

IL PRETESO ONTOLOGISMO DI BONAVENTURA ALLA LUCE DELLE INTERPRETAZIONI NEO-TOMISTICHE

LUCIANO MALUSA
Università di Genova

1. *La parabola dell'ontologismo tra Seicento ed Ottocento e la sua "ripresa" nel Novecento*

Le tematiche collegate all'ontologismo appaiono oggi, nel pensiero italiano e non solo, in ripresa rispetto all'oblio che le aveva colpite dopo la fine dell'Ottocento, praticamente dopo l'enciclica *Aeterni Patris* (1879) e la condanna delle quaranta proposizioni rosminiane con il Decreto *Post obitum* (1887). Nonostante la prevalenza di prospettive d'altro genere nelle vicende attuali del pensiero filosofico, cristiano e non (nichilismo, filosofia analitica, pensiero ermeneutico, pensiero epistemologico), si è notata una certa corrente d'attenzione per lo stesso termine, e si sono avvertite rilevanti opinioni circa la perennità della tematica dell'intuito abituale dell'essere nell'atto creativo divino. Un rinnovato interesse per tutto quanto si collega al termine è stato provocato dalle riflessioni di Augusto Del Noce (1). Negli ultimi anni del secolo scorso anche Giuseppe Riconda, ispirandosi alle pagine delnoceane, ha contribuito a riproporre argomentazioni che sembravano ormai consegnate al solo interesse degli storici, e anche di quelli del tutto "antiquari" (2).

(1) Sulla visione di Augusto Del Noce riguardo all'ontologismo ricordiamo: A. CAMPODONICO, *L'ontologismo rivisitato*, in *I filosofi e la genesi della coscienza culturale della "nuova Italia" (1799-1900). Stato delle ricerche e prospettive di interpretazione*, 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. 107-117.

(2) Tra gli scritti di Riconda dedicati all'ontologismo ricordiamo: il suo intervento al Primo simposio di Studi rosminiani, tenuto a Stresa nel 2000, ora raccolto in "Rivista rosminiana", XLV, 2001, pp. 15-36; *Gioberti e la filosofia torinese del 900*, in *Giornata giobertiana*, a cura di G. RICONDA e G. CUOZZO, Trauben, Torino 2000, pp. 109-121. Il più recente contributo di Riconda al Seminario genovese dedicato alle condanne della Chiesa sul pen-

Trovo significativa la circostanza che, a livello ontologico e metafisico, vi siano oggi dei filosofi che tornano ad occuparsi d'una prospettiva che pareva sepolta sotto innumerevoli contestazioni, tagliata fuori dal circuito delle dottrine che contano. Ma la storia della filosofia conosce da sempre dimenticanze e riprese, successi e cadute di interesse. La complessità delle dottrine e degli insegnamenti filosofici che si susseguono nelle scuole e nella cultura dei diversi paesi impedisce che si possa considerare perduta del tutto una dottrina per il fatto di non essere esplicitamente praticata e divulgata. Le diversità di terminologie, di linguaggi, di metodologie di insegnamento e di argomentazione, che si manifestano nel corso della storia del pensiero, anche solo in Occidente, impediscono che si possa sentenziare per una tendenza precisa la sua emarginazione definitiva, o la sua apparente scomparsa.

Mi sembra, nel contesto dell'attuale ripresa, che si verifichino alcune situazioni da non trascurare. La crisi della metafisica, con la conseguente sostituzione delle tematiche ontologiche legate alla metafisica con tematiche inerenti la condizione dell'esistenza, o l'interpretazione, provoca l'acuta "nostalgia" per atteggiamenti dello spirito che in un certo senso compensino questa perdita di interesse. L'affermazione che l'uomo, nella facoltà del suo pensiero, o intelletto, coglie naturalmente, per via intuitiva, l'essere, quell'essere di cui si è sentenziato l'oblio o comunque l'insussistenza come oggetto "disponibile", mi sembra il frutto di un'intenzione rilevante: ritornare ad un significato "forte" di essere, il significato che dall'antichità al pensiero cristiano è stato attribuito a Dio, come "Essere di per sé sussistente". Quest'essere realissimo, che ha le caratteristiche, nel pensiero cristiano e non solo, di creatore, si manifesta come suscitatore, nei confronti della creatura intelligente, di un moto di consenso e di affermazione della verità. L'essere assoluto ed infinito, reale e insieme ideale, perché essere e pensiero insieme, è tale anche nel modo della comunicazione di sé al soggetto umano come entità intelligibile. L'ontologismo "ritornato" insiste soprattutto sulla condizione dell'uomo come essere che non solo pone in questione se stesso e

siero cristiano nell'Ottocento (2 giugno 2001) ha proprio lo scopo di evidenziare l'impegno attuale nella rivalutazione dell'ontologismo, sulle orme di Gioberti, ma nell'ottica dell'interpretazione di Del Noce. Cfr. *Ontologismo e filosofia contemporanea*, in *Chiesa e pensiero cristiano nell'Ottocento: un dialogo difficile*, a cura di L. MALUSA, Brigati, Genova 2001, p. 179.

si orienta verso una progettualità totale, ma che anche interroga se stesso in quanto volto alla verità, costituito per essa (3).

La ripresa di una metafisica dell'intuizione dell'Essere sta a significare che nel pensiero umano si è manifestata e si consolida, rendendosi sempre più plausibile ed accettabile, una concezione che non attribuisce all'essere una totalità ed un'eternità che escludano il rapporto creatore-ente ed il rapporto conoscitivo tra intelligibile sommo e soggetto intelligente. La confutazione del monismo di stampo neo-parmenideo passa attraverso altre logiche che non siano quelle del principio di non contraddizione o di ragion sufficiente: una di questa riguarda la distinzione di creatore e creatura, e l'attribuzione alla creatura intelligente ma finita di una capacità naturale di essere orientata alla verità. Quest'ultima è sì il rapporto tra intelligenza e realtà, ma è anche ontologicamente la comunicabilità dell'Essere creatore alle creature, il dono volontario da parte della Divinità della luce del proprio pensiero all'essere pensante creato. L'identificazione assoluta di essere e pensiero, tipica di ogni prospettiva monistica, a partire da quella parmenidea, fino a Spinoza e ad Hegel, viene contestata nel nome di una realtà che crea e che pone un rapporto di dipendenza ma insieme anche di autonomia tra creatore e creatura, onde l'essere si comunica necessariamente al pensiero, ma non ne annulla le capacità, rendendolo anzi autonomo e singolarmente idoneo a pensare e volere.

La ripresa delle tesi essenziali dell'ontologismo è stata propiziata da Augusto Del Noce il quale, nel suo libro *Il problema dell'ateismo* (4), ha asserito esservi da Cartesio, il padre del pensiero moderno, una duplice derivazione dottrinale: una via ortodossa e trascendente, che sviluppa le novità poste dal pensatore francese in senso ontologista; ed una via eterodossa ed immanente, che si sviluppa attraverso Spinoza, il razionalismo, e che conduce all'ateismo, specialmente nella versione del marxismo, con cui si annulla ogni forza del pensiero costruttivo. La tesi del

(3) Cfr. quanto Del Noce scrive nel 1967, a proposito della *Teosofia* di Rosmini nella rec. a A. ROSMINI, *Teosofia. Riduzione organica con introduzione e note*, a cura di M. A. RASCHINI (Milano 1967), "Giornale di Metafisica", XII, 1967, pp. 405-409; ora in *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, a cura di F. MERCADANTE e B. CASADEI, Giuffrè, Milano 1992, pp. 540-544.

(4) Cfr. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo. La storia della filosofia come problema*, Il Mulino, Bologna 1965, 1990⁴.

“suicidio” dell’ateismo come tendenza incapace di sorreggersi specularmente aveva interessato molto Del Noce, spinto come era nella sua negazione della cultura marxista, vista come la *summa* del moderno immanentismo, in un certo senso la dissoluzione del razionalismo, e lo aveva indotto a lasciare quasi sullo sfondo l’altra tesi, di una via ortodossa del pensiero moderno, quella che passa per Malebranche, Vico, Gerdil, Gioberti e Rosmini.

In realtà questa tesi, da lui tra l’altro proposta nella voce *Ontologismo* dell’*Enciclopedia filosofica* del Centro di Gallarate (5), ricevette più cure dell’altra, egualmente rilevante, ma forse più legata alla contingenza del momento storico, che induceva a identificare immanenza e marxismo. La tesi delnociana di una specie di “via maestra” dell’ontologismo nella storia della filosofia moderna apparve interessante, ma anche bisognosa di integrazioni. La più rilevante, apparve ben presto quella, del resto riconosciuta anche dal filosofo torinese, della necessità di tenere conto che l’ontologismo, sia pure inteso nel significato generico attribuitogli nel *Problema dell’ateismo*, affonda le sue radici nel pensiero antico, e certamente, per ciò che riguarda il pensiero cristiano, nasce dalle posizioni di S. Agostino e S. Bonaventura.

L’incompleta ricostruzione storica della tradizione ontologista si spiega in Del Noce a motivo della sua urgenza di mostrare la parabola del pensiero moderno, nato nel segno dell’ambiguità del cartesianesimo, capace di offrire strumenti per riformare e rafforzare la concezione della trascendenza e della spiritualità, ma capace insieme di avviare un processo di immanentizzazione della ragione, pericoloso per la stessa convivenza sociale dell’Occidente, e per la stessa dignità della persona. Ma proprio l’aver posto in Cartesio gli elementi per una svolta fondamentale nella storia del pensiero contribuisce a richiamare gli autori che Cartesio stesso utilizzò nella sua ricerca di un punto fondamentale per la sua riforma del pensiero: Agostino campeggia come il primo filosofo che il pensatore francese ebbe presente nell’indicare tanto il processo metodico del dubbio quanto la trasparenza della ragione a se stessa e la sua fondatezza entro una veracità divina, superiore alla coscienza finita dell’uomo. Secondo Del Noce la riforma cartesiana valorizza appieno l’indicazione della tradizione iniziata da S. Agostino, quella cioè di un’apertu-

(5) Cfr. voce *Ontologismo*, in *Enciclopedia filosofica*, a cura del Centro di studi filosofici di Gallarate, vol. IV, Sansoni, Firenze 1969², coll. 1181-1189; ora pubblicata in: *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, pp. 485-499.

ra della mente umana sulla verità assoluta (6). Come sviluppo immediato del cartesianesimo si propone la meditazione di Malebranche, la quale ritiene che le idee innate ed archetipiche, che sono poste a criterio della verità, non possano in alcun modo essere appartenenza della mente umana, che debbano essere concepite come realtà divine, cui l'uomo accede mediante l'intuizione (7). La totale dipendenza dell'uomo da Dio nell'apprensione della verità, dottrina agostiniana fondamentale, viene ripresa da Malebranche al fine di illustrare la novità e genialità delle dottrine di Cartesio, che sulle idee innate e chiare e distinte fondavano ogni progresso del pensiero umano.

Nella ricostruzione di Del Noce non è posto abbastanza in chiaro quale ruolo abbia svolto su Cartesio il pensiero medievale. Il che naturalmente può sorprendere oggi, essendo gli storici abituati a non meravigliarsi della quantità di nozioni e abitudini argomentative di carattere scolastico-medievale presenti in Cartesio. In verità Del Noce riconosce che Cartesio utilizza anche gli elementi di natura ontologica presenti nella filosofia del medioevo. Però il relativo silenzio intorno a Bonaventura priva proprio il maggiore studioso dell'ontologismo dei tempi più recenti di un riferimento fondamentale. In tutto il secolo XX in Italia si è parlato di Bonaventura come filosofo che appartiene saldamente alla tradizione dell'ontologismo solamente da parte di Pantaleo Carabellese (8), da parte di esponenti della sua scuola (9), e da Giulio Bonafede, pensatore isolato nel suo giobertismo intriso di "bonaventuranesimo" (10).

(6) Cfr. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, pp. 408-409.

(7) Questa tesi di Malebranche viene espressa innanzitutto nell'opera *De la recherche de la vérité*, I. III, parte II, cap. VI. Si veda nell'edizione: MALEBRANCHE, *Oeuvres*, a cura di G. RODIS-LEWIS e G. MALBRIL, vol. I, Gallimard, Paris 1979, pp. 338-366. Cfr. le osservazioni di chi scrive in *La concezione della verità in Malebranche e Gioberti, ossia: sullo sviluppo dell'ontologismo nel pensiero moderno*, in *Il concetto della verità nel pensiero occidentale*, a cura di M. MARSONET, Il Nuovo Melangolo, Genova 2000, pp. 61-82 (in particolare pp. 64-68).

(8) Cfr. P. CARABELLESE, *L'idealismo italiano. Saggio storico-critico*, Ed. italiane, Roma 1946; Id., *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'ontologismo critico*, Sansoni, Firenze 1946. Cfr. la recente monografia di F. OTTONELLO, *La logica "magica" dell'ontocoscienzialismo. Note sull'ultima fase del pensiero di Pantaleo Carabellese*, Pantograf, Genova 1997.

(9) Cfr. T. MORETTI COSTANZI, *Il testamento filosofico di Pantaleo Carabellese*, in *Giornate carabellesiane*, Atti del Convegno tenuto presso l'Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna nell'ottobre 1960, Silva, Bologna 1964.

(10) Di BONAFEDE cfr.: *Le ragioni dell'ontologismo*, Unione Tip. Editrice siciliana, Palermo 1941; *S. Bonaventura, Le grazie*, Benevento 1961.

Proprio per spiegare questa lacuna mi sono proposto di considerare il ruolo di Bonaventura nel pensiero italiano del secolo XIX, cioè nel periodo in cui si parlò intensamente di un rapporto tra l'ontologismo e le dottrine medievali. Il pensiero di Bonaventura, visto come parte integrante della tradizione ontologista, è stato citato nel secolo XX soprattutto dagli storici della filosofia. Tuttavia tale interesse non ha portato, ed è giusto che le cose siano andate così, a precise prese di posizione nei confronti del suo vero o preteso ontologismo. Coloro i quali hanno affrontato con lodevoli intenti interpretativi e filologici i testi bonaventuriani si sono limitati a sottolineare i passaggi considerati a valenza ontologista, ma hanno preferito tenersi lontani da prese di posizione di natura teoretica, o peggio teologica. Il motivo di ciò penso che vada attribuito alla compagna anti-ontologista condotta nell'Ottocento da parte di molti filosofi e teologi cattolici, e da parte anche delle stesse autorità della Chiesa, che si è conclusa mediante condanne di tipo ufficiale nei confronti di tesi considerate l'essenza dell'ontologismo, e additate come teologicamente improponibili riguardo all'ortodossia della fede (11). Occorre pertanto "risalire" dal Novecento all'Ottocento per porre meglio a fuoco il problema dell'ontologismo in Bonaventura.

La posizione di prudenza degli storici della filosofia del Novecento riguardo al coinvolgimento di Bonaventura nella polemica pro o contro l'ontologismo si spiega sia per motivi di ortodossia dottrinale, essendo la maggioranza di essi dei religiosi o dei cattolici "ubbidienti", e sia anche per l'impossibilità di apportare chiarezza in una questione controversa e confusa, decisamente delicata, ma appartenente più alle "dottrine dubbie" che alle dottrine "necessarie" per la fede cristiana. Credo che ora sia venuto il momento di portare una certa chiarezza sulla *quérelle*, visto che i documenti ufficiali delle autorità della Chiesa si possono ora consultare, e visto che pare venuta meno ogni egemonia del tomismo nella cultura cattolica, vero motivo dell'intera diatriba. Infatti appare sempre più chiaro a mano a mano che progrediscono le ricostruzioni della storia del neotomismo otto-

(11) Cfr. un'illustrazione piuttosto chiara dell'anti-ontologismo in A. FONK, voce *Ontologisme*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. XI, I, a cura di A. VACANT, E. MANGENOT, E. AMANN, Letouzey et Ané, Paris 1931, coll. 1000-1061.

centesco e del primo Novecento che l'anti-ontologismo fu alimentato da un'interpretazione angusta, se pure comprensibile, della dottrina tomistica della verità e della conoscenza (12). Si affermarono a livello di vertici della Chiesa istanze di protezione dell'ortodossia cattolica che portarono all'affermazione, nelle scuole cattoliche e nella cultura, dei seguaci delle dottrine di S. Tommaso, in filosofia soprattutto. Si trattava di quei filosofi cattolici, per essere più precisi, che vedevano nel *corpus* delle dottrine speculative dell'Aquinate un baluardo rispetto al pensiero moderno, inquinato dal razionalismo, dal sensismo e dal materialismo, nonché, sotto il profilo etico ed antropologico, dall'utilitarismo, dal naturalismo, e dal socialismo. Questo particolare tipo di tomismo venne chiamato "intransigente", in quanto rappresentava l'istanza di utilizzare le dottrine di S. Tommaso, ripresentate nel secolo XIX, come un intransigente baluardo contro le dottrine che erano state all'origine delle deviazioni della filosofia rispetto al suo rapporto stretto con la religione cristiana. Le molteplici paure manifestatesi nella Chiesa e in parecchi cattolici indussero a costruire un'interpretazione del pensiero di S. Tommaso che razionalmente confutasse una per una queste dottrine pericolose, condotte innanzi dal pensiero moderno.

In questa sede di ricostruzione storica di alcune delle più significative interpretazioni intorno al pensiero di S. Bonaventura nel corso dell'Ottocento non si potrà ovviamente trattare direttamente della rinascita del tomismo, e del ruolo che essa ha svolto nel contrastare il movimento ontologista. Mi limiterò allora a scegliere alcuni episodi significativi del manifestarsi dell'anti-ontologismo, nel quale ci si occupò pure del presunto ruolo svolto dal pensiero di Bonaventura nella preparazione delle dottrine relative all'intuizione delle verità eterne in Dio. In particolare credo che si debbano considerare due dei principali esponenti del pensiero neotomistico, cioè il padre gesuita veneziano Giovanni Maria Cornoldi (13), ed il padre domenicano corso (di Bonifacio)

(12) Cfr. tra gli studi sul neotomismo in cui si accenna alla lotta da questo intrapresa contro l'ontologismo: L. MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, 2 voll., IPL, Milano 1986-1989 (in particolare cfr. vol. I, pp. 46-51, 340-343).

(13) Cfr. sul pensiero di p. Cornoldi il già citato mio lavoro *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, al vol. I, che porta quale titolo: *Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del tomismo*. Non si dimentichi però che nel vol. II, intitolato *Testi e documenti per un bilancio*

Tommaso Maria Zigliara (14). Entrambi furono occupati a confutare l'ontologismo, sforzandosi però di escludere dal novero delle fonti di esso il pensiero di S. Bonaventura, la cui personalità fu da entrambi molto elogiata, essendo considerata quella di un grande Dottore della Chiesa, posto (quasi) alla pari con S. Tommaso.

2. *Bonaventura "bistrattato" dagli ontologi?*

La produzione di p. Cornoldi tocca le tematiche relative all'ontologismo solamente nel momento in cui riprendono, da parte dei gesuiti, gli attacchi al pensiero di Rosmini, cioè intorno al 1876-77. L'interesse per il pensiero bonaventuriano è finalizzato quasi interamente all'esaltazione del primato del pensiero di S. Tommaso, in cui, secondo il pensatore gesuita, si compendia magistralmente il pensiero cristiano. Cornoldi, negli scritti che precedono l'avvio dell'ultima fase della questione rosminiana, dipende dall'esegesi che Zigliara ha compiuto dei testi bonaventuriani. Ritengo pertanto che sia più utile iniziare con l'illustrazione della posizione del pensatore corso.

Tommaso Maria Zigliara si occupa dell'ontologismo in un amplissimo lavoro, in due volumi, pubblicato nel 1874, in un momento rilevante per la controversia anti-ontologista, a distanza di qualche anno dalla condanna delle sette tesi considerate ontologistiche da parte della Congregazione del Santo Uffizio (15). Zigliara, che insegna allora nel collegio domenicano della Minerva di Roma, ed è considerato una delle persone più preparate dell'ordine, scrive, su mandato dei superiori, un'opera dal titolo: *Della luce intellettuale e dell'ontologismo secondo le dottri-*

del neotomismo, si trovano rilevanti documenti, che erano rimasti inediti, i quali gettano luce sulla vita del pensatore veneziano (cfr. alle pp. 134-233 l'autobiografia di lui).

(14) Su Zigliara e sul suo pensiero cfr.: M. GIAMMARINO, *Alle origini del neotomismo. Il cardinal Tommaso Zigliara (1833-1893) nelle sue opere filosofiche e nel suo epistolario*, "Memorie domenicane", n.s., 1961, pp. 86-100; G. PERINI, *Per una storia del tomismo. Leone XIII e il card. Zigliara*, "Doctor Communis", XLIII, 1990, pp. 160-175.

(15) Sulla condanna delle tesi qualificate per ontologistiche cfr. il testo del decreto del Santo Uffizio si trova ora pubblicato in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et moribus*, edizione bilingue a cura di P. HÜNERMANN, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, nn. 2841-2847 (successivamente si citerà come: DENZINGER-HÜNERMANN).

ne de' Santi Agostino Bonaventura e Tommaso d'Aquino (16), per confutare soprattutto gli ontologisti francesi, italiani e belgi, che erano assai combattivi in quel tempo (17). Egli affianca il suo illustre confratello padre Alberto Lepidi, che aveva scritto una confutazione degli "errori" ontologistici (18), ed in un certo senso vuol "rivaleggiare" con l'opera anti-ontologista di Joseph Kleutgen (19). Il tono dell'opera di Zigliara è comunque più filosofico che dogmatico e teologico. La suddivisione in diverse parti e capitoli segue l'intento di confutare l'ontologismo dal punto di vista della conoscenza intellettuale come proprietà del soggetto e dal punto di vista della verità oggettiva, di cui l'intelletto si occupa. Gli scritti contro cui argomenta il domenicano sono quelli di autori francesi come Jean Sans Fiel (20) e l'abate Jules Fabre d'Envieu (21).

Zigliara non si occupa del pensiero di Rosmini, per il motivo che le dottrine e gli scritti del Roveretano, i quali avrebbero potuto essere anche accusati di esagerazioni ontologistiche, non potevano ancora essere attaccati. Vigeva infatti il decreto di "dimissione" delle opere, pronunciato nel 1854, e tenuto riservato al fine di non scontentare la Compagnia di Gesù (22). L'ingresso nella polemica contro Rosmini da parte di Zigliara sarà

(16) Chiapparini, Roma 1874, 2 voll. Si citerà d'ora in poi come *Della luce intellettuale*.

(17) Sulle posizioni di questi pensatori cfr. FONK, *Ontologisme*, coll. 1014-1046.

(18) Cfr. A. LEPIDI, *Examen philosophico-theologicum de ontologismo*, K. Peeters, Lovanio 1864.

(19) Cfr. J. KLEUGEN, *Ueber die Berurtheilung des Ontologismus durch den H. Stuhl*, Theissing, Münster i. W. 1868; trad. it. *L'Ontologismo e le sette tesi, censurate dalla sacra Inquisizione*, Tip. Della Civiltà Cattolica, Roma 1868 (si noti nella traduzione il richiamo al Santo Uffizio, che non vi è nel titolo dato da Kleugen, il quale parla di "Santa Sede").

(20) Cfr. di questo autore (che si nasconde sotto uno pseudonimo, dichiarandosi "philosophe auvergnat") le due opere: *Discussion amicale sur l'ontologisme, dialogues entre lui et moi*, Bordes frères, Paris 1865; *De l'orthodoxie et de l'ontologisme modéré et traditionnel. Réponse au R. P. Kleutgen*, Paris et Nancy 1869.

(21) Cfr. J. FABRE D'ENVIEU, *Défense de l'ontologisme contre les attaques récentes de quelques écrivains qui se disent disciples de Saint Thomas*, Lethellieux, Paris 1862; ID., *Réponse aux lettres d'un sensualiste contre l'ontologisme*, Durand, Paris 1864 (il destinatario di questa risposta è il gesuita p. Henri Ramière).

(22) Su tale decreto cfr. G. RADICE, *Pio IX e Antonio Rosmini*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1974, pp. 262-272.

massiccio solo dopo che praticamente il decreto *Dimittantur opera* sarà superato da alcune sentenze della Congregazione dell'Indice, pilotata dallo stesso Zigliara, nel frattempo divenuto cardinale (pronunciamenti del 1881 e del 1882) (23). Nell'ambito dell'opera, per inciso, si trovano alcune garbate e sfumate critiche a Rosmini, più per le esagerazioni di certe posizioni che per vere e proprie dottrine erronee (24). Tale atteggiamento pone un piccolo problema sulla sincerità del domenicano. Ci si chiede infatti se con il tono morbido e disponibile egli non intendesse affermare che Rosmini era fuori da qualsiasi sospetto di ontologismo, oppure se non avesse adottato la tattica di dilazionare le critiche, del resto già copiose da parte del gesuita p. Matteo Liberatore. Quest'ultimo, non dimentichiamolo, a pochi anni di distanza dall'emanazione del decreto di dimissione di tutte le opere del Roveretano, nell'opera *Della conoscenza intellettuale*, aveva senza mezzi termini considerato la visione rosminiana come prossima all'ontologismo (25).

Possiamo ipotizzare che Zigliara sia, nel 1874, ubbidiente agli orientamenti della Chiesa, nonostante le riserve già espresse dai gesuiti in forma massiccia e nonostante la precisa affermazione di Liberatore che, l'aver concepito l'Essere ideale come possibile, ma divino, increato, pone Rosmini in una posizione pressoché emanatistica, vicina a quella professata dai "Trascendentali" di Germania (26). In fondo, come si rileverà, Zigliara, non condanna nel 1874 le posizioni di chi come Rosmini ammetteva l'intuizione dell'essere come "nozione", "idea" invece che come Essere creatore, Essere reale, fonte della Verità. L'intuizione diretta di Dio non era mai stata propugnata da Rosmini, il quale era stato fortemente criticato, per questa sua posizione, venendo addirittura accusato da Gioberti di "soggettivismo", o "psi-

(23) Cfr. di chi scrive: *Per una comprensione delle difficoltà del dialogo tra Chiesa e pensiero cristiano nell'Ottocento*, introduzione a: *Chiesa e pensiero cristiano nell'Ottocento: un dialogo difficile*, a cura di L. MALUSA, cit., pp. 11-39.

(24) Cfr. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, pp. 23-28, 53-54n.; vol. II, pp. 187-188, 214, 366.

(25) Cfr. M. LIBERATORE, *Della conoscenza intellettuale*, Ufficio della Civiltà Cattolica, Roma 1857, vol. I: *Di quattro moderni sistemi filosofici*, pp. 416-426. Cfr. su queste critiche L. MALUSA, *L'ultima fase della questione rosminiana e il decreto "Post obitum"*, Sodalitas, Stresa 1989, pp. 20-24.

(26) Cfr. LIBERATORE, *Della conoscenza intellettuale*, vol. I, cit., p. 105.

cologismo" (27). Le posizioni si modificheranno profondamente, ma a motivo della posizione che proprio Cornoldi prenderà.

Limitiamoci alle argomentazioni del pensatore domenicano rispetto ai passi bonaventuriani. Le posizioni del Dottore Serafico non vengono trattate nel primo libro (*Della luce soggettiva*), ma nella prima parte del secondo libro, dedicata alla *Luce oggettiva*. Dopo aver esposto le tesi di S. Agostino relativamente alla luce intellettuale ed alla Verità, confutando le interpretazioni degli autori ontologisti, Zigliara espone in cinque capitoli le tesi di S. Bonaventura. Occorre dire che dei tre autori citati nel titolo Bonaventura è quello meno trattato, in quanto Zigliara si limita a confutare l'uso che di certe frasi bonaventuriane è stato fatto dagli autori ontologisti. Con ciò dimostra di considerare le tesi del pensatore francescano relativamente meno importanti, o meglio decisive, di quelle di Agostino sotto il profilo del sostegno alle tesi ontologistiche. Il "preteso ontologismo" di Bonaventura (la frase forma il titolo del cap. XIV, l. II, parte I) (28) è trattato con una certa sicurezza, partendo il filosofo domenicano dall'assunto che il Serafico Dottore è stato sempre frainteso dai suoi commentatori ontologisti.

Il "cavallo di battaglia" di Zigliara è la distinzione tra le affermazioni contenute nel *Commento* ai quattro libri delle *Sentenze*, che hanno valore filosofico e che inducono ad escludere ogni tipo di coinvolgimento ontologistico (29), e le affermazioni

(27) Cfr. le puntuali critiche giobertiane a Rosmini, in *Introduzione allo studio della filosofia*, t. II, Bonamici, Losanna 1846, pp. 143-158 (e nella Nota 38, pp. 360-432). Successivamente si sviluppò la polemica indiretta tra i due che portò agli scritti: V. GIOBERTI, *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, Bruxelles 1841 (e poi 1843-44), ora in *Edizione nazionale*, voll. VIII-X, a cura di U. REDANÒ, Bocca, Milano 1939; e A. ROSMINI, *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Lezioni filosofiche*, opera dapprima pubblicata in articoli sul "Filocattolico", 1846, e poi a Milano 1847 ed a Lucca 1853 (edizione definitiva), ora in *Edizione nazionale delle opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbati*, vol. XLI, a cura di R. Orecchia, Cedam, Padova 1970.

(28) ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, p. 354.

(29) Cfr. ora il *Commento* di S. Bonaventura ai quattro libri delle *Sentenze* nell'edizione: S. BONAVENTURA, *Opera omnia*, tomi I-IV, Ex Typ. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1881-90. Zigliara citava dall'edizione cinquecentesca (detta Vaticana) voluta da papa Sisto V: Ex Typographia Vaticana, Romae 1588. Sulle edizioni delle opere bonaventuriane, come del resto sulle edizioni di S. Tommaso e di altri grandi autori della Scolastica cfr. la rassegna di L.-J. BATAILLON, *Le edizioni di "Opera omnia" degli Scolastici e l'edizione leonina*, in *Gli studi di filosofia medievale tra Otto e Novecento*.

che sono deducibili dall'*Itinerarium mentis in Deum* (30). Quest'ultimo scritto è assegnato da Zigliara al genere della teologia mistica (31). Di conseguenza le affermazioni in esso contenute, secondo il domenicano, non possono essere adoperate in senso filosofico, e dunque anche le affermazioni che più fortemente potrebbero essere interpretate come affermazioni inserite in una tradizione ontologica non sono da prendere in senso letterale. Le tesi sostenute nel commento alle *Sentenze* debbono a questo punto essere adoperate per analogia al fine di spiegare affermazioni anche inusitate contenute nell'*Itinerarium*.

Vediamo alcuni esempi dell'interpretazione di Zigliara, partendo dalle tesi espresse nel *Commento* alle *Sentenze*. Il domenicano intende confutare le interpretazioni degli ontologisti francesi, i quali avevano ampiamente utilizzato alcune affermazioni bonaventuriane in quell'opera per affermare l'esistenza di una tradizione nella storia del pensiero cristiano sulla visione in Dio anche nel medioevo. Una tradizione che veniva affermata come saldissima, in quanto attestata da uno dei massimi esponenti del pensiero scolastico, appunto il Serafico Dottore. Zigliara intende invece ricondurre le affermazioni citate dall'abate Fabre d'Enviu e dall'anonimo che si firma "Jean Sans Fiel" ad una posizione del Serafico Dottore a riguardo della conoscenza e della natura dell'atto intuitivo della mente, estranea all'ontologismo, se non addirittura contraria ad esso. In talune frasi del *Commento*, dice il pensatore corso, sono state rilevate affermazioni importanti intorno alle idee; in altre frasi si sono rinvenute affermazioni che avallano la dottrina sul lume di ragione come oggetto di diretta conoscenza; in altri passi, infine, si è fatto rilevare che la conoscenza di Dio è attuale e diretta. Ebbene, risponde, in nessuna delle frasi bonaventuriane si può affermare che sia convalidato l'atteggiamento che oggi si definisce come ontologico.

Contributo a un bilancio storiografico, Atti del Convegno, Roma 21-23 settembre 1989, a cura di R. IMBACH e A. MAIERÙ, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991, pp. 141-154.

(30) Citato da Zigliara nell'edizione Vaticana. Cfr. ora l'edizione a cura di L. MAURO, Rusconi, Milano 1996 (con testo latino a fronte, stabilito sull'edizione). Per una presentazione complessiva del pensiero di Bonaventura cfr. L. MAURO, *S. Bonaventura da Bagnoregio*, Accademia ligure di Scienze e Lettere, Genova 1976; nonché, dello stesso Mauro, l'introduzione all'edizione di Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio. Breviloquio. Riduzione delle arti alla teologia*, Rusconi, Milano 1985, pp. 7-89.

(31) Cfr. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, p. 393.

Per Zigliara Bonaventura sostiene il carattere "rappresentativo" delle specie intelligibili, cioè il loro carattere di mediazione tra l'oggetto e la mente. Non vi è possibilità di asserire che nel Serafico esse siano invece soltanto un tramite, neppure riguardo alla conoscenza angelica (32). Lo stesso si deve dire per gli intelletti, possibile ed attivo, su cui la polemica era stata rovente nel medioevo e nel Rinascimento. Essa era tornata ad infuriare con il rafforzarsi delle tesi ontologistiche in Francia, secondo cui soprattutto l'intelletto attivo andava considerato come tramite della conoscenza diretta delle idee in Dio. Per Zigliara Bonaventura asserisce che i due intelletti sono due differenze di una medesima facoltà umana, quella intellettuale (33). Ogni altra affermazione che si trova in diversi passaggi del *Commento* non contraddice a questa posizione. Infatti non è sostenibile che l'intelletto attivo possa venire interpretato come la luce divina di Verità, e che quindi all'uomo sia attribuibile il solo intelletto possibile.

Gli ontologisti, rinvenendo affermazioni nel *Commento* che parlavano di diretta illuminazione dell'anima da parte di Dio, ritenevano che Bonaventura escludesse un intermediario nella conoscenza, appunto l'intelletto attivo, considerando che facoltà dell'intelletto umano è il solo intelletto possibile. Invece Zigliara afferma che Bonaventura mirava solo a negare la dottrina degli intelletti separati, secondo cui la luce di verità promanava dall'Intelletto agente, emanazione a sua volta dalla divinità. Solo da Dio promana la verità all'uomo. Con fondamento Bonaventura afferma che nessun intermediario è possibile: infatti egli nega la diffusione della verità attraverso Ipostasi o realtà emanate da Dio (34). Tuttavia da dire questo a dire che Dio s'identifica con l'intelletto attivo ci corre, afferma Zigliara. Questo intelletto è solo un aspetto della facoltà intellettuale, che interviene nell'atto di formare le specie. Zigliara ammette che tale intelletto è illuminato dalla luce di verità, e che quindi esso pure si fa verità. Un conto è l'affermazione agostiniana dell'unico nostro maestro che c'illumina, affermazione accettabile, ma senza valenza ontologica, ed un altro conto è l'affermazione che l'essere di Dio coincide con l'intelletto attivo (35).

(32) Cfr. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, pp. 355-356.

(33) Cfr. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, pp. 356-357.

(34) Cfr. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, pp. 358-359.

(35) Cfr. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, pp. 360-361.

Mi permetterei di rilevare, a questo punto, che non c'è dubbio che l'esegesi bonaventuriana della dottrina degli intelletti porti il francescano ad assumere una posizione simile a quella di Tommaso, contro le interpretazioni avicennistiche ed averroistiche. Tuttavia mi pare che gli ontologisti non demordano circa l'intelletto attivo, perché, secondo loro, esso, se appartenesse all'intelletto, non potrebbe elaborare l'intera verità riferita alle varie realtà, della cui natura l'intelletto pensa. Occorre riferirsi alla realtà divina che rende l'intelletto attivo appunto tale. Troppe sono le affermazioni bonaventuriane relative al fatto che la verità di una realtà e di una specie stessa promana dalla fonte della verità, cioè dalla luce divina. Zigliara, a questo punto, rendendosi conto che la dottrina della luce dell'intelletto umano come elaboratore delle specie viene superata nelle pagine di Bonaventura dalle insistenti affermazioni circa il primato divino, sceglie la via di un certo compromesso: da un lato salva la realtà purissima della Luce di Verità, centro di tutto il sapere e di tutta l'umana esistenza, ma da un altro lato ritiene che la verità che alla mente si presenta venga mediata dall'elaborazione dell'intelletto che produce le specie.

Zigliara insiste nella sua posizione interpretativa di una quasi-consonanza tra Bonaventura e Tommaso anche affrontando la questione circa la dottrina dell'anima come "tabula rasa" nella conoscenza. Egli difende questa posizione contro la visione leibniziana dell'innatezza "virtuale" nell'intelletto, che era stata ripresa dall'ontologista di Lovanio, Gérard Casimir Ubaghs. Zigliara afferma che l'intelletto agente riceve la luce ed è quindi esso "luce soggettiva", "facoltà abituale". La luce non è innata all'intelletto, ma l'intelletto ha l'abitudine a ricevere tale luce (36). Il lume della ragione è di conseguenza soggettivo.

Conclude Zigliara: "S. Bonaventura va di accordo con S. Tommaso (...) L'uno e l'altro ammettono l'anima priva in principio di qualsivoglia idea, vuoi attuale vuoi abituale, latente o non latente, riflessa o diretta; *Tabula rasa*; l'uno e l'altro ripongono la primitiva formazione delle idee nell'astrazione dai sensibili immaginati per mezzo dell'intelletto agente; l'uno e l'altro insegnano che questo intelletto agente è il *Signatum super nos lumen vultus tui, Domine* (37); l'uno e l'altro sostengono che cotesto lu-

(36) Cfr. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, pp. 363-364.

(37) Ps 4, 6-7.

me di ragione è soggettivo, e nient'affatto oggettivo, qualche cosa dell'anima, *Aliquid animae*, perché è la facoltà vitale intellettuale" (38). La forzatura è evidente, in quanto i molti testi bonaventuriani da cui si evince il primato della divina verità negano che l'anima possa dirsi "tabula rasa". Certamente, di fronte alla sensibilità, si può affermare che nulla è dato come presupposto. Tuttavia in Bonaventura la condizione per lo stesso evento dell'astrazione dal sensibile appare la Verità in sé, che quindi costituisce elemento di presupposizione di una condizione dell'anima.

Zigliara insiste parecchio sul fatto che il Serafico Dottore, nel commento alla Distinzione III del libro I delle *Sentenze*, intende stabilire che "Dio è conoscibile dalla creatura intellettuale, in quanto ha in se stesso, *quantum est de se*, somma ragione di conoscibilità, e somma ragione di accessibilità alla nostra intelligenza" (39). Tale conoscibilità divina si rende possibile solo per via indiretta. Il problema è di stabilire il "come". Zigliara ammette che per il Serafico "Dio è presente nell'anima umana e ad ogni altra intelligenza per la verità". Di conseguenza deve ammettere che la mente non astrae da questa essenza divina una qualche somiglianza. Però Zigliara nega che Dio possa comunicarsi all'uomo "per essenza", cioè mediante la sua essenza stessa. La frase bonaventuriana è: "Deus non informat per essentialiam quia nulli unitur ut forma". Il modo di comunicarsi della verità di Dio all'uomo è mediante una somiglianza impressa, e non astratta. Quindi: nessuna astrazione da parte dell'uomo della Verità, ma un'impressione di essa nell'intelletto, che crea quindi le capacità dell'intelletto stesso di agire (40). Interpretazione ingegnosa, ma incompleta, perché in fondo è possibile obiettare al pensatore domenicano che pur tuttavia è affermato dal Serafico che la verità non è astraibile dalla mente al fine di operare la conoscenza vera.

La preoccupazione di Zigliara, come del resto di ogni pensatore neotomista di quegli anni, è che la conoscenza di Dio venga conseguita in modo indiretto, attraverso le specie intelligibili e non nell'intuizione. Resta però difficile a Zigliara togliere o mutare significato ai molti testi bonaventuriani in cui si afferma esplicitamente che la conoscenza è diretta, anche se nella con-

(38) ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, p. 367.

(39) ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, p. 371.

(40) Cfr. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, pp. 372-373.

dizione della creatura. Zigliara prosegue imperterrito a dire che Bonaventura afferma che l'uomo conosce Dio per astrazione, cioè mediante le creature e non per immediata intuizione. Nel caso delle realtà visibili e delle cose invisibili stesse, cioè le sostanze spirituali, Dio è conosciuto astrattivamente: solo nella visione beatifica sarà possibile un congiungimento immediato dell'anima a Dio (41). Questa in sintesi è la linea interpretativa, semplice, ma efficace che assumeranno tutti i neotomisti.

Secondo Zigliara Bonaventura intende la formazione della mente umana alla verità secondo il modo "efficiente" e non "disponente". Dio è quindi mezzo efficiente, e non mezzo disponente. Cioè la mente umana riceve da Dio la verità non direttamente, divenendo la verità, ma divenendo capace di verità. Il che non sta a significare la stessa cosa che affermano invece gli ontologisti, per i quali la mente è disposta alla verità da Dio. Però la frase di Bonaventura, che Zigliara commenta, ha anche un seguito. Si dice infatti che "Dio è mezzo efficiente ma anche oggetto della mente". Mentre nei confronti delle creature inferiori e della stessa anima (per determinate funzioni) Dio è "mezzo efficiente", nei confronti dell'anima umana Dio è anche oggetto. Le realtà inferiori sono ombra e vestigio di Dio; l'anima è, oltre a questo, anche "immagine" di Lui (42). Il che vuol dire che l'essere Dio oggetto per la mente può portare ad accettare, sia pure in un modo misterioso, che vi sia un diretto contatto tra la mente e Dio, un contatto che non necessariamente avviene mediante le specie. Questo "seguito" della frase pone in una certa difficoltà Zigliara, il quale cerca di ribadire, nel resto del capitolo, che il modo di visione di Dio da parte dell'uomo non è mai diretto.

La questione teologica da cui emergono certe rilevanti affermazioni di Bonaventura riguarda il modo di conoscenza di Dio da parte del primo uomo, nella condizione di innocenza. Se il modo di vedere di Dio da parte di Adamo era il modo "per speculum clarum", il modo di vedere Dio da parte dell'uomo peccatore è "per speculum et in aenigmate". In altre parole Dio è presente all'uomo, nella sua condizione di "viator", per contemplazione e secondo le circostanze delle difficoltà della vita (43). Ma

(41) ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, p. 366-367.

(42) ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, p. 377-380.

(43) ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, p. 381-385.

in questo caso Zigliara non si rende conto che l'affermazione bonaventuriana che distingue il modo di vedere Dio nell'innocenza, quello nello *status viae* e quello nella condizione beatifica, non implica la negazione assoluta di un qualche modo di diretto contatto dell'uomo con Dio nella verità. Infatti il pensatore domenicano ammette che in taluni passaggi dei commenti alle *Sentenze* il Serafico assume posizioni che paiono contrastare con altre ben più chiare affermazioni del tutto anti-ontologistiche. Cita un caso in cui la conoscenza che un uomo peccatore può avere della virtù della carità possa derivare non dall'esperienza di averla praticata, ma dalla conoscenza dell'idea di tale virtù. Nell'assenza dell'esperienza di carità, si deve pensare che la carità sia nota al peccatore perché la mente umana ha comunque una diretta conoscenza, nella verità divina, delle idee in sé che consentono di capire cosa sia una virtù del tipo della carità. Se un uomo poi non pratica tale virtù, in quanto non ha scelto una vita conforme alla virtù stessa, questo non vuol dire che egli non possa averne notizia esatta. Questa il peccatore non se la procura direttamente dall'esperienza, ma per via astrattiva, intendendo che egli astrae da quanto ha in se stesso. Zigliara ammette quindi una posizione bonaventuriana che contrasta con i suoi principi tomisti. Dice infatti che nell'uomo sono "e il fatto singolare, e la verità impressa da Dio nel cuore di tutti gli uomini, ossia il lume di ragione, per cui da' fatti interni di coscienza come dalle esterne sensazioni ci leviamo per forza di analisi e di sintesi alla conoscenza di altri oggetti" (44).

3. *Intuizione mistica e intuizione intellettuale nell' "Itinerarium"*

L'esistenza di diversi passaggi bonaventuriani che parrebbero discostarsi da S. Tommaso ed essere utilizzati dai recenti ontologisti angustia particolarmente Zigliara quando egli passa ad esaminare per filo e per segno l'*Itinerarium mentis in Deum*. L'esame che ne fa va ben oltre il problema della luce intellettuale. Esso è istituito per dimostrare che l'opera è di carattere prevalentemente mistico, e che quindi non possono essere interpretati in senso ontologico i molti passi riguardanti l'ascesa dell'anima a Dio. Afferma Zigliara: "Cerchiamo adunque nell'*Itinerario* principalmente il linguaggio del cuore, che non va alle sot-

(44) ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, p. 387-389.

tili indagini intorno alla naturale conoscibilità di Dio, ma lo suppone già conosciuto, e di tutto si giova per aumentare il suo affetto" (45). Nonostante questo si impegna a rintuzzare ogni tentativo di trarre il "trionfo dell'ontologismo" dall'operetta bonaventuriana, in cui determinate dottrine sono appoggiate senza dubbio più sullo slancio affettivo che sul ragionamento, ma in cui però esistono anche posizioni decisamente chiare e "sbilanciate" verso il diretto contatto dell'uomo con la luce divina.

Nel cap. II dell'*Itinerarium* Bonaventura si occupa della presenza di Dio nei suoi vestigi, cioè nell'anima attraverso la conoscenza. Le realtà esterne, che sono entrate nell'anima, in virtù della conoscenza, divengono scala alla verità ed alla perfezione divina. Così si perviene alle regole dell'Arte divina che produce e governa il mondo. Zigliara afferma però che la Ragione incircoscritta, eterna, immutabile, va intesa negativamente, come "la specie o idea universale astratta dalla specie sensibile, somiglianza dell'oggetto che dall'intelletto per la specie stessa è conosciuto" (46). Il che appare un modo d'interpretare piuttosto limitativo perché, se è vero che anche Bonaventura considera l'idea come "somiglianza della cosa conosciuta", e vede la ragione delle cose come verità cui si perviene mediante le specie (47), tuttavia non si può considerare che il modo di essere della Ragione eterna nei confronti dell'uomo sia semplicemente collegabile ad un'astrazione dai sensibili. La verità che si offre in senso negativo, come se fosse un oggetto astratto, un trascendentale (48), non è, secondo Bonaventura, tutta la verità che l'anima conosce.

Nel considerare l'esegesi di Zigliara all'*Itinerarium* si ha l'impressione che in modo piuttosto monotono egli tenti di limitare il senso più forte e certo più pregnante delle affermazioni bonaventuriane. Anche quando, riferendo del cap. III, scrive che per Bonaventura l'intelletto umano "non può istituire una piena analisi degli esseri creati se non aiutato dalla conoscenza dell'ente purissimo, attualissimo, completissimo, ed assoluto" (49), oppure scrive che "il nostro intelletto è congiunto alla medesima eterna verità, poiché non è che per magisterio di lei che noi

(45) ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, p. 394.

(46) ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, p. 405.

(47) Cfr. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, pp. 405-406.

(48) Cfr. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, pp. 407-408.

(49) ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, pp. 412-403.

possiamo conseguire con certezza un vero qualunque" (50), il pensatore domenicano poi precisa che ciò va inteso nel Serafico nel senso che la verità eterna viene ad essere congiunta alla mente umana in un modo umano.

Se Bonaventura asserisce che l'ente imperfetto non può intendersi senza la conoscenza dell'ente perfettissimo, ciò non può significare invece, lasciando da parte la posizione tomista, che tale ente perfettissimo può essere presente alla mente umana senza essere una specie? Non è possibile intendere la presenza dell'essere come di una prenoscenza intuitiva? Zigliara nega fortemente questa possibilità, perché la dice indimostrabile, e continua a spiegare che l'unica via per comprendere la verità di Dio in noi è il legame attraverso le specie intelligibili. Ma non "escogita" alcuna soluzione adeguata. Anzi, complica le cose asserendo che sia per Tommaso che per Bonaventura "le verità hanno necessità, hanno immutabilità, e per ciò stesse possono terminare la nostra intelligenza; ma esse non sono tali se non in quanto sono espressioni, o rappresentazioni della luce eterna". Detto questo però poi aggiunge che l'intelletto "per ciò stesso che si congiunge ad una verità qualunque, implicitamente e necessariamente si congiunge all'eterna verità"; dunque senza il "magistero dell'eterna luce", che dà verità e luce alle cose, ed accende in noi il lume della ragione, non si potrebbe conoscere alcun vero (51). Non è dato capire dove stia in questa affermazione la distanza dalla posizione ontologica. A meno che Zigliara non intenda che l'eterna luce genera in noi le specie o la possibilità di generarle, cioè, come già s'è visto, l'intelletto agente individualmente considerato come aspetto della facoltà intellettuale.

Nel commentare il cap. V dell'*Itinerarium* Zigliara riporta tutto il ragionamento di Bonaventura e si dice perplesso per il linguaggio adoperato, ritenendolo sinceramente ontologico. Però non demorde dal dare delle asserzioni bonaventuriane un'interpretazione prossima a quella fino ad allora data, cioè tomistica. Circa la conoscenza dell'Essere Bonaventura afferma che l'essere è ciò che prima è appreso dall'intelletto, e questo essere è atto puro. Non si tratta di atto particolare, ossia limitato e misto di atto e potenzialità, e neppure si tratta dei un essere analogo. Esso è l'Essere divino, che magari la mente umana non vede,

(50) ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, p. 414.

(51) ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, pp. 417-418.

ma che gli è presente. In altre parole la stessa affermazione, che si ritrova anche in S. Tommaso, circa l'apprensione prima dell'essere da parte dell'intelletto, diviene elemento per affermare la diretta conoscenza dell'essere divino. Non si può affermare che l'essere sia puramente astratto, od indeterminato, od analogo: lo vieta il fatto che l'apprensione dell'essere è la fonte di ogni conoscenza e della totalità pura. Dunque vi è da parte dell'intelletto apprensione diretta dell'essere (52).

Zigliara resiste alla tentazione di ammettere che Bonaventura abbia mutato posizione dal *Commento alle Sentenze* all'*Itinerarium*. Il problema è di sapere se il concetto dell'essere purissimo sia per l'intelletto umano un'intuizione immediata (con la conseguenza che quindi immediatamente sarà appreso Dio), oppure se a questo concetto si giunga per via mediata (53). Zigliara aggira l'ostacolo chiedendo se sia ortodossa la dottrina di un'intuizione diretta dell'Essere di Dio, che sembra configurare una soluzione panteistica. Se è impossibile che Bonaventura abbia voluto pensare così, allora occorre dare un'interpretazione dell'asserzione dell'intuizione immediata dell'Essere divino che sia ortodossa. Si può allora presupporre *implicitamente* l'essere divino come primo oggetto in qualunque intelligibile. Se le cose sono poste così, allora forse per Zigliara si può conciliare l'affermazione forte con la dottrina che lui dice comunemente tenuta dalla Chiesa, cioè quella tomista, convalidata poi da molti Concili, come, da ultimo, il Vaticano I.

La conclusione di tutta l'analisi degli scritti bonaventuriani che potevano essere indicati come fonte di una dottrina ontologista non appare molto chiara. Nonostante che adotti un tono sicuro, che pare escludere un ontologismo bonaventuriano, il pensatore domenicano non può nascondere i molti passaggi, specialmente dell'*Itinerarium*, in cui appaiono dottrine ardite. L'ultima delle quali riguarda il cap. VI, in cui si parla della diffusione del Sommo Bene in termini trinitari arditissimi, per cui anche Dio-Bene ha un rapporto strettissimo con l'uomo che agisce (54). Memore di queste difficoltà incontrate Zigliara si rifugia nella distinzione tra i contenuti teologico-filosofici di certe posizioni ed i contenuti e le esposizioni mistiche. Grazie a questo egli può ritenere che le innegabili affermazioni che paiono confermare la

(52) Cfr. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, pp. 422-424.

(53) Cfr. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, p. 426.

(54) Cfr. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale*, vol. I, pp. 429-430.

posizione tomista, o che le si avvicinano, prevalgano, togliendo appigli consistenti a coloro i quali sostengono che la causa ontologista è fortemente confortata dagli scritti bonaventuriani.

Per Zigliara nessuno dei testi bonaventuriani citati dagli ontologisti può servire esplicitamente e senza dubbio a dimostrare che le tesi tipiche degli ontologisti dell'Ottocento sono fondate sui testi dei Padri e dei Dottori appartenenti ad una certa tradizione. Cioè Zigliara afferma essere completamente infondata la letteratura ontologista. Egli fa cioè risalire l'ontologismo al solo Malebranche, senza che questi possa in nessun modo considerarsi l'erede di alcun autore del cristianesimo. La tesi, come si può ben intendere, assegna alla Scolastica il merito di aver portato avanti dottrine del tutto in linea con la posizione di S. Tommaso. Interpretando in senso contrario alla dottrina della visione delle idee in Dio tutte le posizioni agostiniane, l'Aquinate ha indirizzato l'intero pensiero scolastico verso una scelta ortodossa per la fede. La dottrina del lume della Verità va intesa in modo retamente tomistico in tutti i casi. Bonaventura, dunque, non si discosta se non per alcune differenze di linguaggio e di argomentazione (più mistica che teologica) da Tommaso.

La tesi è difesa con forza, ma, si scusi il bisticcio, non senza forzature. Appare singolare che Zigliara riesca sempre a trovare interpretazioni in senso anti-ontologista alle molte affermazioni di Agostino, Bonaventura e dello stesso Tommaso. In particolare, nel caso delle tesi bonaventuriane, appare molto singolare la discrepanza tra commento alle *Sentenze* e *Itinerarium*, che finisce con il ridurre le dottrine da intendersi in senso autentico solo a quelle contenute nel *Commento*.

4. *Il Bonaventura di Cornoldi*

Dell'interpretazione di Giovanni Maria Cornoldi si può dire molto di meno, in quanto segue l'interpretazione di Zigliara. Va solo notato un particolare rilevante: l'interesse per Bonaventura risale tutto alla necessità di confutare l'interpretazione di altri ontologisti da quelli citati da Zigliara. Si tratta infatti dei seguaci di Rosmini, con Giuseppe Buroni in testa (55). Ma costoro non si

(55) Sulla figura e sul pensiero di Buroni cfr.: L. MEZZADRI, *Introduzione allo studio della vita e dell'opera di Giuseppe Buroni*, "Annali della Missione", 1972, pp. 21-57; B. PERAZZOLI, *Studi sul Rosminianesimo dell'Ottocento*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 1994, pp. 53-68.

sono mai proclamati ontologisti: è Cornoldi che li considera per tali e si sforza di convincere nell'ambito cattolico che lo sono. Lo scopo? Dimostrare che se lo sono loro, non può non essere ontologista lo stesso Rosmini, cui essi si ispirano. Buroni è il falso scopo degli articoli scritti da Cornoldi sul periodico di Bologna "La scienza italiana" (56): in realtà, essendo ormai caduto il divieto di esprimere condanne o critiche di eterodossia sul pensiero di Rosmini, con la morte di Pio IX, Cornoldi crede che sia venuto il momento di mettere in dubbio la correttezza delle posizioni rosminiane. In questo caso la difesa compiuta delle tesi rosminiane, contro gli attacchi del gesuita, si avvale in subordine dell'argomento che le tesi legate all'intuito di un essere ideale, oggetto e criterio della conoscenza sono presenti in una grande quantità di pensatori cristiani, non ultimo Bonaventura (57).

Cornoldi vuol dimostrare che le posizioni di Rosmini sono lontanissime da quelle di Bonaventura e che l'ammettere l'essere ideale divino nel senso dell'oggetto dell'intuito non significa ispirarsi a Bonaventura. Il gesuita ritiene che Bonaventura e Tommaso concordino in ordine alla conoscenza delle realtà divine, e all'unità del composto umano. Laddove sbagliano parecchi interpreti è nell'assegnare valore filosofico stretto alle opere ascetiche del Serafico Dottore. Questa tesi viene sostenuta in un articolo della "Civiltà Cattolica" del 1878 (58). I pensatori ascetici (leggi: mistici), afferma Cornoldi, sostengono due principi: tutte le creature sono immagini o similitudini di Dio; e Dio è immenso ed entra nelle cose medesime, divenendo l'operatore delle loro stesse operazioni. Prese di per sé queste posizioni potrebbero sembrare di sapore ontologista. Ma non è così, in quanto la logica del discorso ascetico non è quella del discorso teologico rigoroso, e l'anima ascetica e mistica è portata ad accrescere ol-

(56) Cfr. *Il panteismo ontologico e le nozioni di ontologia del M. R. Giuseppe Buroni, P.d.M.*, "La scienza italiana", III, 1878, vol. I, pp. 98-138. Tale articolo era stato preceduto da un altro intervento, di carattere più divulgativo: *L'Ontologismo*, ivi, II, 1877, vol. II, pp. 530-547.

(57) Cfr. per esempio quanto asserisce Buroni in difesa dell'ortodossia di Rosmini: *Risposta prima al Padre Cornoldi...*, Stamperia Reale, Torino 1878; *La Trinità e la Creazione: nuovi confronti tra Rosmini e S. Tommaso dedicati alla Civiltà Cattolica...*, ivi 1879.

(58) Cfr. G. M. CORNOLDI, *L'Itinerarium mentis in Deum* di S. Bonaventura bistrattato dagli ontologi, "Civiltà Cattolica", s. X, vol. VI, 1878, pp. 653-672. L'articolo viene ripreso nell'opera *Il rosminianismo sintesi dell'ontologismo e del panteismo*, Befani, Roma 1881, pp. 153-176. Citerò l'articolo da questo volume.

tre misura il desiderio di unione dell'uomo con l'Assoluto e la presenza di Dio in tutte le cose a modo di vestigio (59). Bonaventura ha pure lui espressioni che potrebbero essere scambiate per ontologistiche; occorre però essere prudenti nel fare dell'*Itinerarium mentis in Deum* un'opera a valenza filosofica. Così la definisce Cornoldi: "Lavoretto non solo di poca mole, ma ancora di pregio e di razza inferiore ad altre sue opere, nelle quali ben più chiara riluce la purezza della sua teologia e della sua filosofia" (60).

Cornoldi risulta ancor più limitativo di Zigliara nella valutazione dello scritto su cui gli ontologisti poggiavano la loro interpretazione di un Bonaventura esponente di spicco della filosofia che pone la conoscenza nel diretto intuito dell'essenza divina. Per il pensatore gesuita Bonaventura "vuole addurre le anime *pie* ad una *speciale* contemplazione di Dio, la quale dev'essere *singolarissimo* frutto della purità della coscienza, della preghiera, o dono gratuito e straordinario della grazia divina" (61). Per Cornoldi non può sfuggire a nessun pensatore cattolico avvertito che "Bonaventura vuol condurre il suo discepolo *per le mistiche vie della contemplazione*, è chiaro che quella cognizione di Dio che egli promette, quale apice supremo della stesa contemplazione, non è un intuito naturale della divinità". Se l'anima intuisse la divinità naturalmente, tale intuito sarebbe esteso a tutti gli uomini: invece la contemplazione di Dio va esclusivamente intesa come una conquista mistica (62).

Quando si tratta di ragionare in termini di vestigio, o di ombra del divino, allora, dice Cornoldi, "dalle medesime cose non si può trarre di Dio che una cognizione *analogica* ed astratta". Se Bonaventura, nel cap. II dell'*Itinerarium* parla delle leggi eterne "onde deve giudicare la nostra mente, egli parla delle medesime in quanto sono nella nostra mente, come una copia autentica di quelle che esemplarmente stanno nella mente divina" (63). Nulla di nuovo, come ben si può vedere, rispetto all'interpretazione di Zigliara. Anche riguardo alla dottrina dell'immutabile verità delle proposizioni scientifiche e delle illazioni, che richiede a fondamento la Verità stessa che è Dio, Cornoldi riba-

(59) Cfr. CORNOLDI, *Il rosminianismo*, pp. 155-158.

(60) CORNOLDI, *Il rosminianismo*, pp. 158-159.

(61) CORNOLDI, *Il rosminianismo*, p. 159.

(62) CORNOLDI, *Il rosminianismo*, p. 160.

(63) CORNOLDI, *Il rosminianismo*, p. 163.

disce, sulle orme del domenicano, che tanto in Bonaventura quanto in Tommaso "la illuminazione intellettuale si fa immediatamente da Dio, non già perché l'oggetto immediato della mente sia Dio o l'essere ideale divino, ma perché il lume della ragione è immediatamente creato da Dio nell'anima" (64).

Di nuovo, a mio avviso, nell'articolo di Cornoldi, vi è la citazione dell' "essere ideale divino" come "oggetto immediato della mente". Cornoldi assimila ad una visione diretta dell'uomo anche quella dell'essere ideale, considerandolo divino nel senso più forte, per assimilare all'ontologismo la posizione rosminiana che, come già s'è detto, non viene mai citata da Zigliara nell'opera del 1874. Va tuttavia anche precisato che l'intento di Cornoldi è quello di suscitare una critica specifica, assimilando l'intuito dell'essere ideale all'intuito diretto di Dio. Il che non è per niente in Rosmini, né nelle intenzioni, né nelle argomentazioni. Rosmini chiama infatti divino l'essere ideale in quanto è astratto dall'Essere realissimo, per essere oggetto dell'intuito umano. Le argomentazioni del *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* e del *Sistema filosofico*, sono chiarissime. L'essere ideale è per Rosmini un essere generalissimo, e virtuale, comune alla conoscenza di tutti gli uomini: quindi non ha nessun contenuto divino. Esso è solamente un'appartenenza di Dio, ma non rivela alcuna posizione o perfezione divina in senso reale. Cornoldi vuole far dire a Rosmini sull'essere ideale qualcosa che lo accosti del tutto agli ontologisti.

Cornoldi ha ben presente il significato dell'essere ideale come "immagine superficiale di Dio", e quindi dell'essere ideale come astratto nell'ambito della conoscenza. Egli però tende a distinguere l' "essere ideale divino", vicino all'essere reale divino, dall'idea dell'essere come inferita sulla base del principio di causalità. L'essere ideale come realtà divina, oggetto dell'intuito, è assimilato da Rosmini all'essere reale divino. Una simile identificazione, il porre cioè l'essere ideale come se fosse un oggetto di cui si ha diretta conoscenza, non si regge, afferma Cornoldi. Così scrive: "L'identificare l'essere ideale della mente divina col'essere ideale della nostra, tornerebbe all'assurdo di identificare il verbo di quella con il verbo di questa, perché l'essere ideale è il verbo mentale stesso preso quale rappresentanza" (65). Per

(64) CORNOLDI, *Il rosminianismo*, pp. 166-167.

(65) CORNOLDI, *Il rosminianismo*, p. 172.

lui la dottrina dell'essere ideale non può esprimersi parlando di una concezione astrattiva dell'essere divino. L'astrazione è a partire dagli enti. La mente assume ad un essere ideale astratto dalle realtà che esistono.

Zigliara e Cornoldi rappresentano la punta avanzata della polemica anti-ontologica in Italia, e nel contempo sono coloro i quali hanno ostentato assolute certezze nei confronti delle dottrine bonaventuriane. La vicenda della lotta all'ontologismo vede delinearsi una posizione a proposito dell'esegesi dei testi bonaventuriani, che consiste nel vedere a tutti i costi in essi posizioni sostanzialmente vicine a quelle dei testi di S. Tommaso. Gli elogi dei Santi Tommaso e Bonaventura fatti da Cornoldi, nell'occasione del centenario della morte di entrambi, proprio nel 1874, sono appositamente strutturati per ricordare che entrambi i pensatori furono e sono "organici" alla Chiesa nella difesa di essa dagli errori, allora delle eresie e delle deviazioni, ora delle dottrine moderne (66). L'appiattimento di Bonaventura su Tommaso è consumato con eleganza, ma anche con scarso senso critico.

La fine dell'ontologismo, progressivamente sradicato dalle posizioni ufficiali della Chiesa, e quindi dall'insegnamento in scuole cattoliche ed in Seminari, e dagli stessi organi di stampa cattolici, viene sancita proprio dall'affermazione, piena di sicurezza, che le dottrine ontologiche sono state poste a tacere dalla grande offensiva del tomismo che ha saputo indicare ai cattolici la strada da seguire per essere al riparo dagli errori. In particolare le dottrine relative all'intuito immediato delle divine verità, propugnate da Rosmini, indicate come pericolose perché tendenti al panteismo e al razionalismo, sono state isolate con la condanna delle quaranta proposizioni, attraverso il decreto del Santo Uffizio, il *Post obitum* (67). Il tomismo, soggiunge Cornoldi, ha

(66) Cfr.: G. M. CORNOLDI, *Orazione recitata nella basilica di S. M. Sopra Minerva nel sesto centenario di San Tommaso d'Aquino*, Chiapparini, Roma 1874; ripr. in Id., *Alcune orazioni*, Fiaccadori, Parma 1875, pp. 73-82. L'altra commemorazione, cioè *Orazione recitata in Roma nella basilica de' SS. Apostoli nel sesto centenario di S. Bonaventura*, è stata pubblicata entro queste *Orazioni*, pp. 116-120, e poi ripubblicata in *Orazioni apologetiche*, Befani, Roma 1890.

(67) Le affermazioni di Cornoldi sono significative. Cfr. quanto scrive nel periodo della lotta per far condannare le dottrine rosminiane, e dopo la condanna delle quaranta proposizioni rosminiane. Oltre al *Rosminianismo*, in cui tutta la prima parte riprende gli articoli della "Civiltà Cattolica" scritti dal 1878 in poi per polemizzare contro l'ontologismo, si vedano come

difeso da un uso improprio e falso le dottrine di Agostino e Bonaventura, ed ha contribuito alla condanna di coloro, come Rosmini e Gioberti, che falsamente si erano impadroniti dei grandi filosofi e teologi. L'ontologismo autentico è solo il loro, ed è giusto che venga condannato.

Al termine dei diversi pronunciamenti delle autorità della Chiesa, dal decreto del 1861 al fino al *Post obitum*, l'ontologismo viene designato come una posizione che non aiuta il rinnovamento del pensiero cristiano. Esso è considerato dai neotomisti intransigenti come fomite addirittura del panteismo, e quindi parente prossimo dell'idealismo (68). In questo senso non può in alcun modo rifarsi alla tradizione ortodossa del pensiero cristiano che prende il via da Agostino e che passa per Bonaventura (69). Il cerchio si chiude. La dottrina della visione delle idee in Dio viene isolata, e considerata dai più benevoli come un fraintendimento.

5. *In che senso Bonaventura non è ontologista, pur non potendo essere assimilato alla filosofia di Tommaso*

La posizione che finirà con il prevalere nel pensiero cristiano, agli inizi del Novecento, sarà quella di considerare l'ontologismo frutto di un'esagerazione. L'interpretazione storica corrente sarà la seguente: i pensatori francesi ed italiani soprattutto, eredi di Malebranche e di Gerdil, cioè di due grandi pensatori cri-

emblematici: *Rosmini rispetto all'insegnamento. Questione*, Befani, Roma 1882; *Antitesi della dottrina di S. Tommaso con quella di Rosmini*, Giachetti, Prato 1882 (anche in questo caso si riprendono gli articoli della "Civiltà Cattolica"); *Soluzione della questione rosminiana*, "Civiltà Cattolica", s. XIII, vol. X, 1888, pp. 257-278.

(68) Tale posizione non è stata abbandonata neppure oggi. Infatti anche nella stessa *Nota* della Congregazione della Dottrina per la Fede (pubblicata il 1 luglio 2001) in cui si precisa che la condanna della quaranta proposizioni rosminiane, contenuta nel Decreto *Post obitum*, va riferita non tanto al genuino pensiero del filosofo di Rovereto, bensì alle possibili interpretazioni eterodosse di talune proposizioni desumibili dalle opere postume, si fa riferimento all'ontologismo come ad uno dei possibili errori cui può indurre un'incauta lettura delle opere di Rosmini.

(69) Cfr. il commento severo alle tesi ontologistiche contenuto nell'illustrazione compiuta da Camillo Mazzella nello scritto che illustra la censura contro gli scritti rosminiani, accolta con il Decreto *Post obitum: Rosminianarum propositionum quas S. R. U. Inquisitio approbante S. P. Leone XIII reprobavit prospripit damnavit Trutina theologica*, Typis Vaticanis, Romae 1892.

stiani, non hanno saputo comprendere, in un momento forse di smarrimento per le sorti del pensiero cristiano, minacciato dal sensismo e dal naturalismo, che le posizioni sensistiche e pure soggettivistiche si contrastano con posizioni mediate e non esasperate. L'unico antemurale alle dottrine sorte con l'Illuminismo è rappresentato dal tomismo. Da S. Tommaso tale corrente ha preso una posizione equilibrata riguardo al lume dell'intelligenza, una posizione che magari non è stata sempre chiara in pensatori come Agostino e Bonaventura.

Nel giudizio, ad esempio, che A. Fonk formula sulla sorte dell'ontologismo, considerato come una posizione ormai superata, non più pericolosa per l'ortodossia, e semmai fastidiosa da trattare per la quantità degli scritti che ha generato e per la petulanza dei suoi rappresentanti, si fa notare che è stata una caratteristica degli autori da Malebranche fino a Hugonin ed a Rosmini di appoggiare le proprie pretese di rappresentare la posizione ortodossa sopra i Padri e i Dottori, ricorrendo ad ogni sorta di artificio per dimostrarli dalla loro parte (70). Mi pare che in questa accusa stia il senso della posizione neo-tomistica nella polemica anti-ontologica. Essa ritenne di presentarsi, grazie all'autorità che le derivava dai pronunciamenti papali, come la posizione che autenticamente interpretava tutta la tradizione della Chiesa in fatto di intuizione della divina verità, in quanto S. Tommaso era stato l'autore che non aveva mai affermato che la Luce della Verità era la divina natura manifestantesi alla mente. Nonostante la presenza di una notevole quantità di espressioni esegetiche di autori che avevano pure attribuito a S. Tommaso una posizione non esattamente legata alla visione astrattiva, e che avevano impostato il raffronto Tommaso-Bonaventura nel consenso su posizioni legate al primato della luce divina della verità (71), i neotomisti della generazione di Cornoldi e Zigliara, avevano ritenuto che le posizioni tomistiche andassero imposte

(70) Cfr. FONK, *Ontologisme*, coll. 1056-1059.

(71) Cfr. ad esempio l'interpretazione di Sebastiano Casara, pensatore veneziano, fondatore delle Scuole di Carità di Venezia, in uno dei suoi scritti più significativi: *La luce dell'occhio corporeo e quella dell'intelletto*, Grimaldo, Venezia 1857; Spagliardi, Parabiago 1879² (in quest'edizione in appendice Casara ha posto un'esposizione delle dottrine di S. Bonaventura). Cfr. L. MALUSA, *La fedeltà al "lume della verità"*, in *Padre Sebastiano Casara secondo fondatore dell'Istituto Cavanis*, a cura di D. BEGGIAO, Istituto Cavanis, Roma s.a. (ma 1999), pp. 73-136.

come quelle che nel medioevo avevano rappresentato l'autentica visione della verità e del rapporto tra natura divina e conoscenza umana.

Nel contesto dello stesso rinnovamento degli studi bonaventuriani si verificò che i francescani impegnati in un'esegesi nuova delle opere del Serafico dottore, che si andavano via via manifestando nella loro autenticità ed interezza, con scoperte significative, furono costretti a segnare il passo a motivo di forzature esegetiche per così dire quasi imposte dal dominante neotomismo (72). Di tali forzature credo che le suddette posizioni di Zigliara costituiscano un esempio significativo. Il fatto di porre Bonaventura in una posizione anti-ontologista aprioristicamente, senza neppure contestualizzare molte sue affermazioni, ha contribuito da un lato a rendere la stessa posizione ontologista in una luce del tutto inadeguata, se non falsa, e da un altro lato ad appiattire le dottrine del Serafico su quelle di un aristotelismo talvolta sensistico e naturalistico, e comunque con tendenze chiaramente empiristiche, che certamente egli non avrebbe condiviso.

Speriamo che ora, con un rinnovamento di studi ormai consolidato da anni, siano allontanati dalla valutazione del pensiero di S. Bonaventura questi fantasmi del passato. L'ontologismo, nel suo "ritorno", non è la sola posizione nel pensiero cristiano che possa accostarsi alle dottrine ed agli esempi del Serafico Dottore. Nella loro formulazione piuttosto generica le tesi del neo-ontologismo delnociano possono valere anche per sostenere che l'ontologismo è vicino alle tesi che si trovano nei testi del Serafico Dottore. Potremmo però anche dire che le plurisecolari polemiche che hanno accompagnato l'ontologismo hanno prodotto quale loro conseguenza la difficoltà ad accettare in senso letterale l'intuizione delle idee in Dio, e lo stretto legame tra la realtà di Dio e le capacità conoscitive dell'uomo. Le istanze più genuine di una prospettiva chiamata "ontologismo" sono state in realtà banalizzate od esagerate. Ritengo che lo studio criticamente avvertito di grandi filosofi cristiani come Bonaventura, collocati nel loro momento storico, e visti nell'ambito di un intreccio significativo di teologia, filosofia, e tradizioni speculative fortemente mi-

(72) Si possono notare le preoccupazioni degli esegeti francescani di S. Bonaventura nei fittissimi *Scholìa* apposti alla conclusione del commento bonaventuriano di ogni *Distinzione*.

stiche, possa fornire anche elementi per meglio comprendere l'istanza dell'ontologismo, togliendo ad esso quella caratterizzazione di radicalità che sovente non gli ha giovato nel presentarsi anche al giudizio della storia.

Bonaventura dev'essere considerato il filosofo di tutte le correnti nella Chiesa, in quanto la sua grandezza non lo consegna ad una o ad un'altra scuola filosofica che presenti in modo angusto la sua eredità. Perciò non è consentito ad alcuna tendenza del pensiero cristiano di voler attrarre nella propria orbita questo Dottore della Chiesa, la cui importanza nell'ambito degli studi teologici, mistici e filosofici risiede proprio nell'essere le sue dottrine al di sopra di particolari prospettive. Da un punto di vista storico possiamo provare simpatia per certe figure di pensatori ontologisti, perché con grande sincerità ritennero di muovere proprio nella via segnata da Bonaventura. Tuttavia, sotto il profilo teorico in senso più ampio, dobbiamo guardarci dall'assimilare troppo facilmente le grandi dottrine del Serafico sia alla posizione di S. Tommaso che ad altre istanze, come quelle chiamate ontologistiche. La visione della verità in Dio è probabilmente da intendersi entro la produzione bonaventuriana in un senso ben diverso da quello che gli diedero gli autori che, nell'ambito del pensiero moderno, cercarono una via che con certezza coniugasse il valore delle idee e la perfezione divina. Si può dire che c'è stato ontologismo e ontologismo. E dunque si può negare che del pensiero di Bonaventura si dia un'interpretazione strettamente ontologistica, non supportata dai testi, mentre si deve anche con forza negare ogni assimilazione al pensiero di S. Tommaso. Nell'affrontare i problemi della conoscenza e della realtà divina i due pensatori differirono notevolmente nel linguaggio e nelle argomentazioni, e questo costituisce non motivo di divisione, ma motivo di ricchezza, anche per le prospettive future del pensiero cristiano.

