

INTERPRETAZIONI DI BONAVENTURA NEL NOVECENTO: A PARTIRE DA ETIENNE GILSON

ALESSANDRO GHISALBERTI

*Professore ordinario di storia della filosofia medievale
nella Università Cattolica - Milano*

La storiografia filosofica su Bonaventura è in qualche modo arroccata sul grande dibattito tra Etienne Gilson e Fernand Van Steenberghen, culminato verso la fine degli anni Cinquanta del secolo scorso. Nella condivisa volontà di sottrarre Bonaventura alla mortificante qualifica di "aristotelico mancato", equivalente di fatto a quella di "filosofo mancato", per ragioni forse estrinseche, come quelle rappresentate dalle vicende biografiche del Ministro generale dell'ordine dei frati minori, qualifica in auge dai tempi dell'edizione critica delle opere del Serafico fatta a Quaracchi alla fine dell'Ottocento, il risultato finale della polemica vide il Bonaventura di Gilson come incurvato sulla proclamata impossibilità di una filosofia autonoma rispetto alla Rivelazione, mentre il Bonaventura di Van Steenberghen sarebbe stato detentore di un abbozzo di pensiero autonomo, fallito però a causa dell'incapacità di cogliere in profondità la speculazione aristotelica pura e non contaminata dai neoplatonismi.

Le divergenti posizioni, come è facile constatare, convergono nell'escludere una significativa ed autentica portata filosofica al pensiero bonaventuriano, sottoposto a vincoli esterni (la Rivelazione per Gilson; l'eclettismo dottrinale per Van Steenberghen); esse hanno perciò di fatto determinato un arresto degli studi sulla filosofia di san Bonaventura, una specie di blocco storico durato per circa mezzo secolo, ed ancora sostanzialmente non superato ai nostri giorni.

Una delle dottrine bonaventuriane considerate maggiormente "inquinata" e perciò filosoficamente irricepibile è costituita dall'ilemorfismo universale.

La composizione di materia e forma è una delle dottrine fondamentali dell'intera tradizione filosofica antico-medievale: i due concetti, espressi e descritti nella loro forma paradigmatica da Aristotele, consentono di spiegare la composizione ontologica, le facoltà operative e l'intrinseca ricettività di ogni ente.

Su questo punto, si è soliti collocare Bonaventura tra coloro che hanno professato l'ilemorfismo universale in opposizione ad Alberto Magno, a Tommaso d'Aquino e agli "averroisti", i quali identificavano la materia con la sola materia corporea.

La critica dell'ilemorfismo universale da parte albertina prima e tommasiana poi può essere riassunta in questo modo: l'ilemorfismo universale è una dottrina inadeguata, dato che non mette in risalto nei dovuti modi la differenza tra la potenzialità presente nella materia e quella propria delle sostanze incorporee; quando si volesse dire che ne tiene conto, poiché distingue una materia sensibile da una materia spirituale, si osserva che così facendo non fa che spostare l'inadeguatezza dal piano della dottrina a quello del linguaggio, colorandosi di espressioni fuorvianti(1).

Che tutte le creature, comprese quelle incorporee e spirituali (gli angeli e l'anima umana) abbiano una certa forma di composizione, di ricettività e di potenzialità determinata dal fatto che non sono Dio, è una dottrina condivisa da tutti i teologi del tredicesimo secolo. Vogliamo interrogarci sul perché Bonaventura difenda con tanto vigore (e, con la sua stessa passione, altri teologi e maestri, prima e dopo di lui) l'esistenza di una "materia spirituale".

1. L'ILEMORFISMO UNIVERSALE IN QUESTIONE: GILSON E VAN STEENBERGHEN

E. Gilson, nel suo *La filosofia di san Bonaventura*, già negli anni Venti del secolo scorso aveva notato che la scelta per l'ilemorfismo universale andava ben al di là di una semplice questione linguistica. Il punto nevralgico consiste proprio nella possibilità di rendere ragione, attraverso l'ilemorfismo, sia della natura sia delle operazioni delle sostanze dotate di intelletto: "Per lui [Bonaventura], il problema dell'essere è inseparabile dal problema dell'operazione degli esseri; non è una spiegazione sufficiente dire che la creatura possiede in sé una composizione di essenza ed esistenza che le impedisce di identificarsi con Dio, occorre anche spiegare con quale sorta di composizione questa

(1) A riguardo della critica albertina e tommasiana, si vedano almeno: ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, l. 3, tr. 2, c. 9, ed. Stroick, Aschendorff, Münster 1968, pp. 189-190; THOMAS AQUINAS, *De subst. sep.* cap. 5-7, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, T. XL, cura et studio Frat. Praed., Ad Sanctae Sabinae, Roma 1969, pp. D 48 - D 53.

creatura possa subire l'azione delle cose esterne e a sua volta reagire ad esse. Ora, è chiaro che la distinzione di essenza ed esistenza non risponde a questo nuovo quesito; non è certo in quanto passiva in rapporto al suo essere che l'anima può diventarlo in rapporto alle azioni esterne; le occorre dunque necessariamente avere quella composizione di materia e forma che abbiamo attribuito agli angeli per motivi analoghi" (2).

Gilson rileva qui che sostenere che le sostanze spirituali sono del tutto immateriali, composte soltanto di *quo est* e *quod est*, significa scontrarsi con l'incapacità di spiegare la consistenza ontologica e le condizioni di possibilità dell'agire proprio delle sostanze intellettive. Nessuna sostanza può infatti dirsi sussistente soltanto in virtù della forma: affinché una qualsiasi cosa possa sussistere, dunque agire, patire, muovere ed esser mossa, deve avere in se stessa il fondamento della propria esistenza, deve possedere un principio materiale, da cui riceve l'esistere e uno formale, da cui riceve l'essere (3).

In altri termini, Gilson ha opportunamente messo in evidenza il fatto che nell'angelo e nell'anima umana il principio materiale invocato da Bonaventura è un principio chiamato a rendere ragione dell'essere e dell'operare spirituale, nella sua totalità; perciò anche tutte le singole facoltà spirituali (intelletto possibile, intelletto agente, memoria e volontà) partecipano della composizione ileomorfica dell'anima. In virtù di ciò, si capisce anche perché secondo Bonaventura sarebbe un errore considerare l'intelletto possibile come una pura potenza, alla stregua della materia prima: esso va considerato come ontologicamente consistente (4).

(2) E. Gilson, *La filosofia di san Bonaventura*, tr. it. di C. Marabelli [tit. orig. *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1978], Jaca Book, Milano 1994, pp. 296-297.

(3) "Anima rationalis, cum sit *hoc aliquid* et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habet intra se *fundamentum* suae existantiae et *principium* materiale, a quo habet *existere*, et *formale*, a quo habet *esse*" (*In II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, cura ed studio PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi 1885, t. II, pp. 414-415). Bigi osserva che la stessa espressione *hoc aliquid* indica necessariamente, a parere di Bonaventura, qualcosa di ilemorficamente composto: *aliquid* indica il che cosa, l'aspetto formale, e *hoc* la concretezza esistenziale e la singolarità in atto, che non sarebbe possibile senza la materia. Cfr. V. C. Bigi, *La dottrina della sostanza*, in *Studi sul pensiero di Bonaventura*, Ed. Porziuncola, Assisi 1988, pp. 82-84.

(4) Cfr. *In II Sent.*, d. 24, a. 2, q. 4, t. II, p. 568.

La pubblicazione della *Philosophie de saint Bonaventure* di Gilson ha suscitato, oltre a molti meritati consensi, anche alcune riserve critiche da parte di Mandonnet(5) e soprattutto da parte di F. Van Steenberghen(6). La nota divergenza polemica ha riguardato due aspetti del pensiero bonaventuriano: la concezione della natura della filosofia e del suo rapporto con la verità rivelata; in secondo luogo, il suo atteggiamento nei confronti di Aristotele.

Nell'interpretazione di Gilson, l'ilemorfismo universale non risulta essere che un caso particolare di una situazione più generale, in cui la filosofia bonaventuriana viene a connotarsi come "eteronoma", in quanto aperta alla prospettiva di fede(7); nell'interpretazione di Van Steenberghen l'ilemorfismo è uno dei segni dell'eclettismo, di marca neoplatonizzante, caratteristico dell'aristotelismo del Serafico(8).

(5) Cfr. P. MANDONNET, *L'augustinisme bonaventurien*, in "Bulletin thomiste", 3 (1926), pp. 48-54.

(6) Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, II. *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*, Édition de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1942, pp. 446-464; Id., *La filosofia nel XIII secolo*, tr. it. di A. COCCIO [tit. orig. *La philosophie au XIIIe siècle*, Paris 1966], Vita e Pensiero, Milano 1972, in particolare le pp. 167-240.

(7) "Questa preoccupazione di separare il finito dall'infinito [...] condiziona anche la concezione che si forma il filosofo della struttura stessa di quest'anima [umana]: e nulla è più istruttivo del rendersene conto, perché l'asprezza delle lotte dottrinali che sono sorte tra l'agostinismo e l'aristotelismo medievale non si spiegherebbe senza la presenza latente degli altri interessi metafisici e religiosi che vi si trovano impegnati. San Bonaventura, lo sappiamo, parteggia per la tradizione, e vi parteggia con fermezza, perché sa che con essa i diritti di Dio sono incondizionatamente garantiti. Le nuove dottrine forse riusciranno a garantirli, ma non è sicuro, e il meno che si possa dire è che li compromettono in un'avventura il cui esito resta dubbio. [...] Era il caso del rifiuto delle ragioni seminali, è il caso - e l'abbiamo già visto - della composizione ilemorfica degli angeli, è ancora il caso della composizione ilemorfica dell'anima umana e della dottrina della pluralità delle forme che necessariamente ne deriva" (GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, op. cit., p. 294).

(8) "Siamo in presenza di un aristotelismo neoplatonizzante assai eclettico, ma più evoluto e già più fermo che non presso i suoi immediati predecessori. [...] La dottrina ilemorfica di Aristotele subisce adattamenti vari che tradiscono l'influenza di Avicbron (materia spirituale, pluralità delle forme) e quella di Agostino, veicolo dello stoicismo (ragioni seminali); l'ilemorfismo universale di Avicbron non esclude la dottrina avicenniana della composizione dell'esse ed dell'essentia in tutti gli esseri contingenti; nello studio di Dio, gli schemi aristotelici passano in secondo piano, a profitto

Van Steenberghen ha avuto certamente il merito di mostrare, discostandosi da Gilson, che non si trova in Bonaventura un atteggiamento pregiudizialmente ostile nei confronti di Aristotele; al contrario, le idee e soluzioni filosofiche che egli fa proprie danno vita ad una forma peculiare di aristotelismo. Nell'aristotelismo bonaventuriano tuttavia la dottrina dell'ilemorfismo per Van Steenberghen è presente come "inquinamento", risulta cioè da una eclettica giustapposizione di fonti e di esigenze non riconducibili ad Aristotele, bensì soprattutto ad Avicbron e al neoplatonismo(9).

Questa lettura lascia intravedere alle proprie spalle la convinzione che l'aristotelismo più coerentemente inserito nella sapienza cristiana nel tredicesimo secolo sia stato quello di Tommaso d'Aquino; che gli "averroisti" siano stati i più aristotelici di tutti, "aristotelici radicali", secondo l'espressione dello stesso Van Steenberghen, avendo essi seguito Aristotele senza preoccuparsi della sua armonizzazione con la fede cristiana. Non a caso, a proposito della disputa con gli averroisti, quando Bonaventura usa l'ilemorfismo come unico terreno su cui è possibile fondare una psicologia razionale, Van Steenberghen "accusa" Bonaventura di non avere compreso la portata del dibattito interno alla lettura dell'aristotelismo promossa da Sigieri e da Tommaso, e di essersi arroccato su una posizione di conservazione(10).

Se, nell'impostazione di Gilson, la differenza tra Tommaso e Bonaventura si identificava con quella tra due sintesi diverse e

delle concezioni tradizionali della teologia latina (Agostino, Anselmo, Riccardo di S. Vittore) e delle idee dello Pseudo-Dionigi; in psicologia, l'interpretazione ilemorfica della natura dell'anima e di quella del corpo è combinata insieme con una concezione dualista della natura umana, che accentua il dualismo agostiniano esprimendolo in un vocabolario aristotelico" (VAN STEENBERGHEN, *La filosofia nel XIII secolo*, op. cit., pp. 220-221).

(9) "L'aristotelismo ne costituisce il fondo principale: logica, teoria dell'astrazione (compresa la dottrina dell'intelletto agente personale, principio attivo delle idee astratte), tesi metafisiche fondamentali (potenza ed atto, materia e forma, sostanza e accidente, categorie, teorie delle cause), concezioni fisiche e biologiche, nozioni di filosofia morale, in breve una parte larghissima dell'eredità del filosofo è ripresa, coscientemente o no, da Bonaventura" (*Ibidem*, p. 220).

(10) "Nel problema d'ordine pratico, questa volta, che si porrà verso la fine della sua carriera davanti alla minaccia dell'aristotelismo eterodosso, il santo dottore porterà la lotta sul terreno religioso e teologico, senza curarsi di affrontare i suoi avversari sul loro proprio terreno, quello della filosofia come farà invece Tommaso d'Aquino" (*Ibidem*, p. 239).

non ingenuamente confrontabili, per Van Steenberghen si tratta invece di una differenza nel grado di assimilazione delle categorie aristoteliche. Questo perché "Bonaventura è più preoccupato di assicurare la sottomissione del filosofo cristiano alla fede che non di far vedere come questi possa restare fedele ai principi e ai metodi della filosofia [...]; dominato dal punto di vista del credente e del teologo, il maestro francescano sembra non accorgersi che è necessario, anche da questo punto di vista, garantire lo sviluppo autonomo della ricerca filosofica, perché più una filosofia è perfetta come filosofia, e meglio può adempiere la sua funzione di scienza ausiliaria della teologia" (11).

F. X. Putallaz ha già rilevato che la posizione di Van Steenberghen si inserisce in una prospettiva secondo la quale "il progresso della storia delle idee restava sistematicamente sul versante di Tommaso d'Aquino, di fronte a cui il neoagostinismo non poteva essere concepito che in termini di reazione" (12). La prospettiva di Van Steenberghen, per Putallaz, pesa in maniera peggiorativa non solo nei confronti di Bonaventura, ma anche dei maestri francescani della generazione successiva, etichettati come "neoagostiniani" (13).

Dal dibattito tra Gilson e Van Steenberghen emerge un aspetto consonante, un comune giudizio circa l'ilemorfismo universale: l'istanza di fondo per cui Bonaventura assume tale dottrina non è fondamentalmente aristotelica, ma è soprattutto religiosa e teologica (14).

(11) *Ibidem*.

(12) F. X. PUTALLAZ, *Figure francescane alla fine del XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1996, p. 16.

(13) Cfr. *Ibidem*, pp. 59-60.

(14) "Dal punto di vista di Agostino, e soprattutto forse di Boezio, che san Bonaventura cita sempre a questo proposito, solo due specie di essere sono concepibili: l'essere per sé e l'essere per altro. Tutti lo ammettono, ma non tutti tirano le logiche conseguenze da una tale distinzione. [...] L'essere per altro ha l'intelligenza e la vita, ma non le è; se non le è, deve necessariamente parteciparle, dunque averle ricevute; ora per riceverle gli occorre avere quel principio universale di ogni ricettività, la materia" (GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, op. cit., pp. 294-295); "Sull'esempio dei suoi predecessori, dei suoi contemporanei, egli elimina le dottrine peripatetiche che giudica incompatibili con la dottrina cattolica (specialmente l'eternità del mondo) e, d'altra parte, cerca di allargare l'aristotelismo in diversi sensi. La scelta di questi elementi complementari è spesso dettata, anch'essa, da preferenze d'ordine teologico, senza sufficiente riguardo per le esigenze razionali e per la coerenza logica del sistema" (VAN STEENBERGHEN, *La filosofia nel XIII secolo*, op. cit., p. 220).

Anche Robert, nel suo studio monografico sull'ilemorfismo bonaventuriano, dichiarava che "ses notions de matière et forme, Saint Bonaventure n'en pas à lui seul le mérite et la responsabilité: il les tient d'Alexandre de Halès et d'Augustin. Il les accepte et les approfondit parce que, mieux que celles que lui présente l'aristotélisme renaissant, elles satisfont aux exigences et aux tendances intimes de son tempérament théologique, parce qu'elles lui paraissent mieux sauvegarder et expliquer le donné révélé qu'il pose, plus que tout autre, comme norme positive de ses spéculations philosophiques. En un mot, l'hylémorfisme bonaventurien est surtout théologique: c'est ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, même lorsqu'on l'envisage surtout de point de vue philosophique" (15).

Questa prospettiva ermeneutica, che ha contraddistinto in modo decisivo la valutazione dell'ilemorfismo bonaventuriano nel secolo appena trascorso e che mi sembra ancora quella più diffusa e più condivisa, necessita di una riformulazione; è opportuna una migliore comprensione del valore di una scelta filosofica, quella dell'ilemorfismo, cui Bonaventura lega innanzitutto le sorti del retto ragionare, condizione quest'ultima che a sua volta risulta indispensabile per tenere le porte aperte alla salvezza di Cristo.

Siamo dell'avviso che non sia corretto pensare che Bonaventura non abbia individuato la distinzione formale tra filosofia e teologia, mancando di conseguenza il riconoscimento dei reciproci campi di legittimità epistemologica; sotto questo aspetto, opportunamente Van Steenberghe(16), Robert(17), Wenin(18) e, successivamente, Corvino(19) e Speer(20) hanno posto enfasi sul-

(15) P. ROBERT, *Hylémorphisme et devenir chez saint Bonaventure*, Ed. Lib. Saint François, Montreal 1936, pp. 7-8. Nei suoi lavori successivi, Robert rivedrà questo giudizio, considerando l'ilemorfismo universale come una dottrina assunta da Bonaventura per ragioni rigorosamente filosofiche. Cfr. P. ROBERT, *Le problème de la philosophie bonaventurienne*, in "Laval théologique et philosophique", 6 (1950), p. 153, nota 3.

(16) VAN STEENBERGHE, *La filosofia nel XIII secolo*, op. cit., p. 181-240.

(17) P. ROBERT, *Le problème de la philosophie bonaventurienne*, in "Laval théologique et philosophique", 6 (1950), 145-163; 7 (1951), 9-58.

(18) C. WENIN, *La connaissance philosophique d'après saint Bonaventure*, in *Actes du premier Congrès international de philosophie médiévale, 28 août-4 sept. 1958. L'homme et son destin d'après les penseurs de moyen âge*, Publ. Univ.-B. Nauwelaerts, Louvain-Paris 1960, pp. 485-494.

(19) F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio, francescano e pensatore*, Dedalo libri, Bari 1980.

(20) A. SPEER, *Metaphysica reducens. Metaphysik als erste Wissenschaft im Verständnis Bonaventuras*, in "Rec. Théol. Anc. et. Mod.", 57 (1990), pp. 142-82.

la coscienza con cui Bonaventura ha individuato e promosso lo statuto epistemologico proprio dell'investigazione metafisica. Questi studiosi ci invitano a non confondere lo sforzo di comporre gradi e forme diverse di sapienza (tentativo che accoglie la cifra che accomuna l'opera di Bonaventura a quella di Alberto e Tommaso), con il presunto misconoscimento della differenza tra il sapere esclusivamente razionale, il sapere teologico e quella sapienza che riluce da una vita cristiana condotta santamente.

Gilson non ha affatto negato che Bonaventura avesse ben presenti le differenze epistemologiche e metodologiche tra Rivelazione e ricerca razionale; lo studioso ha però sottolineato che questa distinzione di principio non porta a sostenere che la ragione possa fare a meno della Rivelazione per mantenersi salda nella stessa verità filosofica⁽²¹⁾. In tale contesto, l'ilemorfismo universale è, per Gilson e per i diversi gli storici che ne hanno assunto il paradigma interpretativo, un modo per proseguire, pur nella novità della presa di coscienza dell'aristotelismo, nella solida tradizione agostiniana e boeziana.

Per quel che ci riguarda, si deve osservare come, *ex parte pbilosophiae*, l'ilemorfismo di Bonaventura corrisponde ad una precisa scelta di comprensione ontologica; essa si configura come una delle sue più importanti dottrine filosofiche, pienamente raggiungibili cioè attraverso una retta investigazione razionale. E' con gli strumenti della filosofia infatti che nel corso della sua opera Bonaventura difende, rispetto alle alternative impostazioni di Alberto, Tommaso e degli "averroisti", questa dottrina filosofica. Si tratta perciò di mettere in evidenza questi aspetti.

2. L'ILEMORFISMO UNIVERSALE E LA DOTTRINA ARISTOTELICA NELL'INTERPRETAZIONE BONAVENTURIANA

Come si è visto, Van Steenberghen intende l'ilemorfismo universale come un elemento giustapposto rispetto all'aristotelismo con cui Bonaventura pur si misura; lo legge come segno di un eclettismo che non integra sempre con coerenza elementi aristotelici e altri di provenienza neoplatonica, specificamente da Ibn Gabirol. Si deve in realtà richiamare un'osservazione puntuale di Quinn, nel suo voluminoso studio sulla costruzione della filoso-

(21) Cfr. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, op. cit., pp. 89-90.

fia bonaventuriana; egli osserva che in tutta l'opera di Bonaventura non vi è una sola citazione esplicita di Avicbron(22), e che la composizione ilemorfica delle sostanze intellettive appare come sintesi originale, in cui vengono trasfigurati elementi aristotelici, boeziani e agostiniani. Più in generale, Quinn sostiene che Bonaventura abbia dato vita ad una concezione filosofica peculiare, tanto che si dovrebbe parlare di *bonaventurismo*, alla stessa stregua in cui si parla di tomismo(23).

Questa intuizione sembra confermata anche dal lato della storiografia su Avicbron: già Brunner, nel suo studio sul *Fons vitae*, metteva in luce l'irriducibilità del pensiero gabrioliano rispetto a quello con cui Tommaso d'Aquino polemizza nel suo *De substantiis separatis*(24). A sua volta, De Libera si domanda: «Ibn Gabirol è stato capito dai suoi censori? Possiamo dubitarne. Coloro che tra i Latini gli erano favorevoli, gli hanno forse reso un servizio migliore, quando ne hanno fatto il garante di una dottrina oggi chiamata "ilemorfismo universale" per fondare filosoficamente il tema particolarmente caro ai teologi francescani di una pluralità di materie - includendo una "materia spirituale" che prende parte alla composizione delle "sostanze separate" o "angeliche"? Può essere. Una cosa comunque è certa: l'ilemorfismo di Ibn Gabirol è meno estraneo al pensiero di Aristotele di quanto abbiano affermato Tommaso d'Aquino o Alberto Magno»(25).

In ogni caso, la paternità gabrioliana della tesi dell'ilemorfismo universale non viene indicata da Bonaventura, né da altri teologi prima di lui; tale paternità risulta essere soprattutto un'arma dialettica nelle mani di Alberto prima e di Tommaso poi, forse per mettere i pensatori latini di fronte alla mancanza di un'ascendenza chiara ai loro occhi circa questa dottrina.

(22) Cfr. J. F. QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Pont. Inst. Med. Stud., Toronto 1973, p. 159, nota 50.

(23) "Bonaventure's synthesis is so organized that it is not constituted in a distinctive way by anyone of its historical elements, or by any particular combination of some of them, e.g., of Aristotelian and Augustinian elements. His careful blending of different elements presents a notably Bonaventurian unity of thought, which is expressed by the fundamental features of the soul in its condition as a creature being" (*Ibidem*, op. cit., p. 159).

(24) F. BRUNNER, *Platonisme et Aristotelisme. La critique d'Ibn Gabirol par saint Thomas d'Aquin*, Publ. Univ. - B. Nauwelaerts, Louvain-Paris 1965.

(25) A. DE LIBERA, *Storia della filosofia medievale*, tr. it. di C. Marabelli [tit. orig. *La philosophie médiévale*, Paris 1993], Jaca Book, Milano 1995, p. 189.

Volendo mettere in evidenza gli elementi che dovrebbero spingerci a vedere nell'ilemorfismo un aspetto non estraneo, bensì interno al tentativo di Bonaventura di assumere le categorie aristoteliche, si deve dire che è direttamente dalla concezione aristotelica della materia che egli desume (o crede di desumere) la propria dottrina. Indicativa è a questo proposito l'osservazione di Corvino: «Sulla base di un testo aristotelico più volte citato, Bonaventura ritiene che la materia sia sempre in relazione con una forma, e quindi una materia del tutto priva di ogni forma sia solo pensabile [...]. D'altra parte, solo Dio è pura forma e atto puro, privo di ogni potenzialità, passività, composizione, divenire [...]. Perciò nelle sostanze spirituali c'è una materia spirituale e nelle sostanze corporee c'è una materia corporea, ma "la materia in sé considerata non è né spirituale, né corporea": come aveva scritto Aristotele, "in sé non è cosa determinata, né una quantità, né nessun'altra delle determinazioni dell'essere"»(26).

Lo stesso Van Steenberghe, nell'analizzare la questione dedicata alla composizione ilemorfica delle sostanze spirituali nel *Commento alle sentenze*, dopo aver detto che "a proposito della natura degli angeli a Bonaventura si offriva l'occasione di opporre la sua concezione ilemorfica alla tesi aristotelica della semplicità delle sostanze separate", finisce con l'ammettere, nelle risposte alle obiezioni, che "Aristotele compare in compagnia di Boezio e tutti e due sono spiegati in modo tale che non contraddicono Bonaventura"(27).

Il testo del *Commento alle Sentenze* non lascia adito a dubbi: l'immaterialità assoluta delle sostanze spirituali non è considerata dal Serafico come una tesi di Aristotele, bensì una tesi propria dell'interpretazione averroistica di Aristotele, che da qui giungerà a concludere l'unicità dell'intelletto per tutta la specie umana(28). Al contrario, Aristotele, secondo Bonaventura, quando

(26) CORVINO, *Bonaventura*, op. cit., p. 251.

(27) VAN STEENBERGHE, *La filosofia nel XIII secolo*, op. cit., p. 201 e 209.

(28) "Et ratio, quae movit ad hoc ponendum, fuit ipsius animae immaterialitas et incorruptibilitas. Quia enim immaterialis est et a corpore non dependens, per corpus non potest individuari, cum nec sit corpus nec virtus in corpore, ut dicit Philosophus. Cum sit incorruptibilis, non indiget multiplicari, cum una numero conservari possit. - Et haec fuit positio Commentatoris super librum de Anima, quam etiam vult imponere Aristoteli et trahere ex verbis suis, tum quia ponit mundum aeternum, et ita homines innumerabiles praecesserunt; tum etiam, quia ponit, quod nulla sit substantia spiritualis, quae non habeat corpus movere" (*In II Sent.*, d. 18, a. 2, q. 1, t. II, p. 446).

nel *De anima* parla di immaterialità e non mescolanza dell'intelletto, non intende dire che esso manchi *tout court* di un principio materiale, bensì si limita ad escludere dall'anima la presenza di quella materia che contraddistingue gli enti sensibili(29).

È proprio l'ammissione di una materia spirituale il fondamento solido attraverso cui Bonaventura fa proprie due dottrine schiettamente aristoteliche, ossia che l'intelletto si relaziona alle specie come una *tabula rasa* e che la conoscenza avviene per astrazione(30). Se infatti conoscere è astrarre la *species* dalla forma che si trova nella materia della cosa sensibile, è altrettanto vero che conoscere significa anche *ricevere* nell'intelletto quella forma; ciò non sarebbe possibile se l'anima mancasse di un principio materiale. Poliedrico principio di potenzialità della creatura, la materia di cui sono dotate tutte le creature, dunque anche le sostanze spirituali, non è per nulla in contrasto con l'esercizio della conoscenza, mentre agli occhi di Bonaventura conseguenze negative sono presenti nell'impostazione avversata: "Infatti - scrive il Serafico - ciò che viene astratto dalla materia può ben essere trasferito in un'altra cosa che abbia la propria materia e la propria forma, così come la rappresentazione di un colore sta in uno specchio"(31).

Anche la tesi di Ratzinger secondo cui l'antiaristotelismo bonaventuriano prende la sua forma più completa solo negli anni della maturità e si realizza fondamentalmente sul terreno della teologia della storia, può indirettamente confermare questa lettura: "Possiamo rilevare infatti come il suo rifiuto di Aristotele - scrive Ratzinger - non rappresenti in modo primario né una dichiarazione metafisica, né una teoria della conoscenza ma so-

(29) "Et propterea illi qui locuti sunt de materiali principio quantum ad esse extensionis, et prout habet esse sub privatione, dixerunt, animam rationalem non habere materiam, non intendentes de materia in sua generalitate, sed prout ad eam stat resolutio physica, sicut dictum est de simplicitate Angeli" (*In II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2, resp., t. II, p. 415). In riferimento ad Aristotele: "Ad illud quod obiicitur, quod intellectus est impassibilis et impermixtus, dicendum, quod Philosophus removet ab intellectu materiam, secundum quod consideratur sub *privatione* et sub potentia ad transmutationem secundum esse; non removet materiam *universaliter*, immo ponit, cum dicit, quod in intellectu est natura, qua est *facere*, et qua est *fieri*" (*In II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2, ad 2, t. II, p. 415).

(30) *Cfr. Ibidem.*

(31) "Res enim abstracta a materia propria bene potest fieri in re alia, quae suam habet propriam materiam et formam, sicut similitudo coloris in speculo" (*In II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2, ad 4, t. II, p. 415).

prattutto e in primo luogo un importante enunciato di teologia della storia" (32).

Non sembra che Bonaventura sul terreno dell'ilemorfismo intenda seguire la tradizione agostiniana e boeziana pensando di scavalcare o di avversare Aristotele; quando, intorno al 1270, egli sembra rivedere il proprio giudizio su Aristotele, riconoscendo nella critica alle idee platoniche la radice di tutti gli errori filosofici dello Stagirita, non mette in discussione la concezione aristotelica della materia, in cui l'ilemorfismo universale trova fondamento.

È cioè importante ribadire il fatto che l'ilemorfismo universale è una dottrina attraverso cui Bonaventura non intende affatto allontanarsi dal pensiero di Aristotele ma, al contrario, seguirlo, pur coinvolgendolo nella sintesi di fonti diverse, provenienti dalla tradizione patristica e dalla speculazione di teologi come Alessandro di Hales e Giovanni de La Rochelle.

Abbiamo già osservato che l'etichetta di aristotelismo eclettico o neoplatonizzante applicata a Bonaventura, e l'ilemorfismo universale ne sarebbe certamente un caso eminente, potrebbe far supporre che l'aristotelismo di Tommaso e degli averroisti sia aprioristicamente considerato più "puro" di quello di Bonaventura, circa questa dottrina, più vicino alla lettera e allo spirito dello Stagirita.

Ma in che cosa consistono questa purezza e questa vicinanza? Sia Tommaso sia Bonaventura concepiscono Dio come creatore e indicano nella presenza di una composizione ontologica ciò che lo distingue dalle creature. Perciò, il "primato" che il Creatore possiede nei confronti delle altre sostanze non è assolutamente riconducibile al primato che, nella *Metafisica*, Aristotele indica come peculiare del primo rispetto agli altri motori: infatti, Aristotele non indica una netta differenza ontologica tra i motori; il sistema aristotelico, che pure ha sostenuto il pensiero filosofico di solidi monoteisti, quali i pensatori ebrei e arabi prima e gli scolastici latini poi, non esclude il politeismo, anzi sembra proporgli.

Sotto questo aspetto, l'avvertenza di Bonaventura, secondo cui il negare la presenza di materia nelle sostanze intellettive, in

(32) J. RATZINGER, *San Bonaventura: la teologia della storia*, tr. it. di M. Montelatici [tit. orig. *Die Geschichtsbeologie des hl. Bonaventura*, München 1959], Nardini, Firenze 1991, p. 233.

un impianto che ha assimilato le categorie aristoteliche, porta a "divinizzarle" (33), appare non solo un richiamo all'ortodossia e alla fedeltà verso il messaggio cristiano, ma anche un segno della comprensione di un aspetto innegabile e tutt'altro che marginale del sistema metafisico che si andava a costruire, nel momento in cui si utilizzavano le categorie e il linguaggio peripatetici (34).

È perciò opportuno interpretare l'ilemorfismo universale bonaventuriano come un modo, diverso da quello scelto da Tommaso, per distinguere l'atto puro del creatore da quello derivato delle creature, diverso, ma non per questo più "lontano" o più "eclettico" rispetto ad Aristotele. Questa conclusione non va considerata nell'ottica di uno che voglia difendere la tesi di un Bonaventura aristotelico: siamo più che convinti dell'inefficacia delle "etichette", perché irrilevanti se non nocive per chi voglia ricostruire il percorso intellettuale di un pensatore a partire da quanto ha effettivamente vagliato, discusso e rielaborato in chiave personale, attento sempre a giustificare ogni propria presa di posizione. Nel caso dell'ilemorfismo universale, Bonaventura non ha proposto la propria tesi perché la riteneva una tesi aristotelica; dai testi emerge solo che egli era convinto che la concezione aristotelica della materia non escludesse una teoria come quella della materia spirituale nelle sostanze intellettive, e che, pertanto, non si può respingerla semplicemente appellandosi ad Aristotele.

L'individuazione della materia come principio intrinseco della creaturalità e di ogni divenire, e l'ilemorfismo universale che ne consegue, costituiscono una dottrina che, rispetto a quella di Tommaso, mostra una notevole forza teoretica e mette a fuoco alcune aporie emerse dal dibattito universitario parigino degli anni intorno al 1270, nel contesto della disputa intorno all' "errore di Averroè", ossia dell'unicità dell'intelletto possibile per tutta la specie umana.

3. ILEMORFISMO UNIVERSALE E OPPOSIZIONE ALL'AVERROISMO

Consapevoli che Tommaso e Bonaventura producono concezioni non ingenuamente sovrapponibili, si deve notare il fatto

(33) Cfr. *In Hexaëmeron*, coll. 4, 12, t. V, p. 351.

(34) Il contrario sostiene Weber, il quale ha interpretato la dottrina bonaventuriana della presenza di materia spirituale nelle sostanze intellettive come una visione peggiorativa, più pessimistica, della condizione ontologica delle creature rispetto a quella proposta da Tommaso. Cfr. E.M. WEBER, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin, à Paris (1252-1273)*, Vrin, Paris 1974, pp. 38-39.

che è lo stesso Tommaso a confermare le osservazioni avanzate sin dal 1250-52 da Bonaventura, ossia che l'esclusione dell'ilemorfismo dall'anima umana e dalle altre sostanze spirituali dipenda effettivamente dalla propria condiscendenza nei confronti di Averroè; scrive Tommaso nel *De ente et essentia*: "Patire, 'ricevere', 'essere soggetto' e tutte le espressioni di questo tipo che sembrano convenire alle cose in ragione della materia, convenono in modo equivoco alle sostanze intellettuali e a quelle corporee, come dice il Commentatore nel III libro *Sull'anima*" (35).

Inoltre, in virtù di questa ben precisa presa di posizione, l'individuazione dell'anima razionale e la relazione tra intelletto e intelligibile, all'interno della prospettiva di Tommaso e di Alberto, richiedono un notevole sforzo teoretico per trovare una spiegazione convincente; le stesse problematiche in Bonaventura non presentano particolari difficoltà ad essere inserite nel complessivo impianto speculativo.

Uno dei problemi collegati alla concezione ilemorfica è la questione del principio di individuazione: è noto che per Tommaso tale principio è costituito dalla materia segnata dalla quantità; ciò significa che l'ilemorfismo tommasiano attribuisce alla materia il compito esclusivo dell'individuazione.

A questo proposito, è facile osservare con Vanni Rovighi che "nella polemica contro la tesi averroistica san Bonaventura è avvantaggiato (rispetto a Tommaso) dalla sua teoria sulla composizione di materia e forma nell'anima razionale" (36). Questo perché nell'impostazione tommasiana le sostanze razionali sono certamente dei soggetti singoli, ma non si procede alla loro moltiplicazione numerica: la natura intellettuale è di per sé costituita in modo tale da non condividere la propria forma specifica con altri soggetti. A fondamento di questo atteggiamento sta la sequela "averroista", come l'Aquinate riconosce esplicitamente: è accogliendo le istanze avanzate da Averroè che egli afferma che le sostanze intellettive, proprio perché immateriali, sono forme individuali uniche nella loro specie.

(35) TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza*, c. 4; introduzione, traduzione, note e apparati di P. Porro, Rusconi, Milano 1995, pp. 115-117.

(36) S. VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, Vita e pensiero, Milano 1974, p. 79.

(37) "Ad illud quod obicitur, quod anima recipit formam universalem, ut est universalis; dicendum, quod etsi illa forma, quam anima recipit, sit universalis per indifferentiam ad multa singularia cognoscenda, tamen reve-

Bonaventura valuta la dottrina albertino-tomista, tributaria ad Averroè della propria impostazione, come incapace di spiegare la distinzione e la moltiplicazione delle sostanze intellettive: dopo avere affermato che ogni natura intellettiva, proprio perché tale, è immateriale e che la capacità di moltiplicare una certa forma specifica appartiene alla materia e ai suoi accidenti, non è possibile concepire per gli angeli alcuna moltiplicazione; l'intelletto umano rappresenta il caso anomalo di una forma intellettiva che si individua, in modo aporetico, attraverso il corpo.

Quanto alla relazione tra specie intelligibile universale e soggetto pensante particolare, Bonaventura la interpreta nella stessa modalità indicata da Alberto nella *Summa de homine* e ripresa da Tommaso fin dalle opere del primo soggiorno parigino: diciamo che una forma è universale in quanto si predica di più cose, mentre in se stessa essa è un accidente dell'intelletto(37). Dato che Bonaventura, Alberto Magno (nel *De homine*) e Tommaso si rifanno a questa soluzione, ci pare interessante proporre un confronto circa il modo in cui tale conclusione si inserisce nel sistema complessivo di ciascuno di questi pensatori.

Nella prospettiva del maestro francescano, è una conseguenza piuttosto lineare del suo ilemorfismo l'affermazione che la forma intelligibile è in senso proprio un accidente individuato dall'intelletto: infatti la materia spirituale presente nell'anima intellettiva svolge la funzione ricettiva, quindi di *individuazione* della specie intelligibile(38). Perciò, secondo la specie, la mia conoscenza è distinta dalla tua; eppure la conoscenza acquisita è identica perché conosciamo lo stesso identico oggetto(39).

ra illa species, quae est in anima, est quoddam accidens singulare, quae qualificat et disponit ipsam animam et in diversis animabus diversificatur; sicut et scientia quae in diversis cognoscentibus est alia et alia, quamvis sit de re unica" (*In II Sent.*, d. 18, a. 2, q. 1, ad 4, t. II, p. 447).

(38) "Substantia intellectiva nihil cognoscit, nisi quod abstrahitur a materia; dicendum, quod hoc non facit propter hoc, quod ipsa sit omnino immaterialis, sed propter hoc, quod res non potest ei uniri secundum *veritatem*. Ideo oportet, quod uniatu secundum *similitudinem*, quam anima abstrahit a re. - Alia est etiam ratio, quia intellectus per similitudinem, per quam intelligit, debet fieri in actu intelligendi; illud autem, quod facit, rem esse in actu, *species* est et *forma*. Ideo anima non cognoscit rem, nisi speciem eius et formam sibi imprimat; et hoc non potest esse, nisi illa abstrahatur a materia. Nec ex hoc sequitur, quod anima careat materia" (*In II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2, ad 4, t. II, p. 415).

(39) "Quando enim dicitur, quod ad actum intelligendi requiritur, quod ex intellectu et intelligente fiat unum; hoc intelligitur quantum ad *speciem*, quae uniuatur intellectui, non quantum ad ipsum *obiectum extrinsecum*. Illa

Nella prospettiva albertino-tomista, che esclude la presenza della materia nell'intelletto, risulta tutt'altro che immediato mostrare come la specie intelligibile universale sia ricevuta, individuata e posseduta in un intelletto particolare. È lo stesso Alberto a riconoscerlo, ponendosi così, nelle opere successive al *De homine*, in divergenza dal suo allievo Tommaso. Nardi ha richiamato l'aporia tommasiana con enfasi: «Con la sua teoria della specie intelligibile, S. Tommaso aveva preteso di conciliare l'oggettività e l'universalità dell'idea con l'individualità del soggetto intelligente [...]. Ma Alberto Magno biasima severamente siffatta dottrina, la quale, a suo modo di vedere, è di coloro che "numquam bene intentionem Aristotelis intellexerunt" [...]. Se veramente la "species intelligibilis" si individuasse nell'intelletto dei singoli, essa perderebbe la sua universalità, che non potrebbe più essere riconquistata»(40).

Non ci stupisce allora che, intorno al 1270, proprio in riferimento ad alcuni dibattiti schiettamente filosofici, la posizione di Tommaso potesse apparire più fragile di quella bonaventuriana, meno capace di produrre un'efficace resistenza alla dottrina averroista. Se si osservano le note critiche che lo stesso Sigieri di Brabante rivolge alla dottrina di Tommaso, si può vedere che esse sono assai simili a quelle avanzate da Bonaventura: per entrambi, infatti, se l'intelletto è immateriale, non potrà essere individuato. Ciò che per Bonaventura era un segno evidente di errore, per Sigieri diventa l'elemento di forza della soluzione averroista, rispetto alla quale le proposte di Alberto e Tommaso assumono la fisionomia di una scappatoia(41). Non è pertanto ri-

autem species, quae intellectui unitur, habet comparisonem ad *intellectum*, in quo est, et ad *obiectum*, ad quod est et quod repraesentat; et quamvis in comparatione ad *obiectum* habeat unitatem quodam modo in diversis cognoscentibus, quia ad idem, in quantum est ratio et similitudo elusdem; tamen in comparatione ad *animam*, in qua est, habet diversitatem. Et potest poni exemplum de speciebus receptis in duobus speculis, vel in duobus oculis" (*In II Sent.*, d. 18, a. 2, q. 1, ad 5, t. II, p. 447).

(40) B. NARDI, *La dottrina delle "species intentionales" nel tomismo*, in *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*. Seconda edizione riveduta e accresciuta di un'appendice su "Giovanni Rodington e il dubbio iperbolico di Cartesio", Ed. dell'Ateneo, Roma 1952, pp. 30-31.

(41) B. BAZÁN, *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Pubbl. Univ. - B. Nauwelaerts, Louvain-Paris 1972, q. 9, pp. 26-29. Ringrazio vivamente il dr. Antonio Petagine, per avermi fatto condividere i risultati delle sue ricerche in corso, riguardo alla disputa sull'unicità dell'intelletto svoltasi intorno al 1270 e al ruolo giocato dal pensiero di Bonaventura in tale dibattito.

ducibile ad un semplice spirito di radicalizzazione e di chiusura la strenua opposizione che i maestri francescani reggenti, come Baglione e Pecham, svolgeranno all'impostazione tommasiana, costituendo il solido *background* dell'atteggiamento che porterà Tempier ai pronunciamenti del 1270 e del 1277.

Lo storico della filosofia che rivisita oggi il campo dialettico su cui si sono confrontate le diverse dottrine sull'uomo e sull'universo, non deve rimanere sorpreso dal fatto che, in quel momento, la prospettiva che poteva apparire come quella più sicura per difendere lo statuto ontologico della persona umana e della sua individualità non solo corporea, ma anche spirituale, più sicura proprio in quanto dotata di maggiore coerenza interna e di maggiore forza argomentativa, fosse l'ilemorfismo universale, che fin dagli inizi del suo magistero il Dottore Serafico aveva elaborato con intento contrastivo nei confronti della noetica di Averroè.

E non si trattava di una questione primariamente collocata sul versante della possibilità di una filosofia "separata" dalla teologia, bensì di una questione investita dalla dichiarata passione per una filosofia coerente con se stessa e con l'uomo, di cui vuole sondare tutta la *virtus intellectiva*.

