

BONAVENTURA IN ROMANO GUARDINI

MASSIMO BORGHESI

Professore straordinario di filosofia teoretica
nell'Università degli Studi - Perugia

1. BONAVENTURA CONTRO TOMMASO?

Nella primavera del 1915 Romano Guardini si laurea a Friburgo con una tesi dal titolo *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*, tesi pubblicata a Düsseldorf nel 1921. Dopo aver inizialmente chiesto il lavoro a Carl Braig, il quale aveva suggerito «un confronto fra Tommaso d'Aquino e Wilhelm Wundt» (1). Guardini, non persuaso, si era affidato a Engelbert Krebs. «Egli mi indirizzò verso s. Bonaventura, l'edizione critica del quale era uscita a cura del Collegio di Quaracchi, cosicché era disponibile il primo requisito per una ricerca sistematica; e precisamente io dovevo trattare della sua dottrina della redenzione» (2). Il lavoro lo doveva occupare per un anno e mezzo, il taglio era decisamente teoretico. «Dovevo lavorare da un punto di vista storico, ma il mio interesse si rivolgeva però a questioni sistematiche. Alcuni anni prima avevo formulato con precisione i pensieri che avevo costruito assieme a Karl Neundörfer [...], cioè la dottrina dell'opposizione. Con riferimento ad essa, avevamo costruito una teoria dei tipi psicologici, ai quali dovevano corrispondere le strutture fondamentali della vita culturale. Bonaventura era appropriato in modo particolare a questo esperimento per il fatto che la sua teologia riunisce elementi distinti. Egli è un agostiniano che con una certa fatica si inserisce nella corrente aristotelica del suo tempo [...]. Così potei effettivamente estrarre dai suoi scritti ciò che mi conveniva, cioè i due o tre tipi fondamentali di teoria della redenzione» (3).

(1) R. GUARDINI, *Appunti per un'autobiografia*, Brescia 1986, 28 (titolo orig.: *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*, Düsseldorf 1984).

(2) *Ivi*, 29.

(3) *Ivi*, 29-30.

Questa "analisi tipologica" è svolta, pertanto, a partire dalla teoria dell'"opposizione polare" che Guardini tratterà sistematicamente nel testo del 1925: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*. Com'egli ricorderà, «i miei saggi sulla filosofia e teologia di s. Bonaventura – l'uno sulla sua dottrina della salvezza; l'altro non pubblicato, sui *Systembilder* del suo pensiero [...] hanno come propria direzione e misura l'idea degli opposti»(4). Guardini parla qui di "saggi", al plurale, poiché alla tesi di laurea del 1915 segue, nel 1922, la tesi di abilitazione per l'insegnamento universitario a Bonn, sempre su Bonaventura, dal titolo: *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehre vom lumen mentis, von der gradatio entium und von der influentia sensus et motus*. L'aver optato per lo stesso autore della tesi di laurea non fu senza problemi. «Il tema da me prescelto incontrò dapprima perplessità, perché aveva per oggetto il medesimo teologo di cui aveva trattato anche il mio studio per la laurea, cioè Bonaventura, tuttavia su ciò alla fine si fu d'accordo. Si trattava più precisamente di tre gruppi di pensieri che reggono il sistema filosofico-teologico di Bonaventura, cioè la dottrina della luce intellettuale, dell'ordinamento gerarchico dell'essere e degli impulsi vitali. In questo lavoro mi muovevo molto più sicuramente che nel primo, perché sapevo con più precisione che cosa volevo. Esso fu pure approvato, anche se, come in quello, venne criticata la manchevolezza della fondazione storica. La sua stampa non fu possibile a causa delle condizioni economiche del tempo, e così esso rimase inedito. Un esemplare del manoscritto andò perduto; l'altro due o tre anni fa l'ho dato a un giovane teologo che era stato inviato come cappellano a Aachen e lavorava su Bonaventura. Sicuramente è stato distrutto come tutto il resto»(5). Così l'autore nel 1943-1945. Il lavoro, in realtà, sarà ritrovato e pubblicato a Leida nel 1964.

Guardini opta, quindi, tanto per la laurea quanto per l'abilitazione, per una ricerca sul grande teologo francescano Bonaventura da Bagnoregio. Questa scelta, nel contesto della cul-

(4) R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, in: R. GUARDINI, *Scritti filosofici*, I, Milano 1964, 135 (titolo orig.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1925).

(5) R. GUARDINI, *Appunti...*, 38.

tura cattolica degli anni '10-'20 del '900, non è affatto ovvia. Essa significa, come osserva l'Hanna-Barbara Gerl, «che Guardini non ha preso posizione a favore della neoscolastica, né per Tommaso d'Aquino, e neppure per la caratterizzazione aristotelica della storia culturale occidentale. La scelta del grande teologo francescano e dottore della Chiesa Bonaventura è in fondo la scelta dell'antagonista immediato di Tommaso»(6). Giudizio, questo, probabilmente eccessivo e che risente dell'interpretazione bonaventuriana offerta da Étienne Gilson nel suo *La philosophie de saint Bonaventure*, edito nel 1924, uscito in traduzione tedesca nel 1929(7), e quindi posteriore ai lavori guardiniani. È Gilson che «vede in Bonaventura il grande oppositore di Aristotele nel Medioevo», il pensatore che «crea per la prima volta un agostinismo antiaristotelico integrale quale nuova sintesi di fronte alla minaccia della spiritualità cristiana rappresentata da Aristotele»(8). Per il filosofo francese «l'opera di Bonaventura rappresenterebbe la grande sintesi dell'agostinismo medievale, ispirata allo spirito di Agostino e, come il genio di s. Tommaso vivrebbe dell'opera di Aristotele, così quello di Bonaventura dell'opera di Agostino; insomma l'agostinismo determinato del Dottore Serafico sarebbe la vera e propria causa del suo antiaristotelismo»(9).

Una caratterizzazione così netta è però estranea all'interpretazione guardiniana. Per Guardini non solo Bonaventura è «filosofo solo in misura molto limitata. In primo luogo egli è teologo ed un uomo di vita religiosa»(10); non solo è «un agostiniano che con una certa fatica si inserisce nella corrente aristotelica del suo tempo»(11), ma, ciò che è particolarmente importante, anche Tommaso non può essere interpretato come l'*anti*-Agostino. Anch'egli dipende, molto più profondamente di quanto potrebbe far pensare una collocazione aristotelica unilaterale, dal-

(6) H.-B. GERL, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Brescia 1988, 97 (titolo orig.: *Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk*, Mainz 1985).

(7) É. GILSON, *Der heilige Bonaventura*, Hegner-Hellerau 1929.

(8) J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Firenze 1991, 236 e 237 (titolo orig.: *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München 1959).

(9) *Ivi*, 236.

(10) H. U. VON BATLHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Milano 1970, 61 (titolo orig.: *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, München 1970).

(11) R. GUARDINI, *Appunti...*, 30.

la posizione agostiniana(12). Giustamente la Gerl nota come «non si può dire affatto che Guardini si sia espressamente posto *contro* s. Tommaso»(13).

Si tratta piuttosto di un orientamento, di una preferenza verso il filone "agostiniano" che non esclude l'apporto di quello tomista. Questa duplicità non è sintomo di una posizione eclettica quanto l'esito di una posizione conforme alla dialettica polare. Riprova ne è proprio la tesi del 1915 dove sono messi a confronto due modelli di redenzione, il "concetto morale-giuridico" di Anselmo e il "concetto di redenzione fisico-mistico" di Dionigi-Bonaventura. Entrambe le forme, la anselmiano-scolastica e la greco-mistica appaiono essenziali per accostarsi al mistero. Esse sono, in qualche modo, complementari. La prima, senza la seconda, rischia di decadere in un modello astratto, razionalistico. La seconda senza la prima cede d'altra parte alla tentazione di scambiare le immagini con gli argomenti. Limite di entrambi è, in realtà, una sorta di «carattere impersonale»(14) per cui il primo modello è fondato sulla sostituzione giuridica e il secondo sull'influsso fisico della grazia. Si tratta, valorizzando l'apporto di ambedue, di porre al centro il momento *personale*, la «comunione personale fra Dio ed uomo»(15). In tal modo «nel primo caso si tratta dell'ordine dell'ideale (del dovere), nel secondo del reale (dell'essere), nel terzo di quel factum in cui entrambi gli ordini si collegano in una sola modalità, quella della personalità concreta»(16). Guardini, che si richiama qui a Bernardo, è consapevole di muoversi lungo una traiettoria sua, originale, una traiettoria già delineata nel saggio del 1916: *Il significato della Trinità nei rapporti sociali*, dove il mistero trinitario appariva come l'archetipo della tensione essere-per-sé - essere-per-gli-altri propria delle comunità umane.

Se il saggio del 1915 costituiva come un esperimento, una verifica in atto della teoria dell'opposizione polare, più sfumata,

(12) Cfr. M. BORGHESI, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Roma 1990, 151.

(13) H.-B. GERL, *Romano Guardini. La vita...*, 98.

(14) R. GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*, Düsseldorf 1921, 159.

(15) *Ivi*.

(16) *Ivi*, nota.

ma non certo assente, è la sua presenza nella tesi di abilitazione, dove Guardini si cala più profondamente nella struttura neoplatonico-agostiniana del pensiero di Bonaventura, mettendone a fuoco la dottrina della luce intellettuale, dell'ordinamento gerarchico dell'essere, degli impulsi vitali. Qui l'autore, che in quegli anni mostra di apprezzare molto *Die Welt des Mittelalters und wir* di Paul Ludwig Landsberg (17), al punto da intravedere nell'epoca che si apre analogie con quella medievale, trova ciò che maggiormente gli preme: una visione simbolica del mondo che unisce l'essere al valore e non disgiunge l'atto della conoscenza dal momento affettivo-esperienziale (18). È insomma un'esigenza *esistenziale* che lo porta a valorizzare Bonaventura, a intenderlo, come vedremo, come un momento rilevante di quella *philosophia-theologia cordis* che pervade l'intera tradizione cristiana. Come scrive in *Vom Sinn der Kirche* del 1921, «è sempre vero ciò che s. Bonaventura scrive alla fine del suo *Itinerarium mentis in Deum*: Se vuoi saperne di più 'non chiederlo alla parola, ma al silenzio; chiedilo al desiderio, non all'intelletto; al grido della preghiera che nasce dal cuore, non alla lettera e allo studio; allo sposo, non al maestro; a Dio, non all'uomo; all'oscurità, non alla chiarezza. Non interrogare la luce, ma il fuoco ch'è tutta fiamma e che con la sua esuberanza e con il suo ardore interiore porta fino a Dio'. Questo infinito mistero della verità divenuta amore [...] esso [è] la Chiesa, propaggine terrena della comunità divina, raggio riflesso del ricevere e del donare divino.

(17) Cfr. H. B. GERL, *Romano Guardini. La vita...*, 150-152. Espressione dell'interesse "medievista" di Guardini è anche il saggio del 1921: *Anselm of Canterbury und das Wesen der Theologie*, raccolto in *Auf dem Wege*, Mainz 1923.

(18) In Bonaventura «un problema in sé teoretico ha la risposta in quella soluzione che scaturisce decisamente dalla vita religiosa. Per quanto tale modo di procedere sia, dal punto di vista metodologico, attaccabile [però] al fondo lo muove la intuizione giusta che conoscere ed agire dipendono da una unità ultima» (R. GUARDINI, *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom lumen mentis, von der gradatio entium und der influentia sensus et motus*, Leiden 1964, 216). Quest'idea è ripresa nell'articolo *Das Argumentum ex pietate bei Bonaventura und Anselms Dezenzbeweis*, "Theologie und Glaube" 1922, 156 sgg. In esso viene sviluppato l'*argumentum pietatis*: «La sua struttura logica è pressappoco la seguente: di due proposizioni teologiche, di cui ognuna ha di per sé il proprio fondamento teoretico, è più vicina alla verità quella che è più efficace per la vita pratica e religiosa» (p. 159).

Come ancora Bonaventura così luminosamente ne discorre nell'ultima opera, che la morte non gli permise di finire, nell'*Hexaëmeron*, e come lo si potrà rileggere nei *Mysterien des Christentums* di Joseph Matthias Scheeben»(19).

Bonaventura come pensatore per il quale, sulla scia di Agostino, *veritas et amor* coincidono, è un punto fermo nell'ideale perseguito da Guardini. Ciò che lo attrae è l'unitarietà di una posizione che non conosce, alla maniera del criticismo moderno, i compartimenti stagni tra le varie dimensioni dell'essere e dello spirito. E questo nonostante sia chiaro, come evidenzia Balthasar, che «Bonaventura ragiona *prima* del tentativo di una separazione metodologicamente esatta fra filosofia e teologia, Guardini ragiona *dopo* di essa»(20). Il che spiega il rilievo, sempre di Balthasar, per cui «non basta dire che Guardini abbia scelto Bonaventura come primo punto centrale della sua analisi perché questi costituisce il contrappeso determinante della scolastica aristotelico-tomista derivato da Platone ed Agostino e perché, come discepolo di s. Francesco, non concepisce mai la teologia come pura teoria, ma come un esame esistenziale ('affettivo', 'stimolante') che impegna la volontà. C'è più a fondo un conflitto caratteristico di Guardini con Bonaventura per liberarlo dalle implicazioni storiche del (neo) platonismo, tanto da diventare una specie di modello per il metodo»(21).

Tutto ciò è vero. Tommaso serve a controbilanciare i rischi monistici (tra divino ed umano, grazia e natura) propri del quadro metafisico neoplatonico(22). Per questo la tradizione agostiniana ha bisogno dell'apporto tomista. Quest'ultimo, d'altra parte, non può privarsi della prima. Non solo perché ne dipende in misura rilevante ma anche perché questa evidenzia un aspetto "affettivo" del conoscere teso ad una Verità che non è solo essenza ideale ma, primariamente, "Tu" personale. Anche qui, tuttavia, vanno apportate alcune precisazioni. «Dopo Max Scheler –

(19) R. GUARDINI, *Il senso della Chiesa*, in: R. GUARDINI, *La realtà della Chiesa*, Brescia 1973, 110-111 (titolo orig.: *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*, Mainz 1922).

(20) H. U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, 61-62.

(21) *Ivi*, 61.

(22) M. BORGHESI, *Romano Guardini. Lumen cordis e "visione del mondo"*, in: AA.VV., *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, I, Roma 2000, 190-198.

scrive Joseph Ratzinger nel suo *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura* – ci si è spesso abituati a parlare, in merito al pensiero di Agostino, di un primato dell'amore, così come in precedenza si era parlato di un primato della volontà; persino la teoria che l'amore precede la conoscenza veniva ricondotta ad Agostino. Chi conosce Agostino sa tuttavia che simili concetti non trovano alcun posto nella sua opera. Il loro vero padre non è Agostino ma lo Pseudo-Dionigi» (23).

Questa paternità vale anche per Bonaventura la cui riflessione matura rivela un peso crescente dell'influenza dionisiana. «Non che si possano dimostrare dei cambiamenti notevoli per quanto riguarda i contenuti della teoria mistica sostenuta da Bonaventura. Per il Dottore Serafico erano sempre esistiti motivi sufficienti per aderire ad una dottrina che, quale sommo vertice dello slancio creaturale verso Dio, insegnasse un contatto con questo Dio in modo completamente non cognitivo e superintellettuale. In questo senso lo incoraggiava non solo l'espressione dello Pseudo-Bernardo da lui spesso citata: 'L'amore giunge più lontano della vista', ciò gli veniva anche suggerito dalla sua valutazione, conforme al pensiero francescano, della superiorità dell' 'affectus' nei confronti dell' 'intellectus'. Già nel *Commento alle Sentenze*, infatti, egli parla anche di un 'ignote ascendere', di 'docta ignorantia', addirittura già in precedenza, nel giovanile commento a Giovanni, parla di un modo di cogliere Dio 'in caligine' che è più un 'sentire' che un 'conoscere'. Ma questi erano rimasti testi isolati. [...] All'incirca con le *Questiones disputatae de scientia Christi* questo cambiò. Il pensiero di una conoscenza di Dio in un ambito di cui viene detto: 'Sola affectiva vigilat et silentium omnibus aliis potentiis impossit' – questo pensiero acquista un potere dominante sempre maggiore» (24).

Le osservazioni di Ratzinger – la distinzione tra Agostino e Dionigi, la loro reciproca influenza su Bonaventura – non valgono, come l'autore stesso evidenzia, per Max Scheler e per il filone "agostiniano" che ad esso si ispira. Per tale filone la tradizione agostiniana è unilineare, non vi sono in essa sostanziali differenze. Sua prerogativa è il primato dell'amore nella conoscenza. Un primato che in Scheler, diversamente da Guardini, lo porta, in una radicalizzazione del problema, ad una dialettica tra

(23) J. RATZINGER, *op. cit.*, 185.

(24) *Ivi*, 183-184.

Agostino e l'agostinismo storico-metafisico, tra Francesco e la tradizione speculativa francescana.

2. FRANCESCO E/O BONAVENTURA

Questa radicalizzazione è al centro del saggio *Liebe und Erkenntnis* che Scheler pubblica nel 1915. Qui l'essenza dell'amore cristiano viene contrapposta all'*eros* greco la cui funzione è, platonicamente, di introdurre alla *gnosi*, alla conoscenza dell'essere ideale, dell'essenza. Diversamente da esso l'amore cristiano è eminentemente *personale*. «Al di sopra della persona non c'è, secondo la primitiva e genuina intuizione cristiana, nessuna sorta di 'idea', di 'legge', di 'valore', di 'ragione', alla quale debba essere commisurata, o alla quale, per essere riconoscibile come santa, abbia in qualche modo da conformarsi. Egli 'è' la verità, e proprio nella sua piena concretezza. Manifestazioni, discorsi, azioni valgono come veri, santi, buoni, perché è Lui, perché è il Cristo dal quale provengono» (25).

La verità di questa esistenza può essere appresa, secondo Scheler, solo dagli *occhi dell'amore*. «Non 'tutti' lo videro, quando risorto parlava con Maddalena: l'amore di Maddalena lo vide per primo. Ma alcuni non lo videro perché 'Dio aveva loro sigillati gli occhi' e solo gli occhi di quelli che lo amavano erano aperti - nella misura in cui lo amavano. E come la persona di Cristo - e non una 'idea' alla quale questa persona debba appena commisurarsi - è per la religione il primo oggetto d'amore, così anche il punto di partenza dell'emozione amorosa è una persona onticamente reale: la persona di Dio. La forma di esistenza personale non si dissolve nei flutti dell'amore, come presso gli indiani e i greci» (26).

Questa grande scoperta del primato dell'amore, dell'amore che *solo* apre alla conoscenza personale, stenta secondo Scheler, a trovare la sua adeguata comprensione in seno al pensiero cristiano. L'intellettualismo greco, con il suo primato della conoscenza tesa alla forma ideale impersonale, continua ad esercitare

(25) M. SCHELER, *Amore e conoscenza*, Padova 1967, 54 (titolo orig.: *Liebe und Erkenntnis*, in: M. SCHELER, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, I, Leipzig 1923 [ora in: *Gesammelte Werke*, VI, Bern-München 1963]).

(26) *Ivi*, 55.

un peso egemonico. È quanto accadrebbe nella scolastica tomista. «Ad ogni attività della facoltà appetitiva deve, secondo Tommaso, precedere un'attività della facoltà intellettiva: all'agitazione dei desideri, la presenza di una *species sensibilis* nella percezione sensibile, al volere un atto di conoscenza intenzionale, nel quale è colta l'essenza concettuale della cosa» (27).

Diversamente dal tomismo, segnato dall'intellettualismo greco, la novità cristiana sarebbe invece recepita dal filone agostiniano: «A prescindere dalla letteratura mistica di edificazione, priva di valore specificatamente filosofico, solo in Agostino e nella tradizione agostiniana, fino a Malebranche e Blaise Pascal, troviamo che si sia dato seriamente inizio a una formulazione concettuale dell'esperienza cristiana del rapporto fra amore e conoscenza» (28). Questa formulazione non è da confondersi con un primato della volontà sul conoscere. In Agostino «il rapporto fra conoscenza e volontà è esattamente lo stesso che in Tommaso d'Aquino, e questo in aperto contrasto con tutte le teorizzazioni scotiste del primato della volontà sull'intelletto» (29).

Nella posizione agostiniana l'amore si serve della conoscenza per muovere il tendere e il volere: «Così volere e rappresentare procedono in Agostino entrambi dall'amore, come da una terza più profonda scaturigine dell'unità d'ogni coscienza» (30). Scheler ne conclude che «ciò che in Agostino si dice primato della volontà è in effetti primato dell'amore: primato dell'amore tanto sulla conoscenza, quanto sulle tendenze e sulla volontà» (31). Interpretazione estrema, questa, che non poteva non contrastare con l'"altro" Agostino, quello platonico del primato ideale della "Veritas". Se infatti «solo in Agostino e nella sua scuola noi troviamo una decisa iniziativa rivolta a conquistare un'immediata trascrizione del contenuto dell'esperienza cristiana in concetti filosofici», è pur vero, però, che si tratta di «un'iniziativa la

(27) *Ivi*, 61.

(28) *Ivi*, 66.

(29) *Ivi*, 69. «Da nessuna dottrina è più lontano Agostino che da quella degli scotisti e di Descartes, che le idee del bene e del male dovrebbero il loro significato e la loro importanza a prese di posizione e comandi della volontà divina; che le essenze e le idee delle cose non precederebbero ma seguirebbero l'effettiva esistenza delle cose» (*ivi*, 66-67).

(30) *Ivi*, 68.

(31) *Ivi*, 66.

cui piena riuscita fu però sempre impedita dalla profonda dipendenza di Agostino dal neoplatonismo» (32). Il primato agostiniano dell'amore sulla conoscenza sarebbe quindi ancora irretito nell'essenzialismo greco, nei moduli ideali della metafisica ellenica. Scheler, che in *Vom Ewigen in Menschen* vorrà liberare il nucleo dell'agostinismo dal suo involucro storico per mezzo della fenomenologia, non trova altri agostiniani, al di là di Pascal e Malebranche, che possano avere valore normativo.

Si spiega con ciò la singolare omissione di s. Bonaventura nel quadro della tradizione agostiniana. Omissione tanto più significativa poiché nello scritto del 1915 la figura di s. Francesco viene richiamata come modello esemplare dell'amore cristiano, un modello che non ha trovato però l'eco corrispondente nei maestri del suo Ordine: «Così anche il singolare rinnovamento della fondamentale esperienza cristiana avvenuto ad opera di s. Francesco mancò di produrre adeguate formulazioni filosofico-concettuali» (33). Un Francesco che anche in *Wesen und Formen der Sympathie* del 1923 apparirà come un campione solitario, il "Francesco Orfeo" (34) cantato da Rilke e da Hesse, che opera «il memorabile tentativo di ridurre all'unità e alla sintesi, in un solo processo di vita, la mistica e l'amore della compassione universale – [...] –, introdotta dal cristianesimo e fusa in un'unità insieme con l'amore di Gesù, e l'unipatia cosmovitale con l'essere e con la vita della natura» (35). Un Francesco cristiano-pagano, teista-panteista, che per Scheler non ha predecessori né continuatori, un *unicum* senza storia.

Una prospettiva, questa, che Guardini non condivide affatto. Guardini, «discepolo di s. Francesco» secondo la definizione di Von Balthasar, che alla vita del Santo dedica i saggi *Der heilige Franziskus* e *Der Sonnengesang des heiligen Franziskus*, nonché

(32) *Ivi*, 61. Corsivi nostri.

(33) *Ivi*, 65. Per Scheler «anche la controversia tomistico-francescana fra intellettualismo e volontarismo, nella quale si dibatte se Dio abbia comandato il bene perché in sé buono, o se esso sia buono perché Egli lo ha comandato, in complesso si svolge completamente al di fuori dell'autentica esperienza cristiana di Dio e del mondo» (*ivi*, 64-65).

(34) Cfr. S. MIGLIORE, *Mistica povertà. Riscritture francescane tra '800 e '900*, Roma 2001. Il cap. VI è intitolato: "Francesco come Orfeo" (233-307).

(35) M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, Roma 1980, 156 (titolo orig.: *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn 1923).

un commento allo *Speculum perfectionis*(36), pone Francesco e Bonaventura all'interno di una medesima tradizione, quella della *philosophia-theologia cordis* che «porta da Agostino attraverso Francesco e Dante a Pascal»(37). Si tratta della «tradizione più nobile che conosca l'Occidente cristiano, quella che ha la sua espressione teoretica nella *philosophia-theologia cordis*.

Questa tradizione viene preparata, come in un periodo di avvento, da Platone; erompe in Paolo; viene vissuta da Ignazio di Antiochia e sviluppata con forza prodigiosa da Agostino; costituisce una potente esperienza in Bernardo di Chiaravalle, poi ancora in forma del tutto originale in Francesco d'Assisi. Né si debbono dimenticare Geltrude la Grande, Elisabetta di Turingia, Caterina da Siena. S. Bonaventura ne crea il sistema; Dante la canta. Nell'età del Rinascimento essa degenera in posizioni neoplatoniche, in forme puramente metafisiche ed estetiche, ma viene subito dopo rivissuta da s. Teresa d'Avila; ripensata da s. Francesco di Sales e dai teologi dell'Oratorio, da un Condren e da un Bérulle. Nel diciottesimo secolo sembra inaridire o sopravvivere solo in forma pratica e borghese. Nel secolo decimonono sono di nuovo degli oratoriani che la continuano: Gratry, soprattutto, il grande Newman e Rosmini poi, fondatore di una propria congregazione. E insieme teologi e filosofi orientali: Vladimir Solov'ev, Chomiakov, Florenskij. Ma essa vive anche in Kierkegaard, ma in una strana sfumatura nordica»(38).

All'interno di questa tradizione, che non procede per segmenti spezzati come in Scheler, Bonaventura è colui che «ne crea il sistema». Posizione di rilievo, come è evidente, che segna la differenza tra Guardini e Scheler. Per essa la scuola francese non viene confinata, come in Scheler, alla controversia su

(36) R. GUARDINI, *Der heilige Franziskus*, in: R. GUARDINI, *In Spiegel und Gleichnis. Bilder und Gedanken*, Mainz 1932 (Paderborn 1987), 181-203 (trad. it.: *San Francesco*, Brescia 1999); *ib.*, *Der Sonngesang des heiligen Franziskus*, in: *In Spiegel und Gleichnis...*, 204 sgg.; *ib.*, *Post-fazione a: Speculum perfectionis*, a cura di RÜTTENMAIER, München 1953, 245-259. Sulla figura di Francesco in Guardini cfr. C. PAOLOZZI, *Francesco d'Assisi e Dante nella lettura di Guardini*, "Communio" 132 (1993) 69-80.

(37) R. GUARDINI, *Rainer Maria Rilke. Le Elegie duinesi come interpretazioni dell'esistenza*, II, Brescia 1974, 427, nota 11 (titolo orig.: *Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duiniser Elegien*, München 1961²).

(38) R. GUARDINI, *Pascal*, Brescia 1972, 173-174 (titolo orig.: *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Leipzig 1935).

volontarismo-intellettualismo. Essa è collocata, più in profondità, nell'alveo della grande tradizione agostiniana. «Quando si parla dei filosofi del medioevo – scrive Guardini – si pensa anzitutto ai grandi intellettualisti aristotelici: Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto... ma accanto a questa corrente ne scorre un'altra, più occulta: la corrente agostiniano-platonica, meno acuta teoricamente, ma, in compenso, pervasa da una più profonda pienezza del cuore: filosofia, teologia, il cui baricentro risiede nell'amore»(39). In nota Guardini rimanda espressamente a Bonaventura la cui presenza, velata, continua a vivere nel Faust di Goethe sotto la figura del *Pater Seraphicus*(40).

Lo schema neoplatonico all'interno del quale Bonaventura si muove non impedisce quindi, secondo Guardini, la sua rielaborazione in senso cristiano. È il modello fondato sulla tensione tra *prodromos*, uscita del mondo dalla prima sorgente, ed *epistrophè*, ritorno all'Uno originario. Un movimento, questo, sorretto da un *eros cosmico* che tutto avvolge. Assunto, da Agostino, nella prospettiva cristiana il modello perde le sue connotazioni panteistiche per assumere una fisionomia esistenziale, personale. In Dionigi, che Guardini talvolta cita ma che non colloca appieno nel suo significato: «L'ordine ontologico dei gradi del mondo è insieme un ordine dinamico per lo spirito umano che vuole tornare all'eterna patria. Dal punto di vista di Dio, il mondo è strumento della rivelazione divina e della autocomunicazione; dal punto di vista dell'uomo, è la strada del ritorno in patria per mezzo dell'amore e della conoscenza. La scolastica agostiniana del secolo XII e XIII ha sviluppato una dottrina dell'ascesa dell'anima a Dio che si compie lungo la scala delle creature attraverso purificazione, conoscenza e amore. Della abbondante letteratura sorta in proposito citiamo un unico scritto che Dante ha indubbiamente conosciuto: l'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura»(41).

(39) R. GUARDINI, *Un filosofo del basso medioevo: Bonaventura*, in: R. GUARDINI, *Pensatori religiosi*, Brescia 1977, 28 (titolo orig.: *Eine Denkergestalt des hohen Mittelalters: Bonaventura*, in: R. GUARDINI, *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923-1963*, Mainz 1963²).

(40) Cfr. *ivi*, nota 4.

(41) R. GUARDINI, *Bernardo di Chiaravalle nella "Divina Commedia" di Dante*, in: R. GUARDINI, *Pensatori...*, 154-155 (titolo orig.: *Bernhard von Clairvaux in Dante "Göttlicher Komödie"*, in: R. GUARDINI, *Unterscheidung...*, 555-568).

3. "ASCESI" DEL PENSIERO E GRAZIA

Guardini colloca, pertanto, Agostino e Bonaventura, Francesco e Bonaventura, all'interno di una stessa tradizione spirituale. Lo può fare perché, differentemente da Scheler, non intende il modello neoplatonico in opposizione all'amore cristiano, né l'amore come "fondante" la conoscenza quanto piuttosto come "aprente" alla conoscenza (42). Il problema posto da Gilson, di una trasposizione in Bonaventura di una disciplina dello spirito al posto di quella di Francesco, incentrata sul corpo, e di una conseguente «transmutation nouvelle de la science en piété» (43), fuoriesce dal quadro guardiniano. Al contrario si potrebbe osservare che proprio questa "trasmutazione" è ciò che maggiormente attira l'attenzione e il consenso di Guardini. Nel saggio del 1930: *Eine Denkergestalt des hohen Mittelalters: Bonaventura*, in cui l'autore, dopo la tesi di laurea e di abilitazione, torna a confrontarsi con il pensatore francescano (44), si afferma essere «una rappresentazione di bellezza infinita, questo *circulus intellegibilis*, che promana dalla pienezza di gloria divina, animata dall'amore, creatrice, autorivelantesi, e ritorna nell'amore del creato, trasformando proprio quei gradi della partenza in gradi del ritorno, nella purificazione, nell'eliminazione, nel superamento della conoscenza» (45). Si tratta di un movimento metafisico-assiologico da Dio al mondo, all'uomo; dall'uomo al mondo, a Dio. «Ogni ente contiene luce, è colmo, cioè di significato spirituale, capace di esprimere una significazione divina. Esso ha il carattere di simbolo» (46). In tal modo le cose divengono gradi dell'ascesa dopo esser state gradi della discesa. «Esse sono gradi della conoscenza, in quanto da ognuno - quanto più è elevato - tanto più chiara si irradia la pienezza della gloria divina.

La conoscenza, però, non è solo un'apprensione ideale dell'oggetto, ma anche un reale moto dello spirito. La conoscenza assurge così ad una reale ascesa dello spirito, idealmente compiuta nella meditazione e nella contemplazione (*Itinerarium men-*

(42) Cfr. M. BORGHESI, *art. cit.*, 185-190.

(43) É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1984², 72.

(44) In realtà, come si è visto, Bonaventura era al centro anche del saggio del '22: *Das argumentum ex pietate bei Bonaventura und Anselmus*.

(45) R. GUARDINI, *Un filosofo del basso...*, 27.

(46) *Ivi*, 25.

tis in Deum). A questo punto, però, essa è anche un'ascesa dell'amore, poiché una piena conoscenza non è possibile senza operare una stima e una valutazione. Essa si adempie, anzi, nella misura in cui tale stima e tale valutazione crescono. Si ha qui un'ascesa del superamento, poiché è necessario superare immediatamente l'attaccamento e il legame con l'inferiore, ogniqualvolta si deve conquistare il superiore nella conoscenza improntata all'amore. Ed è una purificazione dell'essere e realizzazione di contenuti ontologici sempre più elevati nella propria essenza» (47). Questa elevazione, "ascesi del pensiero", conferisce a tutto il movimento un carattere "religioso". «Le antiche dottrine della meditazione sono più che pedagogia e tecnica. Esse contengono vedute di logica dinamica, esistenziale. Le dottrine dei gradi del medioevo e dell'età antica sono dottrine del processo religioso onde validamente può attingersi la verità. E a me pare che ci sia tutta una genealogia di concetti e di teorie (a cominciare dal neoplatonismo, attraverso la scolastica agostiniana, giù fino al secolo XIX), che rivelano il loro vero significato solamente quando si comprendano e si realizzino come espressione normativa del processo di movimento di cui siamo venuti parlando» (48).

Si tratta di un pensiero "cinetico" (49) che, mosso dall'*eros*, coglie, gradino dopo gradino, il rapporto tra *essere* e *valore*. È il concetto di "gerarchia cosmica", di impronta dionisiana, che Guardini assume e su cui fonda lo stesso processo gnoseologico. «Come vi sono ordini gerarchici tra gli oggetti, nello stesso modo essi sussistono anche nell'ambito del risultato della conoscenza» (50). La realtà non è uniforme, «vi è un ordinamento per gradi degli 'stati' vitali, e l'averlo dimenticato ha apportato nel pensiero moderno quell'involgarimento, che lo differenzia tanto profondamente dalla nobile figura di un Platone, di un Plotino, di un Agostino, dei grandi maestri del medioevo. Ad ogni oggetto è correlato un atteggiamento della conoscenza, che si trova nella medesima posizione gerarchica del primo. La conoscenza ultima di ciò è espressa nell'enunciato: solamente il santo conosce il Dio santo» (51).

(47) *Ivi*, 26-27.

(48) R. GUARDINI, *Pascal...*, 233.

(49) *Ivi*, 232.

(50) R. GUARDINI, *Un filosofo del basso...*, 20.

(51) *Ivi*.

Il postulato, per cui il simile conosce il simile, conduce Guardini ad una sorta di elitismo gnoseologico-religioso, derivato dal modello neoplatonico. Questo pensiero, scrive, «è assolutamente alieno dal concetto di profittevole: esso denota l'atteggiamento dell'artista, o del *grand-seigneur* per il quale gli autentici valori sono quelli della bellezza e dell'elevatezza. Esso è nemico di ogni egualitarismo; è improntato all'atteggiamento aristocratico, per il quale sussiste differenza di rango e differenza di destinazione. Né le cose, né gli uomini sono uguali. Sussistono profonde distinzioni: distinzioni di qualità e di rango. L'essere è aristocratico, non isocratico, e lo è fino dal profondo della definizione dell'essenza. Dal punto di vista gnoseologico, questo concetto si esprime nell'enunciato: la cosa si palesa solo a colui al quale essa è destinata, a colui che è all'altezza di essa» (52).

Una conclusione certamente conforme al punto di vista "sapienziale", ellenico o meno, che nel contesto tedesco della fine degli anni '20 rivela anche l'eco di Nietzsche. Una conclusione, tuttavia, che rapportata alla "visione del mondo" di Bonaventura la pone decisamente in contrasto, senza che Guardini se ne avveda, con l'*humilitas* di Francesco d'Assisi. Analogamente a Scheler, anche se in forma diversa, egli ritrova, del tutto inconsapevolmente, un possibile contrasto tra modello neoplatonico e modello francescano. Se la comunione con Dio viene garantita da un adeguato processo conoscitivo ("ascesi del pensiero") e non da un abbandono a cui Dio concede, secondo la sua misericordia, la grazia, allora, ammesso che la prima ipotesi rappresenti la posizione bonaventuriana, Francesco e Bonaventura risulterebbero oltremodo distanti tra di loro. In realtà nel saggio del 1930 viene dimenticato l'ultimo capitolo dell'*Itinerarium mentis in Deum*, quello che tratta del rapimento mistico dell'anima. In esso, come sottolinea Endre von Ivanka, Bonaventura risente particolarmente dei commentari agli scritti di Dionigi l'Areopagita ad opera di Tommaso Gallo, abate di S. Andrea in Vercelli. Gallo, fedele alla tradizione dei Vittorini, si ricollega all'ordine gerarchico dei sei gradi della contemplazione stabilito da Riccardo di S. Vittore. Rispetto alla continuità dei gradi egli introduce però, nel sesto, una cesura.

Nella *Mystica theologia* Dionigi ha esposto «un genere più profondo di conoscenza di Dio, ossia un genere sovrintellettuale»

(52) *Ivi*, 23.

le e sovrasostanziale, che i filosofi pagani non conoscono perché non l'hanno ricercato, né hanno ritenuto che esistesse, né hanno compreso la facoltà sulla quale si fonda nell'anima questo genere di conoscenza. Essi ritenevano, infatti, che la più alta facoltà di conoscenza fosse l'intelletto, mentre in realtà ne esiste una che trascende l'intelletto non meno di quanto l'intelletto trascenda la ragione, o la ragione l'immaginazione, ossia l'affetto principale (*principalis affectio*): Questa è la scintilla della sinderesi, che sola può unirsi allo spirito divino» (53).

Per Ivanka, «è su questa radicale contrapposizione della facoltà mistica rispetto a tutte le altre facoltà conoscitive prese nel loro complesso, e sulla decisa sottolineatura del carattere 'affettivo' della conoscenza mistica, che si fonda tutta l'interpretazione della teologia mistica che Tommaso Gallo sviluppa nel corso del suo commentario. In questo modo, egli si oppone allo schema di un'ascesa continua presente in Riccardo di S. Vittore, e al passaggio ininterrotto dall'aurora alla piena luce del giorno che costituisce per Riccardo il simbolo di questa ascesa» (54).

In Bonaventura questa "rottura" assume, alla luce di Dionigi e soprattutto di Francesco, un carattere peculiare. Essa denota l'irrompere della grazia, al di là di ogni conoscenza possibile, nonché un'estasi in cui letizia ed amore prevalgono su ogni comprensione del Mistero. Com'egli scrive: «È necessario che tutte le attività intellettuali siano lasciate da parte e che il culmine dell'affetto si trasfonda e si trasformi interamente in Dio» (55).

Secondo Bonaventura, «per giungere a questo stato, niente può la natura e poco il darsi da fare: bisogna, quindi, concedere poco alla ricerca e moltissimo alla compunzione; poco al linguaggio esteriore e moltissimo alla letizia interiore; poco alla parola e allo scritto e tutto al dono di Dio» (56). Per questo se «ti domandi come ciò avvenga, interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelligenza; il gemito della preghiera,

(53) E. VON IVÁNKA, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, Milano 1992, 278-279 (titolo orig.: *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964).

(54) *Ivi*, 279.

(55) BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell'anima a Dio*, Milano 1985, 402-403. Per una presentazione del pensiero bonaventuriano cfr. A. POMPEI, *Bonaventura da Bagnoregio. Il pensare francescano*, Roma 1993.

(56) BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *op. cit.*, 403.

non lo studio e la lettura; lo sposo, non il maestro; Dio, non l'uomo»(57). È il brano dell'*Itinerarium* citato in *Vom Sinn der Kirche*, brano schiettamente "francescano", che è singolarmente assente nel saggio bonaventuriano del '30.

Una lacuna colmata da Guardini negli scritti della metà degli anni '30-'40, in cui la sottolineatura dello specifico cristiano, del suo carattere "soprannaturale", lo porterà ad evidenziare il carattere di assoluta novità, di "grazia", di nuova creazione operata per l'azione di Cristo nella storia. Per essa si chiariscono anche i limiti dell'eros metafisico, della "ascesi" del pensiero. «Il Dio invisibile e ignoto non ci si manifesta dall'abisso del nostro animo; come esige la mistica assoluta, non attraverso la suprema elevazione del pensiero, come vogliono i filosofi; non nello sforzo dell'aspirazione morale e del distacco dal mondo, come afferma l'ascesi autonoma – ma dal volto dell'uomo e dalla parola di Cristo. [...] La parola rivelante di Cristo si fa chiara solo quando io accetto il prossimo, e la cosa, e il destino. L'esistenza cristiana non è qualcosa di assoluto, in senso filosofico, di distaccato misticamente, di ascetico in termini sistematici, ma di storico. Come tale è fondata dall'Incarnazione, e quella strettoia, quel vincolamento alla quotidianità che, provenendo dalla filosofia e dalla mistica assoluta, credevamo di sentire nel Nuovo Testamento; è appunto l'espressione di ciò che importa»(58).

L'eros metafisico desidera l'innalzamento ma non riesce. «L'intera vita è un perenne tentativo di autosuperamento, ma esso non riesce mai. Si giunge sempre solo ad abbozzi, schizzi, pianificazioni. Non sfociano mai nella realtà perché non diviene possibile il momento decisivo, il balzo. L'uomo in verità rimane sempre irretito nel circolo dell'io»(59). Solo Cristo, come «unico autentico punto archimedeo»(60), può permettere quel passo che la mistica naturale agogna senza raggiungere.

Dopo il 1930 Guardini non si è più occupato direttamente di Bonaventura. Il tema del "flusso dell'essere", il quadro onto-

(57) *Ivi*, 404.

(58) R. GUARDINI, *Realismo cristiano*, in: R. GUARDINI, *Fede-religione esperienza*, Brescia 1984, 151 (titolo orig.: *Christliches Realismus* [1935], in: R. GUARDINI, *Unterscheidung...*, 359-366).

(59) R. GUARDINI, *L'interiorità cristiana*, in: R. GUARDINI, *Fede-religione...*, 124 (titolo orig.: *Die christliche Innerlichkeit*, in: R. GUARDINI, *Unterscheidung...*, 340-349).

(60) *Ivi*, 122.

logico che sta dietro il movimento assiologico, cadono in secondo piano rispetto ad un metodo che privilegia decisamente l'analisi fenomenologica. Nelle sue lezioni di *Etica*, tenute dal 1950 al 1962 all'Università di Monaco, il nome di Bonaventura non compare mai. Ciò che rimane è il tema bonaventuriano della "luce", luce che apre lo sguardo, che fa vedere, che illumina, che rende possibile la "visione cristiana del mondo" (*christliche Weltanschauung*) (61). Luce dell'amore che rende evidente l'essere, che lo disvela, che apre al mistero della persona e al mistero della natura che non è solo cosa, ordine, ma anche "opera", creaturalità. Tesi, questa, in cui confluiscono tanto Scheler quanto Bonaventura e che porterà Guardini a teorizzare in *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, titolo di un'opera del 1950 (62), il rapporto tra i sensi e la conoscenza religiosa.

Non solo il mondo però è luminoso, lo è anche lo spirito. «La parola 'luce' esprime una forma dell'esperienza dello spirito non traducibile con altre parole. Vi è un'esperienza della verità che è esperienza di luce» (63). Bonaventura lo aveva introdotto a questa esperienza, lo aveva introdotto ad Agostino, il pensatore che più di ogni altro avvertiva vicino al suo modo di sentire. In ambedue trovava l'unità indissolubile di conoscere ed amare, quell'unità che rende lo spirito "vivente", non astratto. La scuola agostiniano-francescana, scriveva in *Der Gegensatz*, «intendeva lo spirituale come vita» (64). Questo significava, in fondo, la tradizione della *philosophia-theologia cordis*, tradizione in cui Guardini collocava se stesso e a cui costantemente si richiamava.

(61) Sul rapporto, in Guardini, tra concezione bonaventuriana e "visione del mondo" cristiana cfr. T. MANFREDINI, *Katholische Weltanschauung. Religione e fede in Romano Guardini*, in: AA. Vv., *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Trento 1988, 257-351.

(62) R. GUARDINI, *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa*, in: R. GUARDINI, *Scritti filosofici...*, II, 135-190 (titolo orig.: *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Zürich 1950). Su di esso cfr. M. BORGHESI, *L'occhio e il mondo. I sensi e la conoscenza religiosa in Romano Guardini*, in: AA. Vv., *Romano Guardini e la visione cristiana del mondo*, Padova 1989, 97-122.

(63) R. GUARDINI, *Un filosofo del basso...*, 17.

(64) R. GUARDINI, *L'opposizione polare...*, 161, nota.