

BONAVENTURA NELLA STORIOGRAFIA FILOSOFICA ITALIANA DELL'OTTOCENTO

LETTERIO MAURO
Università di Genova

1. È opinione comunemente condivisa dagli storici del pensiero che l'edizione critica delle opere di Bonaventura, portata a termine a Quaracchi tra il 1882 e il 1902 (1), abbia introdotto una sorta di spartiacque nelle ricerche sul pensatore francescano. Grazie ad essa, infatti, e pur con taluni limiti da tempo evidenziati dagli studiosi (2), è stato approntato quel vasto materiale documentario, incomparabilmente più ricco, e più affidabile sotto il profilo filologico, rispetto a quanto sino ad allora disponibile, che ha consentito nuove indagini, per così dire, a tutto campo sul pensiero bonaventuriano, dalle quali quest'ultimo ha ricevuto, nel corso del Novecento, un più preciso inquadramento sia storico che speculativo (3).

Proprio la minore disponibilità delle fonti, insieme a più generali pregiudizi di indole teoretica (ad esempio quello di guardare al Medioevo come a un'epoca priva di originalità filosofica o quello di considerarne la filosofia, posta a servizio della teo-

(1) DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE *Opera omnia edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. emendata, anecdotis aucta, prolegomenis scholiis notisque illustrata*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882-1902, 11 voll.

(2) Cfr. al riguardo, tra gli altri, M. KÖCK, *Quaracchi. Il contributo francescano allo studio del Medioevo*, in *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, a cura di E. Coreth, W. M. Neidl, G. P. Pfligersdorffer, vol. II: *Il ritorno all'eredità scolastica*, trad. it. Città Nuova, Roma 1994, pp. 454-460; J. HAMESSE, *Évaluation critique des éditions de Quaracchi-Grottaferrata. À propos des Opera omnia de saint Bonaventure*, in *Editori di Quaracchi 100 anni dopo. Bilancio e prospettive*, Atti del Colloquio Internazionale (Roma, 29-30 maggio 1995), a cura di A. Cacciotti e B. Faes de Mottoni, PAA-Edizioni Antonianum, Roma 1997, pp. 41-58.

(3) Si vedano, in proposito, le considerazioni di A. POPPI, *La valutazione del pensiero di san Bonaventura nella storiografia filosofica moderna*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio (Roma, 19-26 settembre 1974), vol. I, Pontificia Facoltà Teologica «San Bonaventura», Roma 1976, pp. 447-461.

logia, destituita dal suo valore di sapere razionale), è per converso all'origine delle semplificazioni o forzature riscontrabili nella maggior parte delle indagini ottocentesche su Bonaventura; esse si sono tradotte in valutazioni inadeguate del suo pensiero, spesso sbrigativamente liquidato come non filosofico o come troppo condizionato in senso fideistico e dogmatico (tipiche, a questo proposito, le letture di esso date da Victor Cousin nelle sue lezioni del 1829, poi raccolte nel *Cours de l'histoire de la philosophie* (4), e da Barthélemy Hauréau nel saggio *De la philosophie scolastique* (5), o addirittura del tutto espunto dalla considerazione storico-filosofica: basti pensare al totale silenzio che ad esso riservano le hegeliane *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (6).

Per quanto riguarda, in particolare, il contesto italiano, in cui l'attenzione sembra concentrarsi per lo più sul *De reductione artium ad theologiam* e sull'*Itinerarium mentis in Deum* (7), pre-

(4) Cfr. V. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philosophie. Cours de 1829: Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle*, vol. I, Pichon et Didier, Paris 1829, p. 379, poi ripreso in *Cours de l'histoire de la philosophie*, in *Oeuvres*, vol. I, Société Belge de Librairie, Bruxelles 1840, p. 199.

(5) Cfr. B. HAURÉAU, *De la philosophie scolastique*, vol. II, Pagnerre Éditeur, Paris 1850, pp. 217-229. Scrive, ad esempio, lo studioso francese: «Ce qui dominait chez saint Thomas, c'était l'esprit philosophique; chez saint Bonaventure c'était l'esprit mystique. [...] Saint Bonaventure dédaignait Aristote et sa cabale: ayant moins de goût pour l'étude que pour la contemplation, il ne tenait compte que des vérités transmises par la grâce commune, ou par la grâce particulière, c'est-à-dire par la foi ou par l'extase» (pp. 218-219). Sul contributo di Cousin e Hauréau allo studio del pensiero medievale si veda J. JOLIVET, *Les études de philosophie médiévale en France de Victor Cousin à Étienne Gilson*, in *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Atti del convegno internazionale (Roma, 21-23 settembre 1989), a cura di R. Imbach e A. Maierù, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991, pp. 1-20.

(6) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, vol. III/1: *Dai Neoplatonici alla Riforma*, La Nuova Italia, Firenze 1985, pp. 91-199. Su Hegel storico del pensiero medievale si vedano, tra gli altri, A. POPPI, *Hegel interprete del pensiero e della civiltà medievale*, in *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía medieval* (Madrid-Cordoba-Granada, 5-12 settembre 1972), vol. II, Editora Nacional-Asociación Española de Filosofía medieval, Madrid 1979, pp. 1121-1126, ora anche in *Classicità del pensiero medievale*, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 178-185; G. SANTINELLO, *Storia della filosofia e dialettica: Hegel*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello, vol. IV/1: *L'età hegeliana. La storiografia filosofica nell'area tedesca*, Antenore, Padova 1995, pp. 476-480.

(7) Per l'elenco dei testi bonaventuriani (per lo più di carattere spirituale e ascetico) disponibili, in ambito italiano, prima della edizione di Qua-

vale nelle valutazioni sul pensatore francescano una categoria non priva di ambiguità come quella di misticismo; ma in esse è anche presente l'eco ora delle discussioni sull'ontologismo (condannato dal S. Uffizio il 18 settembre 1861) (8), ora del dibattito circa l'esistenza di un "primato" culturale italiano, posto per lo più sotto il segno del platonismo, e alla cui base stava un vero e proprio mito storiografico, quello di una ininterrotta tradizione di «filosofia italia» da Pitagora a Vico (9), all'interno della quale veniva riconosciuta una particolare rilevanza al pensiero dei Padri e degli Scolastici. Questo panorama era destinato a mutare, da un lato, col sempre più ampio affermarsi di canoni interpretativi ispirati a rigore e a scrupolo filologico, che, in taluni casi, dovevano portare la storiografia filosofica italiana del secondo Ottocento (e non solo in ambito medievistico) a livelli di autentica eccellenza (10); dall'altro, con la progressiva "entrata in circolo" del *corpus* degli scritti del pensatore francescano, favorita, come si è detto, dall'edizione dell'*Opera omnia*, e con la conseguente, maggiore padronanza di esso da parte degli studiosi. Venivano in tal modo poste le basi, anche in Italia, per ricerche miranti a individuare, al di là della generica denominazione di misticismo, l'autentico spirito animatore della sintesi bonaventuriana, ad approfondirne i problemi più rilevanti, a mettere a fuoco i complessi e molteplici rapporti col suo contesto culturale e spirituale.

2. Questo ideale percorso può prendere le mosse dalle pagine riservate a Bonaventura nell'ultimo dei quattro *Supplementi*

racchi cfr. *Bibliografia filosofica italiana 1800-1850*, Centro internazionale di studi umanistici, Roma 1982, pp. 62-63; *Bibliografia filosofica italiana 1850-1900*, Abete, Roma 1969, pp. 75-77.

(8) Si veda il testo del decreto di condanna in H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *Enchiridion Symbolorum*, nn. 2841-2847, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, pp. 1010-1011.

(9) Cfr. su questo tema P. CASINI, *L'antica sapienza italiana. Cronistoria di un mito*, il Mulino, Bologna 1998 (su Gioberti, che leggeva, come è noto, tale "primato" in chiave politico-nazionalistica, in particolare pp. 272-293).

(10) Per un'ampia e assai documentata panoramica sull'argomento cfr. L. MALUSA, *La storiografia filosofica italiana nella seconda metà dell'Ottocento*, Marzorati, Milano 1977. Relativamente agli studi sul pensiero medievale mi permetto di rinviare al mio saggio *Gli studi di filosofia antica e di filosofia medievale*, in *I filosofi e la genesi della coscienza culturale della «nuova Italia» (1799-1900)*, Atti del Convegno di Santa Margherita Ligure (23-25 ottobre 1995), a cura di L. Malusa, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1997, pp. 119-136.

annessi da Baldassarre Poli, considerato il maggiore esponente dell'ecllettismo italiano, alla traduzione, condotta da Francesco Longhena e pubblicata in prima edizione nel 1832-1836 e in seconda nel 1855, del celebre *Grundriss der Geschichte der Philosophie* di Wilhelm Gottlieb Tennemann (11), uscito a Lipsia nel 1812. A partire da una impostazione kantiana e illuministica, quest'ultimo aveva riproposto il giudizio del tutto negativo, proprio della tradizione storiografica di ispirazione protestante, sul periodo patristico e scolastico, a motivo del totale asservimento della filosofia alla rivelazione da cui esso sarebbe stato caratterizzato. Su Bonaventura, posto da Tennemann nella terza delle quattro epoche in cui, a suo dire, si articolava la scolastica (l'epoca che va da Alberto Magno a Duns Scoto, segnata soprattutto dalla sempre più ampia diffusione del *corpus* aristotelico tradotto dagli arabi e dalla sua progressiva assimilazione da parte degli autori cristiani, con conseguente, sostanziale collaborazione di teologia e filosofia), la valutazione, supportata da pochi e sbrigativi riferimenti alla *Lectura super Sententias*, alla *Reductio* e all'*Itinerarium*, suonava alquanto severa a causa della tendenza attribuitagli a rifarsi alla «esperienza del genere umano» piuttosto che alla forza della ragione. Egli, dotato di «meno vaste cognizioni, ma più ingegno» di Alberto Magno, si era sì sforzato di usare i principi dell'aristotelismo e del pensiero arabo al fine di risolvere una serie di importanti problemi, nondimeno restava in lui prevalente l'inclinazione a ricondurre «ogni scienza alla luce venuta dall'alto» e ad abbandonarsi «con ardore nel misticismo»; quanto, poi, all'articolazione in sei tappe dell'*Itinerarium* e alla corrispondente suddivisione delle facoltà dell'anima umana, essa era definita «bastevolmente ricca ed ingegnosa, ma in gran parte arbitraria e forzata» (12).

Nell'insieme più benevola di questa di Tennemann, la valutazione di Poli su Bonaventura ne ripresenta tuttavia alcuni trat-

(11) G. TENNEMANN, *Manuale della storia della filosofia*, tradotto da Francesco Longhena, con Note e Supplimenti dei Professori Giandomenico Romagnosi e Baldassarre Poli, A. Fontana, Milano 1832-1836, 3 voll., di cui l'ultimo, in due tomi, è occupato interamente dai *Supplimenti al Manuale della storia della filosofia* di Guglielmo Tennemann. *Saggio storico* di Baldassarre Poli (II ed.: Silvestri, Milano 1855, da cui sono tratte le citazioni). Su Tennemann si veda il contributo di G. MICHELI in *Storia delle storie generali della filosofia* cit., vol. IV/1, pp. 25-134.

(12) Cfr. TENNEMANN, *Manuale* cit., I, pp. 338-339.

ti di fondo e, benché su altri piani, incomprensioni e forzature. Tale minore severità (come pure la più positiva considerazione della scolastica) si spiegano peraltro col fatto che, alla base della ricostruzione storiografica contenuta nei *Supplimenti* e soprattutto nel quarto, amplissimo, dedicato al pensiero italiano (13), vi è la volontà di reagire alla scarsa attenzione riservata a quest'ultimo dagli storici d'oltralpe, integrando il *Manuale* di Tennemann in ciò che poteva avere di «rimembrato e difettivo», con particolare riguardo appunto alla «storia dell'Italiana filosofia», tramite un esplicito richiamo alla sua veneranda e ininterrotta tradizione, dai pitagorici ai contemporanei. «La filosofia Italiana» – scrive Poli – «sino dalla più remota antichità distinta col nome di scuola o setta *Italica* o *Pitagorica* ebbe un'esistenza sua propria, un carattere tutto suo, più o meno rilevato, e che non si è disperso affatto nemmeno frammezzo alle più contrarie vicissitudini ch'ella ha corso, o alla varietà de' sistemi che ne' diversi tempi ha adottato» (14). Nella vicenda storica di questa scuola, il cui carattere autoctono viene rivendicato in particolare nei confronti della filosofia greca, Poli distingue quattro diverse epoche: l'etrusca, la pitagorica, la scolastica, la moderna, in ciascuna delle quali il pensiero si svolge secondo i quattro sistemi dell'empirismo, del razionalismo, del soprannaturalismo e dell'elettismo. Senza soffermarci sulla rigidità di questo schema teorico – attenuata peraltro dall'affermazione che «tra gli Scolastici nostri [...] la solita legge dei quattro fondamentali sistemi della filosofia [...] tenne un diverso ordine» (15) – va piuttosto ricordato che, sin dall'avviso «Al Lettore dei *Supplimenti*», Poli si premura di ribadire, ponendo in tal modo le basi per la sua piena «riabilitazione», la stretta appartenenza della scolastica alla scuola italiana, rivendicando anzi a sé il merito di avere valorizzato a livello storiografico tale appartenenza: «La terza epoca, che è quella della Scolastica [...], attrasse particolarmente la mia attenzione, massime

(13) I tre precedenti sono riservati, rispettivamente, ai «Filosofi Indiani, Chinesi e Persiani», ai «Filosofi Inglesi, Scozzesi e Irlandesi», ai francesi. Sui caratteri della storiografia filosofica di Poli cfr. G. PIAIA, *Baldassarre Poli e l'Elettismo fra Italia e Francia*, in *I filosofi* cit., pp. 41-57.

(14) POLI, *Supplimenti* cit., vol. III, p. 288. Cfr. ivi, vol. III, p. 289: «la filosofia o scuola Italiana, lungi dall'essere un'emanazione della Grecia, è tutta indigena e nazionale, e tale d'aver iniziato come madre e maestra questa stessa scuola dalla quale si suole derivarla».

(15) Ivi, vol. IV, p. 476.

perché avvisava siccome impossibile che il pensiero uniforme e costante di tanti uomini e di tanti secoli intorno alle principali questioni della filosofia fosse così futile e così basso da eccitare per tanto tempo l'universale disprezzo. Ed in questo studio a dir vero, se non erro, parmi d'aver profittato moltissimo col persuadermi storicamente d'un vero finora sconosciuto che la Scolastica Italiana, cambiati nomi, non è altro che una riproposta o continuazione delle questioni dell'antico Pitagorismo combinato con la teologia o con la scienza della religione» (16).

Ma se l'aspetto più rilevante dell'intera scolastica italiana è stato il suo tentativo di costruire una scienza della realtà sopransensibile o dell'Assoluto, peculiare del periodo soprannaturalista con cui essa, diversamente dalle altre epoche della «scuola Italica», si inaugura e che comprende l'intero pensiero medievale a partire da Boezio, è stato il fatto «di predicare tutta la scienza come divina, non essendovi per esso vera filosofia che nella scienza di Dio, e di trarre l'origine d'ogni cognizione da un principio soprannaturale» (17). In realtà, il diffondersi, nel corso del secolo XIII, del *corpus* aristotelico, grazie alle traduzioni arabe, al favore goduto dagli studi filosofici presso Federico II e Manfredi, all'opera soprattutto di Alessandro di Hales e di Alberto Magno, ha fatto sì che venisse significativamente ampliato l'orizzonte degli «Scolastici Soprannaturalisti», tra cui vanno ricordati in particolare Bonaventura, Tommaso ed Egidio Romano che «formano l'epoca più luminosa della Scolastica Italiana» (18).

L'esposizione del pensiero bonaventuriano, condotta più estesamente che in Tennemann (19), ne ripropone nondimeno, come si è detto, le linee principali. Considerato anche da Poli dotato di maggior ingegno rispetto ad Alberto Magno, Bonaventura, non diversamente che nello storico tedesco, si segnala, comunque, soprattutto per il fatto che «nelle sue speculazioni sulla Divinità, trascorse, anche per effetto del suo naturale carattere o genio, al Soprannaturalismo mistico». Questa affermazione viene comprovata mediante una breve ma puntuale analisi del *De reductione*, l'opuscolo in cui appunto «si tenta di determinare il circolo dell'arte e delle scienze, ond'esse ritornano tutte a Dio o alla sola

(16) Ivi, vol. III, pp. 31-32.

(17) Ivi, vol. IV, p. 477.

(18) Ivi, vol. IV, pp. 488-491.

(19) Cfr. ivi, vol. IV, pp. 491-494.

Teologia», ma ancor più attraverso una essenziale esposizione in nove punti del pensiero di Bonaventura. Sintesi di alcuni dei temi contenuti nel *Breviloquium* e nell'*Itinerarium*, essi significativamente o ne sviluppano e sottolineano in modo esclusivo il versante teologico e spirituale, o sono senz'altro riconducibili alle sue problematiche più prettamente teologiche e spirituali; illuminante appare, sotto questo profilo, il primo punto, in cui Poli, dopo avere ammesso che, nella prospettiva bonaventuriana, la filosofia è pienamente abilitata a conoscere le «cose come sono in natura o nell'anima secondo la loro notizia naturalmente insita o acquisita», invece di approfondire questo aspetto in ordine ad esempio alla teologia naturale o alla conoscenza del mondo fenomenico (come pure sarebbe stato possibile sulla scorta appunto dei due scritti presi in esame), si preoccupa subito di ricordare la piena subordinazione del sapere filosofico alla teologia che «fondasi sulla fede [...]. Laonde tutta la vera sapienza consiste nella sacra Scrittura». In altre parole, Bonaventura è anche per Poli un mistico, di cui va soprattutto ricordata la sfiducia nella ragione speculativa e, quindi, anche in relazione a quanto sopra detto, colui che non ha saputo adeguatamente svolgere le istanze di fondo del soprannaturalismo stesso. Sintomatico è, sotto questo aspetto, che, dopo averne esposto il pensiero, lo studioso si senta autorizzato a concludere che Bonaventura «quantunque migliorasse la Teologia soprannaturale con un prospetto sistematico, e col ricordo della dottrina dell'Ente nel *quod esse* o nell'unità di Dio, cionondimeno lasciò il Soprannaturalismo scolastico ben lontano da quella ampiezza e sublimità di dottrine e di quistioni, che acquistò colle opere e colla celebrità europea di S. Tommaso».

3. Posteriore di un anno alla seconda edizione dei *Supplimenti* di Poli è un altro lavoro qui meritevole di ricordo, l'ampia e aggiornata (benché non priva di toni fortemente apologetici) *Introduzione alla storia critica della filosofia dei Santi Padri ovvero idea della filosofia cristiana e patristica* di Giambattista Savarese (20). Testimonianza significativa di quella ripresa erudita della letteratura patristica che caratterizza, in ambito napoletano, il coevo filone spiritualistico, l'opera ripercorre, da Brucker all'Ot-

(20) G. SAVARESE, *Introduzione alla storia critica della filosofia dei Santi Padri ovvero idea della filosofia cristiana e patristica*, Stamperia e Calcografia Vico Freddo alla Pigna Secca, Napoli 1856.

tocento, le principali interpretazioni del pensiero patristico e scolastico, al fine di mostrarne la perenne validità, precipuamente in riferimento al problema della coniugabilità di filosofia e cristianesimo. In tale contesto, e in polemica soprattutto con la storiografia di orientamento illuministico e idealistico, l'opera si propone di controbattere una serie di accuse, spesso rivolte ai Padri della Chiesa e agli Scolastici, in particolare quella di avere avuto un atteggiamento di eccessiva sudditanza nei confronti di Aristotele, e quella, di segno opposto, di avere scarsamente considerato la filosofia, inclinando piuttosto verso il misticismo ovvero verso il soprannaturalismo, da intendersi come «quel preteso filosofico sistema, il quale riconosce solamente la rivelazione come fonte di verità» (21).

Quanto a questa seconda accusa Savarese, dopo aver fatto rilevare come nessuno scrittore cristiano del passato (se non in quanto si contrapponeva in sede di apologetica a quella dei pagani) abbia mai formalmente condannato la filosofia in sé o il suo esercizio, osserva che effettivamente «i SS. Padri insegnarono come unica maestra di verità la rivelazione [...]. Tuttavia eziandio è falso che i SS. Padri rigettarono nella teologia, largamente intesa, ogni sorta di filosofica investigazione» (22), riconoscendo inoltre, accanto a questo uso "ancillare", la piena legittimità della filosofia nel suo ambito specifico. Occorre, analogamente, al fine di valutare in modo corretto il ruolo di essa negli scritti dei Padri e degli Scolastici, evitare di confondere la loro teologia mistica o il loro pensiero ascetico con la consapevolezza, razionalmente fondata, della insufficienza della ragione stessa a pervenire al divino e quindi con l'esito, per dir così, mistico della loro riflessione (23), facendo in tal modo del misticismo una sorta di scetticismo. Ma è soprattutto necessario distinguere tra forme diverse di misticismo, e in particolare tra quella, eterodossa, che trae origine da Dionigi pseudo-Areopagita e quella, pienamente

(21) Ivi, p. 485.

(22) Ivi, pp. 489-490.

(23) «Il misticismo cristiano e patristico si fonda sulla base stessa della scienza propedeutica, vogliamo dire la coscienza razionale dell'Assoluto, come scopo e termine adeguato della razionale creatura», per cui l'essenza di esso è costituita dalla «fede soprannaturale nella parola di Dio, di cui il mistico cristiano riconosce razionalmente il bisogno e la necessità per ottenere quell'ideale del bene sommo, che è posto oltre ai limiti della naturale facoltà». Ivi, pp. 507-508.

ortodossa, che ha in Agostino il proprio capostipite e appunto in Bonaventura il più maturo e consapevole interprete: «Al misticismo patristico si connette dai più il misticismo dell'Areopagita, ma tra l'uno e l'altro corre tanto divario, quanto chiaramente ve n'ha tra Scoto Erigena ed i Vittorini. Imperò questi, dopo il grande Agostino, seguirono fedelmente la tradizione del misticismo patristico, e ne investigarono accuratamente la parte psicologica. Nel XIII secolo il potente ingegno di S. Bonaventura spinse ancora più avanti il misticismo di S. Agostino, serbandone puro e perfetto lo spirito» (24).

Come si può notare, Savarese vede nel pensiero bonaventuriano non soltanto l'attuazione piena delle istanze più autentiche del pensiero dei Padri, ma soprattutto ne considera la componente mistica, così spesso esageratamente sottolineata, quando addirittura non indebitamente assolutizzata, dalla storiografia ottocentesca qualcosa di assai diverso da una forma di irrazionalismo, di scetticismo o, comunque, di svalutazione della razionalità.

È precisamente in questa ottica che va letta anche la risposta da lui data all'accusa di scarsa originalità nei riguardi di Aristotele rivolta agli Scolastici dalla storiografia protestante, ma non estranea, come si vedrà, anche ad esponenti della cultura cattolica. A testimonianza della loro almeno parziale indipendenza dall'influsso aristotelico (un influsso esercitatosi peraltro, a suo dire, più sul piano della forma che dei contenuti e, comunque, non paragonabile a quello avuto da Agostino) egli cita, infatti, il pensiero di Alberto Magno e, ancora una volta, quello di Bonaventura, di cui ricorda significativamente la celebre tirata antiaristotelica presente nella *collatio* VI *In Hexaëmeron*, osservando in proposito: «Non sarebbe oggidì dai moderni scolastici e dal nuovo peripato esecrato e maledetto le mille volte, chi si ardisse contro Aristotele ripetere tutto quello che il S. Dottore ne disse pure con animo franco e superiore?» (25). Si tratta di una lettura della posizione bonaventuriana che appare per lo meno poco "sfumata" e per nulla attenta alle complesse dinamiche del periodo in cui si situano le *Collationes*, ma che certo non sorprende, stante il già ricordato taglio polemico del saggio.

Va, comunque, rilevato il rinvio di Savarese a questo scritto non frequentemente considerato e valorizzato da parte della

(24) Ivi, pp. 505-506.

(25) Ivi, pp. 471-472.

coeva storiografia italiana e, in ogni caso, da quest'ultima tenuto presente assai meno di altri, soprattutto dell'*Itinerarium*, di cui proprio in quegli anni vedevano la luce, a testimonianza di ciò, alcune nuove traduzioni. Una di queste, in particolare, deve essere qui ricordata, in quanto opera giovanile di Francesco Fiorentino (26), all'epoca ancora legato alla tesi giobertiana della esistenza di una ininterrotta tradizione italica di pensiero, e successivamente passato, come è noto, su altre posizioni storiografiche e speculative. Su questa fase del suo itinerario, che riflette quel più generale ritorno di interesse per la scolastica testimoniato ad esempio dall'immediato successo ottenuto dal saggio di Antoine Frédéric Ozanam, *Dante et la philosophie catholique au XIIIe siècle* (Périsset, Paris 1839) (27), lo stesso Fiorentino doveva, circa un ventennio dopo, esprimersi in termini molto chiari: «Gioberti mi fece innamorare dei SS. Padri: vidi lodati da lui sant'Anselmo, san Bonaventura, sant'Agostino: detto, fatto; mi diedi attorno a procurarmeli. Si trovavano allora nelle biblioteche dei Frati soltanto, ed io mi chiudevo in una stanzuccia da cappuccino molte ore del giorno, poiché ad averli fuori ostava la regola del convento, e con pazienza che ora non avrei più, me li copiai prima, li tradussi poi. Tradussi l'*Itinerario* di san Bonaventura, il *Proslogio* di sant'Anselmo, il libro del Maestro, quello dell'Immortalità dell'anima, e i tre libri del Libero arbitrio di sant'Agostino; e qualcuna di queste traduzioni pubblicai a Messina il 1858 [...]. Ancora conservo tutti quegli estratti, e quelle copie, e quelle traduzioni, e me ne compiaccio; e talora, leggendone qualche frammento, mi sento commosso, ripensando a quelle lunghe giornate, e a quegli entusiasmi giovanili. [...] Ma

(26) Cfr. F. FIORENTINO, *Volgarizzamento dell'itinerario della mente a Dio di S. Bonaventura; Dei libri del Maestro, Della immortalità dell'anima e Del libero arbitrio di S. Agostino e del Proslogio di S. Anselmo*, Stamperia Ignazio d'Amico, Messina 1858. Su Fiorentino, cfr., tra gli altri, Malusa, *La storiografia filosofica* cit., pp. 97-244; L. LO BIANCO, s.v. *Fiorentino, Francesco*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XLVIII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1997, pp. 152-155.

(27) Assai presto tradotto in italiano (A.F. OZANAM, *Dante e la filosofia cattolica nel tredicesimo secolo*, versione italiana con note di P. Molinelli, Società Tipografica dei Classici italiani, Milano 1841), questo saggio riserva una significativa attenzione, tra le fonti scolastiche della *Divina Commedia*, proprio al pensiero bonaventuriano (cfr., in particolare pp. 41-44, 209-227, 335-354). Su Ozanam cfr. R. CESERANI, s.v. *Ozanam, Antoine-Frédéric*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. IV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1973, pp. 239-240.

come non desidero di tornar bambino, così non desidero pensare al modo, come pensavo allora» (28). Per ciò che concerne in particolare Bonaventura, non vi è migliore prova di questo radicale mutamento di interessi da parte di Fiorentino dell'attenzione a dire poco limitata riservatagli nel celebre *Manuale di storia della filosofia*, che, all'interno di un'analisi della scolastica centrata sul contrasto tra ragione e fede e sui tentativi di una loro conciliazione, dedica appunto al pensatore francescano soltanto otto righe (di cui quattro di carattere biografico), esprimendosi sul suo pensiero in questi precisi termini: «In filosofia si congiunge con l'indirizzo mistico della scuola di San Vittore, e nell'*Itinerario della mente a Dio* imita Riccardo, come nel *Soliloquio* imita Ugo. Fu detto nelle Scuole *Doctor seraphicus*, e fu titolo meritato» (29).

4. Assai più ampia e documentata, rispetto a quelle sin qui prese in esame, è la presentazione del pensiero bonaventuriano contenuta nella *Storia della filosofia* di Augusto Conti, pubblicata nel 1864 e più volte riedita (30). Esponente di spicco di uno spiritualismo impegnato a ricercare, nelle vicende apparentemente confuse della storia del pensiero, un ordine e delle leggi ben precise, Conti li individua nel costante, e parallelo, ripresentarsi in essa di una duplice linea: da un lato, «una tradizione perenne di scienza, che non corrompe le verità naturali, e dà loro forma scientifica sempre più perfetta, e con l'osservazione e col ragionamento scopre ognor più nuovi aspetti di verità»; dall'altro, «le sette, che abbandonando le leggi universali del pensiero e le sue armonie con la realtà delle cose, e con l'ordine ideale eter-

(28) F. FIORENTINO, *La filosofia contemporanea in Italia. Risposta di Francesco Fiorentino al professore Francesco Acri*, Morano-Marghieri, Napoli 1876, pp. 148-150.

(29) F. FIORENTINO, *Compendio di storia della filosofia*, Nuova edizione corretta e accresciuta, con appendice su la filosofia contemporanea a cura di A. Carlini, vol. I, Vallecchi, Firenze 1921, p. 279 (si tenga presente, per un semplice confronto, che alla trattazione della patristica e della scolastica sono dedicate le pp. 205-314). L'opera era stata inizialmente pubblicata da Fiorentino appunto col titolo *Manuale di storia della filosofia*, Morano, Napoli 1879-1881, 3 voll.

(30) A. CONTI, *Storia della filosofia*, Barbera, Firenze 1864, 2 voll. Su Conti cfr. G. ALLINEY, *I pensatori della seconda metà del secolo XIX*, Bocca, Milano 1942, pp. 312-316, 369-370; MALUSA, *La storiografia filosofica cit., ad indicem*; M. THEMELLY, s.v. *Conti, Augusto*, in *Dizionario biografico degli italiani cit.*, vol. XXVIII, 1983, pp. 367-371.

no, si sommettono a leggi d'amor proprio e di senso» (31). In questo contesto egli ripropone, perciò, la tesi, già leibniziana, di una «filosofia perenne» (32), che attraversa l'intera storia del pensiero, costantemente arricchendosi anche grazie alle occasioni di approfondimento del vero che, sia pure indirettamente, le vengono fornite dalla opposta linea delle sette filosofiche immerse nell'errore e nella discontinuità, giacché laddove la prima sempre afferma, distingue e accorda, le seconde con uguale costanza negano, separano e confondono (33). «Varietà nell'unità»: questa pare, dunque, essere, a Conti, «la legge dell'universo, dell'uomo, della umana società, della tradizione» (34), termine con il quale egli intende appunto quella «comunità universale d'intelletti e di cuori» (35) che riunisce quanti, in epoche, per vie, e da prospettive diverse, si sono fatti «raccoltori d'antiche verità», accrescendole con il loro personale contributo, così che la tradizione stessa si configura come «un misto continuo d'antichità e di novità, d'ammaestramenti e di scoperte, d'imitazione e d'invenzioni, di durata e di mutamento» (36).

Sono noti i gravi e pungenti rilievi mossi proprio da Fiorentino a questa impostazione teorica, accusata non soltanto di stringere la storia del pensiero nelle maglie di una tesi preconcepita, con conseguenti ed evidenti forzature nei nessi stabiliti tra i vari autori, ma anche di assoggettarne la valutazione a paradigmi del tutto estrinseci quali la fede religiosa, la moralità, le esperienze personali dei singoli pensatori, giudicati in tal modo, quanto alla bontà o meno dei loro sistemi, «sull'attestato di buona condotta rilasciato dal curato» (37), e senza appunto potere «cogliere mai l'organismo intero di un sistema», essendo Conti stesso «sforzato dai suoi fantastici criterii a sminuzzare le dottri-

(31) CONTI, *Storia della filosofia* cit., vol. I, p. 4.

(32) Sulla nozione di «philosophia perennis» cfr., tra gli altri, E. BERTI, *Il concetto rinascimentale di "Philosophia perennis" e le origini della storiografia filosofica tedesca*, «Verifiche», 6 (1977), pp. 3-11; M. MUCCILLO, *La «prisca theologia» nel De perenni philosophia di Agostino Steuco da Gubbio, in Platonismo, ermetismo e «prisca theologia»*. Ricerche di storiografia rinascimentale, Olschki, Firenze 1996, pp. 1-72.

(33) Cfr. CONTI, *Storia della filosofia* cit., vol. I, p. 112.

(34) Ivi, vol. II, p. 15.

(35) Ivi, vol. II, p. 2.

(36) Ivi, vol. II, p. 16.

(37) F. FIORENTINO, Rec. a A. CONTI, *Storia della filosofia*, in *Scritti vari di letteratura, filosofia e critica*, Morano, Napoli 1876, p. 317.

ne, per potere fare la cerna di quelle che gli servono all'edificio perenne; dalle altre, che lascia disseminate per via» (38). In breve, secondo Fiorentino, lo studio della storia del pensiero viene, in tale prospettiva, ricondotto a un presupposto clericale, con esiti pregiudizievole alla educazione della gioventù e, più latamente, all'impegno critico del filosofare (39).

Ponendosi su un piano meno generale, occorre tuttavia ricordare quanto pure vi è di buono nella *Storia* di Conti, soprattutto le numerose annotazioni, puntuali e del tutto condivisibili alla luce delle più recenti indagini, che corredano l'analisi da lui condotta sulla patristica e sulla scolastica, di cui vengono adeguatamente sottolineati sia i nessi con il pensiero pagano sia gli elementi di radicale novità (soprattutto legati alla dottrina della creazione): basti pensare, ad esempio, alle considerazioni su Boezio quale mediatore tra mondo antico e mondo medievale; sull'argomento del *Proslogion*, come fondato sulla innegabilità del principio di non contraddizione; sulla reale natura del misticismo di Bernardo di Clairvaux, tale da non escludere affatto la ragione; sulla importanza decisiva per la teologia razionale del Medioevo del *Liber Sententiarum* di Pietro Lombardo (40). Ma vanno a maggior ragione menzionate, a tale proposito, le pagine dedicate appunto a Bonaventura, nelle quali vengono sottoposti a un'attenta disamina il contenuto del *De reductione* e quello dell'*Itinerarium*. Del primo Conti evidenzia soprattutto l'approfondita analisi delle diverse fonti dell'umano conoscere (le arti meccaniche, i sensi, le varie discipline filosofiche, la teologia), osservando come il fatto che le prime tre siano ordinate all'ultima, non ne vanifica affatto la piena validità, nell'ambito che è proprio di ciascuna. Quanto al secondo egli esclude che si possa parlare, relativamente al pensatore francescano, di una intuizione immediata di Dio. I capitoli III e V dell'*Itinerarium*, in

(38) Ivi, pp. 329-330.

(39) Cfr. F. FIORENTINO, *Considerazioni sul movimento della filosofia in Italia dopo l'ultima rivoluzione del 1860*, in *Scritti vari* cit., pp. 64-66.

(40) Cfr. CONTI, *Storia della filosofia* cit., vol. II, rispettivamente pp. 93-94, 105-107, 108, 111-115. Su Conti pensatore e storico del pensiero cfr. A. ALFANI, *Della vita e delle opere di Augusto Conti*, Alfani e Venturi Editori, Firenze 1906; C. PAPA, *Il concetto di storia della filosofia in Conti, Rosmini e Gioberti*, «Rivista di storia della filosofia», 2 (1947), pp. 6-10; A. LANTRUA, *La filosofia di Augusto Conti*, Cedam, Padova 1955; G. TAGLIERO, *Il pensiero filosofico di Augusto Conti (1822-1905)*, «Salesianum», 18 (1956), pp. 3-48 (con una assai ricca appendice bibliografica).

particolare, in ciò confortati anche da un celebre testo delle *Collationes in Hexaëmeron* (coll. 12, 11), non autorizzano una lettura in chiave ontologica del pensiero bonaventuriano, dato che essi presuppongono anzi una conoscenza speculare, ossia mediata attraverso le idee, di Dio, che la mente umana afferra implicitamente in ogni essere finito, mai però direttamente e in sé: «Dio è la prima notizia dell'intelletto, giacché il concetto di lui è necessariamente correlativo a' concetti del finito ec., e quindi è implicito in ogni concetto; ma ben altro è avere un concetto obiettivo che si riferisce, cioè, ad un ente, altro è vedere l'ente stesso» (41). L'interesse di Conti per il tema della conoscenza, uno dei più vivi della riflessione bonaventuriana, appare confermato nelle successive edizioni della sua *Storia*, e in particolare nella quinta pubblicata nel 1899, nella quale viene adeguatamente valorizzato, a questo proposito, il testo, edito nel 1891, della questione quarta del *De scientia Christi*, e nella quale soprattutto sembra riflettersi, come si è con ragione notato (42), la mutata situazione negli studi sul pensatore francescano determinata dal volgere ormai al termine la edizione dei padri di Quaracchi, «con tutte le risonanze e le discussioni che la loro interpretazione accostante al tomismo doveva suscitare».

5. Nel 1869, cinque anni dopo la prima edizione della *Storia* di Conti, comincia a uscire a puntate sulla rivista *La Scienza e la Fede* il saggio (poi riedito in volume a Napoli e da ultimo, ulteriormente accresciuto, a Siena) *L'aristotelismo della Scolastica nella storia della filosofia* di Salvatore Talamo (43),

(41) CONTI, *Storia della filosofia* cit., vol. II, p. 127.

(42) Cfr. POPPI, *La valutazione* cit., pp. 452-453 (la citazione è tratta da p. 452).

(43) S. TALAMO, *L'aristotelismo della Scolastica nella storia della filosofia*, Fibreno, Napoli 1873²; Tipografia edit. San Bernardino, Siena 1881³ (da quest'ultima edizione saranno tratte tutte le citazioni). Su Talamo cfr. in particolare P. ORLANDO, *Biobibliografia di mons. Salvatore Talamo (Napoli 7.10.1844-Roma 21.2.1932) secondo i documenti*, «Aquinas», 5 (1962), pp. 404-426; A. PIOLANTI, *La filosofia cristiana in Mons. Salvatore Talamo ispiratore della «Aeterni Patris»*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986; ID., *Introduzione a S. Talamo, Il rinnovamento del pensiero tomistico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986, pp. 9-42. Cfr., inoltre, quanto osserva a suo riguardo G. Gentile (*Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, in *Opere*, vol. XXXIII, Sansoni, Firenze 1957, pp. 157-160), che, pur apprezzandone vivamente le «notevolissime monografie storiche» soprattutto «per quanto è larghezza di informazione bibliografica, serenità di discussioni, erudizione metodica e ricerca penetrante», gli rimprovera, nondimeno, di arre-

senz'altro il contributo più importante per ampiezza e ricchezza di dati tra quelli dedicati nel corso dell'Ottocento al pensiero cristiano. Alla base di esso, come già in Savarese, sta l'obiettivo in apparenza piuttosto circoscritto di rispondere all'accusa di servile dipendenza da Aristotele, rivolta alla scolastica anche da storici e pensatori cattolici (44). In realtà, a differenza del caso precedentemente esaminato, la ricerca assume qui i contorni di un vasto e dettagliato affresco del pensiero scolastico, con particolare attenzione agli autori del secolo XIII. Grazie alla sua notevole padronanza dei loro scritti, che gli permette di spaziare da Alessandro di Hales a Guglielmo d'Auvergne, da Bonaventura ad Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, da Ruggero Bacone a Vincenzo di Beauvais e da Enrico di Gand a Duns Scoto (per citarne solo alcuni), Talamo, già allievo di Sanseverino e destinato a una lunga e feconda attività di docente e studioso presso il Seminario Romano e successivamente presso l'Accademia Romana di S. Tommaso, può ribaltare completamente tale accusa: lungi dall'essere stati servili ripetitori del pensiero aristotelico, gli Scolastici lo hanno in più punti emendato e compiuto; essi, del resto, vi si sono rifatti molto opportunamente sia a motivo della ricca messe di dati ivi contenuta, sia per scongiurare i rischi di interpretazioni tendenziose come quella di Averroè (e tale fu lo scopo che si prefissero soprattutto Alberto Magno e Tommaso alla luce di nuove e più fedeli traduzioni). In ogni caso, gli Scolastici hanno tratto elementi utili alla propria riflessione non soltanto dal pensiero aristotelico ma anche da quello di altri autori, cristiani e non, e in particolare da quello di Platone, valorizzando comunque lo specifico contributo della ragione naturale, il che ha consentito loro di dare vita a una sintesi filosofica che, pur suscettibile di ulteriori approfondimenti, compone equilibratamente in sé varie tradizioni di pensiero, peraltro rielaborate, particolarmente nell'opera di Tommaso, in maniera del

starsi unicamente (in ciò del tutto in linea con l'indirizzo neotomistico) a tale prospettiva filologica e di mancare per contro di spirito filosofico. Sul ruolo avuto da Talamo nella storia del neotomismo cfr. P. PRINI, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 41, 244-245.

(44) «Divisammo fosse cosa [...] opportuna e vantaggiosa fermarci a dissaminare l'accusa di servile aristotelismo mossa alla Scolastica, dimostrandola per tutti i lati falsa ed ingiusta». TALAMO, *L'aristotelismo della Scolastica* cit., p. XVII. All'opera di Savarese Talamo rinvia appunto nella nota 5 di p. XVII.

tutto originale (45). In tal modo, l'indagine di Talamo si configura, oltre che come un'accurata ricostruzione storiografica, come un esplicito programma di ripresa del tomismo e di valorizzazione della ragione in ambito cristiano, che prefigura per molti aspetti quello enunciato nel 1879 da Leone XIII nella enciclica *Aeterni Patris* (46).

Quanto a Bonaventura, che Talamo considera uno degli autori più eminenti della scolastica, ne vengono citati e commentati vari testi tratti dalla *Lectura super Sententias* nei quali si sottolinea la necessità e l'utilità di servirsi della ragione in ambito teologico e, quindi, di praticare la filosofia soprattutto a motivo del contributo che essa può fornire per una migliore comprensione del dato rivelato; questo punto, in particolare, è ulteriormente approfondito alla luce di passi della *Epistola de tribus quaestionibus*, del *Breviloquium*, nonché del *De reductione* e dell'*Itinerarium*. Come provano, inoltre, altri testi delle *Collationes in Hexaëmeron* e delle postille *super librum Sapientiae* (sulla cui autenticità, peraltro, come è noto, oggi si discute) (47), il pensatore francescano ebbe altresì chiara consapevolezza del fatto che, tramite la ragione naturale, alcuni autori pagani poterono pervenire a conoscere almeno in parte, circa Dio e i principi dell'etica, le verità poi insegnate dal Cristianesimo. E ancora sulla base del *Super Sententias* Talamo evidenzia come Bonaventura abbia riconosciuto non soltanto la natura "ancillare" della filosofia

(45) Cfr. *ivi*, pp. 26-77, 151-189, 234-260, 336-501, 503-508.

(46) Nella *Avvertenza* premessa alla terza edizione di *L'aristotelismo della Scolastica*, in risposta alle critiche di Mamiani Talamo infatti rileva (p. XIX): «nostro scopo non è quello di ritornare al pensiero scolastico per riposarvi sopra, ma, sì, di svecchiarlo, di rinnovarlo, d'arricchirlo, in una parola, di tutti i buoni acquisti del sapere moderno; noi intendiamo ritornare ai criterii, ai metodi, ai principii fondamentali della filosofia cristiana svolta da' Padri e Dottori, appunto perché non li troviamo affatto esclusivi, come la più parte de' sistemi che vennero proclamati da' filosofi moderni, ma invece ci appaiono inclusivi, comprensivi, e cioè, fanno giusta ragione delle necessità della nostra scienza; e però sono sempre capaci di essere integrati e via via perfezionati da tutto il corredo delle cognizioni, che la scienza moderna ha saputo accertare». E nella *Introduzione* (p. XXXII) aggiunge: «intendiamo col presente lavoro [...] portare una pietra quantunque piccolissima al restauro del grandioso edificio della filosofia cristiana, abbellito dagli ornamenti che vi hanno aggiunto le età posteriori e il sapere moderno». Su Talamo quale probabile ispiratore delle tesi della *Aeterni Patris* cfr. PIOLANTI, *La filosofia cristiana* cit., pp. 89-95.

(47) Cfr. J.G. BOUGEROL, *Introduzione a S. Bonaventura*, trad. it. L.I.E.F., Vicenza 1988, pp. 185-186.

rispetto alla teologia ma, grazie alla chiara distinzione di ambiti e di metodi da lui istituita tra esse, il suo specifico valore in quanto disciplina autonoma. Al tempo stesso, come emerge nuovamente dal *Super Sententias* e dalle *Collationes in Hexaëmeron*, egli ha avuto piena coscienza dei limiti dell'aristotelismo, soprattutto in ordine alla negazione dell'esistenza delle idee e della provvidenza divine e alla dottrina della unicità dell'intelletto della specie umana (con la conseguente negazione dell'immortalità dell'anima individuale) (48); anzi, sulla questione delle idee divine Bonaventura è stato forse il solo pensatore della scolastica a criticare Aristotele, laddove tutti gli altri, avendo ritenuto che lo Stagirita non avesse negato senz'altro la presenza in Dio delle idee delle cose ma solo l'esemplarismo platonico in quanto pone le idee al di fuori della mente divina e come in sé sussistenti, si sforzarono di conciliare la sua posizione con quella di Platone (49). Infine, è da respingere la tesi, sostenuta tra gli altri da Hauréau e Renan, secondo cui l'interpretazione averroistica del pensiero aristotelico sarebbe stata favorita proprio da esponenti della scuola francescana parigina quali Alessandro di Hales, Giovanni di La Rochelle, Duns Scoto, Ruggero Bacone e appunto Bonaventura (50). In breve: pur leggendolo, conforme agli scopi del saggio, prevalentemente alla luce del problema del

(48) Cfr. TALAMO, *L'aristotelismo della Scolastica* cit., pp. 33-35, 43, 57, 65, 70, 94-95, 99, 153, 160-161, 165-167.

(49) «San Tommaso e gli altri Dottori, se n'ecceppate forse San Bonaventura, non opinarono che Aristotele avesse a Dio negato le idee delle cose, avendo egli attribuito al Primo Motore Immobile intelligenza e volere; quindi, per loro, Aristotele, quando rigetta l'esemplarismo platonico, il rigetta non per quello che ha di vero e di ragionevole, ma per quello che contraddice a verità e ragione, in quanto, cioè, pone le idee come tanti esseri sussistenti da sé, fuori di Dio». Ivi, p. 222. Quanto a Bonaventura — prosegue Talamo (cfr. ivi, nota 2) — «Diciamo forse, perché, sebbene nel *Serm. VI (Hexaëmeron)* ritenga che Aristotele neghi a Dio le idee delle cose, pure nel commento sul libro delle *Sentenze* (Dist. XXXV, q. I, a. 6, conclusio) parlando di proposito delle idee divine, dà per sentenza comune così a' Padri come a' Filosofi, ch'elle sieno in Dio, né fa menzione di Aristotele, quasi fosse a ciò contrario. *Est alia positio* (ecco le sue parole) *et secundum Sanctos et secundum Philosophos quod Deus cognoscat per ideas, et habeat in se rationes et similitudines rerum quas cognoscit*».

(50) Cfr. Ivi, pp. 318-324. Riguardo, in particolare a Bonaventura, Talamo osserva (p. 320): «Di San Bonaventura nulla diciamo, perché non crediamo possa cadere sospetto su la bontà delle sue dottrine e su la rettitudine de' suoi procedimenti scientifici; e neppure il Renan par che ne dubiti, non nominandolo tra i fautori dell'arabismo».

rapporto ragione-fede, e pur sottolineandone soprattutto i punti di convergenza con il pensiero degli altri autori presi in esame, Talamo fornisce un quadro molto ricco del pensiero bonaventuriano, illuminandone vari aspetti e soprattutto facendo ricorso, come si è visto, a un apparato di fonti assai rilevante per il suo carattere ampio e variegato, e sempre adeguatamente inserito nel contesto problematico.

6. Al quadro sinora tracciato poco aggiunge, dal punto di vista sia delle questioni affrontate sia dei testi messi a fuoco, il pur lungo *excursus* bonaventuriano contenuto nel secondo dei quattro volumi della *Storia della filosofia rispetto alla conoscenza di Dio da Talete fino ai giorni nostri* di Romualdo Bobba (51), studioso di orientamento spiritualistico, assertore anch'egli (pur senza richiamare continuamente le antiche origini della "filosofia italica") del primato del pensiero italiano su quello europeo, a motivo della superiorità dei principi speculativi della tradizione platonica cui esso si richiamerebbe. In questa ponderosa ma, al pari di altri suoi lavori storici (52), scarsamente originale indagine egli ripercorre la lunga storia della «teosofia» ovvero della teologia razionale che, per quanto riguarda il Medioevo, gli appare caratterizzata dalla trattazione di due punti: origine della nozione di Dio; determinazione del contenuto di essa. Relativamente al primo, egli osserva che gli Scolastici hanno proposto fondamentalmente tre soluzioni: se la maggior parte di loro (con in testa Tommaso) ritengono che la nozione di Dio venga acquisita tramite la conoscenza della realtà creata, e solo pochi (Enrico di Gand e Guglielmo di Ockham) che essa sia frutto di rivelazione a motivo della insufficienza dei nostri mezzi conoscitivi, altri (Agostino, Anselmo e appunto Bonaventura) la considerano, invece, connaturata alla mente umana, in quanto Dio (con cui quest'ultima comunica senza, peraltro, identificarsi con Lui) è la luce che illumina ogni uomo, ossia è l'autore del lume di ra-

(51) R. BOBBA, *Storia della filosofia rispetto alla conoscenza di Dio da Talete fino ai giorni nostri*, Tip. Editrice Salentina, Lecce 1873-1874, 4 voll. Professore di storia della filosofia a Padova e, a partire dal 1877, a Torino (dove ebbe come allievo Piero Martinetti), Bobba è autore oggi pressoché dimenticato; cfr. su di lui MALUSA, *La storiografia filosofica* cit., pp. 181-185.

(52) Cfr., ad esempio, R. BOBBA, *Saggio sulla filosofia greco-romana considerata nelle sue fonti e nel suo svolgimento fino a Cicerone inclusivamente*, Paravia, Torino 1882; *La dottrina dell'intelletto in Aristotile e nei suoi più illustri interpreti*, Clausen, Torino 1896.

gione che ci costituisce esseri intelligenti. Riguardo al modo di determinare l'esistenza di Dio, questi pensatori hanno perciò privilegiato il ricorso agli argomenti a priori, fondati sul principio di ragione, laddove la gran parte degli Scolastici (per la maggiore attenzione riservata al mondo creato) si sono prevalentemente serviti di argomenti a posteriori. Su Bonaventura, in particolare, Bobba si diffonde lungamente, riproducendo ampie parti sia del *De reductione* che dell'*Itinerarium*, ma il suo giudizio conclusivo non può che lasciare perplessi: il pensatore francescano ha sì ripreso in modo originale le tesi agostiniane e anselmiane circa la dimostrazione dell'esistenza e degli attributi di Dio, ma è approdato a esiti chiaramente ontologici, affermando espressamente l'unione immediata della nostra mente con la verità divina (53). Vale, in ogni caso, anche per Bonaventura quello che Bobba ritiene essere stato il principale difetto dell'intera scolastica, ossia l'aver tratto in maniera pedissequa da Aristotele e dai suoi commentatori i principi costitutivi della scienza. A motivo appunto di tale servile dipendenza nei confronti dello Stagirita, per essi *auctoritas* indiscutibile in campo scientifico, gli Scolastici «non ponendo altra cura che quella di condurlo volente o nolente alla misura dell'insegnamento cristiano; commentando perpetuamente il maestro delle sentenze, invece di rimontare ai padri della Chiesa, obliando completamente il mondo interno ed esterno, con tutto il loro ingegno, con tutta la loro sagacità, con tutta la loro pazienza, non fecero progredire di molto la scienza della natura e dell'uomo» (54).

7. Assai più penetrante e comprensiva è l'analisi del pensiero filosofico del Medioevo condotta da Felice Tocco nei suoi numerosi e importanti contributi, sempre sostenuti da un imponente e criticamente vagliato corredo documentario spesso inedi-

(53) Cfr. BOBBA, *Storia della filosofia* cit., vol. II, pp. 276-295 (per il giudizio su Bonaventura quale aperto ontologista cfr. p. 284).

(54) Ivi, vol. II, p. 424. L'accusa di dipendenza servile da Aristotele tocca, per la verità, in particolare modo Tommaso (cfr. ivi, vol. II, pp. 297-332), che appare a Bobba pensatore, per dir così, bifronte: da un lato, totalmente soggetto all'*auctoritas* dello Stagirita, dall'altro, autore originale, capace di far posto nella propria riflessione ad altre *auctoritates* (Platone, Agostino, Anselmo) e soprattutto a soluzioni diverse da quelle aristoteliche e più accostanti, invece, a una linea platonizzante; ad esempio, egli sosterebbe talora che la mente umana possiede appunto una nozione positiva di Dio, allontanandosi in tal modo dalla sua più consueta tesi che essa debba formarsela a partire dai dati sensibili.

to, sui coevi movimenti religiosi e spirituali (55). Da lui considerato in rapporto appunto alla vita spirituale dell'epoca (in particolare alle sue forme eterodosse), esso si rivela realtà articolata e complessa, come complessi e ricchi di dissidi sono i «secoli che corrono da Carlo Magno a Carlo di Boemia», a proposito dei quali egli scrive: «Il Medio Evo, che a torto da amici ed avversarii fu detto l'era della concordia e della pace, ebbe a soffrire non meno dell'età nostra profondi e dolorosi travagli. Codesta unità delle menti e degli animi, produttrice secondo gli uni di opere grandiose, segno secondo gli altri di fiacchezza e torpore, fu sempre e dovunque vagheggiata, giammai conseguita» (56). Analogamente, appare impossibile, guardare al pensiero medievale nell'ottica di quell'unità "organica" vagheggiata dal romanticismo, ma anche nell'ottica di quella globale denominazione di scolastica propugnata da Spaventa (57). Lungi dunque dall'essere una realtà monolitica, esso si sfrangia, per così dire, in un ricco e complesso ventaglio di posizioni, certo non misurabili sull'esemplarità del tomismo. Tocco distingue, in particolare, al suo interno tre periodi, in cui riflessione filosofica, vita spirituale e ambito politico procedono di conserva: nel primo, dal secolo IX alla prima metà del XII, sullo sfondo dei difficili rapporti tra la Chiesa e l'Impero e delle aspre lotte sul piano della riforma religiosa, si situano i conflitti tra i vari indirizzi a proposito della natura degli universali; il secondo, che va sino a tutto il secolo XIII e che vede la Chiesa, uscita vittoriosa dallo

(55) Cfr., al riguardo, MALUSA, *La storiografia filosofica* cit., pp. 363-396 (un elenco dei principali interventi di Tocco sulla cultura e sulla religiosità medievali si trova alle pp. 363-365, note 399-404). Su Tocco studioso della religiosità medievale si veda inoltre L. MALUSA, *La storiografia religiosa di Felice Tocco*, «Studia Patavina», 19 (1972), pp. 580-609.

(56) F. Tocco, *L'eresia nel Medio Evo*, Sansoni, Firenze 1884, p. 1. Quest'opera era nata, come è noto, dall'esigenza di chiarire i rapporti tra eresia e pensiero scolastico, individuando l'esistenza di eventuali, reciproci, influssi, ma, almeno sotto questo aspetto, i risultati dell'indagine si rivelarono deludenti: «Messomi a studiare i rapporti tra la filosofia scolastica e la contemporanea eresia, se non ho trovato quello che a prima giunta supponevo, mi venne fatto in compenso di formarmi un'opinione ben netta sulla genesi e sul corso delle molteplici sette eretiche». Ivi, p. VII.

(57) Sulla caratterizzazione del pensiero medievale come scolastica, in antitesi al pensiero cartesiano, cfr. B. SPAVENTA, *La Scolastica e Cartesio*, «Rendiconti dell'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli», 6 (1867), pp. 102-112; al riguardo si veda L. GENTILE, *La Scolastica, Cartesio e Bertrando Spaventa*, «Filosofia», 26 (1975), pp. 139-148.

scontro con l'Impero, cercare di vincere la sfida dei movimenti ereticali anche grazie all'apporto dei nuovi Ordini mendicanti, è caratterizzato da un preciso tentativo, peraltro non esente da seri contrasti, di conciliare fede e ragione; da ultimo, nel secolo XIV si spezza, con Ockham, l'unità dottrinale e, al tempo stesso, quella politico-religiosa, col rinnovarsi dello scontro della Chiesa con l'Impero (cui si aggiunge quello con i nuovi stati nazionali) e con l'ala radicale del francescanesimo.

Ma vi è di più. In questo sintetico ma chiaro profilo del pensiero medievale, tracciato da Tocco già nel 1879, lo stesso "secolo d'oro" di esso, il XIII, si presenta ben lontano da una reale compattezza dottrinale, dato che su vari punti (rapporto fede-ragione, questione dell'eternità del mondo, problema dell'individuazione) vi si delineano tentativi di sintesi assai diversi, come quelli di Tommaso, Bonaventura, Lullo e Bacone (58). A distanza di poco più di un ventennio tale valutazione verrà ribadita e ulteriormente precisata (59); Tocco individuerà, infatti, nel secolo XIII quattro principali indirizzi (agostiniano-neoplatonico, aristotelico di ispirazione avicenniana, aristotelico-averroistico, aristotelico-tomistico), variamente articolati al loro interno e in rapporto fortemente conflittuale. Nel primo egli evidenzierà in particolare la presenza di un consistente filone mistico che, ispirandosi precisamente a Plotino e ad Agostino, e attraverso Ugo e Riccardo di S. Vittore, giunge sino a Bonaventura (il quale dà ad esso «la forma più perfetta») e si contrappone alle diverse correnti intellettualistiche, tutte di matrice aristotelica. Questo peraltro non significa che Bonaventura non riconosca il valore degli strumenti conoscitivi "naturali"; come mostra proprio l'*Itinerarium*, anche i sensi e l'intelletto conducono efficacemente a Dio, visto, tramite essi, rispettivamente nelle realtà sensibili come in vestigio, e nell'anima umana come in immagine: «Non potevamo aspettarci di meno» – commenta lo studioso, evidenziando con forza il valore speculativo della sintesi bonaventuriana – «da uno dei più geniali filosofi del secolo XIII, che se scrive gli opuscoli mistici, sa

(58) Cfr. F. Tocco, *Dei rapporti tra la Scolastica e le Quistioni politiche e religiose del Medio Evo*, «Giornale napoletano di filosofia e lettere, scienze morali e politiche», n. s., 1 (1879), vol. I, pp. 1-31 (sulle "divisioni" dottrinali interne alla scolastica del secolo XIII, pp. 17-18).

(59) Cfr. F. Tocco, *Le correnti del pensiero filosofico nel secolo XIII*, in *Arte, Scienza e Fede ai giorni di Dante*, Hoepli, Milano 1901, pp. 177-215.

pure fare sul Maestro delle sentenze un commento da rivaleggiare col tomistico» (60).

Ma come si colloca appunto il pensatore francescano all'interno del complesso quadro del secolo XIII, un secolo «che sogliamo rappresentarci come tutto unito e concorde in una sola fede e in un sol pensiero» anche se «niente è più falso di questa rappresentazione»? L'analisi di Tocco ne valorizza adeguatamente il duplice ruolo di *magister* di teologia e di ministro generale del suo Ordine. Sono significative, sotto questo aspetto, le pagine del suo studio su *L'eresia nel Medio Evo*. Riprendendo e approfondendo, nell'ampio capitolo introduttivo (61), la propria interpretazione della scolastica, Tocco vi ripropone l'importante ruolo avuto da Bonaventura, «il primo e più geniale» tra i contemporanei di Tommaso, nel multiforme contesto storico-culturale del suo secolo, come esponente di una linea mistica strettamente connessa con quella dei Vittorini: «Animo profondamente mistico non crede che nelle materie comuni alla fede e alla filosofia il ragionamento possa aggiungere nulla di forza al convincimento religioso. E la ragione stessa ha un ufficio affatto secondario, comechè serva solo di guida per elevare la mente per vari gradi alla contemplazione beatifica di Dio. Ma pervenuti a quest'alta cima, lo splendore dell'infinita luce ne abbaglia la vista; la forza del nostro argomentare si fiacca, e l'anima dimentica di sé stessa, si smarrisce nell'oggetto della sua contemplazione e dell'amor suo» (62). Al tempo stesso, nella parte del lavoro dedicata al movimento francescano, egli ricorda, senza toni apologetici e col consueto, cospicuo ricorso alle fonti, la funzione equilibratrice svolta da Bonaventura come successore del gioachimita Giovanni da Parma alla testa dell'Ordine, lacerato dagli aspri conflitti tra l'ala conventuale e quella intransigente, e la moderazione da lui dimostrata nei confronti di quest'ultima: «Bonaventura [...] sapeva tenersi lontano dagli eccessi dei due partiti, e difensore caloroso della povertà, sapeva pur tener conto dei temperamenti necessari alla pratica della vita. I cronisti francescani raccontano che fra Giovanni stesso avea indicato a suo successore fra Bonaventura. Ma questo racconto, dovuto all'industre pietà dei

(60) Ivi, p. 188. Tocco nega, peraltro, che l'ascesa a Dio in sei gradi descritta da Bonaventura appunto nell'*Itinerarium*, abbia influito in qualche misura sul disegno della *Commedia* di Dante (cfr. ivi, p. 185).

(61) Tocco, *L'eresia* cit., pp. 1-71.

(62) Ivi, p. 43.

narratori, che amavano di attenuare i contrasti, e mostrare l'ordine molto più unito di quel che in realtà fosse, è in contraddizione con altre fonti gioachimite che presentano sotto altra luce S. Bonaventura. Però questo è fuor di dubbio, che il nuovo generale si comportò con molta umanità verso il partito dei gioachimiti; né frate Ugone, né il Ghiscolo, né altri molti furono molestati, benché è da credere che non abbiano rinunciato all'antica fede. I soli perseguitati furono gli autori del libro condannato [il *Liber introductorius in Evangelium aeternum*] tra i quali lo stesso generale, testè rimosso» (63).

All'interno delle sue ricerche sul movimento francescano, Tocco ha modo di ritornare su un problema – quello appunto dei legami tra esso e il gioachimismo – che riguarda da vicino anche Bonaventura. Nello studiare, ad esempio, in un saggio apparso nei primi anni del Novecento, i variegati rapporti tra ordini religiosi medievali ed eresia (64), egli rileva come quelli mendicanti, nati per combattere i moti ereticali, imitandone lo stile di vita e, in particolare, la povertà evangelica, ne siano talora divenuti, a loro volta, per dir così, terreno di coltura. Ciò vale soprattutto per il francescanesimo, anzi per quella parte intransigente di esso, che in nome di una stretta osservanza della *Regola* e nell'ottica di una radicale riforma di tutta la cristianità, ha fatto proprie le dottrine di Gioacchino da Fiore, dando vita a una corrente che salda il misticismo apocalittico di quest'ultimo alla dottrina dell'assoluta povertà e che ha in Pier di Giovanni Olivi e in Ubertino da Casale i suoi esponenti più agguerriti sotto il profilo teorico. Ad essa si oppone, nel suo generalato, appunto Bonaventura, che, pur facendo proprie almeno in parte le istanze degli Spirituali circa l'assoluta povertà, respinge del tutto le idee gioachimite e le loro conseguenze.

Se più recenti ricerche inducono a sfumare tale giudizio e a vedere in Bonaventura (in particolare in quello delle *Collationes in Hexaëmeron*) la presenza almeno di alcune istanze dell'escatologia gioachimita (65), resta comunque vero che le in-

(63) Ivi, pp. 479-481; nella lunga nota 2, Tocco riporta vari testi che evidenziano appunto l'irritazione dell'ala intransigente dei francescani nei riguardi di Bonaventura.

(64) Cfr. F. Tocco, *Gli ordini religiosi e l'eresia*, in *Gli albori della vita italiana*, Treves, Milano 1906, pp. 204-226.

(65) Nella vastissima bibliografia su questo tema mi limito a segnalare: M. REEVES, *The influence of prophecy in the later middle ages. A study in*

dagini di Tocco, allargandosi ad aspetti sino ad allora non adeguatamente considerati della personalità e dell'opera del pensatore francescano, ne propongono una immagine decisamente "nuova" e, per così dire, a tutto tondo, prefigurando idealmente anche sotto questo profilo (oltre che per il rigore filologico e, per la costante attenzione al materiale inedito) la rinnovata stagione di studi bonaventuriani che doveva caratterizzare il secolo XX.

Joachimism, Oxford University Press, Oxford 1969; B. MC GINN, *The Abbot and the Doctors: scholastic reactions to the radical eschatology of Joachim of Fiore*, «Church history», 40 (1971), pp. 30-47; F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo, Bari 1980; A. GHISALBERTI, *Teologia e storia in San Bonaventura*, in *Medioevo Teologico*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 113-128; P. VIAN, *Bonaventura di Bagnoregio di fronte a Gioacchino da Fiore e al gioachimismo. Qualche riflessione su recenti valutazioni*, «Antonianum», 65 (1990), pp. 133-160; J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, trad. it., Nardini, Firenze 1991 (con bibliografia aggiornata rispetto alla edizione originale tedesca, che è del 1959); F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Peeters, Louvain-la-Neuve-Louvain 1991² (su Bonaventura, pp. 177-244); É. WÉBER, *Au principe de l'interprétation par s. Bonaventure de l'eschatologisme de Joachim de Flore*, «Florensia», 5 (1991), pp. 27-43; I. DELIO, *From prophecy to mysticism. Bonaventure's eschatology in light of Joachim of Fiore*, «Traditio», 52 (1997), pp. 153-177.