

## S. BONAVENTURA E L'AVERROISMO LATINO:

### INSEGNAMENTI DI UNA CONTROVERSIA

Tra la metà del secolo XII e la fine di quello successivo, l'Occidente cristiano conobbe quella che il Van Steenberghe ha chiamato l'« irruzione del pensiero pagano » (1), ossia l'ingresso, attraverso successive serie di traduzioni, di una vasta letteratura filosofica e scientifica comprendente l'intero *corpus* aristotelico, accompagnato dai principali commenti greci ed arabi e dalle opere più significative dei pensatori arabi ed ebraici.

Soprattutto la comparsa dell'opera completa di Aristotele — di cui erano conosciuti soltanto gli scritti logici (*Logica vetus* e *Logica nova*) — rivelava al mondo cristiano vasti settori del sapere fino ad allora poco studiati o, addirittura, quasi del tutto ignoti (si pensi, ad esempio, alla biologia, alla zoologia, alla botanica) e lasciava trasparire, in particolare, una nuova concezione della realtà naturale. Infatti, in luogo di una natura vista soprattutto come vestigio o simbolo della divinità — quale era stata considerata fino ad allora nel mondo cristiano — emergeva, dagli scritti aristotelici, l'immagine di una natura intesa come principio autonomo di attività, dotato di un proprio spessore ontologico, le cui leggi e i cui fenomeni richiedevano di essere investigati con metodi e mentalità completamente nuovi rispetto a quelli che avevano guidato gli autori, ad esempio, dei numerosi *Bestiari* e *Lapidari*.

Erano anzi proprio la novità e l'audacia del metodo aristotelico a colpire in particolare i pensatori cristiani. Per la prima volta, infatti, essi venivano a contatto con una visione del mondo interamente costruita grazie alle sole risorse della ragione naturale che, con sagacia ed accortezza, esplorava ogni zona del reale per conoscerne struttura e comportamenti, ma senza mai riferirla ad un Dio creatore e provvidente. E' chiaro, pertanto, che l'ingresso e l'accettazione dell'aristotelismo ponevano nuovi e decisivi problemi per l'avvenire del sapere nel modo cristiano. Se infatti, grazie anche

---

(1) Sui principali problemi concernenti l'ingresso in Occidente della letteratura filosofica e scientifica greca, araba ed ebraica, cfr. F. VAN STEENBERGHE, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain-Paris 1966 (trad. it., Milano 1972, in particolare il cap. III intitolato, appunto, « L'irruzione del pensiero pagano »).

alla mediazione dei Padri della Chiesa e, in particolare, di Agostino, era stato possibile integrare nella visione cristiana sia il platonismo sia il neoplatonismo, soprattutto per la loro spiccata « tonalità » religiosa e per l'urgenza con cui sottolineavano alcuni problemi, fondamentali anche per il cristianesimo (ad esempio, garantire l'immortalità dell'anima umana ed il suo ritorno a Dio), più difficile pareva attuare un'assimilazione dell'aristotelismo. Non soltanto, infatti, esso sembrava guidato da esigenze schiettamente naturalistiche, ma manifestava altresì aspetti radicalmente inconciliabili con la concezione cristiana del mondo, dell'uomo, di Dio. In particolare, negando l'esemplarismo, ossia l'esistenza in Dio delle idee delle singole realtà, Aristotele aveva come scavato un vuoto incolmabile tra Dio e il mondo visto non come frutto di un atto creatore, ma come realtà eterna, retta dal rigido determinismo delle leggi naturali e non dalla provvidente saggezza di Dio.

Si comprende, pertanto, come all'entusiasmo per l'ampiezza e l'organicità dell'enciclopedia aristotelica, manifestato soprattutto dai maestri della Facoltà delle Arti di Parigi, si venisse contrappo-  
nendo un atteggiamento di maggior prudenza in cui si riassumevano le preoccupazioni di quanti — come i maestri di teologia dello studio parigino — avvertivano i pericoli di un'acritica ed integrale accettazione di una visione del mondo del tutto estranea alle preoccupazioni fondamentali del cristianesimo.

Conseguenza diretta di queste preoccupazioni furono i decreti emanati dall'autorità ecclesiastica nel 1210 e nel 1215 (2) che vietavano di utilizzare i *libri naturales* di Aristotele e i relativi commenti come testi per le lezioni universitarie. Ma neppure questi divieti (rinnovati negli anni successivi e, comunque, con valore esclusivamente locale) poterono arrestare i progressi dell'aristotelismo che si andava imponendo non soltanto in virtù della sua ricchezza scientifica, ma anche del suo innegabile valore umano. Gli anni dal 1230 al 1250 — che segnarono la crescita irresistibile dell'aristotelismo — furono contraddistinti, pertanto, da un intenso fervore di studi, volto ad esplorare in modo sempre più sistematico ed approfondito il pensiero di Aristotele e se anche i maestri di teologia — essi stessi formati alla Facoltà delle Arti — accoglievano ormai con sollecitudine le suggestioni della filosofia, facendone un uso sempre più largo nella riflessione teologica, erano soprattutto i maestri delle Arti a prendere coscienza, a contatto

---

(2) Per una più ampia analisi di questi decreti e delle loro conseguenze, cfr. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma 1941.

con i testi aristotelici, del loro ruolo di filosofi e dei caratteri propri del sapere filosofico, in particolare della sua autonomia (3).

Ma, proprio nel loro sforzo di approfondimento del pensiero di Aristotele, questi maestri erano condotti a prendere una sempre più chiara coscienza anche delle divergenze, sia metodologiche sia dottrinali, esistenti tra la filosofia (di cui l'aristotelismo stesso veniva considerato la più alta espressione) e la teologia, e, d'altra parte, dato che loro compito era soltanto quello di « leggere », ossia esporre e commentare Aristotele, essi si limitavano a prendere atto di tali divergenze, senza preoccuparsi di superarle, e precisando, comunque, che la verità si trovava sempre dalla parte della rivelazione.

Testimonianza di questo atteggiamento si trova, ad esempio, in uno scritto anonimo (una sorta di « guida » alla preparazione degli esami per il conseguimento dei gradi accademici), ritrovato dal Grabmann (4) e che è stato composto probabilmente a Parigi, tra il 1230 ed il 1240, da un maestro della Facoltà delle Arti. Alla domanda, ad esempio, « se il corpo per natura riceva la felicità al pari dell'anima », l'anonimo autore risponde: « sembra di sì, dato che è lo strumento mediante cui l'anima opera il bene e pertanto sembra che il corpo meriti come l'anima. Riguardo a ciò diciamo che questa è, secondo i teologi, la verità, poiché affermano che l'anima si ricongiunge al corpo dopo la morte. Ma ciò avviene più in virtù di un miracolo che per natura. Infatti, ciò è di per sé non conforme alla natura e pertanto i filosofi ne tacciono. Proprio per questo, dal momento che la felicità è posteriore alla morte ... i filosofi non parlano dell'anima che si ricongiunge al corpo dopo la morte. Ne segue che la felicità, propriamente, spetta per natura soltanto all'anima e non al corpo » (5).

---

(3) Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, Louvain 1942, vol. II, p. 706.

(4) Cfr. M. GRABMANN, *Eine für Examinazwecke abgefasste Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts*, in « Revue néoscholastique de philosophie », 1934, pp. 211-229 e id., *I divieti...*, pp. 113-127.

(5) « Et videtur quod sic, cum sit instrumentum, per quod anima operatur bonum et ita videtur corpus mereri sicut anima. Ad hoc dicimus, quod secundum theologos hoc habet veritatem, quia ponunt animam rejungi corpori post mortem. Sed hoc est plus per miraculum quam per naturam. Simpliciter enim hoc est innaturale et ideo non ponitur a philosophis. Et propter hoc cum felicitas sit post mortem ... et non ponunt philosophi animam post mortem conjungi corpori. Et ideo proprie felicitas per naturam debetur solum anime et non corpori ». M. GRABMANN, *Eine für Examinazwecke...*, p. 225. Si trova già sostenuta in questo testo, come ha notato il Grabmann (cfr. ivi), una delle tesi che saranno condannate nel 1277 da Stefano Tempier: « quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est eam investigari per rationem ». Analogo atteggiamento circa i rapporti tra filosofia e teologia ritroviamo in tre commenti all'*Etica Nicomachea*, anteriori alla

Senza dubbio, nulla, in questo testo, autorizza ad ipotizzare già presente un vero e proprio conflitto tra filosofia e teologia; nondimeno, è possibile intravedervi una certa difficoltà, neppur troppo latente, ad impostare in modo equilibrato il rapporto tra esse e scorgervi i primi indizi di quella mentalità razionalistica che andava maturando nella Facoltà delle Arti e che era destinata a sfociare, a partire dal 1265, in un indirizzo filosofico di carattere nettamente eterodosso, il cosiddetto « averroismo ». Questo indirizzo dottrinale aveva i suoi maggiori esponenti in un gruppo di giovani maestri, di cui Sigieri di Brabante è il rappresentante più celebre (6). Essi professavano un autentico culto per la ragione e per la sua autonomia e, proprio a partire dal riconoscimento delle divergenze di metodo tra filosofia e teologia, rivendicavano alla filosofia il diritto di costruirsi non soltanto come disciplina *autonoma*, ma anche come sapere svincolato dalla teologia e del tutto *separato* da essa.

Curiosamente, in essi, questo culto per la ragione si accompagnava ad un culto ugualmente profondo per la tradizione filosofica che, senza tenere alcun conto delle esigenze della fede cristiana e della teologia (7), si proponeva non tanto di innovare in campo filosofico, quanto piuttosto di ripetere l'insegnamento dei grandi filosofi del passato e, in particolare, di Aristotele; caratteristica, a questo riguardo, l'espressione di Sigieri secondo cui fare filosofia significa in primo luogo chiedersi a cosa mirino i filosofi riguardo ad un certo problema: « quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem cum philosophice procedamus » (8).

Se si pensa all'entusiasmo suscitato nei maestri delle Arti dalla comparsa in Occidente dell'enciclopedia aristotelica si compren-

---

traduzione integrale di quest'opera da parte di Roberto Grossatesta (e, quindi, risalenti alla prima metà del XIII secolo), che sono stati scoperti ed analizzati dal Lottin. Cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, t. I, Gembloux 1957<sup>2</sup>, pp. 505-534; cfr. ivi, t. VI, 1960, pp. 225-235.

(6) Per una esposizione del pensiero di Sigieri, si veda F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant ...*, vol. II, pp. 565-667 e id., *La philosophie ...*, pp. 341-353.

(7) Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie ...*, p. 342.

(8) *De anima intellectiva*, c. VII, ed. Mandonnet, p. 164 (citato in F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie ...*, p. 343). Un'analoga preoccupazione di fedeltà alla tradizione filosofica troviamo espressa da un altro maestro della Facoltà delle Arti — Giovanni di Sicca Villa — che ne era stato anche rettore nel 1256 e che apparteneva, perciò, alla generazione precedente a quella di Sigieri: « Nec intendimus novis adinventionibus aut traditionibus fimbrias nostras magnificare ... sed ea quae antiqui peripathetici tradidere, quaedam eorum sparsim et quaedam obscure, suis ipsorum quantum nobis possibile utendo vocabulis, sub compendio redacto conscribere, ut ea facilius ad memoriam reducere et memoriter possumus retinere ». R. M. GIGUÈRE, *Jean de Sècheville, De principiis naturae*, Montréal-Paris 1956, p. 36.

derà più facilmente sia questo modo di concepire la ricerca filosofica sia la convinzione di questi maestri di essere chiamati ormai ad un unico e fondamentale compito, quello di dedicarsi con tutto il proprio impegno ad un esclusivo lavoro di assimilazione e di esegesi del nuovo sapere.

Senza dubbio, questo atteggiamento di fedeltà senza limiti alla tradizione filosofica era gravido di pericolose conseguenze; soprattutto nei punti in cui i testi di Aristotele — e particolarmente quelli del *De anima* — si prestavano ad essere sollecitati in sensi diversi, esso si traduceva nella tendenza ad interpretarli in modo radicalmente consequenziale, nella prospettiva della metafisica aristotelica e, pertanto, al di fuori di qualunque preoccupazione di evitare conflitti con l'insegnamento rivelato. Né può stupire il fatto che, in tal modo, Sigieri e i suoi seguaci giungessero ad affermare dottrine in aperto contrasto con l'ortodossia quali, ad esempio, l'eternità del mondo, il determinismo psicologico e, soprattutto, il monopsichismo della specie umana che implicava la negazione dell'immortalità individuale e, conseguentemente, anche della vita futura, dei castighi e dei premi eterni.

Ho parlato, a proposito di questo indirizzo dottrinale, di « averroismo », ma questo non deve far pensare che i suoi sostenitori intendessero riprendere per proprio conto la filosofia di Averroè nel suo insieme. Certo, essi, come del resto tutti i pensatori cristiani dell'epoca, si servivano, nell'accostarsi ai testi aristotelici, dell'opera di colui che, per l'alta qualità e precisione della sua esegesi, era considerato unanimemente come il « Commentatore »; ma il fatto che essi potessero essere qualificati come « averroisti » derivava soltanto dal loro far propria l'interpretazione data da Averroè dei testi aristotelici del *De anima* concernenti la natura dell'intelletto possibile (9).

In altre parole, solo in quanto in questi pensatori si ritrova la tesi dell'unicità dell'intelletto possibile di tutta la specie umana, introdotta nei suoi commenti da Averroè, si può parlare di essi come di « averroisti »; per il resto, Sigieri e i suoi seguaci non erano e non volevano essere che degli aristotelici radicali e consequenziali (non è certo un caso, a questo riguardo, che Sigieri polemizzasse aspramente contro ogni tentativo di « concordismo » da parte di coloro che si sforzavano di adattare il pensiero di Aristotele alle

---

(9) Del resto, Tommaso d'Aquino cui spetta, probabilmente, il merito di aver introdotto nell'uso il termine « averroisti », intende designare con esso appunto i sostenitori del monopsichismo di Averroè. Cfr. *De unitate intellectus contra averroistas*, 17, ed. Keeler, Roma 1957, p. 12.

esigenze della rivelazione) (10) e, come ha osservato il Van Steenberghen (11), « se i partigiani di Sigieri adottano delle posizioni eterodosse, non è affatto per simpatia verso Averroè, bensì perché il loro fervore aristotelico e la loro infatuazione per la filosofia li hanno costretti a queste posizioni ».

Sotto questo aspetto, l'indirizzo dottrinale, di cui Sigieri e il suo gruppo furono sostenitori, non può che apparirci come l'estrema e più grave manifestazione di quel razionalismo, di quella mentalità naturalistico-pagana che, al seguito di Aristotele, erano penetrati nel mondo cristiano. Si trattava di un atteggiamento che non rappresentava una minaccia soltanto per gli ambienti colti, ma anche per i semplici fedeli e per quegli indotti che, pur restando estranei alla riflessione ed al dibattito filosofico, ne respiravano, per così dire, l'atmosfera ed erano portati a farne proprie, sia pure in modo superficiale e senza comprenderne la reale portata, talune conclusioni; proprio come quel soldato parigino, di cui narra Guglielmo di Tocco (12), che, interrogato in punto di morte se volesse far penitenza dei suoi peccati, rispose: « se è salva l'anima di san Pietro, mi salverò anch'io, poiché se conosciamo con un unico intelletto, finiremo con un'unica fine ».

\* \* \*

Quando, all'Università di Parigi, cominciarono a manifestarsi i primi segni inquietanti dell'aristotelismo eterodosso, Bonaventura aveva da tempo abbandonato l'insegnamento per dedicarsi interamente ai suoi nuovi impegni di Ministro generale dell'Ordine francescano e, tuttavia, era rimasto in contatto, tramite i suoi discepoli, in particolare Giovanni Peckham (13), con l'ambiente universitario parigino. Egli era in tal modo costantemente informato su

---

(10) « Quidam ... volentes concordare intentionem Aristotelis fidei, dicunt quod Aristoteles non fuit opinatus ex istis rationibus mundum esse aeternum, nec tenuit eas demonstrationes concludentes verum de necessitate, sed solum adduxit istas rationes propter dubitare et non propter aliquid aliud... Istud tamen est manifeste falsum, quia sic sequeretur quod Aristoteles dubitaret in maiore parte philosophiae suae ». *Phys.* VIII, 6, 199, citato in F. VAN STEENBERGHEN, *Siger ...*, vol. II, p. 698.

(11) F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie ...*, p. 358. Proprio per questi motivi, il Van Steenberghen propone di definire questo indirizzo dottrinale un « aristotelismo eterodosso o radicale ». Cfr., *ivi*, pp. 353-358.

(12) Cfr. GUGLIELMO DI TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino*, c. 19, in *Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae*, Alba 1968.

(13) Sull'atteggiamento della scuola francescana nei confronti dell'aristotelismo eterodosso, cfr. C. KRZANIC, *La scuola francescana e l'averroismo*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1929, pp. 444-494; *id.*, *Grandi lottatori contro l'averroismo*, *ivi*, 1930, pp. 161-207; HADRIANUS A KRIZOVLJAN, *Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerum de Brabant*, in « Collectanea franciscana », 1957, pp. 121-165 (particolarmente, pp. 142-163).

quanto vi avveniva e di ciò è prova la tempestività stessa del suo primo intervento nella disputa, avvenuto nella quaresima del 1267, con una prima serie di conferenze tenute a Parigi di fronte a maestri e studenti dell'Università, le *Collationes de decem praeceptis*.

Bonaventura aveva già avuto modo di discutere ampiamente la tesi averroistica dell'unicità dell'intelletto possibile, all'epoca del *Commento alle Sentenze*, ed aveva polemizzato con essa, qualificandola come « pessima et haeretica ». Sostenere, infatti, che l'intelletto possibile — ossia quello che fa di ogni uomo un soggetto intelligente — costituisce una sostanza separata e unica per tutta la specie umana, ed attribuire, pertanto, ad ogni singolo uomo soltanto un'anima sensitiva equivale a sostenere che non esiste immortalità personale, dato che, dopo la morte, ciò che sopravvive non è l'anima intellettuale individuale, che appunto non esiste, ma l'intelletto unico della specie umana. A sua volta, la negazione dell'immortalità personale implica la negazione dei premi e dei castighi dell'altra vita, ossia di un ordine e di una giustizia nella retribuzione dell'uomo. A questi esiti, inaccettabili dal punto di vista religioso, se ne aggiungono altri, ugualmente inaccettabili dal punto di vista filosofico. La tesi di Averroè conduce, infatti, a negare quanto la ragione e l'esperienza concordemente attestano e, cioè, sia che l'anima intellettuale costituisce la « perfectio hominis secundum quod homo », sia che i diversi uomini hanno esperienze conoscitive diverse e, talora, contrarie (14). Si comprendono facilmente le conseguenze di tutto questo: da un lato, viene negata all'uomo la sua dignità di essere razionale, dall'altro non si ammette che, nell'atto conoscitivo, non è l'unico intelletto della specie che opera, ma il singolo intelletto di ogni uomo, con le sue particolari ed irripetibili caratteristiche.

Nondimeno, se confrontiamo le considerazioni svolte nel *Commento alle Sentenze* con quanto Bonaventura afferma nelle *Collationes de decem praeceptis*, comprendiamo come la situazione sia, nel corso di quegli anni, profondamente mutata e come egli sia consapevole che il problema non è più quello di discutere l'esattezza o meno dell'esegesi averroistica dei testi aristotelici del *De anima*, ma quello di far fronte ad un preciso indirizzo dottrinale che si qualifica per un uso spregiudicato della ragione. « Da un'audacia non retta nell'ambito dell'indagine filosofica » — afferma, infatti, Bonaventura (15) — « si verificano errori nei filosofi, come quello di porre il mondo come eterno e di affermare che vi è un

---

(14) Cfr. *In II Sent.*, d. 18, a. 2 q. 1 (II, 446-447).

(15) *De decem praeceptis*, coll. 2, 25 (V, 514).

unico intelletto per tutti gli uomini. Infatti, porre il mondo come eterno significa sconvolgere l'insegnamento di tutta la Sacra Scrittura e dire che il Figlio di Dio non si è incarnato. Sostenere, poi, che vi è un unico intelletto per tutti gli uomini significa dire che viene esclusa la verità della fede, la salvezza delle anime e l'utilità di osservare i comandamenti, cioè significa dire che l'uomo malvagio si salva ed il buono si dannava. Tutto questo, dunque, proviene da un'audacia non retta nell'ambito dell'indagine filosofica. Costoro, inoltre, sostengono che è impossibile che ciò che è mortale pervenga all'immortalità ».

Troviamo delineato con chiarezza in questo testo — in cui, peraltro, né Sigieri né i suoi seguaci sono espressamente nominati — l'atteggiamento che, pur destinato a precisarsi nei suoi successivi interventi (16), Bonaventura manterrà nel corso di tutta la disputa. Da un lato, una ferma denuncia degli errori professati dai maestri delle Arti, dall'altro, un'altrettanto ferma denuncia dell'orientamento razionalistico che sta alla base di essi e che si traduce nella pretesa di risolvere con la ragione qualunque problema e di escludere tutto ciò che essa non può provare. Sotto questo aspetto, l'accenno a coloro che negano la possibilità per ciò che è mortale di pervenire all'immortalità, ossia che negano in filosofia la risurrezione della carne, in quanto inspiegabile dal punto di vista delle leggi di natura (tesi, questa, che abbiamo visto già sostenuta dall'anonimo autore della « guida al candidato » ricordata in precedenza), non lascia alcun dubbio. E certo non è un caso che, proprio sul tema della pretesa autosufficienza della ragione, Bonaventura ritorni a polemizzare, questa volta con un'ampiezza ben maggiore, nella quaresima dell'anno dopo, nel corso di una seconda serie di conferenze universitarie, le *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*.

La tesi di Bonaventura è che, al di là delle conoscenze cui la ragione perviene, vi sono gradi di conoscenza più elevati i quali, senza nulla togliere alla validità delle acquisizioni della filosofia, sono tali da avvicinare l'uomo, in maggior misura della filosofia stessa, alla pienezza della verità. « Vi è » — egli scrive (17) — « il grado di chiarezza (*claritas*) proprio del sapere filosofico, quello proprio del sapere teologico, quello proprio del sapere infuso per grazia, ed il grado di chiarezza che è proprio del sapere nella condizione di gloria ». Pertanto, se è vero che il cammino dell'uomo verso la verità prende sempre le mosse dalle acquisizioni della ragione naturale, è altresì vero che esse costituiscono soltanto la pri-

---

(16) Cfr. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Bari 1980, p. 473.

(17) *De septem donis Spiritus Sancti*, coll. 4, 3 (V, 474).

ma delle tappe, progressivamente ascendenti, attraverso cui si snoda tale cammino.

Senza dubbio, la filosofia stupisce per la ricchezza e fecondità dei risultati cui è in grado di pervenire ed anzi, proprio per questo, si può essere indotti a ritenere che essa costituisca *tutto* il sapere, che sia in grado di dare una risposta ad ogni interrogativo dell'uomo, quasi che il destino di questi si risolvesse interamente in quell'ambito naturale in cui la filosofia, in quanto tale, esaurisce la propria indagine. Il vero rischio in cui può incorrere il pensatore cristiano è, allora, quello di richiedere alla filosofia più di quanto essa possa effettivamente dare, di servirsi delle tecniche argomentative della ragione naturale per indagare problemi che sfuggono alle sue competenze e, soprattutto, alle sue possibilità; vano sarebbe ogni sforzo in questo senso proprio come sarebbero lo sforzo di chi « per candelas vellet videre caelum vel corpus solare » (18).

Si badi: vi è in questa espressione bonaventuriana alcun desiderio di mortificare il valore del contributo specifico del sapere filosofico, ma soltanto il proposito di richiamare i pensatori cristiani ad una più attenta valutazione delle possibilità e dei limiti della ragione umana che, su taluni punti, può giungere alla verità soltanto se illuminata dalla rivelazione. Di fronte ai maestri delle Arti, che sostengono l'ideale di una filosofia separata dalla teologia, introducendo nel mondo cristiano una sorta di scisma intellettuale, Bonaventura rileva che, per contro, è la natura stessa del sapere filosofico a richiedere un collegamento con forme di sapere più alte. « Il sapere filosofico » — egli afferma (19) — « è via ad altre forme di sapere; ma chi vuole fermarsi in esso cade nelle tenebre ».

A questa precisazione dello statuto e dei compiti della filosofia nel mondo cristiano si accompagna, nelle *Collationes de septem donis*, un esame più ampio, più dettagliato e, pertanto, per noi più significativo rispetto alle *Collationes de decem praeceptis*, delle tesi eterodosse sostenute dai maestri delle Arti. « Nelle scienze » — scrive Bonaventura (20) — « si devono evitare tre errori che annullano la Sacra Scrittura, la fede cristiana ed ogni sapienza; di questi, uno è contro la causa dell'esistere, il secondo contro il criterio dell'intendere, il terzo contro la norma del vivere. L'errore contro la causa dell'esistere è quello che concerne l'eternità del mondo, ossia il porre il mondo come eterno. L'errore contro il criterio dell'intendere è quello concernente il determinismo fatalistico, ossia il sostenere che tutto avviene necessariamente. Il terzo erro-

(18) Ivi, coll. 4,12 (V, 475).

(19) Ivi.

(20) Cfr. ivi, coll. 8, 16-19 (V, 497-498).

re concerne l'unicità dell'intelletto umano, ossia il sostenere che uno solo è l'intelletto in tutti gli uomini... Il primo errore distrugge la causa dell'esistere; perché, o tu ritieni che Dio sia la causa parziale di ogni realtà oppure che ne sia la causa totale. Se ritieni che sia la causa parziale, allora neghi che Dio sia il primo principio causativo. Se ritieni che sia la causa totale, allora Dio è causa di qualunque altra cosa: quindi, non la produce dalla propria sostanza, né da qualcosa d'altro, giacché nulla esiste: pertanto la produce dal nulla. Inoltre, discende da questo errore che la realtà ebbe contemporaneamente l'essere ed il non-essere e l'essere prima del non-essere e molte altre incongruenze. Per cui è certo che Dio è il creatore di tutto... Il secondo errore concerne il determinismo fatalistico, ossia l'influsso delle costellazioni: se un uomo è nato sotto una certa costellazione, sarà necessariamente predone, o malvagio, o buono. Questo annulla il libero arbitrio e il merito e il premio, perché, se un uomo è costretto a fare ciò che fa, cosa vale la libertà d'arbitrio? Quale merito avrà? Ne segue, inoltre, che Dio è l'origine di tutto il male... Il terzo errore è pessimo, perché comprende entrambi i precedenti. Alcuni di mente non sana mal compresero la natura dell'intelletto, per cui alcuni sostennero che fosse fuoco, altri che fosse acqua; costoro sono stati confutati dai filosofi. Che questo intelletto, poi, sia unico in tutti gli uomini nega il fondamento della distinzione e dell'individuazione, perché in uomini diversi l'intelletto ha un suo essere distinto e, pertanto, ha principi propri, distinti ed individuanti della sua essenza ».

Ma se si tiene presente che, in queste *Collationes*, Bonaventura aveva affermato esser compito della filosofia, nella sua tradizionale tripartizione in *naturalis*, *rationalis* e *moralis*, proprio lo studio della causa dell'esistere, del criterio dell'intendere e della norma del vivere (21), si comprenderà come questi errori si rivelassero, ai suoi occhi, pericolosi non soltanto per la fede e l'insegnamento rivelato, ma anche per la stessa filosofia. Il fatto, poi, che gli errori segnalati da Bonaventura in queste due serie di *Collationes* — errori denunciati in quegli anni, insieme ad altre tesi contrarie all'ortodossia, anche in diversi sermoni pronunziati in occasione di varie ricorrenze religiose (22) — anticipino in modo quasi com-

(21) Cfr. *ivi*, coll. 4,6 (V, 474). Si veda anche *Itinerarium mentis in Deum*, III, 6 (V, 305), *De reductione artium ad theologiam*, 4 (V, 320) e *Collationes in Hexaëmeron*, coll. 4, 2-3 (V, 349).

(22) Si veda, ad esempio, *Dominica IV Adventus*, sermo II (IX, 62-63); *In Sabbato Sancto*, sermo I (IX, 269); *In Ascensione Domini*, I (IX, 318). Spesso, Bonaventura trae spunto dal significato della festa che viene celebrata per polemizzare con quanti sostengono tesi che ad esso si oppongono in modo diretto. E' il caso, ad esempio, del sermo I *In Resurrectione Domini* (IX, 273), nel quale, Bonaventura sostiene con una serrata discussione la tesi della risurrezione della carne in polemica con coloro che, dal suo essere impossibile « *secundum naturam* », ne inferiscono l'impossibilità « *simpliciter* ».

pleto quelli condannati dal vescovo di Parigi Stefano Tempier, il 10 dicembre 1270, testimonia con molta chiarezza l'importanza del suo intervento (23).

Si è ben lontani, finora, dall'aver fatto piena luce sulle reazioni provocate da questa condanna specialmente tra i maestri delle Arti. E' certo che alcuni di essi furono indotti da questo avvenimento a rivedere, almeno in parte, le loro posizioni, ma è altresì certo che essa non pose termine alla controversia. Alla Facoltà delle Arti scoppiarono altri disordini e benché i nuovi statuti promulgati dalla maggioranza dei maestri di questa Facoltà nel 1272 (1 aprile) vietassero di discutere e risolvere questioni aventi implicanze teologiche, mirando in tal modo a reprimere imprudenze ed eccessi nell'insegnamento che in essa veniva impartito, una combattiva minoranza di maestri continuò a sostenere tesi apertamente eterodosse.

Bonaventura, impegnato, negli stessi anni, nella difesa dei diritti degli ordini mendicanti contro gli attacchi dei maestri secolari dell'Università, fece nuovamente ritorno a Parigi nel 1273, per combattere la « impugnatio doctrinae Christi per falsas positiones per artistas » (24) e vi pronunziò, dal 9 aprile al 23 maggio, una terza serie di conferenze universitarie, le *Collationes in Hexaëmeron*, che rimasero peraltro incompiute, dato che egli fu chiamato in Italia dal papa Gregorio X che lo aveva nominato cardinale di Albano.

In queste *Collationes*, Bonaventura non si limita più, come nelle precedenti, a denunciare e confutare l'orientamento razionalistico dominante tra i maestri delle Arti e le gravi conseguenze cui esso conduce. Ma, dopo aver esposto i capisaldi della visione cristiana del mondo, li pone a confronto con quanto sostenuto dai vari filosofi pagani, di cui sottolinea limiti e manchevolezze, al fine di richiamare i suoi avversari — che sono, non lo si dimentichi, dei cristiani — alla consapevolezza della superiorità di quella visione del mondo riguardo alla soluzione dei problemi concernenti il destino dell'uomo e per ricordare, in tal modo, che la filosofia, anche nella sua forma più alta, quale veniva considerato l'aristotelismo, non poteva pretendere di soddisfare le più profonde esigenze dell'uomo.

Aristotele, per il quale gli « *artista* » professano un'ammirazione senza limiti, era stato senza dubbio un grande scienziato ed aveva contribuito in modo decisivo ad una più approfondita conoscenza delle leggi della natura e dei fenomeni fisici, biologici, astronomici dell'universo (25); tuttavia, egli aveva ignorato molte verità,

---

(23) Cfr. P. ROBERT, *St. Bonaventure Defender of Christian Wisdom*, in « *Franciscan Studies* », 1943, p. 170.

(24) *In Hexaëmeron*, coll. 1, 9 (V, 330).

(25) *Ivi*, coll. 4, 17 (V, 352).

aveva insegnato una morale puramente naturale (26) e, al pari di tutti i filosofi pagani (27), era rimasto all'oscuro della colpa originale, della redenzione e della grazia.

Ma, soprattutto, Aristotele aveva negato l'esemplarismo, già presente in Platone, cosa tanto più grave in quanto ad essa, secondo Bonaventura, possono essere fatti risalire tutti i principali errori sostenuti dagli averroisti. Negare, infatti, che in Dio vi siano le « rationes », vale a dire i modelli delle realtà, equivale a dire che Dio non conosce le realtà stesse né, quindi, può esercitare la sua provvidenza nei loro confronti. Anzi, propriamente, Egli non può averle create, giacché sarebbe assurdo pensare che Dio possa creare qualcosa senza conoscere ciò che crea. Ma, negata la creazione, si sarà costretti ad affermare che il mondo è eterno e che esso non è retto dalla libera volontà di Dio, ma dalla ferrea necessità naturale. Infine, una volta ammessa l'eternità del mondo, si dovrà anche ammettere qualcuna di queste conseguenze: o affermare l'esistenza di una infinità attuale di anime, essendo esistiti dall'eternità infiniti uomini; oppure, per sfuggire all'assurdità di dover ammettere un infinito in atto, si dovrà negare l'immortalità dell'anima; oppure, si sarà costretti a sostenere la metempsicosi o, infine, l'unicità dell'intelletto della specie umana e, pertanto, l'impossibilità dell'immortalità personale che è, appunto, l'errore attribuito ad Aristotele da Averroè e che, a sua volta, implica la negazione dei castighi e dei premi eterni (28).

Ora, proprio con il negare il rapporto esemplaristico esistente tra Dio e la realtà — la considerazione del quale costituisce, secondo Bonaventura (29), il compito specifico del metafisico — Aristotele mostra non soltanto di non poter essere di alcun aiuto nella edificazione di una metafisica cristiana, ma anche di non essere neppure un vero metafisico, bensì soltanto un « physicus », un filosofo naturale. Bonaventura non formula esplicitamente tale conclu-

---

(26) « Etsi dicat Philosophus, quod oportet amicis benefacere, inimicis male facere; Christus tamen dicit, ut omnis homo diligatur, et ut omni homini conferantur utilia, non nociva ... Philosophus dicit, quod magnanimus est in appetitu honoris; quidquid dicat ipse, hoc non docet veritas, nisi cum honor est aeternorum ». *In Hex.* coll. 5, 9-10 (V, 355).

(27) « Philosophi autem ignoraverunt certam aeternitatem ... Pacem etiam perfectam non cognoverunt, quia non cognoverunt, quod mundus haberet finem ... Morbum nescierunt, quia causam ignoraverunt ... Item, medicum non cognoverunt. Haec ergo est medicina, scilicet gratia Spiritus Sancti. Hunc medicum et hanc gratiam philosophia non potest attingere. Quid ergo gloriaris, qui nescis per scientiam tuam nec infirmitatem tuam nec eius causam nec medicum nec medicinam? Isti philosophi habuerunt pennas struthionum, quia affectus non erant sanati nec ordinati nec rectificati; quod non fit nisi per fidem ». *In Hex.* coll. 7, 5-12 (V, 366-367).

(28) *Ivi*, coll. 6, 3-4 (V, 361).

(29) *Ivi*, coll. 1, 13 (V, 331).

sione, eppure essa emerge con tutta la chiarezza desiderabile da quanto egli scrive nelle sue diverse opere, dal *Commento alle Sentenze* al sermone *Christus unus omnium magister* alle *Collationes in Hexaëmeron* (30) e se questo giudizio può apparire eccessivamente severo e riduttivo occorre tenere presente che Bonaventura, rifiutando di dar credito in metafisica all'autorità di Aristotele, ha in mente una « lettura » del mondo nella prospettiva della metafisica cristiana, che, come egli scrive (31), « consiste in ciò: nella creazione, nell'esemplarismo, nel ritorno della realtà a Dio ».

Ma non deve sfuggire neppure il preciso scopo polemico che egli, con questa chiara presa di posizione nei riguardi di Aristotele, si propone di conseguire. Rivolgendosi ai suoi avversari della Facoltà delle Arti che, aspirando ad essere esclusivamente dei « philosophi », assumono Aristotele come loro « auctor », Bonaventura mostra che, se lo Stagirita può essere d'aiuto allorché si tratta di scandagliare la realtà naturale, non lo è più quando si cerca invece di determinare con chiarezza il rapporto di questa realtà con Dio e che, anzi, proprio riguardo a questi problemi, vi sono, tra gli stessi filosofi pagani, delle « auctoritates » più valide di Aristotele, che più di lui si sono avvicinate alla verità e che, pertanto, più di lui possono e devono essere consultate. Bonaventura fa riferimento esplicito a quei filosofi che, come i platonici « posuerunt ideas; qui fuerunt cultores unius Dei, qui omnia bona posuerunt in optimo Deo, qui posuerunt virtutes exemplares, a quibus fluunt virtutes cardinales, primo in vim cognitivam et per illam in affectivam, deinde in operativam » (32).

Non sarebbe comunque corretto vedere nelle *Collationes in Hexaëmeron*, che costituiscono l'ultimo intervento di Bonaventura nella controversia con gli averroisti (Bonaventura morirà, infatti, nel 1274 e tre anni dopo si avrà la definitiva condanna dell'averroismo da parte dell'autorità ecclesiastica) (33), una sorta di manifesto antiaristotelico. Come si è detto, Bonaventura aveva già segnalato, fin dall'epoca del *Commento alle Sentenze*, i limiti naturalistici del pensiero di Aristotele e se nelle *Collationes* tali limiti vengono denunciati con una maggiore insistenza e severità, è proprio perché, di fronte all'eccessivo entusiasmo degli « artistae » nei confronti dello Stagirita, sembra necessario a Bonaventura richiamare questi pensatori ad una più attenta valutazione della natura

(30) Per un esame dei diversi testi bonaventuriani sull'argomento, rinvio a L. MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla philosophia alla contemplatio*, Genova 1976, pp. 52-56.

(31) *In Hex.* coll. 1, 17 (V, 332).

(32) *Ivi*, coll. 7, 3 (V, 365).

(33) Sulla condanna del 7 marzo 1277 e sulle sue conseguenze, si veda F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie ...*, pp. 436-440.

dell'aristotelismo. Tuttavia, la stima che, proprio nel *Commento alle Sentenze*, egli aveva manifestato per Aristotele — definito in quest'opera « ille excellentior inter philosophos » (34) — non viene certamente meno negli anni in cui Bonaventura pronunzia le sue *Collationes*. Ed è anzi importante notare a questo riguardo che neppure nelle fasi più aspre della controversia con gli averroisti, allorché sottolinea con maggior vigore le manchevolezze dell'aristotelismo, Bonaventura modifica la sua sintesi di pensiero o rinuncia a qualcuna delle componenti aristoteliche in essa incorporate (35).

Analogamente, non sarebbe corretto vedere nelle *Collationes in Hexaëmeron* una pura e semplice reazione antifilosofica in nome di altrettanto puro e semplice fideismo. Ciò che a Bonaventura preme soprattutto sottolineare, in quest'opera, è il fatto, che, contrariamente a quanto pensano gli averroisti, tra sapere filosofico e sapere rivelato non vi è né vi può essere separazione, ma piuttosto stretta e vitale connessione, proprio come, nel concreto uomo della storia, sono strettamente e vitalmente connessi piano naturale e piano soprannaturale. La filosofia costituisce, pertanto, una tappa insostituibile nel cammino dell'uomo verso l'acquisizione integrale della verità: la ragione naturale, se rettammente usata, non conduce, nell'ambito che le è specifico, a conclusioni contrastanti con quanto il cristianesimo insegna; di ciò è prova il fatto che, tra gli stessi filosofi pagani, che pure ignoravano la rivelazione, taluni sono giunti ad intravederla, benché in modo parziale, alcune verità. Non è, dunque, l'esercizio della filosofia a risultare pericoloso per la fede, ma il suo eventuale prevaricare, il suo tentativo di porsi come sapere autosufficiente ed esaustivo e, proprio per questo, la polemica di Bonaventura si indirizza soprattutto contro i maestri cristiani delle Arti, giacché essi, pur conoscendo la rivelazione e pur consapevoli, quindi, che soltanto in essa si trova la risposta agli interrogativi concernenti il destino eterno dell'uomo, adottano invece « un atteggiamento razionalista e pretendono di rinchiudersi negli orizzonti di una filosofia autosufficiente, separata dalla fede e dalla teologia » (36).

A questo atteggiamento razionalista Bonaventura contrappone e con fermezza il suo ideale di una sapienza che connetta strettamente temi filosofici e temi teologici e che, pur nel rispetto dell'autonomia del sapere filosofico, trovi il proprio coronamento nella visione cristiana di una realtà redenta dal sacrificio di Cristo. Pro-

---

(34) *In II Sent.* d. 1 p. I a. 1 q. 2 (II, 22).

(35) Cfr. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München-Zürich 1959, pp. 159-161.

(36) F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie ...*, p. 212.

prio in questa contrapposizione tra visione cristiana del mondo e visione pagana sta, credo, il vero significato non soltanto delle *Collationes in Hexaëmeron*, ma dell'atteggiamento di Bonaventura durante l'intera controversia.

Il problema principale per lui non è l'impegnarsi in un'analisi preliminare sulla correttezza o meno dell'esegesi averroistica dei testi di Aristotele, quasi per scindere le responsabilità dello Stagirita da quelle del suo commentatore, come fa Tommaso d'Aquino, ma, innanzitutto, il difendere con risolutezza alcuni valori perenni e irrinunciabili: la libertà di Dio creatore minacciata dalla negazione dell'esemplarismo; la libertà e la responsabilità dell'uomo messe in pericolo dall'affermazione del determinismo astrologico; il valore dell'individualità personale negato dalla tesi della unicità dell'intelletto possibile della specie umana.

L'uomo è, ancora una volta, al centro delle preoccupazioni di Bonaventura; ridurlo alla sola dimensione « naturale », come fanno gli averroisti, equivale a non riconoscere la sua particolare posizione nell'universo, in virtù della quale egli, posto come mediatore tra Dio e la realtà creata, è chiamato a ricondurre l'intera creazione al suo primo Principio; significa ignorare la sua vocazione soprannaturale, ma, soprattutto, la sua dignità di « imago Dei », somiglianza di Dio istituita da Dio stesso (« expressa similitudo ») (37).

Ma nella disputa di Bonaventura contro gli averroisti vi è, credo, un altro aspetto degno di essere sottolineato e al quale, forse, non si è riservata la necessaria considerazione ed è la fermezza con la quale egli richiama i pensatori cristiani al senso di responsabilità da cui devono essere guidati nel trattare problemi in cui è in gioco il destino stesso della persona umana. Essi devono essere consapevoli delle ripercussioni di ordine morale che può avere nella coscienza dell'ascoltatore un'affermazione che, pur provenendo da una fonte accolta come « auctoritas », non sia sufficientemente fondata e sicura.

Per contro, quando i maestri delle Arti dichiarano necessarie ed incontrovertibili in filosofia conclusioni che sanno essere contrarie alla rivelazione, introducono nel mondo cristiano un inaccettabile dualismo che essi stessi si mostrano incapaci di superare e di ricondurre all'unità organica della sapienza cristiana. A poco vale che essi affermino essere vero soltanto quanto rivelato dalla fede; in tale atteggiamento il semplice fedele vedrà soltanto una incomprensibile giustapposizione della filosofia e della teologia che lo indurrà a dubitare della razionalità stessa di ciò che egli crede.

---

(37) *In II Sent.* d. 16 a. 1 q. 1 (II, 395).

Proprio a questo riguardo, in un sermone pronunciato nello stesso anno delle *Collationes de decem praeceptis*, Bonaventura osserva: « coloro che amano la Sacra Scrittura amano anche la filosofia, perché per mezzo di essa confermano la loro fede; ma la filosofia è l'albero della scienza del bene e del male, perché è mescolata di errori. Ma se sei un emulo dei filosofi così da chiederti come Aristotele abbia potuto ingannarsi, e non ami la Sacra Scrittura, ti allontani dalla fede . . . Devono dunque fare attenzione coloro che studiano la filosofia; si deve fuggire come mortale per l'anima tutto ciò che è contrario alla dottrina di Cristo. Se tu provi che il mondo è eterno dirai che quelle affermazioni sono tue, ma che non vi credi. Ascolta ciò che è detto nella Legge: " Se uno avrà aperto e scavato una cisterna senza averla ricoperta ed in essa sarà caduto un toro o un asino, il padrone della cisterna risarcirà il prezzo della bestia " [Ex. 21,33]. Credi che lo Spirito Santo faccia menzione di una fossa materiale? Certamente no, ma intende la fossa dell'errore. La fossa viene aperta quando tu rendi credibile qualche errore e produci a questo fine degli argomenti razionali; non chiudi la fossa quando i tuoi argomenti non sono conclusivi. Se, pertanto, il tuo discepolo cade nella fossa dell'errore, sei tenuto a riportarlo alla verità » (38). Questo è l'apporto e il compito umano e filosofico del « teologo » Bonaventura.

LETTERIO MAURO

---

(38) *Dom. IV Adv.*, sermo II (IX, 63).