ma niuno storico ci ha detto che abbia commentato la Cosmologia della Filosofia, nè il piccolo trattato della Disciplina delle scuole. A terzo adunque il commento di queste due opere è stato a lui attribuito in più edizioni, delle quali si può vedere il catalogo dato da Echard.

(A) Opp. ed. Rom., T. X, ed. Sabot., T. VII.

(B) Opp. ed. Rom., T. XVII, ed. Sabot., T. VIII.

## CAPITOLO TERZO.

Commenti di S. Tommaso sopra le Sacre Scritture.

Se i commenti di S. Tommaso sopra la sacra Scrittura rassomigliassero alle esposizioni che si scrivevano alla fine dell'XI secolo prima di Abelardo, se consistessero in una parafrasi arida e sterile del sacro testo, non contribuirebbero in niente all'intelligenza della dottrina filosofica del santo Dottore, e noi potremmo dispensarci d'annoverarli in questa breve rivista. L'Angelo della scuola però non si restringe ad una esposizione puramente letterale, ma ad esempio dei Padri della Chiesa, procede di scoprire il senso nascosto della lettera, ed in questo lavoro d'interpretazione spiega spesso un'ammirabile ricchezza di concetti. Per l'estensione del discorso e per la profondità dei pensieri alcuni di questi commenti, malgrado la sterilità inerente a questo genere di composizione, possono essere studiati con frutto anche dopo le produzioni più considerabili uscite dalla sua penna. Se per esempio spiega il libro di Giobbe, lo fa per penetrare le strade nascoste della Provvidenza, allorchè permette l'afflizione del giusto ed il trionfo dell'empio. Se spiega la magnificenza del Salmo, lo fa col discoprire il sublime insegnamento metafisico contenuto nei canti del Re Profeta. Allorchè intraprende la spiegazione dei santi Vangeli tiene avanti agli occhi l'immenso campo della teologia cristiana, e se non nescrive tutte le profondità, almeno le accenna. Ma principalmente quando interpreta S. Paolo, l'Angelo della scuola si mostra veramente degno del suo modello e di sè stesso. I filosofi rammentano, più ancora che i teologi, quel commento d'Abelardo sulla lettera ai Romani, nel quale ha sparso tanto profondamente verità e paradossi. Non bisogna aspettarsi di trovare in S. Tommaso la stessa fecunda, lo stesso impeto, le stesse arguzie seducenti e

pericoloso; ma quali saggi, quali schietti pensieri, non vi si troveranno de' quali la stessa filosofia può profittare! Erasmo aveva sotto gli occhi il commento sulla lettera ai Romani, allorchè dichiarava che fra i moderni teologi niuno, a suo parere, eguagliava l'esattezza, nè sopravveniva la solida erudizione e la giudiziosa sagacità di S. Tommaso (1). Non si esigevano da noi citazioni, nè analisi che al certo potrebbero giustificare l'elogio di Erasmo, ma che ci condurrebbero lungi dal nostro soggetto. Affermiamo solamente che lo studio dei commenti del Dottore angelico sulla santa Scrittura non è senza utilità per l'intelligenza della sua filosofia, e che quindi per rimanere fedeli al nostro piano, dobbiamo stabilire almeno in una maniera succinta l'autenticità di questa parte delle sue opere.

I commenti scrittorali, che dopo l'invenzione della stampa si sono pubblicati sotto il nome di S. Tommaso, abbracciano pressochè tutta la Bibbia; ma i più sono evidentemente apocrifi. Quando una chiesa non è attribuita al santo Dottore, nè dai biografi contemporanei, nè dai più antichi manoscritti, come poterla ritenere per autentica? Tale è il motivo che ha impegnato i più savi critici dell'Ordine di S. Domenico, i Padri Quellif, Richard e Bernardo De Bubeis, a rigettare come supposti i commenti sulla Genesi, l'Esodo, il Levitico, i Numeri, il Deuteronomio, l'Ecclesiaste, Daniele, i due libri dei Macabei, le Epistole di S. Pietro e di S. Giovanni e l'Apocalisse. I Domenicani, che fecero l'edizione dell'opere di S. Tommaso pubblicata a Parigi nell'anno 1650 e seguenti, adottarono una critica più indulgente, e che si direbbe seguita col disegno d'aumentare più che fosse possibile il catalogo delle produzioni dell'Angelo della scuola; ma è da notarsi che nessun dei commenti rigettati da Richard

(1) « *Mao quidem animo, nullus est recentior Theologorum cui per se diligenter, cum maxime ingenio, cum solido studio.* » Citato da Bubeis, D. Thomas Opp. Tom. VI, ediz. Franc., pag. 8.

o da Rubens la parte della celebre edizione stampata in Roma nel 1570 sotto il pontificato e per ordine di Pio V. Onde noi concludiamo che queste opere sono suppositizie, e ritenziamo questa conseguenza come un fatto ormai dalla critica risoltato.

Ma la collezione delle opere di S. Tommaso contiene altri commenti che gli sono attribuiti dalla tradizione la più antica e la più costante. Tali sono le esposizioni del libro di Giobbe, del primo cinquantotto salmi, delle profetie d'Isaia e di Geremia, del Cantico dei Cantici, degli Evangelii di S. Matteo e di S. Giovanni, e delle Epistole di S. Paolo. Tolomeo, Guglielmo del Tocco, Bernardo Guidani, e gli altri scrittori contemporanei attestano che queste differenti parti del sacro testo erano state commentate dal santo Dottore. E siccome d'altra parte le obbie che ci sono presentate sotto il suo nome presentano in certe parti sorprendente analogia di pensiero e di stile con le sue opere più autentiche, noi non abbiamo alcun motivo di riguardarle come apocriefe.

Tuttavia non si ha da credere che tutti questi commenti nella loro forma attuale siano l'opera originale ed esclusiva di S. Tommaso. Alcuni sono stati ritoccati ed anche compilati interamente sopra note prese mentre parlava ai frati dell'Ordine di S. Domenico. Così Bartolomeo di Capua e Niccolò Triveth ci dicono, che il frate Andrea ed un altro discepolo del santo Dottore, di cui non dice il nome, ma che non apparteneva all'Ordine, scrissero una parte dell'esposizione del Vangelo secondo San Matteo (1). A testimonianza di Tolomeo e di Bernardo Guidani, il frate Reginaldo di Piperno sarebbe il redattore

(1) *Interrogationes Locustinae et Lecturas super Mattheum* (recolligebat post eum sequens) item J. Petrus de Andro (et) quidam scholasticus parmensis, quae defecere ex s. Thoma, item lecturas super Mattheum completas quae parvis item J. Petrus de Andro, parvis sociari quibus recolligebat quae studio directus s. Cl. Script. Ord. Praed. Tom. 4, pag. 188.

dei commenti sul Vangelo di S. Giovanni e sulle ultime Epistole di S. Paolo (1).

Oltre le parti della Bibbia che abbiamo citate, S. Tommaso aveva spiegate l'Orizzonte domenicale, la Soluzione Angolica, il Simbolo degli apostoli e i dieci precetti del Decalogo (2). Infine sotto il titolo di *Catena d'Oro*, *Catena Aurea* (3), ha lasciato un commento sopra i quattro Evangelisti, composto di estratti dei padri e degli antichi commentatori, che senza essere legati con transizioni, formano nonostante un discorso continuato. Questo genere di composizione, più utile che originale, non era nuovo nella Chiesa; ma S. Tommaso vi porta una superiorità di metodo e di erudizione teologica che assicurò una stabile rinomanza alla sua opera.

Non sembra che la composizione d'alcuna di questi commenti sia anteriore all'epoca, in cui S. Tommaso insegnava a Parigi. La maniera con cui si esprimono Bontalonne di Capua e Niccolò Triveth induce a pensare, che composero le spiegazioni del Vangelo secondo S. Matteo in Parigi, quando per la prima volta tenne scuola nel convento della strada Saint-Jacques. Il commento sopra S. Giovanni, secondo la congettura d'Richard (4), sarebbe stato pure composto a Parigi, ma un poco più tardi, cioè nell'ultimo soggiorno fatto dal santo Dottore in questa città dal 1269 al 1271. Nell'epoca stessa incominciò il commento sopra l'Epistole di S. Paolo, che continuò, senza poterlo compiere, in Italia, a Roma ed in Napoli, come si può supporre dopo le narrazioni di Gaglielmo del Tocco (5). Ma di tutti i lavori di S. Tommaso sopra la santa Scrittura, quella di cui la data è più certa

(1) Script. Ord. Praed., Tom. I, pag. 285, 228.

(2) Opp. edit. Rom., Tom. X+II, edit. Baber., Tom. VIII.

(3) Opp. edit. Rom. Tom. XV, edit. Baber., Tom. IV e V.

(4) Script. Ord. Praed., Tom. I, pag. 285.

(5) Ibid., Ibid., pag. 228. Baber., Tom. VI et VII.

è la *Catena d'Oro* (1). Le unanime testimonianza degli storici e meglio ancora due lettere del santo Dottore, che servono alla sua opera di prefazione e di dedica, ci dicono che il primo disegno di questa importante composizione gli fu suggerito dal Papa Urbano IV, a cui dedicò la prima parte, contenente il commento sopra il Vangelo di S. Matteo. Ma Urbano IV salì sul trono pontificale nel 1261, essendo morto nel 1264. S. Tommaso dedicò al cardinale Annibaldo degli Annibaldi dell'Ordine dei Frati Predicatori il compimento della *Catena d'oro*. La data della composizione si trova indicata con certezza fra il 1265 e 1268, il commento sopra Giobbe sembra essere stato scritto nella medesima epoca.

Non nos indisteremo più a lungo sopra questa parte dell'opera di S. Tommaso.

## CAPITOLO QUARTO.

### Principali opere di Teologia.

Fra le opere di S. Tommaso le più considerevoli e le più celebri sono i *Commenti sopra il maestro delle sentenze*. Le *questioni controverse* [Questiones disputatae] sulla verità e sopra vari altri punti della metafisica e della morale, la *Somma contro i Gentili* e la *Somma teologica*.

Sotto il rapporto della dottrina e del metodo, queste immortali composizioni presentano analogie di numero

(1) In *Catena sup. Marti Evangel. Epist. Joannis, & Evangelium apostolicum*... metaphisicam expositionem adhibet, doctrinam doctrinam scolasticam complectens, ad quam me induxit priusquam solida recordatione S. Leonis pape mandata. Verum quia, eo tempore pontifice ex hac vita subiecto, tria evangelia Marti, Lucas et Joannis exponenda restabant. .... cum multa labore diligens adhibui studium, et quatuor Evangelia cum expositionem complectens a.

e di notevoli che devono esser necessariamente tutte uscite dalla stessa penna, e che se l'autenticità di una viene a mancare, tutte le altre debbono tenersi per apocriefe. Ma una costante tradizione, appoggiata sopra la narrazione di scrittori contemporanei lo stabilisce a S. Tommaso, ed i dubbi che sono stati sollevati di tanto in tanto da una critica eccesiva, meritano certamente di essere discussi, ma non potrebbero prevalere contro l'imponente peso delle contrarie testimonianze.

Tutti i critici concordano che il *Commento sopra il maestro delle sentenze* (1) è la prima opera teologica di S. Tommaso. Egli la compose nel tempo del suo secondo soggiorno in Parigi, allorchè si preparava per ordine del generale dei Domenicani, il beato Giordano, a prendere i gradi in teologia. I gradi eran tre come al giorno d'oggi, il baccellierato, la licenza ed il magisterio che corrisponde al dottorato. Il candidato doveva passare due anni sotto la direzione del maestro a spiegare primieramente la *scara Scrittura*, e quindi Pietro Lombardo, col titolo di baccelliere in Bibbia e nelle sentenze. Alla fine di questi due anni era ammesso alla licenza, ma non poteva tenere scuola senza essere stato aggregato fra gli altri maestri in presenza del vescovo. Passava ancora altri due anni, il primo nella spiegazione delle *Sentenze*, il secondo nella direzione della spiegazione data in suo nome da un baccelliere, intantochè egli stesso discuteva questioni teologiche e filosofiche di sua scelta. Passato questo tempo di prove, otteneva il magisterio. Inviato a Parigi nel 1253 verso l'epoca ordinaria dell'apertura dei corsi, S. Tommaso doveva essere ammesso alla licenza nel 1254, ma le contese che si sollevarono fra gli Ordini mendicanti e l'Università di Parigi, ritardarono la sua ammissione fino al principio dell'anno 1256, ed il suo titolo non fu riconosciuto che alcuni mesi di poi. Durante questo periodo, in mezzo alle

(1) *Opp. ediz. Rom.*, Tom. VI e VII; *ediz. Babilis*, Tom. IX, X, XI et XII.

più vive contese scrisse il suo commento sopra Pietro Lombarda, che come ci fa saper Tolomeo (1) aveva terminato prima d'averlo ottenuto la facoltà d'insegnare. L'epoca della composizione si trova fissata fra gli anni 1152 e 1156. A questa ultima data S. Tommaso aveva trent'anni o tutt'al più trentadue.

Allora distinta da questo primo commento perfettamente autentico, la raccolta delle opere di S. Tommaso ne comprende un secondo (2), la di cui origine è più dubbia. È certo che al suo ritorno in Italia sotto il pontificato di Urbano IV, S. Tommaso scrisse sopra il primo libro delle sentenze, avendo già precedentemente commentato i quattro libri dell'opera. Il seguente passo di Tolomeo non lascia alcun dubbio su questo punto: « Scripsit etiam eo tempore quo fuit Bernardus de quo dictum est supra, jam magister existens, primum super sententias quem ego vidi Lucam, sed inde subtractum nusquam ulterius vidi (3) ». Sant'Antonino appoggiandosi sopra l'autorità di Tolomeo, racconta lo stesso fatto: « Ideam doctor licet super quatuor libros sententiarum quatuor scriptis, et cumque post tres annos sui magistratus redisset in Italiam, tempore Urbani pape existens Romae, scripsit iterum super primam sententiarum (4) ». Ma è da osservarsi che il secondo commento, di cui Sant'Antonino è

(1) Hist. Eccl. lib. XXII, c. XXI. « XXV anno canonem erat cum primo Parisius vocat, ubi infra triplex annus sententias legit, et commentum in theologia sine licentia recepit. Infra eadem magistratum, quatuor libros fuit super sententias, videlicet primum, secundum, tertium et quartum ». Goss. et Tocco, c. III, del Sacrosancti Martii, Tom. I, pag. 663. « Scripsit in Barchinensi et in principio sui Magistratus super quatuor libros Sententiarum ». Cf. Rubens, D. Thomae Opp. Tom. IX, edn. parisi.

(2) Opp. edit. Rom. T. XVII.

(3) Hist. Eccl. lib. XXIII c. XV.

(4) Ap. Goss. Comm. de script. Eccles., Lipsiae, 1728, in fol. Tom. III, col. 127.

Tolomeo ci fa conoscere l'esistenza, terminava al primo libro. Non deve dunque essere confuso con quello che è attribuito a S. Tommaso nell'edizione di Parigi e che abbraccia tutti i quattro libri, la cui autenticità, se venisse dimostrata, ne risulterebbe che S. Tommaso avrebbe speso tre volte Pietro Lombardo, ciò che è poco probabile. Il vero autore del commento, troppo leggermente attribuito all'angelico Dottore delle sedi di alcuni editori, sembra essere Anribaldo degli Anribaldi dell'Ordine di S. Domenico, che secondo Tolomeo aveva scritto difatti una breve esposizione delle Sentenze, compendiate dai grandi lavori di S. Tommaso. Le parole di Tolomeo sono tradotte poche che corrispondano esattamente al titolo dell'opera che possediamo: « *Fecitque scripta super sententias que et intitulatur Dominus Anribaldo, que nihil aliud sunt et quam abbreviatio dictarum fratris Thomae* ». Il commento sopra il primo libro scritto da S. Tommaso durante il suo soggiorno in Roma oggigi non esiste, e la sua perdita è tanto meno meravigliosa, in quanto che Tolomeo assicura che non lo aveva veduto che a Lucca, ed in nessuna altra parte (1).

Durante il conflitto avvenuto fra i Domenicani e l'Università di Parigi, S. Tommaso continuò le sue lezioni, e dopo avere spiegato le Sentenze, si applicò a discutere diversi punti relativi alla teoria della verità, in seguito estese ad altre materie questa stessa ricerca, e ne depose i risultamenti in una serie di piccoli trattati riuniti sotto il nome di *Questiones disputate* o *controversae* (*Questiones disputate*) (2). I punti discussi sono la potenza di Dio, il male; le creature spirituali, Facino, l'incarnazione

(1) Vedi Romano, *Script. Ord. Prædic.*, Tom. I, p. 302; Goye, *De Script. Ecclæ*, Tom. III, 261 et seq.; Sabers, *D. Thomas*, Op. Tom. IX, adn. postv.

(2) Op. cit. Sabers, Tom. VIII, celi. Sabers, Tom. XIV, XV, XVI, et XVII.

del Verbo, la virtù e la verità. Ciascun soggetto è diviso in un certo numero di questioni, nelle quali incomincia dall'esporre le ragioni in senso contrario, quindi reca la propria soluzione, e termina coll'esame delle obiezioni. Vi è qualche divergenza fra gli storici sopra l'epoca nella quale le differenti parti dell'opera sono state composte. Secondo Tolomeo, le questioni sopra le creature spirituali, sopra l'anima e sopra le virtù sarebbero state scritte a Roma sotto il pontificato di Urbano IV; mentre Bartolomeo di Capua ne fissa la data al soggiorno di S. Tommaso in Parigi dal 1269 al 1271 (1). Ma queste leggere differenze non indeboliscono l'autenticità della composizione che è fuori di dubbio.

Alle *Quaestiones disputatae* seguono le *Quaestiones de quolibet* (2) in numero di sedici, divise ciascuna in un certo numero di articoli, che spesso non hanno alcuna connessione, e che il santo Dottore tratta eventualmente secondo la sua fantasia, come lo indica assai bene il nome dei *Quolibet* dato dagli antichi a questo genere di composizione. Sei di queste questioni furono composte a Parigi negli ultimi anni del suo soggiorno verso il 1258 o 1259; le altre poco dopo il suo arrivo in Italia. L'autenticità dell'opera risulta dalla stessa precisione di queste date, ed inoltre è attestata da Tolomeo, Guglielmo del Tocco, Bartolomeo di Capua, Bernardo Guidoni ec.

Si può dire con perfetta esattezza che nelle opere che abbiamo esaminato, si trova tutto intero S. Tommaso col suo metodo e colle sue opinioni invariabili sopra le questioni filosofiche e religiose che erano agitate a suo tempo. Ma i due monumenti, ne' quali ha lasciato profondamente impressa l'immagine del suo genio, e che formano i suoi principali titoli di gloria in faccia alla posterità, sono la *Summa contra i Gentili* e la *Summa theologiae*.

(1) Eubels, Tom. XIV, ubi proer.

(2) Opp. edd. Rom. Tom. VIII, edd. Eubels Tom. XVII.

Mentre che S. Tommaso terminava a Parigi la spiegazione delle Sentenze, un antico generale del suo Ordine, Raimondo di Pennafort, uomo di una grande piet , al dire di Tolomeo (1) lo impegn  strettamente a scrivere per uso degli infedeli un'opera che fosse propria a dissipare i loro errori ed a far risplendere ai loro occhi la verit  della religione cristiana. Tale fu l'origine del quattro libri della verit  della Fede cattolica (*de veritate catholice fidei*) pi  conosciuta sotto il titolo della Somma contro i Gentili; titolo meno esatto, perch  l'opera non   indirizzata ai gentili nel senso proprio della parola, ma ai musulmani, agli ebrei, agli eretici e generalmente agli infedeli di tutti i colori (2). Tolomeo assicura che l'opera fu composta in Italia sotto il pontificato di Urbano IV (3); tuttavia   probabile che S. Tommaso l'avesse cominciata in Francia, e che l'invite fattogli a questa oggetto da Raimondo di Pennafort rimonti ai primi anni del suo insegnamento. Infatti quando nel processo della sua canonizzazione il domenicano Antonio di Brescia attest  che aveva inteso dire da frate Nicola di Masihaie, consigliere e cappellano del re di Cipro; « Frate Antonio, mi sono trovato a Parigi con frate Tommaso, e dichiaro innanzi a Dio che mai ho veduto persona di una puret  pi  angelica, n  di una povert  pi  rigida. Allora ch'egli scriveva il suo libro contro i Gentili, mancava spesso di corta, bench  gli sarebbe state facili procurarsene, se fatto stato meno distaccato dalle cose della terra (4) ». Secondo alcuni storici, allorch  San Tommaso lavorava sulla Somma contro i Gentili, trovandosi un giorno alla tavola di S. Luigi, avrebbe con trasporto

(1) *Hist. Eccl.*, lib. XXI, e XXX, sopra la vita e le opere di Raimondo, vedi Richard, *Script. Ord. Praed.*, Tom. I, pag. 108 e seg.

(2) C. Gualter, lib. I, c. II, e *Propositiom auctore intelligen* in veritate quae fides catholica proficitur pro nostro modo manifestata, brevia d'innocentio contra, etc.

(3) *Hist. Eccl.* lib. XXII, c. XXIV.

(4) *Act. Sanct.*, ad dies VII Martii, c. VII, num. 67.

esclamato: « lo protegge un argomento decisivo contro i Manichei »: Ma questo accollato si riferirebbe secondo Guglielmo del Tacco alla Somma teologica (4).

E nata lo scopo ed il piano della Somma contro i Greci. San Tommaso si propose di dimostrare la verità della Fede cattolica e di confutare gli errori opposti. Ma gli avversari che intendeva a combattere, non riconoscendo l'autorità delle sacre Scritture, né quella della Chiesa, per convincerli a trova costretto a ricorrere alla ragione naturale, alla quale tutti gli uomini sono obbligati di sottostarsi (5), quantunque sia insufficiente in materia di religione. Per questa ragione della ragione, e con argomenti desunti dalla filosofia, intende di ricondurli a confessare il dogma cristiano. Nel primo libro dimostra l'esistenza e gli attributi di Dio. Nel secondo fa vedere come tutte le cose procedono da Dio quanto al loro essere e quanto ai loro caratteri distintivi. Lo sviluppo del suo soggetto lo porta a parlare delle differenti sostanze, e specialmente delle sostanze intellettuali, studiate tanto in sé stesse, quanto nel loro rapporto col corpo, e quanto finalmente nelle loro operazioni. Insiste principalmente sopra l'anima umana, dimostra la sua natura spirituale e la sua personalità, ed espone la teoria dell'intelletto. Il terzo libro è impiegato a provare che Dio è il fine di tutte le cose, che l'uomo trova in Lui solo la sua beatitudine, che la Provvidenza abbraccia tutto l'universo, e che si estende anche alle creature intelligenti senza diminuire né

(4) Fil. S. Thomas, c. VII, num. 44. Cf. Rabria, *Tom. XIII*, *op. cit.*

(5) Cf. *Græci* II, c. III e *Quæ Moresitas et Populæ non conveniunt adhibere in doctrinæ theologice scripturas*, per quem potest certum, sicut contra *hæreses di-pulæ potestatem per Veteres Theologos*, contra *hæreses per Novos*. — necesse est naturam rationem recurrere ad omnia assidue capotes, que hanc in rebus divinis definita est a.

la loro libertà, nè le leggi, che sono la regola di tutti i loro doveri. Infine nell'ultimo libro, S. Tommaso espone le verità rivelate, e senza procedere di dimostrazione direttamente, cosa che dichiara superiore alle forze dell'intelletto, stabilisce che non sono contrarie alla ragione naturale, la quale è in grado di giustificarle contro gli attacchi dell'incertezza.

Questo breve compendio può servire a' loro comprendere le ricchezze che sono racchiuse nella *Summa* contro i *Giudei*. Lo *Summa Analytica*, della quale i dogmi rivelati occupano la maggior parte, presenta una materia egualmente feconda per la filosofia in generale e per alcune parti di essa, e per la morale forse ancor più feconda. Ma non si devono passare sotto silenzio, nè studiare leggermente le difficoltà, che ha fatto nascere, e che qualunque completamente sterili, pare sieno state sostenute al tiramento da provocare un esame particolare (1).

(1) L'Abate DODD ha dato la descrizione di un manoscritto che sembrerebbe probabile essere stato vergato e corretto dalla mano stessa di S. Tommaso, e che contiene: 1.<sup>o</sup> tre libri della *Summa* contro i *Giudei*; 2.<sup>o</sup> i commenti sopra l'atto e gli articoli della *Teologia di Suarez*. Questo curioso volume, oggi di proprietà del sig. Fratelli di Ravenna, sembra essere appartenuto lungo tempo al Domenicano di Bergamo, ed aver figurato fra le preziose reliquie del loro monastero. Oltre a testimonianza dell'Ab. Dodd su gran numero di varianti, che sembrerebbero indicare più redazioni successive, nelle quali si può, in qualche maniera, penetrare nel fatto e seguirne passo passo il lavoro della rivedizione. L'Abate ha annunciato da più anni l'intenzione di pubblicare una edizione della *Summa* contro i *Giudei* interamente conforme al manoscritto di Bergamo. Noi facciamo voti sinceri per l'adempimento di questo progetto che sarebbe un vero servizio reso alle scienze scolastiche ed alla filosofia. Vedi *Enciclopedia sopra gli eretici eretici* di S. Tommaso d'Aquino del Sacrodotto Pietro Arrivabene DODD, Milano 1848, in 8vo, ed un articolo di M. Baccini nella *Revue contemporaine* del 11 Juillet 1857. Un manoscritto autografo di San Tommaso d'Aquino.

CAPITOLO QUINTO.

Della stessa insipera.

Se vi è un'opera la di cui autenticità debba rimanere al coperto da ogni smentita, questa è sicuramente la *Summa teologica* di S. Tommaso (1). Infatti la tradizione ne attribuisce l'opera al Dottore angelico; i più antichi manoscritti portano il suo nome; la dottrina è quella stessa che ha costantemente insegnato con tanta autorità; lo stile è conforme a quello delle altre sue composizioni; qui insomma sono accumulate le prove di ogni sorta, che non sembrano lasciar luogo né all'esitazione, né al dubbio. Ma la critica non è facile a contentarsi, e spesso dà più peso a frivole circostanze male studiate e mal comprese, che si fatti più certi e più decisivi.

La *Summa teologica* era riguardata generalmente come l'opera genuina del Dottore angelico, allorché il detto Launoy esaminando i manoscritti della biblioteca di Montignac Le Teller, arcivescovo di Reims vi riscontrò il pseudonimo di S. Tommaso pronunciato nel 1221 da Pietro Roger, che venti anni dopo perenne, come abbiamo veduto, al trono pontificale sotto il nome di Clemente VI. Launoy credè scorgervi che l'aratore nell'enumerazione delle opere di S. Tommaso non avesse fatto parola della *Summa*, e colpito da questa lacuna inespugnabile, cercò nella sua vasta erudizione mettersi su cui appoggiare il dubbio che gli si affacciava alla mente. In uno spirito assai curioso e già prevenuto, spesso accade che egli creda aver trovato quello che cerca. Launoy venne a persuadersi, che la comune opinione, la quale attribuiva a S. Tommaso la *Summa teologica*, non è che un errore tradizionale, e che l'opera appartiene ad un religioso dell'Ordine dei Predicatori.

(1) Op. ed. Rom., Tom. X, XI et XII; ed. Babes, Tom. XX et seq.

tori, il quale dopo la canonizzazione del santo Dottore l'aveva estratta dagli altri suoi scritti, ed in particolare dal *Commento sul Maestro delle Sentenze*, e l'aveva pubblicata sotto il di lui nome (1). Lamy sfida gli eruditi ad indicargli uno scrittore più antico di Clemente VI, che abbia tenuto la comune opinione sull'autenticità della *Summa*, ed appellando ai detti della verità e dell'istoria fa pompa di questa eloquente e faticosa dichiarazione di Tertulliano: « Nullam rem pòt proscrivere la verità; nè la lunghezza del tempo, nè l'autorità delle persone, nè i privilegi o gli usi dei paesi. Veritati non proscrivere potuit, non spatium temporum, non patrociniis personarum, non privilegia regnarent ».

La sfida di Lamy, a sua confusione, fu accettata dal P. Natale Alessandro (2), il quale produsse in campo, in favore dell'autenticità della *Summa*, una imponente quantità di testimonianze contemporanee, che troncano la questione nella maniera più perentoria. Noi crediamo utile di trascriverle, benchè siane state spesso citate.

La più antica di queste testimonianze è quella di Tolomeo, che non solamente attribuisce la *Summa teologica* a S. Tommaso, ma somministra i particolari sopra il piano dell'opera, e sopra l'epoca la cui è stata composta. Infatti dopo aver parlato di papa Clemente IV, che occupò la cattedra pontificia dal 5 febbrajo 1265 al 29 Ottobre 1268, Tolomeo continua in questi termini: (3).

« Nel tempo di questo pontefice frate Tommaso scrisse una *Summa* che divide in tre parti. La prima, chiamata naturale, perchè parla della natura delle cose, incomincia dal trattare dell'Essere divino, e quindi passa agli esseri creati. La seconda parte, chiamata morale, è divisa

(1) *Memorie de l'Académie des Sciences et belles Lettres* Paris 1715 in 4to, pag. 270 et seq.

(2) Vedi la sua dissertazione *De Summa scripturae contra S. Thomam disputata*, nel Tomo XXI della sua grand'opera, *Scripturae Auctoritate Et veritate* caput, Firenze 1679 e 1688, in 4to.

(3) *Rev. Hist.*, lib. XXII, c. XXXIX.

in due volumi, l'uno sotto il titolo di *Prima secundae*, espone i principii generali della scienza della morale; l'altro della *Secunda secundae* tratta nei particolari della virtù e dei vizi, ed è circondata di un gran numero di testi presi dai filosofi e dagli scrittori sacri. La terza parte, chiamata sacramentale, tratta dei Sacramenti e dell'incarnazione del Verbo. Questo è stato l'ultima lavoro di frate Tommaso, e ferma la conclusione di tutta l'opera 1.

Tolomeo nel libro seguente della sua *Storia ecclesiastica* ritorna sopra la composizione della *Somma* con questa parola: [8]

« Al tempo di Gregorio X, Tommaso scrisse l'ultima parte della *Somma* chiamata sacramentale, nella quale tratta dei Sacramenti e dell'incarnazione del Verbo, ma la morte non gli permise di terminarla »

Guglielmo del Tocco non è meno esplicito: « Indipendentemente, dice egli, dal Commento sopra il *Maestro della Sentenza*, Tommaso ha scritto una *Somma* teologica divisa in libri ed articoli, nei quali spiega una grande abilità di raziocinio ed una estesa conoscenza dei sacri scrittori. Ha scritto ancora contro i Gentili un'opera molto notevole, tanto per lo stile quanto per la novità e la profondità degli argomenti, e che mostra quanto fosse grande il genio di Tommaso, e quanti doni abbia ottenuto d'aggiungervi pel fervore della sua preghiera ».

Le testimonianze di Tolomeo e di Guglielmo del Tocco sono confermate da quella di Nicola Trivet, che così si esprime nella sua cronaca:

« Tommaso ha scritto una *Somma* teologica che ha divisa in tre parti, di cui la seconda ha due sezioni. Espulso da una morte prematura non poté terminare la terza ed ultima parte ».

Bernardo Guidoni racconta gli stessi fatti con più particolarità:

[8] *His. Eccl.*, lib. XXIII, c. XI.

« Tommaso ha scritto anche una *Somma teologica* divisa in un gran numero di articoli, in cui segue un metodo diverso da quello delle sue opere precedenti, e discute le questioni seguendo un piano appropriato alle materie. In appoggio delle sue decisioni adduce argomenti scelti con abilità che rafforza con l'autorità dei suoi Dottori. L'opera è utilissima a tutti quelli che vogliono studiare la teologia; apre loro una strada larga e facile verso la conoscenza e la comprensione della verità divina, e suppone nell'autore un dono speciale della grazia, senza la quale non avrebbe potuto compirla. La *Somma* è divisa in tre parti, che sono chiamate, la prima naturale; la seconda morale; la terza sacramentale. Nella prima parte vi è trattata la natura delle cose, tanto divine che create. La seconda si compone di due sezioni, di cui una tratta delle virtù e dei vizi in generale; l'altra, venendo ad particolari, assegna le regole per i differenti stati nei quali si possono trovar gli uomini; la terza parte chiamata sacramentale, si occupa dei sacramenti della Chiesa e del mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio. Questa è stata composta dopo le altre parti dell'opera di cui è il complemento, e la l'ultima opera dell'autore, il quale prevenuto dalla morte, la lasciò incompiuta ».

« Noi vedremo che S. Tommaso ebbe per avversario un religioso francescano, chiamato Guglielmo di Lomara, che pochissimi anni dopo la sua morte attaccò vivamente un certo numero di proposizioni cavate dai suoi libri (1). Ora, dalla confusione stessa di Guglielmo, da quali opere queste proposizioni erano state tolte? A quale sono esse riportate dallo scrittore anonimo, che prese la difesa del Dottore anglico? Alla *Somma teologica*. Difatti si trovano testualmente nelle tre parti della *Somma*; ed è evidente che, sul finire del XIII secolo, questa memorabile composizione era, per così dire, il campo della controversia che si suscitò fra i seguaci e gli avversari dell'illustre teologo.

(1) Vedi la *regola*, lib. II, c. II.

Citiamo un'ultima testimonianza che ci rivela le profonde angosce da cui il cuore del Santo era penetrato, allorchè inalzava alla gloria di Dio il suo immortale monumento. Questa è la deposizione di Bartolomeo di Capua, innanzi ai commissari incaricati di procedere alla canonizzazione del santo Dottore. « Il testimone, dicono gli atti della canonizzazione (1), dichiara, che frate Reginaldo, vedendo che il santo Dottore, dopo le quistioni che riguardano il sacramento della penitenza, non continuava più la terza parte della Somma, gli dimandò perchè interrompesse questa sì grande opera, che aveva incominciata per la gloria di Dio, e che servirebbe ad illuminare il mondo. A cui il Santo, che di continuo occupavasi nel pensiero di dovere, quanto prima, comparire innanzi al supremo Giudice, rispose, che non poteva continuare, e che tutto quello che fino allora aveva scritto, gli sembrava nulla, in confronto delle grandi cose che a Dio era piaciuta da poco tempo rivelargli ».

Non si sa capire come queste testimonianze si formalizassero, e si autenticassero, come sfuggite alla prodigiosa erudizione di Lantoy, e come abbia potuto scrivere queste provocanti parole: « Se mi si produce uno scrittore più antico che Clemente VI, che abbia dato un catalogo delle opere di S. Tommaso, in cui si trovi compresa la Somma, io abbandono le mie obiezioni, e mi sottopongo alla comune opinione ». Ma vi ha qualche cosa ancora di più curioso, ed è che l'occasione attribuita a Clemente VI, e che è il facimento delle difficoltà sollevate da Lantoy, non esiste. Il sapiente dottore della Sorbona, per una incomprendibile distrazione, lesse erroneamente il testo che aveva sotto gli occhi, e questa erronea lettura lo condusse ad un centroseno il più mostruoso; in cui l'erudizione sia mai caduta. Memorabile esempio che deve ispirarci una gran diffidenza di noi stessi, e molta indul-

(1) Act. Sanct. ad dem. vii Martii.

genza per gli altri, mostrandoci che i più dotti ed i più onesti ingegni possono grossolanamente ingannarsi.

Ecco il passo di Clemente VI.

« Scripta etiam (Thomas) tam super sententias quam  
« alias questiones sex decem volumina, scilicet: Quatuor  
« scripta super sententias. Quattuor libros in Summa Con-  
« tra Gentiles. Quatuordecim de veritate. Item questiones  
« de potentia Dei. Item questiones de anima. Item que-  
« stiones de virtutibus. Item questiones de malo. Item  
« questiones de spiritalibus creaturis. Item undecim  
« quodlibet disputata ».

La *Summa teologica* è evidentemente nominata in questo passo colla sola condizione che si dividano in due distinti articoli queste parole, *quatuor libros in Summa*, e *contra Gentiles*. Launey aveva commesso l'errore di riunirli, senza accorgersi che con queste copie era impossibile di ritrovare i sedici volumi *sex decem volumina*, annunciati dall'ortore. Il P. Echaré ha rivelato questo punto con chiarezza tale (1), da non lasciar più sussistere ombra di dubbio sopra la difficoltà sì imprudentemente suscitata da Launey.

La *Summa teologica* adunque è l'opera la più autentica di S. Tommaso, il quale intraprese l'opera in Roma sotto il pontificato di Clemente IV, ne terminò la seconda parte a Parigi dal 1269 al 1274, ne incominciò la terza parte al suo ritorno in Italia, sotto il pontificato di Gregorio X, e morì prima di averla terminata. Questi punti sono in

(1) Sancti Thomas Summa non distincta vindicata, Parisis 1708, in 8vo. Cf. Scriptores Ordinis Praedicatorum Tom. I, pag. 220 e seq.; Saboti, D. Thomas, Opp. Tom. XX, edn. prev., Opus. Comment. de Script. Aed. Tom. III, col. 383 et seq. Si potrebbe obiettare che queste espressioni: *quatuor libros in Summa* non si potrebbero applicare alla *Summa teologica*, che si compone di tre parti e non di quattro. Ma bisogna ricordare, che la seconda parte è divisa in due sezioni perfettamente distinte, e che di questa Clemente VI ha potuto beneficiato aver detto, senza commettere errore, che l'opera era composta di quattro libri.

oggi si chiaramente stabiliti, che non si comprende, come possano lasciare alcuna incertezza. Ma si dovrà adunque concludere, che tutte le parti della Somma siano egualmente l'opera dell'angelico Dottore, ed in questo volgare lavoro, che non abbisogna meno di diacritici solenni articoli, non se ne trovi alcuno, la di cui autenticità sia sospetta? Questa questione, tanto diversa da quelle che abbiamo esaminato, è stata fuggita da ostinate discussioni, che non sembravano totalmente prive di fondamento. Difatti la sezione della Somma teologica, che è conosciuta sotto il nome di *Secunda secundae*, si riccontra quasi parola per parola nella quarta parte della celebre raccolta di Vincenzo di Beauvais, lo *Speculum majus* (*Grande specchio e Biblioteca del mondo*), quell'universale repertorio delle cognizioni del XIII secolo (1). Ora tutti i biografi concordano nel riconoscere, che Vincenzo di Beauvais non ha vissuto oltre il 1254, se pure non è morto nel 1256. Egli non ha dunque potuto prendere questa parte della sua grand'opera da S. Tommaso, che, secondo le testimonianze autentiche dei suoi discepoli, non ha composta la Somma che negli ultimi anni della sua vita, cominciando dal 1265, ed anche l'ha lasciata incompiata. Ma S. Tommaso, venuto dopo Vincenzo di Beauvais, e come lui domenicano, per un peggio che non è senza esempio, e che venendo da un religioso dello stesso Ordine, non è molto da condanzarsi, non avrebbe potuto profittare di un lavoro del suo predecessore, ed incorporarlo nella sua Somma teologica? O vero S. Tommaso e Vincenzo di Beauvais non avrebbero l'uno e l'altro attinto ad una fonte comune, e ricopiata l'istessa opera di un autore, il cui nome e la cui gloria sarebbe stata oscurata dall'Angelo della scuola? O vero queste due parti tanto simili di due differenti opere, non po-

(1) Sopra la vita e le opere di Vincenzo di Beauvais, vedi *Script. Ord. Praed.*, Tom. I, p. 312 e seg., *Stat. lit. de la France*, Tom. XVIII, pag. 443 e seg.

trebbero essere interpolazioni di una data posteriore ad ambedue gli autori? Non è cosa molto rara, che le opere di qualche celebre vadano estendendo la loro proprietà sotto la mano liberale dei copisti che vi aggiungono degli estranei sonzari. È evidente che l'identità di una parte dello *Somma* con lo *Specchio morale* attribuito a Vincenzo di Beauvais, apriva la strada a molte ipotesi, e suscitava molte questioni che non sono senza qualche difficoltà. I Francescani giudicarono l'occasione favorevole per diminuire la gloria dei Domenicani loro rivali, ed esaltare quella del proprio Ordine. Siccome nel principio del secolo XIII, essi avevano avuto un sommo maestro in Alessandro d'Holes, immaginarono di rivendicare a lui la proprietà dell'opera controversa; e nei suoi *Assoli* (1). Luca Wading non teme di esordire la stessa decisione che segue: « Quod si quis opinione » proferre vellet rationi, dicit *Speculum morale* aliquas » esse posterioris a Vincentio et Thoma auctoribus, nihil » salvat, nec hinc accrescit quod alteri subripitur, quia » *Somma veritatis* Alensis esse constat utroque antiquis- » sis ». « Se preferenda l'opinione alla ragione si soste- » nesse che lo *Specchio morale* è opera di un autore che » ha vissuto dopo Vincenzo di Beauvais e di S. Tommaso, » nulla si sarebbe concluso, e ciò che si toglie all'una » non l'attribuisce all'altra, perchè è certo che lo *Somma* » e delle *Virtù* è opera d'Alessandro d'Holes, più antico » di Vincenzo di Beauvais e di S. Tommaso ». Qual è dunque quest'opera intitolata, *Somma veritatis*, che Wading attribuisce ad Alessandro d'Holes, e che sarebbe forse il primo originale, da cui Vincenzo di Beauvais e S. Tommaso, avrebbero estratte le loro opere? I Francescani mai l'hanno potuta dire. Vanamente la cercano nei più antichi cataloghi delle opere di Alessandro, che essa non vi figura. Vanamente Wading e Giovanni di Aja, che

(1) *Assoli* incertum seu *Historia* incertum editum a S. Francisco in *Assoli*, Tom. I, ed. an. 1253, p. 22.

avere sollecitato le stesse opinioni (1), sono stati provvisti a produrre manoscritti, in appoggio della loro asserzione, ma non ne hanno presentate alcuno, non potendosi ritenere come una sufficiente giustificazione, la sola citazione di un manoscritto della biblioteca dei Francescani di Tolosa, e che mai non è stato nè veduto nè pubblicato (2). Evidentemente adunque bisogna collocare l'asserzione di Wading fra le più frodi, che i religiosi alle volte si sono permessi per inalzare la gloria del loro Ordine, e dalle quali alcuni eruditi di un'epoca più recente non hanno lasciato perdere affatto la trachina. Ma dopo avere escluso dalla controversia il nome d'Alexandre d'Hales, che non avrebbe dovuto esservi mischiato, resta sempre a scoprirsi, come mai una parte considerevole della Somma teologica di S. Tommaso si ritrovi in un'opera che porta il nome di Vincenzo di Beauvais.

Il detto Dupin Elieus, che ha speso tanto lucco sopra tutte le parti della storia letteraria della Chiesa, giudicava la questione troppo intricata per potersi decidere, e lasciava ad altri la libertà di fare le riflessioni che avessero voluto, non trovando nulla d'abbastanza convincente per determinarsi a. Noi non siamo nella situazione di questo dotto uomo. Grazie alla sagace erudizione del P. Ehard tutti i dubbj sono in oggi chiariti, e siamo in caso d'affermare che lo Specchio morale di Vincenzo di Beauvais, siccome Bellarmine l'aveva sospettato fin dall'origine stessa della certosa (3), è l'opera di uno scrittore più recente, che se ha preso la maggior parte della Somma teologica; doppiamente plagiarla, avendo preso da S. Tommaso la sua opera, ed il nome da Vincenzo di Beauvais.

(1) Vedi la Vita di Alessandro d'Hales, che precede il suo commento sopra l'Apocalisse, nell'edizione de quest'opera fatta da Giovanni di An. Parigi 1644, in 84.

(2) Script. Ord. Praed., Tom. I, pag. 211 e seq; Rubis, Opp., Tom. XXII, col. praev.

(3) De Scripturis Ecclesiasticis, ad cap. 166.

Il P. Echard ha stesso fuori di dubbio un primo punto che è capitale, cioè che lo *Speculum majus* di Vincenzo di Beauvais non era diviso in quattro parti, come è diviso nel maggior numero delle edizioni, ma solamente in tre; dal che segue che questa quarta parte, che porta il titolo di *Speculum morale*, è fuori del piano metodico della composizione. La migliore testimonianza che si possa invocare in questa controversia è quella dello stesso Vincenzo di Beauvais. Ecco adunque come si esprime nella prefazione alla sua *grand'opera* conforme si vede nei più antichi manoscritti:

« Quapropter ipsam opus univrsam, quod *Speculum*  
 « *majus* vocabatur, in tres partes principales, inquam  
 « in tria volumina vel opuscula et se invicem separata  
 « distincta: operum eorum unicuiqueque *Speculi* nomine  
 « *divisum* institui. Prima itaque pars continet totam  
 « *historiam naturalem*, et haec vocatur *speculum creatu-*  
 « *ris*; secunda totam seriem doctrinalem et haec vocatur  
 « *speculum scientiarum*; tertia vero totam *historiam tem-*  
 « *poralem*, et haec vocatur *speculum historiarum*. Prima si-  
 « *quidem* prosequitur naturam et proprietates rerum; se-  
 « *cunda* materiam et ordinem omnium artium; tertia vero  
 « *seriem omnium temporum*. In prima quidem agitur de  
 « *humani generis constitutione*; in secunda de ipsius instru-  
 « *ctioe*; in tertia vero de eiusdem propagatione. Itaque  
 « *prima* non immerito vocatur *Speculum naturale*; secunda  
 « *vero* *Speculum doctrinale*; tertia quoque *Speculum histo-*  
 « *ricale* ».

Dopo queste formali dichiarazioni per tre volte ripetute, se sembrassero necessarie nuove indicazioni per stabilire che il primitivo piano dello *Speculum majus* non comprendeva lo *Speculum morale*, si troverebbero in abbondanza nelle due prime parti dell'opera, in cui sono trattati i punti più importanti della morale, cioè le questioni che avrebbero dovuto essere inserite nella quarta parte, ammettendo che l'autore avesse designato di scriverla. Così dopo aver parlato della caduta del primo uomo,

l'autore si trattava a lungo sopra tutti i vizi, di cui il peccato originale è la sorgente. Nel quinto libro espone la morale dei filosofi e l'insegnamento che hanno dato intorno alle virtù; nel decimottavo parla della dottrina dei Padri, dei concili, delle leggi della Chiesa ecc. In ultimo tratta teologicamente ed estensamente dei peccati che l'uomo può commettere contro Dio e contro il prossimo. Si vede adunque chiaramente che questi sviluppi dati alle questioni morali nelle *Speculum morale*, e nelle *Speculum doctrinale* dispensavano l'autore dal ritornarvi sopra, e che una nuova parte consacrata a trattarle specificatamente sarebbe stata un lavoro inutile.

Ma Echard ha rilevato dalla *Speculum morale* altre prove decisive della sua supposizione. Iddi essa fa allusione ad avvenimenti che hanno avuto luogo molto tempo dopo la morte di Vincenzo di Beauvais, la di cui vita, come abbiamo detto, non oltrepassò l'anno 1264. Così in un passo (1) l'autore si riporta alla bolla di Martino IV, *Ad fructus ubera*, che fu data nel 1282. Altrove (2) parla della canonizzazione di S. Luigi, che ebbe luogo nel 1287; ed in altre luoghi (3) della presa di Acri fatta dai musulmani, che accadde nel 1291.

Concludiamo che le *Speculum morale* non è l'opera di Vincenzo di Beauvais, ma una raccolta di una data posteriore. Studiando a fondo l'opera, Echard vi ha riconosciuto, indipendentemente dai plag fatti da S. Tommaso, molti squarci appartenenti agli scrittori del XIII secolo. Così il commento di Pietro da Tarantasia sopra il *Mestiere delle Sostanze*, le opere di Riccardo di Middleton dell'Ordine di S. Francesco, il libro dei Sette casi della *Spirito Santo* del domenicano Stefano di Bellavilla, e le *Considerazioni sopra gli ultimi fini dell'uomo* di cui l'autore è sconosciuto, hanno fornito molte ed importanti pagine all'esperto compilatore. Checchessia di tutto ciò

(1) *Specul. Mor.*, lib. III, F. 2, dist. 80, art. 2.

(2) *Ibid.*, lib. III, F. 2, dist. 1.

(3) *Ibid.*, lib. II, F. 8, S. 2.

è incontrastabile che S. Tommaso non ha preso cosa alcuna dello *Specchio morale*, e che anzi gli ha ferito la maggior parte dei materiali. Possiamo dunque nella costante tradizione porre la *Somma teologica* fra le opere autentiche dell'Angelo della scuola.

Tutti gli storici, è vero, concordano a riconoscere che la morte impedì a S. Tommaso di dare l'ultima mano alla sua opera, e che fu obbligato a lasciarla incompleta; ma sappiamo ancora con precisione il punto a cui restò, che è la novantesima questione della terza parte, la quale ha per oggetto le condizioni generali della penitenza. Tutto quello che precede è certamente suo, e deve essere tenuto fra le sue opere autentiche. In quanto al supplemento che nella maggior parte delle edizioni è aggiunto alla *Somma*, esso è ricavato dal commento del santo Dottore sopra il *Maestro delle Sentenze* da mano sconosciuta.

## CAPITOLO SECONDO.

Opuscoli di S. Tommaso. Cronologia delle sue opere.

San Tommaso fu spesso distolto dall'insegnamento e dalla composizione delle sue opere di teologia, ed obbligato a prendere parte attiva a tutte le controversie che nel suo tempo interessavano il dogma e la disciplina scolastica. Le circostanze lo spinsero più volte a prendere la penna, tanto in difesa del suo Ordine, quanto per rispondere alle questioni che gli venivano proposte da tutte le parti della cristianità, come al maestro più abile a dirigere le coscienze. Bernardo Gui donò a Clemente VI portava circa a quaranta gli opuscoli di questa categoria (1). Gli editori

(1) Baxx, *Opuscula*: « Scripsit etiam S. Doctor diversas tractatus et libellos ad instantiam diversarum personarum quibus solvere, dum institutoribus dubis, debet per de veritate respondere... Sunt autem numerum circiter quadraginta, quibus plus minusve... » a Clement VI « Item sunt parva opuscula circa quadraginta ».

del 1379 ne hanno raccolti sessantatre, di cui alcuni sono veri trattati (1). Il catalogo, lungi dall'esser diminuito, si è maggiormente accresciuto nelle edizioni che hanno seguita quella di Roma (2).

Per completare le ricerche critiche alle quali ci siamo dedicati, ci resta ad esaminare questa importante parte delle opere del santo Dottore.

Nei precedenti capitoli abbiamo fatto menzione della *Esposizione dell'orazione domenicale*, della *Soluzione angelica*, del *Simbolo degli Apostoli*, dei *Due commenti sopra Beato e del Trattato dell'Essere e dell'Essenza*. Dovremmo ancora discutere l'autenticità di sessantasei opere almeno, se questa arida e fastidiosa lavoro non potesse esser facilmente abbreviato per l'opportuna applicazione delle regole della critica che abbiamo stabilito. Infatti fra queste sessantasei opere se ne trovano non meno di ventisei, che non figurano nei più antichi cataloghi delle opere di S. Tommaso, e che non sono a lui attribuite se non da manoscritti posteriori al XIV secolo, e delle quali finalmente la forma e la sostanza smentiscono l'autenticità, vagamente accennata da qualche testimonianza isolata.

Queste opere sono le seguenti:

*Responsio ad F. Joannem Forcellanum, generalem magistrum Ordinis Praedicatorum, de articulis certum et octo sumptis ex opere Patris de Tarenasia.*

*De Potestate humana.*

*De Tempore.*

*De Mortale fermarum.*

*De Natura cycloniarum.*

*De totius Logicae Aristotelis summa.*

*De Sena respectu singularium et intellecta respectu universalium.*

*De Inventione medic.*

(1) Sup. Roma 1873, Tom. XVII.

(2) Vedi specialmente l'edizione di Parigi 1863, Tom. XX.

- De Natura humani.*  
*De Natura loci.*  
*De Intellectu et intelligibili.*  
*De Quo est et quod est.*  
*De Universalibus, tract. I.*  
*De Universalibus, tract. II.*  
*De Venerabili Sacramento altaris.*  
*De Sacramento Eucharistiae.*  
*De Humanitate Iesu Christi.*  
*De Dilectione Christi et proximi.*  
*De Divinis nominibus.*  
*De Beatitudine.*  
*De Vita condendi et puritate concupiscentiarum.*  
*De Officio sacerdotis.*  
*Expositio Apoc.*  
*De Expositione et conditione ad tempus.*  
*Epistola exhortatoria.*  
*De vita et virtutibus.*  
*De Concordantia in qua concordat scriptura in partibus  
 apparenter contrariis.*  
*De Curis in communi.*

Dal solo titolo di questi opuscoli si sarà potuto argomentare che la maggior parte trattano di materie filosofiche. Può riuscire cosa ingrata allo storico che la critica non l'autorizzi ad annoverarle fra le produzioni autentiche di S. Tommaso, ed a tirarne partito per l'esposizione della sua dottrina; ma il silenzio dei biografii contemporanei e l'epoca dei manoscritti che le consegnano, senza esitazione alcuna debbono farle considerare come apocriefe. Questo è il giudizio che è stato dato, non solamente da Gasimiro Oudin, dai PP. Quatiff, ed Eckard e da Bernardo de Rubens, ma ancora dagli editori del 1876, che ebbero la diligenza di farle stampare in caratteri girati.

Si trovano impressi nella stessa maniera quattro opuscoli che figurano negli antichi cataloghi dell'edizione di

Roma, e tenuti per conseguenti nel numero delle opere supposte o almeno dubbiose:

- De Natura materiae et de diversitatibus informatae*
- De Demonstratibus.*
- De Natura accidentis.*
- De Natura generis.*

Quanto alle due ultime si allontanano troppo dallo stile e dal metodo di S. Tommaso per essere autentiche, ma il piccolo trattato della Natura della materia non dà luogo alle stesse difficoltà; e siccome è accennato da Tolomeo, da Bernardo Guidoni, da Luigi di Valladolid e da S. Antonino, non si saprebbe render conto del perchè, se non secondo che osserva Richard, sia stato ripetuto come spurco.

Ecco il catalogo degli opuscoli che gli editori recenti, il P. Eobard e Bernardo de Rubis, tengono per autentici, appoggiandosi sopra la testimonianza del manoscritto e sulle prove delle stesse opere:

- Contra errores Graecorum, ad Urbanum IV Pontificem Maximum.*
- Compendium Theologiae, ad F. Reginaldum socium suum charissimum.*
- Declamatio quorundam articulo rum contra Graecos, Armenos et Saracenos, ad eandem Antiochenum.*
- De Duobus praeceptis charitatis et decem legum praeceptis.*
- De Articulis Fidei et Sacramentis Ecclesiae.*
- Responsio ad M. Joannem de Fecellis, de articulo XLII.*
- Responsio ad litteram Venetam de articulo XXXVII.*
- Responsio ad litteram Nicotinam de eod. articulo.*
- De differentia Verbi divini et humani.*
- De Natura Verbi intellectus.*
- Tractatus inchoatus de substantiis separatis, seu de Angelorum natura, ad F. Reginaldum socium suum charissimum.*
- De Cultu intellectus contra Averroistas.*

*Contra perniciosa doctrinam retrahentium homines a religione ingressa.*

*De Perfectione vitae spiritualis.*

*Contra impugnantes Dei cultum et religionem.*

*De Regimine Principum, ad regem Cypri.*

*De Regimine Amalcorum, ad ducem Amalcorum.*

*De forma abbatialis, ad generalem magistrum sui ordinis.*

*Expositio primae decretalis.*

*Expositio super secundam decretalem.*

*De Sortibus, ad dominum Jacobum de Bonga.*

*De Jurejuramentis, ad F. Reginaldum, ordinis Praedicatorum, socium suum charissimum.*

*De Avaritia mundi contra mercatores.*

*De Falsis.*

*De Principio individuationis.*

*De Principio naturae, ad F. Sylvestrum.*

*De Misericordia elementarum, ad magistrum Philippum.*

*De Occulis naturae operibus, ad quendam militem.*

*De Mole cordis, ad magistrum Philippum.*

*De Anterioribus.*

*De Quatuor oppositis.*

*De Fallacis, ad quosdam nobiles artistas.*

*De Propositionibus medicis.*

*Officium de fratre Corporis Christi.*

Fra le trentaquattro opere comprese in questo catalogo, tre si riferiscono a contesti degli Ordini mendicanti con l'Università, cioè:

*Contra impugnantes Dei cultum et religionem.*

*De Perfectione vitae spiritualis.*

*Contra perniciosa doctrinam retrahentium homines a religione ingressa.*

San Tommaso compose la prima nel 1256, in risposta al celebre libro *Dei periculis degli ultimi tempi* di Guglielmo di Saint-Amour energico avversario degli Ordini mendicanti.

comi. Il secondo ed il terzo furono pubblicati alcuni anni dopo, sotto il pontificato di Clemente IV, fra il 1266 ed il 1268, allorché Guglielmo di Saint-Amour, condannato già una volta dalla santa sede, rientrò nuovamente in Italia e trovò per compagno un altro maestro dell'università di Parigi, Gherardo d'Abbeville, al quale risponde San Tommaso (1).

La maggior parte degli altri scritti del Dottore saggio, di cui abbiamo riportato i titoli, si riferiscono esclusivamente alla teologia, ed hanno sì poca estensione ed importanza che non crediamo dovercene occupare. Ci limiteremo a soli cinque scritti che interessano d'ora ad un certo punto la filosofia, e che sono i seguenti:

*De Principiis naturae.*

*De Principiis individualium.*

*Compendium Theologiae.*

*De Finibus intellectus.*

*De Regimine Principum.*

Il libro dei Principi della natura è un frammento di poche pagine, in cui trovasi epilogata in termini assai chiari la dottrina d'Aristotele sopra le potenze e l'atto, e sopra i quattro principii, la materia, la forma, la causa efficiente e la causa finale. San Tommaso lo scrisse a Parigi poco tempo dopo il trattato dell'Essere e dell'Essere, e prima che gli fosse stato conferito il magistero nelle scienze. Questi particolari, che ci sono forniti da Tolomeo dimostrano l'autenticità dell'opera, e stabiliscono la data della composizione negli anni 1256 e 1257 (2).

(1) Vedi Bonano, *Script. Ord. Praed.* Tom. I, p. 335, 336; Sabell, *E. Thomae, Op.* Tom. XIX, p. 368 et seq., *Notae Latinae de la Prose*, Tom. XIX, p. 697 et seq., e sopra tutto l'articolo complementare, che M. Yiliard Le Clerc ha commentato a Gherardo d'Abbeville, Tomo XXI, p. 468 et seq.

(2) *De Nat. Ess.*, lib. XXII, c. XXI. e infra *notae magisteriales*, quaedam libelli composuit... Tertius fuit de Principiis naturae e.

Il piccolo trattato del *Principio dell'individuazione* è ancora più certo. Come accenna il suo titolo, ha per oggetto la ricerca delle condizioni dell'esistenza individuale, problema che ha sempre agitato la scuola, e sul quale S. Tommaso ha un'opinione propria che esporremo e discuteremo. Ignoriamo in quali circostanze quest'opuscolo sia stato scritto, ma l'autenticità non è dubbiosa, ed è attestata da Tolmezo, da Bernardo Guidoni, da Luigi di Valladolid, da S. Antonino e da altri, e risulta dalla perfetta analogia del suo fondo con la dottrina insegnata da S. Tommaso sopra l'individuazione.

Il *Compendio della teologia* (*Compendium Theologiae*) è un lavoro di maggior considerazione. Esso non è un frammento, né un opuscolo, ma è un'opera in grande, che sostiene quasi il paragone colle più importanti opere del Dottore anglico. Il primo capitolo, che serve di prologo, annuncia un'esposizione della fede cristiana divisa in tre parti, che corrispondono alle tre virtù teologali, Fede, Speranza e Carità (1). Non possiamo che la prima parte composta di dugento quarantasei capitoli; ed il principio della seconda parte che S. Tommaso lasciò incompiuta. L'opera, di cui autenticità non è stata mai contrastata, è dedicata a F. Beatinello dell'Ordine di S. Domenico, che S. Tommaso conobbe a Roma nel 1248, e che lo attaccò alla sua persona e non l'abbandonò fino alla morte (2). L'epoca ben conosciuta della loro relazione aiuta a fissare quella della composizione del *Compendio della teologia*, che non è certamente anteriore all'anno 1264, e che non certamente deve aver preceduto il secondo soggiorno del Dottore anglico a Parigi e la *Somma teologica*, perchè vi si riconosce piuttosto il primo

(1) *Compend. theol.*, c. 1. — Et igitur p[ri]ma, de charitate Bernardi de, completissima doctrina de christiana religione tradita, quae semper per totum mundi orbem, cum hactenus in presentibus operibus nostris tractata fuerit. Petrus de Sola, secondo de opt. libro vero de curiae operibus.

(2) *Script. Ord. Praed.*, Tom. I, p. 331. *Beatis.*, Tom. XIX, edn. praed., p. 27.

abbiamo che il compendio di questa opera maggiore. È stata scritta secondo ogni verosimiglianza fra gli anni 1262 e 1265.

Il trattato dell'Unità dell'intelletto è attribuito a S. Tommaso da tutti i suoi contemporanei, da Tolomeo, da Guglielmo del Tocco, da Bernardo Guidugi, ec. ec.; ed è cosa degna di speciale menzione per la polemica che l'Angelo della scuola vi sostiene contro l'assurdo, la quale forma uno dei principali titoli di sua gloria. Già nei suoi Commenti sopra il *Meteteo* delle sentenze, e nella *Summa* contro i *Geniti*, aveva indicato il pericolo arabo come lo scoglio più pericoloso che avessero a temere la Chiesa e la scuola. Il pericolo aggravandosi, egli alza di nuovo la voce (1) ed intraprendo una confutazione regolare, che a testimonianza di Guglielmo del Tocco è specialmente diretta contro i professori di Parigi, attaccati alla dottrina d'Averroes. Il trattato dell'Unità dell'intelletto contiene infatti allusioni non equivocate alle scuole che erano stabilite nella strada de Fenore, e che erano credute l'asilo di ogni temerità e di ogni resistenza, per cui giustamente si commosse l'autorità ecclesiastica. Bernardo de Rubois da ciò conclude che l'opera ha dovuto essere stata scritta a Parigi, e fissa la data della composizione nell'anno 1269; epoca in cui S. Tommaso, ritornato in Francia, occupava per la seconda volta la cattedra di teologia nel convento dei Domenicani situato nella strada Saint-Jacques (2).

San Tommaso cita frequentemente Aristotele ed il commento di Tommaso sopra il trattato dell'Anima. E qui si deve osservare che tutte le edizioni di San Tommaso, anche le più antiche rimontando fino agli ultimi anni del

(1) San Tommaso incomincia del rimanente la sua lotta scolastica contro l'assurdo, e sostiene questa polemica con una facilità ed arve apud multos et dicitur Averroes semper quardum.... Contra quos laqueos multo conortatus. Sed qui certatum impudens non cessat variis modis, propositum suum intrepidus implere contra quosdam Averrois copribus alle.

(2) Rubois, *Opp. Tom.* XIX, col. 1177, p. 267 et seq.

secolo XV, citato Tommaso sulla versione latina di Erasmo Barbaro, pubblicata a Venezia nel 1548. Che perciò è cosa naturale il concludere che l'opera originale di S. Tommaso debba aver subito da parte dei suoi primi editori delle interpolazioni che potrebbero dar luogo a gravi dubbi, se non avessimo i mezzi di valutare l'impotenza dei passi interpolati. Ma riportandosi agli antichi manoscritti, Rubens ha potuto verificare che il suo testo era conforme al testo stampato, salvo che alla traduzione primitiva era stata sostituita, nelle edizioni la versione di Erasmo Barbaro. Rubens confessava di non sapere qual fosse l'origine di quell'antica versione, e se i passi citati fossero stati specialmente tradotti a richiesta di S. Tommaso per particolari bisogni delle circostanze, ovvero se fossero stati presi da un'antica traduzione, che correva il XIII secolo, sarebbe stata diffusa nell'università di Parigi. Noi abbiamo ritrovato nella imperiale biblioteca sotto il numero 964 un manoscritto, la cui origine risale al principio del XIV secolo, che sembra risolvere la questione. Esso infatti contiene una versione latina del commento di Tommaso, nel quale si leggono testualmente i passi estratti da Rubens dagli antichi manoscritti dell'opera di S. Tommaso (1). È verosimile che questa versione sia sembrata troppo barbara o troppo infedele agli editori del XV secolo, e che abbiano preso il partito di sostituirla quella di Erasmo scritta con più eleganza.

Ma di tutte le opere comprese sotto il nome d'opuscoli degli editori di S. Tommaso, quella che merita la più seria discussione è certamente il trattato del *Gouvernement des princes*. *Id.*

(1) Questo manoscritto, piccolo formato in foglio in due colonne, contiene diverse opere di filosofia, fra le quali si distinguono le *Questions seintes* o le *Questions naturelles* di S. Gregorio di Brehanie, tradotte ed espurgate da M. Villemor Le Clerc, *Bibliothèque de la France*, Tom. XXI, p. 462 e 463. Il commento di Tommaso si estende dal foglio 20 al 59. Gli estratti citati da Rubens si trovano nel foglio 48 verso et verso.

Tommaso cita fra gli scritti del santo Dottore un trattato *De regimine principum* composto pel re di Cipro, e che incomincia così queste parole: *Cogitant multi quid afferrent?* (1).

I cataloghi dati da Bernardo Guidoni, da Bartolomeo di Capoa, da Niccolò Trivelfi e degli altri storici dell'Ordine di San Domenico ne fanno la stessa menzione.

Giovanni Colonna ne parla egualmente, aggiungendo un'essenziale circostanza, cioè che l'opera non è rimasta incompiuta (2).

Queste testimonianze sono d'accordo con i più antichi manoscritti conservati, nei quali il trattato *de Regimine principum*, composto pel re di Cipro, porta invariabilmente il nome di S. Tommaso.

Aggiungiamo che le dottrine dell'opera sono esattamente quelle che troviamo sostenute nelle produzioni autentiche dell'Angelo della scuola. Così per esempio si paragonano i primi libri del commento sulla *Politica* d'Aristotele col trattato *de Regimine principum*, e rimarrebbe colpito dall'analogia delle dottrine sopra tutti i punti fondamentali, come per esempio sopra l'origine delle società, sopra le diverse forme di governo, sopra l'utilità della monarchia, &c.

Sembra che queste ragioni siano decisive in modo da non lasciare luogo ad alcun dubbio; così tutti gli editori di S. Tommaso hanno collocato l'opera nel numero delle sue produzioni autentiche. Gli editori del 1574 hanno dato l'eccepo, e tutti quelli che sono venuti di poi gli hanno imitati.

La questione non ostante presenta delle parti oscure, che chiedono sberliamento.

Primeramente la composizione dell'opera è difettosissima. L'autore sembra scrivere eventualmente. Appena

(1) Hist. Eccl., lib. XXIII, c. XIII.

(2) Ap. Roberti Tom. XII, col. pr. p. 242. *De Regimine regum ad regem-Cyprum; quod quidem opus minus completum est.*

entrato in una questione l'abbandona prima di averla finita, e non vi ritorna che dopo lunghi giri, onde gli accade di obliare le sue prime opinioni. Così nel primo libro dimostra la necessità del governo della destinazione sociale dell'uomo; e nel terzo libro tratta nuovamente dello stesso soggetto, appoggiandosi ad astrazioni metafisiche, come sono la nozione dell'essere e le leggi del moto. Nel primo libro paragonando le principali forme di governo, dà la preferenza alla monarchia; nel secondo libro piange per la repubblica. Considera con ragione il cammino, e le città come l'elemento generale dello stato, eppure non esamina la costituzione delle città che negli ultimi capitoli dell'opera. Nell'enumerare le diverse specie del governo dimentica il governo spirituale del sovrano pontefice, al quale poi consacra una parte del terzo libro. A incanto, a digressioni, e ripetizioni inutili seguono numerose proposizioni equivocate, che fanno dubitare che simile opera sia uscita dalla penna di S. Tommaso, scrittore sì metodico e sì preciso.

L'obiezione perde per verità molta forza quando si riflette sulla rilevante notizia data da Giovanni Calaneo; perchè se, come dice, l'opera è restata incompleta, le imperfezioni che in essa si trovano non hanno niente di maraviglioso, e può supponersi che l'autore l'avrebbe corretta nella revisione. Ma si presenta un'altra difficoltà. Fra gli avvenimenti che si trovano menzionati nel trattato del Governo dei principi, alcuni non hanno avuto luogo che molti anni dopo la morte del santo Dottore. Per esempio si si tratta della morte di Rodolfo imperatore d'Alsogna, che accade nel 1294; dell'elezione di Adolfo di Nassau fatta nel 1298; del suo assassinamento commesso da Alberto duca d'Austria nel 1298 (1). Ora S. Tommaso morì nel principio dell'anno 1274; dunque è chiaro che l'opera non appartiene a lui e che è alterata giuvemente da interpolazioni.

(1) Lib. III, c. XX.

Castiglione Oudia, dopo aver esposto le difficoltà, lo taglia di netto, attribuendo il trattato del *Systeme des princes* ad Egilio di Berna, arcivescovo di Bourges (1). Ma il detto critico cade in una confusione tanto meno scusabile, in quanto che la gran parte deriva da risentimenti mai dissimulati contro l'Ordine di S. Domenico. È certa che Egilio di Berna ha composto un'opera di politica precisamente sotto questo titolo *de Regimine principum* (2), ma quest'opera è tutt'altra che quella che porta il nome di S. Tommaso. L'una è dedicata al re di Cipro, l'altra è stata composta per Filippo il Bello; l'una incomincia con queste parole: *Cogitasti mihi quis offerretis regiae celsitudinis dignum?* L'altra: *Clamat peffissimum senescitis omnes principes non aequaliter dixerunt.* La scelta delle materie, l'ordine e la divisione dei capitoli, il punto di vista, le conclusioni, tutto differisce per il fondo e per la forma nelle due opere che non hanno di comune che il titolo. Non s'intende adunque come Castiglione Oudia, critico sì profondo, abbia potuto ignorar questo fatto.

Ma senza maggiormente insistere sopra un troppo manifestato errore, andiamo alla vera spiegazione che toglie tutti i dubbi, ai quali ha dato origine il trattato del *Systeme des princes*.

Come tutte le produzioni di simil genere, quest'opera ritenne nel medio evo un vero trionfo, se ne moltiplicarono le copie, e fu tradotta in più lingue. Il papa Alessandro VII possedeva il manoscritto della traduzione italiana, in cui si riscontravano due notevoli indicazioni. Dopo queste parole del quarto capitolo del secondo libro: « *Opportunum est hinc in conversatione hominum non dicere delectationis pro continentia habere ut carnis* » comincia recitarsi »; si legge in margine: « *Qui finisce secondo il bono Tomaso* ». Il quarto libro terminava

(1) *De Script. Eccl.*, Tom. III, col. 128.

(2) Di questa ristampa. Abbiamo avuto sotto gli occhi l'edizione pubblicata a Rom nel 1697, in 8vo, Vedi in seguito il lib. II, cap. I.

con la seguente nota: « Qui compleo il quarto libro del « re » del regno, cominciato dal venerabile dottore S. Tommaso d'Aquino, poscia compiuto da F. Tolomeo da « Lucca del medesimo Ordine, che fu vescovo di Tor- « colla » (1).

Questa versione è probabilmente quella che esiste nella biblioteca di Parigi in un manoscritto di antica data, di cui M. Narraud ha dato la descrizione (2). Il manoscritto non continua le due suddette note, ma termina colla frase sopraccitata.

Un'altra osservazione si applica ai due manoscritti del testo latino, segnalati da Richard, che appartenevano altravolta all'abbazia di Santa Genoveffa e a quella di San Vittore, e di cui oggi si è perduta ogni traccia.

Finalmente in un manoscritto della biblioteca di Firenze l'opera è designata sotto questo titolo « Liber de « rege et regno, incipit a ven. doctore S. Thoma de « Aquino, ord. Praed., postea completus a F. Ptolomaeo « de Luce, eiusdem ordinis, qui tandem fuit episcopus « Torcollanus » (3).

Chiaramente risulta dal avvicinarsi di queste note: 1.° che S. Tommaso non aveva condotto il trattato del Governo dei principi che circa la metà del secondo libro; 2.° che l'opera era stata in seguito terminata da Tolomeo, il quale, servendosi secondo ogni apparenza dei materiali lasciati dall'autore, completò il secondo libro, e vi aggiunse due nuovi libri, il terzo ed il quarto. Ora parandosi da questi dati è facile scorgere tutte le difficoltà, che si fanno contro l'autenticità di quest'opera.

Tolomeo ha vissuto per lo meno fino al 1324. Si comprende adunque che ha potuto fare allusioni ad avvenimenti occaduti dal 1294 al 1324, come la morte di Be-

(1) Script. Ord. Praed. Tom. 1, pag. 336.

(2) I manoscritti italiani della biblioteca del Re, in 160, Tom. II, pag. 7. Cf. PARRON, Paris, Les manuscrits français de la Bibliothèque du roi, Tom. VII, pag. 124.

(3) Script. Ord. Praed., Tom. 1, pag. 337.

della, Politezone e la morte di Adolfo di Nassau. La menzione di questi fatti non ha luogo effettivamente che negli ultimi due libri, precisamente nella parte dell'opera che è attribuita a Tolomeo.

In altre il piano della composizione tanto dilatare, quando si considera l'insieme dell'opera, comparisce al contrario maggiormente concepito, quando non si considera che la parte trattata da S. Tommaso. Lo spirito più severo in fatto di metodo potrebbe trovare poco da ridire nell'ordine delle seguenti proposizioni. Cap. I: Gli uomini vivono insieme ed hanno bisogno di un capo che li governi. Cap. II: È più vantaggioso e più sicuro essere governati da un solo capo che da più. Cap. III: Se il governo di un solo, esercitato con giustizia è il migliore, diventa il peggiore alorchè degenera in tirannide. Cap. IV, V e VI: La repubblica romana ha prosperato realmente e si è ingrandita sotto il governo popolare, ma la demagogia della moltitudine genera facilmente la tirannide, e la monarchia è preferibile, purchè sia temperata. Cap. VII, VIII e IX: Un re non deve ricercare ricompensa della sua buona amministrazione nella splendore degli onori, nè negli altri vantaggi del mondo, ma deve collocarla nell'eterna beatitudine, e nel più alto grado di beatitudine. Cap. X: Nonostante i re che governano secondo giustizia, ottengono per soprappiù il bene ed i vantaggi materiali che non conseguono i tiranni. Cap. XI: Tali sono le ricchezze, la potenza, ed il buon nome. Cap. XII e XIII: Un re deve essere pel suo regno quello che l'anima è pel suo corpo, Dio pel mondo. Cap. XIV: Deve modellare il suo governo sopra quello divino. Cap. XV: Egli deve consacrar tutte le sue cure a dirigere i suoi popoli verso il loro fine, indirizzandoli al bene ed alla virtù. Segue nel secondo libro l'esplicitazione particolareggiata dei doveri della dignità reale relativamente all'ordinamento delle città e delle terre, la scelta dei luoghi, le sussistenze, le ricchezze ec. Un'opera composta sopra questo piano non ha evidentemente nulla

che la rende indegna di S. Tommaso, e dicoi di più, che vi si ritrova la proclama e la semplicità, che tanto distinguono il Dottore anglico.

Concludiamo che se gli ultimi due libri del trattato del Governo dei principi sono l'opera di Tommaso, S. Tommaso è certamente l'autore del primo libro e della maggior parte del secondo, che possono essere posti a giusta titolo fra i suoi più solidi e migliori scritti.

In quanto alla data della composizione, attesa la stata incompleta nel quale l'opera vi è pervenuta, saremmo inclinati a credere che appartenga agli ultimi anni della vita di S. Tommaso. Richard suppone che non sia stata terminata a motivo che il re di Cipro, Ugo II di Lusignano, a cui l'autore la destinava, morì nel 1267 nel quindicesimo anno di sua età prima del tempo, in cui avrebbe potuto profittare di queste alte e preziose lezioni. Ma questa congettura non è giustificata, ed altri storici vogliono che l'opera fosse stata intrapresa non per Ugo II, ma bensì pel suo successore, che fu re di Gerusalemme dopo la morte di Corradino. Che che sia di ciò, sembra che S. Tommaso abbia composto il trattato del Governo dei principi fra l'anno 1266 e l'opera della sua morte.

Oltre questo trattato, tutti gli editori di S. Tommaso, ad eccezione di Bernardo de Babelis, nella collezione delle sue opere ne hanno annoverato una in sette libri intitolata: *De l'Education dei principi* (de *Eruditione principum*). Né alcuno degli antichi cataloghi, né alcun manoscritto conosciuto l'attribuisce al santo Dottore, ed i critici più autorevoli concordano nel crederla suppositiva. Il Padre Richard opinò che l'opera appartenga a Guglielmo Perault dell'Ordine dei frati Predicatori, che visse nella prima metà del secolo XIII (1).

(1) Script. Ord. Præd., pag. 131 e seg. Cf. Hist. de la France, T. XIX, pag. 312 e seg.

Noi abbiamo terminato la discussione dell'autenticità delle opere di S. Tommaso. Per quanto è stato possibile, abbiamo indicato le date della loro composizione. Volgeremo ora indietro lo sguardo, e tenteremo riapigliare i precedenti particolari in un quadro che presenterà la cronologia delle opere di S. Tommaso.

San Tommaso compare per la prima volta in scena nel 1215, quando, contro le volontà di sua famiglia e malgrado le machinazioni ordite dai suoi fratelli s'impegna appena nell'età di sedici, e al più di diciotto anni nell'Ordine di S. Domenico; ma non fu conosciuto per suoi scritti, che nell'età di venticinque anni. Fino a quest'epoca studiò nell'Università di Napoli le belle lettere e la logica sotto i maestri Pietro d'Abramo e Martina. In Colonia ed in Parigi sono le discipline d'Alberto sì familiarità nella conoscenza della Scrittura e della teologia, senza comporre, o almeno pubblicare, alcun'opera. Il P. Touron pretende che il suo primo Commento sopra le *Morale di Aristotele* fosse stato scritto a Colonia; ma questa opinione ripetuta da qualche recente biografo, non è appoggiata che sopra un testo mal compreso di Guglielmo del Tocco.

Nel 1222 San Tommaso, nell'età di venticinque anni, e al più di ventisepte, viene per la seconda volta a stabilirsi in Parigi per ordine dei suoi superiori, ed è allora che incomincia la seconda serie delle opere che hanno immortalato il suo nome. La sua prima composizione è il Commento sopra il *Senso delle antiche*; celebre compendio delle lezioni che aveva dato dal 1222 al 1224. Dopo poco pubblica le sue *Controversie sopra la verità*, in numero di ventinove (*Quæstiones disputatæ de veritate*), cinque *Quæstioni dei quilibeti* [*Quæstiones Quilibetales*], il Commento sopra il *Vangelo di S. Matteo*, i suoi due opuscoli dell'Essere e dell'Essenza (*De Ente et Essentia*), e i *Principii della natura* (*De principiis nature*). Questi sono i frutti del suo primo insegnamento. Alterna queste opere di metafisica religiosa con scritti di politica;

e per la difesa del suo Ordine e dei suoi propri dritti contro l'Università di Parigi, che ricusa agli ordini mendicanti la facoltà di occupare pubbliche cattedre, scrive il suo trattato: *Contra gli avversari del culto di Dio e della religione* (*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*), in risposta al libro di Guglielmo da Saint Amour, dei *Pericoli degli ultimi tempi*. Infine raccoglie i materiali della *Somma contra i Gentili*, alla quale si accinge ad istanza di Raimondo di Fossabret per combattere gli errori dei macedoniani, degli eretici e dei filosofi.

Urbano IV nel 1261, essendo solito sul trono pontificio, S. Tommaso fu richiamato in Italia. A Roma, a Viterbo, ad Orvieto, ad Anagni, a Perugia egli insegnò la teologia nei conventi dell'Ordine di S. Domenico. A richiesta del sommo pontefice compone la sua *Colona d'oro* (*Colona aurea in Matthaeum, Marcum, Lucam et Joannem*), il trattato *Contra gli errori dei Greci* (*Contra errores Graecorum*) e l'ufficio del Santissimo Sacramento (*officium defuncti Corporis Christi*). In l'ultima mensa alla *Somma contra i Gentili*. Commenta il libro di Giobbe, scrive cinque nuove *Quaestiones quolibetis* ed il *Compendio della teologia*, dedicato a F. Reginaldo (*Compendium Theologiae*, ad F. Reginaldum). Finalmente intraprende l'esposizione della *Metafisica* e della *Metafisica* di Aristotele, e dà principio a quei celebri *Commenti* che dovevano tanto contribuire a riconciliare la Stagirita con la Chiesa, ed a consolidare il suo Impero nello stato.

Sotto il pontificato di Clemente IV, che succede ad Urbano nel 1265, Tommaso continua a soggiornare in diverse città d'Italia. Là getta la prima pietra del monumento che deve superare agli occhi della posterità tutti gli altri suoi scritti, la *Somma teologica*, e nell'istesso tempo agli avversari degli Ordini mendicanti, e soprattutto a Gherardo d'Abbeville, che sostiene Guglielmo da Saint Amour ricorrendo in l'assa, oppone nuove apologie della vita spirituale (*de Perfectione vitae spiritualis*; — *Contra periculosos doctrinae retrahentium homines a religionis ingressu*).

Ma Parigi era il cuore degli studi per eccellenza, e come dicono gli storici, la città dei filosofi, *City philosophorum*. Dopo la morte di Clemente IV, S. Tommaso ricomparve sul teatro dei suoi primi successi, e vi dimorò dagli ultimi mesi dell'anno 1268 fino alla fine del 1274, occupato nell'insegnamento, e nella composizione di nuove opere. Appena salito sulla cattedra nel convento della strada di Saint-Jacques, pubblica contro i seguaci d'Averroè dell'Università di Parigi il suo trattato dell'*Unità dell'intelletto* (*De Unitate intellectus contra Averroistas*), scrive la sua ultima controversiale sopra le creature spirituali e sopra le virtù, commenta il Vangelo secondo S. Giovanni, e le prime Epistole di S. Paolo, e prosegue la *Summa teologica*.

Finalmente nel 1274, il santo Dottore abbandona la Francia per non più tornarvi, e va a Napoli, ove è richiamato ad istanza del re dai suoi superiori. Egli insegna in quell'Università che era stata fondata un mezzo secolo prima da Federico II, e che della sua fondazione non aveva posseduto ancora un sì gran maestro. Gregorio X occupava allora la cattedra di S. Pietro, ov'era solito dopo un interregno di tre anni. Sotto il suo pontificato S. Tommaso compone l'ultima parte della *Summa teologica*, nella quale tratta dei sacramenti, e che per questa ragione di qualche storico è chiamata *Sacramentale*. Ma gli avvenimenti non permisero che la conducesse al di là della novantesima questione, che ha per oggetto la penitenza. Nel mese di Maggio del 1274, doveva tenersi un Concilio nella città di Lione. San Tommaso chiamato ad assistervi, abbandona Napoli alla fine di Genova, e s'incammina verso la Francia, traversando l'Italia. Ma percorso da molestie nel corso del viaggio, si ferma all'abbazia di Fossanova dell'Ordine dei Cisterciensi nella diocesi di Terracina. I dolori della malattia non gli impediscono di proseguire gli studi di tutta la sua vita, e con debol voce detta una spiegazione del Cantico dei Cantici, che non è percorsa fino a noi. Questa fu l'ul-

timo suo lavoro. Pochi giorni dopo rendeva l'estremo spirito in presenza di quella Congregazione riunita, lasciando all'Ordine di S. Domenico tutta memoria delle sue virtù, le sue immortali composizioni, vera enciclopedia della scienza religiosa che il filosofo non consulta con minor frutto del teologo.

Nei abbiamo sotto gli occhi il quadro della vita letteraria e filosofica di S. Tommaso, conosciamo le opere uscite dalla sua penna, e le principali circostanze nelle quali le ha scritte. Adunque possiamo ora intraprendere l'esposizione della sua dottrina, prendendo ad esaminare le opere delle quali abbiamo riconosciuto l'autenticità.

## SEZIONE TERZA.

*Analisi della dottrina di S. Tommaso d'Aquino.*

### CAPITOLO PRIMO.

*Spirito generale della filosofia di S. Tommaso.*

I. Partito della ragione. - II. Necessità della fede. - III. Relazione della filosofia colle teologie. - IV. Metodo filosofico.

Cominceremo dal far conoscere la dottrina di S. Tommaso sopra la portata ed i limiti della ragione, sopra l'utilità della fede, sopra l'ufficio proprio della filosofia e sopra le sue relazioni colla religione. Abbiamo veduto che queste sottili questioni agitate fin dall'origine del cristianesimo dai Padri della Chiesa, avevano pure occupato i fondatori della Scolastica, e che nell'XI e XII secolo avevano primeggiato nella controversia tra Berengario e Landraco, Abelardo e S. Bernardo. Anche il Dottore anglico le discute lungamente secondo la loro importanza nell'ordito delle sue opere maggiori. E cercando noi primieramente come le abbia solite, promettiamo alla nostra esposizione il prologo stesso della Somma teologica o della Somma contro i Gentili; seguiamo fedelmente l'ordine tenuto da S. Tommaso, e quel che più importa, volgiamo il concetto primitivo che anima e vivifica tutte le parti della sua dottrina. Le grandi scuole vanno giudicate dalla tendenza generale altrettanto e forse più che dai risultamenti particolari dell'insegnamento del maestro. Prima di chiedere quali sono le loro

ultime conclusioni, bisogna sapere onde vengono, a nome di quale autorità si presentano, e qual parte attribuiscono alla ragione umana ed alla fede. Tali sono i punti principali sui quali siamo per interrogare il Dottor angelico.

## 1.

Secondo San Tommaso è proprio della sapienza (1) conoscere il fine delle cose e condurle ad esso, poichè in ciò consiste il lor bene. Le scienze hanno vari gradi secondo che tendono a fini più o meno alti, e che ne suppongono altri subordinati e superiori. Ma quegli merita per eccellenza il nome di sapiente che trascura i fini individuali e ricerca il fine universale e supremo, cioè la verità, perfezione ultima dell'intelletto. La sapienza ha dunque per oggetto la verità, non già tale o tal'altra verità particolare, ma quella verità superiore e divina ch'è il fondamento di tutte le altre, il principio di tutto l'essere. Il suo ufficio è: 1.º di mediarla ed insegnarla; 2.º di distruggere gli errori opposti (2).

Fra le varie occupazioni degli uomini nessuna oltre a questa la sapienza ha perfezione, in scienza, in utilità e in diletta. In perfezione: poichè la sapienza ci assicura una parte della vera beatitudine. In scienza: giacchè per essa l'anima nostra somiglia a Dio che tutto ha fatto sapientemente, e a Lui ci unisce coll'amore che nasce dalla somiglianza. In utilità: perchè essa conduce alla possessione d'una vita immortale. In diletta: procurando tali

(1) C. GERMANO, l. c. 4. « *Sapientia simpliciter sapientia illi sola reservatur in qua consideratio rationum suarum a viciis, qui etiam ad universalitatem pertinet... Operatur... ut finem suum universi esse bonum intellectus: hoc autem est veritas. Operatur igitur veritatem esse finem suum, sicut universi, et sicque ipse finem et consideratorem principiumque sapientiam inestere,...* »

(2) C. GERMANO, l. c. 4. « *Sicut sapientia est veritatem principium de primo principio meditari et de his docere, ita etiam est diletata cum suam imparet...* »

godimenti e cocenti, che non hanno meschiatura d'amarrezza e disgusto (1).

Due vie menano l'uomo alla sapienza; la ragione e la fede. Questo punto è capitale; non ci riterremo dunque di moltiplicare le citazioni onde stabilirle solidamente.

« Le nostre credenze intorno a Dio, dice S. Tommaso, offrono due specie di verità. Vi sono delle verità divine che sorpassano la forza dell'intelletto umano, come la Trinità: ve ne sono altre, accessibili alla ragione naturale, come l'esistenza e l'unità di Dio, e quelle dell'ordine stesso che i filosofi hanno effettivamente dimostrato, guidate dal lume naturale della ragione » (2).

Troviamo nel seguente Capitolo questo medesimo pensiero espresso quasi colle stesse parole.

« Vi sono due modi di verità nell'intelligibile divino, uno a cui può giungere la ragione, l'altro escedente ogni facoltà naturale » (3).

E più sotto:

« Da quanto precede risulta evidente che l'occupazione del sapiente dev'essere di meditare e difendere contro l'errore questi due ordini di verità divine, le une accessibili all'investigazione della ragione, le altre acc-

(1) C. Summ. c. II. « Inter omnia vero apud homines, respectu rationis est perfectissimum, nobilissimum et utilissimum et laudatissimum. Probatur primo, etc. »

(2) C. Summ. c. III. « Est autem in his quae de Deo creduntur, duplex veritatis modus. Quaedam nempe vero sunt de Deo, quae omnia intellectus humanus omnino excedit, ut Deus non terminus et sumus. Quaedam vero sunt, ad quae utique ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deus unus, Deum esse verum et alia huiusmodi: quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, sicut naturalis lingua rebatur... » E più avanti nella stessa opera: « Sunt igitur quaedam intelligibilia divinum quae lingua rationis non percipiuntur; quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt ».

(3) C. Summ. c. IV. « Duplex igitur veritatis distinctio intelligibilibus existens, una ad quae ratio naturalis pertingere potest, alia quae omni ingenio humano rebatur excedi ».

denti assolutamente la sua facoltà. Nel distinguere due ordini di verità divine, non intende già dire che tale distinzione esista rispetto a Dio, ch'è la verità unica e semplice; essa è puramente relativa all'intelletto umano che ha due maniere di conoscere le cose di Dio: » (1).

I passi ora citati sono della Somma contro i Gentili, nella quale S. Tommaso annuncia fin da principio che, indirizzandosi ai pagani e ai filosofi che negano l'autorità della rivelazione, invocherà la ragione naturale cui dabbiamo tutti sottometterci, benchè insufficiente nelle cose divine (2); ma la stessa massima si ritrova in tutte le opere del Dottor anglico.

Fra i molti passi che ho raccolto, trascrivo i più rilevanti.

Nella Somma Teologica, Part. I, q. II, art. 2, San Tommaso si domanda se l'esistenza di Dio può essere dimostrata; e dopo avere stabilito che può esserlo, soggiunge:

« L'esistenza di Dio e le altre verità che possiamo conoscere, come dice l'Apostolo, colla ragione naturale, non sono articoli di fede, ma preamboli della fede: Non sunt articuli fidei, sed preambula ad articulos. Percchè la fede presuppone il lume naturale, come la grazia presuppone la natura e la perfezione il perfetto (3).

In seguito S. Tommaso ritorna sul medesimo soggetto, e conclude inoltre che possiamo conoscere l'Idio in quanto

(1) C. Gent., c. IX. « Ex praesertim quia evidentius apparet capitalem existentiam ergo deipsum veritates divinarum debent verari... ad quatuor usque investigationes rationis perfringere possit, sine vero essentia rationali intellectus indistinctum. Deum solum deipsum veritates divinarum, cum ex parte ipsius Dei qui est esse et simplex veritas, sed ex parte cognitionis rationis quae ad deum cognoscendum diversitatem et habet ».

(2) Ibid., c. II. « Fidei necessitas aut ad naturalem rationem non pertinet, cum natura antecedere cogatur, quae tenet in rebus divinis. Gratia est... ».

(3) S. theol., I, q. II, art. 4. « Sed non-fides presupponeat cognitionem naturalem, sicut gratia naturalem, et ad perfectibile perfectibile... ».

vita nella ragione, la quale s'innalza dalla vista delle cose visibili fino al loro Autore (1).

Altrove, parlando della necessità della grazia, si esprime in questi termini:

« In tali genere, per conoscere la verità l'uomo non può far di meno del soccorso di Dio, che solo può dare l'impulso al suo intelletto; ma egli non ha sempre bisogno d'un nuovo lume sopraggiunto al lume naturale, non senza indugi ed equivocazioni veritate in conspectu non illustratione superaddita naturalibus illustrationibus. Questo soprappiù di lume non è necessario che per le cose accipiscantur la conoscenza naturale » (2).

Finalmente ritroviamo la stessa dottrina, e quasi le stesse parole lì dove S. Tommaso parla dei doni dello Spirito Santo:

« La ragione riceve da Dio un doppio grado di perfezione, una perfezione naturale proporzionata al lume naturale, ed una perfezione sovranaturale che essa deve alle virtù teologiche, fede, speranza e carità. Relativamente alle cose soggette alla ragione umana, cioè ordinate al nostro lume naturale, l'uomo può agire col giudizio della ragione » (3).

Questi testi, che sarebbe facile moltiplicare, sono decisivi. Aggiungo che, se fossero meno precisi e meno chiari, potremmo tuttavia giudicare dei veri sentimenti di S. Tommaso dal valore della mente umana dalle citazioni che abbondano nelle sue opere. Forse ricorre agli soltanto

(1) S. Thom., 1. q. II, art. 2. « Ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse... » Cf. q. XII, art. 12.

(2) S. 2.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup> q. CIX, art. 1; Cf. in Summa, De Trinitate, q. 1, art. 1.

(3) S. 4.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup> q. LXXVIII, art. 2. « Hic intellectus est perfectus deus, primo quidem abstracto perfectione, secundum ordinem lumen naturale rationis, alio modo quidem superaddita perfectione per virtutes theologicas... Quoniam ad ea quae sunt humanae rationis, non ordinem virtutes ad Deum autem sunt homines, homo potest operari per intellectum naturale... »

alla Sacra Scrittura e alla tradizione della Chiesa? Sono queste certo per lui le maggiori autorità, ma non le sole, e del consenso cita e consulta anche la sapienza profana. Aprite i suoi libri e ne troverete le pagine ricche di nomi di filosofi. Cita sovente Aristotele come S. Paolo, e non ripete nemmeno gli scrittori discepoli dell'Alcorano, come Avicenna ed Averroè. Qualunque sia il soggetto che tratta, siano anche materie di fede, si nutre di autorità umane, in attesa della fiducia che accorda alla ragione naturale, della quale i filosofi sono stati in certo modo gli interpreti ufficiali; sicché l'ultimo editore delle sue opere, Bernardo de Buhay, si vede doverlo difendere su ciò scrive Brocher, che lo taccia di avere una teologia troppo filosofica e mezza pagina (1). Quanto abbiamo progredito di poi e come siamo lunge dal tempo che i teologi erano meno severi dei filosofi stessi verso la sapienza profana!

Ma come S. Tommaso avrebbe adeguato l'uso della ragione? Che non è per lui questa sublime facoltà? È la impressione o il riflesso della luce divina nella nostra anima, impressio divina facta in nobis, reflexio divina claritatis in anima (2); è l'illustrazione di Dio, illustratio Dei. Il lume di ragione, per quale conosciamo i primi principii, ci è largito da Dio, siccome immagine della verità increata che si riflette nella nostra mente (3). Ogni nostra certezza viene dal lume di ragione interiormente largitoci da Dio che per Esso parla in noi (4). La chiarezza

(1) Buhay, D. Thomas, op. cit., T. XVI. Adm. prae., p. 31. Cf. Brocher, Hist. des philosophes, Tom III, p. 385 e Innoce III sur les philosophes scolastiques, non videntur habere sapientiam obsequio philosophorum adhibendam, sed, et hincipit valentibus quasi praepositis philosophis committit, in fine et non adhibet, vanae, neque sacrum doctrinam vere bonam philosophicam lumen gratificat ».

(2) S. 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. CXX, art. 2; in Summ. XXXV.

(3) S. 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. 82, art. 1, Buhay, T. XVI, pag. 388 e Buhayus lumen quo procedit cum nobis cum eis nobis a Deo mittitur, quasi quaedam claritas creatae veritatis in nobis resultat ».

(4) Summ. 2<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. 109, e Quod aliquid per certitudinem scitur ad agendum ratione, et tamen abest ab eo, quod in libro legitur Deus a.

della facoltà di Dio risplende su noi, dice il profeta, cioè il lume della ragione naturale che è l'immagine di Dio (1) a.

Perchè tale secondo S. Tommaso è la natura, della ragione, poteva egli dopo avere attribuito alle nostre facoltà una sì alta origine, non riconoscerle atte a scoprire la verità anche dell'ordine più sublime? Di fatto egli dichiarò, che l'uomo senza la fede può col lume naturale dimostrare l'esistenza di Dio.

II.

Ma dopo aver riconosciuto la dignità ed il valore delle facoltà umane, bisogna pur conoscere che sono limitate e imperfette, e che la conquista dell'uomo quaggiù sarebbe molto miserabile s'ei non fosse rassicurato dal lume della fede.

Il primo ufficio della fede, secondo San Tommaso, è di supplire all'impotenza radicale, in cui è la ragione di scoprire da sé certe verità.

Tale impotenza può esser provata in tre modi: 1.<sup>o</sup> La sensazione è la base della conoscenza naturale, ma non essendo le cose sensibili adeguate alla loro causa che è Dio, come potrebbero dare la cooperazione dell'esistenza divina scopo supremo della sapienza? (2). 2.<sup>o</sup> Si danno tanti gradi di conoscenza quanto sono le menti di differente natura; e siccome la mente dell'idiota è priva di molte nozioni possedute dal filosofo, così la mente dell'asino ignora naturalmente molte verità che l'angelo apprende e

(1) Is. lxvi. *Parvitas et dignitas est super nos lumen vitae in Domine* quod est lumen naturae naturalis in quo est imago Dei a. Cf. P. Guaran, *Della cognizione di Dio*, part. II, c. II.

(2) C. Scotus, l. c. I. - *Et quia in sensibus non cadunt, non potest homo intellectus capi, non quatenus ex sensibus coram cogitio colligitur sensibilia velia ad hoc ducere intellectum nostrum non potest, et in eis dicitur substantia velia quod est, cum eis colligitur esse, videtur non responderi a.*

comprende. Sarebbe stolto l'illuso, se negasse la scienza del filosofo, perchè non la raggiunge; ma non sarebbe egualmente ignorante il filosofo se ricettasse le verità sovranaturali conosciute dagli angeli, anzichè confessare l'insufficienza dell'umano intelletto verso il mistero dell'infinito? (1). 3.<sup>a</sup> Le cognizioni che la ragione può acquistare da sé hanno molti difetti, essendo sicure, incomplete e spesso incerte. Ma se tanta è la nostra ignoranza nelle cose visibili, come potremo noi penetrare nelle cose nostre forse le profondità invisibili dell'essere divino? (2).

La fede non solo ha il suo proprio dominio, inaccessibile alla ragione, ma nel dominio stesso della ragione facilita la cognizione della verità dell'ordine naturale. Perchè se la ricerca di queste verità lasciata alla sola ragione, ne risulterebbero vari inconvenienti: 1.<sup>o</sup> La cognizione di Dio sarebbe un privilegio di pochi uomini, essendo i più stornati dalla ricerca del vero o pel temperamento contrario ai gravi studi o per le molte altre occupazioni o per la pigritia nativa che fugge la fatica e la riflessione, prima condizione del sapere. 2.<sup>o</sup> I pochi privilegiati che potessero col lume naturale elevarsi alla cognizione della verità, non vi arriverebbero, che dopo lunghi giri, sì per la somma difficoltà dell'impresa, come anche per le passioni che agitano la gioventù e non lasciano che s'applichi utilmente alle studie prima che sia calmato il turbine delle disordinate passioni. 3.<sup>o</sup> La debolezza del nostro giudizio e le

(1) G. Bente, l. 1, n. 3. « Adhuc ex intellectualium gradibus ad bella nitens... Sicutum autem modo philosophia substantia constitutionem aperire potest, intellectus autem angelicus plus excedit intellectum humanum quam intellectus optimi philosophi intellectum relictum illius... Magnaque stupor constitutus dicitur excedit apprehensum quam sapientia humana ».

(2) Scot., « Verum intellectum per se proprietas ignorans, etiamque proprietatis quae sensu apprehendimus, collatum perfecte in pluribus rebus non potest, unde agit ambigens illam excellentiam substantiae transcendens omnia intelligibilia, humana ratio investigare non valet » Cf. in Synonyma Scotica, art. I, Opp. Scoti, Tom. VIII, p. 36. <sup>1</sup>

impressioni sensibili che finiscono di corromperlo, non per noi occorrono d'errori che annullano i risultati delle nostre ricerche. Anche i punti meglio dimostrati restano dubbiosi quando s'ignora la forza della dimostrazione, e ci confonde facilmente il vedere le dottrine più contraddittorie insegnate e combattute a vicenda da coloro che il mondo chiama sapienti. La fede rimedia a questo misero, toglie la pena e le incertezze della scienza, la rende facile, pronta, sicura ed accessibile a tutte le intelligenze, e mette stabilmente in possesso della verità divina (8).

Secondo San Tommaso, la fede non distrugge la ragione, anzi ne accresce la forza e il valore, la svolge, la dirige, l'allena. I quali felici effetti ascrive il santo Dottore con queste belle parole: « Nell'anima di Cristo il lume della scienza divina non spegneva quello dell'umanità, ma viepiù lo chiariva » (9). Parimente nell'uomo la fede allunga il chiarore della ragione.

Dalle massime ora esposte conseguiva l'insensibile accordo delle verità rivelate colle verità nate pel lume naturale. Quest'armonia della natura colla grazia era già impugnata nel XIII secolo da vari maestri delle scuole di Parigi, che non solo distinguevano, ma separavano profondamente i due ordini, sostenendo che una stessa proposizione può esser vera secondo la ragione, e falsa secondo la fede; epari che, come altrove abbiamo detto, recarono gravi molestie a Stefano Tempier vescovo di Parigi, che gli condannò dal pulpito nel 1276; ma sopra i quali aveva già richiamata la comune attenzione San Tommaso, che nella Somma contro i Gentili impiega un capitolo intero, per provare che il lume naturale non può essere contrario al rivelato. « È cosa evidente, ci dice, che le prime nozioni

(8) S. Gester, 1, c. IV., & Theol. 2, 2, q. II, art. 4; 1, q. 4, art. 1, *Comen. in M. S. aug. 1, Prov. q. II*.

(9) S. II, q. IX, art. 1. « *Maximè lumen non efficitur per magis sed magis sagittat super lumen veris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientie non efficitur, sed magis clarificat in veritate Christi per lumen creature divine.* »

che la ragione naturale, posta in sé stessa, non testimonia certo, che non è possibile supporre falso, egualmente non si può riguardar come falso ciò che insegna la fede, poiché tutti gli insegnamenti della fede son confermati evidentemente dalla testimonianza di Dio medesimo. Per conseguenza non essendovi che il falso che sia contrario al vero, come risulta dalla loro definizione, è impossibile che la verità della fede siane contraria ai primi principii conosciuti colla ragione naturale » (1). La nozione dei principii che naturalmente possediamo ci viene da Dio come autore della nostra natura; essi appartengono dunque alla sapienza divina; ciò che loro è contrario, lo è pure a questa, e quindi non può venire da Dio (2)... Dandosi qualche contraddittorio Dio impedirebbe al nostro intelletto la cognizione del vero, cosa che non può essere (3)... Perché la fede supera la ragione, taluni suppongono che le sia contraria, ma ciò è impossibile » (4).

Nel secolo XVII Leibniz, il più grande dei filosofi moderni dopo Cartesio, mostravasi fedele interprete della dottrina di S. Tommaso, facendo con termini forti e ingenui chi metteva la fede in lotta colla ragione, di confondere il sovranaturalismo coll'irrazionalismo e di far combattere

(1) D. Geiler I, c. VII: « Ex quæ naturaliter rationali sunt in-  
sita veritates esse constet, in justum et aptum esse falsæ et possi-  
bile cogitare; non ut quædam sit tentatio, non tam evidenter deumque  
confutatum ut fas est, credere esse falsum. Quæ igitur talia falsum  
sunt contraria est, ut ex eorum differentibus aspectibus manifeste ap-  
paret, impossibile est illa principia quæ ratio naturaliter cognoscit,  
predictam veritatem falsè contrariari esse ».

(2) Ibid. ibid.: « Principiorum naturaliter notorum cognitio nobis  
directa est lecta, non quæ Deo ut vector nostras eorum. Hæc  
ergo percepta, ratio divina explenda eorum. Quibusdam spiritus  
principia hujusmodi contraria esse, et divinas representat contrarietas;  
non igitur a Deo esse potest ».

(3) Ibid. ibid.: « Si contraria cognoscens ratio a Deo manifestat,  
et hoc a veritate percepta intellectus cogit impedire; quod  
a Deo non esse potest ».

(4) Ibid. ibid.: « Quis superat rationem (verbum falsum) a naturali  
repetatur quasi contrarium; quod esse non potest ».

Dio contro Dio » (1). Conchiuderà Leibnizio come S. Tommaso, che non vi sono obiezioni insuperabili contro la fede, che le addotte possono esser respinte, e che per usare le parole stesse del Dottore angelico, sono ragioni spezzate e sofistiche che possiamo sempre annullare.

### III.

Ora è facile comprendere qual concetto avea S. Tommaso della filosofia, qual grado e quale importanza le attribuiva. Secondo lui ha essa in suo dominio la verità che il lume naturale può scoprire, ed è l'opera della ragione applicata alla ricerca della verità (2).

Il filosofo tratta spesso le stesse questioni del teologo, ma sotto altre vedute. Le scienze infatti hanno processi diversi. Così l'astronomia ed il fisico dimostrano ambedue la rotondità della terra; ma il primo con calcoli matematici ed il secondo colle esperienze. La filosofia guarda le cose colla vista della ragione, e il suo metodo si appoggia a principii naturalmente dati e ne deduce le conseguenze (3).

(1) *Essays on Theod.*, Diss. sur la conf. de la foi et la raison, §. 58. « Comme la raison est un, dès de Dieu assistée que la foi leur combat freely combatre Dieu contre Dieu ».

(2) S. I., q. 1, art. 1.: « Præter philosophicæ disciplinæ quæ ratione tantum investigatur » etc. « Quæ (philosophicæ) disciplinæ sunt secundum rationem temperant veritate » etc. « De quibus philosophicæ disciplinæ tractant, secundum quod ratio cognoscibilis lumine naturali ratiōis ».

(3) S. II.2.2. art. 1. Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda. Sed astrologus per medium mathematicum: id est a natura abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eodem rebus de quibus philosophicæ disciplinæ tractant, secundum quod ratio cognoscibilis lumine naturali ratiōis, etiam alicuius tractare rationem: quod cognoscatur lumine diversæ revelationis » etc. S. II.2.2. art. 2. Duplex est scientiarum gener. Quædam sunt naturæ

Secondo S. Tommaso dunque la filosofia non presuppone la teologia, ma come distinta è la ragione della fede, così è la scienza filosofica dalla sacra, ed è quella che i savi del paganesimo coltivarono, e che Aristotele portò ad un grado molto elevato prima che Dio mandasse il suo Figlio ad armarci o salvare il mondo.

Quando la filosofia si applica allo studio delle creature, le guarda direttamente osservandone le proprietà, e dalla cognizione di queste s'innalza poi ragionando sino alla cognizione del Creatore (8). Ha essa per funzione propria d'illuminare l'uomo sopra i suoi fini naturali, e differenzia dalla teologia che lo dirige verso il suo fine sovranaturale e divino.

Ma oltre a questa missione principale, la filosofia, secondo S. Tommaso, ne ha un'altra, che è di condurre la fede, servendo a chiarire e difendere le verità che non può da sé dimostrare, perchè anche senza poter penetrare le profondità dei misteri divini, è capace di risolvere le obiezioni ed i dubbj dell'impetto.

« Poichè la fede ha per base la verità infallibile, e dall'altra parte è impossibile dimostrare il contrario del vero, evidentemente le difficoltà, celle quali si pretende attaccarla, non sono dimostrazioni ma obiezioni solubili » (9).

procedunt ex principis velis lucide naturis intellectibus, sicut ex fundamentis, proprietatibus et habitudinibus. Quaedam vero quibus procedunt ex principis velis lucide naturis intellectibus ».

(8) S. Thomae, II, c. IV: « Alii etiam circa creaturas et philosophos et fideles considerant: philosophos tamquam considerent illas quae ex accidentibus naturae propriis conveniunt, sicut ipsi sunt creaturae; fideles autem ex talibus considerant circa creaturas quae ex convenientiis, quoniam quod est ad Deum relata... Philosophos arguuntur etiam ex propriis rationibus creaturae. Fideles autem ex creaturae prima... In doctrina philosophica quae creaturas considerat et considerant et ex eis in Deum cognoscendum procedunt, primum est consideratio de creaturis et ultimo de Deo ».

(9) S. I, q. I, art. 8: « Cum fides infallibilis veritati insitulari impossibile sit, nec ex se de vero demonstrare contrarium, manifestum est probabiles quae contra fidem insinuantur, nec esse demonstrabiles sed solubiles argumenta ».

Ecco un altro passo nel quale il santo Dottore espone più semplicemente questo suo concetto: -

« Nelle discussioni contro' gl'infedeli in materia di fede, non bisogna cercar di provarla con ragioni direttamente concludenti, perchè ciò sarebbe un disconoscere la sua sufficienza, che sorpassa l'intelletto umano ed anche l'angelico, e noi dobbiamo confessarla come rivelazione divina; ma sostenendo che la parola emanata dalla suprema verità non può esser falsa, diciamo cose che non ammettono replica. Che perciò se la fede non può essere dimostrata perchè trascende l'umano intelletto, nè anche la verità può essere combattuta con insuperabili obiettivi. Deve dunque il campione della fede, nelle controversie sulla religione, attendere non a provarla, ma a difenderla. Laonde S. Pietro non disse già « siete pronti a provare », ma « siete » pronti « a dare soddisfazione », cioè « a mostrare con argomenti ragionevoli che i documenti della fede non son falsi » (1).

Applichiamo questa regola per es. al dogma della Trinità. Può il filosofo coi lumi della ragione naturale dimostrare un Dio unico in tre Persone? Perciò lo tentarono ma senza frutto è cap. d'uno della fede. « Certo », dice S. Tommaso, « che vuole razionalmente provare la Trinità, compromette la fede in due modi: 1.º defoga alla sua dignità, che consiste nell'aver per oggetto cose invisibili e superiori all'umana intelligenza; 2.º distorce altrui dalla fede; facendo ridere gl'infedeli della tenuità dei suoi argomenti, donde potrebbero indarsi a concludere che la nostra credenza non è ben fondata ». Che può dunque fare il filosofo? Cercar di stabilire che il dogma non contiene impossibilità nè ripugnanza, valeendosi delle analogie somministratelo dalle creature per dare un cenno delle persone Divine (2).

(1) *Declaratio querendum artic. contra Graecos etc.* Opus III; ediz. Faber, op. II, Tom. XIX, p. 85, c. II.

(2) S. II, I, q.º XXX, art. 1, q.º XXXIX, art. 2; I, dist. 2, q. 1, art. 1; *De veritate*, q. X, art. 12.

La *Summa* contro i Gentili attesta quanto possa la filosofia usata con sobrietà e pazienza in servizio della religione. Qual è lo scopo di S. Tommaso in quest'ammirabile opera? Manifestare a suo potere la verità cattolica, ributtando gli opposti errori colle armi dell'umana scienza. Così mettendo in pratica ciò che aveva insegnato, inalza a gloria del Cristianesimo un monumento immortale attestato dall'alleianza della ragione colla fede.

Ma qui bisogna guardarsi di non alterare il pensiero di S. Tommaso, esagerando l'importanza che egli attribuisce alla filosofia, cui stima superiore la teologia, come la fede alla ragione.

La preminenza della teologia risulta: 1.<sup>o</sup> dalla sublimità del suo oggetto che è Dio stesso; 2.<sup>o</sup> dalla certezza irrefragabile delle sue conclusioni appoggiate immediatamente alla rivelazione divina; 3.<sup>o</sup> dall'eccezionale pratica del suo risultato che è l'eterna beatitudine (3).

Le altre scienze non sono che appelli della teologia, delle quali essa si serve come l'architetto de' suoi santoposti, e il magistrato della milizia; e non per suo bisogno, ma per adattarsi alla pochezza del nostro ingegno che serve più facilmente all'intelligenza de' misteri divini, quand'è già rischiarato dal lume della ragione (2).

Insieme, distinzione logica ed identità reale delle verità rivelate e delle verità naturali, conseguente secondo della ragione colla fede e della teologia colla filosofia, ma subordinazione della filosofia alla teologia e della ragione alla fede, ecco l'aspetto ed il tenore generale della dottrina di S. Tommaso. Per qualificata pienezza, con-

(1) S. J., q. 1, art. 8.

(2) S. I., q. 1, art. 5. « Dicitur esse lingua inferioribus et scolis, dum architecto quater subalternantibus, et velle militibus. Et hoc quoniam quod sit status eis, non est proprii defectum vel inutilitatem eorum, sed propter defectum intellectus nostri qui ex his que per naturam rebus et que procedunt ab eis accipit, respectu scilicet, nihil manifestat in eo quod magis supra factum est.

verrebbe ora dire del metodo da lui seguito, ed che poche parole basterebbero.

#### IV.

Il metodo di S. Tommaso non è quello certamente di cui Bacono dettò le parole, e che la filosofia moderna linguaggio con tanta splendore, vo' dire il metodo sperimentale. Aveva egli bensì riflettuto seriamente sulla natura dell'uomo, ne conosceva bene le passioni, le virtù ed i vizi, sicchè ne parla da osservatore acutissimo ed esattissimo; ma per quanto di tali ricerche contenga la *Secunda theologia*, è pur notorio che lo studio de' fatti morali non è il consueto processo del dottor saggioso, nè l'essenza della sua filosofia.

Il metodo di S. Tommaso differisce parimente dal deduttivo puro, che pone delle verità generali e ne cerca le più remote conseguente. Questo metodo si caro a Spinoza, non era del tutto inusitato nel medio-evo; e lo troviamo praticato in un'opera che lo accolta con gran favore sul principio del secolo XIII, cioè *l'Arte della fede* Cartaliano, libro attribuito ad Alano dell'Isola (1). L'autore vi dichiara il Cristianesimo in mode geometrico, promette definizioni ed assiomi, propone teoremi e li dimostra; ne sceglie corollari e scoli, e fa generalmente servire le verità provate e stabilite delle nuove. Ma benchè il metodo di S. Tommaso abbia con questo molta analogia, se ne allontana però in vari punti, non offrendo nè assiomi, nè dimostrazioni, nè teoremi, nè corollari, ma soltanto questioni, risposte ed obiezioni.

Il metodo dell'Angelo della scuola è diviso e determinato dal suo immaginato, sembrando immaginato e calcolato unicamente per la discussione. Per quasi un bilancino delle

(1) Pubblicata da B. Pez, *Thesaur. theol. Nov.*, Tom. I, par. II, pag. 373-388; Cf. *Stat. Mh. de la France*, Tom. XVI, pag. 312.

difficoltà e dei dubbi che la acuta curiosità dello spirito umano può inventare; contrapporre ad ogni difficoltà una precisa risposta che rischiari e tolga l'incertezza; sostenere e confermare tali risposte con un breve ma serio esame della dottrina contraria: così il disegno di S. Tommaso, dal quale si vede che tutte le verità, di cui assume la prova, si presentano a lui sotto la forma di questioni da risolvere. Se conosce argomenti per la negativa gli espone; se per l'affermativa gli ricorda egualmente; dà poi la sua propria soluzione, giustificandola con argomenti nuovi e confutando le obiezioni degli avversari. Il dibattimento sciolto da ogni estraneo accessorio è la forma più semplice di ragionare. Ma perchè una conclusione non può stare senza le premesse, una delle quali è necessariamente generale, la forma più semplice si riduce alla puramente deduttiva cioè al sillogismo. Quindi notorio le analogie diversi notate fra il metodo geometrico e quello di S. Tommaso. Le tre parti della *Summa Theologica* comprendono cinquecento e più questioni principali, divise in duecenti sezioni e più articoli, o questioni secondarie, trattate secondo le regole ora descritte; regole che si ritrovano anche nel *Commento sul Maestro delle sentenze*, nelle *Questioni quodlibetiche* e nella *Summa contra i Gentili*, benchè in quest'ultima opera, la loro applicazione sia forse meno apparente.

Il metodo di S. Tommaso non era affatto nuovo nel suo secolo; Abelardo l'aveva per lo meno abbozzato quando nel *Sic et non* interrogava la tradizione ecclesiastica sul punto più spinoso delle controversie religiose, e confrontava le risposte contraddittorie cavate dai santi Padri. Pietro Lombardo aveva seguito lo stesso metodo con maggiore maturità e riuscita. Nel suo *Libro delle Sentenze*, troviamo una serie d'opposizioni affermazioni, tutte appoggiate sopra testi, e che ridotte a forma di questioni avrebbero dato il metodo che la seguiva davvero gli scolastici. L'esempio di Pietro Lombardo ebbe certamente il suo effetto, perchè nella prima parte del secolo XIII vedim-

ma già i teologi dividono in questioni i soggetti che trattano ed anche dare il titolo di *Questioni* alle loro opere. Senza parlar d'Alberto Magno, basta nominare il suo discepolo Giovanni da la Rochelle, Enrico di Gand, Sigfrò di Brabant ec. San Tommaso uniformandosi al metodo che trovò in uso non fu semplice imitatore, ma infermò e migliorò la tradizione della scuola, come risulta dal prologo della *Summa Theologiae*:

« Nostro scopo in quest'opera è di esporre le cose spettanti alla religione cristiana nel modo più accorto ed istruire i principanti, parecchi notando quanto si trovano impacciati fra tanti scritti, sì per la molteplicità d'ingenti questioni, articoli ed argomenti, sì perchè le cose necessarie a sapere non vengono esposte secondo l'ordine logico, ma secondo l'occasione di un testo da spiegare, e di una disputa. Cercheremo col divino aiuto d'evitare questi difetti e tutti gli altri simili, e d'opporre tutto ciò che concerne alla scienza sacra con quella brevità e chiarezza, che il nostro soggetto può comportare » (1).

Dalle parole di S. Tommaso si può congetturare, o piuttosto risulta, che la riforma decretagli è un miglioramento nell'ordine della distribuzione ed un progresso nell'esposizione, resa più chiara non che meno diffusa. Chi considera le opere di quel tempo, nota il disordine che vi regna e la prolissità delle dimostrazioni. La *Summa Theologiae* è esente da tali difetti: le questioni vi son poste in ordine quasi irreprensibile e trattate con maniera più

(1) S. T., *Prolog. a Propositionibus et articulis in hoc opere ad ea quae ad christianam religionem pertinent ad modo tradere, secundum quod congruit ad studium sapientium. Considerandum tamen semper debet doctrinae servitas in ea quae a divinis scriptis sunt plenius expediti, pariter quidem propter multipliciter hostilium questionum, articulorum et argumentorum, pariter etiam quae ex quo sunt necessariae solitas et occasionibus, non tractantur secundum ordinem disciplinam, sed secundum quod requiritur liberum expositionis, vel secundum quod in praesenti casu disputandi; pariter quidem quia considerandum frequenter reperitur et inutilitatem et confusivam praesentibus in talibus auditoribus ».*

corretta; può dispiacere l'arbitrio estremo del metodo, ma si deve riconoscere che data questa, l'autore ne tirò il maggior costrutto possibile. Aggiugasi che non sono rarissimi que' passi di S. Tommaso, in cui l'arbitrio delle espressioni è assai realistica, la stile più animata, le forme più larghe, e che lasciano penetrare sotto i freddi ragionamenti del dialettico il cuore stesso dell'uomo e gli slanci estenuati della sua ardente pietà.

Sarebbe superfluo insistere maggiormente su questa veduta generale della dottrina di S. Tommaso. Entriamo adesso nei particolari delle sue opinioni, e vediamo ciò che pareva inteso a Dio, inteso all'anima, inteso al fine dell'uomo ed ai suoi doveri, ed inteso ai fondamenti della società; soggetti della massima importanza che interessano il filosofo egualmente che il teologo.

## CAPITOLO SECONDO.

### Teologia di S. Tommaso d'Aquino.

- I. Dimostrazione dell'esistenza di Dio - II. Attributi di Dio. - III. Diversi modi creatura. - IV. Del Governo della Provvidenza. - V. Origine del male.

Una delle opere più notabili di S. Tommaso è il trattato *De' Ente e dell'Essenza* da lui composto, a detta de' suoi biografi, ne' primi anni del suo insegnamento (1).

Egli vi tratta il problema dell'esistenza, quale esisteva al secolo XIII, cioè nelle sue relazioni coll'individualità, di cui studia i caratteri ed il principio nelle sostanze composte, negli angeli e in Dio. Questo libro non è meno ragguardevole per la condotta che per le conclu-

(1) Vedi sopra *San. B.*, c. II e VI.

sioni. Prima tratta degli oggetti sensibili e dell'uomo, poi degli angeli e di Dio; perchè egli dice che questo procedere è più facile, e che è più sario e conveniente l'incominciare dalle cose che abbiamo a mano, a *facilioribus commensurari ad disciplinam* (1).

Anche altrove si spiega in tal guisa. Nel Commento sul Libro delle Cause, ricordando l'esempio degli antichi filosofi, dice: « Cominciavano dalla Logica perchè insegna il metodo scientifico; indi procedevano alle matematiche apprezzabili anche dagli stessi fanciulli; poi alla filosofia naturale che richiede maggiore esperienza; più tardi alla morale, cui non è atta la prima gioventù; e da ultimo alla scienza divina o delle prime cause (2) ».

E nel secondo libro della Somma contro i Gentili, leggiamo queste parole: « Per la filosofia che considera le creature in sé stesse e per lor mezzo conduce l'uomo alla cognizione della divinità, il primo studio è quello delle creature e l'ultimo è quello di Dio: Prima est consideratio de creaturis, et ultima de Deo » (3).

Chè non vedessimo che questi passi, potrebbe credere che per S. Tommaso lo studio delle cose create fosse il preliminare ordinario della scienza del Creatore, e la psicologia quasi l' inizio fondamentale della teologia; ma la lettura

(1) De Ente et Essentia, c. II: « Quia ratiocinatio substantiarum sensibilium magis nobis magis cognita, ideo ab eis incipimus compositionem compositionem est, ut a facilioribus commensurari ad disciplinam ».

(2) In lib. De causis scriptis, lect. 4: « Sciendum de primis causis sicut sicut philosopho, cujus non-educationis ultimum tempus magis magis dependit. Primo quidem computat a logica, quae methodus scientiarum tradit. Secundo procedit ad mathematicas, quae estiam sunt parva esse operosa. Tertio ad naturalem philosophiam, quae proprie experientiam tempore inducit. Quarta ad moralem philosophiam, quae juvenis auctor convenient esse non potest. Ultima scilicet scientia divina incitabili, quae considerat primas causas ».

(3) C. Gentis, II, c. IV Cf. In lib. Summ. de Trinitate, Op. Opera, Tom. VIII, pag. 38: « Spiritus quasi secundum naturam cognoscitur per seipsum modo a posterioribus in prima desolat et a creatura in Deum ».

delle sue maggiori opere persuade il contrario, poiché tutte cominciano colla discussione dell'esistenza e degli attributi di Dio. Da vero teologo S. Tommaso segue l'ordine delle realtà anziché quello della cognizione. Incomincia dal porre la prima cosa creatrice di quanto esiste, e mostra come abbia essa prodotta e conservi tutte le cose; e penetrando l'estensione e la fecundità della sua potenza, ne descrive le opere; prima i puri spiriti e poi le anime delle quali prova la natura spirituale ed analizza le facoltà. Quindi ricerca qual sia il fine dell'uomo e quali i suoi doveri; studia le varie questioni morali, prima in modo generico e poi secondo le obbligazioni particolari. Tal è il processo invariabile di S. Tommaso, e scrivendo poi teologi di protestare come lui, e indirizzandosi agli infedeli e ai filosofi, come nella Somma contro i Gentili. Se ad un fatto si costenta e capisce volentissimo oppure alcune parole staccate che sembrano indicare un ordine di verso, meritatamente il rimprovero di attribuire arbitrariamente al teologo del secolo XIII il metodo ed i concetti dei filosofi edizini. Ci servono no adunque di norma le opere che nosera celebra il santo Dottore, e poiché egli ha sempre principiato dalla teologia, cominciamo con lui da questa parte l'analisi della sua filosofia.

Tre sono i punti da notare in ogni sistema di teodicea: 1.<sup>o</sup> la dimostrazione dell'esistenza di Dio; 2.<sup>o</sup> la dimostrazione degli attributi divini; 3.<sup>o</sup> le relazioni di Dio col mondo.

### I.

Sul primo punto S. Tommaso segue Aristotele ed il celebre testo di S. Paolo: « Dio invisibile è noto pe' suoi effetti visibili: Invisibilia Dei, a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspicuntur » (1). Aristotele parte dal fatto che nell'universo si dà il moto e ne con-

(1) Rom., 1. 20. 21.

ciò che esiste un primo Motore immobile (1); cioè risale dai fenomeni alla loro causa, dal contingente al necessario, dal relativo all'assoluto. E questo è appunto il metodo preferito ed insegnato da S. Tommaso, che in tal guisa condanna e i teologi che negavano l'esistenza divina tra le verità di fede indimostrabili colla ragione, e quelli che ne supponevano la notizia scolpita sì profondamente nelle menti umane, da poter sicc per dir così la sua prova, come voleva S. Agostino. Al primo ricorda che le cause possono esser note pel loro effetto, e che i più de' filosofi cercarono scoprire nelle opere di Dio le orme delle sue perfezioni; al secondo oppone gli errori onde la natura divina è oggetto per molti; il che mostra, che se l'idea di Dio fu scolpita in tutte le menti, vi è sì oscurata e smorta che per ravvivarla fra tali ombre, renderle la sua chiarezza primitiva e trarne certe e sicure conclusioni, si richiede un forte conato di ragione. Svolgendo in somma la dottrina peripatetica e l'insegnamento dell'Apostolo delle genti, S. Tommaso presenta cinque prove dell'esistenza divina, la prima delle quali, secondo lui, la più manifesta, è tratta dal moto e le altre quattro s'appoggiano egualmente a' fatti sperimentali. Ma invece d'un breve saggio sempre imperfetto, preferisce addurre l'intero capitolo della Somma teologica, riguardante l'esistenza di Dio, e così dare facile occasione al lettore di conoscere il metodo e lo stile del nostro filosofo (2).

« Esiste Dio? An Deus sit? » Su questo punto si presentano tre questioni: 1.<sup>a</sup> È per sé stessa evidente l'esistenza di Dio? 2.<sup>a</sup> Può esser dimostrata? 3.<sup>a</sup> Esiste Dio?

« Articolo 1.<sup>o</sup> — L'esistenza di Dio è ella evidente per sé stessa? »

« Quelli che la sostengono procedon così:

(1) Vedi il XII lib. della *Metafisica*, C. IV.

(2) *Sum. theol.* I, q. II, art. 3. Questo articolo è già stato citato dal P. Costy nel primo libro della sua bella opera, *Delle concezioni di Dio*.

• 4. Sembra evidente in sé che Dio sia. Perciò dicasi evidenti per sé stesse le verità, la cui conoscenza è naturalmente in noi, come i primi principi. Ora secondo che insegna S. Giovanni Damasceno (*De Fid. orthod.*, lib. 1, cap. 4 e 5), la nozione dell'esistenza di Dio è naturale a tutte le menti. Dunque l'esistenza di Dio è per sé stessa evidente.

• 2. Inoltre dicasi evidenti pure in sé tutte le verità che si ammettono appena conosciute il senso de' termini che le esprimono. E questo il genere di evidenza che, secondo Aristotele, appartiene ai primi principi della dimostrazione (*Anal. post.*, I, c. 2), poichè sapendo che cosa è il tutto e che cosa è la parte, sappiamo pure che il tutto è maggiore della parte. Parimenti, dacchè uno sa il significato del vocabolo Dio, subito sa che Dio esiste, mentre questo nome significa una cosa tale che non si può immaginare altra maggiore; ma ciò ch'esiste si sa la realtà, come nell'intelletto è maggiore di ciò che esiste nell'intelletto soltanto. Laonde Dio essendo nell'intelletto dapochè comprende il nome di Dio, se ne deve concludere che esiste pure nella realtà: dunque l'esistenza di Dio è evidente per sé stessa.

• 3. Inoltre è in sé evidente che la verità esiste. Difatti chi nega l'esistenza della verità concede che la verità non esiste, poichè se non esiste la verità è vero che non esiste. Ma se c'è qualcosa di vero, dunque la verità esiste. Or Dio è la verità stessa, giusta quelle parole (*Jocn.* XIV, 6): « Io sono la via, la verità e la vita »: dunque è evidente che Dio esiste.

• In favore della negativa, si oppone che nessuno può pensare il contrario di ciò ch'è evidente in sé, come dice Aristotele (*Metaph.* IV, text. 2; *Anal. poster.*, I, text. 5) dei primi principi della dimostrazione. Ora si può pensare il contrario della proposizione: Dio è, secondo le parole del salmista (*Psalm.* LII, 4) « *Dixit* lo stolto in corde suo: non c'è Dio »: dunque l'esistenza di Dio non è evidente per sé medesima.

« Rispondo che una verità può esser evidente per sé stessa in due modi: o in sé e non per noi, o in sé e per noi. Così è una proposizione evidente per sé stessa, quando l'attributo o il predicato è compreso nella definizione del soggetto, come questa: L'uomo è un essere animato, poiché la proprietà d'essere animato appartiene all'essenza dell'uomo. Quando tutti conoscono l'attributo e il soggetto di una proposizione, questa sarà per tutti evidente per sé stessa. Ciò avviene nei primi principii delle dimostrazioni, i cui termini sono nomi comuni che nessuno ignora, come l'essere e il non essere, il tutto e la parte. Ma se v'ha chi non conosce né il soggetto, né il predicato d'una proposizione, potrà questa esser evidente per sé, ma non sarà per lui. Quindi accade, come nota Boezio (*de Hebdomad.*), che l'intelletto concepisce certe verità generali che non sono evidenti in sé che per i filosofi, esemplarmente questa: *Deus est incorporeus non occupat locum*. Dico dunque che la proposizione, *Deus existit*, in sé è evidente, essendo il predicato identico al soggetto, poiché Dio è il suo essere come propriamente; ma essa non è d'un'evidenza immediata per noi che non sappiamo che cos'è Dio, e vuol essere dimostrata mediante gli effetti visibili della potenza divina, più evidenti per noi benchè in sé lo siano assai meno.

« Alla prima obiezione si replica che abbiamo naturalmente una nozione generale e confusa dell'esistenza di Dio, in quanto Dio è il sommo bene dell'uomo, giacchè l'uomo desidera naturalmente ciò che deve renderlo felice, e ciò che naturalmente desidera, naturalmente conosce. Ma questa non è precisamente conoscere che Dio esiste, come non è conoscere Pietro il veder una che viene, benchè si veggente su Pietro. Infatti molti pongono il sommo Bene dell'uomo nelle ricchezze o nelle voluttà ed in altre.

« È da rispondere al secondo argomento, che forse chi ode pronunciare il nome di Dio, non intende per esso una cosa sì grande che maggiore non si possa immaginare, perchè alcuni credettero Dio corporeo. Ma dato il caso

che ognuno intenda significarsi per nome Dio il massimo pensabile, non ne segue però che ammetta esistere questa nella realtà della natura, e non soltanto nell'intelletto. Per sostenere che esiste nella realtà, bisogna, provare che la realtà comprende un ente sì grande che maggiore non si può concepire, l'ente che non concedono quelli che negano l'esistenza di Dio.

- « Quanto al terzo argomento è manifestato in generale che la verità esiste, ma l'esistenza della prima verità non è per noi una cosa in sé evidente.

« Articolo 2.<sup>o</sup> - Si può dimostrare che Dio esiste ?

« Quelli che lo negano procedono così :

« 1. Sembra che l'esistenza di Dio non sia dimostrabile, perchè: L'esistenza di Dio è un articolo di fede; ma le cose di fede non sono dimostrabili, perchè la dimostrazione le supera, mentre la fede ha per oggetto ciò che non si vede, come dice l'Apостоfo (Hebr. XI, 1); dunque l'esistenza di Dio non è dimostrabile.

« 2. Inoltre l'elemento necessario della dimostrazione è la definizione dell'essenza. Ora non possiamo sapere di Dio ciò che Egli è, ma soltanto ciò che non è, come dice S. Giovanni Damasceno (de Orthod. Fid., l. I, c. IV). Dunque non possiamo dimostrare l'esistenza di Dio.

« 3. Inoltre se si dimostrasse l'esistenza di Dio, ciò non sarebbe che da' suoi effetti; or essendo Dio infinito ed i suoi effetti finiti, non c'è proporzione tra l'uno e gli altri, ma una causa non può essere dimostrata da un effetto, che non gli è proporzionato, dunque sembra che l'esistenza di Dio non sia dimostrabile.

« Ma si può allegare in contrario questo passo dell'Apostofo (Rom. 4, 20) « *Le hoc invisibilis di Dio ei sunt satisfactio dalle creature* ». Proposizione che sarebbe falsa, se l'esistenza di Dio non fosse dimostrabile dalle sue opere, poiché la prima cosa da sapersi d'alcuno è la sua esistenza.

« Rispondo che ogni dimostrazione o procede dalla causa, che è anteriore in sé, 'e chiamasi dimostrazione

*propter quid*, e procede dall'effetto che è anteriore per noi e dicesi dimostrazione *quia*. Quando un effetto ci è più noto della sua causa, partiamo da quello per arrivare alla cognizione di questa; e così da un effetto si può dimostrare l'esistenza della sua propria causa, ove più di essa ci sia noto, perchè dipendendo l'effetto dalla causa, l'esistenza dell'uno importa necessariamente la preesistenza dell'altra. Dunque l'esistenza di Dio, che non è in sé evidente per noi, può esserci dimostrata dagli effetti che conosciamo.

• È da rispondere al primo argomento che l'esistenza di Dio e le altre verità che possiamo conoscere di lui colla ragione naturale, come dice l'Apostolo (Rom. 1, v. 20), non sono articoli di fede, ma precamboli della fede, perchè da questa si presuppone la cognizione naturale, come la natura è presupposta dalla grazia ed il perfetto dalla perfezione; e nulla però viene che quanto è in sé dimostrabile e scibile, sia solo appreso come credibile da chi non ce capisce la dimostrazione.

• È da rispondere al secondo argomento che quando si dimostra la causa dell'effetto, è necessario usar questo in luogo della definizione di quella cosa provare che essa esiste, e ciò massime avviene quanto a Dio. Così onde provare che una cosa esiste conviene prendere per mezzo dimostrativo il significato del suo nome, anzichè la definizione dell'essenza, perchè soltanto dopo aver riconosciuta l'esistenza di una cosa, si esamina ciò che essa è. Ora i nomi dati a Dio non tolgono da' suoi effetti, come dichiareremo: dunque provando l'esistenza di Dio da' suoi effetti possiamo prendere per mezzo dimostrativo il senso della voce Dio.

• È da rispondere al terzo argomento che da effetti sproporzionati alla causa non si può avere di essa una perfetta cognizione; ma pure da un effetto qualunque può esserci manifestamente dimostrata che la causa esiste, come abbiamo già detto nel corpo di quest'articolo; e così possiamo dimostrare l'esistenza di Dio da' suoi effetti, ben-

che non possiamo colto stesso mezzo conoscerlo perfettamente nella sua essenza.

« Articolo 3.<sup>o</sup> — Se Dio vi sia.

« Ecco gli argomenti che tendono a negarlo:

« 1. Se di due contrari uno è infinito, l'altro è assolutamente nullo; e siccome con questo nome Dio vogliamo significare il bene infinito, se Dio esistesse, non esisterebbe il male; ma effettivamente esiste il male nel mondo: dunque Dio non esiste.

« 2. Inoltre, ciò che può compiersi da un minor numero di principi, non dee riferirsi ad un numero maggiore. Or sembra che tutto quanto vediamo nel mondo potrebbe essere prodotto da altri principi, supposto che non esistesse Dio. Così le cose naturali sarebbero ridotte ad un principio unico, cioè alla natura, e quelle che risultano dalla nostra libertà sarebbero egualmente ridotte ad un principio unico, cioè alla ragione ed alla volontà umana. Dunque non è necessario ammettere l'esistenza di Dio.

« Ma in contrario sta ciò che dice la Scrittura (Ezechie, III, 14), in persona di Dio: Io sono Colui che sono.

« Risponde che si può dimostrare l'esistenza di Dio in cinque modi:

« La prima, e la più evidente prova, è quella che si deduce dal moto.

« E' certa ed attestata dai sensi che in questo mondo vi sono delle cose mosse: ora ogni oggetto mosso riceve il moto da un altro, giacchè niente è mosso che non sia in potenza al moto, e nessun mosso che non sia in atto; altro non essendo il muoversi che un far passare dalla potenza all'atto, il qual passaggio non può prodursi che da un ente in atto così, cioè ch'è caldo in atto come il fuoco, fa che il legno caldo in potenza diventi caldo in atto, e perciò lo muove e lo consuma. Ma non è possibile che la stessa cosa sia insieme in atto ed in potenza nel senso medesimo, ma solo in sensi diversi,

poiché ciò ch'è caldo in atto, non può essere insieme caldo in potenza, ma è insieme freddo in potenza. E dunque impossibile che nel medesimo senso e modo un ente sia mosso e motore, cioè che muova sé stesso; bisogna quindi che ogni oggetto mosso lo sia da un altro. Se dunque il motore stesso è mosso, deve esserlo da un altro, e questo ancora da un altro. Qui poi non v'è un processo in infinito, perchè così non vi sarebbe alcun primo motore né quindi alcun altro, giacchè i motori secondari non muovono, se non in quanto son mossi dal primo motore, come il bastone non muove se non perchè mosso dalla mano. È dunque necessario risalire ad un primo motore non mosso da alcun altro, e questo tutti chiamano Dio.

• La seconda prova si deduce dalla nozione di cause efficienti.

• Notiamo nelle cose sensibili una concatenazione di cause efficienti, ma non si trova, e non è possibile che alcuna cosa sia la sua propria causa, perchè allora sarebbe anteriore a sé stessa, e ciò è assurdo. Neppur è possibile che nella serie delle cause efficienti si proceda in infinito, essendo tutte coordinate in modo che la prima è cagione della media, e questa dell'ultima, ma non la media e siamo più. E siccome tolti le cause si toglie l'effetto, ne segue che se nelle cause efficienti non si trovasse una causa prima, non vi sarebbe né ultima né media. Ma se nelle cause efficienti si risalisse all'infinito, non vi sarebbe causa efficiente prima, né quindi ultimo effetto, né cause efficienti medie; ciò ch'è evidentemente falso. È dunque necessario ammettere una causa efficiente prima, ed è quella che tutti chiamano Dio.

• La terza prova è cavata dal possibile e dal necessario e si espone così:

• Nella natura troviamo delle cose che possono essere e non essere, perchè ve n'ha che nascono e muoiono e possono quindi esistere e non esistere. Or è impossibile che tali cose esistano sempre, perchè ciò che può non

esistere una qualche volta non esiste. Se dunque tutti gli esseri potessero non esistere, vi sarebbe stato un tempo in cui nulla esisteva. Ma in tal caso nulla esisterebbe neanche adesso, poiché ciò che non esiste non può ricevere l'essere se non da ciò che già è. Se dunque non ci fosse stato alcun essere, sarebbe stato impossibile che qualche cosa cominciasse ad esistere: dunque nulla esisterebbe, ciò che è manifestamente falso. Dunque non tutte le cose son contingenti, ma esiste dee nella natura un ente necessario. Ora ogni ente necessario, o ha da un altro la sua necessità d'essere, o l'ha da sè stesso. Ma non può averla da un'altra cosa, poiché nemmeno nelle cause necessarie si può procedere in indietro, come dell'efficienti abbiamo già provato: bisogna dunque ammettere un ente che sia per sè necessario, e non abbia la causa della sua necessità d'alcun altro, ma che anzi sia agli altri la causa di loro necessità: il quale tutti chiamano Dio.

• La quarta prova è tratta dai vari gradi di perfezione che si trovano nelle cose.

• La natura presenta il più ed il meno buono, vero, nobile ec.; ma il più ed il meno si dicono degli oggetti diversi secondo che diversamente si avvicinano ad un massimo: come più caldo è ciò che si avvicina più al massimamente caldo. V'è dunque un verissimo, un ottimo, un nobilissimo, e quindi massimo ente; perchè, come dice Aristotele (*Metaph., II, sez. 4*), il massimo vero è il massimo ente. Ora in ogni genere il massimo è causa di tutti i gradi di perfezione in quelle contenuti come il fuoco massimamente caldo è causa d'ogni colore, come ivi pure dice Aristotele: così vi ha un ente che a tutti gli altri causa l'essere, la bontà ed ogni perfezione, il quale diciamo Dio.

• La quinta prova è tratta dal governo del mondo.

• Notiamo che le cose senza intelletto, cioè le materiali, agiscono per un fine, perchè si vedon sempre, o almeno il più delle volte, operare nello stesso modo per

conseguire ciò che è ottimo; d'onde risulta che non a caso, ma secondo un' intenzione pervengono al fine. Ora gli enti privi di cognizione non tendono ad un fine, se non diretti da un intelligente che lo conosce, come la freccia dall'arciere: v'ha dunque un intelligente che ordina tutte le cose naturali al loro fine, e questo diciamo Dio.

• Al primo argomento si risponde, con Sant'Agostino [*Enchirid.*, C. II], che Dio essendo sommamente buono non permetterebbe alcun male nelle sue opere se non avesse tanta potenza e bontà da cavare il bene anche dal male: perchè dunque infinitamente buono lascia esistere qualche male, onde trarre un bene maggiore.

• Al secondo argomento si risponde, che operando la natura per un fine determinato merco la direzione di un agente superiore, quanto essa fa, è da riferirsi a Dio come a causa prima. Così pure ciò che si fa con intenzione va riferito ad una causa più alta della ragione e volontà umana, poichè queste sono mutabili e fallibili, e quanto è fallibile e mutabile deve essere ridotto ad un primo principio immutabile e necessario in sé, come abbiamo provato a.

La discussione fin qui riprodotta quale sta nella *Somma Teologica* si ritrova intera nella *Somma contro i Gentili*, colla sola differenza che la prova desunta dal moto vi è più spiegata, e l'influenza d'Aristotele più manifesta.

Vedremo poi che San Tomaso considerava la sensazione come l'istinto necessario se non come la sorgente unica dell'umana conoscenza, e però non ammise altra prova dell'esistenza di Dio che le sue opere visibili. Ma coglierà egli tanto il valore dell'esperienza da riconoscere affatto la parte propria della ragione nel concetto della prima causa? Testi positivi non permettono di attribuirgli un errore sì grave. Notiamo la serena certezza con cui pone le obiezioni degli avversari, e fa risultare la sproporzione fra l'istinto ed il termine della dimostrazione, poichè questa comincia dal fenomeno contingente e finito per arrivare all'Ente infinito e necessario. Ogni

prova dell'esistenza divina suppone due elementi, un dato dell'osservazione ed una nozione razionale. Il sentimento della nostra limitata natura, eccita nell'intelletto l'idea della senza-perfezione, e quindi col lume di questa nozione suprema l'intelletto rischiarato e fecondo il testimone dei sensi e della coscienza.

Conobbe San Tommaso come tutti gli altri grandi teologi, quel doppio moto con cui l'anima s'innalza a Dio; ma osservandola principalmente alla sua origine e nelle sue condizioni sperimentali, trascurò e almeno lasciò nell'ombra l'azione propria ed originale dell'intelletto. Contro l'opinione di S. Anselmo e malgrado delle tendenze manifeste del cristianesimo, ci consegnò alla filosofia le forze di dimostrare l'esistenza colla sola idea delle perfezioni divine. Ritornaremo nella terza parte su questo punto della Teologia di S. Tommaso, e tenteremo di valutare debitamente il merito della sua dottrina.

## II.

Alla dimostrazione filosofica dell'esistenza di Dio, la Somma Teologica e la Somma contro i Gentili fanno succedere in un ordine pressochè identico lo studio dell'essenza e degli attributi divini.

Ma come conoscere l'essenza divina? Da qual parte penetrare la profondità di quell'Essere che opprime colla sua immensità il nostro debole intelletto? Prende assai di raccogliere fedelmente ciò che pensava il Dottore angelico su questo punto capitale. Secondo lui adunque la proporzione del finito coll'infinito non importa che la intelligenza creata sia radicalmente incapace di vedere l'essenza di Dio. Perocchè vi sono due sorte di proporzioni. La prima sta nella ragione determinata di due quantità, una delle quali è doppia, tripla e quadrupla dell'altra; la seconda è la relazione generale degli oggetti fra loro, e quest'ultima genere di proporzione, che basta per la co-

nocezza, esiste certamente fra Dio e l'intelletto creato, avendo questa col Creatore il rapporto che l'effetto ha colla causa (1).

Ma perchè l'intelletto creato possa contemplare l'essenza divina, due condizioni sono necessarie, cioè che sia sciolto dalla sua spoglia terrena, che l'impedisce di elevarsi alle cose puramente intelligibili, e che sia inoltre assistito sovranaturalmente dalla grazia (2). D'onde ne segue prima di tutto, che se la cognizione immediata e l'intuizione della divinità fu concessa quaggiù a qualche anima privilegiata, ciò non avvenne, se non mediante un'estasi miracolosa che la trasportasse sopra sé stesso. Per via della ragione noi partecipiamo al lume divino<sup>3</sup>, nel quale in certo modo tutto vediamo: ma non già l'essenza di Dio, come l'occhio non vede la sostanza del sole, benchè scorge tutti gli oggetti sensibili al chiarer de' suoi raggi. Come dunque l'uomo si eleverà egli a quella nozione superiore, che è la perfezione ultima del suo intelletto e che anche quaggiù non può del tutto mancare alla mente creata?

La prima via che si presenta è quel processo puramente negativo in apparenza che consiste nel separare dalle qualità della creatura ogni accidente, imperfezione e difetto, sicchè resti al pensiero, come unico oggetto della sua contemplazione o del suo amore, la sostanza pura che non ha nè macchie nè limiti. Le regole ordinarie della definizione non possono applicarsi a Dio. Che cosa è in generale definire? È porre un essere in un genere e notare le differenze specifiche che lo distinguono da tutti quelli

(1) *San Thom. I, q. XII, art. 4. — Proposita dicitur dupliciter. Uno modo ut sit habitudo unius quantitatis ad alteram, ut videtur quod dicitur in prima et sequitur cum species preparatur. Alio modo quatenus habitudo unius ad alteram proprie dicitur. Et sic potest esse proportio creature ad Deum in quantum se habet ad quodam ad effectum ad causam et ad potentiam ad actum. Et secundum hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.*

(2) *Ibid., ibid., art. 5 e 10.*

dello stesso genere. È dunque affermare prima il genere poi la differenza. La definizione consiste precisamente in questa doppia affermazione, mediante la quale ci rappresentiamo più o meno fedelmente il suo oggetto. Ora se trattasi di Dio, come procedere in tal modo? Qual genere, qual differenza porre? Ogni differenza non importa forse limite e difesa? Convien dunque tenere il metodo opposto, ed invece di affermare bisogna negare, e rimoversi le determinazioni indegne di Dio, che circoscriverebbero la sua sostanza ed abbasserebbero la maestà del suo essere. A misura che le negazioni si moltiplicano, noi ci avviciniamo maggiormente allo scopo, e come altrettanti ombre che svaniscono, ed altrettanti velli che cadono l'un dopo l'altro ci mostrano un barlume dell'essenza divina (1).

San Tommaso d'Aquino si era familiarizzato con questo metodo sì caro alle scuole mistiche, leggendo le opere di S. Dionigi Areopagita, di cui commenta il Libro dei Nomina. Egli approva un tal metodo che raccomanda a pratica più del bisogno; ma ne proviene g'incovenienti che correggendolo con un processo tutto diverso, che dalle proprietà delle creature conclude le perfezioni del Creatore (2) e che chiamerei d'induzione se non temessi d'usare un nome troppo moderno.

(1) G. Gassio, l. c. 64. « Divina substantia omnem formam quae intellectui nostro estingit sui immensitatis virtute, et eo quod apprehendere non possumus representando quod est, sed signatum cum habemus notitiam cognoscendo quod non est. Tanto enim magis notitia magis appropriamus, quanto plura per intellectum nostrum ab ea potestatis removere. » Sull'uso che fanno i teologi di questo metodo di rimozione vedi un detto capitolo del P. FERRI, *Theolog. Discurs.*, lib. 1, c. V, citato dal P. GILBERT, *De la Connaissance de Dieu*, T. II, pag. 3 et seq.

(2) De veritate, q. II, Art. 1. « Diversae nam diversitate Deum imitant, et circumdant diversas formas representant utcumque. De formis, quae in illa forma utitur quidquid perfectius distinctius et multipliciter loquendo invenitur, utrum etiam quaedam proprietates contineant in quibus quodam modo personificant, et omnem potentiam substantiam in rebus alijs utantur in potentia regit. »

Che le nozioni ascritte a quella nuova sorgente corrispondano a vari attributi divini, egli è un punto dal Dottore anglico malto ben dichiarato. Noi diamo a Dio nomi diversi secondo le varietà delle immagini che da sé stesso ha diffuso nell'universo. Di questi nomi alcuni sono puramente negativi e non esprimono che la distanza infinita del creatore dalle creature, ma gli altri significano qualche cosa di positivo che veramente in lui esiste ed è la sua propria sostanza. « Altrimenti, chiede S. Tommaso, perchè mai vi sarebbero dei nomi che meglio di altri convengono a Dio? Egli è la causa dei corpi non meno che della bontà. Dunque se quando lo dico: Dio è buono, ciò significa soltanto che Dio è la causa delle cose buone, non potrei forse dire parimente: Dio è un corpo, essendo egli pure la causa dei corpi? (1).... Quando diciamo che Dio è vivo, non intendiamo già dire soltanto che è la causa della nostra vita o che è differente dalle cose inanimate; ma il nostro pensiero va assai più lungi (2). Certamente i nomi divini come le stesse creature non rappresenterebbero mai Dio che imperfettissimamente; ma bisogna intenderli nel senso che le perfezioni delle cose create preesistono in Dio in un modo sovrainfinito: stèchè, per esempio, non chiamasi già buono Dio, perchè è la causa della bontà, ma lo si diffonde la bontà sulle creature, perchè assolutamente buono » (3).

(1) Sum. theol. I, q. XIII, art. 2. « Si nihil aliud applicatur cum dicitur Deus est bonus, nisi Deus est causa bonorum, potest scilicet dici quod Deus est corpus, quia est causa corporum ».

(2) Ibid., ibid. « Aliud intenditur dicere, cum dicitur Deus vivens, quia quod est causa nostrae vitae vel quod diffundit a corporibus vitam ».

(3) Ibid., ibid., « Sic igitur praedicata apostolica divinitus substantiam significat: imperfecta tamen, sicut et creaturae imperfectae cum representent. Cum igitur dicitur, Deus est bonus, non est scilicet Deus est causa bonitatis vel Deus non est malus, sed est bonus, et quod bonitatem diffundit in creatura, praedicat in Deo, et hoc quidem secundum modum alicuius ».

San Tommaso avrebbe dunque rigettato l'opinione di quei filosofi che soltanto concedono alla mente umana una cognizione puramente negativa della divinità; che non permettono affermazione alcuna su questa natura suprema; e che insomma si condannano a contemplare un'astrazione vana, cioè l'astrazione dell'essere in sé. Questo metodo di riflessione consigliato dal santo Dottore può essere utile per combattere le false analogie tratte dalle creature, ma non è più legittimo, anzi è falso e pericoloso, quando riesce a relegare fra le chimere le nozioni positive e determinate che la ragione può formarsi del sommo Ente. Le cose create sono come tanti specchi che riflettono i raggi della luce divina. Ora raccogliendo questi raggi sparsi e riferendoli al lor fuoco eterno, la ragione ha un barlume delle splendide perfezioni del Creatore che afferma con pienissima certezza; e l'esplicitazione e determinazione di tali affermazioni formano l'oggetto di una scienza, che quantunque accompagnata da ombre, pure è una scienza regolare che si denomina teologia.

Attenendosi ai processi fin qui descritti, S. Tommaso dimostra necessariamente che Dio non ebbe principio nè avrà fine; che non è nè materia nè corpo nè alcun che di composto, che non ha in sé alcun accidente, nè suscettività momentanea passiva; che non può essere compreso in alcun genere ec. (1).

Può far meraviglia che il santo Dottore si prendesse tanta cura per stabilir verità che sembrano tanto facili ad intendersi; ma al suo tempo erano compromesse dal pentismo di Anselmo di Chartres, e di David da Dinan, che nè i rigori della Chiesa, nè l'erudizione di Alberto Magno avevano potuto soffocare. I discepoli del primo sostenevano, come vedemmo, che tutto è uno, che Dio è tutto, che tutto è Dio, che le idee dell'intelligenza creano e non create a vicenda. Quelli del secondo confondevano insieme l'anima, la materia e Dio. Secondo essi e ogni

(1) *Op. Omnia*, l. c. XV et seq.

dissomiglianza che differenzia tra loro le cose, necessariamente suppone che siano composte; ma Dio o la materia prima sono assolutamente semplici; dunque non differiscono in alcun modo, e sono assolutamente una medesima sostanza. E siccome la materia prima entra nella composizione di tutte le cose, ne segue che Dio vi entra egualmente ed è parte di ogni cosa (4). A tali arguzie, che oggi possiamo appena prender sul serio, S. Tommaso opponeva una risposta secolare ed infelicitissima, dicendo che Dio è la causa prima, e che questa non può essere nè la forma nè la materia degli effetti che produce, nè per alcun titolo entrare nella loro composizione (5). Forse che le parti delle cose composte hanno il carattere di veri agenti? Per esempio è la mano che agisce anzi che l'uomo? Andiamo più oltre, non ha il composto maggior realtà de' suoi elementi? Rappresentar Dio come l'elemento della cosa creata, è dunque abbassarlo al di sotto delle sue opere, è negare la sua esistenza. È vero che si scopre in tutte le creature una certa rassomiglianza dell'Ente divino, ma Dio non è perciò la materia o la forma delle creature, nelle quali sta non come una delle lor parti, ma come lor causa, perchè la causa non può mancare all'effetto.

Con minor insistenza ma con pari franchezza S. Tommaso confuta la sottile distinzione fra natura divina e divinità e natura di Dio, insegnata da Gilberto Porretano nel secolo precedente per una falsa induzione tratta dagli esseri composti. Come l'uomo non deve essere con-

(4) S. I, q. III, art. 8; C. Gentis, l. 1, XVII.

(5) S. Thom., l. q. III, art. 8. « Quasi enim haec compositum continet similitudinem, neque est possibile Deum d'ipso modo in compositionem aliquid venire, nec veri principium formale nec veri principium materiale. Primo quidem quia scilicet dicitur Deus esse primum movens efficienter... Secundo quia non Deus est primum movens efficienter, nisi est primum et per se agens. Quod autem movet in compositionem aliquid non est primum et per se agens, sed movet consequenter, non enim movet agi sed homo per motum, et igitur nihil est per se movens ».

fusa cogli individui umani, benché costituisca la loro essenza, così secondo Gilberto altra cosa è Dio ed altra la sua divinità, benché questa, cioè la sua grandezza, la sua bontà e le altre sue perfezioni siano la forma stessa per la quale egli è Dio. San Tommaso risponde col suo solito accorgimento: « Noi non possiamo definire gli esseri semplici che per analogia col composti che sono la base immediata di tutte le nostre cognizioni; e però nel parlare di Dio ci serviamo di nomi concreti per indicare la sua sostanza, concrete pur essendo la sostanza tutta che vediamo; e ci serviamo invece di nomi astratti per indicare la sua semplicità; ma la differenza dei termini che adoperiamo deriva dal modo nostro di concepire, e non suppone una corrispondente distinzione fra le cose (8) ». Un secolo prima S. Tommaso avrebbe aderito alla confessione di fede che S. Bernardo e i vescovi di Francia riuniti a Reims opposero a Gilberto: « Quando noi diciamo, così scrivono alla Santa Sede, che Dio è sapiente per la sapienza, grande per la grandezza, uno per l'unità, Dio per la divinità, crediamo che Ei sia sapiente per quella sapienza che è Dio stesso, grande per quella grandezza che è Dio stesso, uno per quella unità che è Dio stesso, Dio per quella divinità che è il suo essere, crediamo in somma che Ei sia per sé stesso sapiente, grande, eterno, Dio (9) ». Dunque, secondo S. Tommaso, l'essere è identico in Dio all'essenza, e la sostanza agli attributi, e le distinzioni che l'uomo ingegna tentare stabilire nella natura divina, ripugnano all'accusata semplicità di essa, e denotano l'imperfezione d'un intelletto che non sa comprendere l'infinito. Questa dottrina è del pari consacrata dalla filosofia e dalla religione; tuttavia, essendo questa una spinosa materia ben degna di estre-

(8) S. Med., l. q. III, art. 3; C. Doct., l. II et III.

(9) GARNIER, *Œuvres de Gilbertus Porretanus*, Ap. S. Bernardi Opp., T. I, col. 226, 227, intorno a Gilberto Porretano. V. *Arch. Sci. de la France*, T. XII, pag. 486 et seq.

tare la saggezza scolastica, le definizioni proposte dall'Angelo della scuola, furono contraddette in vari punti. Come vedremo nel corso di quest'opera, i discepoli di Scoto, senza negare la semplicità divina, giunsero a conclusioni divergenti dell'insegnamento dei tomisti sull'assoluta identità della sostanza e degli attributi di Dio.

Continuando S. Tommaso lo studio delle perfezioni divine dopo aver trattato dell'unità e dell'immutabilità passa alle perfezioni attive, ossia alle operazioni, fra le quali considera prima le immanenti che costituiscono la vita propria del sermo Ente, cioè la scienza e la volontà.

Dio possiede la scienza e ad un grado infinito; essa non è già in Lui come nell'uomo una qualità od abitudine e meno ancora una mera facoltà di acquistarla, ma esiste in atto, ed è il fondo stesso dell'Esser divino. « L'intendere ed il conoscere, dice S. Tommaso, è l'essenza stessa di Dio: *Intelligere Dei est suo esse* » (1); proposizione che ricorda le celebri frasi di Aristotele: « Dio è l'attualità stessa dell'intelligenza; quest'attualità pura è la sua vita perfetta ed eterna ». E altrove: « L'intelletto pensa sé medesimo, poiché egli è ciò che vi ha di più eccellente, e il pensiero è il pensar del pensiero... Ciò che è pensato non ha un'esistenza differente da ciò che pensa, e' è identità, e il pensiero non fa che uno col pensato » (2).

Quante volte furono citate queste ammirabili parole che dall'antica filosofia son forse le più profonde. Ma sotto quella profondità riappare l'inevitabile imperfezione della umana sapienza e del suo linguaggio. Aristotele, che penetra di oltre nei misteri dell'Esser divino, si esprime come se negasse a Dio la cognizione di ogni altro oggetto che quello del proprio pensiero: « Dio, egli dice, o pensa sé

(1) S. Grotto, I, c. XLV, § dist. I, q. XIV, art. 4. « Ex necessitate sequitur: quod ipse non intelligat ali quod essentia et non esse ».

(2) *Metaph.*, XII, P. *Aliter quoque videtur, quod ipse se intelligat, sed hoc non videtur esse verum: ... Intellectus autem intellectum cognoscit in tantum... sed non videtur esse cognoscere se.*

medesimo o qualche altro oggetto. Se qualche altro oggetto, è sempre lo stesso od ora l'uno, ora l'altro. Ma importa egli, sì o no, che tale oggetto sia ciò che v'ha di meglio, o cosa qualunque; e forse non vi sono certe cose che non possano essere gli oggetti del pensiero? È evidente che Dio pensa ciò che v'ha di più divino o di più eccellente, e che il suo pensiero non cambia di oggetto \* (1). Sviluppate queste premesse; date una forma popolare e queste astrazioni, e la conclusione finale sarà che Dio non conosce il mondo o che il mondo sfugge alla provvidenza di Dio.

Aristotile, gentile circospetto, misurato e prudente, avrebbe egli ammesso questa estrema conseguenza? Deriva essa necessariamente dai principi della sua teodicea? Quando un filosofo ammette le idee di causa efficiente e di causa finale, quando dimostra l'esistenza di Dio, col moto, scrutando profondamente l'essenza divina la definisce atto puro d'un pensiero perfetto che ha coscienza di sé stesso, questo filosofo è forse necessariamente condotto dalle leggi della logica a desinare alla causa prima la conoscenza ed il governo delle sue opere? Qui a mio parere i discepoli di Aristotile oltrepassarono di troppe le intenzioni del maestro, e se avran trovato nelle sue opere il germe di funesti errori, questo seme pericoloso non produsse tutti i suoi frutti che dopo essere stato trasportato in un nuovo terreno precipitò al suo avvilimento.

In ogni modo, i Padri della Chiesa avano a ragione combattuto l'errore dei sistemi che lasciavano Dio straniero al mondo. Anche S. Tommaso lo nota, e corregge con mirabile precisione. Secondo lui, Dio non solo conosce primariamente il proprio essere con tutte le sue perfezioni, ma vede altresì le cose create e transitorie. E dove le vede? Nella sua essenza infinita. L'uomo non può conoscere gli oggetti che mediante l'impressione delle loro immagini nella sua mente; ma Dio per vedere tutte le cose

(1) *Metaph.*, lib. I.

non ha che da guardare l'immensità della sua potenza. Sargente primitiva dell'esistenza, tutte le cose sono in Lui come l'effetto nella causa; dunque le vede volendo sé, e conoscendo sé, le conosce (1). Lo stesso pensiero esprimeva Bossuet in questi versi magistrali: « Dio non intende che sé, ed intende tutto in sé, percchè tutto ciò che è, e non è lui, è in lui come nella sua causa » (2). San Tommaso stabilisce che questa cognizione che Dio ha delle sue opere non è solamente generale, indeterminata e confusa, ma particolare e distinta. « Intendere una cosa, si dice, in generale, e non in particolare è conoscerla imperfettamente (3). Dunque se Dio non conoscesse le cose di fuori che in modo generale, il suo intelletto e per conseguenza il suo essere non sarebbero assolutamente perfetti e —. « La natura propria di ogni cosa, soggiunge S. Tommaso, consiste nella maniera onde essa partecipa della perfezione di Dio, epperò Dio non conoscerrebbe propriamente sé medesimo, se non conoscesse i vari gradi di sua perfezione comunicatili alle sue creature » (4). Proseguendo, al lume dagl' insegnamenti della Chiesa, la descrizione della scienza divina, S. Tommaso dimostra che non è una scienza discorsiva

(1) S. Thom., I, q. XIV, art. 5. « Manifestum est enim quod simpliciter perfecte intelligit, et ideo omnia esse non esse perfecte, cum sciat esse et non intelligere. Et utrum perfecte aliquid cognoscit, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus enim aliquid in perfecte cognosci non potest, nisi cognoscatur eo ad quod virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad omnia, eo quod ipse est prima causa effectiva omnium eorum, necesse est quod Deus omnia se cognoscit ».

(2) De la connaissance de Dieu et de soi-même, c. IV, art. 8, GI. Traité de libre arbitre, n. III.

(3) S. Thom., I, q. XIV, art. 5. « Intelligere aliquid se cognitum et non in speciebus, est imperfecte aliquid cognoscere ».

(4) Thom., ibid. « Proprie enim talibus creaturisque communicant eundem quod per aliquos modum divinam perfectionem participant. Non enim Deus perfecte simpliciter cognoscitur, nisi cognoscatur quomodoque participatur et ab aliis non perfecte » GI. C. Genes, 5, n. 48; Quæst. de scientia Dei, art. 2 e 4.

come quella dell'uomo, ma immediata ed invariabile, che abbraccia tutte le verità insieme, comprende nel presente il passato o il futuro, ed anche ciò che non è stato nè sarà mai, d'onde la distinzione ammessa da tutti i teologi fra la scienza di visione, che comprende i futuri contingenti, e quella di pura intelligenza per le cose che non debbono arrivare all'esistenza. La mente dell'uomo apprende successivamente nel tempo le cose che il tempo vede nascere, ma Dio le apprende nell'eternità superiore al tempo. Quindi è che i futuri contingenti a noi non son noti con certezza, mentre che Dio li vede tutti o sempre a sé presenti. Come appunto il viaggiatore che si avvanza in una strada, e non vede chi gli va dietro; mentre altri da un'eminenza che domina la via vede simultaneamente tutti quelli che passano (1).

Qual'è la parte propria di S. Tommaso nella dottrina fin qui esposta? Poco certamente e forse nulla se badasse alla sostanza. El segue la tradizione cristiana, ripete ciò che apprese da' suoi Padri nella fede o lesse in S. Agostino e Boezio, ma nè inventa nè cerca d'inventare. Quante volte l'invenzione in teologia mena all'eresia ed all'errore! Non aspira il Dottore inglese all'equivoca gloria di quegli spiriti audaci e irrequieti che agitarono la Chiesa, nè altre ambisce che vivere e morire ortodosso. Ma è merito originale della sua filosofia la maggior precisione recata nella definizione di que'derami secolari, sempre intesi ma spesso mal compresi, alterati e combattuti, e la cui esposizione è sì difficile anche pe'grand'ingegni. El li appura da ogni oscurità ed incertezza, e li ferma sì saldamente che l'esattezza delle sue formule può in certo modo servire di dimostrazione.

Obbligati a scegliere per restringerci, abbiamo indicato appena di volo i principali risulamenti di quella indefessa e ammirabile analisi dell'intelletto divino che ci offrese la

(1) S. Anselmo, l. q. XIV, art. 12; S. Gregorio, l. 11, c. 1, dist. 36, q. 1, art. 5; e sopra tutto, *Quest. de scientia Dei*, c. 11, ff.

Senza teologia, la *Summa* contro i Gentili, o i *Commenti* sul *Moisè* delle anime. Né meno esatta è S. Tommaso nello studio della volontà di Dio.

La volontà è congiunta coll' intelletto. L' intelletto infatti tende naturalmente al bene che apprende; quando lo possiede, si quieto in lui, e finchè non l'ha, lo ricerca, ed ecco là che consiste la volontà. Dunque ogni ente intelligente è dotato della facoltà di volere (1).

Il primo e necessario oggetto della volontà di Dio è la sua propria essenza. Dio essendo il sommo bene, ama primariamente sè stesso d'un amore infinito che si confonde col suo essere come il pensiero. Ma siccome pure l'intelligenza divina conosce ciò ch'esiste fuor di lei, così la divina volontà si estende a tutte le cose create. Poichè queste cose partecipano alla beatità del loro autore e sono coordinate verso un fine ultimo che è questa beatità suprema. Già vedevamo che Dio non può conoscersi senza accorgere nella sua essenza tutti gli enti possibili o creati; ma potrà egli dunque amarsi senza comprendere nel suo amore tutti gli enti creati che sono il riflesso delle sue perfezioni? (2) Basta da sapere perchè, mentre ama necessariamente sè stesso, non è necessitato a volere le sue creature. San Tommaso ne dà la ragione, ed è che le creature non aggiungono niente al suo essere, che è inflessibile e perfetto senza di loro. Da paragone, davanti dalla vita ordinaria, mette questa verità in tutta la sua luce. Nel proccacciare un fine, dice S. Tommaso, non siamo necessitati a volere i mezzi che usiamo, se non in quanto siano assolutamente indispensabili per conseguirlo. Esempigrazia, vogliono noi conservare la nostra vita? Siamo necessi-

(1) S. *Summ.* I, q. XXX, art. 1. « Natura intellectualis ad bonum appetitum per bonum intelligibilem, sicutem habitudoem habet, ut scilicet cum habet quom, quiescit in illa, cum vero non habet, querit ipsam. Et utroque potest ad voluntatem ».

(2) S. *Summ.* I, q. XIX, art. 2. « Vult et se esse et alia sed se et alia, alia vero et ad bonum in quantum videntur derivant bonitatem etiam via ipsam participare ».

tati a valore del nutrimento, perchè il nutrimento è necessario per vivere. Vogliamo noi viaggiare per mare? Siamo necessitati a voler una nave, perchè senza nave non si può navigare. Ma se vogliamo passeggiare, non vogliamo necessariamente un cavallo, che in tal caso non è indispensabile. E parimenti Dio non è necessitato a voler alcuna altra cosa che se stesso, perchè nessuna è indispensabile alle sue perfezioni (1). Quando adunque la volontà divina si esercita al di fuori, è del tutto immune da necessità ed è affatto libera (2). Tuttavia S. Tommaso fa questa importante riserva che la relazione delle cose colla bontà divina, essendo ciò che determina Dio a volerle, la sua volontà non opera a caso, ma ha una ragione che è la bontà. Perchè Dio ci ha dato l'intelligenza? Perchè facciamo uomini. E perchè uomini? Pel bene dell'universo. E perchè il bene dell'universo? Perchè portasse l'impronta della perfezione del suo Autore (3). Sicchè bisogna rigettare l'opinione di coloro che tutte riferiscono all'arbitraria volontà di Dio, non dando altra ragione delle opere divine, se non che Dio così volle: « Dottrina, dice il Dottore anglico, condannata pure dalle sacre Scritture, che Dio insegna per bocca del suo profeta, che fa ogni cosa secondo l'ordine della sua sapienza » (4).

(1) S. theol. II, q. XIX, art. 3, De potentia, q. I, art. 3.

(2) S. theol., ibid., art. 40; C. deus, l. 88.

(3) C. deus, l. 88 « Deus vult hominem habere rationem ad hoc ut bene sit; vult autem bene esse eum, ad hoc quod complete universi sit, vult autem bonum universi esse, ad hoc quod habent beatitudinem ipsius ».

(4) C. deus, c. LXXXVII. « Per producta autem variatitas error quorundam dixerunt omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem, ut de eodem oportet rationem reddere nisi quia Deus vult. Quod etiam divina scriptura confutavit, quae dicitur potestatem secundum rationem sapientiae suae omnia facere ». Ibid., II, c. XXV. « Per hoc autem excutitur quorundam error, qui dicebant omnia ex simplici divina voluntate dependere atque aliquo modo ».

Ma se la volontà è in Dio regolata dalla sapienza, come può essere altrimenti della potenza? E farne da conchiudermi che la potenza divina non sia infinita, che essa non comprenda tutto assolutamente? La questione era vivamente dibattuta nelle scuole, e nonostante l'impero della religione sugli animi, l'ardore della controversia spingeva troppo spesso a conclusioni che non rispettavano abbastanza la libertà creatrice. Non abbiamo noi sentito Abelardo, trasportato dalla sua *loga* naturale, sostenere questa proposizione paradossica: « È evidente che Dio può fare e contenersi ciò solo che fa ed eredita, secondo il modo e nel tempo che lo fa e non altrimenti? ». Tutta ciò che fa, è necessitato a volerlo, ed a farlo » (1). San Tommaso scorbbe questa tesi eccessiva, che distrugge ad un colpo la potenza e la libertà di Dio. Inclineremmo anzi a congetturare dal modo suo d'esporre e combatterlo, che avrà la mira ad Abelardo confutandolo (2), perchè gli argomenti ai quali risponde nella *Summa* teologica e nella *Summa* contro i *gentili*, sono precisamente quelli che furono usati dalla sposa d'Elcina, quanto a sé, ma nei limiti della ragione e della fede. Dio è onnipotente, perchè può tutte le cose che sono assolutamente possibili, e nessuno de' suoi effetti esaurisce la sua potenza, ma questo non si estende a ciò ch'è fuori d'ogni possibilità e implica contraddizione. Dio nulla può che denoti un'alterazione o un difetto del suo essere; non può nè arrendersi, nè scemare, nè staccarsi, nè dimenticare, nè perdersi; non può fare che le cose passate non siano state nè che le presenti non siano nel momento in cui sono, nè che siano fuori della condizioni di loro esistenza, per esempio che l'uomo sia senz'anima. Dio non può agire contro i

(1) *Scitot. ad Gal.*, p. 438. « *Deus omnibus rebus se videtur modo Deum posse facere vel dimittere quae quodlibet facti vel dif-  
finito, et eo modo tentare vel eo tempore quo facti, non alio.* » *Thom. Cant.*, vol. 438. « *Quodlibet inquit facti, unum certissima veris, in eo  
necessario facti.* »

(2) *C. Gentis*, II, c. XXII, *S. Theol.*, I, q. XXV, art. 3.



agguirere alla creazione. Tuttavia essa può sotto certi riguardi essere chiamata con questo nome per ragione del modo di concepire del nostro intelletto, che considera una stessa cosa prima come non esistente e poi come esistente. Ma è nella categoria della relazione, propriamente parlando, che la creazione dev'esser posta. Essa consiste infatti nella dipendenza immediata dell'essere creato dal Creatore ed importa queste due idee rapporto con Dio, novità nell'esistenza (1).

La creazione così intesa può ella essere dimostrata, ed in qual modo?

San Tommaso comincia dal riconoscere che gli antichi filosofi ignorarono questa verità essenziale (2). I più antichi, dediti totalmente al sensismo, non ammettevano altra realtà che i corpi, quelli che seguivano d'intorno nei corpi la materia e la forma; altri meglio ispirati si elevavano alla considerazione dell'ente come tale, ma nella determinazione della prima causa presero per termine di paragone le opere della natura e dell'arte. Come allo scultore occorre il marmo per formare una statua, così ammisero la necessità di una materia preesistente per la produzione degli esseri, e furono indi condotti alla celebre massima *ex nihilo nihil fit* e nulla si fa dal nulla e; massima esatta e vera in quanto concerne agli agenti secondari, ma falsa quando si pretende applicarla alla prima causa universale ed infinita, che si distingue precisamente dalle cause secondarie pel potere che ha di trar l'essere dal nulla (3).

(1) C. Genes. l. 1. q. XVIII. = *Deus enim est creatus essentialiter, sed ipse dependens esse creatus, ad principium a quo instituitur, et sic est deus respectu creaturæ a. C. De potentia, q. III, art. 3. = *Creatus nihil aliud est creari quam relatio quædam ad Deum cum servati maxime a.**

(2) S. I. q. XLIV, art. 2; De potentia, q. III, art. 5.

(3) S. Arist. l. 1. q. XLV, art. 3. = *Antiqui philosophi non consideraverunt esse generationem efficientem particularium a causa particularibus, quasi necesse est postulare quædam in eis ratione. Et*

Per dimostrare la potenza creatrice di Dio, S. Tommaso fa valere un assai gran numero di prove dirette che si trovano espresse nelle *Somma contra i Gentili*, nella *Disputazione sulla potenza di Dio* e nel *Comento del Maestro delle sentenze*; ma non è senza importanza il notare che di tutti questi argomenti un solo è passato nella *Somma teologica*, ultima opera dell'Angelo della scuola, ed oserò dire il suo testamento filosofico e religioso. Ecco testualmente questa prova in qualche modo rievocata.

« Se un ente partecipa in un certo grado a una proprietà, bisogna che questa gli sia stata comunicata da una causa che la possiede essenzialmente, come il ferro diviene rovente per l'azione del fuoco. Or Dio è la sua propria essenza che sussiste da sé. L'ente che sussiste da sé è necessariamente uno. Dunque tutti gli enti che non sono Dio, non hanno il loro essere da sé stessi, ma soltanto partecipano all'essere; e qualunque sia il grado e il modo di tale partecipazione, più compiuta negli uni, più imperfetta negli altri, tutti risuscitano necessariamente per causa della loro esistenza quel primo Ente che è la perfezione dell'essere. E però Platone diceva che bisogna porre l'unità avanti la pluralità; ed Aristotele, che la verità e l'ente per essenza è la causa di ogni verità e di ogni essere, come il calor essenziale è la causa di ogni calore » (8).

secundum hoc est totum commensuratum quibus in nihil nisi per se. Sed tamen hoc ipsum non habet in primo principio ab universali rerum principio. »

(8) S. Thom., I. q. XLIV, art. 4. « Et aliquid invenitur in aliquo per participationem, nec esse est quod accipitur in ipso ab eo cui essentialiter convenit: sicut ferum et ignem ab ipso... Deus est ignem esse per se subsistentem... Ente subsistentem non potest esse nisi unum; cum si aliud esset subsistens, non posset esse nisi una, cum aliud non multipliciter secundum se existat. Relinquitur ergo quod unum sit et Deus non nisi una causa esse, sed participet esse. Hoc est illi ignis causa que determinatur secundum diversam participationem essendi, et tunc perfectius vel minus perfecta, causari ab uno primo ente quod perfectissime est. Unde et Plato dicit quod omnia est esse multitudine potest unum, Et Aristoteles dicit (Met. lib. II,

In altri termini, le cose che non esistono in sé, ricevono l'esistenza dall'ente che le possiede essenzialmente. Dio è il solo ente che sussiste in sé: dunque tutte le altre cose hanno da Dio l'esistenza e sono create.

Così per S. Tommaso, l'evidenza della creazione risulta senz'altro dalla contingenza degli esseri finiti, a fronte dell'assoluta e perfetta esistenza di Dio: questo ai suoi occhi è il punto fondamentale.

Ma per compiere il pensiero del santo Dottore, dobbiamo raccogliere gli altri argomenti che confermano quella prima dimostrazione. La Somma contro i Gentili ne presenta parecchi, dei quali mi restringo ad estrarre i due seguenti.

San Tommaso, parte da questo principio, che due o più esseri non possono essenzialmente possedere una stessa proprietà, e bisogna necessariamente, che il primo l'abbia comunicata al secondo, o che ambedue l'abbiano ricevuta da una causa estranea. Per esempio, la proprietà d'aver tre angoli uguali a due retti, è essenziale al triangolo, ma però non appartiene ad altre figure. Il calore esiste nel ferro rovente e nel fuoco, ma il fuoco è la causa della roventezza del ferro. Due soli possono gettare una stessa luce, ma uno mette le scintille. Ora c'è un punto pel quale i diversi esseri si toccano, qualunque sia la varietà dei loro attributi, ed è l'esistenza. Dunque non hanno l'esistenza in proprio e da sé, ma tutti l'hanno ricevuta, ad eccezione del solo ente che la possiede per essenza, e la comunica a tutti gli altri, e questo è Dio (1).

*Unde et, quod si quod est sic dicitur esse et esse esse verum, est esse esse esse et esse veri, sunt et quod esse esse esse esse, est esse esse esse esse esse.*

H. C. Graecis, III, c. XV. « Omne quod aliud convertit non accipit quod ipsum est, per aliquem causam convertit in, sicut albam hominem: nam quod album non habet primum et immediate esse, unde accipit esse quod est per se et accipit quod ipsum. Impossibile est autem aliquid unum duobus converti, et aliquid aliud esse quod ipsum; quod esse de aliquo convertitur quod ipsum dicitur ipsum non accipit; sicut habere tres angulos quibus rectis angulis,

Altra dimostrazione dovuta della necessaria proporzione fra la causa e gli effetti. Gli effetti sono proporzionati alle loro cause, dice S. Tommaso. Or qual è il primo di tutti gli effetti? È l'essere; perchè questo è presupposto da tutti gli altri, ed ei non ne presuppone alcun altro. E qual è il più generale? È perimente l'essere, perchè appartiene a tutto ciò che esiste. Dunque nel modo stesso che gli effetti particolari si riferiscono alle cause seconde, la comunicazione dell'essere dipende dalla causa prima. Come un re, padrone supremo ne' suoi stati, domina tutti i depositari della sua autorità, così Dio compendia tutte le cause inferiori, e mentre queste non producono che accidenti passeggeri, la sua potenza giunge fino a dar l'essere a ciò che non era (8).

Ai quali argomenti ne aggiungeremo ancora uno fornito dalle *Situazioni* della potenza di Dio.

Ogni agente, dice S. Tommaso, opera secondo il suo modo proprio di essere in atto. Ora l'atto d'una cosa

non accidit transiens de quo procedit, sed est illius conversibile. De igitur aliqui dicitur convertit, non convertit utriusque accidentis quod ipsum est. Impossibile est igitur aliqui unum de duobus procedenti, in quod de altero per causam distans; sed oportet vel unum esse alterius causam, sicut igitur est causa caloris corpori mixto cum ignem utriusque eisdem dicitur, vel oportet quod aliquod tantum sit causa utriusque, sicut dicitur modeste ignis est causa ferendi. Esse unum dicitur de eodem et quod est impossibile est igitur esse aliqui duorum naturam habent causam eandem; sed oportet utriusque completam esse per causam, vel alteram alteri esse causam distans. Oportet igitur quod ab illo vel ab illo utriusque procedat, et esse illud quod quocunque modo est a.

(1) G. Gales, *ibid.*, e secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum, et quod effectus unius esse proportionatus sunt; unde oportet quod sicut effectus proprie reducitur in causam propriam, ita id quod commune est in effectibus proprie reducitur in aliquam causam communem: sicut supra particularis causae generalis habetque vel illius est vel universalis causae generalis; et nec est universalis causa regularis in ripa eorum proportionis regni et eorum ablati singularem. Omnes unum commune est esse. Oportet igitur quod unum esse unum est aliqua eorum ad dare esse a.

particolare è particolare; prima perchè costoro della materia non passa tutta all'atto; quindi perchè la sua attualità è determinata ad un genere e ad una specie di essere. Dando segue che nessuna cosa particolare ha la potenza di produrre l'essere in quanto essere, ma produce solo alcune modificazioni particolari dell'essere, ogni cosa avendo effetti correlativi alla sua natura. E però l'operazione degli agenti naturali suppone il nato e la materia: il moto ch'è il passaggio da una forma ad un'altra, e la materia ch'è il soggetto del moto; e nessun agente naturale fa qualche cosa dal nulla. Ma tutt'altro è di Dio. Dio è totalmente atto; 1.<sup>o</sup> Relativamente a sé stesso, perchè la potenza dell'atto non è in Lui alterata dall'aggregato di possibile e di materia; 2.<sup>o</sup> Relativamente alle altre cose in atto fuori di Lui, essendo Egli la sorgente di tutte le esistenze Dio può dunque produrre e produrre colla sua azione senza materia precedente tutto intero l'esser sussistente; Egli è il principio della totalità dell'essere, può trar le cose dal nulla, ed è creatore (1).

I processi raggiunti passan farci conoscere la maniera, onde i teologi del secolo XIII pervenivano la creazione. San Tommaso procurò di riunire i vari argomenti usati nelle scuole del suo tempo; alcuni sodi e profondi, altri disputabili, troppo sottili per essere decisivi e pur degni ancora di esser raccolti, come il testimone dei sicari sordi della ragione, per dimostrare le verità religiose.

(1) *De potentia*, q. 31, art. 1. « Quasi apud eum secundum quod est actu... Ipse autem Deus est totus actu, et in comparatione sui quia est actu parum non habens potentiam permixtam, et in comparatione creaturæ quia tantum in actu quia in eo est creatura etiam origo unde per suam actionem producit totam sui substantiam, etiam præsupposita, sicut quia est totus cum principium et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid fieri potest: et hæc est quæ dicitur veritas creatio... » Questi argomenti pel dogma della creazione furono riassunti dal P. Venturi ed esposti con profondità ed eleganza nella sua quindicimila conferenza sopra la Religione cattolica e la *Supra* filosofia.

Tali argomenti, bisogna dirlo, e S. Tommaso non lo nasconde, sono attinti a tutte le fonti, ed accettati da ogni mano; alcuni anche dalla mano dei Masochi che hanno ignorato o rigettato il sacro dogma, come Plotino, Aristotele, Avicenna (8). Il Dottor angelico non si fece scrupolo d'impadronirsi dell'armi dei Gentili e degli infedeli e di rivolgerle alla difesa della fede cristiana.

Ora consideriamo i caratteri della creazione.

La creazione è un atto eminentemente libero. Essa non è necessitata né dalla natura di Dio, né dalle leggi della sua intelligenza, né in verun conto dalla sua giustizia. La giustizia consiste nel rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto, e Dio nulla deve alle sue creature (9). Qual motivo ebbe dunque creando? Consistè la sua sapienza e la convenienza suprema, condizionale, della sua bontà (10).

Tuttavia, come nota S. Tommaso, la determinazione di chiamare il mondo all'esistenza aveva per risultamento un obbligo ipotetico, condizionato, che il santo Dottore così espone: Primariamente obbligo, quanto al tutto dell'universo, che per esser perfetto ha bisogno di tutto le sue parti, e poichè Dio volle farlo qual è, dovè creare il sole, l'acqua e tutte le altre sostanze, senza cui questo universo non esisterebbe. Secondariamente, obbligo quanto alle condizioni diverse della creatura. Se, per esempio, Dio volle l'esistenza degli animali e delle piante, dovè fare i corpi celesti che li conservano. Se volle l'esistenza dell'uomo, gli convenne creare le piante, gli animali e le altre cose che ci occorrono per conseguire la nostra

(8) De potentia, q. III, art. 5. « Et sic videtur contra Plotinum. — Et hoc est probabile Plotinus. — Item ad rationem Avicennae. . . »

(9) C. Quarta, II, c. XXVIII. « Deus non necessitate operatur ad se remm. creaturam, quasi et debet justitia rei in esse procedenti. »

(10) Ibid. « Nullo modo necessitate divina hauritur ad debita in quod est in esse procedenti. Potest tamen dici esse esse debita per motum cupiditatis condicentem. »

perfezione. In terzo luogo obbligo questo ad ogni creatura in particolare, per tutti ciò che concerne alla sua organizzazione, alle sue proprietà e alla sua libertà; così, dacchè Dio voleva l'esistenza dell'uomo, era in dovere, non con noi sue creature, ma col suo proprio disegno e con sé medesimo di unire un'anima ad un corpo, ed oltre ai sensi, procurarci di darcie che fuori di noi tutti gli strumenti e i mezzi necessari al compimento del nostro essere (1).

San Tommaso cita pure altri esempi, nei quali risulga la sapienza Divina. Perché ha Dio moltiplicate le sue specie? Poteva creare una sola specie che comprendesse tutti gli esseri; ma l'universo avrebbe in tal caso troppo imperfettamente riprodotto l'immagine del suo autore, poichè una specie sola non poteva essere proporzionata all'immensa natura di Dio. Non si voleva meno delle prodioss varietà delle cose create e delle innumerabili relazioni che esistono fra loro, per rappresentare anche debolmente la sua suprema potenza, sapienza e bontà. Dio volle tutto ciò come la manifestazione meno incompleta di sé stesso, e diede l'ultima mano all'opera, creando al di sopra degli esseri materiali le sostanze intelligenti, senza le quali l'universo non avrebbe raggiunto il grado di perfezione di cui era suscettibile (2).

« Così, conclude S. Tommaso, v'è una giustizia naturale che presiede alla creazione e alla propagazione delle cose, e però diciamo che Dio crea e governa tutto secondo le regole della giustizia e della ragione » (3). La volontà divina non è nè costretta nè necessitata, ma libera; ed una libera determinazione produce tutte le sue opere; ma essa non è separata dalle altre perfezioni che, senza circoscri-

(1) S. Coste, II, 2, c. I, q. XXI, art. 1.

(2) S. Coste, II, c. XII.

(3) S. Coste, II, c. XXIX: « Sic legitur, quod procedit deus rationabilis, iustitiam naturalem in rebus inventar et quantum ad reum creaturam et quantum ad reum propagationem: et sic Deus deus iustitiam et rationabiliter omnia procedit et gubernat ».

verità, lo penetrano da ogni parte, lo dirigono, lo rischiarano, e come e quanto lei si riflettono fedelmente nelle opere del Creatore.

Oltre la necessità condizionata che ha per principio la bontà di Dio, S. Tommaso giunge fino a supporre nell'esistenza creata una necessità assoluta, infatti, quali sono le cose che non esistono necessariamente, cioè che possono non esistere? Sono le cose materiali, perchè la materia ch'è in esse può separarsi dalla sua forma e rivestirne un'altra. Ma questo elemento di contingenza non si ritrova nelle sostanze immateriali, come gli angeli, nè in quelle, la cui materia non è atta a ricevere che una forma: dunque la loro esistenza è semplicemente ed assolutamente necessaria, *ita igitur simpliciter et absolute necesse est esse*. Senza dubbio Dio è libero di creare o non creare, ma non si viene che Ei non possa rendere le sue opere, e con libero decreto render necessaria l'esistenza di alcune, mentre le altre son contingenti, affinchè questa stessa diversità faccia vie più risplendere la gloria delle sue perfezioni. San Tommaso aggiunge qui un argomento della più sottile metafisica. Più, egli dice, una cosa si allontana dall'Essere che esiste da sé, cioè da Dio, e più essa è vicina al non-essere; più invece si allontana dal non-essere, e più essa si accosta all'infinito. Dunque ciò ch'è vicinissimo a Dio, e quindi remotissimo dal non-essere, deve trovarsi in tali condizioni per la perfezione dell'ordine, dell'universo, da non poter non esistere, da essere assolutamente necessario (4).

(4) S. G. G. c. XXX: « Licet quaedam ex Dei voluntate dependent ab aliis primis causis, quae in operando determinatae non habent, nec ex aliis propriis dispositionibus, nec tantum propriis hoc obsequio necessitas et rebus contingit, et aliis necessitas non liberi modo contingit non... Sunt enim quaedam in rebus creatis quae simpliciter et absolute necesse est esse. Illi tamen res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilis ad non esse. Quaedam autem res de se non a Deo ipso producuntur, et in eorum creatis alii potest non esse, quod quidem contingit et hoc quod

Questa teoria non va staccata dal corpo delle dottrine di S. Tommaso, come fece nel XIV secolo il domenicano Giovanni Mesquin, le cui opinioni suscitavano per un momento l'Università di Parigi (1). Essa è suscettibile certamente d'interpretazioni pericolosissime; pare mitigata com'è da quanto la precede e la segue nella Somma contro i Gentili, non dobbiamo perciò che un omaggio alla volontà libera di Dio, in cui risiede il santo Dottore la potenza di creare il necessario come il contingente, senza forse aver abbastanza considerato se l'esistenza necessaria anche nel senso in cui l'ammette, non abbia nulla che repugni alla condizione di creatura.

Ma eccò il dubbio che si presenta subito alla mente come conseguenza del sistema: la creazione è operata nel tempo ed è eterna? Poichè il decreto divino può comunicare alle cose create un'esistenza necessaria, non può averle prodotta ab eterno? L'eternità del mondo era soprattutto insegnata nel XIII secolo dai settari scotti d'Averroè, che seminavano clandestinamente le loro dottrine riprese dalla Chiesa; ma essa aveva in suo favore un'autorità più antica e più rispettata del filosofo arabo, vale a dire quella di Aristotele. Se però si ammette che il mondo non abbia avuto principio, non è forse da temere che a poco a poco si verifichi a considerarlo come esistente da sé, o che almeno si attribuisca la sua infinita durata al decreto necessario della volontà creatrice, il che distruggerebbe evidentemente la libertà di Dio? Queste apprensioni la videro nell'animo di S. Tommaso sulle re-

materiali la sua est la potentia ad aliam formam. Hinc igitur res in quibus non est materia, vel si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse, nec igitur simpliciter et absolute necesse est esse... Hinc igitur cum Deo propinquissime et per hoc a non esse remotissime, talis esse oportet, ad hoc quod sit esse verum completum, ut, la sua, non sit potentia ad non esse. Talis enim fuit necessaria absolute. Sic igitur aliqua creatura de necessitate habet esse a.

(1) Vedi la seguente, lib. II, c. 7.

ambiguità peripatetiche e su qualche tendenza del suo proprio sistema; ond'egli si dichiara apertamente ed energicamente contro l'ipotesi del mondo eterno. Tuttavia è cosa degna di osservazione, come diviso tra la sua fede religiosa ed il suo rispetto verso Aristotele, e premuroso di conciliare questa con quella, cerca quanto è possibile dissimularne la discordanza, e perciò ora attenua l'importanza dei testi che ha sotto gli occhi, ed ora giunge fino a negare la competenza della filosofia in questa materia.

« Gli argomenti che Aristotele adopra per sostenere questa tesi, egli dice, non sono propriamente dimostrazioni, ma risposte alle false teorie degli antichi filosofi, che supponevano il mondo avere avuto un principio, e non sa d'ovvero che spiegazioni impossibili. Vi sono tre motivi per credere che Aristotele stesso non desse ai suoi scolari che un valor relativo il primo è che nella *Fisica* del cielo egli si restringe a riprodurre i sentimenti d'Anassagora, d'Empedocle e di Filarete per contraddirli; il secondo è che ovunque tratta la questione si contenta d'invocare la testimonianza degli antichi ed che non indica l'intenzione di stabilire dimostrativamente un'opinione; ma solo di far valere in suo favore alcune probabilità; il terzo è che ne' suoi *Topici*, lib. 1, cap. XI espressamente dice che vi sono delle questioni dialettiche, di cui non abbiamo la spiegazione, come per esempio questa: Il mondo è egli eterno? » (1).

Un peripatetico avrebbe qui da opporre più di una risposta da dissipare ogni illusione. Fra gli altri passi decisivi ricorderebbe quel testo del dodicesimo libro della *Metafisica*, nel quale Aristotele insegna senza ambigui l'eternità del mondo: « Vi è qualche cosa che si muove con un moto continuo, ed è il moto circolare. Non è il sole recintato che lo prova, ma il fatto stesso. Non segue che il primo cielo dev'esser eterno (2). » Ma sarebbe fuor di luogo

(1) S. I. q. XLVI. art. 1.

(2) *Metaph.*, XII. 7.

Il dibattito qui una tesi storica sul peripatetismo, e basti capere fedelmente l'opinione di S. Tommaso. Questi adunque rigetta gli argomenti per l'eternità del mondo, tratti dalla natura divina, e dalle cose create e dal modo di lor produzione (1). Il mondo, effetto libero della volontà di Dio, avrebbe potuto sempre esistere? Come si potrebbe dimostrare che ha dovuto esistere sempre? Dio, dicesi, vuol eternamente ciò che vuole: dunque lo produce eternamente. Senza dubbio El volle ab eterno la creazione; ma segnò pur l'istante in cui le cose sarebbero chiamate all'esistenza; ed ora dipresse come il medico indica il momento in cui l'infermo dovrà prender la medicina che egli prescrive. Ogni essere corrisponde allora destinata dal decreto divino. A torto si chiederebbe perchè Dio abbia determinato pel principio del mondo un'epoca piuttosto che un'altra, come se la durata degli esseri finiti potesse essere ragguagliata ad una misura possa fuori delle cose misurate ed avute parti distinte le une dalle altre. Dio diede simultaneamente l'esistenza e alle creature ed al tempo, insistendo le une sull'altre; e però quando non v'erano creature, neppure v'era tempo, ma soltanto v'era l'eternità ch'è la durata di Dio e che non ammette nè priorità nè posteriorità, perchè Dio è immutabile. Solo trattandosi delle cause particolari e seconde si può domandare la ragione per cui hanno operato in un dato tempo; perchè le loro opere hanno cominciato e si producono nel tempo senza produrre il tempo (2); ma questa

(1) Bisogna leggere tutta questa discussione nel capitolo XXXII e seguenti del secondo libro della Somma contro i Gentili, nel non paragrafo che comincia. Cf S. I, q. XLVI, De Potestate, q. III, art. 4.

(2) Cf. *Genes*, II, c. XXXV: « Non est, nisi totum conditum habebatur, diversitatem aliquam partium aliquo diversum tempore... Non enim mensurae nec habet nec diciturum. De natura dantis, quae est eternalis, non habet partem, sed est simplex et una, non habens prius et posterius... Non est igitur tempus et habebatur totum creaturae ad aliquo diversa epoca in alijs partibus dantis mensurae, ad quae factum creaturatum qualiter et distincte se potest habere, et operari melius est quod agerem quare in

alla causa prima e universale, il vero punto da dichiarare si è la ragione che la determinò a creare: or questa, come vedemmo è la sua bontà. Certe quei inveri esistono necessariamente, nel senso che le loro non esistevano non ha ragione in natura; ma Dio poteva non crearle, e senza la determinazione libera della sua volontà non sembrere mai state prodotte, sicchè non possono dirsi eterne.

Qual è l'ultima conclusione di S. Tommaso? Farebbe da quanto precede che non contenti d'insistere colla Chiesa un convincimento alla creazione, riguardasse questa verità come regolarmente dimostrabile; ma invece dichiara espressamente che essa è un oggetto di fede, scrivendo anche un articolo speciale nella Somma teologica (1) per dimostrarla. In fatti, egli dice, la verità del mondo non risulta necessariamente dalla sua natura, le cui definizioni non importano nè tempo nè spazio, e non può provarsi con ragioni tratte dalla causa prima, poichè la creazione dipende dal libero decreto di Dio i cui verbi ci sono ignoti finchè non li abbia rivelati Egli stesso. Non possiamo dunque conoscerli, che per fede e. Certo in quanto all'origine del mondo la filosofia si trova, verso la fede nella posizione qui sopra descritta e seguita da San Tommaso; essa può distruggere gli argomenti contrari al dogma, ma non può stabilire direttamente il dogma; essa confuta vittoriosamente chi pretende che il mondo sia eterno, ma non prova che il mondo non è eterno. Bisogna dire che non tutti gli scolastici ind-

tas signata illis dicitur esse creatura in esse producta, et non in aliquo precedente vel sequenti: quae quidem ratio requiritur, ut aliquid dicitur in parte divisiblem esse propter totum consistens productum, sicut accidit in partibus huiusmodi, a quibus profertur effectus in tempore, non autem quous tempus. Sicut supra, cum in esse producta sit creatura et tempus e. Et lo stesso ragionamento che in tal questione Lubertino oppone a Duns Scot., c. 109. Duns, II, P. I, p. 325, 326, 327. Ved. sotto, lib. II, cap. VI.

(1) S. I, q. 21. VI, art. 2. e. Dicitur quod mundum non esse per se aeternum esse tenetur et demonstrative probari non potest e.

tarono la riservatezza di S. Tommaso, e che per esempio Egizio di Gand attribuiva ad tal punto alla ragione un potere più esteso.

IV.

Il dominio della creazione ha per corollario quello del governo providenziale dell'universo.

La provvidenza è la ragione-coordinante le cose al loro fine (1); mantenere giugghi quest'armonia necessaria è l'opera del governo divino, che si riferisce alla volontà come la Provvidenza all'intelletto.

Si può in due modi provare la provvidenza: 1.<sup>o</sup> dall'ordine invariabile della natura, che rivela un ordinatore supremo, come una coda ben regolata indica la presenza del padrone che l'amministra; 2.<sup>o</sup> dalla bontà divina, cui ripugnerebbe il non condurre alla lor perfezione le cose da lei create (2).

Il primo effetto del governo divino è la conservazione della creatura.

« Un essere, dice S. Tommaso, può esser conservato da un altro in due modi. Primo indirettamente e come per accidentalità. Si dice in questo senso conservare una cosa che rimuove da essa ciò che potrebbe corromperla; per esempio dicesi conservare un fanciullo chi lo preserva dal cadere nel fuoco. Dio conserva così certe cose, ma non tutte, perchè alcune non son soggette a caso di corruzione da cui debbonsi rimuovere per conservarle. In' altre senso dicesi che una cosa ne conserva direttamente e da sé un'altra, quando la seconda dipende sì strettamente dalla prima che non può esistere senza di lei. In questo modo tutte le creature hanno bisogno che Dio le conservi,

(1) S. q. XXII, art. 1. « Ratio ordinandorum in finem propriè providentia est ».

(2) Ibid., q. CIII, art. 1.

poiché la lor dipendenza dalla causa prima è tale che se la virtù divina non le reggesse, non potrebbero sussistere un solo momento, e ricadrebbero tutte nel nulla. *Dependet sane equaliter creaturas a Deo ita quod nec ad momentum subsistere possent, nec in nihil redirentur, nisi operatio divina virtutibus conservaretur in eis* (4).

La trasparenza luminosa dell'aria sparisce tosto che i raggi del sole non l'illuminano più: così pare si annienterebbe ogni cosa creata, dovchè la potenza divina cessasse di vivificarla (5). Ed ecco il senso di quelle parole dell'Apостоfo: *Che noi abbiamo in Dio la vita, il moto e l'essere: in Deo vivimus, movemur et sumus* (3).

Le creature non postolando l'essere da sé, per possederle bisogna che lo ricevano. Se non l'avessero mai ricevuto, non avrebbero mai esistito; se cessassero di riceverlo, come tuttavia esisterebbero? Dacchè segue che la lor conservazione non suppone dalla parte di Dio un decreto nuovo, ma è la continuazione dell'atto col quale avea lor dato l'essere: è, come diceasi nel secolo XIII, una creazione continuata (6).

Oltre la conservazione delle cose, S. Tommaso nota un secondo effetto del Governo divino, cioè i cambiamenti che Dio opera nella sue creature, il moto che impone alla materia e l'azione colle quale inspira la volontà degli uomini verso il bene, vale a dire verso sé stesso.

Diciamo dunque che le cose create sono prive di ogni attività, che è Dio solo che agisce, e che con' Egli è la prima causa è l'unica causa?

(4) S. q. CIV, art. 4.

(5) *Phil., 264; e Quid non habet radicem in aere, statim cessat fumo, cessante aëre non sufficit. Sic autem ut habet omnia creatura in Deo, aliam nec ad eorum sustentationem.*

(6) *Sum., q. XLIII, art. CL q. VIII, art. 4 et seq.*

(7) *Phil., q. CIV, art. 4: « Conservare verum, a Deo non est per aliquam eorum actionem, sed per continuationem actionis, que dat esse a. De Potestate, q. V, art. 4 in Deo non est operatio productiva nisi in esse et non in esse conservativa. »*

Chi non sa quanto questa dottrina fosse cara nel secolo XVII a Malebranche e a tanti altri, che negli impeti della loro pietà credevan essere maggiormente la Maestà suprema col sacrificio delle cause seconde, spinto fino all'apientamento? « Non v'è che un solo vero Dio, dicea Malebranche [1] ed una sola causa che sia veramente causa; nè dobbiamo immaginare che ciò che precede un effetto, ne sia la vera causa? Secondo i lumi della ragione, perimente Dio non può deauidicare alle creature la sua potenza, farne verè cause o convertirle in del... Corpi, spiriti, pure intelligenze, e cose simili nulla possono ».

È nota il sistema che Malebranche dedusse da tali premesse, ma s'ignora forse che fin dal secolo XIII, si eran trovati nel Mosò che sostenevano che il fuoco non riscalda, ma che Dio si è imposta la legge di «causar il calore in ciò che si appressava al fuoco, che la non intae quando scrive, non muove la penna, ma che tal moto vien da Dio, che lo produce servendosi della sola mano [2]. I Motacalenna furono in Oriente, a detta di Malcomide, i seguaci di questa opinione [3] che trovò aderenti fra' cristiani. Vediamo come la confuta S. Tommaso:

[1] Ricorso della verità, lib. VI, p. II, c. III, Cf. Poit, schiarmato, 45.

[2] De Potente, q. III, art. 7; « Dicitur quod ignis non calefacit, sed Deus movet calorem in re calefacta... Dicitur quod lingua non calida et sine calore movetur et rubet, quod nunquam ignis calidus movetur nisi operante igne, non quod ignis apponatur aliquid ad calefactionem sicut a. Cf. S. q. CV, art. 4; C. Gouss, III, c. LXIX.

[3] Vedr la Guida degli Smerevi di Mosò ben Maimon, pubblicata per la prima volta ec., da S. Mack, Parigi, 1858, in 8vo, T. I, p. 391, 392, e i motacalenna sostenevan che quella stella che noi crediam aver l'idea di mare, non l'abbiam l'idea noi, ma Dio l'ha movuto quel calore nella stella nel momento in cui essa si era alle l'ide mare... Essi per conseguenza che quando l'uomo muove la penna non è l'uomo che la muove, essendo il moto che nasce nella penna un'occorrenza creatura da Dio. Perlochè il moto della penna che è nostro regere muove la penna d'un'occorrenza creata da Dio nella mano che si muove. Dio ha solo stabilito come abito-

« Secondo alcuni filosofi, si dice, l'operazione divina in ogni cosa deve essere intesa nel senso che nessuna creatura crea virtù agisce realmente, e che ogni azione procede immediatamente dalla potenza di Dio. Ma questa è una tesi impossibile; prima perchè in una tale supposizione la causalità delle creature sarebbe distrutta, ciò che occorrerebbe il Creatore d'impotenza, poichè appartiene alla causa prima il dare agli effetti, che genera, la virtù di produrre altri; secondariamente perchè i poteri attivi che vediamo nella creatura, sarebbero loro intanto concessi, se non si applicassero ad altri. Che anzi le creature stesse prive d'ogni operazione propria, sembrerebbero esistere inutilmente, poichè il loro dell'esistenza di ogni cosa è l'azione » (1).

Riferendo queste forti parole del Dottor anglico, sulla più grave base delle questioni di filosofia, come non ricordare gli avvenimenti opportuni che Leibnitz indirizzava al Cartesiano in un linguaggio che si dovrebbe imitato da S. Tommaso?

« Badli bene che confondendo le sostanze cogli accidenti, e togliendo l'azione alle sostanze create, non si cade nello Spinozismo che è un Cartesianoismo eccessivo. Ciò che può una azione non merita in verun conto il nome di sostanza. Se gli accidenti non sono distinti dalla sostanza, se la sostanza creata è un ente necessario come il cielo, ed opera quanto una figura matematica o un numero, perchè non si dirà come Spinoza che Dio è la sola sostanza, e che le creature non sono che accidentalità o modificazioni? » (2).

dice, che il moto delle cose si origina nel moto della mente, senza che per ciò la mano abbia un'azione qualunque ed una causalità nel moto delle cose. « Cf. *Dottrina delle anime semplici*, art. *Primo*, *Bruxa*, *Avver* e *Liverpool*, p. 80

(1) *San. theol.* I, q. CV, art. 8o. « Qualunque azione per creature viene realmente guadagnando una forza, o propria operazione dell'ente creatur, colla quale (1) si produce una operazione ». Cf. *C. Gesto*, III, a LXIX, De Potestate. q. III, art. 3

(2) *Saggi di metafisica*, P. III, §. 385

Siamo arrivati ad uno dei punti della dottrina di San Tommaso che più furono controversi, prima nel medio-evo, poi nel secolo XVII, quando poco mancò che il dibattimento sostenuto con pari vivacità dai discepoli di Giacomino e dei loro avversari, non divenesse una scienza religiosa. Quale azione Dio esercita sulla volontà dell'uomo? Come l'efficacia dell'operazione divina si concilia col libero arbitrio? Qui soprattutto debbo da veridico storico appoggiarmi a' testi, onde non alterare il pensiero dell'autore con infedeli commenti.

E primariamente Dio muove la volontà, perchè Egli è il supremo bene a cui essa aspira, e perchè è la causa della sua potenza di volere.

« Come l'intelletto, dice S. Tommaso, è mosso dall'oggetto intelligibile e dall'Ente che gli dà la facoltà d'intendere, così la volontà è mosca dal suo oggetto ch'è il bene, e dall'Ente che le dà la potenza di volere. Qualunque bene può muovere la volontà, ma ad Dio le muove in modo sufficiente ed efficace, *sufficienter et efficaciter*. Infatti un motore può muovere un mobile col quando la potenza attiva del primo sorpassa o almeno adguale la potenza passiva del secondo. La potenza passiva della volontà si estende al bene in generale, perchè suo oggetto è il bene universale, come l'Ente universale è oggetto dell'intelletto. Or ogni bene creato è un ben particolare, e Dio solo è il bene universale: Dio è dunque il solo oggetto che riempie la volontà e le dà un impulso sufficiente. Perimente solo Dio può produrre la facoltà di volere, altro non estende il volere che l'inclinazione della volontà verso il bene universale, e aspettando al primo motore l'inclinare la volontà verso il bene universale, come nelle cose umane appartiene al capo della nazione il diriger tutte al comun bene » (1).

A quest'azione latente ed occulta bisogna aggiunger quella che Dio esercita sulla volontà, coi precetti della

(1) Sum. theol. I, q. 82, art. 4.

sua legge, la quale comanda il bene, vieta il male, premia e punisce. « Con arte varia, dice S. Tommaso, Dio governa le cose diversamente secondo la diversità loro » (1). Ei non dirige nelle stesso modo le creature intelligenti che sono padrone dei loro atti, e le irrazionali che s'abbidano all'impressione ricevuta, ma non operano da sé medesime.

Perchè questa superior-governata della volontà distrugga il libera arbitrio? No, risponde S. Tommaso, il decreto divino nol permette. Dio fa ciò che ha decretato. Vuole Egli che una cosa sia? Essa esiste. Vuol che abbia una proprietà? Essa la possiede. Or per accrescer la bellezza dell'universo e porvi un'immagine più compiuta delle sue proprie perfezioni, Dio fece le creature intelligenti, alle quali diede il potere di guidarsi da sé. Poiché dunque, volle che fossero libere, non possono queste perdere la loro libertà, ma la conservano anche in presenza e sotto l'impulso dell'azion divina, o piuttosto per la virtù intrinseca della volontà e del decreto compatente del Creatore.

Questa dottrina è chiarissimamente insegnata in tutte le opere di S. Tommaso e in particolare nella *Summa teologica*.

Nella prima Parte, *Questione XIX, Articolo 8*, così si esprime: « *Exemplis la divina voluntas summamente efficitur, ne segue che non solo succede ciò che Dio vuole, ma inoltre tutto si fa nel modo, in cui vuol che sia fatto. Ora Ei vuole l'esistenza necessaria di tali cose, e l'esistenza contingente di tali altre, onde siano tutte coordinate al compimento dell'universo. A tal fine subordina certi effetti a cause necessarie, da non fallire, e dalle quali sono tali effetti necessariamente prodotti, e ne subordina altri a cause contingenti, fallibili, e che possono non prodursi. Quindi gli effetti voluti da Dio non traggono la lor contingenza da quella delle cause prossime,*

(1) *Sum. theol. I, q. CIII, art. 5.* « *Secundum unam artem Dei gubernatur, res diversimode gubernatur secundum artem diversitatem.* »

che li determinano; ma perchè Dio li vuole contingenti, prepara nei suoi disegni cause di simil natura... Nulla resiste alla volontà di Dio; d'onde risulta non solo che Dio fa ciò che vuole, ma ancora che secondo che vuole, le cose sono contingenti e necessarie » (4).

Il seguente passo cavato dalla X Questione, Articolo 4 della II Parte, non è meno esplicito del precedente: « Come dice S. Dionigi (*Dei Nom. div.*, c. IV) appartiene alla Provvidenza non di corrompere la natura delle cose, ma di conservarla. Così essa le muove conforme alla loro natura, dinnodchè l'operazione divina le produce gli effetti necessari da cause necessarie, e gli effetti contingenti da cause contingenti. Or essendo la volontà un principio di azione che non è determinato a un atto solo, ma può compiersi parecchi indifferentemente, Dio la muove in maniera tale da non determinarla necessariamente per un oggetto solo, ma da mantenerla contingente e la libertà del suo atto, facchè per le cose verso cui è naturalmente inclinata... Ripugnerebbe all'operazione divina che l'impulso da lei dato alla volontà fosse necessario, contra l'essenza della libertà di volere, ma non ripugna ch'essa faccia muovere liberamente la volontà, come richiede la sua natura » (5).

Chiamo un ultimo passo « Dio è la causa prima che muove del pari e le cause naturali e le volontarie, e come nel muover le naturali non impedisce che i loro atti siano naturali, così nell'agire sulle volontarie non impedisce che le loro azioni siano volontarie, ma più tosto dà loro tal carattere, poichè agisce in tutte le cose conforme alla loro propria natura. Et sicut naturaliter movet, movendo eas, non aufert quicquam actionis aut

(4) *Sum. theol.* q. XIX, art. 8: « Sed voluntas divina movet... Sequitur quod non volens Deus ex parte Deo vult fieri, sed quod Deus contingenter vel necessario, quia ex Deo vult ».

(5) *St. th. II*, q. X, art. 4: « Magis respicietur deus esse movens, et voluntas est operans et movens, quod esse naturae non contingit, quia si movetur libere, potest compelli sicut natura ».

naturalis, in movendo causas voluntarias, non auferit quia  
 efficientiam earum aut voluntarias, sed potius hoc in eis fa-  
 cili' operatur cuius in nunquaque attendenda eius' opera-  
 tionem (4) ».

Tal è il sistema della promozione libero generalmente  
 designato nella scuola col nome di Tomismo, la maggior  
 parte de' cui elementi aveva S. Tommaso attinti da S. Ago-  
 stino. Il vescovo d'Ippeza non ci mostra egli ovunque  
 nelle sue opere la volontà dell'uomo soggetta all'impre-  
 sione divina, Dio che viene in aiuto alla nostra debolez-  
 za, dispone i nostri cuori, opera in noi il valore, con  
 un'azione or lenta ed occulta, or istantanea e mani-  
 festa? Non è egli fra tutti gli autori scotti quello che in-  
 segnerà col dominio con più splendoro e, forse, con più in-  
 sistenza? San Tommaso seguì fedelmente le sue tracce,  
 ma andando più oltre, coordinò e definì le pro-  
 funde vedute che la critica traduzione gli offriva e fer-  
 mò un sistema, quasi direi originale, per la forza di pre-  
 cisione. Benchè noi moltiplicare le citazioni, le dirada  
 notabilmente, quando tratta delle relazioni del libero  
 arbitrio colla Provvidenza. Sarebbe forse un indice della  
 singolare attenzione che avea prestato a questa materia  
 e della parte dovuta alle sue meditazioni personali nelle  
 conclusioni da lui prodotta?

## V.

Per compiere l'esposizione della teologia di S. Tom-  
 maso, almeno in quelle delle sue parti che si riferiscono  
 alla filosofia, ci resta un'ultima parte da considerare:  
 l'origine del male.

Cancellare l'esistenza del male cogli attributi divini,  
 è un'impresa tentata dalla filosofia in tutte le epoche  
 della sua storia, con ardore proporzionato all'abbandono del  
 concetto fattosi delle perfezioni del Creatore. Invece certi

(4) Sum. theol. I, q. LXXXIII, art. 1.

filosofi neppure posero la questione; alcuni come Zenone e gli stoici, perchè credevano al destino; altri come Epicuro, perchè relegavano gli dèi al di là di tutti i mondi sul trono solitario di una felicità impotente; ed altri come Aristotele, perchè secondo loro il male non era degno di occupare l'eterna mente. Ma per quelli che professano di credere col genio umano in un Dio sapiente, potente, buono. da Platone e Proclo, da S. Agostino e S. Tommaso, da Dunsco Sotto e Leibnizio e Malebranche, una irresistibile inclinazione li ha sempre spinti a ricercare come mai la potenza illuminata dalla sapienza abbia potuto produrre un'opera sì imperfetta; quale e nei sembra che sia l'universo.

Il problema da risolvere si scompone in più questioni secondarie: Che cosa è il male? Qual n'è la causa? Perchè Dio l'ha permesso? In che può egli contribuire alla perfezione dell'universo?

In tutti questi punti anche S. Tommaso non è che l'eco della tradizione cattolica, e non inventa la sua dottrina, ma la ricorre dalle mani della Chiesa e si contenta di riassumerla con meravigliosa esattezza.

I Manichei attribuivano l'esistenza del male ad un principio attivo che corrompeva l'opera della sapienza e della bontà divina. Il male, nel loro sistema, aveva dunque una realtà propria ed esisteva veramente. In nome della ragione e della fede ambledae atroggiate, S. Agostino protestò contro ipotesi tanto illusorie, e dimostrò che originariamente esiste il solo bene, ed è ciò che v'ha di reale nella creatura; che il male è una perdita, un difetto, una privazione del bene, e che da sé non ha qualità positiva (1). Platino e dietro

(1) De Civ. Dei. XI, 5; e Ammon. beat. e. 19, 11; e Spiritus sancti e. 144, XIV, 14; e Mala vero voluntas prima... defectus per se non tolli, quod illa ad opem Dei ad sua opera, quibus opus officium e. 144, XII, 6; e De civitate... scripta e. Confess. VII, 12; e Malum illud quod quaeritur unde nasci, non est substantia; quasi in substantia esset. Incom. 1041 e.

lui tutte le scottolè di Alessandria, ovvero per così definito la natura del male (4). Non fa però il neoplatonismo, ereditato da' suoi propri errori, ma fa il vescovo d'ip-pazia che fece prevalere questa dottrina di conforme allo spirito generale del cristianesimo. Il Dottor angelico la ricevette col suo solito discernimento e ne fece il perno del suo sistema. Il male, secondo lui, non si confonde già semplicemente col non-essere; perchè in tal caso ogni cosa sarebbe mala, perciò sola che non possiede la proprietà di un'altra cosa. L'uomo, per esempio, sarebbe mala, perchè non ha l'agilità del cervo, nè la forza del leone. Ma il male è una privazione che consiste nella mancanza o perdita del bene che una cosa dovrebbe possedere. La cecità esemplare è un male ch'è la privazione della vista, che appartiene alle creature dotate di conoscenza (5). Dunque il male ha per fondamento il bene, è non si può apprezzare la sua natura, che mediante quella del suo contrario, come non si conoscano le tenebre che mediante la luce, (6).

Il male ha necessariamente una causa, perchè non può stare che una cosa sia priva della sua perfezione naturale, senza che le sia stata tolta (7); ma non dipende

(4) Si veda il libro VIII della prima *Summa* di Plotino, *De la natura e dell'origine de mali*.

(5) *Sum. theol.* I, q. XLVII, art. 2. « *Et ratio boni appetitus respectu mali naturalis non debet; aliquid requiritur quod in quibusdam malis non habet, nisi essent; et hoc in quibusdam quibusdam res boni mali ex hoc quod non habet bonum alterius rei; ut patet quod homo non habet malum, quia non habet velocitatem cervi, vel fortitudinem leonis. Sed ratio boni appetitus respectu mali naturalis debet, sicut patet in ratione boni appetitus de bono ».*

(6) *Ibid.*, art. 1. *«* *Intelligitur quod subijciunt mali ad bonum ».* *Ibid.*, q. XLVIII, art. 4. « *Unum oppositum cognoscitur per alterum, sicut per bonum tenebre. Unde et quid sit malum, dicitur ex ratione boni appetitus ».*

(7) *Sum. theol.* I, q. XLIX, art. 1. « *Necessitas est dicitur quod omne ens appetit per se esse bonum. Malum enim est defectus boni quod natura rei et debet haberi. Quod natura aliquid deficit a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliquo causa extrinseca cum extra sua dispositione... ».*

per retta linea dalla sua causa. Il bene è primo oggetto d'ogni potenza attiva; niuna potenza fa il male che di rimbalzo, per così dire, ed accidentalmente all'occasione del bene stesso che procura. Così il bene che uccide il corvo cerca il suo proprio restringimento e non ammazza unicamente per ammazzare, come l'impedico uccide solo al potere che trova nel peccato, senza riflettere alla debolezza del suo misfatto (4).

Qual'è dunque la causa del male? Ei proviene da cause differenti secondo che si riferisce all'operazione stessa dell'agente e ai suoi effetti. Un effetto cattivo in sé può sopporre nella sua causa non già un difetto, ma una virtù. Così il fuoco per la sua virtù propria può diventarne una città. Così Dio ha prodotta delle creature destinate a perire, secondo la parola del profeta: « È il Signore che fa vivere e morire ». Ma quando l'operazione stessa è cattiva, il male deriva necessariamente e dall'imperfezione dell'agente e dal difetto degli strumenti che adopera. Così l'assenza di moto nell'ente animato proviene e da sua debolezza, come nel bambino, e dall'inceppatura delle sue membra, come nello storpio (5). Onde segue che ciascuna azione cattiva può riferirsi a Dio, che è la perfezione della bontà e della potenza. Le creature libere spesso peccano e mancano, ma non debbono imputare le loro mancanze che a sé stesse e alla loro libertà in prima, e poi alla loro natura limitata, che uscita essendo dal nulla si ritorna pel peccato. Tutto ciò che vi ha di buono, cioè di reale nei nostri atti, viene da Dio; quanto è difettoso, mancante e disordinato, viene dalla creatura, ed è il marchio del nulla, onde in tratta (6).

(4) Sum. theol. I, q. XIX, art. 9; G. Groti, II, 44; e Mahan non habet manus per se equalis, sed uccidit per accidens in effectu suo faciendo per se operatum e.

(5) Sum. theol. I, q. XLIX, art. 4.

(6) S. S. 2<sup>a</sup> q. LXXIX, art. 2.

Però se Dio non è l'autore del peccato, almeno lo permette, ed in altri casi produce il mal fisico. Come e perchè produce l'uno e permette l'altro?

Secondo S. Tommaso, Dio che non vuol niente più della sua libertà, non vuole il male; se dunque lo permette o anche lo produce, è per via indiretta e a prò dell'ordine dell'universo, d'ora in parte accidentalmente.

« V'è una gran differenza, dice il santo Dottore, fra chi ha la guardia una cosa particolare, e chi dee vegliarle tutte insieme. Il primo rimuove per quanto può dall'oggetto considerato alle sue cose tutti i difetti e tutte le imperfezioni, ma il secondo lascia qualche difetto in certe parti per non nuocere alla perfezione del tutto. Così le alterazioni e i difetti, che il mondo presenta, pregiudicano senza dubbio alla natura propria di qualche singolo cosa, ma entrano necessariamente nel disegno generale della creazione, in quanto il difetto di una riesce a vantaggio d'altre e dell'intero universo. Insomma Dio essendo il comune Padrone di tutte le cose, era della sua provvidenza il permettere certi difetti particolari per non nuocere al ben generale » (1).

« Dio, dice più avanti San Tommaso, fa ciò che è il meglio pel tutto, ma non ciò che è il meglio per ogni parte, a meno che le parti non sieno considerate nella lor relazione col tutto. Orsì il tutto, cioè l'universalità delle creature, è migliore e più perfetto se ciascuno individuo, che possono scostarsi dal bene, come infatti se ne allontanano col permesso di Dio che lascia loro la libertà. . . Come dice S. Agostino, Dio è sì potente che del male può cavare il bene. E però ci sarebbe una quantità di beni annullati, se Dio non permettesse ch'esistesse il male. La morte degli animali divorati dal leone è ciò che lo fa vivere. Così pure senza l'inequità non vi sarebbe luogo di esercitar la giustizia che lo punisce, nè la pazienza che si rassegna. . . » (2).

(1) S. 1, q. XXII, art. 2.

(2) S. 1, q. XLVIII, art. 2.

San Tommaso non ammette che il male in sé contribuisca alla produzione del bene. La questione proposta in termini espressi nel *Comento sul Morato* della sostanza, è risolta negativamente. Come il male da sé potrebbe esser causa del bene? Non è sostanza né accidente, ma difetto e privazione. Tuttavia il bene può essere congiunto al male, ora come antecedente ed ora come conseguente. Il bene antecedente, per esempio la libertà, è la sorgente di tutti i beni dell'uomo, ma in sé è un dono privativo e forse il più essenziale alla perfezione dell'universo. Il bene conseguente al male, che il male non produce, ma soddisfa, è per esempio la virtù della pazienza e della rassegnazione che la persecuzione e la sofferenza danno luogo di esercitare. Senza dubbio Dio non vuole il male direttamente, ma vuole certi beni, ai quali è congiunto il male, e perchè li vuole, permette il male colla scopo di questi beni (1).

Finchè S. Tommaso non passi dalla filosofia al dominio della teologia originale, così spiega l'origine del male e tenta conciliarlo colle perfezioni divine. Non si può non riconoscere in questa teoria un vero ottimismo.

Ma qui deve farsi un'importante distinzione. V'è un ottimismo che consiste nel riguardare il mondo come il migliore dei mondi che la sapienza di Dio abbia potuto cre-

(1) I. Sent., q. XLVI, art. 3: « Malum per se ad universam perfectionem non contribuit. Etiam enim per se contribuit ad perfectionem simpliciter totius, quod est pars constituta bonum, vel causa per se aliquam perfectionem in ipso. Sed malum non est pars universalis, quia necesse habet taliter sublevari utque secundum se, sed privationem tantum. Nec iterum per se afficit bonum universum, sed per accidentem contribuit ad universam perfectionem, in quantum conjungitur aliqui quod est de perfectione universalis. Hoc malum potest esse vel per applicationem bonum vel per consequens. Antecedens dicitur esse quia quandoque deficit et quandoque non, et liberam arbitrium hominis, et dicit esse bonum ex causa defectus liberi arbitrii, non dicit universam perfectionem in omnibus gradibus bonitatis. Consequens autem est illud bonum quod consequitur ex malo; quod est dicitur resultans in bonum ex compensatione mali, vel aliquo perficit ad quem materialiter malum est habet, vel privatio ad patientiam et.

cepire e la sua potenza realizzare; v'è l'ottimismo di Abelardo, che insegna, non avere Dio potuto assolutamente far migliore il mondo (1); v'è quello di Melchiorre, che dichiara questo mondo la più perfetta di tutte le opere, per l'ordine e la semplicità dei mezzi coi quali Dio l'ha prodotto; e finalmente v'è quello di Leibnitz, che arriva fino a dire, che non avrebbe avuto luogo la creazione se tra gl'infiniti mondi possibili non vi era il migliore di tutti, cioè d'un supremo grado di creata perfezione che Dio con tutta la sua potenza non può sorpassare (2).

Quest'ottimismo è lontano da quello di S. Tommaso, che anzi lo respinge con energia. La beatità di Dio non è legata, secondo lui, alla produzione del mondo attuale; esso avrebbe potuto creare un altro migliore o peggiore e sottoporlo ad altre leggi. Il fine della opera di Dio è Dio stesso; ed essendo infinita la distanza che separa da un fine tanto sublime la creatura, non può questa ricovere un grado di perfezione, senza che la ragione ne concepisca un altro più elevato, che la sapienza del Creatore può escluderle o negarle. Quando un'opera è proporzionata al suo fine, allora l'opera ha divenuto un ordine determinato cui deve attenersi; ma quando tal proporzione non esiste, è chimera il supporre un disegno unico ed inviolabile che determina invariabilmente la volontà dell'artefice supremo (3).

L'ottimismo che San Tommaso intende ed ammette, consiste nel dire che questa mondo considerato nel suo

(1) Theol. Christ., T. p. 163; e Deum nullatenus mundum creaturum potuisse facere quatuor meliorem.

(2) De Deo, P. III, §. 114. — Fra gl'infiniti mondi possibili v'è il migliore di tutti; e siccome Dio non avrebbe fatto niente o niente altro.

(3) S. I, q. XXV, art. 1.º — Ordo a divina sapientia rebus instituitur, in quo ratio justitiae possibilibus, non adeoquae divinitus speculatur, et sic divina sapientia instituit ad hunc ordinem. Manifestum autem quod tale ratio ordinis, quae speculatur ab eis et se factis imponit, a fine similis. Quando igitur finis sui proportionatus rebus

tutto, è la più fedele espressione dei disegni del Creatore. Dio poteva mutare i suoi disegni, creare altri cieli ed altre terre, abitabili da altri generi di creatura; ma date le cose attivamente comprese nella creazione, Dio le assoggettò all'ordine più conforme alla loro natura, ed in questo appunto sta la bellezza dell'universo. Nessuna mano potrebbe scrosciare la perfezione d'un solo individuo senza turbare le proporzioni e l'armonia del tutto: come appunto in una città non si può far fare una corda senza distruggere la melodia (4). L'ottimismo così inteso non è al sicuro dalle obiezioni, ma per lo meno ha il vantaggio di non compromettere la libertà divina.

Eccoci arrivati all'estremo limite che separa la filosofia dalla teologia. Senza oltrepassarlo ci fermiamo davanti al santuario delle verità rivelate, davanti ai misteri divini, la cui spiegazione spetta solo a coloro che ne hanno ricevuto la missione.

Tentaremo poi di mettere in luce l'importanza dei risultanzi della teologia del Dottore inglese l'esaminata alla filosofia contemporanea; ma intanto ci si permetta una riflessione anticipata che servirà di conclusione a questo lungo capitolo.

Fu spesso accagionato il medio evo di perdersi in puerili dibattimenti e vane teorie; ed anche uomini capaci e dotti, lasciandosi trasportare dalla corrente denominavano come una vuota e sterile astrazione ciò che un'era chiamava il dio morto della scolastica. Conosco una scuola nella

*propter deum facta, cupiens habere instituta ad aliquem determinatum ordinem. Sed deus voluit ut quia imperfectionibus excelsior est creatura. Unde deus cupiens, non determinavit ad aliquem ordinem creaturam, ut non possit, sine carnis sensu, offerre a. 2. ad 2. cor. 6. » Potest Deus aliter esse factus, vel aliam addere istis rebus factis, et fieri aliud universum melius ».*

(4) S. I. q. XXV, art. 6. » Quorum si quis aliquod esset melius, corrumpere properis ordinem; sicut si una chorda plus debilo intendatur, corrumpere offerre melodia ».

quale il Dio vivo e forte si trova in effetto ridotto a non esser più che un'entità logica, senz'anima ed vita, e la cui logica, isolatissima rassombrava il nulla. Questo impotente e sterile sistema però non nacque nel medio evo, ma appartiene alle più cogognate e vane delle recentissime scuole tedesche. La vera teologia scolastica è quella che il cattolicesimo aveva insegnata all'Europa, e di cui S. Tommaso difese e dimostrò, come abbiamo fin qui veduto, i dogmi fondamentali. Esprimiamo fedelmente le ultime conclusioni del Dottore angelico, e per non alterare il suo pensiero, usiamo spesso le sue proprie espressioni: chi potrebbe dire che le preoccupazioni della logica l'abbiano vinta nella sua mente sulla comune predilezione delle perfezioni divine, di quella bontà e di quella potenza infinite di un *Verbum* e non morte riflessa? Cresciuto fra le contrarietà della scuola e assuefatto a quelle giunte pacifiche dell'intelligenza, S. Tommaso aveva, ne convengo, la sottigliezza talvolta eccessiva, cui abita il peccato ma dell'agumentazione; il suo metodo ha difetti parziali che non taccio; ma li compensava colla solidità e colla rettitudine intrinseca ad un certo fervore di spirito, e colla generosa della pietà cristiana. L'ellenismo troppo raro di tali qualità diede alla sua dottrina quel carattere eminentemente umano e ragionevole, senza del quale sistema religioso non è che una verbosità tanto pel cuore come per la mente. E, però, anche la filosofia non sarà travolta da false prevenzioni, seppur riconosce in San Tommaso uno de' suoi più splendidi luminari ed uscirà la sua voce a quella della Chiesa per onorare il genio e le opere di questo grande e santo Dottore.

CAPITULO TERZO.

Degli universali e del principio dell'individualismo.

- I. Teoria dell'universale. Giudizio di S. Tommaso sopra le idee platoniche. Ciò che intende egli sotto per idea. - II. Teoria dell'individualismo. Scienza generale. Scienza speciale. Scienze umane. Ispirate sistema di S. Tommaso.

Dopo aver percorso le sublimi regioni della teologia, dobbiamo ora inoltrarci, sulle tracce di S. Tommaso, negli spinosi sentieri della metafisica della scuola.

L'oggetto supremo della filosofia è la conoscenza di Dio; ma se il pensiero non abbandona per questa elevata regione, resterebbe nell'ignoranza di tutte quante, in di cui soluzione è di grande importanza. Uno dei meriti di S. Tommaso è di non colarsi sempre in faccia ad alcun problema. Con un'incrollabile pazienza espone tutte le parti del vasto dominio che lo natura degli esseri presenta alla nostra curiosità. Il suo esempio mostra che la filosofia cristiana può impegnarsi in ogni discussione, purché vi parli uno spirito sincero, esatto e sommesso.

Tutti gli storici concordano che a partire dalla metà dell'XI secolo, la controversia filosofica si reggeva principalmente sopra la natura dei generi e delle specie. Questa è la questione che divide Roscelino e Sant'Anselmo, Abelardo e Guglielmo de Champeaux, che è il semenzaio delle dispute, come si esprime Giovanni di Salisbury, e che agita ed appassiona le menti in modo d'alienarle dalla discussione di ogni altro soggetto. La questione si decide col trionfo del realismo, ma non di quel realismo che si credeva essere stato insegnato da Platone, che pone gli universali fuori degli oggetti particolari e del pensiero divino, come i tipi necessari ed increati di ogni esistenza; ma il realismo sotto la sua

forma peripatetica, che ammette nel fondo dell'essere un elemento generale, distinto dall'individuo, benché non si realizzi che per l'individuo. Ma questa dottrina stabilita appena dava luogo ad una nuova difficoltà che non poteva sfuggire alla sottigliezza scolastica. Sotto quali condizioni l'essenza universale compare nello spazio e nel tempo determinata, ed in qualche modo ristretta nelle cose particolari? Da dove procede ed in che consiste questa limitazione misteriosa in sé stessa che sottintende l'essenza universale alle forme individuali? Qual è in esse punto, come si diceva nel medio evo, il principio dell'individuazione? Questo spinoso problema, presentato fin dall'origine del dibattito sopra gli universali, e di cui l'opera d'Abelardo presentava già qualche vestigio, si manifesta nel XIII secolo, allorché l'antica critica che lo aveva dato via era sedata. Dalle frequenti allusioni che ad esso trovino presso Alberto Magno, non si potrebbe dubitare che da questo momento entrava nella corrente della polemica abituale della scuola, e che già ne divide le menti. Ma Alberto l'accetta senza risolverla, e sembra evitare fra le diverse soluzioni. Bisogna giungere a S. Tommaso per scoprire un'opinione, le di cui forme sistematiche possano servire di base ad una regolare discussione. Il punto da cui si diparte San Tommaso è la teoria dell'universale che lo conduce, come i suoi predecessori, alla questione dell'individuazione, strettamente legata nel suo pensiero alla difesa della personalità umana contro il panichismo psicologico d'Averroè. Definire l'universale, spiegare le condizioni dell'individualità, confutare i sistemi che comprimevano la personalità dell'uomo sono gli oggetti essenziali della metafisica di San Tommaso. Nell'esperre questa parte della sua dottrina procureremo di esser chiari per quanto lo possono permettere queste astruse materie.

I.

Abbiamo veduto poco fa con quali termini Alberto Magus avesse riassunto la questione degli universali, ed a quali conclusioni saggiamente stabilite si fosse fermato. Secondo Alberto, il genere non è una vera parola né una semplice collezione di spesse analogie che l'intelletto estrae ed ordina; è propriamente parlando un'essenza che certamente non sussiste, che nelle cose particolari, ma che non dipende da queste cose, e che ha il suo fondamento nel pensiero-divino.

San Tommaso non si allontana dalla dottrina del suo maestro. A prendere isolatamente alcuni testi dove sembra considerare l'universale come un'astrazione verbale, si crederebbe nominalista. Così dichiara che « l'universale, cioè quella che è comune a più, non esiste che nell'intelletto. Il genere animale, per esempio, fuori dell'intelletto non è niente altro che Platone, Socrate e gli altri esseri animati » (1). Gli universali, dice altrove, non sono sostanze, e non si equivalgono che nei particolari, come Aristotele lo prova al VII libro della *Metafisica* (2). « Lo spirito può concepire separatamente due oggetti senza che abbiano un'esistenza separata nella natura. Ne segue che non bisogna considerare gli universali come esseri a parte, distinti dagli oggetti particolari, né porre gli esseri matematici fuori delle cose sensibili (3) ». Ma questi passi e molti altri che potremmo citare, sono prin-

(1) Contra Gentes, I, 86. « Quod est commune multis, non est aliquid prout se habet, nec talis ratio, nisi animi non est aliud prout se habet in Platone et alia animalia, nisi intellectus ».

(2) C. Gentes, I, 83. « Universalia non sunt res substantiales, sed habent esse solum in intellectu, et probatur in VII Metaphisicorum ».

(3) De Anima, c. 50, Opus. VIII, edit. Balbo, Tom. XIX. « Non dicimus esse aliquid esse intellectus separatim intellecti, separatim esse habent in rebus naturis: sed non generalia quodlibet separata potest esse substantia esset singularia, neque alia mathematica prout sensibilia ».

cipalmente diretti contro il realismo assoluto che assegna agli universali un'esistenza sostanziale fuori dell'individui.

San Tommaso, come Alberto Magno, è meglio, come tutti i suoi contemporanei, Enrico di Gand accettato, attribuisce questa erronea opinione a Platone.

Platone, dice egli, ha supposto che le cose di ogni natura sian congiunte a certe specie separate, delle quali partecipano gli individui, e dalle quali prendono la loro denominazione. Così il nome di uomo è applicato a Socrate per ragione dell'idea particolare dell'uomo in generale. Secondo Platone, nella stessa guisa che esiste un'idea dell'uomo ed un'idea del cavallo, che chiamava l'uomo in sé ed il cavallo in sé, così esiste un'idea dell'essere ed un'idea dell'uno, che chiamava l'essere in sé e l'uno in sé, e che col comunicarsi costituivano tutte le esistenze e tutte le unità particolari (1).

In tutti questi passi ove parla di Platone, S. Tommaso espone la sua dottrina quasi colle stesse parole, aggiungendo che essa è in opposizione alla fede cattolica. *Platonismum ratio fidei non consonat, nec parit.*

Bisogna confessare che quest'interpretazione del platonismo, non è particolare al santo Dottore, poiché anche senza parlare di qualche Padre della Chiesa, essa è stata adottata da un gran numero di commentatori antichi e moderni, appoggiandosi a certe espressioni del *Theos* che sembrerebbero favorirle. Un dotto scrittore, in una traduzione accompagnata da note che sembrano togliere tutte le difficoltà del testo, sosteneva pochi anni fa, che le idee platoniche sono eterne, immutabili, ed indipendenti da Dio (2). Come stupirsi che la testimonianza d'Aristotele

(1) S. I, q. VI, art. 4; Cf. in SS. B. *Expositio de divinis nominibus*, Fol. 109, cap. 20, Tom. VIII, p. 96.

(2) Vedi gli *Studi sopra il Filosofo di Filippo di Enrico Magno*, Parigi 1844, 2 vol. in 8vo, Avvenente, § 2-4 seq.; nell' *XXII e LX*. L'opinione di Enrico Martin è stata adottata da M. Ahré, *Introduzione agli studi filosofici del Cristianesimo*, Parigi 1848, in 8vo, §§ 4 e 5.

abbia fatto inclinare San Tommaso verso lo stesso sentimento? Tuttavia se le opere di Platone fossero state meglio conosciute, se in luogo del solo Timeo il XIII secolo avesse posseduto la Repubblica ed il Fedro, se infine per giudicare la teoria dell'Idée, i suoi avversari avessero consultato S. Agostino piuttosto che Aristotele, come non credere che l'avrebbero giudicata con più indulgenza?

Platone non ci mostra collocata nelle supreme regioni del mondo intellettuale l'Idée del bene, origine di tutto quello che vi ha di bello e di buono, e che nel mondo visibile produce la luce, e nel mondo invisibile la verità e l'intelligenza? (1) La proprietà dell'Idée, dice altrove Platone, è di escerpire l'universale, cioè quelle che nelle diversità delle sensazioni può essere compreso sotto una razionale unità. Ecco la reminiscenza di ciò che la nostra anima ha veduto nel suo viaggio al seguito di Dio, allorchè spruzzando, già che chiamiamo impropriamente esseri, inalzava i suoi sguardi verso il solo vero Essere. E perciò avviene che il pensiero del discosto sia tutto gli, perchè la memoria, per quanto può, sta sempre colle cose che fanno di Dio un vero Dio, in quanto che Dio è con esse (2) ».

Ecco, seconda noi, la vera dottrina di Platone, che non considera le Idee, cioè a dire gli universalj come esseri sussistenti per sè stessi, fuori della natura, dello spirito umano, o di Dio, ma che le riporta al loro centro divino, e che le delinque concezioni o attributi di Dio. Che vi ha in questa teoria da non potersi essere accettata da San Tommaso, come prima di lui l'aveva accettata, ammirata ed insegnata il gran vescovo d'Oppona? In sostanza anche il Dottore angelico non si allontana dal platonismo quanto sembra, e quanto egli crede. Infatti non disconosce la realtà dell'elemento generale e della forma propria.

(1) Repubblica, lib. VII.

(2) Fedro, trad. di Cognat, Tom. VI, p. 21-27. De vera, de vera et de vera, di Francesco Comino, lezione IV.

in quanto che questa forma fa parte degli oggetti individuali; e non solamente ammette la sua realtà, ma ricongiunge i generi e le specie al loro principio superiore, e proclama l'esistenza delle idee considerate come le concezioni dell'intelletto divino, e come i tipi eterni della creazione.

Citiamo, rispetto a questo punto capitale, un testo decisivo.

San Tommaso domanda se esistano idee, ed ecco la risposta.

« La parola *idea*, in greco *idea*, in latino *forma*, significa le forme delle cose che esistono fuori delle cose stesse. Ora la forma così concepita può essere considerata sotto un doppio aspetto. Si può considerare o come l'esemplare delle cose di cui è forma, o come il principio della conoscenza che si ha di questa cosa, poiché le forme degli oggetti che si conoscono, esistono nello spirito di chi li conosce. Secondo questo doppio accensione di parole è necessario ammettere l'esistenza delle idee, e ciò si può così dimostrare. In tutto quello che non è l'opera del caso, la forma è necessariamente il fine della generazione della cosa. Ora nessuno agente può agire in vista di una forma, se non in quanto ha questa forma o la sua immagine in sé stesso. E può averla in due maniere. Alcuni agenti trovano nella loro propria costituzione la forma del loro atto, come sono, per esempio, tutti gli esseri che agiscono secondo le leggi della natura fisica; così l'uomo genera l'uomo, il fuoco produce il fuoco. Negli altri agenti che agiscono con conoscenza le forme esiste nel loro intelletto, come l'immagine di una casa presente nel pensiero dell'architetto. E si dice con ragione che questa immagine è l'idea della casa, perchè l'architetto ha l'intenzione di fare una casa simile alla forma che il suo spirito ha concepito. Ora il mondo non essendo l'effetto del caso, ma l'opera di una causa intelligente che è Dio, ne segue necessariamente che la forma che ha servito di modello al mondo creato, si ritrova nell'intelletto divino, cioè che

le idee esistono, perchè è in questa forma che consiste la natura delle idee » (1).

Chi ha scritto le precedenti linee non riguardava certamente gli universali come pure astrazioni verbali. Neppure si limitava, sulle tracce d'Aristotele, a studiarle solamente nella natura, ma saliva più in alto della regione dei sensi, e cercava, come Platone, nel pensiero divino l'ultima ragione dei rapporti che esistono fra gli esseri. Sulla questione degli universali S. Tommaso è stato platonico senza saperlo (2).

Ma qualunque sia l'importanza di questa teoria, essa occupa molto minore spazio nell'insieme dei lavori filosofici di S. Tommaso, che la ricerca delle condizioni dell'esistenza individuale.

## II.

Due delle opere del santo Dottore sono consacrate a questo corollario nuovo ed inaspettato dell'antico problema dei generi e delle specie. L'uno è il libro brevissimo ed essenziale dell'Essere e dell'Essenza, che il cardinale Gaetano ha commentato; l'altro che si riferisce ancora più da vicino al soggetto, è il piccolo trattato intitolato: Del principio dell'individualità (3). Completando questi due opuscoli, con avvicinarli alle altre opere del Dottore angelico, abbiamo la speranza di potere ricostruire quasi fedelmente una parte meno conosciuta della sua dottrina.

Che il genere e le specie non esistano fuori degli individui né fuori dell'intelletto creato o increato che l'ap-

(1) S. I, q. XV, art. 1; Cf. *Ibid.*, q. XLIV, art. 2, in *Mag. Sent.*, I, dist. XXXVI, q. 2, art. 2; De *veritate*, q. III, art. 4.

(2) Convien ricordare che la tendenza della filosofia platonica non era sfuggita a S. Tommaso, come si vede dal seguente passo del commentato sopra Pietro Lombardo, I, dist. XXXVI, q. 2, art. 4: « *Primo ponitur idea, ad hoc intellectus... scilicet non sunt in intellectu divino.* »

(3) S. Thomas, *opp.* I, Tom. XVII, edit. Rom.

prende è, come abbiamo veduto, un punto in cui San Tommaso, come Alberto concordava con Abelario, Bassolino e tutti i partigiani del nominalismo. Ma questo punto una volta accordato, è necessario credere che le essenze delle cose siano originariamente individuali? Se tale fosse il loro carattere, come mai una stessa essenza potrebbe appartenere a differenti soggetti? Se per esempio fosse propria della natura umana, in quanto è natura umana, di esistere in un soggetto determinato che è Platone, e di non risiedere in un altro soggetto che è Socrate, come potrebbe appartenere nell'istesso tempo e successivamente in Socrate ed in Platone, e che significherebbero queste azioni comuni, queste idee di genere e di specie che si ritrovano in ogni intelletto? Non sarebbe meno difficile concepire il generale in' una simile ipotesi che nell'ipotesi contraria il particolare. Dunque, conclude S. Tommaso, le essenze non sono per sé stesse né individuali né universali (1). Che sono esse dunque? Qualche cosa che può ricevere indifferentemente o l'impronta dell'universalità o quella dell'individualità. Esse ricevono la prima nell'intelletto, e per l'unione dell'intelletto, allora che essendo state spogliate di tutti gli accidenti particolari, sotto il cui velo si offrono ai nostri sensi, lo spirito non apprendendo più che come forme più o meno complesse che non convergono ad un essere piuttosto che ad un altro, sta che si applicano a tutti indifferentemente, e che perciò si denominano generali e universali. Ma come si opera nelle essenze la trasformazione opposta, cioè l'individuazione? Questo è il problema da risolvere.

(1) De Ente et Essentia, c. 48 e 49. « Si queratur utrum ista natura possit dici una quae utrumque est extra intellectum humanum, et sic plures, videtur considerandum est, utrumque potest esse verum. Si enim pluralitas esset de ratione ejus: contingeret potest esse una: cum tamen sit una, secundum quod est in seipso. Similiter si unum esset de intellectu et ratione ejus, tunc esset una et videtur essere Socrates et Plato, nec potest in plures pluraliter a.

Aristotele non definisce in nessun modo il principio dell'individuazione; necessitate le sue opere contengono il germe di una teoria verso la quale Alberto, malgrado la sua indecisione, inclina evidentemente, cioè che la materia è l'elemento che circoscrive le forme, e determina l'essere individuale (1). San Tommaso s'impadronisce di questa soluzione e la sviluppa con molta fermezza.

Due, secondo S. Tommaso, sono i caratteri dell'individualità: 1.<sup>o</sup> È inaccusabile, nè può essere attribuita che a sé stessa, e non potrebbe affermarsi di alcuna altra cosa; 2.<sup>o</sup> È soggetta alle condizioni dello spazio e del tempo, e l'individuo esiste in questo o in quel luogo, in questa o in quell'ora, limitato in ogni parte, ed in quanto al luogo che occupa, ed in quanto alla sua durata (2). Il principio vero dell'individuazione corrisponde a questi caratteri e sic deve rendere ragione. Ora tali caratteri non possono spiegarsi nella sola forma. Perché la forma ha caratteri precisamente opposti. Infatti la forma o l'essenza, presa in sé stessa ha l'attitudine o la tendenza a contrarsi ed a spandersi in più soggetti (3). Ed in più essa non è circoscritta d'alcuna condizione locale, ma è la stessa in tutti i luoghi ed in tutti i tempi. Il secondo elemento che si unisce alla forma nella costituzione degli individui è la materia. Sembrerebbe a primo giunta che la materia egualmente che la forma non possa essere il principio dell'individuazione; perchè essa

(1) *Metaph.* XII, 8: « Una forma est in se ipso sic plus habet un-  
de dicitur unum quod est unum, inquantum dicitur » *CE. De Coste*, I, 9.

(2) *De Principiis Individuationis* *Opp.*, Roma, 1756, Tom. XVII, p. 227: « Scindamur ut quod individualiter quod non in se habet essentialiter. Sed magis individualiter... quod de se magis est generaliter... Atque est in quo solvitur magis individualiter quod non, determinatio individui est in se et certis particulis, temporis et loci, quae propriam determinant esse hoc et tunc. »

(3) *De primis principiis* *ibid.*: « Quoniam est de natura sua, communi-  
cabilis est illi; et se magis recipi potest, et recipitur secundum  
magis rationem, quam magis est ratio speciei in omnibus non indivi-  
dualis. »

in sé è qualche cosa di generale, cioè un elemento comune a più individui. Ma bisogna osservare che la materia non può essere unita alla forma altrimenti che in una quantità determinata, e che per conseguenza ogni volta che vi si trova unita, essa è particolare; perchè questa condizione è la sola che gli permetta di ricevere l'impressione della forma nel momento in cui è prodotta un nuovo individuo. Ora questa condizione cambia il modo di essere della materia, la quale sotto una data determinazione travasi divenire tutta diversa da quella che è sotto di un'altra (1). In altri termini secondo le proprie espressioni di S. Tommaso, bisogna distinguere nella materia la sua essenza, essetia, ed il suo modo, ratio. L'essenza comune, generale, universale, prosegue a rimanere una ed identica sotto tutte le forme che successivamente riveste; ma il modo varia secondo le differenti forme. Quindi ne segue che la materia, nonostante quello che vi ha di generale nella sua essenza, può servire ad operare l'individualizzazione, perchè nello stesso modo che gli accidenti pari sono determinati dalla materia prima, ma dal proprio soggetto, cioè dall'essere individuale in atto, così le forme sostanziali sono individuate, non dalla materia in generale, ma da quella porzione di materia che è il loro proprio soggetto (2).

(1) De Prime. hinc, hinc et hinc potest quod materia de sui nature communi est, tunc et hinc, quoniam potest una tale pluribus formis esse; modo hinc communitas sua potest impedire speciem, et sic principium principii individualitatis. Sed secundum illud quod impossibile est formam unam materiae esse et particularem, et quod non sequatur quantitas determinata, per quem modum non est alia communitabilis materia sub aliis formis et.

(2) Arist. Cf. De Ente et Essentia, c. II. e Si vero secundum est, quod materia non quomodo libet accipitur sed per longam individualitatem, sed sola materia simpliciter e. S. I. q. III, art. 3. O. Guerin, II, e. XLIX. e Principium diversitatis individualitatis eadem specie est derivatum materiae secundum quantitatem; hinc una hinc igitur e forma situm igitur non debet esse per hoc quod est in diversis partibus, in qua materia dividitur e.

Così la materia non è una materia vaga ed indeterminata, ma è la materia in quanto che cade sotto la categoria della quantità, la materia circoscritta nel tempo e nello spazio, e perciò anche caratterizzata e definita, materia signata; tale è secondo S. Tommaso l'elemento generale dell'individualità.

Questa teoria, sì semplice in apparenza, rivela una gran difficoltà quando si viene all'applicazione. Come spiegare infatti l'individualità delle sostanze spirituali se la materia è il principio d'ogni individualità? I puri spiriti, come gli angeli e l'anima stessa dell'uomo, costeranno di essere personali perchè non hanno corpo?

Lo scoglio era troppo visibile perchè non si dovesse accorgere molto tempo prima di S. Tommaso. Aristotele, il padre di questa teoria, implicitamente dichiara che non si estende al di là della sfera degli oggetti sensibili, e che nella regione superiore dell'intelletto l'individualità risulta dalla natura incommunicabile degli esseri. Infatti qual altro senso dare a questo passo del XII libro della *Metafisica* così poco intelligibile da giustificare le ambiguità degli interpreti? « È evidente che non vi è che un cielo. Se vi fossero più cieli come vi sono più uomini, il principio di ciascuno di essi sarebbe una sotto il rapporto della forma, ma moltiplice in quanto al numero. Ora tutto quello che è moltiplice numericamente ha della materia » (1). Avicenna aveva preso parte per l'opinione che crediamo essere quella d'Aristotele, ma altri per mostrarsi coerenti avevano ammesso nell'anima un elemento materiale. Nessuno dei filosofi di questa ipotesi nel XIII secolo acquistò maggiore autorità dell'ebreo Salomone Ibn-Gabriel, conosciuto da Alberto e da S. Tommaso, come si è detto altrove, sotto il nome di Avicenna. Il suo celebre libro la *Soraya* della vita, *Fayy usur* (2), consacrato ad analizzare le idee di

(1) *Metaph.*, XII, c. VIII, Tom. II, p. 228 della traduzione di Ferron e Lévy.

(2) Si consulti il detto articolo concernente da Meink alla fine della degli *Essai*, nel *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Tom. III, p. 358, e

forma e di materia, riproduce per così dire in ciascuna pagina questa stessa conclusione che a tutti i gradi dell'esistenza, dalla pietra fino all'angelo, Dio solo eccettuato, la materia è inseparabile dalla forma e costituisce il fondo necessario dell'individuo. Le opinioni d'Ibn-Gebrol-avvano trovato seguaci nelle università cristiane, e secondo Alberto Magno fino nell'Ordine de'Domenicani(1). San Tommaso fortemente le combatte, ed indirizza ai loro partigiani il doppio rimprovero di sviarsi dall'opinione costantemente ricevuta fra i filosofi, e ciò che è molto più grave, dal riconoscere il carattere proprio delle operazioni della sostanza intellettuale. A che tende effettivamente l'atto particolare dell'intelletto? A concepire l'universale. E come lo concepisce? Spogliando di ogni elemento materiale le immagini, ragioni o idee degli oggetti sensibili. Fintantochè l'astrazione non ha trasformato l'immagine venuta dai sensi, essa non esprime che il singolare ed il concreto, e l'universale che vi si trova incluso sfugge alla concezione. Ora l'intelletto non può concepire questo lavoro se non in quanto l'universale è spogliato di ogni materia. Ammettendo che in qualche parte sia materiale, il pensiero non potrebbe elevarsi al di sopra dell'individualità. San Tommaso aggiunge di più, che ogni corpo essendo finito, se l'intelletto partecipasse alla natura del corpo, non potrebbe concepire l'infinito, nè avrebbe quella innumerabile quantità d'idee che attualmente possiede (2).

Le *Mirabilia della filosofia divina* ed altre dello stesso autore che abbiamo altre volte citate. Vedi sopra p. 88.

(1) *De anima*, Opp., III, p. 174. Sed quomodo esse individualitas et materia, oportet quod illud individualitas non materia utroque in anima taliter; et per formam que non est corporis perfectio. Et hoc conceditur plerique inter sanctos doctos. Sed non sic in eadem contradictione videtur.... »

(2) *De Ente et Essentia*, c. IV, Opp. Bonaè 4579, Tom. IV, p. 171. « Hoc enim dicit philosophorum reperitur esse contrarium, quia una substantia et materia separata existens et abque omni materia non probant, talis demonstratio potest fieri ex virtute intelligendi.

Così San Tommaso si trova ricordato al sentimento d'Aristotele e d'Avicenna, ed a loro esempio circoscrive nel mondo materiale le applicazioni della loro teoria sopra l'individuazione. Fuor della regione delle cose sensibili l'esistenza è sottoposta ad altre leggi. Non è da maravigliarsi che la forma possa esistere senza la materia, perchè non dipende dalla materia, a cui al contrario comunica la realtà individuale (1). Dunque a misura che viene spogliata di ogni materialità e si avvicina alla semplicità dell'atto puro, deve trovare in sé stessa il principio della sua individualità. Allora le specie corrispondono a diversi gradi dell'esistenza, ed possono più comprendere una molteplicità d'individui, perchè l'elemento materiale che distingue g'individui di una stessa specie è interamente scomparsa. Ogni individuo compone da sé solo la propria specie, e vi sommano specie quanti individui. Tale è il privilegio dei puri spiriti che la loro immaterialità sottrae alle condizioni che governano il mondo sensibile. San Tommaso ha spinto sì lungi le conseguenze di questa dottrina che, secondo lui, Dio non potrebbe creare due angeli della stessa specie (2):

quae in eis est. Videmus enim formas nec esse intelligibiles in se, nec secundum quod representant a materia et a conditionibus eius: nec efficienter intelligibiles in acta, nec per virtutem substantiae intelligibilis, secundum quod recipiuntur in ea, et secundum quod aguntur per eas. Unde oportet quod in quolibet substantia intelligere sit cum modo communitate a materia, ut quod nec habet materiam partem sui, neque aliam nisi sicut forma expressa materiam, ut est de forma materialiter. S. I, q. 8, art. 2. = Impossibile est quod substantia intellectualis habet quatenuscumque materiam. Quoties enim caliditas est secundum modum substantiae eius, intelligere autem est operatio propria immaterialis a.

(1) De Ente et Essentia, c. 7, p. 10 = Forma non habet in se quod forma, dependentiam ad materiam. . . . Unde illae formae propriissime primo principio, sunt formae per se sine materia substantiae a.

(2) Ibid. = Essentialiter certum compositum ex eo quod recipiuntur in materia designata, vel multipliciter secundum divisionem speciei, contingit quod aliqui sint idem specie et diversi numero, sed quamvis essentia simpliciter non sit recepta in materia, non potest ibi esse

proprietà che costituì un grande scandalo nella scuola, e che si trova compresa nel numero degli errori condannati dal vescovo di Parigi Stefano Tempier (1).

Ma che! questa soluzione adunque si applicherà all'anima umana? Se le anime costituissero tante unità che non avessero fra loro il legame di natura comune, che cosa sarebbe il genere umano? Che diventerebbero i rapporti scambiabili fra gli uomini, e che cosa sarebbero i vincoli sociali che suppongono l'eguaglianza di essenza e di origine? Sua Tommaso era troppo avveduto per non intendere la forza di questa difficoltà, troppo onesto per non confessarla e per non cercare indumenti di risolverla anche a costo di sembrare inconsequente. Egli adunque modifica per la terza volta la sua teoria dell'individuazione, affine di adattarla alle condizioni dell'esistenza dell'anima. Suppone che tutte le anime essendo della medesima specie, differiscano fra loro per l'attitudine ad unirsi ad un corpo determinato. Non è il commercio attuale dell'anima col corpo che forma la sua individualità, ma la possibilità di questo commercio, la tendenza a formarlo, l'immagine che sussiste quando è stato rotto. Dunque la personalità umana non è l'effetto dell'organizzazione, quantunque abbia delle condizioni organiche. Essa è determinata dal rapporto della sostanza intellettuale colla parte materiale di cui medesima (2).

*Ubi multiplicitas. Et licet non oportet quod intellectus plures individui unus species in eis substantis; sed quod sunt individua, tamen sunt species, ut Avicenna dicit expresso = S. 1, q. 1, art. 4 = Et ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dicitur per ipsum, regulariter quod impossibile est esse duos angelos in eodem speculo. = Non videtur tamen per quodam non creatorem quod S. Tommasus consideravit de hac materia exponendo il Dottore Anglico, esponendo che la possibilità ha natura d'individui, se va visto che è certamente meritato dal senso Dottore?*

(1) Vedi più sotto, lib. II, c. I e III.

(2) S. G. G. II, c. LXXV. = Sed anima humana secundum suam speciem composita, quod est corpus secundum speciem unitam, ex hoc anima differat ab eis numero uno, ex hoc quod ad eandem

In sostanza San Tommaso ha tre teorie sul principio dell'individuazione, secondo che si tratta o dei corpi o dei puri spiriti e dell'anima umana. L'individuazione dei corpi si effettua per la materia, quella dei puri spiriti ha la sua ragione nella stessa loro natura, e quella dell'anima umana deriva dal suo commercio reale e possibile; presente o passato, col corpo al quale è unita.

In altro luogo discuteremo il valore di queste soluzioni, e con tutto il rispetto dovuto al genio ed alle sentite tenteremo di far vedere, che se spondono poca luce sulle condizioni dell'esistenza individuale, ciò avviene perchè il problema dato dalla scuola non ammetteva soluzione, e piuttosto non era realmente problema. Qui dobbiamo limitarci a stabilire che vera e falsa che sia questa dottrina essa è propria di S. Tommaso, e che sinco prima di lui l'aveva esposto in una maniera sì ferma e sì precisa. Sviluppò i germi apertai che esistevano presso Aristotele e presso gli Arabi, e più risoluta del suo maestro A'liberto, formò un sistema che crediamo, per nostro conto, pochissimo solido, ma che a suo tempo ebbe alla vista di molti il merito e l'attrattiva di novità. Delle stragiò alcuni, fu respinto da altri, diede luogo à languisime controvèrsie, e per molto tempo restò l'insegnamento ufficiale dell'Ordine di S. Domenico.

unum corpus habitativum habet, et sic individuatur anima humana. S. T. I, q. LXXVI, art. 2. - Multitudo animarum in secundum individuum corporum. De potentia, q. III, art. 19. - Quam animam non est composita ex materia et forma... distinctio animarum ad individuum esse non potest, nisi secundum formalem differentiam, si animae secundum naturam designentur. Formale autem differentia diversitatem speciei inducit. Diversitas hanc secundum naturam in eodem speciei est differentia materialis procedit: quae quidem animas componere non potest, secundum naturam ex qua illae, nisi secundum materiam in qua sunt. Si ergo solae partes potestis plures animas formare quidem speciei, numero diversas esse, si a quo principio compositae veniant, ut natura distinctio ex natura ad corpus quodammodo procedat, sicut a materiali principio, quoniam ab efficiente principio tale distat ut a Deo... a.

Tuttavia si disconoscerebbero le tendenze pratiche della filosofia di S. Tommaso, se si supponesse che il solo gusto della disputa ed una frivola curiosità l'avessero guidata nei suoi lavori sul principio dell'individuazione. Non attribuirei che una mediocre importanza alle questioni puramente astratte, e non si sarebbe presa tanta cura per definire le condizioni dell'individualità, se non si fosse proposta come supremo risultato di questa ricerca, la dimostrazione della personalità umana, gravemente compromessa dagli errori d'Averroè sull'unità dell'intelletto. Le teorie adunque che abbiamo esposte tendono verso questa mira positiva, la confutazione cioè dell'averroismo. Ma prima di studiare questo nuovo aspetto della filosofia di S. Tommaso, dobbiamo far conoscere la sua dottrina sulla natura dell'anima, e questa sarà l'oggetto della prima parte del seguente capitolo.

## CAPITOLO QUINTO.

### *Psicologia di S. Tommaso d'Aquino.*

- I. Della natura dell'anima — II. Descrizione della personalità. Confutazione del psicologo d'Averroè — III. Teoria della coscienza — IV. Teoria della volontà e delle passioni.

#### I.

Die ha creato il mondo per manifestare la sua bontà. Ma quanto non è infelice il ritratto che della bontà suppone di offrire una creatura, estendo se la più fornita di doti e la più nobile, se'ella sia unica nel suo genere? Per quanti suoi i doni dell'arista, essa non ritrae in sé tutti i gradi dell'essere; ciò che ella possiede non pareggia quanto le manca, e tutte le sue qualità prese in-

sienze sono un alone in confronto della perfezione infinita. Per rappresentarci all'incirca, sebbene incompletamente, il Bene supremo, una sola creatura, conclude S. Tommaso, sarebbe stata insufficiente; non vi voleva meno di quelle miriadi d'esistenze onde si componesse l'universo, e che riflettono, ciascuna a modo suo, gli attributi del loro invisibile autore (1).

Ma l'utile varietà voluta dal disegno di provvidenza non si restringe al mondo fisico, in cui non perduto ha di sé così splendida mostra; essa si estende altresì e forse in più larghe proporzioni al mondo morale. V'è una gerarchia di intelligenze, come v'è una gradazione nei corpi (2). Non han tutte ricevuto lo stesso dono; non compion tutte i medesimi atti. Ciò che le distingue è il modo loro di conoscere. A misura che si avvicinano ed allontanano dalla causa prima, i puri spiriti abbreviano l'universalità delle cose intelligibili, or mercò un'operazione indivisibile ed imitabile del divino intelletto; or mercò di altri metaphisici e complessi. La loro perfezione può misurarsi dal numero delle nozioni elementari comprese nel pensiero di ciascuna. « Tra gli angeli, dice S. Tommaso, quelli sono i primi, le cui idee racco numerose estendonsi a un più gran numero di verità » (3).

Al più basso grado della scala degli spiriti, alla distanza la più lontana dalla perfezione divina appartiene l'anima umana (4).

(1) C. Q. I, a. XLV; S. I, q. XVII, art. 1 e 2.

(2) S. I, q. LXXV, art. 2. « Sicat-ent omnia simpliciter sunt ejusdem speciei, sic nec omnia intelligibilia ».

(3) S. I, q. LV, art. 2. « Quoties quod ex parte Dei cognoscitur per unum, intellectus inferiores cognoscunt per multos; et tanto amplius per plures, quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto puritas fuerit superior, tanto per pauciores spiritus operum-mentem intelligibilium apprehendere poterit ». Cf. S. I, q. LXXXIX, art. 1.

(4) S. I, q. LXXXIX, art. 1. « Manifestum est valde inter substantias intellectuales, secundum naturam perfectam, intellectus esse uni-

L'anima, cioè il principio del pensiero nell'uomo, è una forma sussistente per sé medesima, e che non deriva l'esser suo dalla materia; perciocchè se fosse materia; non possederebbe conoscenze universali che estendendosi ad un'infinità di oggetti, sarebbe limitata nelle sue operazioni, come lo sono i corpi che hanno certe proprietà e funzioni determinate ad esclusione di qualunque altra (1). Nondimeno abbondante alla sua propria natura, che la colloca ad un'infinita distanza dal centro della luce divina, l'anima non avrebbe che delle conoscenze vaghe e confuse, e vedrebbe solo in complesso le cose senza poterle penetrare a minuto e con precisione (2). Ma la Provvidenza che nulla siega alla sua creazione di ciò che le è necessario (3), ha rimediato alla debolezza dell'anima unendo l'anima al corpo, Seconda S. Tommaso, non è un comprendere bene la parte del corpo si consideraria soltanto come un potere involucre, un'oscura prigione in cui l'anima è e così dire rinchiusa. Il corpo ha per ufficio di completare in qualche modo l'essere dell'anima; egli è il suo indispensabile sussidiario; ella si serve di esso per le operazioni sue proprie, eziandio per quella delle conoscenze e del pensiero (4). Infatti l'animo intelletto dopo avere ricevuto per sé l'intermedia degli organi corporali le immagini determinate degli oggetti sensibili, concepisce quell'atto dell'astrazione l'universale e l'intelligibile. Il corpo alla sua volta dipende

una *humanus* e. *ibid.*, q. LXXX, art. 2. e *Intellectus humanus qui est in forma in ordine intellectuum est maxime remotus a perfectione divinæ intellectus* e.

(1) S. I, q. LXXV, art. 2; D. G., II, c. XLIX; *De Pot.*, q. III, art. 2.

(2) S. I, q. LXXXIX, art. 4. e *Non habentur inimus] cognitionem perfectam, sed confusam et communem* e.

(3) S. I, q. LXXVI, art. 5. e *Natura naturæ nulli deest in necessitate* e.

(4) S. I, q. LXXXIX, art. 1. e *Ad hoc ergo quod perfectum et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter agunt instrumenta etiam et corporibus unguar. ... Sic ergo patet quod proprius motus est et corpori minister* e.

dal principio del pensiero. Sensazioni, moto, nutrizione, e tutte le funzioni vitali dipendono dall'anima (1). Così l'anima non è un puro spirito; ma a differenza del puro spirito ella è macchina nella materia; è di sua essenza l'esser unita ad un corpo; e la sua vera definizione è di esser la forma del corpo.

Qualora S. Tommaso non indicasse la sorgente a cui ha attinto questa dottrina, sarebbe ben facile lo scoprirla. Chi non conosce, almeno per sentito dire, le belle teorie d'Aristotele sulla vita, e quella celebre definizione di cui ciascuna parola ha staccato la penetrazione de' commentatori: « L'anima è l'entelechia prima di un corpo naturale che ha la vita in potenza? » (2). Ma S. Tommaso non esalta ciò che prende in prestito da altri, e dichiara apertamente che non lo che seguire Aristotele, e che il peripatetismo, a confessione di tutta la scuola, ha dato la definizione la più sublime, la più profonda e la più vera dell'anima umana (3). San Tommaso fa una sola aggiunta al suo modello, replicando il disegno del Creatore nella formazione dell'anima. Non si limita a dire che è la forma del corpo; ci cerca di determinare perchè sia unita ad un corpo; dal qual lato la sua teoria venga ammessa e rigettata; risponde ad un ordine di questioni che l'antichità avea senza dubbio intravedute, ma volentieri trascurate. Deesi inoltre avvertire che il punto da cui parte S. Tommaso non è lo stesso di quello della Stagirita. La

(1) S. I, q. LXXVI, art. 1. « Quam vitam manifestat secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operatur: ut scilicet habeat vitam vegetam, et animam. Anima enim est primum quo nutitur et movetur et movetur secundum locum, et similiter quo primo intelligitur ».

(2) De Anima, II, c. 1, § VI. « Tunc forma dicitur et operatur aliquid quousque deus dicitur ».

(3) S. I, q. LXXVI, art. 1. « Et hoc est demonstratio Aristotele. Etiamque est talis modus quem Aristoteles ponit ». III, Dist. V, q. III, art. 2. « Alio est opinio Aristotele quam omnia volentia sequuntur, quod anima unitur corpori, non forma materiae ».

prima cura di Aristotele si è di studiare la natura sensibile, di descriverla fedelmente i diversi aspetti; di sottomettere tutte le varietà della vita alla più minuta analisi; e tal dopo aver così tutto visto e tutto pesato, giunto all'uomo ed applicati gli stessi procedimenti alla sua duplice natura, propone una definizione dell'anima che riassume per lui i fatti che ha osservato con laboriose indagini nelle diverse forme della natura. San Tommaso è meno incline a cercar nel mondo fisico i suoi esempi, ed incomincia dalla nozione che si è formata degli attributi divini, la quale lo induce a supporre delle differenze fra le sostanze intellettuali, e ad insegnare come ultima esclusione che l'anima umana trovasi al più basso gradino della loro scala, e che perciò non necessariamente esser unita ad un corpo, ed esserne la forma. Egli giunge così al medesimo risultato d'Aristotele per un'altra via. Ma tali divergenze non toccano il fondo del sistema, e mostrano una sensata preferenza per un'altra metodo che quello dell'osservazione psicologica. Aristotele e S. Tommaso non cercano di collocarsi anzi tutto in faccia alla vita interiore, e non studiano al lume della coscienza il valore e le condizioni del pensiero; senza ripudiare assolutamente l'esperienza, intradono a concepire a priori la natura dell'anima coll'aiuto di certe premesse generali che sono accettati e riguardar come vere, e che le son senza dubbio sotto molti rapporti, ma le quali non toccando che assai da lontano il problema da risolvere, non potrebbero fornire che una luce indiretta, equivoca e qualche volta illusoria.

Esaminiamo ora in S. Tommaso le conseguenze della definizione ch'egli ha presa del peripatetico. Qual può esser la natura dell'uomo in questo sistema? Certamente essa non consiste nel corpo, il qual non ha la facoltà di concepire l'universale; ma non potrebbe neppur consistere nell'anima sola, la quale non basta a sè medesima, ed il cui naturale svolgimento deriva in parte dalla sua unione col corpo. Che cosa è dunque l'uomo? Un composto di

due nature imperfette unite insieme in un modo sostanziale, che si completano perciò scambievolmente, e che hanno nella loro unione e in virtù di loro unione un'operazione una e perfetta.

« L'uomo, dice Platone (1), è un'intelligenza servita da degli organi ».

« Che cosa son io ? » si è domandata alla sua volta Descartes; ed ha risposto : « Io sono una cosa che pensa, cioè una cosa che dubita, che intende, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina altresì e che sente » (2). Descartes, in una parola, faceva consistere, come Platone, l'essenza dell'uomo nel pensiero, astrazione fatta da ogni elemento materiale.

San Tommaso, che coglie tutte l'occasioni per combattere il sentimento di Platone, non avrebbe trattato con maggior favore quella di Descartes. La sua principale obiezione contro i sistemi che riducono la natura dell'uomo al pensiero, si è che questi disconoscono uno de' suoi attributi essenziali, la sensibilità, la quale per sua natura suppone certe condizioni organiche. L'uomo non solo pensa, ma sente, cioè l'anima di lui riceve l'impressione degli oggetti esterni per l'intermedio del corpo. Se la sensazione si verificasse indipendentemente dagli organi, rientrerebbe nella classe ordinaria degli atti propri dell'anima spirituale, e si potrebbe dir con esattezza che quest'anima è da sé sola tutto l'uomo; ma siccome un puro spirito non sarebbe capace di sentire, è forse riconoscere che l'uomo, il quale sente non è un puro spirito, ma un composto di spirito e di corpo (3). San Tommaso

(1) Veggasi il *Primo Alcibiade*: *ὄντι γὰρ οὐκ ἐστὶν ἄνευ ὀργάνων ἡ ἀνοία ἀλλὰ τὸ σῶμα τὸ ἄνθρωπον ἕν*, etc.

(2) *Meditationes*, II.

(3) *S. 1*, q. LXXV, art. 4. « Hoc quidem sentire potest, si possit etiam quod agens sensibilis operatio cum alia propria suo corpore, quia omnes operationes quae attribuuntur homini, conveniunt cum animalibus. Quomodo est autem quod sentire non est operatio animalium? Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis licet

non si limita a questa obiezione; ma prosegue: Si ammetta che tutte l'essere dell'uomo risiede nel pensiero; che cosa sarà l'anima rispetto al corpo? Evidentemente ciò che è il motore rispetto al mobile, ciò che il pilota rispetto alla nave; ch'è quanto dire che l'allezanza dell'anima e del corpo è una semplice sovrapposizione; ed il composto che ne risulta non è uno sostanzialmente ed assolutamente, è, o meglio dire, non possiede che per accidente l'essere, come l'unità, poiché l'unità è adsoquidè e convertibile con l'essere. « Se Socrate, dice S. Tommaso, è un tutto formato dall'unione d'una parte intellettuale e delle altre parti di Socrate, e scindiamo la parte intellettuale non è unita alle altre parti che come il motore è unito al mobile, ne consegue che Socrate non è uno assolutamente, e perciò Socrate non è assolutamente un essere: giacchè ciò che è un essere se non in quanto è uno » (1). Altrove S. Tommaso fa risultare le altre difficoltà che nascono in gran numero da siffatta ipotesi. Come spiegare l'unione dell'anima col corpo? Dovrassi ammettere fra le due sostanze dei mediatori che servano loro di vincolo, v. g. per parte dell'anima una facoltà particolare di conoscenza, e per parte del corpo un'attività particolare a muoversi sotto l'impulso dell'anima? (2) Dove potrà la sede di quest'ultimo? Potrem forse dire ch'ella è egualmente presente a tutte le parti del

non propria, manifestans eis quod homo non est anima motum, sed aliquid compositum ex anima et corpore. » Cf. *Comm. in Job.* 6. IV, sect. III. Opp. ed. Haber, Tom. I, p. 38.

(1) S. I, q. LXXVI, art. 4: Cf. III. *Dist.* V, q. III art. 3. « Si corpus videtur accidentiter advenire, unde hoc dicitur homo, de rebus intellectus est unum et corpus, non significat unum per se, sed per accidens, et ita non esset in genere substantie. » C. G., II, c. LVII. « *Relinquatur igitur quod homo non est unum simpliciter et per consequens nec per accidentem, sed esse per accidens.* ».

(2) S. I, q. LXXVI, art. 4. « Si agens singulari corpori videtur ut motus, nihil prohiberet hoc agere necessarium esse non aliquam dispositionem videlicet inter animam et corpus, et aliquam habitum in parte corporis per quem corpus esset in talis mobile. ».

corpo, se essa opera soltanto siccome motore? Non è più verisimile che imprimi il moto ad una parte sola che la serve a muover tutte le altre? (4) Tutte queste difficoltà e molte altre ancora svaniscono, se l'anima è la forma del corpo, giacchè in tal caso la loro unione è immediata, intima e sostanziale.

Un cartesiane non avrebbe ceduto a simili obiezioni; ma altri tempi, altre massime. Lo spiritismo di Descartes, tanto accetto a' suoi contemporanei, sarebbe parso quattrocent'anni addietro un'opinione eccessiva, e non avrebbe trovato difensori. Nel secolo XIII gli aspetti della questione che più colpivano e formavano, a così dire, il campo della controversia filosofica erano i seguenti:

Ei deve dirsi che l'anima sia la forma del corpo, cioè che tutte le operazioni e tutte le potenze del corpo siano subordinate all'anima; che l'anima non sia soltanto il principio del pensiero, ma eziandio della vita organica? O non s'idea piuttosto alito di questa forma intelligente che è l'anima, ammetter nell'uomo altre forme od altre anime, v. g. un'anima sensitiva ed un'anima vegetativa? Tal'è la prima questione cui dava origine la teoria di S. Tommaso.

Al primo motivo di dubbio aggiungevasi l'altro più grave ed certo, se non altro per le sue conseguenze: qual è il principio del pensiero? La natura del pensiero può confondersi colla personalità? Ha ciascuna parte il suo intelletto? O non vi sarebbe che un solo intelletto per tutti gli uomini?

Il primo punto ha dato occasione a spinoso controversio, e dopo la morte di S. Tommaso i Domenicani hanno scritto molte opere per sostenere, conforme alla dottrina del maestro, l'unità della forma sostanziale nell'uomo. Frattanto la questione non era nuova, dacchè si trova già fatta in S. Agostino, e con maggior precisione in Gerardo di Moersiglio, presante autore del trattato

(4) S. I, q. LXXXI, art. 2.



nale che lo costituisce uomo: ne seguirebbe che l'uomo non sarebbe un essere assolutamente semplice ed uno, appunto come, secondoché dice Aristotele argomentando contro Platone, se l'idea d'animale differisce da quella di bipede, un animale bipede non sarebbe a parlar con proprietà un essere solo. Per la stessa ragione Aristotele domandava a' filosofi che supponevano in un medesimo corpo più anime differenziate: Che è mai che collega queste anime, ovvero che è mai che costituisce la loro unità? Non può risponderci che tale unità è conseguenza di quella del corpo; troppo essendo chiaro all'incontro che le diverse parti del corpo trovano nell'anima il legame che le ravvicina e che le unisce a (1).

Per corroborare queste ragioni metafisiche, S. Tommaso invoca il fatto sperimentale, ed è che un'operazione dell'anima, qualora sia molto intensa, soffoca ed impedisce tutte le altre, ciò che non avverrebbe se il principio di nostre azioni non fosse essenzialmente uno (2).

Ma come sta che le diverse facoltà della vita, nutrizione, moto, sensibilità, conoscenza trovansi riunite nello stesso principio? Alberto, o per dir meglio Aristotele suggerisce a S. Tommaso la risposta (3): « Gli è perchè si verifica nell'anima presso a poco quello che della figura geometriche, di cui l'uno è compresa nell'altra, il triangolo nel quadrato, e il quadrato nel pentagono: così le forme dell'esistenza compongono una serie in cui il termine più elevato comprende tutti gli altri. L'anima vegetativa della pianta si ritrova nell'anima sensitiva dell'ani-

(1) S. I, q. LXXXVI, art. 2; Cf. G. G., III, Aristotele, *De anima*, I, c. V, §. 24.

(2) S. I, q. LXXXVI, art. 2. Una operatio ex una, quam facta intensa, impedit alias; quod, nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per se unum et unum ».

(3) Aristotele, *De anima*, II, c. III, §. 8. Veggasi, per lo svolgimento, Alberto *De nat. et org. anima*, tract. I, c. IV, T. V, p. 480. « Unde et in forma, et quaecumque forma est prior, et totum simpliciter se habet ad sequentem, et sequens et determinans et numerum ponens se habet ad priorem ». Cf. *De anima*, III, tract. V, c. IV.

mole, e questo alla sua volta entra tutta quanta nell'anima ragionevole dell'uomo, che subordina questi diversi elementi, imprimendo loro colla forma sua propria il carattere dell'unità » (1).

Si è fatto spesso riprovera a' filosofi scolastici d'aver ammesso nell'uomo tanti principj quante forme differenti porta presentare la vita. Si è riso alle spese delle ipotesi delle tre anime che nel sistema della scuola, come dicevansi, si dividevano il fondo dell'esser nostro. Tal rimprovero, seppure è fondato, non tocca punto, com'è chiaro da ciò che precede San Tommaso e Alberto suo maestro. Lungi dal dividere i principj della vita, ebbero tale convinzione della loro unità che basano sopra di lei in questa via Descartes e tutta la filosofia moderna, scendochè all'oggetto di non scindere l'esser dell'uomo, attribuiscono allo stesso principio, alla stessa causa non solo il pensare e la volontà, non solo il desiderio e la sensazione, le operazioni ancora vitah ed organiche. Stabi non è andato più lungi.

## II.

Ma per quanta diligenza mette S. Tommaso in rinchiarare queste delicate questioni, assai più viva è la sua sollecitudine riguardo agli attacchi diretti contro la personalità dell'anima, in occasione delle dispute sulla natura dell'intelletto.

Non s'è qui pervenuti ad uno dei più curiosi e più importanti episodi della carriera filosofica del santo Dottore, cioè la sua lotta vittoriosa contro l'averroismo.

(1) S. L. q. LXXVI, art. 2. e Comment. (Aristoteles) de anima admet species figuratum quoniam una consistit anima, alia puritatem continentem integram et credit. Sed ipsa anima intellectiva consistit in eis virtutibus quodlibet anima sensitiva brutarum et vegetativa plantarum ».

Qual'era la pretesione d'Averroes? Era, come l'abbiamo detta in un de' capitoli precedenti: 1.<sup>o</sup> Che il principio in virtù del quale si attua il pensiero è anzitutto il pensiero, 2.<sup>o</sup> Che essa esiste al di fuori dell'individuo, soggetto del pensiero; 3.<sup>o</sup> Che è la stessa per tutti gli uomini; 4.<sup>o</sup> Che la natura dell'azione consiste nella facoltà passiva e affatto transitoria di ricevere le impressioni degli oggetti esterni. La conseguenza che derivava da simili pretese, è che l'anima esisteva lungo che durava le impressioni del di fuori, e gli organi che co la trammettano, e che al momento della morte, quando l'organizzazione è distrutta, l'anima pure si estingue e muore col corpo da cui dipende l'essere suo. Dopo di ciò, non più vita futura, non più pena nè ricompensa eterna; il destino dell'uomo compiesi quaggiù, e la sua felicità consiste nel possesso de' beni terreni.

Tal fatta dottrina, tanto evidentemente opposta alla fede religiosa e filosofica del cristianesimo, non poteva vedersi per la sua stoltezza gli spiriti proclivi al paradosso e al singolare, senza suscitare nel tempo stesso negli ordini della Chiesa una sferpitosa riprovazione. Solidamente confutata da Alberto Magno, fu combattuta non men decisamente da S. Tommaso, che pare aver riposto la sua gloria nell'antichità.

Il santo Dottore prima di tutto dimostra che la tesi averroistica è una novità che si allontana dalla tradizione peripatetica. Considerate, dir'egli, questa tradizione nella sua origine presso Aristotele; l'opinione della Stagirita si mostra in ciascuna linea delle sue opere: cioè che l'anima è l'atto del corpo, e la sua essenza risiede nell'intelletto, considerate o come la semplice capacità di ricever le impressioni esterne, e come il principio attivo del pensiero. Volte voi tener dietro a siffatta dottrina ai discepoli e ai commentatori del maestro? E come che Teofrasto, Temistio ed anche Alessandro d'Afrodiasia non separato le facoltà intellettuali dalla potenza dell'anima, ed hanno insegnato che l'intelletto, anche nello stato di sep-

più potenza, sia la stessa per tutti gli uomini? Tutti invece ben ripetono una simile dottrina, che Averroè è stato il primo ad introdurre di propria testa, disprezzando l'autorità tutta quanta. I partigiani d'Averroè fra' Latini avrebbe rimanesi nella vera via con tutti gl'interpreti d'Aristotele, hanno prescelto d'ignominarsi pigliando a guida un navigatore che avea sfigurato e pervertito il peripatetismo (1).

Questa veduta storica è ella interamente esatta? La teoria d'Aristotele sull'intelletto è ella tanto semplice e sicura come pensa S. Tommaso? Non rivedendoci in essa equivoci ed oscurità che i suoi più antichi commentatori han diretto contro lo spiritismo? Per non citar che un nome, Alessandro d'Alcolisea non ha spianato la via al peripatetismo d'Averroè? La filiazione de' due sistemi che nel secolo XIII era difficile a constatare, si è sì di d'oggi perfettamente avverata, Alessandro ha sostenuto contro gli stoici che l'anima è la forma del corpo; ma che ne conseguiva secondo lui? Che l'anima non è separabile dal corpo se non per un'astrazione dall'intelletto, e che essa continua a Esistere di esistere col corpo (2). Averroè non pretendeva niente di più. Gli arabi commentatori han coltivato i germi sparsi a profusione del peripatetismo dell'individualità; potrebbero calando giungere fino a sostenere che egli si sia limitato a raccogliere la dottrina de' suoi predecessori, senza aggiungere altro merito che quello di discepoli intelligenti.

Cheché ne sia, S. Tommaso non intende di limitarsi a rigettare la dottrina di Averroè, ma ad penetrar fino alle

(1) De unitate intellectus, p. 307, ediz. Baluzi. « Ubi videtur ex quibus peripatetici bene videtur se occupasse gloriam, nisi sciret quod melius videtur non esset peripatetico facti sapere, quod cum Averroè abesset, qui non tam deli peripatetico quam peripatetico philosopho deperisset ».

(2) Dalla la dottrina d'Alessandro d'Alcolisea veggasi Ramonius, Esq. sur la Métaphysique d'Averroè, T. II, p. 226 et seq.

viscere del sistema, e ne mette in rilievo partitamente tutti gli assurdi.

Il pensiero è un fatto che si avvera in tutti gli uomini, e di cui i filosofi non sarebbero mai occupati se non l'avessero osservato entro di sé medesimi. Ma per qual modo potrà l'uomo pensare, se la facoltà di pensare ovvero l'intelletto è al di fuori di sua natura, come pretende Averroè? Quale sarà in tale ipotesi il rapporto dell'individuo col principio del pensiero? Non è egli evidente che ogni conoscenza diverrà inexplicabile ed impossibile, in quanto individuale? Invano le impressioni degli oggetti esterni continueranno ad esser ricevute pei sensi; non passando l'anima una facoltà attiva per elaborarla, non si trasformeranno in nozioni intelligibili; anzi non saranno neppure avvertite dall'animo, e rassomiglieranno ad immagini dipinte su di una parete, che la parete non vede, sebbene colpiscano gli sguardi di tutti gli spettatori. Qui lo spettatore è l'intelletto, il quale, secondo l'ipotesi, è al di sopra dell'uomo (1).

Ma il pensiero è strettamente connesso colla volontà che non potrebbe existir senza di quello. Dunque se il principio del pensiero non è parte integrante di nostra natura, se la intelligenza non la che risiede nell'individuo senza appartenergli in propria, il principio della nostra volontà è necessariamente fuori di noi: noi cessiamo di volere appena cessiamo di conoscere, che vuol dire che non siamo padroni de' nostri atti; non possiamo nè meritare, nè demeritare; l'uomo responsabile diventa una chimera, e la morale de' filosofi, non gli solo

(1) De unit. int. lib. 2. p. 228. «Sicut quibus partes non videt, potestatis non colat, ut respondeat quod homo non intelligit, sed quod non percipit, intelligitur ab intellectu partem impossibilem ergo quod sic homo intelligit, utique possidet Averroè ».

la morale del Vangelo, è sovvertita fin dalla base? (1) A detta de' partigiani d'Averroè gli avversari di sua dottrina la rigetterebbero soltanto per mancanza alla fede. Senza dubbio essa è opposta alla fede, ma è al tempo stesso un evidente conflitto contro il senso comune e la verità (2).

San Tommaso insiste la modo speciale sulla tesi dell'unità dell'intelletto, e stabilisce, inevitabilmente ch'essa conduca a confondere insieme il pensiero e la volontà di tutti gli uomini. In generale un medesimo agente, impiegando strumenti diversi, può produrre delle azioni molteplici. Così lo stesso solare produce il giorno e diversi usi se tocca a vicenda pa'cepce ed una l'ira. In questi casi la diversità degli strumenti serve a diversificare l'azione. Ma l'intelligenza è strumento a sé medesima, nè suppone organo alcuno esterno; dunque se è una, la sua azione è necessariamente una; e non formando gli uomini, nel sistema d'Averroè, che un solo essere intelligente, per ciò appunto non potrebbero avere degli stessi intelletti che una sola e medesima, intelligente. Avano appreso che ciascuno di noi riceve un'impressione, e come si videra nel secolo XIII una specie diversa, si parla di specie sensibili? Eain possono senza dubbio differire secondo gli individuali; ma la specie sensibile è ristretta al sensibile e quella ha che vedere coll'intelletto. La forma propria dell'intelletto è la specie intelligibile dell'intelligenza spogliata dei dati della sensazione; la quale si riceve identica in tutto la intelligenza, ed è applicabile indistintamente a tutti gli oggetti della medesima classe; ed appunto per essere una ed identica in sé, non può concor-

(1) De part. int., lib. 2, p. 228, e si intelligitur non est aliquid habere habentem, ... nec nisi in hoc homine separatum... et in hoc homo non est deus nec anima, nec aliud suavitatis nisi intellectus vel vitæ stultia: quod est devotissimi principis moribus philosophare s.

(2) De part. int., lib. 2, p. 224. e Non propter revelationem fidei, ut dicitur; sed quia deo prohibetur eis nisi contra medicum approbato s. :

rono alle differenze che esistono fra gl'individui (1). Se dunque l'intelletto è uno per tutti gli uomini, tutti gli umani pensieri si troveranno ridotti ad una sola operazione: il genere umano tutto quanto penserà, vorrà, opererà al modo stesso; anzi tutti gli uomini penseranno la medesima cosa. Se io ho l'idea d'una pietra, voi avrete, nello stesso tempo questa medesima idea, non potendosi dire che essendo l'intelligenza la medesima in tutti, essa non sia in tutti nel tempo stesso diretta all' medesima cosa (2).

Bisogna leggere in S. Tommaso stesso i particolari di questa memoranda controversia, che non andò affatto esente da mitigazione, che depose non di rado in seguito, e che a noi sembra lunga, complessa e da stancare come tutte le controversie delle scuole, ma che riferiva alla questioni vitali della filosofia ed alle più care speranze dell'umanità. Di tutte le conseguenze, delle quali si dava parlo al loro sistema, gl'avversari non ne conosceva che una sola, ma la più grave di tutte, la mortalità dell'anima. Difendevano contro l'imputazione d'urtare il senso comune con degli assurdi palpabili, ma ammettevano senza difficoltà che la loro teoria dell'intelletto non si conciliava col dogma della vita futura. Su questo punto capitale l'opinione d'Aristotele, com'è ben noto, vacilla oltre ogni dire. L'anima sopravvive al corpo o perisce col corpo? E non si pronunzia apertamente, e gl'interpreti non dividono nel senso e sull'indole della sua dottrina. Ma d'onde proviene l'incertezza se non dall'entusiasmo dello Stagirita e dalle oscurità del suo linguaggio nell'analisi del pensiero, unica parte di noi stessi, cui non arriva la dissoluzione degli organi? Averroè evasò dal canto suo (uscendo simil dubbj nel senso dell'imperatore) e della unità del principio intelligente, l'anima allora insieme col suo corpo, non forma più l'umana persona,

1. *Id.* S. I. q. LXXXVI art. 2.

2. *De unitate intellectus*, p. 264.

e trova il spaglinato dell'attributo che è la, condizionale di sua immortalità, e gli avverbiati per esser legol, dovevano limitare la sua esistenza a quella del corpo. Ma S. Tommaso che non adontava le loro promesse e in stabiliva delle affilia contrarie, che considerava le ragioni e le volontà come proprietà essenziali dell'anima, che la distinguera dal corpo, affermando insieme le sue relazioni col corpo; S. Tommaso a buon dritto poteva combattere a nome esatto della filosofia il materialismo degli Arabi. Nella Scuola contro i Gentili-arabici, ad uno ad uno gli argomenti contro la vite futura, e riconducendoli alle loro sorgenti, all'ipotesi diè della ragione impersonale ed unica, mostro che non sono punto più solidi di questa modesta ipotesi (1). A quelli che obiettarono che essendo il corpo la causa dell'individuazione dell'anima, questa dee perder la sua individualità abbandonando il corpo, il santo Dottore oppose la sua teoria dell'individuazione. El sostiene che quantunque l'individualità dipendesse dal rapporto delle due sostanze, un tal rapporto può sopravvivere alla separazione delle medesime, e l'anima osservare anche dopo la morte degli organi certe disposizioni, modi di essere, ed abitudini che sono le durevole-traccia del suo commercio colla materia e che bastano a caratterizzare l'èsser suo (2). Desumè un più diretto argomento dalle inclinazioni dell'animo, dal bisogno che prova di prolungar la sua esistenza, da quella sete d'immortalità che trova in tutti i cuori, e che è a ogni dire lo slancio dell'anima nativa verso la sua destinazione (3). In fine

1. H. G. Genet, II, c. LXXX, LXXXI, LXXXII, S. I, p. LXXXV, not. S. Quat. X, not. 4.

2. H. G. II, c. LXXXI = Hec ratio est sustentandae vite corporis et non illi; haec ratio est et de deceptis. Hujusmodi rationes corroborantur rationibus de sensibus et sua potestate rationali, deinde et, quae dicuntur substantiae immutatae, quae a corruptione sensuum non dependent. = Videtis supra a p. 112.

3. H. G. II, c. LXXX = Insuperabile est appetitum ad beatitudinem fructu. Sed homo naturaliter appetit perpetuo vivere = S. I,

come ad esempio dell'attività propria del soggetto intelligente e della sua vita' distinta e indipendente, ricorre ai sogni, all'estasi ed alla viracità singolare che acquistar può il pensiero in coloro che sanno dominare le loro passioni. Astrarsi dal corpo, vivere alla scienza ed alla virtù, pascersi della visione de' veri immateriali, non è forse per l'anima un'esistenza compiuta e perfetta? Come dunque potrebbe darsi che l'esser suo fosse arricchito pel fatto della morte, che la libera dalla schiavitù del corpo e lo conduce al termine supremo, nel quale è riposta la sua perfezione? (1)

La polemica di cui abbiamo accennato i tratti principali, è stata una delle più costanti cure di S. Tommaso nella sua breve e laboriosa carriera. Secondochè attutano i suoi biografi, non si staccava mai di tornare su queste grandi questioni e di difendere in qualsivoglia occasione e sotto tutte le forme contro Averroè la sana tradizione del peripatetismo, in verità e il senso comune (2). Non solo in mille luoghi delle sue opere principali ripete l'ipotesi dell'unità, dell'intelletto, ma esiste pure un trattato speciale, come abbiamo veduto, ch'egli avea scritto su

q. LXXV, n. 8. « *Unus habens intellectum separatum decidit esse unum: sicut autem desiderium non potest esse plura.* »

(1) C. D., II, c. LXXVI. « *Virtus temperantiae quae in corpora delicatioribus tractat summa, praecipue loci hominum ad intelligendum aptos honesto etiam dormientes... pertinet de habitibus superioribus inveniuntur aliquae, quae maxime reflexiones habentis credantur: et hoc maxime magis videtur in synopsibus et extasis perire, quod magis in intellectu a corporis sensibus in hoc, n. LXXIX. « *Perfectio enim hominum consistit in abstractione quodammodo a corpore, perditur tamen omnia sensibus et virtute... Non ergo cum apta ordine consistit in hoc quod a corpore separatur.* »*

(2) Veggasi il biografo di S. Tommaso morto a capo delle sue opere: « *Itaque de quibus praecipue, quae copiose S. Thomas in illis veritatibus scriptis ubique inveniuntur, Capitalibus ubique tempera, quaeque consistunt: unde ipsam retulerit in dispensationem, pertractantem vero laetetur, exceptis necessitatibus non a christiano religio, sed ab omni quocumque philosophoque principis philosophiae discipulo.* »

talè argomenta, e che sembra diretto contro gli averroisti dell'Università di Parigi. L'ultima parte di questo opuscolo merita attenzione sotto ogni rapporto. San Tommaso non cede il dolore e l'indignazione ispiratagli dalle dottrine che vanno spargendosi. Begine che siano abbracciate da filosofi che dicono cristiani; e giunto alla conclusione: « Ecco, dice egli, ciò che noi opponiamo all'errore di cui si tratta. Abbiamo dettato questa confutazione senza ricorrere all'autorità della fede, con argomenti e con testi tutti dai filosofi. Che se qualche averroista, brando e superbo di sua scienza, con mala fede cercasse di contrastare le nostre conclusioni, guardisi bene dal tentarsi a parlare per canti o innesti a fanciulli incapaci di pronunciare sentenze sovra sì ardue materie: prenda la penna, se gli dà l'animo, e scriva contro i nostri scritti; e troverà pronti a rispondergli, non solo me che sono il minimo de' tutti, ma altri ancora in gran numero, i quali coltivano la verità, e sapranno far fronte ai suoi errori, e rimediare alla sua ignoranza » (1).

Quest'impetoso provocativo non fu senza gli averroisti seminarono le loro opinioni fra le tenebre; ma essi colpiti da ripetute sventure, non affrontarono le minacce della Chiesa e la persecuzione col sostenere palesemente massime, che nel senso medesimo della scuola aveva trovato antagonista pacifico sì ma formidabile. La felice lotta iniziata da S. Tommaso d'Aquino era stata sì animata e strepitosa, da colpar le immagini e far che le arti consacrasero la ricordanza della vittoria. A Pisa e a Firenze nella chiesa di S. Caterina e di S. Maria Novella,

(1) *De unitate intellectus, sub textu.* « Illud quod nos qui in disputationibus presertim a veris conscriptis, et per documenta facti, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta. In quibus maxime glorificandum de fide sanctorum scriptis veli tamen hoc quod scripserim aliqui dicunt, non loquuntur in regulis nec ceteris partibus qui necesse est de quibus arduis judicare; sed magis hoc scriptum scribit, et vadit; et in istis non habet me qui aliorum pars sumus, sed magis illud qui virtutis non fallaces, per quos etiam errori prohibetur vel ignorantiæ cavetur ».

vaggonati ancora dalle pitture, lavori di grande abilità ed insieme molto naturali de' due artisti del secolo XIV, Francesco Traini e Taddeo Gaddi, ne' quali l'Angelo della scuola vien rappresentato in tutto lo splendor di sua gloria, irradiato di luce dall'alto, circondato da personaggi dell'Antico e del Nuovo Testamento, e che ha a' suoi piedi Averroes prostrato (1). Il panteismo arabo da lui atterrito, senza però gradirlo del tutto, non doveva risolversi dalla sua caduta avanti l'epoca del risorgimento.

### III.

Dopo di aver ricostruito le leggi principali della psicologia di S. Tommaso, dobbiamo far circolare alquanto minutamente le opinioni di lui su ciò che concerne le operazioni e le facoltà dell'anima.

Le facoltà dell'anima non sono identiche alla sua essenza, giacchè in tal caso l'anima sarebbe come Dio in atto puro. Nonastante non son accidenti accidenti, giacchè il nome di accidente conviene soltanto a ciò che non deriva da' principii essenziali della specie. Esse conservano la natura di accidente in quanto non sono sostanze, e ritengono la natura della forma sostanziale in quanto derivano da essa e sono sue proprietà; e possono definirsi le proprietà naturali dell'anima (2).

È necessario che l'anima possieda delle facoltà. Infatti, despota ed un'eterna beatitudine, ma collocata nell'ulti-

(1) Anche il muso del Louvre ha un quadro, di Francesco Traini e Taddeo Gaddi, rappresentante il trionfo di S. Tommaso. Secondo la comune opinione, il personaggio abbattuto a' suoi piedi sarebbe Guglielmo di Saint-Vincent; ma è verisimile che porie, potrebbe piuttosto indicarsi Averroes come suppone Basso. Veggasi la *Monna des peintures de Saint-Vincent*, di Gas. Vissler, parte prima, p. 44 e 45; e sopra tutto le interessanti particolarità che M. Debra ha raccolte sulle dispute di S. Tommaso. Vedi *Averroes et l'arabisme*, p. 112 e seg.

(2) S. I, q. LXXVII, art. 4 ed ultimo; e *Proprietates animae naturalis* n. 61. *Ibid.*, art. 5.

no ordine degli esseri cui è riservato un tal vantaggio, alla loro per conseguirlo svolger l'esser suo in ogni senso (1).

Le facoltà dell'anima si distinguono per loro atti che son pur differenti secondo la natura dei loro oggetti (2). Esse sono cinque principalmente: 1.<sup>a</sup> La facoltà vegetativa, che ha per oggetto il corpo e che prende il nome di generativa, di appetitiva o nutritiva, secondochè tende alla generazione, all'aumento ed alla conservazione del corpo; 2.<sup>a</sup> La sensibilità; 3.<sup>a</sup> L'appetito; 4.<sup>a</sup> La facoltà motrice; 5.<sup>a</sup> L'intelletto (3).

Questa divisione trova letteralmente in Aristotele, da cui S. Tommaso l'ha tolta senza dubbio, e nel chiamar le facoltà, dice Aristotele, la nutrizione, la sensibilità, la locomozione; il pensiero e (4). Ma soprattutto nelle studio particolare e minute di ciascuna facoltà è notevole la rassomiglianza della dottrina. La Stagista fornisce al filosofo cristiano la maggior parte delle sue opinioni e i tratti più deliziosi del suo quadro della natura umana. Appena v'è da far eccezione per qualche reminiscenza di scrittori arabi (5).

Due teorie meritano un'attenzione particolare, la teoria della conoscenza e quella della volontà.

Il punto iniziale della conoscenza umana per S. Tommaso deriva per Aristotele è la percezione sensibile.

La percezione ha luogo per mezzo di cinque facoltà principali, i sensi esterni, il senso comune, il giudicio, l'immaginazione e la memoria. I sensi esterni raccolgono le impressioni isolate degli oggetti materiali. Ciascun sen-

(1) S. I, q. LXXVII, art. 2.

(2) S. I, q. LXXVII, art. 4.

(3) S. I, q. LXXVIII, art. 1 e 2.

(4) Aristotele, *De Animo*, II, c. III, § 1. Anche in alcune teorie naturali, animali, ereditarie, e in altre, generali, Aristotele nel capitolo precedente dà un'esposizione delle facoltà dell'anima che non comprende l'appetito.

(5) Vedi la *Manière par laquel Thomas d'Aquin, de St. Louis d'Orléans, nella Université de l'Académie des Sciences, recueillie et publiée* (Sapientia strasburg, T. III.

sa ha il suo dominio separato. La vista percepisce i colori, l'udito i suoni, il gusto i sapori; ma nè il gusto, nè la vista sarebber capaci di distinguere, v. g. il bianco e l'azzurro. La facoltà che sola distingue le proprietà dei corpi, perchè gli paragona, è il senso comune lo cui riamissioni come ha un campo tutte le sensazioni. Il senso comune ha un altro ufficio, ch'è di riflettere sulle operazioni de' sensi esterni. Quando per esempio la vista apprehende un colore, il senso comune riflette e rannova l'atto stesso della visione. L'immaginazione ritiene e conserva riflette impressibili, ed è il teatro in cui vengono depositate e riunite che si attuano. Per mezzo di queste prime facoltà, combinate e avvalte dal giudizio, essa valuta le occulte qualità degli oggetti, ciò che è utile e dannoso, e ciò che bisogna fuggire o cercare. Così l'aguzzo legge alla vista del lupo, non perchè l'aspetto del lupo abbia qualche cosa di ributtante, ma perchè vi ha riconosciuto il suo naturale nemico. Mentre poi che nella bestia il giudizio altro non è che l'istinto, nell'uomo diviene una specie di ragione interiore, circoscritta alla conoscenza del particolare. La memoria è, rapporto al giudizio ciò che l'immaginazione rapporto ai sensi esterni: essa avverte e conserva le valutazioni fatte dal giudizio, e le riproduce ora spontaneamente ora in forza della riflessione. Oltre le facoltà precedenti, Avicenna aveva annessa sotto il nome di fantasia una facoltà di mezzo fra l'immaginazione ed il giudizio; facoltà che avrebbe avuto per ufficio speciale di decomporre e combinare le immagini sensibili; v. g. l'idea d'oro e l'idea di montagna. Ma S. Tommaso fa notare che basta l'immaginazione a spiegare questa lavoro di composizione e d'astrazione (1).

È questione storica spesso agitata se la percezione esterna secondo S. Tommaso abbia luogo direttamente pel naturale effetto dell'immediata commercio dell'anima cogli oggetti, e diversamente supponga delle immagini; ferme

(1) S. L. q. LXXVIII, art. 2 e 4.

o specie intermedie. Quest'ultima opinione è stata non di rado riasciata al santo Dottore come un error considerabile, favorito da' pregiudizj del suo secolo, e da cui non avrebbe saputo guardarsi. Lo stesso errore è stato del pari attribuito a Platone, ad Aristotele ed alla maggior parte del filosofi antichi e moderni. Che il sistema fosse erroneo, è stato sovrabbondantemente dimostrato dalla scuola scozzese, la quale però non è stata altrettanto esatta quando ha sostenuto che era stato professato, ad eccezione di Occino, da tutta la Scolastica. San Tommaso conosceva l'ipotesi delle specie rappresentative; aveva pure appreso da Aristotele e da Sant'Agostino il nome dell'inventore, e Secondochè attesta Sant'Agostino, dice egli, Democrito supponeva che la conoscenza umana non abbia altra origine tranne le immagini che ci vengono dal corp e penetrano nella nostra anima allorchè pensiamo. Aristotele pure dice che secondo Democrito, la conoscenza è prodotta da immagini che staccansi dagli oggetti, per idola et defluencia (1). Ma S. Tommaso lungi dall'adottare siffatta opinione, leppur vi si ferma e la rigetta adeguatamente. « Democrito, si dice, e gli altri filosofi naturalisti confidevano i sensi e l'intelletto... insieme con Democrito Aristotele asserisce che le operazioni della sensibilità han per cause le impressioni degli oggetti materiali sopra i sensi; ma insegna che tale impressione è prodotta da una operazione diretta dell'oggetto, per quandam operationem, e non per via emanatione, per median defluentiae (2). » Altrove S. Tommaso dà una definizione del senso da escludere ogni idea d'immagini intermedie. « I sensi, dice, sono potenze passive, modificate dagli oggetti sensibili ed esterni. L'oggetto esterno è la cosa che è percipiuta in sé

(1)

(1) S. I. q. LXXXIV, art. 2.

(2) *Ibid.*, *ibid.* « In hoc Aristoteles cum Democrito concordat, quod operationes sensuales parit constituitur per impressionem sensibilium in sensum; non per modum emanationis, ut Democritus pensat, sed per quandam operationem ».

senza, per sé, dal senso (1) ». Resulta ad evidenza da questi passi, come vari storici si son dati cura di dimostrare, che S. Tommaso non ammetteva l'ipotesi delle ide-  
immagini, nel senso almeno in cui ora stia ammessa dal naturalismo antico. Sarebbe peccato un errore il credere ch'egli abbia del pari rigettata tutte le forme sotto di cui può presentarsi questa teoria. E come spiegare le espressioni d'immagini, di specie che ad ogni momento ricorrono sotto la sua penna? Le adopero troppo spesso per poterle considerare come semplici metafore, senza valor metafisico. Ma inoltre S. Tommaso si dà cura egli stesso di dichiarare che esistono fra le cose ed il pensiero certi mediatori che appartengono alla conoscenza. Così egli si domanda se le specie intelligibili astratte dalle immagini sensibili riferendosi all'intelletto umano come oggetto o come modo di conoscenza, e si dichiara per l'ultima ipotesi. « La specie sensibile, dice, non è ciò che si sente, ma il mezzo con cui si sente. Adunque la specie intelligibile non è l'oggetto che si apprehende, ma il mezzo per cui l'intelletto apprehende » (2). — « L'intelletto, dice altrove, non conosce i corpi in sé stessi, né per mezzo d'immagini materiali e corporee, sibbene per mezzo di specie immateriali e intelligibili » (3). E in altro luogo: « La specie colorata che s'imprime nell'occhio non è l'oggetto, ma il mezzo della visione » (4). La ragione che esse-

(1) S. T., q. LXXVIII, art. 3. « Est actus utriusque quorundam potentie generis quod est in mediatori ab exteriori sensibili. Exterior ergo immutatur in eis quod per se a senso percipitur ». Cf. BERTON, De la philosophie scolastique, T. II, p. 175; TOMMASINI, Études sur la philosophie dans le moyen âge, T. II, p. 258 e 259.

(2) *Ibid.*, q. LXXXV, art. 2. « Species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sentitur sentit. Ergo species intelligibilis non est illud quod intelligitur, sed id quo intelligitur intellectus ».

(3) *Ibid.*, q. LXXXIV, art. 4 ad 4.

(4) C. G., II, q. LXXXV. « Habet un species intelligibilis sicut id quo intelligitur, sicut et species coloris in oculis non est quod videtur, sed id quo videtur ».

gno S. Tommaso, e che senza dubbio avrebbe dato nel punto agli Scolastici, salva però il ricorso contro il sentimento del santo Dottore, — è che nell'ipotesi contraria, vale a dire se le specie sensibili o intelligibili fossero il termine e non il mezzo della percezione, la scienza umana non avrebbe per oggetto le cose in sé stesse, o, le verità estrinseche all'anima, ma verrebbe soltanto sull'idea (1). Bisognerebbe ora ricercare qual'è la natura o il modo di esistere di queste specie rappresentative e sensibili o intelligibili. In un celebre frammento sulla teoria della percezione, M. Hamilton ha determinato colla sua consueta profondità le forme possibili dell'ipotesi rappresentativa (2). Le specie per mezzo delle quali conosciamo le cose esterne sono o un oggetto numericamente distinto dall'intelletto o una modificazione dell'intelletto. Nel primo caso, o esse hanno una realtà loro propria indipendentemente e al di fuori della coscienza, e sono una modificazione identica all'atto stesso della percezione. Varci poter credere che S. Tommaso non ammettesse l'ipotesi che sotto quest'ultima forma, e che le specie fossero nella sua teoria l'ufficio medesimo che fanno, v. g., le idee nella dottrina di Antonio Arnauld, che le riguarda, come semplici modificazioni dell'anima (3); ma non pare che l'angelico Dottore siasi fermato a questa interpretazione che tende a sopprimere qualunque altro mediatore, costituendo il pensiero, fra le cose esterne e lo spirito dell'anima: per lui parebbe che le specie fossero entità distinte dall'intelletto, siccome l'intelletto concorre a produrle. Insomma è forse necessario attendere meno al sistema

(1) S. I. q. LXXXV, art. 2. « Superest quod scilicet cum non esset habitus quasi nisi extra se ipsum, sed solum de speciebus quasi cum in seipsis. » Cf. G. G. H. p. LXXV.

(2) Vedi nel *Fragment de philosophie*, traduit de l'Anglais par Louis Faurie, Parigi, 1846, in fine, il paragrafo intitolato: *Théorie de la perception*. *Revue de France*, p. 57 e 58.

(3) *Des sens et des facultés intellect.* q. V. n. 1099., nell'edizione che abbiamo data della *Œuvre philosophique d'Arnauld*, Parigi, 1842, in Cf.

considerato ha sì stesso che al gergo scotto e grossolano della scuola, allorchè una bizzarra terminologia, qualificando con barbari nomi di specie e di forme i pensieri dell'uomo, sembra attribuire una specie di realtà e di esistenza ai pensieri dell'anima, e di fuori dell'anima stessa. Vellenti del resto nel corso di quest'opera che ha del medio era l'ipotesi delle idee rappresentative ha incontrato avversari decisi, come Durando di Saint-Fourçnia, i quali l'hanno combattuta e rigettata sotto tutte le forme nel modo il più assoluto.

Al di sopra della percezione sensibile S. Tommaso ammette un grado più sublime di conoscenza, che si situa mercè l'intelletto.

La sensazione è comune a tutti gli animali, l'intelletto è proprio dell'uomo: l'uno non percepisce che i corpi, l'altro apprende l'incorporeo, come la sapienza, la verità, i rapporti. Il senso facilmente si abita, e per poco che le impressioni sieno troppo forti, si altera: l'intelletto si rinvigorisce e si rifera colla volontà dell'intelligibile perfetto (1).

L'intelletto ha per oggetti generali: 1.<sup>o</sup> l'essere in generale, che comprende senza eccezione tutti gl'intelligibili, come appunto i colori particolari sono tutti compresi nell'idea generale del colore; 2.<sup>o</sup> i primi principii o assiomi, come il principio di contraddizione e verità che niuno ignora, dice S. Tommaso, ma che tutti gli uomini conoscono naturalmente (2); 3.<sup>o</sup> i generi e le specie.

Ma l'intelletto non si eleva a simili concetti che a poco a poco coll'abito de'materiali formati dalla sensibilità. Sola Tommaso nota con molta forza il rapporto di dipendenza che unisce la prima di queste due facoltà alla seconda. L'essere dell'anima non dipende dal corpo; ma il corpo è necessario all'anima, allorchè possa compire l'operazione

(1) S. a., II, c. 48VI.

(2) *Ibid.*, II, c. 188XIII.

sua propria, cioè l'intelletto (1). Avremmo limitarci a dire che l'ufficio del senso si è quello di scegliere l'intelletto; ma fanno anche di più, forniscono ad esso i primi elementi delle sue idee. A qualunque grado pervenga l'intelletto, non può rompere il legame che lo vincola alla sensibilità. San Tommaso chiede « se stesso se l'intelletto può elevarsi alla comprensione attuale e perfetta del metafisico delle specie intelligibili, senza ricorrere alle immagini sensibili? E non resta a dichiararsi per la negativa. « Una alla ragione generale decanta dall'unione del corpo e dell'anima, sostiene la sua opinione con due ragioni talte di peso da Aristotele: la prima è che l'intelletto si risente dell'indebolimento delle facoltà sensibili, e che se, per esempio, l'immaginazione o la memoria sono paralizzate, la ragione lo è anch'essa, e l'uomo perde la comprensione delle cose a lui più care; la seconda è che noi non possiamo fare sforzi su di noi stessi per comprender qualcosa, sia cosa, senza che si formino isolata dalle immagini nel nostro spirito, per mezzo delle quali esso vede in qualche modo ciò che desidera di comprendere. Di qui l'uso delle metafore e delle comparazioni che siamo soliti adoperare, -allorché vogliamo far comprendere ad altri una verità (2).

Ma come s'effettua il passaggio della conoscenza sensibile alla conoscenza intellettuale? L'oggetto percepito dal senso deposita nell'anima un'immagine di sé stesso, la quale è la condizione della memoria e dell'immaginazione. L'intelletto attivo (intellectus agens) s'impadronisce di tale immagine; in virtù della potenza sua propria, ne estrae le condizioni materiali, e tutto ciò che l'analogo richiede di particolare e di locale; ne fa scaturire una specie intelligibile che rappresenta i punti di vista gene-

(1) S. I, q. LXXXIV, art. 4. « Sicut enim videtur corpus esse experimentum actus intellectus ad sua propria operationem, quia est intelligere; quia videtur tamen sensum a corpore non dependere ».

(2) S. I, q. LXXXVII, art. 7.

rali dell'abitata e la sua forma universale, termine della definizione. La specie intelligibile opera sull'intelletto possibile (*intellectus possibilis*) come l'oggetto aveva operato sul senso; lo penetra e lo informa, e determina un nuovo atto dello spirito che è la conoscenza intellettuale.

Sarebbe superfluo insistere sugli antecedenti storici di questa teoria, che non ne conosce altri al momento del peripatetismo. Aristotele ha fornito e il fondo delle idee e la loro espressione; e se volessimo offrire un'esplicazione della sua dottrina sull'origine della conoscenza, dietro gli affini Anaitici, e sopra tutto dietro il secondo e terzo libro del trattato dell'*Anima*, non potremmo che ripetere facoltà data sotto il nome di S. Tommaso.

San Tommaso ripete spesso che la conoscenza dei principj è naturale all'uomo, *cognitio principiorum est nobis naturalis* (1); che si trova in tutti gli uomini ed è la stessa in tutti, *principia ab omnibus eodem modo et naturaliter cognita* (2); che essa è scolpita sulle nostre anime dalla mano divina. E non insegna d'altra parte che la ragione procede da Dio e che è raggio di sua luce? Quando si ravvicina quasi passi numerosissimi nel Dottore anglico, si sarebbe tentati di credere che egli ammettesse un ordine di nozioni indipendenti dalla sensibilità e della esperienza. Ma il complesso delle sue opinioni e le sue ripetute dichiarazioni non permettono di seguire una simile congettura. Così in un capitolo della *Summa* contro i *Geniti*, consacrato a confutare l'ipotesi della preesistenza delle anime ammessa da Origene, S. Tommaso obietta agli Origeneisti, che se l'anima fosse esistita prima della sua unione col corpo, sarebbe stata priva, finè alla sua comparsa su questa terra, di tutte le conoscenze che dipendono dalla sensazione. E fin dove s'estende questo genere di conoscenza? Comprende perfino i primi principj, e La conoscenza de' primi principj medesimi; dica

(1) S. S., II, 82.

(2) *Ibid.*

espressamente S. Tommaso, deriva in noi dalle percezioni sensibili. Infatti, se non avessimo mai percepito per mezzo dell'occhi un tutto, non potremmo concepire l'azione che il tutto è maggior della sua parte, come un circo non è in istato di giudicar dei colori » (1). — « Le cose che non cadono sotto il senso, dice altrove, non possono apprendersi che per mezzo di conclusioni dedotte da dati sensibili » (2). Tali testi sono positivi, e non lasciano alcun dubbio sul pensiero di S. Tommaso. Perfino nel sostenere l'azione propria dell'intelligenza, ci la subordina alla sensibilità.

Notiamo una conseguenza singolare che S. Tommaso trae dalla teoria dell'intelletto: conseguenza sfuggita, come credo, al suo maestro Aristotele e che almeno non era stata da lui formalmente espressa, cioè che la conoscenza diretta delle cose individuali è negata all'intelletto. Ed in vero che cosa è mai l'individuo? Un composto di materia e di forma. Tagliate la materia che determina la forma, e cessa di essere. Che cosa è l'intelletto? Una potenza del tutto spirituale che non ammette il contatto della materia. È dunque impossibile che l'intelletto abbia per oggetto immediato la essenza individuali. Egli non le apprende che indirettamente, ritornando siccome fa sulle specie sensibili già spogliate del loro involucro corporeo con un primo lavoro dell'immaginazione (3). Ma avverte che l'individualità, presa in sé stessa e separata dalla

(1) S. T. II, 2, LXXXIII e *ignora principiarum cognitio in oculis et sensibilibus consistit. Non enim aliquid totum esse percipiendum, nisi potuerimus intelligere quod totum est maius parte, sicut nec ceteris nisi aliquid percipi de coloribus ».*

(2) S. T. I, 2, 1. « Et quae in sensum non cadunt non possunt haberi intellectus capi, nisi quatenus ex sensibus fuerint cognitae colliguntur ».

(3) S. T. I, 2, LXXXVI, art. 2. Cf. *De veritatibus*, q. II, art. 6. « Quam considerando vel quae est in intellectu potest considerari ut separata a materia et omnibus materialibus conditionibus quae sunt individualitatis principii, relinquatur quod intellectus noster per se loquendo singularis non cognoscit, sed universalis tantum ».

condizioni materiali, nulla ha che ripaghi all'essenza del pensiero. Dunque allorchè essa si presenta spogliata d'ogni elemento sensibile, come in Dio e nei puri spiriti, può esser per l'intelletto oggetto di conoscenza; di modo che l'intelletto conosce le sostanze spirituali e non conosce le sostanze corporee in quanto sono particolari (1). Noi troviamo qui le sottili distinzioni, l'imbarazzo e le contraddizioni, già notate nella dottrina di S. Tommaso sulla individuazione.

Il termine di azione del pensiero è la verità, a cui tende l'intelletto, dice S. Tommaso, come la volontà tende al bene. E che cos'è la verità? L'eguaglianza fra l'intelletto e la cosa; la conformità del giudizio dello spirito colla realtà. Ma le cose, secondo la profonda concezione del Dottore anglico, sono come legate fra due intelletti, quello di Dio e quello dell'uomo. E verità rapporto all'uomo il pensare e credere ciò che è, e rigettare ciò che non è. E verità rapporto a Dio ader che le cose riproducano esattamente le idee divine che han servito ad esse di modello. Se l'intelletto umano non esistesse, le cose potrebbero esser vere per la loro conformità all'ordine divino; ma se per un'ipotesi impossibile, il pensiero di Dio si ritraesse dall'universo, ogni verità perderebbe la sua ragione di essere e si dileguerebbe (2).

Ma bisogna sentire come S. Tommaso medesimo definisce la verità. Il passo della *Somma teologica* che contiene una tal definizione è troppo notevole per non esser citato: « La verità, dice S. Tommaso, suppone un rapporto dell'oggetto conosciuto coll'intelletto conoscente. Ma ogni oggetto conosciuto può avere coll'intelletto rapporti essenziali o semplicemente accidentali. Ha un rap-

(1) *S. I. ad 2. sup.* « Singulare non cognoscitur intelligenti, in quantum est simpliciter, sed in quantum est materiale ».

(2) *S. I. q. XCVI, art. 2.* « Si nullus intellectus esset exterior, nulla veritas esset exterior, sed quae esset intellectus divinus est exterior, in ipso sola veritas exterioritas habet ».

porta essenziale con l'intelletto dal quale riceve la sua esistenza, ed ha un rapporto accidentale con l'intelletto che è capace di conoscerlo. Una casa, p. e., ha un rapporto essenziale col pensiero dell'architetto che l'ha costruita, ed un rapporto accidentale coll'intelligenza di tutti quelli da cui non dipende. Or per giudicare a dovere di una cosa non bisogna fermarsi alle sue accidentalità, ma abbando- narsi ai suoi caratteri essenziali. Onde segue che, a parlar propriamente, la verità riferiscasi all'intelletto dal quale dipendono gli obietti. Perciò le opere d'arte son chiamate vere in ragione del rapporto che hanno colle nostre intelligenze: essa vera, v. g., è quella che risponde esattamente alla forma ideale che è nello spirito dell'architetto; discorso vero quello che è la fedele espressione del pensiero di chi parla. E allo stesso modo gli esseri della natura son veri in quanto sono conformati sull'idea del divino intelletto. Una pietra, p. e., è vera in quanto possiede la natura che è propria della pietra nell'eterno disegno di Dio. Così adunque positivamente la verità è nell'intelligenza; secondariamente è nelle cose, in quanto queste si riferiscono all'intelletto come a loro principio. Le definizioni date della verità sono state diverse in forza appunto di questo duplice punto di vista. Considerando la verità rapporto all'intelletto, S. Agostino può scrivere nel libro della vera religione, c. XXXVI, « La verità è ciò che dimostra quello che è ». E del pari S. Hiero nel suo trattato della Trinità: « Il vero è la dichiarazione e la manifestazione dell'essere ». La verità considerata negli obietti materiali, secondo il rapporto di questi obietti con l'intelligenza da cui dipendono, nel luogo citato si definisce da S. Agostino: « La perfetta rassomiglianza della cosa al suo principio »; da S. Anselmo nel trattato della Verità: « Una rettitudine che il pensiero solo può apprehendere »; e da Avicenna: « Il diritto di ciascuna cosa a conservare stabilmente il modo d'essistero che ha ricevuto ». Quando si dice che la verità è « l'apparizione della cosa e dell'intelletto, adoperandosi

rei et intellectus ei, si deficiat, tollit amittitque i puncti di vista (1) ».

Forse l'aura del peripatetismo spirava anche in questa pagina di un'indole sì sublime e sì giusta? Non potrebbe esser piuttosto una lontana reminiscenza del platonismo? O davvero è d'ispe attribuita la proprietà e l'onore a San Tommaso? Se la memoria non ci fallisce, nulla di simile trovasi in Aristotele; e quanto a Platone, sebbene per lui le idee sieno i tipi eterni delle cose, si non ci ha dato in verun luogo un'analisi così profonda delle condizioni della verità. Non parlo nè di S. Agostino nè di Sant'Anselmo; le citazioni che S. Tommaso ha fatte di' medesimi mostrano abbastanza che la loro dottrina è stata da lui trasmessa e migliorata. In sostanza la definizione della verità proposta dal Dottor angelico a noi sembra un concetto originale di quel suo spirito di castità, meno forse inventivo che giudizioso, ma che sapeva sempre correggere e completare felicemente le dottrine de' suoi maestri.

Locato sì in alto, S. Tommaso non poteva trovare ostacoli nella questione della certezza, si vanificata agitata dalle altre scuole. Se il lume dell'intelletto è, com'ei credeva, l'impressione del divino splendore nelle anime nostre, appunto divini uomini in nobis (2), come mai queste sublimi lumen potrebbe trarci in inganno? L'origine ne garantisce la purità e la verità; ed il saldo fondamento della certezza si è la perfezione stessa di Dio che ci parla mediante la ragione (3). Daniele Host, vescovo d'Avranchea, ha inserito, chi lo crederebbe? il nome del santo Dottore nel catalogo degli scrittori banati da lui proscritti come apostoli dello scetticismo. « Questo celebre ditatore

(1) S. I, q. XVI, art. 4.

(2) I<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. XCII, art. 3. Vedi sopra, p. 138.

(3) De veritate, q. XI, art. 4, Summ., T. XVI, p. 388. « Quod aliquid per certitudinem scitur, est ex lumine rationis, divinitus inserto in animo, quia non potest inquiri Deo ».

della scuola, ci scrive, ha pronunciato che i nostri spiriti sono sì strettamente vincolati dal senso, che non possono comprendere perfettamente le cose, e che si grande ne è l'incertezza, che qualora vogliamo giudicar delle cose che sono certe per sè medesime, queste diverranno incerte » (1). Bisogna sfuggire in modo strano del diritto d'interpretare gli altrui pensieri, per trovare un'apologia del pironismo nei passi della *Summa teologica*, in cui S. Tommaso fedele alla tradizione peripatetica insiste con tanta forza su' rapporti della sensibilità e dell'intelletto. Il vescovo d'Avranches sarebbe stato meglio ispirato osservando che S. Tommaso non par neppure che supponga l'esistenza d'una scuola scettica. È forse questa ignoranza dell'istoria della filosofia? No certamente; giacchè lo scetticismo è confluito nella persona di Protagora, in un'opera familiarissima al santo Dottore, le *Metafisiche* d'Aristotele (2); i padri della Chiesa, hanno spesso denunciate Ferrocetti ed il pericolo de' suoi argomenti, ed era tanto oste ai dottori scolastici del secolo XIII, che uno fra essi, Enrico di Gand, ha consacrato più articoli della sua *Summa teologica* per esporlo e confutarlo (3). Il silenzio di S. Tommaso si spiega colla sua fidanza nel valor naturale della ragione. Crede al fermento nella virtù di nostre facoltà, che non possa neppure a dimostrarsi; tanto meno poi ad elevare contro la medesima un dubbio inspiegabile ed insensato.

Per non ostentare se la frastuono sulla certezza non occupa nelle opere di S. Tommaso quel posto che avrà un giorno in filosofia a causa dei gravi progressi fatti dallo scetticismo, certe questioni secondarie, e conseguentemente quelle delle ragioni dei nostri errori, porgono l'occasione

(1) Heer, *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*. Londra, 1771, to II, lib. I, c. 14, p. 31.

(2) Vedi il IV libro della *Metafisica*, c. IV, e segg.

(3) Vedi già sotto, lib. II, c. 1.

al santo Dottore di fare della giudiziosa avvertenza. Ei fa osservare a buon diritto che l'errore non potrebbe verificarsi nell'intelletto in rapporto ai principj, nè per se stesso senza in particolare nella cerchia delle percezioni proprie di esso. Così la vista non s'inganna mostrandoci i colori, tranne il caso d'una lesione dell'organo. Da che dunque nasce l'errore? Da una combinazione dei dati primitivi del senso e della intelligenza, allorchè con un lavoro proprio dell'esser nostro, gli dividiamo e gli ravviciniamo a vicenda, dando agli oggetti le proprietà che non posseggono, e negando ad essi quelle da loro possedute (1). E d'onde nasce l'illusione da cui il nostro spirito si lascia trascinare? Dalla precipitazione del giudizio. Tra un uomo che scende, dice S. Tommaso, e un uomo che si precipita, v'è molta differenza. Chi scende procede pensatamente, appoggiandosi su tutti gli scalini; chi si precipita si getta giù come un cieco con rapido movimento, e sembra che voglia toccare l'estremità senza passare pel mezzo. Or la ragione non si stacca alle mosse; non aspetta che le cose si presentino come da per sé stesse, ma va dietro ad immagini che non vengono da alcun oggetto, formandosi per tal maniera delle immagini false che oscurano e traggono in inganno l'intelletto (2).

#### IV.

Allato al sistema delle facoltà intellettuali si svolge in S. Tommaso la teoria delle passioni e della volontà.

Nel numero delle potenze dell'anima abbiamo visto che il santo Dottore colloca con Aristotele la facoltà appetitiva con cui l'anima stessa si porta verso gli oggetti esterni

(1) S. 1, q. XVII, art. 2. e 3.

(2) S. 2<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. LIII, art. 3. Bossuet ha preso questo fatto e s'ha fatto un'eloquente parafrasi nel suo *Sermone sur l'abbé de saint-François*. Opus complet, edit. di Versailles, T. XII, p. 28 e segg.

che sono i suoi fini (1). L'appetito è subordinato alla facoltà di conoscere; e come vi sono nell'uomo due ordini di conoscenze, così si possiede due specie di appetiti, sensibile l'uno, razionale l'altro (2). Quest'ultimo è la volontà.

L'appetito sensibile è il moto dell'anima che accompagna la percezione dei sensi (3); e consiste or in cercare ciò che conviene ai sensi e schivare ciò che nuoce a' desiderii, or nel reagire contro le cose che sono per l'anima un impedimento nella ricerca del bene e nella fuga del male. Ed ecco germogliare nel fondo istesso dell'appetito la distinzione della parte spacciabile e della parte trascibile (4).

All'appetito riferiscono le passioni, undici di numero, che sono l'amore e l'odio, il desiderio e l'avversione, la gioia e la tristezza, la speranza e la disperazione, il timore e l'ardacia, da ultimo la collera.

« Il bene, dice S. Tommaso, ha una specie di virtù attrattiva, ed il male una virtù repulsiva che provoca i diversi moti dell'appetito. Ed ogni tutte il bene determina nell'appetito un'inclinazione e un'attitudine che ha per iscopo l'anima unione dell'anima col bene; ciò che costituisce la passione dell'amore, a cui corrisponde l'odio suo contraria. Di poi se il bene che si ricerca non è presente, e l'anima nel possederlo, essa tende a lui con isforzo e cerca d'avvicinarsigli; ed in ciò consiste la passione

(1) S. I, q. LXXVIII, art. 4.

(2) Ibid. q. LXXX, art. 2. « Quia igitur est aliquid generis apprehensibile per intellectum et apprehensibile per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo ».

(3) Ibid. q. LXXXI, art. 1. « Motus naturalis vel appetitus apprehensibilis naturaliter consequens ».

(4) Ibid., art. 2. « Motus est quod in parte sensitiva sicut dicitur appetitus per se habet. Una per quoniam scilicet simpliciter inclinatur ad prosequendum in qua nihil contrarietatis secundum essentiam, et ad refigendum nocivum; et hoc dicitur concupiscibile. Alia vero per quam sensus resistit impugnantibus quae contrarietatis impugnant et nocentiam inferunt; et hoc via vocatur irascibile. . . ».

dal desiderio e della concupiscenza; e per l'opposto produce, rapporto al male, lo sdegno o l'avversione. Finalmente quando l'anima possiede l'oggetto amato, l'appetito si quietava nel godimento di un tal possesso, e ne nascono dilettazione o la gioia, che ha per contrario il dolore o la tristezza generata dal male » (1).

Fra il desiderio e la gioia, l'avversione e la tristezza interpongonsi le passioni che nascono dal sentimento della difficoltà da vincersi e della difficoltà già vinta, come la speranza e la disperazione, il timore e il coraggio, ed essendo la collera, che genera, ove sia soddisfatta, la gioia della vendetta (2).

Le passioni dell'appetito insensibile soppongono dunque quelle dell'appetito concupiscibile che hanno una radice comune, l'amore. « L'amore, dice S. Tommaso, è naturalmente il primo atto della volontà e dell'appetito. Così tutti gli altri moti dell'appetito hanno la loro comune radice nell'amore. Nuno può desiderare se non il bene ch'egli ama; nuno può godere di altro. L'odio erando non ha altro oggetto che l'opposto della cosa amata. Lo stesso si verifica della tristezza e delle altre passioni. Tutte hanno il loro principio nell'amore e possono ridursi all'amore. Ove non esiste amore, non può esservi nè volontà, nè appetito. . . . Sopprimete l'amore, e avete soppresso tutto il resto » (3). Basandoci riasciamente le dottrine di S. Tommaso ha detto con maggior precisione: « Togliete via l'amore, non vi son più passioni; ponete l'amore, e le fate nascer tutte quante » (4).

(1) S. 2<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. XXXIII, art. 4.

(2) *Ibid.*, q. XXV, art. 4.

(3) S. 1, q. XX, art. 4. « Cetera qualitercumq; vel in amore vel in aliis in principibus. Unde in quocumq; vel voluntas vel appetitus operetur esse amoris ».

(4) De la connaissance de Dieu et de soi-même, tom. I, L'Opéra, T. XXXIV, p. 85, 86. Cf. S. Augustin, De civitate Dei, lib. XIV, cap. VII e IX.

Sen Tommaso non si restringe a queste osservazioni generali sulle inclinazioni dell'umana natura. Passa ad esaminar successivamente tutte le passioni, e su ciascuna in particolare eseguisce analisi complete, di cui l'antichità non gli avea fornito il modello. Così, per limitarci a brevi esempi, mostra con pari chiarezza che l'ira, come l'amore che ha per principio il bene, suppone la conoscenza dell'oggetto amato; quanto le rassomiglianza contribuisce a svilupparlo; quali sono i diversi effetti che produce nell'anima, p. e., fusione, adesione, estasi, le zelie ec. Ecco i termini col quali descrive le zelo ispirate dalle varie specie d'amore - « La zelo in qualunque senso si prenda, proviene dall'interesse dell'amore. Infatti quanto più lo nostro facoltà tendono con spregio ad un oggetto, tanto più respingon con forza tutto ciò che gli ripugna e gli è opposto. L'amore che è un moiv verso l'oggetto amato, cerca dunque, ove sia inteso, di allontanare tutto ciò che gli è contrario. Ma un tal fenomeno non si verifica egualmente nell'amor di concupiscenza e nell'amor di amicizia. Infatti nell'amor di concupiscenza chi desidera vivamente una cosa si risente contro tutto ciò che gli vieta di conseguirla e di goderla tranquillamente. Così appunto lo sposo ama la sua sposa, e si odia, si scorpia pensare di divider con altri un possesso che vuol per sé solo. Così l'ambizioso che ama gli onori e gli onori, s'irrita contro coloro che pare s'innalzano e si mettono in grado di disputargli il primo posto. È questo lo zelo dell'invidia di cui il Salomista ha detto: « Guardatevi dall'invidiare i malvagi; e non siete gelosi contro quei che commettono l'iniquità ». L'amore d'amicizia, cerca all'opposto il bene della persona amata. Perciò, quando è ardente, porta l'uomo a risentirsi contro di tutto ciò che si oppone al bene del proprio amico. Diceci in questo senso che uno ha zelo per un altro, quando si sforza di ributtare tutto ciò che si fa a sé dice contro i costui interessi. Così pure diciamo che uno ha zelo per l'altro, quando cerca di ributtare, per quanto può, tutto ciò che è contrario alle volontà

a alla gloria di Dio, secondo le parole della Scrittura: « Ho voluto pel Signor degli eserciti » (III Reg., XIX, 46); e altrove: « Lo zelo della vostra casa mi ha divorato » (Joan., II, 17). La glossa dice: « È divorato dallo zelo del bene colui che tutto mette in opera per eccitare ciò che gli sembra depresso, o che genua quando non può riuscirci » (8).

Più lungi S. Tommaso considera e caratterizza la differenza della tristezza, come l'abbattimento, l'ansietà, la compassione, l'invidia. « La tristezza, dice, è un dolore intimo, prodotto in forza d'un giudizio dell'anima... L'oggetto della tristezza è il male proprio di chi è triste... La tristezza che si concepisce pel male altrui considerato come nostro proprio male, è ciò che si chiama compassione... Quando al contrario il bene altrui si riguarda come nostro proprio male, la tristezza che ne deriva, prende il nome d'invidia. Se non si scopre via di schivare il male, la tristezza che aggrava l'anima diviene allora ansietà. Ma se l'anima è talmente oppressa che le membra sien perciò diventate immobili, essa cade nell'abbattimento. Dicasi che l'abbattimento taglia l'uso della parola, perchè fra tutti i moti interni, la voce è quella che meglio esprime i concetti e le affezioni, non pur negli uomini, ma ancora negli altri animali, come dice Aristotele » (9). Altrove S. Tommaso si estende sulla speranza, passione che nasce dall'esperienza, e che l'esperienza spesso dillega co'suoi disinganni; che è più ardente nei giovani, negli spiriti deboli, e in tutti coloro che non valutano le difficoltà delle loro imprese; che è ad un tempo effetto e causa dell'amore, che anima gli sforzi dell'uomo colla prospettiva del successo ec. (3).

San Tommaso ha consacrato allo studio delle passioni ventotto questioni e quasi centotrenta articoli della Som-

(8) S. 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. XXVIII, art. 4.

(9) S. 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. XXXV, art. 8.

(3) S. 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. XI, art. 1 e segg.

ma teologica. Il soggetto non era mai stato esposta con tanta copia. La forma estera adottata dal santo Dottore nasce alquanto al successe di questa parte di una dottrina; ma se invece di annunciarla a modo di problemi di cui pone e discute a vicenda le soluzioni contraddittorie, si fosse semplicemente attenuto alla descrizione dei fatti, se in una parola, il logico per questa volta avesse ceduto il luogo allo storico, le osservazioni piene d'acutezza da lui raccolte contrebbero più numerosi espositori, ed avrebbero più utilmente contribuito a frangere di nuovi tratti quel quadro del cuore umano che sarà sempre lo scoglio e l'oggetto della filosofia.

L'analisi delle passioni ci porta allo studio della volontà.

La volontà per S. Tommaso è una delle forme dell'appetito; è l'appetito illuminato dall'intelletto, e secondo le sue proprie espressioni, l'appetito razionale. Il santo Dottore dunque non ammette differenza di natura tra le facoltà che appetisce e quella che vuole, ma le riporta ambedue ad un medesimo principio, alla tendenza primitiva, al moto spontaneo dell'anima verso i suoi fini.

Abbiamo visto riapparire in varie epoche questa dottrina nella storia della filosofia; e ai tempi moderni, essa degna d'esser notata, essa ha per seguaci or Malebranche or Condillac.

S. Tommaso stabilisce francamente che la volontà suppone due condizioni: 1.<sup>a</sup> Un principio d'azione interna che è la facoltà appetitiva, presa in senso generale; 2.<sup>a</sup> la cognizione del fine a cui tende l'appetito (1). Vi son degli esseri che hanno un principio d'azione interna, ma sono privi affatto di cognizione; questi esseri ad ecce del pri-

(1) S. 2.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup>, q. V, art. 2. « Inde est quod voluntarius dicitur esse... non solum ex se proprio, sed cum additione rationis. Inde quod homo maxime cognoscit finem vel operis et movet seipsum, in quo actibus maxime voluntarius invenitur ».

cipio d'attività che contengono, non possono operare da per sé stessi a seconda del lor fine: sono sottoposti all'impulso d'una cagione estranea che li dirige; non hanno volontà. La volontà comincia a mostrarsi negli animali che collegate de' sensi e dell'istinto naturale, percepiscono gli oggetti dei loro appetiti, senza però rendersi conto dei fini cui van dietro, e del rapporto di questi fini coi loro istinti. In una maniera completa la volontà non esiste che nell'uomo, il quale solo ha il privilegio e la potenza di propriarsi uno scopo, e di deliberare su' mezzi i più accorti ad ottenerlo (1).

In virtù del primo impulso che riceve da Dio, la volontà tende al bene generale ed universale che è Dio stesso, e vi tende incessantemente: egli è il suo proprio oggetto ed il suo fine necessario, appunto come nell'ordine della conoscenza i primi principii sono l'oggetto ed il fine dell'intelletto (2). Ma in quella guisa che l'adesione dell'intelletto non è necessaria che riguardo ai primi principii e alle conseguenze immediate, e vi rimane un gran numero di cose intelligibili che non necessitano l'assenso, e che la spietta può in pari modo credere o rigettare senza esser di ammettere la verità prime; così oltre al ben generale ed alle cose che vi si connettono immediatamente, vi sono dei beni particolari che non essendo necessariamente compresi nella beatitudine, non necessitano la volontà: ella può, conforme le aggrade, cercarli o rigettarli (3). San Tommaso adopra qui un'ingegnosa comparazione per spiegare il suo pensiero. « Ogn qual volta, dice, un oggetto colorato offresi al senso della vista, il senso se

(1) S. 2<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. VI, art. 1 e 2.

(2) S. 1, q. LXXXII, art. 1. « Necessario est quod sitis intellectus ex necessitate intueri primo principia, sic voluntas ex necessitate intueri ultimum finem qui est beatitudo... ».

(3) S. 2<sup>a</sup>, art. 2. « Sunt quaedam particularia bona quae non habent necessitatem connexionis ad beatitudinem, quae cum sit potius obsequi esse beatas: et appetendi bonis ut alicui non de necessitate intuetur... ».

non se ne distoglie, è necessariamente modificata. Se l'obbietto però non è illuminato totalmente, ma soltanto da qualche parte, noi non l'apprendiamo necessariamente; potendo darsi che i nostri sguardi sieno rivolti alla parte che non è illuminata; ed allora non vediamo niente. Or ciò che accade del colore riguarda alla vista, accade pure del bene riguardo alla volontà. Trattasi del bene universale ed assoluto? La volontà vi tende necessariamente e non può non volerlo. Trattasi del bene particolari, sempre limitati per ogni verso? La volontà non è adescitata a cercarli, e secondo il punto di vista in cui li considera, può rispettarli e andarvi dietro e [?] illico, come avverte S. Tommaso. (8), la differenza capitale della volontà e dell'appetito sensibile, il quale non è mai determinato, giusta l'ordine della natura, che ad un obbietto particolare; finchè la volontà rimane arbitra della sua determinazione rispetto a tutti i beni particolari che si presentano, ed è vincolata soltanto al bene generale. Perciò gli animali, in cui esiste pure l'appetito sensibile, non hanno la libertà elettiva, e son vincolati quasi inevitabilmente dall'oggetto del lor desiderio.

Questa libertà elettiva propria della volontà dell'uomo è, secondo S. Tommaso, ciò che costituisce il libero arbitrio. La volontà e il libero arbitrio non sono due potenze distinte, ma una sola e medesima potenza diversamente applicata. La volontà si riferisce al bene generale, la libertà ai beni particolari; considero l'una il fine ultimo dell'uomo; l'altra i mezzi che conducono ad un tal fine.

(8) S. I. II. q. X, art. 3.

(9) Ibid., q. XIII, art. 3. Et ratio differentie inter appetitum sensivum et voluntatem, quia... appetitus movetur ad determinatum ad unum particulare secundum ordinem naturae; voluntas autem ad quidem secundum ordinem naturae movetur ad unum commune quod est bonum; sed voluntas, ut habet respectu particularium bonorum. Et hinc proprie voluntas est libera, non solum appetitus sensitivus, qui solum est in brutis animalibus; et propter hoc hinc animalibus electio non competit.

Corre fra loro la differenza che passa fra il raziocinio che prende di mira la conseguenza, e l'intelletto che ha per oggetto i-principii, quantunque nel fondo l'intelletto e la ragione siano una sola e medesima facoltà (1).

Se l'uomo fosse privo dell'arbitrio, i consigli, l'esortazioni, i divieti, i comandamenti, i premi e le pene sarebbero inutili (2). O bisogna negare tutti questi fatti che occupano un sì largo campo nella vita, e bisogna riconoscere che gli atti dell'uomo non si rasoncolgono nè al cieco moto del caso che cade, nè allo spavento della paura che fugge all'appressarsi del lupo; ma che noi siamo naturalmente padroni della nostra elezione e della nostra condotta. Illuminato dalla ragione, ciascuno di noi sa che cosa dee ricercare o fuggire, e si risolve con piena cognizione degli opposti partiti. La ragione dà la vera misura della libertà (3). Nel più vivo della passione, purchè rimanga nell'uomo un baglior di ragione, serba intatto il suo libero arbitrio, l'azione è fino a un certo grado volontaria. La libertà non verrebbe a mancare se non nel caso che la passione fosse diventata affatto cieca, e la ragione del tutto spenta (4).

San Tommaso esamina minutamente tutti i fatti elementari contenuti nel lato complesso della volontà, co-

(1) S. I, q. LXXXIII, art. 4. « Sicut se habet la cognitio principum ad conclusionem ad pauper principia ratiocinatio, ita la appetitio se habet facti ad ea que sunt ad factum. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium ».

(2) Sicut. Sicut, art. 4. « Homo est liber arbitrio: atque quia frater suum consilio, exhortationem, precepta, prohibitionem, precium et poenam ». Cf. Cusan in Metaphisicam, Op. T. III, p. 22, edit. Prætor.

(3) Sicut. Sicut. « Nemo est qui homo est liberi arbitrio ex hoc ipso quod rationis est ».

(4) S. I<sup>o</sup> II<sup>o</sup>, q. X, art. 4. « In quantum ratio movet libere et passim non subiecta, in istam voluntatis potest, qui movet, non est necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinavit et sic est motus voluntatis non est la basine ad sola passio declinat; sed si ratio voluntatis sit, non est necessitate sequitur passionem ».

me l'intenzione, la deliberazione, la scelta del mezzo, il consenso; ed avverte a quale facoltà dell'anima si riferisce ciascuna parte: se è del dominio dell'intelletto o della sensibilità; se è proprio solo dell'uomo o se è comune a tutti gli animali. Fra i punti toccati in sofferta minuta dissertazione, noteremo l'influenza dei motivi sulla volontà, questione forse più curiosa che veramente utile, la quale ha suscitato vive discussioni nel secolo XVIII, e che fin dal medio evo occupava le menti. San Tommaso si fa una difficoltà, che in seguito è stata riprodotta di frequente, e Quando due cose sono assolutamente eguali, noi non siamo portati più verso l'una che verso l'altra... Così mettete davanti a persona digiuna ad una distanza eguale due cibi del pari gustosi; non sarà atteso dall'uno più che dall'altro... Or anche meno è in poter della volontà lo scegliere ciò che le sembra aver minor pregio, di quello che sceglier tra cose che stima eguali. In conseguenza se voi mi proponete la scelta fra due, tre o più oggetti, di cui l'uno sembra miglior degli altri, è impossibile che la mia scelta cada sopra questi ultimi. Io scelgo necessariamente quello che giudico migliore. Ed appunto perchè la vostra scelta cade sempre su ciò che pare il meglio, ne segue che la nostra scelta è necessaria (1). La soluzione che dà S. Tommaso è meno esplicita di quel che si poteva sperare: si si limita a rispondere che nella ipotesi di due cose perfettamente eguali scade qualche rapporto, nulla vieta che trovisi nell'una qualche pregio che la renda superiore all'altra; onde la volontà inclina piuttosto verso quella che verso questa (2). Parebbe se conseguisse che l'elezione della volontà secondo San Tommaso non possa attuarsi senza un motivo, e

(1) S. de p<sup>o</sup> q. XIII, art. 6.

(2) S. de p<sup>o</sup>, q. XIII, art. 6. Nihil prohibet, si aliquis duo aequales proponat, quod unus consideret, quia tunc alterum considerat aliquo modo per quod melius, et magis desiderat voluntas in ipso quam in aliis.

senza ch'essa ceda al motivo più forte. Ma un filosofo può ammettere questo punto di fatto, senza attribuire ai motivi una virtù necessitante che vinca la volontà e distrugga il libero arbitrio. Or sotto questo riguardo il pensiero di San Tommaso non è punto equivoco, e non solo in un passo isolato, ma in ogni occasione riconosce solennemente nell'anima umana la facoltà di decidersi, di volere o di non volere, di volere una piuttosto che un'altra cosa.

## CAPITOLO V.

### *Morale di San Tommaso d'Aquino.*

I. Del fine ultimo dell'uomo. — II. Della necessità della moralità umana. — III. Della virtù e del vizio. — IV. Della legge e delle differenze specie di legge. — V. Necessità della grazia. — VI. Morale particolare.

La teoria della volontà e del libero arbitrio ci dà l'adito, per dir così, al cuore della morale, ma del raso che S. Tommaso ha trattato con maggior estensione e, nel sia pur lecito il dirlo, con maggiore originalità, nonostante le molte cose di cui va debitore ad Aristotele e ad altri vari scrittori.

La dottrina morale di S. Tommaso trovasi esposta nella seconda parte della *Somma Teologica* e nel terzo libro della *Somma contra i Gentili*. Questo due opere, come abbiamo già avuta occasione di far notare, rissommano più trattati ed opuscoli dell'Angelico Dottore, come le *Questioni sulla Fede*, sul Male, sulla Penitenza e sul Compendio di Teologia.

Per S. Tommaso il problema morale per eccellenza è la determinazione del fine ultimo dell'uomo. Definito un tal fine parla delle azioni e de' loro diversi caratteri, del loro principii, delle passioni, dei vizi, delle virtù, della legge divina ed umana, e della grazia. Ben è raro che passi

ad una nuova serie di questioni senza indicare il rapporto ch'esse hanno nel suo pensiero colle materie da lui precedentemente trattate. Però è avvenuto che nella parte della *Summa teologiae*, conosciuta sotto il nome di *Prima secundae*, s'incontrano divisioni assai marcate, per cui alcuni scrittori ecclesiastici (4) sono stati indotti a distinguervi otto trattati separati: 1.<sup>o</sup> *Della Felicità*; 2.<sup>o</sup> *Del Fabulario e dell'Incolutorio*; 3.<sup>o</sup> *Della Bondà e della Malfizia delle anime umane*; 4.<sup>o</sup> *Delle Passioni*; 5.<sup>o</sup> *Delle Abitudini virtuose e delle Virtù*; 6.<sup>o</sup> *Dei Vizi e dei Peccati*; 7.<sup>o</sup> *Della Legge*; 8.<sup>o</sup> *Della Grazia*. Dovendo noi parlare della maggior parte di queste materie, incominciamo dal fine ultimo e della beatitudine.

## I.

Tutti gli esseri operano per un fine che determina la direzione della loro attività, e senza il quale tutte le cose sarebbero per loro eguali ed indifferenti. Ma gli uni privi di ragione tendono al loro fine senza saperlo per un'inclinazione naturale che Dio ha inscritta in essi, simili al dardo lanciato verso il bersaglio dal framboscio che gl'imprime il movimento e la direzione. Gli altri, dotati d'intelligenza e di volontà e per ciò liberi, s'indirizzano al loro fine da per sé stessi, siccome cavalletti ed agnelli signori degli ziti loro? (5)

(4) Il Sig. Ab. Strona, v. p. nelle sue traduzioni della *Summa teologiae*. Veggasi la prefazione che ve incontra alla prima Sezione della seconda parte.

di S. 1.<sup>o</sup> 2.<sup>o</sup>, c. 1, art. 2. e Omnia agunt motum ad agere propriam finem. . . Tamen considerandum est quod aliqui non voluntatem vel motum habent ad finem determinatum, sed modo sicut corpus ad finem, sicut motus, ad finem; alio modo sicut est alio motum ad finem, sicut motus habet ad determinatum finem ex hoc quod movetur e implentem qui tunc voluntatem dirigunt ad finem. Ita ergo quae voluntatem habent, sicut movetur ad finem, quae habent determinatum motum voluntatem per liberam arbitriam quod est finem voluntatis et voluntatis. C. D. II, c. 1.

L'uomo non sarebbe creatura ragionevole e libera, se operando non si proponesse un fine cui subordinare la propria condotta. Ma siccome la serie delle cause efficienti non s'estende all'infinito, ed oltre le cause seconde esiste una causa prima del moto e dell'essere, così tra i fini ai quali tendiamo, avvi un fine supremo, termine dei nostri desideri. Fine necessariamente unico nel senso che più oggetti differenti non potrebbero saziare le aspirazioni di nostra natura; fine che dev'esser lo stesso per tutti gli uomini, perchè tutti, qualunque siasi la diversità delle loro occupazioni e dei loro gusti, tendono egualmente alla perfezione (1).

Qual è questa fine ultima? In che consiste la perfezione? In che il bene sommo e la suprema felicità dell'uomo?

Diciamo anzi tutto che la risposta data da S. Tommaso a siffatte sublimi questioni è quella che, estendo avanti il cristianesimo, aveva presentita alcuni sublimi ingegni, e lo quale dopo l'era cristiana è stata l'insegnamento popolare e costante della Chiesa Cattolica. Non ha egli scritto Platone che lo scopo della vita è la rassomiglianza con Dio: *θεοειδέειν ἢ μίμνηναι*? (2) Il colmo della felicità non è per avviso d'Aristotele la gioia ineffabile del pensiero, perduta nella contemplazione dell'intelligibile divino? (3) E quale evangelista non ha ricevuto questi germi sul trionfo della pagana filosofia, nella unione dell'anima colla divinità? La religione cristiana, al suo apparire finì per sempre il dogma ch'era stato introdotto dalla sapienza antica. San Tommaso dunque in faccia al problema del destino non era come di fronte

(1) S. 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. 1, art. 1, 3 et 7.

(2) *Platon.*, p. 436 a e del suo capitolo γὰρ τελειὸν τὸ εὖ γινώσκαι τὸ θεοειδέειν ἢ μίμνηναι τὸ θεοειδέειν.

(3) *Metaph.*, XII: « Ἡ βελτίη ἐστὶν θεωρεῖν καὶ ἀποθεῖναι τὸ θεοειδέειν. » Vedasi ancora il X libro della *Metaph.* a Nicomaco, q. VII.

ed un'incognita; ma trovava atteso a sé nelle lezioni e nella fede de' suoi maestri preparata la soluzione. Intenzione però all'istorico d'indagare per qual modo colla superior precisione dell'esperienza il santo Dottore abbia saputo ringiovanire e far sua propria una dottrina, di cui non è l'inventore. S'egli non ha scoperto la ricca miniera che scava, prima di lui l'aveva scavata tanto profondamente, e tanto d'acqua estratta tanta preziosa ricchezza con maggior ordine e in maggior copia.

San Tommaso stabilisce da prima che il fine ultimo dell'uomo non potrebbe consistere nei beni esteriori, come le ricchezze, gli onori, la fama e la potenza. Infatti questi beni, che possono toccare sì malvagi come si buoni, che volandane spesso a danno di chi gli possiede, che dipendon da mille cause accidentali, e che lascian l'anima inquieta e nella sorpresa di loro insufficienza: questi beni non fanno evidentemente l'ultima felicità, non ne adempiono le condizioni, e non ne hanno i caratteri. La felicità non consiste neppure nella conservazione e nella salute del corpo, nè estende nelle doti dell'anima, come il coraggio, la prudenza e le altre virtù morali, nè in alcun bene creato, perchè qualunque creatura non ha che una beatità relativa che le è stata comunicata (1). Dove dunque risiede il bene sommo, se non in Dio? Non v'è che Dio il quale possa unire il cor dell'uomo; Dio è, secondo le parole del Salmistà, che riempie i nostri desiderii raccomandoci de' suoi beni. Dio è insieme la causa prima dell'universo, ed il termine finale cui tutto è indirizzato. Inverso Lui gravitano tutte le esistenze, ed in Lui trovano il loro riposo e sollievo. E come potrebbe darsi che il suo possesso non fosse il vero destinato delle creature intelligenti? (2)

(1) S. 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. II; C. G., c. XXVII usque ad XXXV.

(2) S. 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. II, art. 8. = Solus Deus voluntatem hominis impiova potest, secundum quod dicitur in Psal. CXI, 5. = Qui cepit in bono desiderium tuum a, e In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit a.

Ma a quale felicità ci appartiene di guidar l'uomo al suo divin fine? L'anima possiede due facoltà superiori, l'intelletto e la volontà. La volontà che tende al bene, come l'intelletto al vero, sperimentata in possederlo una gioia meravigliosa. Ma siffatto possesso non dipende da lei, non è opera sua, altrimenti se bastasse il volerlo per esser felici, chi di noi lascerebbe fuggir di mano la felicità? La volontà deve esser preceduta ed illuminata dall'intelletto. Dio, che è l'intelligibile per essenza, ci è da prima reso presente dal pensiero; noi quindi scopriamo le sue perfezioni infinite, ed una tal vista produce in noi un puro diletto. Lasciam qui parlar S. Tommaso. « La felicità è il possedimento del fine ultimo. Or il possedimento di un fine non consiste propriamente nell'atto della volontà, essendo la volontà che si porta verso del fine o assente o presente, che lo desidera assente, e che in esso riposa con diletto quando il possiede. E del pari manifesto che il desiderio di un fine non ne è il possesso, ma un semplice moto della volontà per appressarvisi. Così il diletto della volontà è conseguenza del possedimento del suo fine; ma non v'è reciprocità, ed il possesso di un fine non deriva dal diletto che esso faccia provare. È necessaria dunque un'operazione diversa da quella della volontà per renderlo presente il suo fine. Lo che possiamo d'altra parte rendere evidente mercò comparazioni tratte dalle cose sensibili. Se, per esempio, la ricchezza potesse acquistarsi col semplice volerlo, non basterebbe all'uomo che ne è avido, desiderar l'oro per averne all'istante? Ma l'oro è un bene che non si procaccia così di leggieri, e per acquistarlo conviene faticare, ed adempire altre molte condizioni; ed il diletto del possesso non si situa: se non quando ne sian giunti all'acquisto. L'interesse avviene del nostro fine intelligibile s'incammina dal volerlo raggiungere, ma solo l'atto dell'intelletto ce lo rende presente, elevandoci a quella visione di Dio, nella quale l'anima nostra si riposa con diletto. Perciò l'essenza della felicità consiste

nell'atto dell'intelletto, essenza beatitudinosa in atto intellettuale consista (4).

Che è dunque mai in ultima analisi questa beatitudine? Ella è l'atto supremo dell'intelletto che contempla e conosce Dio. Conoscere Dio, non già come l'uomo del volgo che ha solo un sentimento confuso della divinità, né col mezzo di laboriose dimostrazioni onde i più degli uomini sarebbero incapaci, né estendersi col lume della fede sempre misto di oscurità; conoscere Dio faccia a faccia, veder la sua essenza e comprenderla; riposarsi in questa comprensione e trovarvi una sorgente inesauribile di gioia; tale è il fine ultimo a cui l'anima umana è riservata; fine che le miserie della vita attuale non le permettono di conseguire su questa terra, e che essa non otterrà se non oltre la tomba, in una migliore esistenza (5).

San Tommaso, il quale estende nel volo delle più sublimi speculazioni non perde di vista le realtà della vita, soggiunge che il fine divino degli uomini non è di ostacolo agli altri fini terreni e secondari che ne sono assegnati. V'ha una beatitudine imperfetta che è come il preludio della felicità futura, e che consiste di tutti i beni necessari all'adempimento di nostra vocazione in questo mondo, per esempio, la sanità, gli organi ben disposti, le arti che contribuiscono al sostentamento della vita, la pratica delle virtù morali, e la parte gioie dell'amizizia, contenta ad un tempo del ben che opera e di quel che vuole operare (6). Tuttavia, avverte S. Tommaso, che la

(4) S. 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. III, art. 4.

(5) C. G., III, c. XXXVII super ad XL. Cf. Gross in Matheson, c. V, c. de. *Beatitude*, Tom. III, p. 66. « *Ultima felicitas consistit in visione simpliciter intellectiva, scilicet Dei* ».

(6) S. 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. III, art. 3. « *In hoc beatitudine imperfecta requiritur integritas horum collectivum ad perfectissimam operationem huius vitae* ». *Ibid.*, q. IV, art. 2. « *Felix indiget amicitia... propter bonam operationem ut scilicet sit beneficius, et ut res impensam beneficere delectetur, et ut ab eis in benevolentia gaudeat*. Cf. C. G., III, c. XXXVIII.

condizione più felice anche quaggiù, ed è quella del saggio che si consacra allo studio della verità (1). Nel primo e dotto libro dell'Etica Aristotele descrive con linguaggio che non è privo di eloquenza le dolcenze della vita contemplativa, quella scorta, quella calma perfetta, quelle nobili gioie per cui sovrasta alla vita attiva l'incoscienza di tante cure. San Tommaso mostra qui il discepolo fedele dello Stagirita e al par di lui non solo il suo gusto deciso per la contemplazione. Simile preferenza non era senz'esempio in teologia, e per giustificarla non mancherebbero le più alte autorità. Ma, si noti bene, la testimonianza invocata dal santo Dottore è quella di Aristotele, come se indicasse volente le origini filosofiche di sua dottrina, ed il nesso che la collega in morale come in metafisica alla tradizione peripatetica.

Poiché la beatitudine consiste nella visione dell'essenza divina, non pur non vi possiamo giungere in questa vita incessantemente attraversata da inevitabili miserie, ma sorpassa assolutamente le forze della natura. La conoscenza naturale di un essere è proporzionata al modo di sua esistenza. Naturalmente l'intelligenza creata non vede immediatamente che le creature. Perciò ella poggia più in alto, perchè contempi la perfezione increata, è necessario che con uno grado sovranaturale il Creatore si manifesti nello splendore di sua essenza (2). Ma la Sapienza Divina non ci ha certo dispensati dal concerner noi pure al nostro destino. La beatitudine ha per prima condi-

(1) S. 4<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. 28, art. 2. « In aliis vite que circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quam in vita contemplativa ». Ibid., art. 5. « Beatitudo autem imperbita quae hoc haberi potest, prout quidem et principaliter consistit in contemplatione ». Cf. in Cost. Quae., c. I, e II, Opp., ediz. Sabota, Tom. I, pag. 548 et 552.

(2) S. 4<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. 7, art. 5. « Naturalis cognitio exteriori creaturae est secundum modum substantiae ipsae... Quae autem cognitio quae est secundum modum substantiae creatae, debet a visione divina emanare, quae in intellectu accidit omnia substantiam creatam. Unde nec homo nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem per sua substantia ».

zione dalla parte dell'uomo una volontà retta. Nel modo che la materia non può ricevere una forma, se non sia stata convenientemente preparata, così appunto la creatura intelligente e libera non può conseguire il suo fine, se non vi sia disposta colla sua propria costitudine. E che è d'altra parte l'essenza Divina se non la beatità essenziale? Come dunque potrebbe ella unirsi ad una volontà disordinata, e perciò malvagia? (1) Ma la volontà retta non basta; richieggonsi le opere. La creatura essendo imperfetta, è separata dal suo fine da un intervallo che l'angelo può traggere di stancio, cioè con un solo atto meritorio, ma che l'uomo deve percorrere passo passo a costo di successivi e ripetuti sforzi. « La beatitudine, dice S. Tommaso con Aristotele, è una ricompensa concessa agli atti virtuosi (2).

## II.

Questa veduta sommaria delle condizioni della beatitudine trae S. Tommaso all'analisi degli atti umani. Nel non terreno dietro a tutti i lunghi giri del mistico studio cui s'abbandona. Si è letto nel precedente capitolo un fedele riassunto della sua teoria della volontà e delle passioni, e non vi dobbiamo tornare più sopra. Ma rileva altamente di raccogliere con diligenza i tratti principali di sua dottrina sugli elementi della moralità, sulle virtù, su' vizi e su' peccati.

Per apprezzare il valore morale degli atti umani l'angelica Dottore colloca di tratto al punto di vista della più astratta metafisica. Vi sono delle azioni, dice egli,

(1) S. 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup> q. 17<sup>a</sup> art. 4.

(2) S. 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup> q. 5<sup>a</sup> art. 7. « Nulla pura creatura beatitudinem consequitur absque motu operibus per quos tendit in quantum Sed Angeli ... constitutas est ratio ex ordine divinae sapientiae una motu operibus meritorum... homines vero consequuntur ipsam multo motu operibus, qui merita dicuntur. Unde gloriatur, secundum Philosophum, beatitudo est praemium virtuosorum operibus ».

come delle cose che sono buone o cattive, secondo il grado di essere che posseggono. Così il grado di essere d'un'azione è la misura di sua bontà; ed è malvagia, qualora non abbia tutto l'essere che aver dovrebbe (1). Ma che si ha da intendere per l'essere d'un'azione? L'essere di qualsivoglia cosa consiste anzi tutto nella forma sostanziale che determina la sua specie. Ciò che determina la specie e perciò l'essere d'un'azione, è sopra tutto l'oggetto che ha in mira (2). Se un tale oggetto trovasi in armonia con l'ordine della ragione, l'atto è specificamente buono, per esempio far lavorare a un indigente: se egli è da qualche lato in opposizione a quest'ordine, l'atto è specificamente cattivo, per esempio toglier la roba d'altri. Nel rimanente dei casi in cui l'ordine non è compromesso, l'atto è indifferente, come raccogliere da terra un fil di paglia, andare in campagna (3). Separando la questione morale dalle astrazioni metafisiche, la moralità delle azioni umane secondo San Tommaso dipende essenzialmente, come è chiaro, dalla loro conformità alla ragione, che non è altro che l'espressione delle leggi eterne e della divina sapienza (4). Ma, prosegue il santo Dottore, alla forma specifica e sostanziale delle cose si aggiunge una moltitudine di accidentalità per cui diversificano e si completano. Per esempio, la bellezza nell'uomo dipende dallo statura, dalla figura, dalla carnagione e da mille altre qualità accidentali, la cui assenza costituisce la difformità. Lo stesso avviene delle azioni. Hanno esse al par delle

(1) S. 1<sup>o</sup> 2<sup>o</sup>, q. XVIII, art. 4. « Omnis actus in quantum habet aliquod de esse, in tantum habet de bonitate; in quantum vero deficit ex aliquo de plenitudine esse, quantum debet aliquo bonitate, in tantum deficit de bonitate et sic dicitur malus ».

(2) S. 1<sup>o</sup> 2<sup>o</sup>, q. XVIII, art. 3. « Sicut primum habetur vel naturaliter attenditur ex sua forma quae dicitur species, ita et primum habetur vel attenditur ex objecto convenienti ».

(3) *Ibid.*, art. 3.

(4) *Ibid.*, q. XIX, art. 1. « Quod videtur ratio humana ad regulam voluntatis humanae ex qua quae bonitas creaturarum, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina ».

così le loro accidentalità, in altri termini le loro circostanze di luogo, di tempo, ec., le quali indipendentemente dall'abitue contribuiscono alla moralità dell'atto (1). Da ultimo ogni azione tende ad un fine che può alcuni esser buono o malvagio, secondo che è conforme o contrario all'ordine della ragione.

Essenzialmente, il valor morale delle azioni umane è determinato da tre elementi: 1.<sup>o</sup> Dal loro oggetto; 2.<sup>o</sup> Dalle loro circostanze; 3.<sup>o</sup> Dal loro fine. Un'azione non è veramente buona se non sotto queste triplici rapporti. È un inganno il far consistere la moralità unicamente nell'intenzione. La virtù dell'intenzione perversa senza dubbio gli atti che sarebbero i migliori relativamente all'oggetto, e la limosina, per esempio, non è di alcun merito quando la ispiri la vanità; ma una buona intenzione non basta per trasformare in buona un'azione in sé stessa malvagia. Il fatto, fatto esso comunque col fine di soccorrere i poveri, non cangiò d'indole né diviene una buona azione (2).

### III.

Dimostreremo intanto fino alla scansagione delle scienze umane. Esse non han solamente per principio le facoltà dell'anima, ma certe disposizioni naturali ed acquisite che ci portano ora al bene ed ora al male, e che appellansi costumi. L'abitudine del bene è la virtù; l'abitudine del male è il vizio.

Dirittamente perciò la virtù è stata definita - una buona qualità dello spirito che serve a viver con retitudine,

(1) S. P. 2.<sup>a</sup>, q. XVIII, art. 2. - Si aliquid deest quod requiritur ad debitas circumstantias ad actus bonos.

(2) S. P. 1.<sup>a</sup>, q. XVII, art. 4. - Nihil prohibet actum habere unam praedictarum bonitatum deest aliam; et attendam hoc contingit actum qui vel bona secundum speciem suam vel secundum circumstantias, referri ad bonum quatum vel e contrario. Non tamen est actus bonus simpliciter, nisi omnes bonitates concernat.

della quale siamo in cattivo uso, e che Dio produce senza di noi nelle nostre anime. Quest'ultima è caratteristica particolare delle virtù che sono infuse dalla grazia divina (1).

La perfezione della virtù risulta dalla conformità delle nostre abitudini colla norma della ragione. Ora si danno due modi di allontanarsi da questa giusta norma: e non giungere o oltrepassare. La virtù dunque non ammette né eccesso né difetto; ella consiste nello stare a distanza eguale dagli estremi (2).

Secondo che le virtù contribuiscono alla perfezione dell'intelligenza o a quella delle facoltà attive, dividonsi in virtù intellettuali e virtù morali (3).

Le virtù intellettuali sono tre: la sapienza (*sapientia*) che è la conoscenza delle cause sublimi; l'intelligenza (*intellectus*), la quale considera i principii; la scienza (*scientia*), la quale ha per obbietto le conclusioni (4). Ciò che caratterizza le virtù morali di contro alle virtù intellettuali, si è anzi tutto ch'esse risiedono nella volontà; e quindi che suppongono ed agevolano il buon uso delle facoltà umane, a differenza delle virtù intellettuali che non hanno questa pratica applicazione (5).

A torto la scuola di Socrate, pretendeva di ridurre tutte le virtù alla prudenza. Spesso o non ci serviamo affatto, o ci serviamo male delle conoscenze che s' vanno acquistando. Affinchè l'uomo faccia buon uso della scienza, è necessario che la sua volontà sia disposta a ben operare per l'abitudine delle virtù morali, mentre le

(1) S. I<sup>o</sup> II<sup>o</sup>, q. LV, art. 4.

(2) Sed. q. LXXV, art. 4. « *Deum virtute moribus consistit in adaequatione ad mensuram rationis. Minus est aut minus quod inter rationem et delectum medium est sequitur una conformitas. Unde manifeste apparet quod virtus moralis in medio consistit.* »

(3) Sed. q. LVIII, art. 1 et seq.

(4) Sed. q. LVII, art. 4 et 5.

(5) Sed. q. LVIII, art. 2 et 3.

sua ragione lo è già per l'abitudine delle virtù intellettuali (1).

Le virtù morali differiscono specificamente secondo la diversità dei loro oggetti. Le une regolano le nostre operazioni, le altre le nostre passioni. Quelle della prima specie son comprese sotto una ragion generale che è la giustizia, la quale consiste in render altrui ciò che gli è dovuto. Le virtù della seconda specie sono state ridotte a dieci: la fortezza, la temperanza, la liberalità, la magnificenza, la magnanimità, l'amor dell'onore, la dolcezza, l'amicitia, la verità, la piacevolezza d'intrattenere ed onesta (2).

Ma se si esamina più a fondo la natura e le funzioni delle diverse virtù, ben si vede ch'esse dipendono da quattro virtù che possono chiamarsi cardinali: la prudenza, la giustizia, la temperanza, la fortezza. « Ogni virtù che fa il bene per un motivo di ragione porta il nome di prudenza (prudentialis); ogni virtù il cui atto ha per oggetto di rendere ciò che è dovuto, e di fare ciò che è giusto porta il nome di giustizia (iustitia); ogni virtù che contiene e reprime le passioni appellasi temperanza (temperantia); ed ogni virtù che fortifica l'anima contro le passioni, qualunque esse siano, porta il nome di fortezza (fortitudo). Dalla prudenza derivano i precetti; la giustizia regola ciò che si deve fra eguali; la temperanza modera le concupiscenze carnali; la fortezza si sostiene contro i pericoli della morte (3).

Finalmente al di sopra delle virtù morali che riferendosi al suo compito terrestre, l'uomo per elevarsi più alto della terra ha le virtù teologali: la fede, la speranza e la carità. La fede completa le prime nozioni dell'intel-

(1) S. 4.º 2.º q. LVIII art. 2. « Ad hoc quod homo bene agit requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectuales, sed etiam quod via appetitus sit bene disposita per habitum virtutis moralis ».

(2) Ibid., q. LX, art. 4 et seq.

(3) Ibid., q. LXXI, art. 2.

letto colla volontà di verità che non possono conoscersi senza una rivelazione di Dio. La speranza ci rende accessibile quel fine divino che supera le forze della natura, la virtù della carità la volontà s'unisce ad un tal fine e si trasforma a così dire in essa. Di tal maniera s'apparecchia e si compie, col soccorso della grazia, la parte sovranaturale del nostro destino (1).

Prima di continuar quest'analisi della morale di S. Tommaso, dobbiamo fermarci un istante per ricordarla anche una volta alle sue origini. A chi appartiene questa nozione della virtù? La virtù è un mezzo fra gli estremi? Chi distingue il primo le virtù intellettuali, e le virtù morali? Chi si accinge ad ordinarle? E egli il Dottore angelico e il suo maestro Alberto? No: è Aristotele nei libri dell'Ética. San Tommaso maestri tanto esatto in seguir la sua guida che, quanto al fondo delle idee, la Somma teologica non è altro, il più delle volte, che il commentario della morale peripatetica. La divisione delle virtù cardinali non trovasi, a mia credere, in Aristotele; ma si legge presso Cicerone e Seneca che l'aveva presa dallo stoicismo e da Socrate. Ella passa dalle opere di costoro (2) in quelle dell'angelico Dottore, il quale segue inoltre un maestro e tiene un modello davanti agli occhi, allorché aggiunge alle idee degli antichi sulla virtù la definizione delle virtù teologali, ispirate dal cristianesimo e tratta da S. Agostino e dal Padri. Se v'ha dunque sistema composto di ritagli, è senza altro quello di S. Tommaso. Eppure si sa trarre un sì felice partito dai testi che ha raccolto, gli spiega e gli svolge in una maniera tanto metodica, moltiplica e risolve sì abilmente le questioni, che n'ha trattato di morale supera la Somma teologica, ed il nome del suo autore è citato, ben a ragione, allato di quasi dei più grandi maestri della scienza dei costumi.

(1) S. 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. LXX, art. 3.

(2) S. Tommaso stesso, parlando della virtù cardinali, (2<sup>a</sup> 2<sup>a</sup> q. LXXI, art. 3.<sup>o</sup> dice « Et sic multi loquuntur de istis virtutibus tan secum Doctores quam cum Philosophis ».

Lo scorge meno imitazioni dell'antichità negli articoli che concernono i vizi ed i peccati. Questa parte era stata meno approfondita dagli antichi che non la teoria della virtù; e nel del principio dell'era cristiana negli scritti de' padri della Chiesa, sopra tutto presso S. Agostino, ella è trattata in modo profondo.

Il peccato è un atto contrario all'ordine, come un atto virtuoso è un atto bene ordinato e ben regolato (1). Secondo S. Tommaso, il peccato consiste nel desiderio di un bene posseduto e perduto sul si va dietro in una maniera sfrenata, e in cui si diflettiamo oltre i limiti, una volta che si si possiede (2).

V'è una diflettazione della carne che nasce dal contentamento dei sensi; v'ha pure una diflettazione dello spirito che consiste unicamente nella percezione delle cose desiderate, la gioia, per esempio, che fa pervenir la lode degli uomini. Queste due maniere di diflettazione danno motivo di distinguere due classi di peccati: i peccati spirituali ed i peccati carnali (3).

Seguendo il punto di vista in cui si mettiamo per studiarli, i peccati dividonsi in peccati contro Dio, contro il prossimo e contro se stessi; peccati veniali e peccati mortali; peccati d'omissione e peccati di commissione; peccati per eccesso e peccati per difetto (4).

Esiste un legame naturale fra la virtù, perchè esse vanno tutte ad incontrarsi nella retta ragione; ma gli oggetti cui tien dietro il peccatore che s'allontana dalla ragione, essendo diversificarsi e spesso opposti, ne viene che i peccati non possono offrire la stessa concessione della virtù (5).

(1) S. 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. LXXI, art. 1. — Peccatum proprie consistit actu inordinatum, sicut etiam virtus est actus ordinatus et debitus.

(2) *Ibid.*, q. LXXII, art. 2. — Omne actum peccatum consistit in appetitu aliquo concupiscibile boni, quod inordinatè appetitur, et per consequens in eo jam habito inordinatè aliquis delectatur.

(3) *Ibid.*, *Ibid.*

(4) *Ibid.*, art. 2 et seq.

(5) *Ibid.*, q. LXXIII, art. 4.

I peccati offrono anche meno l'eguaglianza supposta dagli stoici, testimone Giociano che gli combatte nel suo libro dei Paradisi. Gli stoici ingannavano sull'elemento privativo che il peccato recchide in quanto s'allontana dalla retta ragione. Si dà una privazione pura e semplice che nulla lasciando sussistere dell'abitudine opposta, non ammette gradi; ma v'è un'altra specie di privazione che altera soltanto l'essere senza distruggerlo, e che per ciò non ritien d'assoluta. Tal'è l'ordine dei peccati; essi turbano l'ordine, ma non rovinano interamente, e potendo turbarlo più o meno, ne deriva che sono più o meno gravi, secondo i casi (4).

San Tommaso esamina le circostanze che possono accrescere la gravità dei peccati, come la dignità delle virtù alle quali sono opposti, la gravità del danno che cagionano, il grado della persona contro la quale sono commessi, la condizione di chi gli commette ec. (5).

San Tommaso ricerca dipoi qual è il soggetto e quali sono le cause del peccato. Il soggetto del peccato, come della virtù, è la volontà col seguito delle potenze, di cui essa eccita a reprimere gli atti. La causa del peccato, e sua causa sufficiente, è altresì la volontà che poteva non consentirvi, e che il commette liberamente (6); ma la volontà trova qui mista ad altre cause interne ed esterne, che, senza necessitarlo, la provocano al male. Le cause interne sono, da parte della ragione, l'ignoranza; da parte dello appetito, la passione; da parte poi della volontà, la malizia, che è una volontà seguita, amando i beni temporali come le ricchezze e la voluttà, più che

(4) S. 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup> q. LXXIII, art. 2.

(5) Ibid. art. 3 et seq.

(6) Ibid. q. LXXV, art. 2. — *Aliquod exterior potest esse aliquo modo movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccandum intendere; sed causa sufficienter completa peccatum est sola voluntas... Et hoc modo quod exteriora movens ad peccatum non sufficienter et et necessitate inferens, requirit quod in subiecto remanet peccati et non peccati.*

l'ordine, la legge e Dio. Le cause esterne sono gli oggetti della nostra cupidigia, il demone che c'inganna, e l'uomo infame, primo autore del fatto originale il cui peso grava ancora sulla posterità d'Adamo (1).

Ma il peccato medesimo può esser la causa del peccato, onde ne viene una special distinzione di peccati, che dicemmo capitali, perchè sono la sorgente di altri, e che non per gli generano, ma che in qualche guisa gli dominano e gli dirigono. « Perciò, dice S. Tommaso, San Gregorio paragona i vizi capitali a generali d'armate (2) ».

La dottrina di S. Tommaso sul peccato si completa colle ricerche de' suoi effetti e delle pene temporali ed eterne che gli sono dovute (3).

Per poco che si consideri la gravità e il numero delle questioni che si ricollegano a queste materie, fermerassi un giusto concetto dei rischi avvilimenti offesse ricercate sotto la sapiente e seconda penna dell'angelico Dottore. Avremmo voluto riprodurre la sua teoria morale per intero, ma non abbiamo potuto restringerla nei limiti di questa opera. Quindi obblighati a scegliere, ci siamo contentati di notare i punti più essenziali, e di far vedere, quanto per noi si poteva, la connessione della dottrina.

#### IV.

Secondo passo passo il piano che S. Tommaso si è disegnato, noi non giunti ora a parlare delle leggi che governano le azioni umane (4).

(1) S. 2<sup>a</sup> 2<sup>a</sup> q. LXXXV.

(2) *Ibid.*, q. LXXXIV.

(3) *Ibid.*, q. LXXXV e seq.

(4) La *Revue de l'Académie de législation de Toulouse*, T. II, 1853, ha pubblicato un interessante *Étude sur la loi* del loro de saint Thomas d'Aquin di M. B. nacchia. Vedi pure il *Essai sur les doctrines politiques de saint Thomas d'Aquin* di M. Frégourcy, Parigi, 1857, in 8vo. Abbiamo consultato personalmente M. Frégourcy, rapito dal calore del primo vapore degli anni, nel luglio 1854, una prima della postuma e

Era un secolo in circa da che la scienza delle leggi, ridotta poco prima ad una sterile glossaria dei codici barbari e di alcune parti del Dritto Romano, avea preso un movimento inaspettato. Ad onta delle resistenze dell'aristocrazia ecclesiastica che preferiva lo studio del Decreto di Graziano a quello del Digesto, numerose scuole ove insegnavasi la legislazione civile eras surte in Italia nel centro delle città Lombarde di Pavia e Piacenza, e poco appresso negli altri paesi dell'Europa. La più frequentata fu sin dall'origine quell'illustre scuola di Bologna fondata, dicemmo, da Irnerio, il riformatore della giurisprudenza, e la quale contò nel corso di presso centocinquanta'anni una successione di maestri consumati nell'esegesi del diritto (1). San Tommaso non rimase straniero a quest'ampia movimento di studi. La lettura delle sue opere non lascia dubitare che non fosse agli estremo di familiarità i monumenti della legislazione romana e quelli del diritto ecclesiastico. Cita sovente oltre Graziano i giuriconsulti onde è estratto il Digesto (2) e, il che vale assai meglio ancor dell'erudizione, si possiede al più alto grado la scienza

recentissima pubblicazione dell'Essex per miss Thomaz, ci era affatto ignota. Negli avvisi dettati i suoi studi sopra questa materia. Se l'opere fosse comparsa invece l'istesso, sarebbero state molto apprezzate le nostre letture e le nostre ricerche. Questo eccellente lavoro ci avrà non pertanto giovato non poco per ricostruire le nostre tradizioni. Qualunque non partecipasse di tutte le opinioni di M. Fagnan, come per esempio giudicavamo le molte affiliazioni diverse da lui la dottrina di S. Tommaso sulla scolarità, pure la lettura del suo libro ci ha indotto a scegliere maggiormente un certo numero di punti, su cui ci eravamo troppo poco fermati. Compreso un debito di gratitudine e di assai più grande qui un tale omaggio che memoria di un discepolo scrittore, lo cui le intenzioni e l'impulso non son più grandi della scolarità e modestia dell'istesso.

(1) Veggasi, l'istesso da dove rimanda un opuscolo di M. Du Saurin, tradotto dal tedesco per M. Guizot. Parigi, 1839, in due, T. IV, p. 2. e seg.

(2) Da tal titolo è stata tirata, con a tutto. Non posso che rinviare ai punti seguenti: 1.º De, q. XC, art. 1.º e 2.º, q. XCII, art. 2.º; q. XCIV, art. 1.º e 2.º, q. XCVI, art. 1.º, 2.º e 3.º; q. XCVIII, art. 1.º. Vi si troveranno alcuni d'Aliphan, Papias, Papias, Papias, etc.

de'principii del diritto. La parte dell'opere sua che imprendiamo ad analizzare, è per avventare la miglior introduzione allo studio delle leggi che sia stata scritta, eziandio a' di nostri, e può offrirsi con sicurezza alle mediazioni de'giureconsulti.

La legge presa in sé stessa, dice S. Tommaso, serve di regola e di misura alla condotta dell'uomo, inducendolo a far certe azioni, e ritraendolo dal farne certe altre (1). Essa emana dalla ragione, la quale coordina tutte le cose al loro fine; tende necessariamente al bene generale, e non obbliga che quando è conosciuta. Tenendo fermi questi caratteri essenziali, se n'inferebbe che la legge può definirsi un ordine di ragione, dato in vista del bene della comunità, e portato alla cognizione degli uomini, cioè a dire promulgato, da colui che ha il governo della comunità (2) a.

Vi sono quattro sorte di leggi: 1.<sup>a</sup> la legge eterna, che è la ragione increata per cui l'universo è governato, e le creature tutte sono indirizzate a'loro ultimi fini (3); 2.<sup>a</sup> la legge naturale, che è la partecipazione della creatura ragionevole alla legge eterna (4); 3.<sup>a</sup> la legge umana, composta di regole speciali dedotte dagli uomini dai precetti generali della legge naturale; 4.<sup>a</sup> la legge divina, che comprende la legge antica o il Decalogo, e la legge nuova o il Vangelo, amendue rivelati al genere umano in vista del suo fine ultimo, cui né le leggi umane né la legge naturale davangli i mezzi di conseguire.

(1) S. 2.<sup>o</sup> 2.<sup>o</sup>, q. XC, art. 4. « Lex quaedam regula est et mensura salutem, secundum quam inducitur aliquis ad optatum, vel ab opere retrahitur ».

(2) Ibid., art. 4. « In quibusdam particulis potest cogiti defectus legis, quae nihil est aliud quam quaedam ratio ordinata ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata ».

(3) Ibid., q. CXXI, art. 1. « Ipse ratio gubernatorum vivens in Deo sicut in principio universitatis existens, legem habet rationem ».

(4) Ibid., q. CXXI, art. 2. « Participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur ».

La legge eterna eccede la ragione divina, Dio solo ed i beati che veggono l'essenza di Dio, la contemplanza in sé stessa; ma all'è presente co' suoi lumi a tutti gli spiriti creati, apprendendone tutti un chiara o pallida riflessione nelle verità da loro conosciute (1).

La legge eterna abbraccia tutte le cose create, contingenti o necessarie, ragionevoli o prive di ragione. Essa è il fondamento delle altre leggi, che non son giuste ed obbligatorie se non per la conformità con essa (2).

Il primo precetto della legge naturale è di fare il bene e di fuggire il male, e questo precetto comprende tutti gli altri che ne derivano secondo l'ordine delle nostre inclinazioni. « Ora la prima inclinazione dell'uomo, dice San Tommaso, è pel suo proprio bene, e gli è comune con le altre sostanze che tendon tutte alla conservazione dell'essere loro. Onde segue che la legge naturale comprende anzi tutte la cura di conservare la vita umana, e di rimuovere tutto quanto può recar danno. La seconda inclinazione dell'uomo si riferisce a quanto egli ha di comune con gli animali; onde deriva una seconda parte della legge naturale relativa agli atti che la natura medesima detta agli esseri animati, la propagazione cioè della specie, l'educazione della prole, ec. Vi è finalmente nell'uomo una terza inclinazione che ei solo possiede su questa terra, ed è l'amore del bene secondo la ragione, il desiderio di conoscere Dio e di vivere in società co' suoi simili. La legge naturale abbraccia un'ultima classe di doveri che si riferiscono a questo genere, per esempio: combattere l'ignoranza, non unire a coloro co' quali dobbiamo vivere, ec. (3).

(1) S. 1.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup>, q. XCIII, art. 2. « *Legem eternam nihil potest cognoscere, proutdum quod in semper est, nisi solus Deus et beati qui Deum per essentiam vident; sed omnia creature rationales quous cognoscit secundum aliquam eius irradiationem vel majorem vel minorem: omnes enim cogitio veritate est quousdam irradiata et participata lege eterna ».*

(2) *Ibid.*, *ibid.*, art. 2. *Omnes leges, in quantum participat de ratione recta, in tantum derivantur a lege eterna. . . ».*

(3) *Ibid.* q. XCIV, art. 2.

La legge naturale è scolpita dalla mano stessa di Dio nel cuore di tutti gli uomini (1); perciò tutti gli uomini la conoscono, ed essa impone a tutti identiche obbligazioni. Superiore agli avvenimenti ed alle passioni, ella è sempre presente a tutti gli spiriti, senza che niuna vicissitudine possa abolirla, alterarla nè cangiarla. Nondimeno è necessaria far qui la distinzione dei precetti fondamentali, e delle conseguenze più e meno prossime che possono trarlene nell'applicazione. A differenza delle regole primordiali ed essenziali, che tengono in morale le stesse poste che i primi principii in metafisica, le regole secondarie e derivate possono oscurarsi ed anche cancellarsi dal cuore dell'uomo, sia per fatto d'una viziosa educazione, sia in forza di malvagi costumi e di abitudini depravate. Così gli storici parlano di popoli, per esempio dei Germani che per testimonianza di Cesare non riguardavano il furto come delitto. Bisogna altresì valutare certe circostanze sommamente diverse che possono presentarsi nella pratica. Certamente è dovere imposto ad ogni uomo dalla legge naturale di restituire il deposito che gli è stato affidato; pure si danno de' casi in cui questa massima sarebbe funesta e irragionevole, per esempio se si reclamasse il deposito per combattere la patria (2). Più che si discende ad applicazioni particolari, e più le regole s'arrendono e si modifica. Onde segue che i soli principii generali del diritto naturale sono immutabili ed eterni, e che le conseguenze che ne derivano son soggette alla stessa mutabilità, agli stessi errori di tutte le altre nazioni dedotte da' primi principii (3).

(1) §. 1.º §.º, q. XC, art. 4. « Præscriptæ leges naturæ est in hoc sero quod Deus cum mentibus hominum inseruit naturaliter conceptum ».

(2) *Ibid.*, q. XCIV, art. 4. « Apud omnes hoc certum est et verum et secundum rationem agitur. Ex hoc certum principium sequitur, quod cuiuslibet proprium, quod depositum est reddendum; et hoc quidem ut in plerisque vicibus est, sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnum et per consequens irrationabile, si depositum reddiderit, puta si aliquis petat ad impugnandum patriam ».

(3) *Ibid.*, q. XCIV, art. 4, 5, 6.

La legge umana ha per fine essenziale d'indurre gli uomini al bene e di ritrarli dal male col timore del castigo. Noi lasceremo che parli qui S. Tommaso. « L'uomo, dice egli, è dotato di un'attitudine naturale per la virtù; ma senza una peculiare educazione non pervenirebbe alla virtù perfetta. Nell'ordine materiale è debitore alla sua industria delle cose più indispensabili a sostenere l'esistenza, v. g. degli alimenti e delle vesti, che la natura apparecchiò a lui senza dubbio dandogli ragione a mezzi, ma che non gli dà mai completamente, come a tutti gli altri animali, da essa vestiti ed alimentati con previdenza benefica a tutti i loro bisogni. Ora avviene lo stesso nell'ordine morale. Abbandonato alle sue sole forze l'uomo difficilmente basterebbe alla propria sua educazione; non saprebbe liberarsi dai colpevoli godimenti, cui ne portano le nostre inclinazioni, sopra tutte nella gioventù. È dunque mestieri che l'uomo sia entornato dai suoi simili ad una forte disciplina che sola può farlo virtuoso. A dir vero, trattandosi di gioventù mossa a virtù e per indole felice e per buone abitudini, o meglio ancora per una grazia affatto speciale di Dio, l'educazione paterna e i saggi avvisi possono essere sufficienti. Ma si diano delle indoli difficili, inclinate ai vizj, che non si lasciano di leggeri ammansere dalle parole, e che non cedono se non alla forza ed al timore. Per reprimer le costoro malvagie tendenze, si devè per mano a mezzi rigori, primo effetto de' quali fu impedirli dal male operare e dal turbar l'altrui riposo, e che quindi avvezzandoli a far per libera elezione quel bene che sulle prime faceano perchè costretti, gli han portati insensibilmente alla virtù. Questa disciplina costiva che opera in forza del timore del castigo è la disciplina delle leggi. È stato necessario per tanto, a procurar la pace del genere umano e a tutelare la moralità, che fossero stabilite delle leggi. Perciò, come dice Aristotele, se l'uomo pervenuto alla perfezione della virtù è il primo ed il migliore degli animali, quando al contrario vive senza legge e senza

giustizia diviene il peggiore di tutti, dacchè per soddisfare le proprie cupidigie e crudeltà possiede l'armi della ragione che gli altri animali non hanno (8).

Le linee precedenti ci fan sovvenire del sistema di Hobbes, il quale altresì trovava nelle passioni umane e nella necessità di raffinarle la ragione finale della legislazione. Ma dovremo noi far notare la profonda differenza che separa la dottrina del filosofo inglese da quella di San Tommaso? Hobbes non ammette, nè bene nè male anteriormente alle decisioni della forza; e le distinzioni morali non son altre per lui che la conseguenza degli assoluti voleri del primo tiranno che fece schiavi i socialisti. San Tommaso al contrario muove dalla nozione della legge Divina e della legge naturale, ed appunto per far rispettare queste due leggi primitive e supreme mostra gli uomini ridotti ad invocar contro sè stessi, e meglio contro le proprie selvagge inclinazioni l'appoggio della forza. Qui dunque la forza serve al diritto, mentre che nell'altro sistema ne è il fondamento immutabile ed arbitraria. Hobbes in una parola rovescia l'ordine naturale dei fatti morali fedelmente descritte da S. Tommaso. Mette in ultimo luogo la nozione del bene che dee tenere il primo, e subordina il dovere al castigo che non è se non una conseguenza della violazione del dovere: deplorabile confusione di pensare, che riesce da ultimo alla distruzione di ogni morale.

La prima condizione della legge umana è la sua conformità alla regola della ragione, cioè alla legge naturale. Ove manchi questa conformità, sia pure in un sol punto, non v'è più legge, ma una coersione della legge, *jam non lex sed legis corruptio* (9).

(8) *S. 4. 2<sup>a</sup> q. 92. 5. art. 4. Aristotele, Polit. I, c. 4.*

(9) *Sec. Sed., art. 2. Omnis lex humanae potestatis in tantum habet de ratione legis in quantum a lege naturali derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non est lex sed legis corruptio.*

Le altre condizioni di essa enumerate da S. Tommaso, sulla scorta d'Isidoro di Siviglia, sono che sia proporzionata alla forza di ciascuno; conforme all'uso del paese; appropriata al luogo ed al tempo; necessaria per rapporto al male da evitarsi; utile quanto al bene da ottenersi; chiara, affinchè la sua esecuzion non nasconda iniquissime disposizioni; finalmente che tenda al vantaggio della nazione (1).

Le leggi che offrono tali caratteri sono giuste, ed obbligano anzitutto nel Reo della coscienza; le altre sono ingiuste e prive di forza obbligatoria.

Ma San Tommaso distingue qui due casi. Quando la legge è ingiusta, in quanto è nociva ad cittadini o perchè eccede i poteri di chi l'ha fatta, o perchè non ha per oggetto il bene generale, o infine perchè non distribuisce con eguaglianza le pubbliche cariche; ed in tal caso, sebbene sia violenza piuttosto che legge (2), e per sé medesima non obblighi, nondimeno è dovere di sottemettersi per evitar lo scandalo e il disordine. Questo è il consiglio che ci dà il Vangelo: « A costui che vuol toglierti la tua tunica, cedigli anche il mantello. E se uno ti straccherà per un miglio, va' con esso anche altre due miglia » (3). Ma allorchando la legge non solo è dannosa ai pubblici o privati interessi, ma contraria al diritto divino, come se un tiranno v. g. volesse costringere i suoi sudditi all'idolatria, non è lecito, dice San Tommaso, di sottostare a siffatte leggi, perchè è meglio, come dicevano gli Apostoli, obbedire a Dio piuttostochè agli uomini (4).

(1) S. 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. XXX, art. 2.

(2) Ibid., q. CXXV, art. 4. « Et talimodò magis sunt violentiæ quam leges ».

(3) Math., c. V, v. 40.

(4) S. 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. CXXV, art. 4. « Talis leges nulla modo sunt obediendæ, quia non dicitur, Act. Apost. c. V, v. 29, « Obediite specialiter Deo magis quam hominibus ».

Stabilità pel vantaggio e a riguardo del più gran numero, la legge umana procede con disposizioni generali e trascura i casi particolari e gli individui. Non prende ad estirpar tutti i vizj, ma solo i più gravi, quelli che recan danno altrui, i quali per ciò sono incompatibili colla conservazione della società, e che possono agevolmente evitarsi dalla maggior parte delle persone. Per lo stesso motivo, la legge non comanda gli atti virtuosi, qualunque essi sieno, ma si limita alle azioni valute dal bene generale (1). Finalmente essa è soggetta a cangiare, principalmente perchè gli interessi che dee regolare sono mutabilissimi; ed in seconda luogo, perchè è usata natura delle umane istituzioni di migliorarsi col tempo e colla esperienza. La ragione dell'uomo non procede che a gradi dall'imperfetto al perfetto. Le cognizioni trasmesse dagli antichi filosofi erano false ed incomplete; i loro successari le hanno rettificato ed ampliate, e di secolo in secolo si sono andate perfezionando. Lo stesso è delle leggi: le prime furono difettosissime; mercè poi l'esperienza sono state corrette e adattate alla comune utilità (2). Ma d'altra parte non bisogna innovar leggiermente ed alla prima apparenza di un meglio possibile. « Il cangiamento della legge, dice S. Tommaso, indebolisce la sua autorità, di-

(1) *Ibid.* q. CXVI, art. 4, § 1.

(2) *Ibid.* q. XCVR, art. 4. « Namque ratione naturali esse videtur ut crediderit se imperfecto ad perfectum pervenire. Unde videtur in utroque quodammodo quod qui primo philosophati sunt, quendam imperfectam tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecta. Ita enim est in operibus... ». Giove esercitare sulle loro procedenti un peso molto notevole del Conservatore sulla politica di Aristotele, nel quale l'idea del progresso costante dell'umanità è espressa con molte parole, lib. III, lec. VII, § 1. « Sic invenit fortuiti error et mendacia, quae primo sunt inventi ab aliquo et illis tradita et sine mendacia, et sic post haec accipiuntur et ab aliis, et ita sunt traditi et magis veritates; et sic consequenter ducunt perfectas error et mendacia invenit sunt. Et manifestum est quod aliqui abque invenissent, sed omnes ab aliis omnia ». Cf. Ferrassier, *Essai sur la doctrine philosophique de saint Thomas d'Aquin*, p. 494.

circostanze l'abitudine che ne agevolerà l'esecuzione. Perciò non dee mai cangiarsi la legge senza un'ovvia e evidente vantaggio che compensi gl'inconvenienti del cambiamento stesso. Vi è compensazione quando la nuova legge è d'una generale manifesta utilità, e quando si rende necessario abrogare la legge antica, perchè è ingiusta, e perchè il praticarla reca danno. Ecco la regola stabilita dai giureconsulti romani. « Per introdurre novità, bisogna vi si trovino dei vantaggi certi, che giustifichino l'abbandono del diritto anticamente stabilito (1) ».

Ma la legge civile regola soltanto la condotta esteriore; e non penetra sino al fondo delle anime, all'occulto sorgente de' pensieri e de' sentimenti. La legge naturale vien facilmente oscurata dalle nubi della passione e dell'interesse. Per insegnare agli uomini i loro doveri con precisione e con autorità, vi voleva una legge positiva al pari della legge civile, egualmente estesa ma più sublime della legge naturale; una legge che ci mettesse in rapporto con Dio, e che per ricompensa promettesse una felicità eterna (2). Questa legge è appunto la legge divina. Proclamata la prima volta sul Sinai, quando il genere umano abbandonato al sole suoi lumi era per precipitare nell'idalatria (3); annunciata la seconda volta sul Golgota nel tempo stabilito dal Creatore (4), la legge divina sotto la sua antica, e sotto la sua nuova forma supplisce a ciò che manca nelle leggi umane e nella legge di natura. Queste non possono innalzar l'uomo al di sopra della terra, nè farlo pervenire al termine supremo della sua destinazione. La legge divina è principalmente il Vangelo

(1) *D. de leg. q. DCVII, art. 2.*

(2) *Ibid.*, q. XCI, art. 3. « Propter legem naturalem et legem humanam necessarium fuit ad directionem humanam esse legem Divinam. Et hoc propter quatuor rationes. ... ».

(3) *Ibid.*, q. XCVIII, art. 6. « Circa hoc verbum naturaliter dicitur de illis temporibus Moyse? ».

(4) *D. III, q. 1, art. 3 e 4.*

prendendo l'uomo per così dire nel punto in cui è abbandonato dalla natura, dispiega a' suoi occhi l'infinito orizzonte della beatitudine, e gli insegna a progredire verso questa sublime meta mercè la fede, la speranza e sopra tutto l'amor di Dio e del prossimo (1).

E qui cade in acconcio di far avvertire l'esatta corrispondenza che esiste fra tutte le parti della dottrina di S. Tommaso. Come in metafisica egli ammette due soggetti della conoscenza, la ragione e la fede, così in morale assegna all'anima umana un doppio fine, terreno l'uno, soprannaturale l'altro, il che lo conduce a distinguere da prima due specie di virtù, le virtù morali e la virtù infusa della grazia; e poscia a ravvivare varie sorti di leggi, fra cui trovasi compresa la Divina, corollario della fede. Ed in quella guisa che il santo Dottore non sacrifica la ragione alla fede, sforzandosi invece di conciliarle, così non sacrifica la legge naturale alla legge rivelata: e questa agli occhi di lui, lungi dal sopprimer la prima, la conferma, l'estende e la compie. Il Vangelo è la corona e la perfezione dei precetti che in origine erano stati scolpiti in fondo al cuore dell'uomo. Si dirà per avvertarsi che tali massime non son nuove, e che s'incontrano appa tutti i teologi? Noi siamo ben lontani dal contrariarlo, e come abbiamo ripetuto così di frequente, l'originalità dell'invenzione non è il titolo di gloria che rivendicar vogliamo in nome di S. Tommaso. Ciò non di meno conveniamo con la Chiesa che l'angelico Dottore nell'esporre la tradizione cristiana ha mostrato una sagacità profonda e giudiziosa, un senso filosofico e pratico che niun interprete ha surpassato o neppur forse ha raggiunto.

(1) S. 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, art. 1. a *Frax natura legis divinae est perducere hominem ad suam felicitatem ultimam... Operari quod hominem totum vel partem liberum ad participationem felicitatis ultimae; quod quidem fieri non potest nisi per gratiam spiritus sancti... Haec natura primum lex vetus conferre non potuit; numerabatur enim hoc Christo »*

## T.

Ma in qual modo l'uomo adempirà i precetti della legge? Ha egli in sé medesimo, nelle facoltà sue proprie la forza di praticare il bene, di fuggire il male e di elevarsi colla virtù al possesso dell'ultima sua fine? Qui ci s'offre nella Somma teologica, una teoria che abbiamo da noi già toccata, ora è tempo di esporre a fondo, ed è questa la dottrina della grazia.

Che l'uomo non possa pervenire all'ultima sua fine che è la beatitudine, colle sole sue forze e senza un speciale soccorso dall'alto, è una verità da noi stabilita nel corso di questo capitolo. La grazia dunque è necessaria all'uomo, se non altro per conseguire la parte sovranaturale del suo destino, che consiste nella visione di Dio. E simile necessità non discende dall'attuale importanza delle nostre facoltà pervertite e degradate pel peccato, ma è inerente alla nostra condizione di creatura. Adamo avea bisogno della grazia nello stato d'innocenza per contemplare Dio; e gli Angeli stessi sono illuminati da un raggio divino; poichè un intelletto creato può avere la visione beatifica dell'infinito, se l'infinito non gli si rivela.

Ma oltre all'essere necessaria per conseguire il nostro fine sovranaturale, la grazia s'è necessaria eziandio nella condizione in cui ci ha posto il peccato d'Adamo, perfino a far quel bene che non sembrerebbe superare le forze di nostra natura. Un tal punto di sì alto rilievo è stato esposto da S. Tommaso con molta precisione e chiarezza nel passo seguente.

L'umana natura può considerarsi sotto due punti di vista: 1.<sup>o</sup> nella sua integrità, tale quale esisteva in Adamo avanti il peccato; 2.<sup>o</sup> nello stato di corruzione nel quale cadde dopo il peccato del nostro primo padre. In questi due stati la natura umana così per fare il bene come per valerlo, ha bisogno dell'aiuto di Dio, suo primo

motore. Ma per ciò che riguarda la forza delle sue potenze attive, l'uomo nello stato di natura intiera poteva volere ed operare colle sue naturali facoltà un bene proporzionato alla natura come quello che costituisce il carattere della virtù acquisita, e solo non poteva elevarsi a quel bene superiore che è frutto della virtù infusa. Al contrario nello stato di natura corrotta, l'uomo è colpito d'incapacità estandoci a ciò che naturalmente poteva, di guisa che non può compiere tutto il bene naturale colle sole forze di sua natura. Siccome la natura umana non è stata totalmente corrotta pel peccato, cioè non ha perduto tutto ciò che racchiudeva di buono, l'uomo nello stato di natura corrotta può tuttavia, colla sua virtù naturale, produrre qualche bene particolare, come fabbricar case, piantar vigneti ed altre cose similanti: ma non può compiere sino al fine e senza difetti quel bene di che sarebbe capace la sua natura. Così appunto come un malato, che prima d'esser guarito col soccorso dell'arte, può fare da sé stessa alcuni movimenti, senza però esser capace di muoversi come farebbe chi è perfettamente sano. In conseguenza di che, nello stato d'intiera natura, non faces d'uopo all'uomo d'una virtù gratuita sopraggiunta alla virtù di sua natura, se non all'oggetto di fare e di volere il bene sovranaturale; ma nello stato di natura corrotta, si n'ha bisogno per due motivi: primo per esser sanata dalla ferita del peccato, secondo per compiere un bene d'una virtù sovranaturale che sia meritoria » (4).

Ma quantunque tutta intiera la natura dell'uomo sia stata violata pel peccato, pure la ferita meno nell'intelletto che nelle facoltà attive. Di che abbiamo bisogno per conoscere la verità dell'ordine naturale? Di quel lume che appena nati ci richiama di quell'impulso che Dio motore supreme comunica a tutte le sue creature. Un tal soccorso generale è per noi sufficiente; nè abbiamo bisogno d'un nuovo lume e a così

(4) S. P. S. C. IX, vol. 2.

dire sovrapposto, se non per la verità dell'ordine divino (2). Ma l'impotenza della volontà, e il suo perversimento prodotta dalla caduta primitiva è assai più profonda. Le facoltà attive attaccate e corrotte fino alle radici esigono l'incessante aiuto della grazia, anzitutto per conseguire i nostri fini naturali. Ci è anzi tutto necessaria la grazia se adempier vogliamo i precetti della legge di Dio, considerati in sé stessi e indipendentemente dal motivo di carità che solo può render meritorii i nostri atti. Ci è necessaria la grazia in secondo luogo per amare Iddio, ed amarlo più di noi stessi e sopra tutte le cose. La grazia è necessaria per non peccare, necessaria per rilevarsi dai peccati, necessaria a perseverare nel bene, necessaria anzitutto per disporre ad ottenerla quando non si possiede (3).

Qual'è dunque la parte dell'anima? Attardiate e spiole da tutti i lati dalla grazia Divina di che ogni è tuttavia capace di per sé stesso nell'opera di sua propria salute? Non potrebbe sembrare che S. Tommaso abbia accordato alle umane facoltà una certa portata naturale nell'ordine della conoscenza ed per deprimere più inferiormente nell'ordine pratico? Eppure abbiamo udito l'illustre e santo Dottore dichiarare più sopra che la beatitudine è il prezzo di ripetuti sforzi. Dunque non proponevasi di venire al sacrificio assoluto del libero arbitrio, e se sembra trovarsi in imbarazzo per conciliarlo colle omnipotenza Divina, non s'accombe però sotto il peso delle difficoltà. « Remeggia con ogni posta, si dire di Bossuet, per liberarsi dall'artere contro lo scoglio » (4). Egli inse-

(1) S. 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. CXX, « Magna est natura humana corrupta per peccatum quantum ad effectum boni, quoniam quantum ad cognitionem veri ». Cf. art. 4: « Adoperantem voluntatemque veri bono ratione regit divina, et intellectus a Deo movetur ad verum actum. Non enim redigit ad cognoscendum veritatem lo omnia sicut illustratum agere: sed in quibusdam quoniam excedit naturalem cognitionem ».

(2) *Ibid.*, *ibid.*, art. 2 e seq.

(3) *Secunde Sententiarum ad primum*, n. 10, l. XXI, p. 417.

grazie con tutta la Chiesa che la grazia è dono gratuito, perchè di fatto all'è di tal maniera fuori di proporzione colle opere della natura, che niuna altra puramente naturale potrebbe rendercene degni. Ma corrispondono nell'uomo alla grazia i moti della volontà, le sue bonae disposizioni e le risoluzioni virtuose. Qui pure opera Dio, dacchè opera in ogni creatura; ma l'uomo altresì opera alla sua volta sotto la mano Divina: si coopera al suo morale perfezionamento ed al conseguimento di sua destinazione (1).

La questione della grazia occupa un posto sì importante nel complesso dei lavori di S. Tommaso che era nostro ufficio di rilevarne almeno gli aspetti più generali. E non ha essa d'altra parte un' incontrastabile importanza estendendo in filosofia, sebbene i filosofi del nostro tempo, come diremo più innanzi, abbiano genericamente evitato di trattarla? Non si aspetti però da noi che teniamo dietro all'angelico Dottore negli svolgimenti in cui s'aggira, nè sovra tutto nel gran numero di distinzioni che stabilisce, e a meglio dire che toglie in prestanza dalla tradizione, e che il suo esempio ha definitivamente consacrata. Non è punto nostra intenzione di apprestar nuova cosa alle ardenti e interminabili querele che i primi anni del secolo XVII videro suscitarsi fra gli avversari e i difensori di Giansenio, e che un secolo dopo mettevano ancora a stringo la Chiesa ed il regno.

## VI.

Per render completa l'analisi della dottrina morale di San Tommaso e farne fedelmente apprezzare l'indole al-

(1) S. 2<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. CXIV, art. 1. « Creatura rationalis cooperatur gratiae ad operandum, per liberos arbitrii, unde sua actio habet rationem meriti, quod non est in alia creatura. — Homo in quantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur, obsequio «obsequio peritur quo quo reddi debet, non nisi meritorie ».

tre modo pratica insieme e sublime, rimarrebbe che ci addestrassimo minutamente sulle applicazioni particolari della legge divina e naturale. San Tommaso infatti non si è limitato alla generalità del suo soggetto. Dopo aver gettato le fondamenta, ha voluto sanare l'edificio, ha posto mano ad uno studio minuto di tutti i generi di doveri; doveri comuni a tutti gli uomini, come le virtù teologiche fede, speranza e carità; e le virtù morali prudenza, giustizia, fortezza e temperanza; doveri particolari ai diversi stati della vita, che è quanto dire i doveri della vita contemplativa e della vita attiva; i doveri de' principi verso i sudditi e dei vassalli verso i principi; i doveri dei vescovi e dei religiosi ecc. Questa ampia raccolta di precetti e di regole, che abbracciano tutte le condizioni, dà luogo a costituzionalmente questioni divise in più di novecento articoli, onde si compone questa parte della Somma teologica intitolata *Secunda Secundae*.

San Tommaso non sarebbe Filicastro e ripetuto maestro che la Chiesa usava quel santo, se il precetto dominante di sua morale non fosse la carità. Perciò appunto si distingue dalla morale peripatetica, affine priva del soffio della speranza e dell'amore che il cristianesimo ha fatto circolare nei cuori i più ribelli ai suoi dogmi. La carità in S. Tommaso non è più, come nei Padri, un ardore, uno slancio e come un'effusione dell'anima che scade a diffondersi, e che nel suo santo entusiasmo s'irrita degli ostacoli che le leggi, i costumi e le istituzioni del paganesimo moltiplicano intorno ad essa, ma un sentimento calmo e riflessivo, tanto più padrono di sé stesso in quanto è vittorioso, ed in quanto il precetto divino: « Amatevi l'un l'altro », è divenuto il grido naturale della coscienza ed il principio incontrastato del diritto pubblico (4). Questo precetto tornasi ripetuto

(4) Tutti han lotta ed ammirato nell'altimo rapporto di M. Valentinelli all'Accademia francese (Agosto 1887) il bel passo sulla carità. L'effetto del grande uomo è che l'azione di Cristo sia difesa della

per tutta la Somma teologica. Anche quando non è enunciata, ispira e regola la dottrina. San Tommaso non predica la legge di giustizia, ma la legge di amore. Egli è per eccellenza il moralista del secolo che fece le crociate, vide regnare S. Luigi, fondò gli ospedali ed innalzò alla maestà di Dio le più magnifiche cattedrali.

Dovremo noi cercare nella dottrina di S. Tommaso le tracce positive dell'influenza cristiana? Sono sì molteplici e di note che sarebbe superfluo e forse impossibile il rilevarle. Studio più istruttivo si è l'esame delle particolari opinioni dell'angelico Dottore e delle soluzioni che adotta ed in cui ha mostrato generalmente una sobrietà ed una reticenza di giudizio pari alla sua pietà.

Ci sia concesso di riportare qui, come esempi, qualcuna delle sue decisioni caratteristiche.

E per parlare anzi tutto della limosina, il pio Dottore insegna con tutta la Chiesa che la suprema condizionale della salute si è il soccorrere il prossimo; ma nell'adempimento di questo precetto stabilisce un ordine. Non mette allo stesso livello le obbligazioni verso i genitori, verso i congiunti, verso gli amici. Distingue quel che l'uomo deve agli altri e quello che deve a sé stesso. Deve ognuno applicarsi a far del bene al prossimo, ma non con suo proprio danno, nè sovra tutto con detrimento dell'anima sua, facendo anzi che il priverebbero dell'eterna beatitudine. Deo il ricco dare all' indigente, e persuadersi che i suoi beni non appartengono a lui solo, ma che costituiscono ancora il patrimonio dei poveri: par non di meno fuori di straordinarie circostanze, non è tenuto a dare oltre il superfluo; e può e dee conservare il necessario. E che è mai questo necessario? Ciò conta di cui non si

Greco, aver chiamato voto monacale piuttosto che dotto, applicando il bel nome di *Ordo generi humani*, quest'affezione pel genere umano, principio allora si potea solo e umiliter finta cristianità dalla durezza de' costumi romani, divenne merò l'ipotesi esemplare, il più volgare de' precetti e come il saggio infelice della nostra legge ».

può condurre la vita in modo conveniente alla propria condizione ed al posto che occuparsi nei stessi e che occupano quelli che sono a carico nostro. Sarebbe un disordine, aggiunge S. Tommaso, se alcuno si privasse dei propri beni per darli ad altri senza serbare una rendita bastevole per vivere secondo la propria condizione e per far fronte all'eventualità (1). Cosa degna di essere notata: quegli che al sapientissimo ha interpretato il precetto della limosina è il più splendido lume dell'ordine de' frati predicatori, i quali unitamente ai Francescani hanno tanto contribuito, sotto il nome di frati mendicanti, a spargere tra 'l popolo cristiano la dottrina della povertà volontaria!

Ma l'istessa povertà volontaria come è intesa da San Tommaso? Ei proclama che il possesso dei beni e delle cose esteriori, purchè sia moderato e proporzionato alle necessità della vita, nulla ha che ripugni alla perfezione dell'uomo e alla condizione di cristiano. Ei consente ai religiosi di avere e di serbare in comune non già grandi ricchezze, ma quelle che è loro necessario per vivere; e giunge per fine a raccomandare ad essi una simile provvisione, affinchè possano consacrarsi più tranquillamente senza cura dell'indomani, allo studio e all'insegnamento. Invoca a questo proposito l'esempio di Gesù Cristo e dei suoi discepoli, che conservavano il necessario sia per provvedere alla loro sussistenza, sia per soccorrere i poveri. « Coloro, dice San Tommaso sull'authorità d'un S. Padre, coloro che si spogliano di tutte le cose a segno di non serbare neppure un danaro, si espongono a dispiacerosi disinganni, e non

(1) S. II<sup>o</sup> II<sup>o</sup>, q. XXXII, art. 3. « Præsertim quod unusquisque sibi providere, et hoc quousque vult et facultatibus, et postea de redditu aliam necessitatem subveniat » S. II<sup>o</sup>, art. 4. « Inordinatum enim esset, si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret, et alius legitime quod de redditu non possit vitam transigere contentior, secundum propriam statum et negotia occurrentia. Nullus enim inordinatissime vivere debet ».

giungono a condurre a buon fine la loro intrapresa » (1). Questa dote lontana da quelle massime assolute che uno zelo meno illuminato che generoso ha saputo talvolta ispirare, e che, misurando per dir così le sentite alla penuria, fanno in certo modo della miseria la condizione suprema della perfezione!

La moderazione di S. Tommaso non andò esente dalle censure dei suoi avversari, che gli rimproverarono con amarezza di aver fatto piegare fin nel chiacchiere i rigori salutari della legge evangelica innanzi alle occulte cupidigie del cuore umano (2). Tale si fu l'origine di quelle passionate discussioni delle quali alcuni anni appresso la povertà volontaria divenne il pretesto fra i discepoli di San Domenico ad una lacerazione considerevole dell'Ordine di S. Francesco; discussioni che minacciarono per un istante la pace della Chiesa, e che la sapienza dei pontefici troncò nel senso dei Domenicani e di San Tommaso, loro modelli e loro guida (3).

Il precetto della finanzia e quello della povertà volontaria sono strettamente legati colle più delicate questioni che la proprietà abbia mai sollevate. Nel loro senso ardere pel sollievo degli umili i Padri della Chiesa avevano talvolta lanciato contro l'opulenza ingrata e spietata terribili anatemi, diretti alla insensibilità, ma che pecca-

(1) S. B. De, q. CXXXVIII, art. 7: « Providentia omnium facultatum in necessitate, et ex ipso nec quidem unius diei victura alimentis carere debentibus rapissime palantur, et sine balneumodi facultate in viduis repetita desolatio, et acceptio equi non palantibus congrua ratio terminare ».

(2) Veggasi l'opuscolo che ha per titolo: *Defensorium seu circumlocutio litterarum doctoris Augustini Colonae Agriginoe*, 1614, in 8vo., p. 436. Dovrebbe leggersi in seguito in quest'opuscolo. Vedi lib. II, cap. 2.

(3) In prima fila dei dissenzienti della povertà volontaria figura, come è noto, il generale dei Francescani Michele de' Cesena, che in una comunità esca nelle prime seguite, ma che abbandonando questo fu trasferito nel 1285 dal papa Giovanni XXII. Vedasi d'Argenson, *Coll. Antiquorum de Sacra Fratribus*, t. I, p. 251 e seg.; Fleury, *Statuta Ecclesiastica*, lib. XCII, XCIII et XCIV.

rivalgersi contro la proprietà stessa. « O ricchi, esortava San Basilio, ditemi quali sono i vostri beni e d'onde gli avete presi ». — « I ricchi, proseguiva il Santo, considerando come proprietà loro le cose comuni, di cui senza impedimenti, rassegnano a degli spettatori che giungono i primi al teatro, non lasciarono apprestarvi altri, e rinunciarono per sé ad ciò che era destinato a sollazzo di tutti ». San'Ambrogio ha delle parole non meno amore contro la ricchezza. Ma l'Angelo della scuola spiega e modera questi slanci dello spirito di carità. Secondo lui bisogna distinguere: 1.<sup>o</sup> il potere di procurarsi i beni esteriori e di dispensarli, cioè la proprietà; 2.<sup>o</sup> l'uso di tali beni. Quanto all'uso ci vuole che ognuno consideri i suoi proprii beni come se fossero cose comuni, per trovarsi disposti a dare più agevolmente agli indigenti; ma quanto alla sostanza del diritto di proprietà egli è tanto preciso e tanto fermo, quanto i più dichiarati professori del diritto. « La proprietà, ci dice, è necessaria alla vita umana per tre ragioni: 1.<sup>o</sup> si mette più cura in coltivare i beni proprii che quelli che appartengono a tutti o a molti; essendochè in quest'ultimo caso la pigrizia naturale dell'uomo lo tende a aggravarsi sopra gli altri della cura della proprietà comune; 2.<sup>o</sup> la società è meglio ordinata, e vi regna minor confusione allorchè ognuno voglia gl'interessi proprii di sua famiglia e di sua casa, che quando tutti occuparsi di tutto indistintamente; 3.<sup>o</sup> la pace si mantiene molto più agevolmente, chiedendosi ciascuno soddisfazione di quello che ha, senza che s'abbiano a tenere spiacevoli contrasti che sono l'effetto ordinario del possesso indiviso (1) ». San Tommaso non fa altro qui che compendiaro la risposta d'Aristotele alla chimerica difesa fatta da Platone in favore della comunanza (2). Avrebbe potuto aggiungere che la proprietà non si fonda soltanto sulle occupazione, ma che è frutto della fatica,

(1) S. 2.<sup>a</sup> q. LXVI, art. 4.

(2) *Pol.*, II, cap. 1 e 2.

e che la legge naturale armonizza colla legge civile, per assicurare all'uomo la libera e totale disposizione della ricchezza che egli ha in certo modo creato in virtù dei suoi sforzi personali. Ma quest'ultima prova, abilmente esposta dagli economisti moderni, appartiene ad un ordine d'idee e di rei pure di civiltà, straniero al secolo XIII, e di cui non è a maravigliarsi che gli scolastici non abbiano tenuta conto.

Già sono ancora alcune opinioni dell'angelico Dottore.

Senza atti i terribili rigori delle leggi del medio evo contro l'eresia. San Tommaso non ha inteso ad addolcirli, e mette senza pietà gli eretici ricaduti nella classe dei falsari e dei truffatori che la società ha il diritto e il dovere di toglier di mezzo (1). Non dimeno, allorché viene a parlare de' Giudei e degl' infedeli non senza rischiaretti dalla luce del Vangelo, l'animo del santo Dottore schiude alla tolleranza. Certamente come cristiano, e più ancora, se bisognasse, come discepolo di S. Domenico, invoca calvoti più ardenti la conversione de' nemici della fede; ma non vuol che si proceda per violenza. Il risultato delle guerre che i principi cattolici fanno ai Saraceni non dev'essere di trarli a forza al cristianesimo; sibbene di proteggere i cristiani contro le costoro inimicizie. Anche quando vincono i soldati della croce, quelli fra vinti che sono fedeli prigionieri, debbono conservare la libertà di credere o di non credere (2).

(1) S. 2<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. 11, art. 3. « Multo gravius est corrumpere fidem per quem est animae vita, quam falsas pecunias per quem temporalis vita subvertitur. Unde et falsarii percussae vel alii malefactorum statim per struendum principis justis morte traduntur, multo magis heretici statim et quo de haeresi contraxerunt, possunt cum totius christianitatis, sed et jure civili ».

(2) S. 2<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. X, art. 5. « Fidelis Christianus frequenter contra infideles bellum gerit non quidem ut eos ad credendum cogat, quod ei visum non videtur et captivum habere, in servum libertatis relinquendum non videtur volens; sed propter hoc ut eos compellat ad Deum Christum reponere ».

Non è meno degna d'attenzione l'opinione di S. Tommaso sul battesimo degl'infanti. Tanto è il suo rispetto per i diritti dell'autorità paterna che ei non consente di battezzare gl'infanti a dispetto dei loro genitori. Non solo lo spaventa il pericolo che questi battesimi precipitati facciano correre alla religione, per cui l'infante pervenuto all'età di ragione può essere indotto dalla sua famiglia a ripudiare tal beneficio; ma sovra ogni altra cosa rimane colpita dal rifiuto che simili fatti violano il diritto della natura: « l'infante, dice'egli, appartiene per natura a suo padre;..... sarebbe dunque contro la giustizia naturale che fosse sottratto ai suoi genitori avanti l'età di ragione, e che se ne disponesse loro malgrado. Appena che abbia l'uso del suo libero arbitrio, è dovere ed è tempo di condurlo alla fede, non con la violenza, non occisione, ma per via di persuasione. Allora ei può, a tal grado di sua famiglia, dare il proprio assenso al dogma cristiano, e ricevere il battesimo: ma non può avanti (1) ».

Tra i doveri di giustizia poneva S. Tommaso l'obbligo d'interpretare nel miglior senso le azioni de'nostri simili. « È meglio senza dubbio ingannarsi, ei dice, giudicando troppo favorevolmente un malvagio, di quella che esporci a pensar male d'un uomo dabbene » (2). Ed applica egli stesso una tal regola non pure alle persone, ma alle leggi, alle istituzioni ed ai costumi. Scriveva quei giudicii severi e spietati che son famigliari agli spiriti troppo spa-

(1) S. 2<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. X, art. 12: « Filius naturaliter ad aliquid patris. .... Cuius iudicium naturaliter adest ei pater, utique non habet eam rationem, a cura parentum naturaliter, vel de eo aliquid ordinatur licet sit paterfamilias. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, iam incipit esse homo, et potest quantum ad se quae sunt parte divina vel naturalis sibi ipsi providere: et tunc est inducendus ad fidem non auctoritate vel persuasione; et potest etiam, contra parentibus, consentire sibi ad baptizari, non rationem habet eam rationem ».

(2) Ibid., q. LX, art. 8. « Et dico ad hoc potius tendere debemus in tali iudicio quod hominem peccatorem habeam, nisi manifeste ratio in contrarium appareat ».

colativi. Serbando infieramente l'indole obbligatoria ed assoluta dei precetti della legge divina, ammetteva i temperamenti richiesti se dall'umana fiacchezza, se dalle necessità della vita.

Traita per modo d'esempio del commercio? Stando sola ai principj, quasi lo condanna come il più efficace alimento della cupidigia, e lascia cadere dalla penna questa dura espressione: « Il commercio ha in sé stesso alcuna che di vituperosa, poichè non racchiude essenzialmente un fine onesto (1) ». Nonostante se il commercio ha in mira il guadagno, e se il guadagno è ordinato a un fine onesto, nulla in sé contiene di riprensibile in modo assoluto e di contrario alla virtù. Dunque, conchiude S. Tommaso, il guadagno orientato col traffico può ricevere una legittima destinazione, motivo per cui il traffico è lecito. Ciò si verifica, prosegue il Santo, del traffico che procura nel suo commercio un discreto beneficio per sostentar la sua famiglia e soccorrere i poveri, o che dedicasi ad intraprese commerciali pel pubblica vantaggio, allorchè la sua patria non manchi del necessario, o che finalmente non ricerca nel guadagno il guadagno stesso, ma la giusta ricompensa della sua fatica (2). Ma a poco varrebbe la purità delle intenzioni, se il commerciante non esercitasse colla più severa probità la sua professione. Non solo e' non dee ingannare sui pesi o sulla quantità della merce, non solo è obbligato a denunziarne gli occulti difetti, se può derivarne peri-

(1) S. T. 2<sup>a</sup>, q. LXXVII, art. 4: « Nihil aliud, secundum se considerata, quoddam turpitudinem habet, lo quantum non importat de suo ratione bonum honestum ».

(2) Ibi. ibid. « Nihil prohibet licetiam ordinari ad aliquam finem necessarium vel etiam honestam, et sic negotium licite redditur, sicut cum aliquis licetiam moderatam quod negotiando querit, ordinat ad decem esse subsidiositatem, vel etiam ad subveniendum indigentibus, vel etiam cum aliquis negotiatur intendit propter publicam utilitatem, ut scilicet res necessarias ad vitam patrie decet ».

colo e perdita pel commerciere; ma non gli è permesso d'abbandonare della posizione e dei bisogni altrui per esigerne più alta prezzo (1).

Ecco le rigorose condizioni della scrupolosa integrità e diè ancora del disinteresse che S. Tommaso impone al commercia. V'è egli bisogno d'aggiungere che condanna assolutamente l'usura, cioè qualunque specie d'imprestite ad interesse? Il motivo che adduce si è che nelle cose che si consuman col'uso, come l'argento ed i frutti, la cession dell'uso importa quella della proprietà, e che esigenda da prima il prezzo dell'una e poi quel dell'altra, si opera contro giustizia, facendosi pagar due volte il medesimo oggetto (2). Nondimeno il santo Dottore trovasi obbligato a riconoscere che la legge civile non avrebbe potuto vietare i prestiti ad interesse senza portar il turbandamento in una infinità di situazioni individuali. Va più oltre ancora, e concede a chi avesse bisogno di denaro d'indirizzarsi ad un usuraio per averne (3). Con quali sottili distinzioni giunge egli a conciliare questa tolleranza coi suoi principi? Noi non ci tratteremo qui ad esporlo.

Proseguendo il nostro corso, entreremo sul terreno della politica. Ma la dottrina politica di S. Tommaso è di tanta importanza, che non conviene esporla a guisa di episodio. Essa merita uno studio a parte, che lo consacreremo nel capitolo seguente.

(1) S. 2<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. LXXVII art. 2, 3, 4.

(2) *Ibid.*, q. LXXVIII, art. 2: « Accipere usuram pro pecunia mutata est secundum se injustum; quia venditur id quod non est: per quod manifeste inaequalitas constituitur, quae peccata constituitur ».

(3) *Ibid.*, art. 4: « Nullo modo licet habere aliquem ad mutandum ab usurio: licet tamen ab eo quod habet peccatum est facere et usuras accipere, malum accipere sub usurio, propter aliquod bonum quod est subvenire sibi necessitate vel utilitate ».

## CAPITOLO VI.

*Politica di S. Tommaso d'Aquino.*

I. Fine sociale dell'uomo. - II. Una forma di governo. - III. Della schiavitù. - IV. Rapporti della politica colla morale. Supremazia del accordo. - V. Opinioni di S. Tommaso sopra diverse questioni di politica e di economia sociale.

## I.

Fra tutti i rami dello scibile umano forse nessuno fu danneggiato più di quello della politica, dall'invadere dei barbari e dalla dispersione dei capi d'opera dell'antichità.

I filosofi greci avevano profondamente meditato sopra i punti più essenziali che si riferiscono all'organizzazione ed al governo delle società. Gli uni, volti verso l'esperienza e la pratica, avevano messo a confronto tra loro i costumi e le leggi delle nazioni; come Aristotele che si preparò, diceasi (1), a scrivere la sua *Politica* coll'analisi delle costituzioni di centotrentacinque stati democratici, oligarchici, aristocratici e tirannici. Gli altri più inclinati alla speculazione, e per consolarsi delle miserie che affliggevano i loro sguardi, avevano tracciato, come Platone, le leggi ideali d'una repubblica fondata sulla giustizia. In questi diversi tentativi la difficoltà della materia, il difetto di metodo, la vaghezza della speculazione, la segreta influenza del politeismo, tutte queste cause riunite ed altre ancora, avevano intradotto gravi errori nella filosofia; ma i suoi maggiori errori erano compensati dalle vedute del genio che dovevano poi servire d'istruzione all'età futura. Così i Romani, che per

(1) Vedi la prefazione della traduzione francese della *Politica*, di M. Barthélemy Saint-Hilaire, 2 vol. in 8vo. Parigi, 1827, t. I, pag. 21.

la voce dei loro poeti si dicevano chiamati a governare gli altri popoli, appresero dai Greci la scienza del governo; e la loro gloria fu di avere coltivato con tanta abilità questi germi, che modificando col positivo loro genio le sublimi speculazioni dei loro modelli, produssero eccellenti opere di una irreprensibile saggezza, come la *Repubblica* e le *Leggi* di Cicerone e l'ammirabile giurisprudenza romana.

L'invasione dei barbari fece perdere per più secoli tutto il frutto di questi lavori. Mentre gli avanzi della poesia latina sfuggivano al naufragio, i grandi lavori della politica furono tutti distrutti, non rimanendoci che una vaga reminiscenza e poche vestigie conservate o negli scritti dei santi Padri, o in compendi spesso inferti, e infine in alcuni trattati apocrifi. Se si dovesse credere ad una tradizione riprodotta dai Benedettini (1), la *Repubblica* e le *Leggi* di Platone sarebbero state commentate sotto il regno di Luigi lo Sciagurato da un maestro della scuola di Palauze chiamato Massone; ma questa testimonianza equivoca è contraddetta dalle date storiche le più certe, e noi congetturiamo che ella si riferisca alla parte politica del *Tivolo*, nella lingua e secondo l'uso di quel tempo. Allorchè la coltura intellettuale incominciò a rinascere col'ordine e colla pace, gli spiriti si trovarono abbandonati alla loro propria inesperienza, la quale sarebbe stata molto utilmente illuminata dalle lezioni dell'antichità. Non è maraviglia che in simili condizioni la politica, malgrado il vivo interesse che sempre presenterà, non abbia conservato il suo grado fra le scienze, e che abbia cessato di essere l'oggetto di studi regolari. I veri monumenti politici dall'VIII al XIII secolo sono i capitolari di Carlomagno e dei suoi successori, le Bolle pontificie e qualche scritto di circostanza privo di ogni pretesa letteraria, ed il cui carattere storico ne forma il principale valore. Aggiungete diverse raccolte di diritto, ma

(1) *Hist. lit. de la France*, t. IV, p. 218; t. V, p. 407 e 408.

, soprattutto di diritto canonico, di cui l'ultima, che è certamente la più celebre, fu il Decreto compilato da Gratiano, che passò, si dice, ventiquattro anni della sua vita nel raccogliermene i materiali. Nell'interno delle scuole, nelle classi dei teologi e dei filosofi, quanto poco si studiavano i fatti sociali! quanto poco pensavano a darne la teoria! Abelardo, genio per altro sì curioso e sì infaticato, non fa menzione di questo soggetto neppure colla più leggera allusione.

Intanto, a partire dal pontificato di Gregorio VII, la lotta che si impegnò fra la santa sede e gl'imperatori di Alemagna aprì qualche sortitore ad esaminare i diritti delle due potestà temporale e spirituale, ed a rimontare all'origine del potere. Un monaco dell'abbazia di Fleury, Ugo di S. Maria, indirizzò al re d'Inghilterra Enrico I un trattato dell'autorità reale e della dignità del sacerdozio, nel quale insegna che i principi hanno ricevuto il loro potere da Dio stesso; che è temerario a loro resistere; che contro la loro asserzione la sola arma permessa è la preghiera; e che chiunque ovesse abbattuti, fosse anche coperto col manto episcopale, sarebbe colpevole di delitto di lesa maestà divina ed umana (1). Giovanni di Salisbury venuto poco dopo sostiene nel suo Policratico un'opinione tutta opposta. Secondo lui, i principi ricevono la giurisdizione dalla mano del sacerdote, e sono delegati per esercitare questa parte sacra del ministero, che l'ecclésiastico non potrebbe adempire senza compromettere la sua dignità. La Chiesa, che loro ha conferito il potere, può anche loro toglierlo, ogni volta che essi malevolmente si conducessero; se resistessero, riserbano un'autorità usurpata, ed incorrerebbero nel castigo riservato ai tiranni, che non è sola-

(1) *Tractatus de Regis potestate et sacerdotum dignitate*. Vedi BARRON, *Medievalism*, ediz. 10-66; LUCAS, 1781, t. III, p. 464 e seg.; *GL. Hist. Lit. de la France*, t. X, p. 374 e seg.

mente lecito, ma giusto ed equo mettere a morte (4). Nella questione di Tommaso Becket ed Enrico II, Giovanni di Sarrisbury aveva spurato fra i più fedeli partigiani dell'Arcivescovo di Cantorburi; e la sua politica declamatoria e violenta è il riverbero della sua indignazione contro la licenza ed i delitti del re Normanni.

Il definitivo risorgimento della scienza sociale nelle scuole non si opera che nella metà del XIII secolo, allorchè la *Politica* d'Aristotele ritrovata e tradotta dal testo greco da Guglielmo de Moerbeke, incomincia ad essere conosciuta fra le nazioni cristiane. Questo ammirabile monumento, sì ricco di fatti e di dottrine, fu per l'Occidente una specie di rivelazione. Aprì alla speculazione filosofica prospettive sconosciute e per le menti addoritate. Ad esempio di Aristotele, gli scrittori fissarono la loro attenzione sull'ordinamento delle società e sull'arte di governare i popoli.

San Tommaso ed Alberto Magno furono i primi a commentare la *Politica* di Aristotele nel medio evo. Ma questa volta il discepolo sembra superare il maestro. Percchè l'opera di S. Tommaso appartiene agli ultimi anni della sua vita e non sia stata scritta, pure qualche indizio induce a credere che essa fosse anteriore a quella d'Alberto, nella quale si legge, per esempio, una citazione del libro dei *Problemi*, opera che a testimonianza dell'inglese Dottore non era ancor conosciuta all'epoca in cui esso scriveva (5).

(4) *Polycricon*, IV, 2. « *Gladium de manu Ecclesiarum scriptis principis. . . .* » — *Eni magis princeps sacerdotum quibus minister et qui sacrorum officium dicitur partes curat, quos sacerdotes numerus videtur indignus. . . .* » *Ibid.* e Porro de rebus juris-egit in colle capis ad velle, et egit ad capere qui de jure conferre potest. . . » *Ibid.*, III, 2. « *Tyrannum occidere non modo licitum est, sed equum et iustum.* » L'opere di Giovanni Sarrisbury, spesso separatamente ristampate, sono state riunite per la prima volta dal dottore Egide d'Orléans, 1848, 8 vol. in 8vo. M. l'Abbé Genelle, *Provoir de juris en juris* etc, non. 1841 Paris 1842 protesta, ingiustamente, accusando noi, che Giovanni di Sarrisbury abbia profanato il *Cratichia*.

(5) *Expositio in Ethic et Politic de Aristotele*, 3.<sup>a</sup> ediz., pag. 128.

Oltre il *Comento sulla Politica*, S. Tommaso aveva intrapreso per l'educazione del re di Cipro, Ugo II della casa di Lusignea, un trattato del *Governo dei principi* nel quale intendeva esporre l'origine della dignità reale ed i doveri del re « secondo l'autorità della santa Scrittura, l'insegnamento dei savi e l'esempio dei migliori principi (1) ». La morte non gli permise di terminarlo; ma cospì, come altrove abbiamo detto, tutta il primo libro ed i primi capitoli del secondo. Ravvicinando a questi precisi frammenti una lettera alla duchessa di Brabant (2), un certo numero di questioni della *Summa theologiae* che trattano delle materie di governo, ed il *Comento sopra Aristotele*, si possono formare un concetto assai esatto delle dottrine sociali e politiche dell'Angelo della scuola. Non bisogna aspettarsi di trovarvi una risposta a tutte le questioni che il progresso dell'analisi e gli avvenimenti storici hanno successivamente sviluppate. Ma forse non sarà cosa priva d'interesse riscontrare in un claustrale del XIII secolo presentimenti, anzi convinzioni le meglio ragionate e le più ferme di certe verità che servono di base ai governi dei nostri giorni.

Il punto da cui incomincia la dottrina di S. Tommaso è la dimostrazione del fine sociale dell'uomo. Infatti lo stato ha la medesima origine della società; prima perciò d'occuparsi di regolare lo stato, bisogna essersi assicurati che l'uomo è stato destinato dalla Provvidenza a vivere in commercio coi suoi simili.

(1) *De Reg. imp. e la quo dicitur et regis origine et eo que ad regis officium pertinent secundum scripturas et divinos auctoritates, philosophorum dogmas, et exempla lauditorum principum diligenter depresserem.*

(2) Alice, figlia di Ugo IV duca di Borgogna, moglie del duca di Brabant Enrico III, chiamato il Buono, morì il 27 Ottobre 1278, e non Margherita, come hanno detto Quetif ed Elbert che credono aver confuso la duchessa di Brabant con una contessa di Flandre con contemporanea. Vedi *L'Art de vérifier les dates*, ediz. la Bro, Par. Soc., t. XIV, p. viii.

Questa esiguità verchè può provarsi in più maniere, e prima dalle nostre facoltà e dai nostri bisogni.

L'uomo ha gli stessi bisogni fisici che gli altri animali; ma la natura a questi ha somministrato soccorsi di ogni sorta per garantirli dalla fame e dal freddo. Essa ha loro dato per difendersi artigli e corna possenti, denti acuti, piedi svelti per la corsa ed un istinto infallibile. Sottoposta alle stesse necessità l'uomo, allorchè è isolato, non ha mezzi di sostenere la sua vita, e non ripete la sua legge che dall'azione coi suoi simili. È vero che è dotato di ragione, ma la ragione non si sviluppa completamente che in mezzo alla società, e nella società solamente imparo a conoscere le cose necessarie alla vita. Ciascuno studia una scienza o pratica un' arte; gli uni sono medici, gli altri artisti, tutti si prestano scambievolmente soccorso ed a vicenda si istruiscono. Fuori di questo commercio la ragione non possiede naturalmente che generali e vaghe nozioni, che non bastano per sostenere la vita (1).

San Tommaso ha dato una seconda prova del fine sociale dell'uomo, tratta dal linguaggio (2). Aristotele aveva notato che la natura, che nulla fa invano, ha negato il dono della parola a tutti gli altri animali per non concederla che al solo uomo. L'angelico Dottore nel suo commento ha parafrasato abilmente questo testo, e conclude che non avremmo ricevuto la dono questo meraviglioso privilegio di comunicare i nostri pensieri a' nostri simili, se la Provvidenza ci avesse destinati a vivere isolatamente (3). Questa semplicissima conclusione può essere riguardata come il preludio delle speculazioni tanto esagerate, di cui il linguaggio è stato l'oggetto in nostri giorni. San

(1) De Separe Principum, lib. 1, cap. 4.

(2) Ibid., 242: « Hoc enim evidentissime declaratur per hoc quod ad propriam hominis locutionem aliis per quos non habet vitam suam conceptum taliter potest exprimeret ».

(3) ANASTASIA, Polit., I, cap. 1, de VIII, Polit. Exposit., lib. 1, lect. III.

Tommaso, lo penso, è stato uno dei primi che abbia invocato il fatto della parola come argomento in favore della società. Egli compie con questo suo tratto originale le sue allegazioni del filosofo di Sagra.

## II.

Ma come si potrebbe conservare la società senza un potere che la governa? Se l'anima passasse i suoi giorni nella solitudine, non avrebbe bisogno dell'altrui direzione, sarebbe capo e re di sé stessa, si incamminerebbe verso il suo fine sotto il governo di Dio, e col lume della ragione (1). Ma da che gli uomini sono stolti, è necessario che siano governati (2). Supponete che vivessero senza un capo, senza direzione; che ne avverrebbe? Ciascuno si occuperebbe di quella che gli concerne in particolare, nessuno dell'interessi comuni. Simile ad un corpo senza vita, le cui membra hanno cessato di concorrere al fine comune, la società cadrebbe in dissoluzione. Bisogna adunque che un capo vegli alla salute generale, intanto che gli altri sono occupati nei loro privati interessi, come il pilota di una nave agitata dalla tempesta, bisogna che conduca tutti i passeggeri al porto malgrado i venti contrari. Lo stato in una parola è la forma necessaria della società, nello stesso modo che l'anima è la forma naturale del corpo.

La mira di ogni governo è il bene della comunità.

I governi non sono istituiti per l'interesse particolare di coloro che presiedono alla società; ma per l'utilità pub-

(1) *De Reg.*, l. c. 4: « Si quidem homines consideret singulariter: vivere suat solita solitudine, nullo alio dirigente indigere ad finem, sed ipse sibi utraq;que vias erit sub Deo sicuti Reges, in quietate per bonam rationis directionem datus sibi, in sola utilitate se ipsius dirigunt ».

(2) *Ibid.*, *Ibid.*: « Si ergo naturalis est homini quod in societate melioratus vivat, necesse est in hominibus esse per quos multitudo regatur ».

blica. Un buon pastore si propone avanti tutto il bene del suo gregge. I capi delle nazioni sono i loro pastori, dice S. Tommaso colla santa Scrittura. Debbono adunque mettere la loro principal cura in rendere il popolo felice e sacrificarsi a questo fine supremo (1).

Ma spesso avviene che il potere sociale devia dal suo vero scopo, e non si esercita che per interesse di coloro che lo possiedono. Prende il nome di tirannia, quando è esercitato da un solo; di oligarchia, quando è privilegio di un piccolo numero; di demagogia (2), se è in mano della moltitudine. Ai cattivi governi S. Tommaso oppone quelli che sono conformi a giustizia, cioè la monarchia, l'aristocrazia e la repubblica. Così presenta le forme politiche sotto due punti di vista: da una parte considera il numero di quelli che partecipano al potere e che sono o un solo capo, o un piccolo numero, o l'intera nazione; dall'altra parte il fine buono o cattivo, generale o particolare adottato dal governo. Queste basi sono esattamente quelle che seguì Aristotele nella classificazione dei governi. Prima di Aristotele Platone, le aveva indicate con minor precisione e con minor stabilità; ma è cosa evidente che il Dottore anglico non l'ha preso da questo ultimo, e che ha tratto questa parte di sua dottrina dal sesto libro della *Politica*.

Fra tutte le forme dei governi, la monarchia è quella che è preferita da S. Tommaso. Egli non ignora i vantaggi della forma popolare. Ricominciò e ricorda la grandezza e la prosperità che recò alla repubblica romana. Fra tutti i vantaggi che presenta, accenna la facilità di

(1) De Reg., lib. 1. « Bonum dignumque prout pastores quovis debent, et rectores quilibet bonam multitudinem esse subiectos ». .

(2) Nel suo Tommaso ha scritto *Democrazia* come Aristotele, un eremico studioso non esprimeva fedelmente il suo pensiero traducendo col vocabolo *Democrazia* che oggigiorno non è preso in cattiva parte. M. Barthélémy Saint-Hilaire ha fatto una simile osservazione sulla traduzione della parola *Democrazia* d'Aristotele. Vede la *Politica* d'Aristotele, lib. III, c. V, 1.<sup>a</sup> ediz., p. 168.

ottenere maggiori sacrificj da parte dei cittadini di una repubblica che senza d'affliccensi per sé stessi, lavorando per lo stato (1). Nonostante, dopo aver fatto il paragone del regime democratico, S. Tommaso ritorna alla monarchia come al governo che presenta maggiori garanzie di pace e di unione, e che è più conforme all'ordine della natura. Guardate l'universo: la varietà e la moltitudine sono dappertutto risedute ad un centro di unità; un solo Dio ha creato e governa tutte le cose (2). Così l'unità è la legge del governo delle nazioni.

Ma la monarchia diviene il peggiore dei governi allorché degenera in tirania.

Aristotele ha dell'ipotesi da maestro il ritratto del tiranno: « Reprimere ogni notabilità che s'inalzi; guardarsi dagli uomini coraggiosi; proibire le riunioni e l'associazione; impedire l'istruzione ed il progresso delle cognizioni;... far di tutto perchè i sudditi restino sconosciuti gli uni agli altri, essendochè le comunicazioni conducono ad una scambievole confidenza; conoscere i più piccoli movimenti dei cittadini e farceli in qualche modo e non mai oltrepassare i limiti della città, per essere sempre al giorno di quello che fanno, ed esserfeli per questa continua schiavitù alla bastarda ed alla villa; sapere tutte quelle che si dice e tutte quelle che si fa fra i soggetti; avere degli spioni simili a quelle donne chiamate in Siracusa le dolatrici; lavare, come Gerone, giovani nella società per tutto ascoltare;... seminar la discordia e la ostilità fra i cittadini, inimicare gli amici fra loro, irritare il popolo contro le alte classi onde fra loro dividerli;... far la guerra per occupare l'attività dei sudditi e loro imporre il bisogno perpetuo di un capo militare »;

(1) *Deq. a. IV.* Cum vira bonam civitatem esse videtur esse in partem unam, non attendit ad bonam civitatem quasi ad id quod est divinum, sed quibus attendit ad istud quasi ad unum ».

(2) *Ibid.*, c. III, 7.

ecco secondo Aristotele (1) le maxime politiche del tiranno per mantenere il loro odioso potere. Ispirato dallo Stagirita S. Tommaso non è meno energico nè meno vero del suo modello, nel quadro che traccia di un governo tirannico.

Secondo S. Tommaso, la demagogia è un male, e la oligarchia è un male maggiore, ma non eguagliano l'eccezio della tirannida. La demagogia e l'oligarchia, sempre più o meno divise, non possono produrre nè il bene nè la disgrazia del popòl. Il tiranno, al contrario, trae dall'unità del suo potere una forza spaventevole di distruzione che non lascia spesso lo scemenzo; perchè come vi può esser sicurezza dove il diritto non serve più di regola, e dove gli è sostituita la volontà e piuttosto il capriccio d'un solo? (2) Il tiranno, secondo la passione che lo domina, si dà a tutti i generi d'oppressione. Se è avaro s'impadronisce delle ricchezze del popòl, e se è violento, versa il sangue col più piccolo protesto, ed uccide per capriccio non per giustizia. Perseguita i buoni ancor più che i cattivi; paventa le loro virtù, perchè le riguarda come una minaccia al suo ingiusto governo. Egli è nemico della concordia e della pace; semina o mantiene le divisioni e le diffidenze fra i cittadini; impedisce quello che potrebbe favorire il ravvicinarsi delle volontà; avvicina gli animi col terrore, e gli rende incapaci di ogni stesso sirtù e coraggio, come lo dimostra l'esempio delle animali che sono rimaste lungo tempo sotto un tal plogo. Perciò gli uomini a ragione fuggono i tiranni come le belve, perchè non è meno funesto essere preda di una bestia feroce che cadere nelle mani di un despota (3).

(1) Polit., VIII, 9, pag. 658 della traduzione di M. B. Sisti-Hiera.

(2) De Reg., I, 3. « Nulla erit secretior, sed magis oculis aperta; cura a jure discordat; nec tenet quòquam potest, quod possit nec la stertis valente, ac dicitur liberos ». .

(3) Ibid., « Cum tyrannus, contempit cunctos bonos, quòrum privatum, ronequetur ad ut subditos distruatque gemes, utendum quod dicitur partibus subiectis ad bene riqum effluenda. Qui enim

Malgrado la sua profonda avversione per la tirannide, S. Tommaso non incoraggia la sedizione. Il sedizioso che turba la pace di una città, provocando i cittadini ad armarsi gli uni contro degli altri, si rende colpevole di peccato mortale, tanto più grave, quanto i beni che compromette sono maggiori. Chi può corrispondere del successo di una ribellione? Se l'intrapresa fallisce, il tiranno vittorioso ed irato raddoppierà i suoi rigori. Se sarà vinta, la sua caduta forse sarà seguita da interne dissensioni e turbolenze che metteranno in pericolo gl'interessi più cari di un popolo. Non può forse accadere che fra quelli che hanno abbattuto il tiranno, sorga un nuovo padrone che nel timore che venga per la sua volta di essere rovesciato, aggravi maggiormente sulla nazione un giogo schiavo più pesante? (1) Allorchè le voci di tutti i Siccardi gridavano morte a Dionisio il Vecchio, vi fu una vecchia che caldamente pregava per la conservazione dei suoi giorni. Il principe avendo voluto sapere quale era il motivo di sì fervorosa preghiera: « Allorchè io era giovane, rispose, eravamo governati da un despota di cui le braccia la morte. Egli morì, e poco dopo ne venne un altro ancora più crudele. Anche costui alla sua volta perì. Gli sei tu succeduto, e dei tre sei il peggiore » (2).

peccatum capitaliter delinere, bonum subditorum regit. Si vero iracundus punitioe subiacet, pro subito sanguinem fundit... Non pro rebus sed potentatem scindit pro libidine voluntatis... Tyrannus magis licet quam nulli respectu tenet, semperque his aliis varias homicidiosa est... Sicarius illam est et homicium sub timore subit, in servitium deprecorum aliorum et pollutionem. Est ad omnes vitia opus et atrocitas; quod impedimento potest in provincia que die sub tyrannia fuerat... Ideo a tyrannide se abstinendum homines, quia a civitibus bestias, idcirco videtur tyrannus subit, et bestias arietibus subitatis a.

(1) S. Th. 2<sup>m</sup>, q. XLII, art. 2. « Sicarius occidit et latitans et committit bono et licito ex suo genere est peccatum mortale et tanto gravius quanto bonum committit... est minus quam bonum privatum... »

(2) De Reg., l. c. VI.

Altrorchè la tirannide ha oltrepassata ogni limite, il popolo ha senza dubbio il diritto di scuotere le sue catene. Allora la sollevazione non porta più il nome di ribellione, ma il sedizioso e ribelle è il tiranno, che ha esposto lo stato al disordine ed alla guerra civile, onde assicurarsi il suo ingiusto potere (1). Una nazione in questi casi estremi, ancorchè avesse impegnata la sua fede e la sua obbedienza, è sciolta dal suo giuramento, e può senza taccia di spregiare ammazzare il capo che aveva accettato, perchè non adempendo lealmente agli obblighi di re, il principe stesso ha rotto il patto fra sé ed i suoi sudditi. Così Roma scacciò Tarquinio (2). Ma S. Tommaso che condanna l'abuso colpevole della forza, anche quando si copre di speciali protesti, non cade nello stesso errore di Giovanni di Sarrisbury, non ammette, come alcuni han preteso, il tirannicidio e l'assassinio politico; che anzi a nome del Vangelo e della tradizione apostolica lo condanna con energia, adducendo, come spesso si è fatto, l'ammirabile esempio dei martiri che non si armavano contro i loro persecutori, e che soffrivano la morte piuttostochè darla (3). I mezzi difensivi contro la tirannide si riducono

(1) *S. 2.<sup>a</sup> 2.<sup>ae</sup>*, q. 111, art. 2: « Perturbato tamen regimine [tyrannico] non habet rebellionem seditionem... Neque enim tyrannus sollicitus est qui in populo nisi turbatione discordia et seditione moti, et talia dominari possit ».

(2) *De Reg.*, l. c. VI: « Et ad hoc multitudine virorum pertinet uti providere de rege, non videtur ab eis non invitatis potest derivari... Non potando nisi talis multitudo fideliter agere tyrannum detestatur, utrumque videtur in perpetuo se esse subditos; quia hoc ipse servat, la multitudine regimini se non fideliter preest, et reliqui regis officium, quod ei potius a subditis non reservatur. Sic Romani Tarquinium expulserunt... in regno operantur ».

(3) *De Reg.*, l. 8: « Etiam ad exterminandum tyrannum tyrannicis, quibusdam viris talis ad bellum vincendum virtutem pertinet tyrannum interficere... Sed hoc apostolicam doctrinam non congruit... Unde non multi veteres imperatores solum persequuntur tyrannos, utiqueque multosque non solum quos populi esset ad bellum convertere, non remittendo sed mortem perentur et armis sustinentes pro Christo iudicantur ». *Verbi constantis Canon. in Sess. II, c. 84, q. IV,*

per S. Tommaso alla deposizione regolare del principe, e effettuata dal popolo stesso, se ha parte nel governo, e del giudizio di un'autorità superiore che, nella mente dello scrittore, sembra essere la santa Sede, quantunque non l'abbia nominata. Che se tutte le vie umane son chiuse, resta la preghiera che è l'ultimo rimedio dell'oppresso contro l'oppressore; rimedio salutare ed efficace, perchè dopo avere unito l'oraggio di Francesco, il braccio di Dio non è abbreviato, che non possa ancora liberare un popolo curvato sotto giogo tirannico (1).

Poichè la tirannia produce effetti tanto funesti, è necessario fare ogni sforzo per prevenirla la realizzazione? A tale effetto S. Tommaso propone tre mezzi: 1.º far la scelta di un buon principe; 2.º allontanare da lui ogni occasione di abusare del suo potere; 3.º moderare la sua autorità in modo che non possa divenir tirannico (2). Ma qual sarà questo temperamento? Il più antico filosofo assicura, che la miglior garanzia delle nazioni contro gli eccessi di qualunque dispotismo, sia da parte del principe, sia da parte dei magnati, sia da parte del popolo, è un preparato concorso del tre elementi sociali, monarchico, aristocratico e popolare. Chi non ha letto ed ammirato quel bellissimo passo della Repubblica, in cui Cicerone, ultimo eco della antica sapienza, dichiara che la forma politica, secondo lui, più perfetta è la monarchia? Ma fra le monarchie, preferisce quella che associa i grandi

art. 21. « Qui ad liberationem patriae tyrannus occidit, iudicatur et poenitentiam accipit ». Ed è principalmente in questo passo che si trova il suo fondato per sostenere che San Tommaso ha insegnato il tirannicidio. Questa opinione è stata dettamente confutata da BAZZANI, D. Thomas, Opp. T. II. Adm. p. 2, e da BAZZANI, Lettere apologetiche, ovvero, Difesa della dottrina dell'insuperabile Dottore della Chiesa S. Tommaso d'Aquino, sulla materia del tirannicidio. In Venezia 1783, in 8vo.

(1) Sed, sed, e Sic enim abbreviata manus eius est, et populum suum a tyrannia liberare non potuit.

(2) Sed, sed.

ed il popolo al poter del monarca (1). Questo modo di organizzazione sociale non era sconosciuto al popolo ebreo, e l'antico Testamento ci mostra Mosè, Giosué ed i giudici d'Israele assistiti nel governo delle tribù di settantadue anziani scelti fra tutto il popolo. San Tommaso si ispirò a questi secondi esempj, e se lascia penetrare qualche predilezione per la monarchia, non la voleva però assoluta, e propone per contropeso l'intervento regolare degli ottimati e di tutta la nazione.

« Due cose sono necessarie, egli dice, per fondare un ordine durevole negli stati. Il primo è l'ammissione di tutti ad una parte del governo generale, affinchè tutti siano interessati al mantenimento della pace pubblica diventata loro opera. Il secondo è la scelta di una farga pubblica ove i poteri siano felicemente combinati... La più felice combinazione dei poteri sarebbe quella che collocasse alla testa della città o della nazione un principe virtuoso, che ordinasse sotto di sé un certo numero di altre cariche di governo, secondo le regole dell'equità, e che scegliendole fra tutte le classi, ed assoggettandole ai suffragj del popolo, associasse in tal guisa l'intera nazione alle cure del governo. Lo stato in questa eccellente organizzazione, riuscirebbe la dignità reale rappresentata da un solo capo, l'aristocrazia raffigurata dalla pluralità dei magistrati scelti fra i migliori cittadini, e la democrazia o la potenza popolare, manifestata nell'elezione dei magistrati che si farebbe dal popolo nelle classi del popolo » (2).

(1) Reg. T. I, pag. 43. « Quod cum ita sit tribus prius paribus longe prius, non ventis, regibus, rego utrum prestatum sit quod est equale et temperatum ex tribus optimis rerum publicorum modo. Pater enim esse quidem in republica presens et regale; esse alius naturaliter principum parum ac tributum, esse quidem reservatis iudicio voluntatibusque multitudinis ». Fed. II, 93. « Sicut autem optima constituta respublica que ex tribus paribus sit, regali, et optimati, et populari rebus modice ». Cf. MACCARTNEY, *Summa opera S. Thomae*, lib. I, c. 11.

(2) S. 2.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup> q. 57, art. 5. « Circa bonam ardebitatem principum in aliqua civitate vel gente duo sunt attendendo. Quorum unum est

Introdurrebbe forse S. Tommaso imporre questa forma di governo a tutti i popoli? No certamente. Secondo lui, essa non conviene che alle nazioni che si mostrano degne di libertà col buon uso che fanno dei loro diritti, ma non potrebbe adattarsi ad altre. Il santo Dottore cita a questo proposito un ammirabile testo di Sant'Agostino: « Se si dà un popolo perfettamente tranquillo e grave e tutto dedito al pubblico bene, rettamente si promulga la legge che permette ad un tal popolo di eleggere i magistrati che amministrano la repubblica. Ma se questo stesso popolo si deprezza insensibilmente, se il suo suffragio diventa venale o se confidasse il potere a capi di perduti costumi e delittuosi, sarebbe giusto che il potere di disporre della dignità gli fosse tolto, e fosse rimesso all'arbitrio di pochi onesti cittadini » (1). In sostanza San Tommaso ammetteva la partecipazione del popolo al governo per l'esercizio del diritto del suffragio, ma sotto la condi-

ut omnes aliquam partem haberent in principatu; per hoc quia conservatur per populum et omnes talem ordinacionem amant et custodiunt... Aliud est quod considerat secundum speciem regimini vel ordinacionis principatus... Optime ordinatio principatus est in aliquo civitate vel regno, in qua omnes praesentur secundum virtutem, qui omnes present, et sub ipso sunt aliqui principatus secundum virtutem; et licet tunc principatus ad omnes pertinet, tunc quia ex quibusdam alijs possunt, tunc quia omnes ab omnibus eliguntur. Tunc vero est omnis potestas bene constituta ex regno in quantum omnes present; et aristocratica in quantum multi principatus secundum virtutem; et est democratica, et est potestas populari in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum etc. M. Dugès ha dato le traduzioni di questo frammento dell'appendice del suo studio sopra Dante e sopra la Filosofia Cattolica. Narr. edit., Parigi, 1848, p. 188.

(1) S. 4<sup>o</sup> 2<sup>o</sup> XCIII, art. 1. Aquino, De lib. arbitrio, l. 3, c. 48: « Si populus sit bene moderatus, et gravis, commensurataque utilitate digniferosus castus, recte lex ferat, qui tunc populo licet omnia esse magistratus, per quos respublica administratur. Porro si populus ista omnia deprecatas habent, venale suffragium, et regimini illegitima conferuntque committit, recte ad alios populo tali potestas dandi transferat, et ad paucorum bonorum recti arbitrium etc.

nione che il popolo fosse incorrotto ed illuminato. Egli dimandava per ciascun paese istituzioni appropriate ai suoi costumi, e faceva dipendere la libertà politica di una nazione dal grado della sua moralità.

Dopo avere consultato il maestro più illustre della scolastica sopra queste gravi questioni, se noi volessimo notare le strane contraddizioni, bisognerebbe ora ascoltare un'altra voce venerata della Chiesa e particolarmente essa alla Francia; bisognerebbe lasciar parlar Bossuet. Egli ci direbbe che « l'autorità reale è assoluta; » — « che bisogna obbedire ai principi come alla stessa giustizia, senza di che non vi è ordine, nè termine negli affari » — « che essi sono Dio e che in qualche maniera partecipano dell'indipendenza divina. Non vi è che Dio che possa giudicare delle loro opinioni e delle loro persone. » — « Il principe può correggersi da sé stesso quando incadesi di aver deviato, ma contro la sua autorità non vi ha rimedio che nella sua autorità » — « Solo al principe appartiene la cura generale del popolo; a lui le pubbliche opere, a lui le fortificazioni e le armi, a lui i decreti e l'ordinanza, a lui gli onori; nessuno potere indipendente dal suo, nessuna assemblea senza la sua autorità » (1). Bossuet è talmente dominato dal sentimento della dignità reale, che sembra non prevedere gli abusi possibili del potere monarchico. Non partecipa né dei timori né dei generosi slanci di San Tommaso contro la tirannide; e nella sua profonda sventura atterra innanzi al sovrano ogni riparo, ed annulla tutte le garantizie. Non vi è dubbio che raccomanda ai re di mostrarsi giusti verso i loro soggetti, e di governarli secondo le leggi, ma non lascia alla nazione altra difesa che la discrezione del monarca; le nega ogni intervento nel governo, e riunisce in una sola mano tutte le forze dello stato. Bossuet, in una parola, ha dato la teoria della monarchia assoluta, la cui perfetta immagine fu per un momento presente ai suoi occhi, ma i cui errori ne

(1) *Politica secondo S. Tommaso*, lib. IV, art. I, par. 1.



Nel suo commento sopra il Libro della Poetica, S. Tommaso espone con imparzialità la dottrina d'Aristotele, senza macchiarsi alcuna riflessione che indichi qualche protesta della sua coscienza cristiana contro i sofismi del filosofo greco. Nella Somma teologica e nelle altre sue opere tiene la stessa riserva, e se nulla intraprende per la giustificazione della schiavitù, evidentemente non la condanna davanti alla sua coscienza e davanti a Dio in una maniera assoluta; l'istituzione della schiavitù non gl'ispira quelle avversioni profonde e vigorose che ha eccitate di poi; e ai nostri giorni si farebbero le più alte meraviglie di non trovare presso un dottore e presso un santo una parola di disapprovazione contro un costume che vien riguardato come una conseguenza dell'ordine di natura.

Nel XIII secolo la cristianità non contava un solo stato, la cui costituzione sociale non ammettesse in fatto ed in diritto la distinzione dell'uomo libero e del servo. La Chiesa addolciva insensibilmente la condizione dello schiavo, tuttavia senza interdirla. Non si trovava forse consacrata nell'antico Testamento della legge di Mosè e dall'esempio dei patriarchi? Gesù Cristo e gli apostoli avevano imposto ai padroni lo stretto dovere d'affrancare i loro schiavi, e agli schiavi insegnato ad infrangere le loro catene? S. Paolo si contenta di raccomandare agli uni la pazienza, agli altri la dolcezza, e tutti la carità. Dunque non è sorprendente che S. Tommaso, fedele alla tradizione ecclesiastica, non abbia confutato quella che si tollerava, e che anche qui come altrove abbia cercato in Aristotele argomenti in appoggio delle sue opinioni. Ma non bisogna ingannarsi sul merito delle sue concessioni al costume politico e delle sue limitazioni peripatetiche, nè annoverarlo fra i partigiani teorici della schiavitù.

La lingua latina non ha che le sole parole servus per esprimere tre idee ben differenti: 1.<sup>a</sup> La schiavitù propriamente detta e la servitù personale, la possessione dell'uomo: 2.<sup>a</sup> Il servaggio dei contadini ed abitanti delle campagne attaccati alla gleba, che già indica una dipen-

della loro stessa; 2.<sup>o</sup> il famulato. A queste piuttosto ed al servaggio che alla schiavitù, sono applicabili i passi, nei quali S. Tommaso parla dei doveri dei servi. Impiega spesso le stesse espressioni degli antichi, ma sfonda ad altre cose e pensa altrimenti. I suoi testi più energici sulla condizione servile riguardano uno stato di servitù, che non è l'antica da cui l'uomo si era a poco a poco liberato sotto l'influenza del cristianesimo, ma uno stato di servitù molto mitigata, e che in seguito ancora doveva subire nuove trasformazioni.

Andiamo al fondo del pensiero del santo Dottore. Egli non riconosce fra gli uomini quelle differenze originali, che, secondo Aristotele, destinerebbero gli uni al giogo, gli altri alla dominazione. Qualunque siano le apparenti ineguaglianze che la fortuna o la società stabiliscono fra gli uomini durante questa vita, tutti partecipano della stessa natura e tutti sono stati creati eguali in libertà pura e libertà; ed allorché gli esterni vantaggi sono scomparsi, sussiste questa fondo d'immutabile eguaglianza (1). Quale è dunque la principal causa della schiavitù? È il peccato. Nella stato d'innocenza tutti gli uomini sarebbero rimasti indipendenti gli uni dagli altri; nessuno avrebbe cambiato la sua nativa libertà in schiavitù. Ma introdotto il male nel mondo pel fatto del nostro primo padre, i rapporti sociali sono stati turbati, ed una parte del genere umano, ridotta allo stato di servitù, è diventata l'istrumento dell'altrui volontà (2). Nonostante

(1) S. 2.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup> q. CIV, art. 2. « Omnes homines natura sunt liberi & illi, dum illi q. 1, art. 3. « Natura omnes homines equales in libertate fecit a. Comen. in Job. c. III, vers. 19. « Permittit et iniquitudo ad la hac vita servandum inaequalitatem pro-porcionalis iustitiae, qui subleto, remanet secundum naturam paritas ».

(2) Sum. III, q. 1, art. 2. « Creatura est quaedam quantum est de se, non ordinata ad alterum nisi ad seipsum, ut homo ad hominem; sed et hoc dicit, suo arti non in quantum homo propter peccatum inaequalitatem creaturae comparatur.... Et liber talis proestatio hominis ad habendam talis proestatum non debet » S. 1, q. XCIII, art. 4. « Aliquis

poichè mitighiamo con rimedi i dolori e le malattie che sono, come la schiavitù, frutti amari del peccato originale, non dobbiamo fare egualmente tutti gli sforzi anche per radicare la schiavitù, per circoscriverla e moderarla? Da ciò derivano quelle importanti restrizioni che S. Tommaso prescrive al principio della subordinazione delle schiave al padrone.

E primariamente questa dipendenza non si estende a tutta la personalità umana, ma solamente al corpo. L'anima si sottrae al giogo, ed anche nella servitù essa resta padrona di sé. Conserva diritti inalienabili, fra i quali il primo di tutti è l'adempimento delle leggi di Dio (1). Il padrone non ha il potere sul servo, se non in ciò che concerne le opere servili; fra di quelle quali rimangono nella sua libertà sotto la protezione del Creatore, che l'istruisce direttamente dalla sua volontà e colla legge naturale e colla legge scritta (2).

Di più, benchè il servo appartenga quanto al corpo al suo padrone, il diritto di possesso non si estende fino a poterne disporre come di cosa. Se il padrone l'uccide, si rende colpevole d'omicidio; se lo storpia o lo mutila, il servo mutilato ha diritto ad una riparazione secondo l'arbitrato di uomini onesti; e si sa che in questo caso la

*dominatio illius ad servum, quando cum sui dominator, ad propriam utilitatem sui adfert dominatum, relinquit... In ista intentione non habet nisi dominium hominis ad hominem.*

(1) *Quaest. in quart. ad Titum, c. III, art. 2. — Sed tunc... quod iam ad corpus.* — Cf. 2.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup> q. CIV, art. 5. San Tommaso cita questo bel passo di Seneca. *De Benef., c. XX, — Errori et non voluntati servitutum in istum hominem descendere, patet ex eo melior exceptio est, corpus obnoxium suum et adscriptum domino, mox quidem est ad patrem.*

(2) *S. P. 2.<sup>a</sup> q. CIV. — Tunc tunc homo homini obedire in his que exteriora per corpus sunt agenda... intra dominum in his que pertinent ad servitum opera consequenda. Subdit non subjicitur nisi superioribus quantum ad servitum, sed quantum ad aliquas determinatas; et quantum ad illa, melius sunt inter Deum et subditos; quantum ad illa vero immediate subditur Deo, a quo instruitur per legem naturalem, vel scriptam.*

ripetizione ordinata dalle leggi alla libertà (4). Non può costringerla nè al matrimonio nè al celibato; maritata non può separarla dalla sua donna (5). Finalmente lo schiavo di un ebreo, ricevendo il battesimo, fosse stato o no comprato dal suo padrone, era libero per diritto (6).

Così tanto in teoria che in pratica l'Angelo della scuola mitiga il rigore della dottrina peripatetica, da cui si è tanto allontanata, sembrando di seguirlo, quanto il servaggio del XIII secolo si era allontanato dall'antica schiavitù (7). I temperamenti portati all'oppressione ed al privilegio non sono certamente nè la libertà nè l'eguaglianza; ma chi neppur sognava allora a rivendicare nella loro pienezza questi donati di decenza e di giustizia naturali? La dimostrazione di questi imprescrittibili diritti, oscurati dalla passione e dagli interessi più ancora che dai pregiudizj, fu l'opera lenta e successiva della civilizzazione cristiana e della filosofia.

(4) S. I.<sup>o</sup> 2.<sup>o</sup>, q. LXV, art. 4, q. LXII, art. 2.

(5) *Ibid.* q. CIV, art. 2. « Non tenentur certi dominia... abstinere de matrimonio contrahendo vel virginitate servando vel aliquo alio hujusmodi ». S. III, q. LII, art. 2. « Dominus cognatus est se servum vendit scilicet quod facti sunt matrimonio provera. unde gratia in schiavo regeret qui ante non nisi patere cum regit ».

(6) *Ibid.* q. I, art. 16.

(7) Le opinioni di S. Tommaso sulla schiavitù sono state esperte in una maniera assai favorevole di quello che noi abbiamo fatto da M. Deichman (*Giuseppe VII, Saint François d'Assise et Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1844, T. II, p. 244 e seg.) e da Fagniez (L. I, p. 66 e seg.) che toglie il detto Dottore di aver recato l'autorità planetaria cui S. Paolo è di essere stato il rispetto dell'indivisi- bilità, fino a distinguersi dalla libertà e dall'eguaglianza cristiana. I testi che abbiamo citati non sembrano giustificare questa interpretazione. Sicuramente San Tommaso non ha scritto una dichiarazione del diritto dell'uomo, ma non ha considerato la schiavitù nè come il risultato di una inferiorità di razza, nè come un impedimento pubblico, nè come un mezzo di governo; egli l'ha messa fra le piaghe in più dolorose che la prevenzione di addebi- tarsi abbia estruso dall'umanità. Come non credere che questa dottrina, secondo che nota Balme (il protestantismo paragonato al cattolicesimo, T. I, c. XIX), serva alla schiavitù un motivo di rassegnazione, mette in forse l'arbitrio del padrone e dà un forte accoglimento alle responsabilità degli uomini liberi?

## IV.

Ma l'analisi degli elementi sociali e l'organizzazione dei pubblici poteri, malgrado la loro importanza, da S. Tommaso non sono stati trattati che in maniera indiretta e per così dire episodica. Allorchè tratta della politica si mostra scorto di discussioni e di teorie, e la sua principal cura è di tracciare ai sovrani il codice particolare del loro doveri. Tale doveva essere nella mente del santo Dottore l'oggetto del trattato del *Governo dei principi*, di cui sventuratamente i due ultimi libri, come abbiamo detto di sopra, sono di un'autenticità molto equivoca.

Il carattere più generale di questa parte della dottrina di S. Tommaso è il predominio dell'elemento morale e religioso sull'elemento politico.

I filosofi dell'antichità avevano scritto ammirabili pagine in difesa del diritto e della giustizia, considerati come il fondamento delle società. Ma nè le sublimi ispirazioni di Platone, nè le massime generose, ancorchè meno elevate d'Aristotele, non somigliano agli austeri insegnamenti del discepolo di Alberto Magno e di S. Domenico. L'Angelo della scuola cattedratica è piuttosto limita la scienza di governare gli uomini alla sola arte di guidare le loro coscienze, e di condarli alla felicità pel sentiero della virtù. Che cosa deve ricercare un principe degno del nome di re? Forte le ricchezze, le potenze, la fama? No: tutti questi vantaggi terreni e passeggeri per lui son care troppo basse. La stessa gloria non vale i sacrificj che costa, soprattutto se è comprata a prezzo del sangue e della felicità del popolo. I soli beni degni di un cuore reale sono i beni eterni; e lui deve volgere la sua mira, i suoi sforzi e le sue speranze (1). E mentre che distaccato dalla terra

(1) *De Reg.*, I, c. VII e VIII e seq.

andrà cercando in Dio la sua ricompensa, qual condotta terrà egli a riguarda dei sudditi? Dovrà ispirar loro l'amore della virtù, affinché possano meritarsi l'eterna felicità (8).

Allorchè S. Tommaso additava ai sovrani questo sublimo scopo, la cristianità era ancora addolorata per la recente perdita di un possente monarca, che aveva portato sul trono il ritratto di tutte le virtù, e che sul letto di morte, indirizzava al principe chiamato a succedergli, queste memorabili istruzioni.

« Mio figlio, la prima cosa che ti raccomando, è che tu ponga il tuo cuore in Dio.... Ascolta volentieri la parola di Dio, e ritienila nel tuo cuore. Chiedi abitualmente grazie e perdona. Nessuno sia tanto ardito davanti a te di profferire parole peccaminose.... Non soffrisse parimente che sia detta contumelia alcuna contro Dio innanzi a te.... Affrettati a toglier questi brutti peccati dalla terra.... Mio figlio carissimo, ti do tutte le benedizioni che un buon padre può dare al suo figlio. La SS. Trinità e tutti i santi ti guardino e ti difendano da ogni male, e Dio ti conceda la grazia di far sempre la sua volontà, perchè da te sia onorato, e perchè tu e noi possiamo dopo questa vita mortale, essere insieme con lui per l'eterna eternamente » (9).

Qui si potrebbe istituire un curioso confronto fra l'altissime parole di S. Luigi al suo figlio ed i precetti che l'angelico Dottore indirizzava ai principi, ammaestrandoli a dirigere i loro pensieri verso il cielo. Tanto nel monarca che nel teologo si riscontra il medesimo distacco dalle cose terrene, il medesimo sentimento di quella dell'eterità. Le medesime aspirazioni ed il medesimo ardore delle virtù cristiane.

(8) De Reg. c. XIV.

(9) BOSSUET, *Discours de Saint Louis*, nella Nouvelle Collection des manuscrits pour servir à l'Hist. de la France, des Mss. M. de la Bibliothèque, T. 4, pag. 316 e seg.

Ma questo grande non è l'impero delle abitudini e delle circostanze sul cuore dell'uomo? Quali divergenze, sevente ben combinate, non scolpisce la pratica della vita nei cuori i più strettamente uniti dalla carità e dalla fede? S. Luigi e S. Tommaso assurgono tutti e due ai governi il medesimo fine morale e religioso; ma l'uno dal trono e l'altro dal fondo di un chiostro, non tirano dai loro comuni principi le stesse conseguenze. San Luigi, anche nell'affianco della sua pietà, si ricorda di esser re, e nonostante il suo attaccamento alla Chiesa ed il suo filiale rispetto verso la Santa Sede, non aderisce alla scomunica dell'imperatore Federico II, emanata da Gregorio IX; ricusa il trono imperiale offerto ad un figlio della Francia, Roberto d'Artois; e finalmente sul punto di prender la croce pubblica la Progenitura della difesa dei diritti della sua corona e degl'interessi del suo popolo contro gli usurpamenti temporali del potere ecclesiastico. Questi atti memorabili del santo monarca non si accordano facilmente con le massime dell'angelico Dottore sull'autorità dei papi. San Tommaso insegna, che come i fini eterni dell'individuo e della società sono superiori ai loro fini terrestri, così la cattedra pontificia, unica sorgente delle grazie divine, sorpassa tutti i troni della terra. Sotto la legge antica, le cui promesse non si estendevano al di là dei beni materiali, nella provvidenza dei quali consista la missione del principe, il sacerdote era soggetto al magistrato politico; ma il Vangelo chiama gli uomini a più alti destini, e gl'invita al possesso di Dio, che non possono ottenere senza il soccorso soprannaturale della grazia. In tal caso la società, non constando che d'individui e non esistendo che per gl'individui, deve essere organizzata conforme a questo fine supremo. Chi istruirà gli uomini? Chi dirigerà gli stessi re, se non vi è il sacerdote depositario della parola di Dio, custode della verità necessaria alla salute dell'anima? Gli antichi reparti del sacerdozio coll'impero sono spenti. Senza dubbio il diritto divino, derivante dalla grazia, non di-

stragge il dritto umano che viene dalla natura (4). La Chiesa non assorbe lo stato, ma lo stato è sottoposto alla Chiesa, e i principi temporali dipendono dal romano pontefice, successore di S. Pietro, rappresentante di Gesù Cristo stesso (5).

Così in cima alle teorie sociali di S. Tommaso compare il dogma della supremazia del sacerdozio e della soggezione dell'autorità civile; dogma caratteristico, in cui si trova tutta intera la pietà del medio evo, e che imprime nel genio particolare di quell'epoca un sistema composto di elementi molto più antichi, di quelli che in maggior numero amministrava il peripatetismo. Anche la politica dell'Angelo della scuola deriva da due influenze: l'una antica, l'altra moderna, che si sviluppa senza contrasto, l'antico del santo Dottore, e di cui abbiamo ritrovato la traccia in ogni ramo della sua filosofia. Le massime che professava erano ammirate a suo tempo, più o meno dagli scrittori i più autorevoli; e tuttavia, malgrado gli omaggi di cui la Chiesa era circondata, i progressi della regia potenza e l'ostacolo di alcuni maestri presagivano vicino il giorno, in cui la supremazia temporale dei papi sarebbe sconosciuta nell'ordine dei fatti, dai principi che non avrebbero né la pietà né la moderazione di S. Luigi; mentre che sarebbe impugnata sotto il punto di vista di diritto, dai teologi usciti, come il francescano Guglielmo Occano, dalle corporazioni religiose che sembrano dedicate nel modo più assoluta alla difesa del papato!

(4) S. 2.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup>, q. 1.<sup>a</sup>, art. 4.<sup>o</sup>. « *Jus civilem quod est in gratia, non tollit jus humanum quod est in natura ratione.* ».

(5) *De Reg.*, l. 2, c. 109. « *Majus ergo regis (divini) ministerium, et a terranis civibus spiritibus dantes, non terranis regibus, sed sacerdotibus est romanorum, et prescribitur utrum sacerdoti succedat Petrus, Carus vicarius, romano Pontifice; vel casus, reges papam circumstantes aperiunt esse subditos, sicut ipsi Domino Jesu Christo a. 1000, et in omni lege sui sacerdotum officio, per quod horum traduntur ad bona castitatis: unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subditi...* ».

V.

San Tommaso, come abbiamo notato, non ama trattenersi nella pura sfera della teoria, e per quanto il soggetto gli lo permette, discende ai più minuti particolari della vita positiva. Nonostante lo parte veramente pratica delle sue opere è poco sviluppata; e prevenuto dalla morte non può manifestare tutti i suoi pensieri. Così in nessun modo ha trattato dell'educazione, nonostante l'esempio che gliene aveva dato Aristotele. Non dovè dunque recar meraviglie se trasalocremo diverse importanti questioni, di cui si occupa la scienza politica. Noi abbiamo dovuto limitarci a tre o quattro punti, intorno ai quali abbiamo trovato in S. Tommaso qualche concetto preciso e sicuro: stanziamento dell'imposte, vendita delle cariche pubbliche, influenza del clima e commercio.

La dottoressa di Brabante dimanda a S. Tommaso se è permesso ai principi d'imporre contribuzioni su i loro popoli. Al giorno d'oggi alla vista degli stati attivi e passivi de' governi, la questione potrebbe sembrare scherzevole, ma per ben comprenderla è necessario riportarsi al medio evo, quando nella maggior parte degli stati d'Europa, il principe possedeva vasti domini, le cui entrate territoriali, aumentate da tutti i canoni feudali, costituivano una rendita presso a poco sufficiente per gli ordinari bisogni (1). In quei tempi un principe scrupoloso poteva astenersi a stabilire imposte non necessarie alla sua potenza e danzare alla proprietà dei suoi sudditi. Il lato economico della questione poco attraeva l'attenzione di S. Tommaso, che molto si occupava dell'elemento morale. Per regola generale vuole che i sovrani si contentino della loro fortuna patrimoniale, ed in nessun caso

(1) Vedei, *Manuale de l'Administration en France* di M. TISSOT, nei La Couron, Paris, 1838, in 8vo, T. II, p. 4 e seg.

permette loro d'imporre contribuzioni per arricchirsi, ovvero per soddisfare a colpevoli capricci o ad un gusto sfrenato di prodigalità. Essi debbono ricordarsi che sono re per i loro popoli e non per sè stessi, e che la loro amministrazione deve avere in vista il pubblico bene. Non ostante se le ordinarie entrate dello stato non bastassero a far fronte alle spese straordinarie che occorsero in certe circostanze, come per sostenere una guerra o per intraprender lavori di pubblica utilità, in questi casi il principe può giustamente rifiutare della caudice i necessari sacrificj della salute comune, e stanziare un'imposta, la quale però non ecceda i pubblici bisogni, nè le facoltà dei cittadini, nè le tasse fissate dalla legge (3).

La duchessa di Braganza indirizza un'altra domanda a S. Tommaso sulla vendita delle pubbliche cariche: E permette ai principi di procacciarsi sussidi straordinari vendendo a prezzo d'oro le cariche dello stato? Fintanto che si tratta di cariche dell'ordine temporale, risponde S. Tommaso, nulla impedisce ai principi di disporne in simil modo, purchè la vendita non sia ad un prezzo troppo caro, che l'acquirente non possa pagare senza commettere ingherie; ma è meglio peraltro nell'interesse del paese di non ricorrere a simili espedienti, perchè se gl'impieghi sono posti all'incanto, cadessero ben tosto nelle mani di gente incapace ed immorale, anzi ricca

(3) *De Reg. Imperiorum*, Opp. ed. Roma, T. XIX, p. 622. « Principes tenentur esse a Deo instituti non quibus ad propria loca gubernent, sed ad communi populi utilitatem procurant... Constituti sunt rebus terrenis principibus, et ex his viventes a spiritualibus subditorum obtinent... Contingit tamen aliquando quod principes non habent sufficientem redditus ad sustentandam terram et ad alia que legitime rationabiliter principibus expetenda: et in tali caso potest eis et subditis subditum modo positi communi carum utilitas procurari... etc. » Cf. *In quib. ad Rom.*, c. XIII, lect. I. « Expliciter prohibetur principibus vendendo tributa. Primo quidem ad utilitatem populi non procurant, sed solum ad diripiendam eorum bona intendunt... Alio modo ex eo quod violenter diripiunt supra strictam legem, quare eis quasi quoddam pactum inter regem et populum, et supra populi facultatem ».

per comprarli, e le persone oneste e capaci, ma povere, ne resterebbero escluse (1).

Senza avere studiato molto a fondo l'influenza dei climi, Aristotele aveva notato che i popoli dei paesi freddi sono generalmente coraggiosi, ma privi d'intelligenza, e che se sanno conservare la loro libertà, non hanno mai potuto conquistare i loro vicini. Aggiungeva che al contrario nei paesi caldi gli abitanti mostrano sagacità ed attività per le arti, ma mancano di coraggio e subiscono facilmente il giogo della schiavitù. L'unione dell'energia e dell'intelligenza è il frutto dei climi temperati, come la Grecia, i cui popoli sanno conservare la loro indipendenza ed ingrandire il loro territorio per via di conquista. San Tommaso prende parola per parole questa teoria dello Stagirita, e ne deduce le regole per la scelta del luogo, che dovrà preferire il principe che si propone di fondare un nuovo stato ed una nuova colonia. Tuttavia non esagera l'influenza del clima fino a considerarla come decisiva, e comprende che gli energie sforzi dell'umana attività possono vincere i rigori di un suolo il più ingrato, nello stesso modo che la sua spensieratezza e la sua mollezza possono rendere infruttuosi tutti i vantaggi di un clima il più ameno, e il più favorevole. Cita come esempi le nazioni greche e romane che abitavano contrade mirabilmente propizie a sviluppare l'intelligenza e la bravura, ma che essendosi lasciate corrompere dalla voluttà, videro a poco a poco languire il lor vigore fisico e morale, e cadere dalle loro alluvolte mani l'impero del mondo (2). Queste osserva-

(1) De Reg. Juris, I, 118: « Non vides quare hominibus officia non bene valde vendere dandum... non bene probo venditor officia, quod recuperari non possit sine gravamine venturore sollicitudinis. Sed tamen talia venditio expedire non videtur... » 119, n.

(2) Repert. in Polit., lib. VII, lect. 3, p. 158, B.° « Intellectus et virtutes non necessitate in operibus suis a virtute conferuntur per se. Unde potest contingere quod, quædam aliqua ex virtutibus conferantur vel naturaliter dispositio non inclinatur ad gubernandum, nec

zioni appena accennate da S. Tommaso non possono acquistare l'importanza di un sistema; ma lo storico premurosamente le raccoglie, come una degli anelli della catena che ricongiunge le dottrine moderne sull'influenza dei climi alla tradizione del medio evo, e poi medio evo all'antichità.

Ed è per lo stesso motivo e lo stesso riguardo che l'opinione di S. Tommaso sul commercio non merita di esser trascurata. Abbiamo veduto che l'Angelo della scuola non mostra che una mediocre stima per la professione del negoziante, e che, se scendeva in qualche modo quelli che l'esercitano, la sua tolleranza, per così dire, forzata, scadeva ancora più di lassimo che d'incoraggiamento. Con simili disposizioni S. Tommaso non poteva dare il consiglio ai principi di proteggere il progresso del commercio, e soprattutto del commercio estero. Agli stati che non sussistono che per lo scambio di generi con i paesi lontani, preferisce quelli che, per quanto è possibile, si sostengono coi loro prodotti. Egli fa osservare che i primi si trovano nella dipendenza dei loro vicini, e che accadendo una guerra, sono esposti a mancare del necessario. Fa rilevare con forza, come inconvenienti del commercio, non solamente l'alterazione del carattere nazionale, insensibilmente modificato dal contatto degli stranieri, ma la piaga profonda che l'amor del guadagno porta al

ad opacitate intellectus vel vitium, et tunc per electionem intendit studio sapientie et curritur virtutum, colligitur una cum intellectualibus et bene gubernatis, et contrariis et bene uti ad ista, dicitur se alio et curritur in malis operationibus, efficitur impotens et male gubernatis, et tunc aliorum sunt. Et hoc forte facti una causa destructionis regni Romanorum et Grecorum; beneque enim observatum, vitium in tranquillitate, dicitur in alio et voluptatibus carnalibus et viciis, poterit velle sapientie, et hoc facti sunt minus intelligentes et minus operantur in actionibus divinis et bellicis, non poterunt gubernare nec principari bene alio, et tunc rebusque subiectis, ipsa viciis et impotentiis obviare a. Cf. *Summa*, *Part.*, IV, 4, trad. di M. Barth., *Sacra-Sacrae, Ep. Reg. Principum*, II, c. 4 e 5.

patriottismo, alla buona fede ed ai costumi, la decadenza delle virtù guerriere, osservate dal lusso, e l'alimento offerto alle spinte di sedizione dalla rivalità e dal conflitto degli interessi. Nonostante, siccome non esiste sulla terra alcun paese che possiede ogni genere di produzione, San Tommaso conferma la necessità del commercio coll'estero, e stabilisce che uno stato bene ordinato deve moderatamente favorirlo, oportet quod perfecta civitas moderate mercatoribus utatur (1). Questa conclusione confuta e distrugge l'asserita querela di Montesquieu (2) che: « Noi dobbiamo alle speculazioni degli scolastici tutto lo disordine che hanno accompagnato la distruzione del commercio ». La storia delle repubbliche italiane mostra che il commercio non fu distrutto nel medio evo, come dice l'illustre scrittore. Che del resto se ha dovuto soffrire i rigori dei tempi, l'opinione di moderata dell'angelico Dottore non può certamente rinnovarsi fra le cause che hanno contribuito a rallentarne lo sviluppo.

## CAPITOLO VII.

### Fonti della dottrina di S. Tommaso di Aquino.

Dopo aver tenuto dietro al pensiero di S. Tommaso in tutte le direzioni, che diede al genio filosofico, nella teologia, nella psicologia, nella morale, nella politica, potremo ora più facilmente riconoscere le guide, che prese a seguire, e le fonti dalle quali attinse la sua dottrina.

(1) De Reg. II a III. — Melius est quod civitas vectusibus rebus suppetat ex propriis agris, quam quod melius est totaliter negotiorum expedit. Nec tamen negotiorum omnino a civitate oportet excludi... etc. »

(2) Esprit des lois, lib. XXI, c. xx.

La filosofia di S. Tommaso è soprattutto una filosofia cristiana, cioè una filosofia, che lungi dall'ammettere cosa alcuna contraria al cristianesimo, si propone anzi per fine espresso di dimostrarlo e difenderlo; in una parola è una filosofia intimamente penetrata, e per così dire fondata, dalla fede e dai sentimenti, che il Vangelo ha fatto prevalere nella società rigenerata e santificata dalla virtù della Croce.

Il libro adunque principale a cui S. Tommaso s'ispira, di cui fa il suo quotidiano alimento, e la sua invariabile regola di pensare, è la santa Scrittura. La sua più e detta pena commentò il libro di Job e dei Salmi, la Cantica dei cantici e i Profeti Isia e Geremia, i quattro Evangelii e molte lettere di S. Paolo. In ogni pagina dei suoi libri s'incontrano citazioni della santa Scrittura, che ora gli somministrano prove, ora obiezioni, le quali sempre procura accordare colle opinioni che egli professa. In faccia a queste testimonianze, come si potrebbe negare che il libro della santa Scrittura sia stato il fonte principale non solo della sua teologia, ma ancora della sua filosofia? Bisogna convenire che nello studio della Bibbia S. Tommaso non ha perduto quella credulità, quel metodo, e specialmente quei sentimenti, che vi portano alcuni interpreti moderni. Fu affatto estraneo al procedere di quell'ingegno pericoloso, che in Germania oggi giorno ha preso tante vaste dimensioni; ma questi processi, forse utili per rischiare la parte storica, comunque vi vogliono intendere ed applicare, non penetrano tutte le profondità del sacro testo. Vi è una scienza delle santa Scrittura, che consiste nel meditare le verità che esse richiedono, e nel ricavarne lume per l'intelletto, e regola per la volontà. Questa scienza, che niente ha di comune colla pura filologia, è la sola che coltivate l'antichità cristiana, e che S. Tommaso possedeva. Essa costituisce il fondo di sua teologia, e figura egualmente fra gli elementi della sua morale, e della sua metafisica.

Tra i modelli che il santo Dottore prende a seguire, troviamo dopo la Bibbia gli scrittori ecclesiastici e sopratt-

tutto i Padri della Chiesa. Si vuol vedere fino a qual punto le loro opere gli fossero famigliari? Non è necessario un fastidioso riscontro delle citazioni sparse nella *Summa theologica*, e nella *Summa contra i Gentili*: basta aprire a caso la *Catena d'oro*, in cui commenta i Vangeli con testi estratti dai Padri e legati fra loro in modo da formare un discorso continuato. *Rebela* (1) e la maggior parte degli editori antecedenti hanno dato un catalogo di cinquantasei scrittori greci e di ventidue scrittori latini, dei quali si servì S. Tommaso. Si trovano fra questi i nomi più grandi della Chiesa cristiana: S. Ambrogio, S. Agostino, San Girolamo, S. Gregorio Nazianzeno, S. Basilio, S. Giovanni Damasceno, S. Giovanni Crisostomo, S. Cipriano, S. Ilario, Sant'Atanasio, S. Gregorio Niseno, Eusebio di Cesarea, e fra quelli di un'epoca men lontana, Isidoro di Siviglia, Beda, Alcuino, Rabano Mauro. Alcune citazioni possono essere state copiate da antiche raccolte e da glossa oggi perdute; ma la maggior parte sono di prima mano. Le opere dei Padri latini si erano sempre conservate, ed alcune delle greche erano state tradotte fino dai primi secoli della scolastica. Che del resto quando non esisteva la versione di un autore, S. Tommaso, come lo confessa egli stesso (2), ricorreva ad un interprete, che glielo spiegava; ed appunto si servì di questo espediente per comprendere a fondo Aristotele, che non poteva leggere nel testo greco. È facile vedere che poté acquistare un'istruzione scolastica, che ai suoi tempi sembrò un prodigio, e che sarebbe notevole in tutti i tempi.

In S. Tommaso l'elemento cristiano si trovò congiunto ad influenze straniere, alle quali, sebbene manifestamente le dominasse, mai poté sottrarsi, e che come filosofie consalò assiduamente nella costruzione del mecu-

(1) D. THOMAS, *Opp.*, T. IV, *Adm. gener.*, p. 46.

(2) *In catenam super Verba Evangelii apostoli Matthei*, *Opp.*, T. IV, p. 159: « Quodam expostione Doctorem grecorum in latinam sui transferri ».

mento, che in sua pietà inclina ad onore della religione. Incediamo parlare dell'antichità greca e latina, e degli scrittori ebrei ed arabi.

Fra gli scrittori dell'antichità, a confessione di tutti gli storici, Aristotele è quello che fu più familiare a S. Tommaso. Abbiamo veduto che dopo la nuova traduzione latina fatta a sua richiesta, si commentò la *Metafisica*, la *Morale*, la *Politica* e qualche trattato della filosofia naturale.

Sembra che di Platone non abbia veduto che il *Timèo*, tradotta e spiegata da Calcidio. L'unica citazione del Menone certamente è stata presa e dagli *Analitici* di Aristotele, e dalle *Furculatione* di Cicerone, dove essa si trova (1). Un storico di gran peso, Ritter, congetture potesse possedere la *Repubblica* e le *Leggi*; ma questa supposizione è smentita dal sesto Ussiere, che in un passo dei suoi commenti espressamente dichiara che il sentimento di Platone sulle cause della corruzione dei governi, non è ben conosciuto, perchè le opere dove l'espone, non son giunte in Italia (2). Nappura i discepoli immediati di S. Tommaso, come se ne possiamo convincere leggendo il quarto libro del trattato del Governo dei principi, non sapevano se Platone avesse insegnato la corruzione dei beni e delle donne, o se una tale opinione gli fosse stata apposta calunniosamente da Aristotele (3). Questa incertezza sopra un punto di fatto si facile a verificarsi, è tanto più notevole, inquantochè si riteneva

(1) S. I. q. LXXXIV, art. 2, *Pr. Sec. II*, c. XXI, p. 1; *Furcul. T. I*, p. 88.

(2) In *caus. Publicorum Ebrae apostolicæ*, Opp., Romæ, 1778, T. IV, pag. 498, col. A. e Circa primis ad intelligendum, quid opitio Platoni de corruptione rerum publicarum non est bene cognita a nobis, tam quia non venit ad nos per libros ejusdem, nec expositorem ejus; tam quia dicit Aristoteles hoc de eo obicere veri valde propter brevitatem operum &c.

(3) *De Regim. Principum*, lib. IV, c. IV.

in Francesco de Maynois, che visse un secolo dopo (4).

La mancanza delle opere di Platone non era certamente supplita da alcuni frammenti di Teofrasto e di Teofrasto, sparsi allora per le scuole; ma S. Tommaso possedeva la Teologia di Proclo, che ha citato nel suo commento sopra il libro delle cause (5), ed il trattato della *Natura dell'anima di Nemesio*, che Alfonso arcivescovo di Salerno avea tradotta dal greco fin dagli ultimi anni dell'XI secolo (6).

Non ostante gli scrittori di Roma, che quantunque conciosissimi nel medio evo, hanno esercitata sopra la filosofia un'influenza proporzionatamente molto minore degli scrittori di Grecia. San Tommaso possedeva ed ha citato frequentemente Cicerone, Seneca, Virgilio, le *Fedelle* ec.

Nello stato attuale della scienza storica sarebbe cosa non che difficile, troppo sguardata, il voler tracciare un esatto catalogo delle opere degli Arabi e degli Ebrei, che possono esser cadute sotto gli occhi dell'Angelo della scuola; nonostante possiamo collocarvi con sicurezza il celebre trattato delle Cause, perchè l'ha commentato; la *Metafisica* di Avicenna, che cita abitualmente; molti commenti di Averroè; qualche frammento di Algazali, ed il libro della *Sorgente della vita*.

Ecco i numerosi, abbondanti e preziosissimi materiali ancor troppo infanti, che l'erudizione filosofica del XIII

(4) In primis contra. 86, Venezia, 1520, dist. 97, q. III, l.º 424 B.º e imposti Aristotelici ubi (Platon) quod apud Platona fuit quod melius erat, quod omnia essent communia, et arguit contra philosophum de moribus Et tamen certum est quod hoc Plato sicut opinionem tenuit, quantum tamen ad veritas non tenet, sed solum de arte.

(5) Vedi sopra, art. II, c. III.

(6) Recherches sur l'âge et l'orig. de trad. d'Alphonse, p. 72, Cf. Raynouf, Rapport sur les Bibliothèques de l'univ. de la France, pag. 463.

secolo arriva al sabbio, discreto e metodico lagozzo di S. Tommaso. Qual partito trarre da questa ricchezza? Che cosa ha attinto da ciascuna delle varie sorgenti che gli erano aperte? Per rispondere con qualche precisione è necessario esaminare le differenti parti della filosofia dell'Angelo della scuola, e rendersi conto dell'influenza particolare che le fece risolvere su tutti i punti.

La dottrina religiosa di S. Tommaso, a somiglianza di tutti i grandi sistemi di teologia, abbraccia, come abbiamo veduto, tre punti principali: la dimostrazione dell'esistenza di Dio, la definizione dei divini attributi e la spiegazione dei rapporti di Dio col mondo.

Per dimostrare l'esistenza di Dio si presentano a S. Tommaso due modi: 1.<sup>o</sup> Quello tenuto da Aristotele, che si fonda sul moto, ed in virtù del principio di causalità risale ad un primo motore. 2.<sup>o</sup> Quello accennato da S. Agostino e sviluppato da S. Anselmo, che prova Dio a priori per l'idea che ne abbiamo. San Tommaso rigetta apertamente il secondo, e si propone per primo. La sua dimostrazione è tutta peripatetica, tanto nella forma quanto nel fondo. I nuovi elementi che il cristianesimo aveva introdotti nella discussione, sono dominati dalle reminiscenze del dodicesimo libro della *Metafisica*, che stampa profondamente le sue orme in questa parte della *Summa teologiae*, e forse più ancora nella *Summa contra i Gentili* (1).

San Tommaso alla prova dell'esistenza di Dio tratta dal moto ne aggiunge altre due: una fondata sui gradi di perfezione che si vedono nella creatura, e che necessariamente conducono ad un primo essere che sia il principio di tutte le verità e di tutti i beni; l'altra levata dall'armonia dell'universo o del migliore indirizzo delle

(1) Vedi più sopra, sez. III, c. II, p. 466 e seg. Per giustificare le asserzioni di questo capitolo, non possiamo che ricorrere in capitoli precedenti. Di tutti queste asserzioni non sono che ripetizioni di risultati anteriori, le cui prove sono state date nei luoghi opportuni.

case al loro fine. La prima esposta da S. Agostino e nel suo *Metaphisica* da S. Anselmo, ha un colore platonico. La seconda testo spesso scelta con magnificenza da Socrate a Seneca, dai Padri della Chiesa a Giordano, è tanto antica, quanto il genere umano, a cui i cieli fin dalla creazione raccontano la gloria del loro Autore.

Se Aristotele ha portato la dimostrazione di un primo motore a quel grado di evidenza che il filosofo non può oltrepassare, è stato però meno esatto nella definizione degli attributi divini; ed in questa parte la sua dottrina troppo visibilmente si allontana dal cristianesimo, per potere essere adottata da S. Tommaso. Che perciò sopra le perfezioni di Dio, sopra la maniera con cui Dio conosce il mondo nel conoscer sè stesso, sopra l'immensità di sua potenza, con cui ha creato tutte le cose, sopra la sua volontà infinitamente libera, giusta e sapiente, S. Tommaso ha seguita come fonte principale, e si potrebbe dire unica, la tradizione della Chiesa, i decreti de' sommi Pontefici e dei concili, e la dottrina dei Padri. Fra tutti gl'interpreti della S. Scrittura ricorre costantemente a S. Agostino. Se si facesse un catalogo di tutti gli articoli della Somma teologica e della Somma contro i Gentili, che trattano degli attributi divini, quanti se ne troverebbero che non appoggiasero le loro conclusioni sopra un qualche passo del vescovo d'Ipbona? Né ciò deve far meraviglia. Qui navighiamo in alta teologia. Come mai sopra un oceano pieno di scogli avrebbe potuto il Dottore anglico non scegliere per pilota quel sublime ingegno che dai suffragi comuni e secolari della Chiesa gli era additato come il più esperto?

La medesima osservazione si applica alla dottrina di S. Tommaso intorno ai rapporti fra Dio e il mondo. Che forse prende dall'antichità pagana il dogma di Dio Creatore, che dà la vita a tutto ciò che esiste nel solo fin di sua volontà? Ma chi non sa che l'antica filosofia ammetteva una materia eterna ed increata, che Dio assiduamente adoprasi a sottomettere alle leggi dei numeri e

dell'armonia? Che fonte ricava dagli antichi greci la nozione di una provvidenza che veglia sull'universo, che col suo sguardo abbraccia tutti gli uomini e che regola anche i più piccoli avvenimenti, secondo i consigli di una sapienza e di una bontà infinite? Certamente avrebbe potuto raccogliere indizi di una tal verità nei dialoghi di Platone, se gli avesse posseduti, e senza dubbio ne riscontrò vive tracce in Cicerone ed in Seneca. Pure non ne trovò una definizione chiara, precisa e completa nei padri della Chiesa greca e latina? Non si dimentichiamo che il dogma della Provvidenza qual fu appreso da S. Tommaso, è strettamente legato a due altri concetti capitali che agli quasi immediatissimi, i concetti cioè della grazia e della promozione fisica, ossia del concorso immediato di Dio nelle azioni delle creature. Ora questi due concetti sono essenzialmente cristiani, ed il solo cristianesimo gli avea introdotti nel mondo, e ormai propagati, quando S. Agostino sembrò appropriarseli, svolgendo il primo con una chiarezza imparggiabile, ora come una conseguenza naturale del dogma evangelico della caduta e della redenzione, ora come la più sublime espressione della filosofia e come la conclusione necessaria delle sue dottrine sopra la natura umana. Pure è cosa molto giusta l'aggiungere, che S. Tommaso non si ridusse a far la sola parte di cieco e passivo imitatore dei grandi uomini, dei quali di bocca volle si dichiarava discepolo, ma diede ai materiali ricevuti dalla tradizione quella forma rigorosa, che è propriamente sua di lui originalità. In oltre dellò, dimostrò ed mostrò al grado di teoria un gran numero di concetti secondari, che prima di lui non erano che vaghi presentimenti. In una parola, se non ha inventato il fondo della teologia, ciò che non è dato ad alcuno, è il primo almeno che ne ha fondato l'insegnamento sopra basi regolari.

A mirare che ci allontaniamo dalla teologia, in S. Tommaso l'imitazione dei padri cede il luogo ad altre influenze. Tuttavia sulla questione degli universali sta ancora con S. Agostino che, come abbiamo veduto, gli serve di guida.

Riduzionismo a concepire quella questione della Somma teologica. L'idea vi sono? A oltre la risposta che noi più sopra abbiamo testualmente riprodotta (4), non sembrerebbe di ascoltare il vesuvio d'ippota? Eppure, cosa notevole, S. Tommaso conosce sì poco Platone, che in questo stesso squarcio lo combatte. Egli adotta la sua dottrina, intendo la sua vera dottrina, e nonostante la real concordia di Platone con S. Agostino acconsente si rimproveri ed alle obiezioni della Stagira. Noi vedremo altri scolastici, fra' quali Enrico di Gand e Francesco de Mayranis mostrarsi più giusti verso il discepolo di Socrate.

Per ciò che concerne la teoria dell'individuazione, noi ne abbiamo visto la radice nel peripatetismo, nella metafisica di Avicenna, e soprattutto nell'opere di Alberto Magno; ma presso l'angelico Dottore essa prese un sì grande sviluppo che si può riguardare come un parto della sua mente (5).

In psicologia la principal sua guida è senza contraddizione Aristotele, ed ha preso da lui la definizione dell'anima, concepita come il principio della vita, la conservazione delle sue health, e la teoria della conoscenza e del volere. Ma la psicologia peripatetica era stata spinta dagli Arabi alle estreme conseguenze, come, per esempio, all'ipotesi dell'unità dell'intelletto, che conduce per sé stessa alla negazione della personalità umana e alla sovversione di ogni moralità e di ogni religione. Contro il pericolo sempre più crescente di queste audaci interpretazioni del peripatetismo, S. Tommaso si armò dell'autorità dei commentatori greci, Tomasio e Teofrasto, estrandone lunghi passi che oppone ai difensori dell'avverismo (6). Sopra qualche punto particolare, e principalmente sopra ciò che concerne

(4) Sen. III, C. III, p. 104.

(5) *Ibid.*, p. 205 e seg.

(6) De Unitate Intellectus, opp. edit. Echels, t. XIX, p. 154 et seq. Vedi sopra Sen. II, C. VI, p. 142 e 144.

l'analisi delle passioni, ricorso all'opera di Nemesio che cita frequentemente. Finalmente è impossibile non scorgere i molti concetti presi dal suo maestro Alberto, che dopo aver commentato con grande sforzo di erudizione il trattato dell'*Anima* e gli opuscoli psicologici di Aristotele, egli stesso aveva sostenuto una polemica vigorosa contro la scuola di Averroè. Quale è dunque in psicologia la parte originale che spetta a S. Tommaso? Oltre al rigore dell'esposizione che qui vedea altrove è tutto suo proprio ciò che accade nel più manifestamente gli appartiene, è la profonda, scrupolosa e fedele analisi delle passioni. Anche in questo quadro ha fatto entrare dei tratti che non sono che reminiscenze, ma in piccol numero; ed in generale il modello che tiene avanti agli occhi, è la natura umana. Così osserveremo che gli articoli corrispondenti della *Somma teologica* non contengono che poche citazioni, e che la conoscenza del cuore umano vi tiene il luogo dell'erudizione.

La morale di S. Tommaso è quella parte delle sue opere che passa per la più importante. Anche dopo essere il tomismo insieme colla scolastica caduto in un totale discredito nel secolo XVIII, la sua morale conservò qualche risonanza. Ma qui pare si manifesta da tutte le parti l'influenza dell'antichità e dei padri della Chiesa. Allorché S. Tommaso vuol definire l'ultima fine dell'umana natura, e nel peccare i differenti motivi per cui agiscono gli uomini, dichiara non esser queste fine nè il piacere, nè la ricchezza, nè il potere, nè gli onori, ma il solo possesso di Dio; che altro fa, come già abbiamo fatto notare, se non rischiarare col lume del cristianesimo i primi capi della *Stoicà* o *Nicomaco*? Quando in seguito dà la definizione della legge, la distingue in più specie, descrive le loro proprietà, stabilisce le regole per interpretarle e applicarle; anche senza valutare le frequenti citazioni della *Passette* e del *Secreto* di *Gratiano*, non si mostra egli uno scrittore molto versato nelle studii di queste materie? L'esempio dell'antichità, perfezionato dalla tradizione cri-

stiana, gli somministra la distinzione dei differenti ordini di virtù; dagli scrittori ecclesiastici di ogni età raccoglie le sue lunghe analisi dei vizj e dei peccati; e si serve di S. Agostino per dare nuovi svolgimenti alla dottrina della grazia nei suoi rapporti col mondo morale.

In politica finalmente Aristotele serve di guida a San Tommaso nelle più vitali questioni, e per così dire la sostanza dei libri della *Politica* è passata per intero nel trattato del *Giorno dei principi*. L'origine della società, la necessità di un potere sociale, la divisione del governo, i loro vantaggi ed i loro difetti, i pericoli della democrazia, i mali inerenti alla tirannide son trattati precisamente nelle stesse vedute di Aristotele; e sopra questi punti di un'importanza capitale S. Tommaso non esprime altri sentimenti che quelli dello Stagirita. Ma accanto all'influenza peripatetica compare l'azione benefica del cristianesimo, che redde più i rigori della schiarità, e non l'ammette nello stato se non condizionatamente, che condanna l'usura, che biasima la mercatura ispirata dalle passioni di arricchire, che mette la forza al servizio del diritto, che subordina la materia allo spirito, il tempo all'eternità, la terra al cielo, e che finalmente sopra tutti gli umani poteri innalza l'immagine del potere spirituale, sovrano depositario dei voleri e dei diritti di Dio sopra l'umanità. Accanto appena di passaggio alcune secondarie fonti, che a S. Tommaso hanno servito di guida in certe questioni speciali, e fra gli altri il libro di Vegetio sull'Arte militare.

Discorrendo in tal guisa per le differenti parti della filosofia di S. Tommaso, ad ogni passo s'incontrano tracce delle sue molte letture, e di una conoscenza di letteratura sacra e profana tanto estesa e profonda quanto poteva averla nel secolo XIII (1). Difficilmente si potrebbe

(1) L'Abate Beccit ha notato, dopo Guglielmo del Tocco, che San Tommaso citava a memoria i dialoghi di Platone; e Marsilio non si vedeva apportare indotti passi di autori sempre a memoria e. Discorrendo sopra gli scritti maggiori di S. Tommaso, p. 22.

citare un'opera conosciuta dai suoi contemporanei, che si fosse involata alla sua erudizione, e da cui, nel valutare le questioni, non abbia tratto tutto quel partito che poteva giovare al suo soggetto. Le sue due *Somme* sono un riepilogo dei più eccellenti pensatori di Aristotele, degli Arabi, e degli scrittori ecclesiastici. Ha in qualche modo applicato alla filosofia e alla teologia il sistema, che aveva tenuto nella sua Cattedra d'oro per interpretare i santi Evangelii, colla differenza che nelle sue imitazioni filosofiche non si limita a semplici orientali, ma era stringe, ora allarga e sviluppa il concetto dei suoi modelli, e sempre gli porta ad un maggior grado di regolarità, di precisione e di chiarezza.

Ma forse questa dottrina raccolta da tante varie sorgenti, composta di elementi tanto diversi manca di unità. Forse tutte le sue parti non sono connesse che con fragilissimi nodi, che lasciano trasparire l'incoerenza. Tale è il sospetto che corre alla mente quando ci troviamo a dover giudicare di sistemi, ad ogni figura sopra ogni altra cosa l'ereditazione. Ma dovrà aggiungersi che tale è ancora il biasimo ordinario che le menti poco familiarizzate colla storia, gettano contro coloro che senza rinunciare alla libertà del proprio giudizio, hanno la pazienza e la modestia d'illuminarsi colla lettura e colla studio? Io non credo che la dottrina di S. Tommaso possa esser tacciata di contraddizione: ma quant'anche incorresse in un sì grave rimprovero, legittimamente non recherebbe doversi ciò attribuire al numero ed alla varietà dei modelli imitati del santo Dottore. Un grande ingegno non può aver più maestri? E dacchè ha incominciato a seguire uno, dovrà sotto pena d'incoerenza seguirlo fino all'ultima, ed abbandonare tutti gli altri? I pensamenti dei filosofi non sono consistenti ed unitamente, come sono i teorici matematici, che bisogna tutti accettarne e tutti rigettare; ma hanno aspetti molteplici, e si prestano a svariatissime combinazioni fra le quali è lecito scegliere senza contraddirti. Così Bossuet,

Plotino, Averroè e molti altri hanno seguito Sant'Agostino e San Tommaso, e non hanno rinunziato a Cartesio, dal quale quantunque abbiano molto ricopiato, non hanno però adottato tutte le sue opinioni. San Tommaso non ha operato altrimenti relativamente ai modelli che possedeva. Gli ha studiati tutti, e si è giovato di tutti; ma non gli ha seguiti in tutto. Dagli antichi e dagli Arabi non ha preso che le dottrine che si potevano conciliare coll'insegnamento della Chiesa. E quant'anche, per poterle introdurre nella sua dottrina, avesse interpretato troppo favorevolmente alcune parti del peripatetismo, l'unica sua torte sarebbe quella di un'eccessiva indulgenza per Aristotele; ma la sua filosofia, per la ragione che è stata attinta a diverse fonti, non meriterebbe di esser rigettata come una compilazione volgare e priva di ogni valore scientifico. L'equo giudizio che se ne deve fare è quello di riguardarla come una vasta stesca, di cui i materiali sono stati amministrati dall'erudizione, ed il concetto generale dal cristianesimo, che serve di regola per valutare i sistemi, e per ammetterne o rigettarne le conseguenze.

La critica obietta ancora che la filosofia di S. Tommaso manca di originalità. Questa rimprovera è certamente men grave dell'imputazione di incoerenza; perchè se il dovere di un filosofo è di esser conseguente, non è però tenuto ad essere inventore ed originale. Noi con tutta fedeltà abbiamo messo in luce le autorità seguite da S. Tommaso, ed abbiamo riscontrato che in tutti i rami di filosofia la sua dottrina è una continua imitazione. Non intendiamo ora d'indebolire i risultati ottenuti nelle nostre precedenti indagini; ma in qualsiasi opera, altra cosa è l'insieme, altra cosa sono i suoi particolari. Difatti nella Somma teologica o nella Somma contro i Gentili, il dialogo generale dell'opera non sustiene fino all'ultimo un carattere di grandezza, che suppone una maravigliosa forza di spirito? L'artista che insca un monumento, non produce nè le pietre che impiega, nè le forme parziali

che ravvisiamo nell'insieme dell'opera; nonostante si riguarda come un ingegno creatore, quando l'edifizio presenta tali proporzioni che incantano la vista. Sarebbe più che rigaroso quegli che volesse ritorcere in obiezione contro S. Tommaso il suo vasto sapere, che fu l'alimento del suo spirito, e che l'abilità a produrre quella molteplicità di opere tanto solide, tanto complete e tanto istruttive. In oltre conviene valutare l'originalità di un'opera dal successo che ha ottenuto, dalle tracce che ha lasciato di sé nell'istoria, e dai servizi che ha reso allo spirito umano. Sotto questo ultimo rapporto, pochi sistemi filosofici, anche fra i più vantati, potrebbero sostenere il paragone colla dottrina dell'Angelo della scuola, come volremo nel libro seguente, nel quale faremo l'istoria delle diverse fasi d'influenza esercitata dal tomismo.

A A A A A A A A  
 2 5 8 3 0 3 i A  
 V V V V V V V V

# INDICE

## DEL PRIMO VOLUME

PREFAZIONE . . . . .	Pag. 1
INTRODUZIONE . . . . .	2

### LIBRO PRIMO

#### Esposizione della Filosofia di S. Tommaso d'Aquino.

##### SECONDA PARTE

##### Compendio della *Metafisica scolastica* di S. Tommaso

I. Escordi della filosofia scolastica. — II. Filosofia degli Arabi e degli Ebrei. — III. Come passa in Occidente. — IV. Quali effetti si produce. Resistenza opposta dagli ordini religiosi. Guglielmo d'Auvergne, Alessandro d'Alen, Alberto Magno . . . . .	40
---	----

##### SECONDA SEZIONE

#### Autenticità delle Opere di S. Tommaso d'Aquino.

Capitolo I. Regole da seguirsi nella diacronica delle Opere di S. Tommaso d'Aquino. — Sono primi Regola . . . . .	63
• II. Commenti di S. Tommaso sopra Aristotele . . . . .	73
• III. Commenti di S. Tommaso sopra le Sacre Scritture . . . . .	86
• IV. Principali opere di Tommaso . . . . .	89
• V. Della Somma Teologica . . . . .	87
• VI. Opuscoli di S. Tommaso. Cronologia delle sue opere . . . . .	108

## SOMMARI TITOLI.

*Analisi della Dottrina di S. Tommaso d'Aquino.*

CANTO I. Spiega generale della filosofia di S. Tommaso.	
	I. Natura della ragione. — II. Necessità della fede. — III. Rapporto della Filosofia colla Teologia. — IV. Metodo filosofico . . . . .
I.	II. Teologia di S. Tommaso d'Aquino.
	I. Dimostrazione dell'esistenza di Dio. — II. Attributi di Dio. — III. Dottrina della creazione. — IV. Governo della Provvidenza. — V. Origine del male . . . . .
II.	III. Degli universali e del principio d'individualità.
	I. Teoria dell'universale. Giudizio di San Tommaso sopra l'idea di Platone. Ciò che intende egli stesso per idea. — II. Teoria dell'individualità. Sostanze materiali. Sostanze spirituali. Anime umane. Triplice sistema di S. Tommaso . . . . .
III.	IV. Psicologia di S. Tommaso d'Aquino.
	I. Della natura dell'anima. — II. Dimostrazione della personalità. Caratteristica del panismo d'Averroè. — III. Teoria della conoscenza. — IV. Teoria della volontà e delle passioni . . . . .
IV.	V. Morale di S. Tommaso d'Aquino.
	I. Dell'ultima fine dell'uomo. — II. Della moralità dell'azione umana. — III. Della virtù e dei vizi. — IV. Della legge e delle varie specie di legge. — V. Necessità della grazia. — VI. Morale particolare . . . . .
V.	VI. Politica di S. Tommaso d'Aquino.
	I. Fine sociale dell'uomo. — II. Varie forme di Governo. — III. Della schiavitù. — IV. Rapporti della politica colla morale. Supremazia del sacerdozio. — V. Opinioni di S. Tommaso sopra diverse questioni di politica e di economia sociale . . . . .
VI.	VII. Fonti della dottrina di S. Tommaso d'Aquino . . . . .

B.23.B.743



01001  
000000

