

PIETRO PRINI E ALFONSO POMPEI:
DUE ITINERARI E UNICO TRAGUARDO

ORLANDO TODISCO, OFMCONV

Pontificia Facoltà di S. Bonaventura «Seraphicum», Roma

Il prof. Prini e il p. Pompei sono stati due protagonisti del Centro di Studi Bonaventuriani: l'uno presidente dal 1982 al 2003, l'altro dal 2004 al 2009; l'uno interlocutore cristiano del dibattito filosofico del Novecento, deceduto nel 2008, l'altro francescano conventuale, interprete autorevole del pensiero bonaventuriano, deceduto nel 2009.

Più che le vicende biografiche e il contributo organizzativo alle attività del Centro bagnorese, qui vogliamo tracciarne il profilo filosofico-teologico nell'orizzonte propriamente bonaventuriano, nel quale entrambi si sono collocati, Prini ritenendo che il messaggio francescano sia propriamente un momento di contestazione della civiltà del fare a favore dell'essere, Pompei invece che sia un modo complessivo di interpretare la vita e di essere al mondo. Infatti, entrambi sono alla scuola di san Bonaventura: l'uno cerca nella prospettiva di Francesco il primato dell'essere per far fronte all'invadenza della civiltà dell'avere e nella speculazione del Dottore serafico individua quelle *rationes quietantes* che consentono il trascendimento delle *rationes moventes* proprie dell'età scientifico-tecnica; l'altro cerca in Francesco l'affratellamento di tutte le creature e nella loro struttura ontologica mette in evidenza l'orma, il vestigio, l'immagine di Dio. L'uno ritiene che occorra aver il coraggio di mettere a confronto la fede con i risultati dottrinali e metodologici delle scienze antropologiche; l'altro preferisce restare entro il dato teologico, alla riscoperta della Parola di Dio nella vita ecclesiale, all'interno della quale vuole che le parole come *peccato, redenzione, salvezza, sacrificio, croce, perdono* si affermino con tutto il loro carico teologico. L'uno, dunque, è filosofo, e guarda a Dio e al verbo bonaventuriano dal punto di vista della ragione, custodita nella sua apertura all'essere; l'altro è teologo e guarda all'uomo e alla sua ragione dal punto di vista della prospettiva dottrinale di Bonaventura; l'uno vuole che la Parola di Dio passi attraverso il filtro della ragione, l'altro che la ragione passi attraverso il filtro della Parola di Dio.

Se si volesse tentare un incontro comunionale, qui in questo ambiente bonaventuriano, occorrerebbe partire dal volto sapienziale della teologia e porre in posizione derivata la filosofia, filtro di quell'onda affettiva che scaturisce dalle verità teologiche, reso efficace e purificatorio dalle scienze, ai fini della sua effettiva traduzione in chiave operativa.

Due prospettive, dunque, distinte e complementari, quella di Prini e di Pompei, a condizione che entrambe vengano sospinte nell'ambito sapienziale del pensare, di cui la filosofia e la teologia sono, da angolazioni diverse, esplorazione e problematizzazione.

I. PRINI¹ E IL DESIDERIO DI ESSERE

«[La questione dell'essere] è il raccogliersi del pensiero che si avvia, come direbbe san Bonaventura, *ad intimum silentium mentis*»². Quale essere e quale silenzio? Quando e come il discorso è metafisico, e quale l'incidenza del contributo francescano e specificamente bonaventuriano?

Il Novecento, il secolo breve e il più sanguinoso della storia, è segnato dal forte grido, esistenziale e nichilista: «Perché la contingenza del mondo e l'errare della mente, piuttosto che non soltanto la necessità nella verità dell'essere e del pensare?»³. È il tema dell'enorme potenza del negativo, dalla sofferenza gratuita al bisogno, alla mancanza, alla morte. Qui la soggettività finita corporea, recettivamente atteggiata, emette il grido di dolore, denunciando la forza devastante del male e mostrando tutte le scorciatoie che imbrocca per porvi rimedio, fino al suo soffocamento attraverso l'immersione nell'essere. Al seguito di san Paolo, Prini parla di una natura che soffre per una condizione essenziale: «Tutto il creato soffre e geme a causa del peccato» (Rm 8,22), ma poi si allontana dalla lettura paulina perché ritiene riduttivo il pensare che il male sia entrato «a causa di un solo uomo» (Rm 5,12). La condizione essenzialmente conflittuale della natura precede la comparsa dell'uomo, il quale, venendo al mondo, non può non partecipare a tale primordiale rissosità. È l'ambiguità del suo *être*

¹ Nato a Belgirate sul Lago Maggiore nel 1915 e ivi deceduto nel 2008, professore universitario presso varie città, Prini è stato significativo rappresentante dell'esistenzialismo cristiano in Italia. Tra le sue opere ricordiamo: *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile* (Roma 1977³); *L'ambiguità dell'essere* (Genova 1989); *Storia dell'esistenzialismo: da Kierkegaard a oggi* (Roma 1989⁴); *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore* (Milano 1993⁴); *Il senso del messaggio francescano. L'essere e l'aver nel cammino formativo* (Padova 2000²); *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa cattolica* (Milano 2002).

² PRINI, *Storia dell'esistenzialismo...*, 303.

³ *Ivi*, 309.

incarné. La natura è madre e matrigna, dà la vita e dà la morte, alimenta e affama. Lo sforzo dell'uomo, attraverso l'azione più o meno illuminata di porvi rimedio, passa attraverso una trascendenza verso il basso – il recupero del nostro essere come corporeità, terrestrità, incarnato nell'integrità della vita sul pianeta – come attraverso la trascendenza verso l'alto, assecondando il desiderio di essere. Ma questa esperienza del male e del bene, della morte e della vita, da dove trae linfa e forza? E, soprattutto, perché il male?

1. *Il nulla e l'ambiguità dell'essere*

Educato a pensare entro la tradizione occidentale, Prini ritiene che le radici del nostro vivere e pensare, del nostro affermarci e del nostro soffrire siano da riporre nel cuore dell'essere, in quanto identità, razionalità e opposizione. Nella sua ricchezza plurale, l'essere è identità di sé con se stesso e perciò radice della stabilità; è ragione di sé e perciò sorgente di pluralità; e infine è opposizione a sé, e per questo radice del male o del nulla, o meglio: è l'essere che vuole se stesso in negativo, nella logica del *cupio dissolvi*. È quest'ultima dimensione che fa problema, e cioè l'essere come abisso del nulla, radice del male che sperimentiamo. Prini ritiene necessario sottolineare lo svelarsi dell'essere nell'immane possibilità della sua negazione,

«risposta in cui il nostro domandare conserva il senso genuino della questione dell'essere, senza dissolversi come funzione storica o coinvolgersi come un momento necessario della vita stessa dell'essere. La sostanza della soggettività è la sua negatività disponibile»⁴.

Il fatto, che l'essere non dipenda da nulla per essere, comporta la possibilità assoluta del suo non-essere. La pienezza della dignità o desiderabilità dell'essere comporta la possibilità dell'indegnità o dell'essere senza alcuna ragione di essere, come il 'male gratuito' o la 'sofferenza inutile'. Una tesi paradossale, attraverso cui Prini supera il nichilismo, che distrugge, assieme alle risposte, il senso stesso delle domande ultime.

Certo, l'essere è il suo identificarsi con sé, determinato e immutabile. È il principio di Parmenide che regge il pensare, in quanto senza di esso saremmo travolti dagli eventi:

«La metafisica implicita ed errante, dentro la quale si è venuto diffondendo nel nostro tempo il relativismo insensato [...], è nata dal fraintendimento che

⁴ *Ivi*, 313.

attribuisce all'essere il non-essere e al non-essere l'essere. Questo fraintendimento destabilizza l'essere stesso nella fuga degli eventi senza senso, del tempo *edax rerum*»⁵.

Occorre far ritorno al movimento dell'essere come autoidentificazione, per evitare di essere travolti dagli eventi ed essere nuovamente giudici, e non soltanto giudicati.

Oltre che cifra della stabilità, l'essere è anche ragione ultima della pluralità e della differenza. Le cose appaiono e scompaiono. L'esperienza del nostro vivere e pensare ci coglie in una pluralità antinomica che scuote e ci prende. Ebbene, come renderne conto? Prini richiama ancora quell'essere che non è solo identità di sé con se stesso, ma anche differenza, che si esprime differenziandosi da sé e, in quanto tale, ragione sufficiente della pluralità e della contingenza. Se il primo aspetto può ricondursi al principio di Parmenide, questo secondo aspetto è da riportare al principio di Leibniz, secondo cui nulla è senza ragione. Nell'abisso della parvenza, alla domanda: Perché la contingenza del mondo e l'indigenza del nostro domandare?, o anche: Perché qualcosa piuttosto che niente?, la risposta è che l'essere è il differente da sé, proteso verso la pluralità delle espressioni, a volte trattenute entro la luce dell'essere, a volte disperse nell'oscurità del nulla. È l'ontologia del differente, proprio del mondo fenomenico. Noi e le cose non siamo parvenze del niente, ma altrettanti modi del differenziarsi infinito dell'essere nel suo tendere a se stesso come bene. È l'esaltazione del divenire del mondo, interpretato come apertura al *novum*, all'inesauribilmente altro, che è l'essere come motivazione ultima dell'essere piuttosto che non essere. È la sorgente dell'irriducibile diversità del filosofare nella storia delle civiltà filosofiche. Dunque, l'essere, a cui il domandare suscitato dal plurale si presenta, appare come il suo stesso differenziarsi da sé. È un aspetto non riconducibile al precedente.

«L'essere – sostiene Prini – è l'infinità del suo proporsi nuovamente a se stesso come eternamente desiderabile. È l'*Agathon* del suo eterno *Eros*. Questa ontologia del Differente in sé e dunque logicamente inconciliabile con l'ontologia dell'Identico, pur nella loro comune appartenenza al rapporto dell'essere con se medesimo, alla verità del suo manifestarsi nel silenzio del nostro domandare»⁶.

Se siamo inclini a riportare all'essere in quanto principio parmenideo il senso della stabilità dell'essere, di cui facciamo esperienza, e se non facciamo problema a ricondurre la molteplicità allo stesso essere sotto forma

⁵ PRINI, *L'ambiguità...*, 33.

⁶ PRINI, *Storia dell'esistenzialismo...*, 310.

di ciò che ama tornare a se stesso, dopo travimenti e smarrimenti, attraverso vie sempre nuove, rendendo conto delle molte epifanie, il problema del nulla e del male o il problema del negativo facciamo fatica a riportarlo allo stesso essere sotto forma di opposizione di sé a se stesso. Il principio della *me-ontologia* o dell'essere che si esprime nel non-essere o principio eracliteo pare fragile, per cui il tema del nulla, della mancanza, dell'errore siamo inclini a risolverlo o nel loro darsi puramente superficiale nel senso dell'estenuazione dell'essere, o nell'ipostatizzazione manichea o, infine, cancellandone le radici secondo la piega teoretica del nichilismo.

È notare l'avversione del Prini per il nichilismo, generata dal fatto che questo stile di pensiero estenua le domande rendendo vana una qualunque risposta. Quale la causa di questa difficoltà ontologica, oltre che della ritrosia o resistenza psicologica? La difficoltà sta nel fatto che, nonostante l'esperienza del male, predomina, spesso in maniera acritica, il positivo – l'identità e la finalità, principio parmenideo e principio leibniziano – lasciando fuori, come se fosse estraneo, il nulla o il male. E la ragione di fondo della emarginazione del nulla sta nella difficoltà di intendere, e di condividere, che la libertà, colta nel suo momento più profondo, coincide con la possibilità di non volersi assolutamente. È un singolare concetto di libertà, perché prevede anche la possibilità della scelta del nulla:

«La possibilità assoluta dell'essere è l'assoluta libertà. Nel cuore stesso della libertà dell'essere si apre l'abisso del niente originario e la vertigine del male in sé. Nell'essere, in cui Dio celebra infinitamente la propria potenza necessaria e la propria volontà buona, egli non potrà cancellare la possibilità del niente né potrà bruciare una volta per tutte la possibilità del male»⁷.

L'essere, dunque, oltre che se stesso e altro da sé, è anche il suo totalmente altro. Il nulla risiede in esso come un'inquietante, eterna possibilità. È la traduzione della *coincidentia oppositorum* che Cusano chiamerà "teologia copulativa", segnata dall'esperienza mistica del nulla e del male nella divinità come possibilità assoluta. È il tratto più alto della visione esistenzialistica e insieme è il superamento dell'esito nichilista. Questa discesa nel cuore dell'essere conferma l'ampiezza e la profondità del pensare, in cui si radica la responsabilità delle decisioni personali, nel bene come nel male, ma come ha luogo il passaggio dall'esperienza fenomenica alla fonte ontologica primaria? L'indole teoretica del pensare filosofico del Prini rivela tratti di originalità, degni di attenzione.

⁷ PRINI, *L'ambiguità...*, 41.

2. La domanda alla seconda potenza

La domanda alla prima potenza o riflessione semplice si risolve nell'oggettività verificabile, con strumenti logici e modalità comuni, ed esprime il contenuto, senza svilimenti spiritualistici o appesantimenti materialistici, egualmente insufficienti a dare l'esatta misura dell'esperienza esistenziale, sia morale che religiosa. Come realizzare il passaggio da qui alla «riflessione alla seconda potenza»? È qui che si accumulano tutte le difficoltà. L'atteggiamento di chi alleggerisce l'esperienza temendo che altrimenti diventi impossibile o arduo il trascendimento, o di chi l'appesantisce risolvendo tutto il proprio essere in esso, è il duplice volto dell'errore da evitare. Occorre recuperare l'intensità dell'esperienza – la nostra partecipazione all'essere ha luogo attraverso la vitalità, la conoscenza e la moralità – e sull'onda di quest'intensità del nostro essere e pensare porre la domanda in seconda potenza, come suo ampliamento e approfondimento, riflesso della sorgente, ultima e onniavvolgente. Si tratta di un'operazione che non ci astrae dal concreto mondo sensibile, in cui invece siamo radicati, altrimenti il secondo livello si troverebbe legato a una 'menzogna iniziale' che ne inficerebbe il successivo cammino. Pensare, allora, è la maniera più profonda del nostro desiderare di essere, non un suo indebolimento o una sua smentita; o anche, è un attraversamento della terrestrità del nostro essere, dal volto sia positivo che negativo. Cosa ciò comporta?

Anzitutto, l'uomo non sedentario, ma nomade – è l'*homo viator* di Marcel – il cui andare acquista senso non dalla meta esterna al suo muoversi, quanto piuttosto dal sapersi condurre, anche nell'errore, sempre all'interno del ricercare essenziale, in maniera di sentirsi al riparo nell'aperto:

«Evasione o isolamento dalla realtà – spiega Prini – ragione oggettiva e problematizzante, o 'riflessione primaria', precede e prepara il sapere metafisico, o la riflessione seconda, soltanto nella misura in cui questa compie su di essa una specie di torsione dialettica che recupera l'humus esistenziale e ontologico in cui fu inferta originariamente la frattura dall'astrazione»⁸.

Qui si tratta di un trascendimento che ha luogo in nome dell'imparentamento nell'essere delle cose, rispetto alla coscienza, e delle cose e della coscienza in relazione all'essere.

Con l'attingimento dell'essere sotto un triplice punto di vista – identità, alterità e opposizione – si mette in atto un'operazione di potenziamento, nel senso che si trasforma la domanda in invocazione o il problema in mistero o metaproblema, a causa del coinvolgimento del domandante nella stessa

⁸ PRINI, *Gabriel Marcel...*, 75.

domanda. L'uomo è nella tempesta del domandare, non fuori o altrove. L'esito in positivo o in negativo è il *mysterium tremendum* o il *mysterium iniquitatis*, con l'obiettivo, da perseguire a fatica, del passaggio dal mondo della dispersione alienante a quello del raccoglimento ascetico. Come abbia luogo il passaggio, se per via intuitiva o mistica o per via esigenziale del meno nei riguardi del più, non è agevole pensarlo e dirlo. Si può parlare di 'una esperienza della presenza' dell'essere, spostando ovviamente, epocizzando provvisoriamente il problema del rapporto finito-infinito.

«Ma questa intuizione o questa *esperienza* dell'essere – spiega Prini – io non la colgo immediatamente come tale, quasi fosse l'intuizione di un dato o di un oggetto, nella maniera pensata, ad esempio, da una certa tradizione inatistica del platonismo. Il Marcel parla, con linguaggio mistico, di 'intuizione accecata' [...] oppure di 'intuizione riflessiva'»⁹.

È la consuetudine del pensare filosofico o il lasciarsi avvolgere dalla luce accecante del pensiero la via d'accesso. È l'esperienza della presenza dell'essere.

3. *Custodia francescana della domanda alla seconda potenza*

Prini ripone la forza fascinosa del francescanesimo nella povertà come trascendimento dell'avere a opera dell'essere. Nell'assumere il ruolo di presidente del Centro nel 1982, in seguito alla morte prematura di Michelangelo Cagiano de Azevedo, egli aprì il Convegno del 1982 con una relazione su *Francesco d'Assisi, un santo universale*¹⁰, incentrata sul «nesso tra l'amore della povertà e la sapienza della vita»¹¹, e, in senso complessivo, sulla sollecitazione del Poverello a dilatare gli spazi di ciò che siamo, piuttosto che di ciò che abbiamo, sempre esteriore al nostro essere. È il rapporto nuziale dell'uomo con la vita nella sua essenzialità, che il Santo d'Assisi ha vissuto e celebrato.

Il grande contributo francescano, dunque, consiste *nel custodire la tensione all'essere* in un mondo che, nel suo costituirsi sotto il dominio della tecnocrazia, può spegnere nell'uomo l'istanza della trascendenza grazie alla potenza che gli viene dai saperi, sorti per dissipare la paura che le cose si sottraggano al nostro controllo, o attraverso la metafisica del fare, con cui porle al nostro servizio. Non è rifiuto, ma critica della metafisica del fare.

⁹ *Ivi*, 97.

¹⁰ Cfr. «Doctor Seraphicus» XX (1983) 5-10.

¹¹ *Ivi*, 8.

«Questa metafisica – scrive Prini – più o meno latente, dove la realtà finisce col configurarsi soltanto dentro l'angolo visuale del rapporto appropriativo, è come sottesa da una dialettica del servo e del padrone. La categoria dell'oggetto, in funzione di quella dell'avere, determina l'alienazione dell'io nella sua stessa tensione possessiva. Ciò che trattiamo come oggetto da conoscere per possederlo – le cose, le persone degli altri, le idee o le emozioni, il nostro corpo – essendo sottoposto alle vicissitudini della finitezza e dunque potendo sfuggirci, essere perduto o logorato o distrutto, diventa un centro di timori e di ansietà»¹².

Infatti, la 'riflessione seconda'

«nel suo momento propriamente positivo è un'interpretazione liberatrice, un'interpretazione in cui impegniamo noi stessi, aprendoci all'infinito irridarsi della generosità creatrice, per affermarla in noi e nell'opera nostra, e liberandoci dai vincoli della indisponibilità e della disperazione, in cui tende a chiuderci la nostra paradossale 'situazione' di esseri che possono tradire se stessi e staccarsi da ciò che li fa essere»¹³.

Il superamento di tale ansia, che il mondo delle cose instaura e che le scienze non riescono a dissipare, custodisce l'istanza di abbandono all'essere non nell'inerzia o nella passività degli ignavi, ma nella giovinezza del *fiat voluntas tua*. Occorre stringersi all'essere, dicendolo fino al limite del dicibile, fino al *silentium mentis* di Bonaventura. L'apertura all'essere va portata fino in fondo, senza nascondere nulla, come Francesco che ha chiamato sorella anche la morte. È qui viva e orientativa la dimensione metafisica del pensare o anche la custodia della forza tensiva della ragione.

L'insegnamento è che – a qualunque prospettiva – non bisogna contestare quello che afferma né quello che nega, ma quello che lascia fuori come impensato, interrompendo, o impoverendo, il desiderio di essere. E così, ad esempio, al marxismo Prini suggerisce di chiedere

«a che punto sia (è) il riconoscimento di quell'incontestabile finitezza dell'uomo, che è *la misère de l'homme*, come direbbe Pascal, e che non può essere elusa o delusa da un perfettismo evasivo o da un immobilismo autoritario»¹⁴.

Alle filosofie nichiliste chiede perché l'itinerario, invece di proseguire, venga interrotto, senza alcun beneficio, a causa dello sprofondamento, rapido e improblematizzato, nel nulla di senso.

¹² P. PRINI, *Il paradosso di Icaro*, Roma 1983, 132.

¹³ PRINI, *Gabriel Marcel...*, 81.

¹⁴ P. PRINI, *Il cristiano e il potere*, Roma 1993, 160.

4. *Prini critico della tradizione ermeneutica francescana*

Prini è persuaso che il francescanesimo sia strutturalmente antistorico, nel senso che è critico della tendenza della storia a chiudersi su se stessa e nel senso che non è realizzabile nella storia, senza con ciò stesso mortificare questa e travisare quello.

L'elemento essenziale è quella gioia o perfetta letizia che nasce dal riferimento intenzionale a ciò che siamo, ritenendo secondari o accessori quegli oggetti in cui

«cerchiamo di calmare l'impazienza o l'eccitazione del nostro bisogno di avere. Questa 'vera letizia' sta essenzialmente nell'assumerci, nel ritornare a noi stessi. La povertà dello spirito è l'ideale di una saggezza vitale che, riconducendoci all'umiltà creaturale del dire 'sì' all'essere che ci è dato, assume come guida della condotta emotiva e pratica della nostra avventura nel mondo il nudo desiderio di essere, al di qua di ogni tumulto delle illusioni e dei timori. Attraverso la dura rinuncia, nasce la gioia di Francesco, che gli fa ritrovare il senso originario e puro delle cose e ha ispirato la sua riconciliazione mistica con *tutte le creature* del Signore nel *Cantico di frate Sole*»¹⁵.

È questo l'elemento perenne. L'elemento caduco Prini ritiene che si sia imposto sin dalla controversia a Parigi tra Guglielmo di Saint-Amour e Gerardo di Abbeville circa la povertà dei francescani, a loro parere insostenibile, anzi, dottrina anticristiana. Infatti, a loro parere «l'abbondanza dei beni temporali – così Bonaventura riepiloga la tesi – è al culmine della perfezione evangelica, calunniando come imperfetta e superstiziosa la volontaria privazione di essa»¹⁶. Dando ragione ai due polemisti, Prini rileva che la tesi della povertà apparve, ed è, un ideale antistorico. «Se fosse prevalso – scrive – non ci sarebbe stata la civiltà occidentale moderna»¹⁷. Al pari del cristianesimo, il francescanesimo non appartiene a una civiltà, ma è l'anima critica o il punto dialettico a partire dal quale guardare altrove e in altro modo. Il messaggio francescano è di contestazione, non di integrazione, rispetto alla civiltà occidentale. Francesco è un richiamo per tutti e per sempre, e un esempio, in ogni tempo, per alcuni¹⁸.

¹⁵ P. PRINI, *Francesco d'Assisi, un santo universale*, «Doctor Seraphicus» XX (1983) 9.

¹⁶ *Apol. paup.*, VIII 1 (VIII 286): «Hic autem bonorum temporalium affluentiam in culmine perfectionis evangelicae collocans ipsorumque voluntariam carentiam ut imperfectam et superstitionem calumnians...».

¹⁷ PRINI, *Francesco d'Assisi, un santo...*, 10.

¹⁸ Non parrebbe fuori luogo leggere tra le righe un 'motivo' proprio di Franz Overbeck, l'amico di stanza di Nietzsche a Basilea, per il quale la negazione del mondo e l'attesa della sua fine costituiscono «il carattere fondamentale del cristianesimo originario» (M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, Firenze 1974, 3).

Per quanto concerne Bonaventura, il rilievo riguarda il modo secondo cui nella tradizione è stata spiegata la relazione tra il male e il niente. Ebbero, egli ritiene che tale modo sia da reinterrogare «in un senso più profondo di quanto non sia avvenuto in una lunga tradizione ermeneutica»¹⁹. Prini cita un brano significativo di Bonaventura:

«Creatura enim rationalis et a Deo est et de nihilo est. Quia est a Deo, est ipsius imitativa [...]. Quia vero de nihilo est, potest ab his deficere et hoc facit, cum se nimium diligit, ut, quando debet constituere Deum finem et agere propter Deum, constituat se et agat *propter se*»²⁰.

Ora, ai margini del testo, Prini si chiede: «Come è pensabile il niente, se *tutto* l'essere è, originariamente, *nient'altro* che Dio? E da dove il niente, e dunque il male, se non può venire da Dio?»²¹. Pensando Dio come solo essere e tutto essere e, dunque, pensandolo, secondo Parmenide, nonostante le apparenti prese di distanza; e pensando Dio come ragione senza ragione, secondo Leibniz, si è banalizzato il male, salvo poi farne intravedere lo spessore esigendo per la sua redenzione l'incarnazione stessa di Dio, o se ne è ipostatizzato il principio senza e contro Dio, dunque, o l'inanizione del senso del male, ridotto alla privazione del bene, o alla divinizzazione del demoniaco; o indebolendo il protagonista – il male come privazione d'essere – o potenziandolo, immaginando il duello tra il principe del male e il principe del bene, secondo quel dualismo manicheo che ha ispirato tutte le eresie dell'anarchismo pauperistico medievale. Per uscire da questo dilemma, occorre approdare all'ambiguità dell'essere, fondamento e insieme abisso, cifra della stabilità dell'essere come della possibilità del nulla. È l'incircoscribibile ambiguità dell'essere, come anche il carattere problematico del concetto di libertà.

Il Prini, dunque, propone di ritornare a una ragione metafisica, criticamente affinata e scientificamente formata, che raccorda l'esperienza del bene e del male all'essere nella sua tridimensionalità. Egli denuncia con signorilità, e insieme con fermezza, un pensare che ha fatto del positivo la sua prigione; così come invita a dar luogo a una critica illuminata della metafisica del fare e dell'efficienza, attraverso il messaggio cristiano, te-

¹⁹ P. PRINI, *Perchè il male? Note di approccio al suo mistero*, «Doctor Seraphicus» XXXVIII (1991) 11. «Il pensiero francescano si è mai collocato in questo orizzonte di problemi tremendi? Fino a oggi la questione non è mai stata posta, ma forse il nostro tempo la solleva» (Id., *Il senso del messaggio...*, 73).

²⁰ *Sermones selecti de rebus theologis, Sermo II, De regno Dei descripto in parabolis evangelicis*, 43 (V 551-552). «Nam etsi bonum est causa mali, hoc non est secundum id quod habet a summo bono, sed ratione defectibilitatis, quam habet de nihilo» (*II Sent.*, d. 34, a. 1, q. 1, ad 4: II 805).

²¹ PRINI, *Perchè il male...*, 11.

stimoniato da Francesco e ripensato da Bonaventura. In tale contesto egli non ha esitato a portare alla luce lo scollamento tra vita reale e vita dottrinale o anche il divario profondo, forse irrecuperabile, tra il magistero ecclesiale e le coscienze dei fedeli, la cui sensibilità e le cui esigenze egli ritiene tradite da dottrine troppo omogenee e opache, mai problematizzate, come il peccato originale, la dannazione eterna o la pena come vendetta, da ricondurre più alla mitologia che alla simbolica²². A quando un'autentica comunione universale? In quali termini e a quale profondità? È l'interrogativo con il quale Prini ha interrotto il suo *itinerarium mentis in Deum*.

II. ALFONSO POMPEI, FRANCESCO BONAVENTURIANO²³

Se il Prini guarda a Dio dal punto di vista della ragione, attraverso quell'esperienza di presenza metafisica che trova nell'essere – identico, plurale e opposto a se stesso – il suo alimento o le sue radici, Pompei guarda alla ragione e al mondo dal punto di vista del Dio rivelato, anima della vita di Francesco e fonte ispirativa della speculazione di Bonaventura.

La francescanità del suo pensare, sia nell'ambito della storia francescana (si rivada alle riflessioni sulla statura sociale di Francesco d'Assisi per la *Bibliotheca Sanctorum*²⁴), sia nell'ambito sacramentario (il richiamo è ai singoli sacramenti curati per dizionari e enciclopedie) e sia nell'ambito bonaventuriano (con saggi apparsi su «Miscellanea Francescana» e su «Doctor Seraphicus»), si dispiega intensa e continua, aderente alle fonti e alle principali figure storiche, con richiami alla ricchezza testimoniale di Francesco, di cui Bonaventura è stato, a suo parere, interprete fedele e innovativo, facendo dell'Ordine religioso «un protagonista di primo piano della vita culturale e della ricerca teologica e filosofica nel mondo

²² P. PRINI, *Lo scisma sommerso*, Torino 1999.

²³ Nato a Roma il 1924, francescano conventuale, prima della Crociata missionaria e poi della Provincia romana, professore della Pontificia Facoltà Teologica di S. Bonaventura in Roma dal 1951 alla morte, il p. Pompei ha insegnato dogmatica sacramentaria e introduzione alla dottrina bonaventuriana. Nel 1974 ha organizzato il Congresso Internazionale di Studi per il VII centenario della morte di san Bonaventura, curandone gli Atti in tre volumi; dal 2003 al 2009 presidente del Centro di Studi Bonaventuriani di Bagnoregio; deceduto al Seraphicum di Roma il 14 luglio 2009. Parte sostanziale della sua attività scientifica di carattere teologico-francescano-bonaventuriano è sotto forma di articoli su riviste, dizionari e enciclopedie, a cui si rinvia. Dei libri i più importanti: *La dottrina trinitaria di sant'Alberto Magno*, Padova 1953; *La remissione dei peccati*, Brescia 1960; *Bonaventura da Bagnoregio. Il pensare francescano*, Roma 1993; *Francesco d'Assisi. Fecondità della sua proposta*, Roma 1993.

²⁴ L. DI FONZO, A. POMPEI, *San Francesco d'Assisi. Vita, scritti e spiritualità, storia del culto, influenza, fonti, iconografia*, «Bibliotheca Sanctorum» V (1964) 1052-1150.

occidentale»²⁵. Pompei ha colto il carattere universale e dinamico del vivere e del pensare francescano, chiedendo ai suoi molti alunni un atteggiamento creativo come forma di fedeltà al verbo bonaventuriano.

1. *Bonaventura e la fedeltà creativa a Francesco*

La forza dinamica del vivere e la profondità del pensare francescano sono al centro degli scritti di Pompei. In merito al vivere, egli ha sottolineato la scelta di Francesco a favore della città, ai fini della partecipazione ai problemi reali del popolo, nel cui contesto far fronte ai bisogni spirituali di tutti e ai bisogni materiali dei più poveri tra i poveri. Tra le motivazioni di questa scelta – stare in città, condividendo la vita reale della gente, mettendosi dalla parte dei poveri – è degna di nota quella che vede Francesco consapevole dell'impigritimento cui va incontro la famiglia strutturalmente statica, come ad esempio quella cistercense, nonostante il rinnovato vigore di vita rispetto ai cluniacensi²⁶. Ecco la svolta francescana: vivere in città, e orientare le donazioni dei ricchi a favore dei poveri, perché questi non siano di peso alla società, ma si organizzino grazie a tale contributo in maniera produttiva. Si pensi in quest'ottica all'iniziativa dei Monti di Pietà, cui i francescani diedero vita a partire dal Quattrocento. Occorre inserire nello spazio dell'attività economica anche i poveri, perché si sentano a loro volta protagonisti. Se possedere (la proprietà) è dannoso, usare le ricchezze è salutare, e usarle significa metterle nel circuito produttivo, perché fruttino. Il guadagno è legittimo, non va confuso con l'usura²⁷.

²⁵ *Origine e sviluppo dell'Ordine francescano nella valutazione di san Bonaventura*, MF 109 (2009) 311.

²⁶ Si legga la *Carta caritatis* del 1147, considerata la costituzione fondamentale cistercense. Questi figli riformati di san Benedetto, infatti, avevano rinunciato alla sussistenza garantita dal lavoro delle persone sottoposte, impegnandosi a lavorare con le proprie mani e a pregare. Mentre la *Regola* di Benedetto affidava all'abate il possesso di tutti i beni con i quali provvedere ai bisogni della comunità, questi figli riformati rinunciano a tutti i possedimenti. Sotto la guida di Bernardo di Clairvaux tale Ordine si impose all'attenzione per lo spirito di preghiera e di austerità. Ebbene, questo ritrovato rigore monastico attrasse l'attenzione e la benevolenza di grandi benefattori, i quali affidavano parte dei loro beni a questa rinnovata famiglia monacale, perché provvedesse alle necessità dei diseredati. In questo modo, da poveri che si dichiarava e inizialmente era, questa famiglia si ritrovò con immensi possedimenti, obbligati a gestire 'l'imbarazzo della ricchezza'. La generosità dei facoltosi divenne motivo di lusso dell'abbazia e di impigritimento spirituale dei monaci.

²⁷ Il mercante non è la figura turpe da cacciare in malo modo dal tempio. I francescani della seconda generazione, da Bonaventura a Pietro di Giovanni Olivi da Duns Scoto ad Alessandro d'Alessandria, pur facendo voto di povertà, si sono occupati di economia, in maniera creativa. Come poi dimenticare quei frati che hanno dato vita ai Monti di Pietà, la prima forma organizzata di presenza sociale di carattere economico, gestita da poveri ma intraprendenti, col sostegno dei ricchi, pigri e senza idee? Autentico miracolo di solidarietà

Vivere in città equivale a educare a interpretare la complessità del vivere quotidiano, impedendo che il suo peso schiacci o imprigioni grazie a un'anima convenientemente alimentata.

2. *Bonaventura interprete originale del platonismo*

Reinterpretazione del platonismo – In quest'ottica di sano realismo di Francesco e dei francescani, pastoralmente aderenti alla vita reale della gente comune, Pompei recupera per un verso la lettura delle creature nella chiave divina di Francesco, e per l'altro il magistero teologico di Bonaventura. Andando oltre Agostino, egli mostra che a Dio si va, non *creaturis post se relictis*, ma assieme alle creature, come Francesco.

È feconda tale prospettiva, a partire dall'interpretazione del principio di causalità, non riconducibile alla proporzione tra l'effetto e la causa, distinte come due realtà, provvisoriamente unite e conclusivamente separate. La causa va colta presente nell'effetto, anche se da esso distinta. Egli è contro l'interpretazione di orma, vestigio, immagine di Dio nel mondo come segno che lascia colui che si allontana, traccia di un Dio assente, verso il quale andare, abbandonando il mondo²⁸. Cosa sono i modi di essere delle creature, se non il modo finito di esprimersi dell'infinito, o anche lo sforzo da parte dell'infinito di vestirsi del finito, che dunque non è solo finito? Le *conditiones creaturarum* non venivano considerate forse, prima dell'esperienza francescana, espressioni approssimative e inadeguate di archetipi eterni e perfetti, che catturavano per intero l'attenzione? Cosa dire dell'interpretazione della metafisica come trascendimento del mondo, non come passaggio o attraversamento; come salto, non come movimento, come un procedere che è un fuggire, non un ammirare? O anche, e a conclusione, cosa dire della gestione del messaggio salvifico come un mondo a sé, fatto di verità di cui si coglie a fatica il carattere dinamico e storico, pensato e proposto senza una critica avvertenza delle situazioni esistenziali concrete, in cui porporlo e testimoniare l'efficacia?

sociale, questa iniziativa esplose nel Quattrocento. I francescani con la loro itineranza nella città si avvedono del ruolo centrale del commercio – espressione e insieme fonte di problemi di sopravvivenza – ed elaborano idee d'avanguardia nel campo dell'economia, come oggi studiosi di varia tendenza tendono a riconoscere, retrodatando l'inizio dell'imprenditoria moderna al Duecento.

²⁸ Eppure leggiamo: «*Esse vestigium nulli accidit creaturae*» (*II Sent.*, d. 16, a. 1, 2, f. 4: II 397).

3. *Bonaventura recupera il ruolo primario della Bibbia*

Ebbene, secondo Pompei, Bonaventura restituisce alla Bibbia il ruolo primario, che la *quaestio* medievale sembrava ponesse in ombra, secondo la forte denuncia di Ruggero Bacone, per il quale le *Sententiae* di Pietro Lombardo l'avevano mortalmente declassata. Egli ama ribadire la centralità e indicarne le condizioni per una corretta lettura, e cioè la preghiera e la disponibilità all'ascolto. Dio, infatti, è la cifra del 'possibile senza condizione' o il 'possibile senza limiti', rispetto a cui la preghiera e la fede servono da freno contro l'inclinazione a far valere la propria logica e a mettere condizioni o limiti anche a Dio, come accade al filosofo, che privilegia la ragione e l'assume a sua unica guida. Ascolta Dio colui che, come povero nel deserto, entra nel territorio dell'impossibile-per-noi. Il posto di Dio è il posto dell'impossibile-per-noi. Anzi, Dio entra in gioco sotto il segno dell'impossibilità, quando si impone come onnipotente, quando cioè la ragione è costretta a tacere, perché non può avanzare alcuna obiezione, dal momento che il suo è il regno dell'impossibile. Come lo definirà il Cusano, Dio è il *possest* e cioè essere-il-poter-essere. Egli è la possibilità eterna e infinita, originale e ultima. Egli è il potere stesso. Se è colui che rende possibile anche l'impossibile, il potere oltrepassa l'effettivo, per cui si impone che manifesti la sua efficacia, sottraendolo a ogni condizione di possibilità che verrebbe, in ogni caso, dal di fuori, limitandolo.

È la lettura di Bonaventura dell'avvertimento di Francesco di osservare la regola *sine glossa* e cioè consentendo alla regola di esprimere le sue virtualità. Occorre ascoltare il testo, non fargli dire ciò che noi vogliamo chiudendolo in coordinate preconcrete e definite. Questo non significa leggere acriticamente, bensì leggere in modo che il testo non si ritrovi imprigionato, ma sia custodito nell'aperto e possa dire tutto ciò che è in grado di dire. L'io da protagonista a spettatore e il testo da oggetto a soggetto della scena. È l'ermeneutica francescana.

4. *La teologia affettiva di Bonaventura*

Esemplificativa di questa linea teoretica è l'indole affettiva della teologia. Alla divisione tomista della teologia in 'speculativa' e 'pratica', Bonaventura contrappone una teologia sapienziale, nel senso che le verità teologiche sono generatrici di affetto, dal momento che esprimono il suo amore per noi, dalla creazione alla redenzione²⁹. Ora, come questo calore può sprigionare e investirci se non consentiamo che quelle verità esplo-

²⁹ *I Sent.*, Proem., q. 3 (I 12-13).

dano, senza precondizioni o rete logica preconcepita? Se la rivelazione è il dire di Dio e il dire equivale a fare, quelle parole hanno un qualche valore sacramentale. Sono parole senza ritorno, dandole, Dio dà se stesso. La parola ha bisogno di spazio di libertà per esprimersi. Maria non si affida all'angelo, che le annuncia la maternità straordinaria, ma alla 'Parola di Dio' – sia fatto secondo la sua parola (Lc 1,42) – lasciando che questa esplodesse dentro di lei: è la sua maternità. Dio può tutto ciò che vuole, sicché volere ciò che egli vuole è lasciare che la sua parola agisca su di noi – *ruminanda sunt eloquia Dei* (Bonaventura).

Crederne alla parola divina, significa viverne la presenza in tutte le possibili espressioni. «Omnes creaturae effantur Deum, quid ego faciam?». Infatti, «signa non valent nisi res intelligantur»³⁰. Il compito dell'uomo è di dar voce alle creature o meglio di cogliere in esse l'eco di Dio e così parlare, a sua volta, assieme e attraverso le creature, a Dio, facendo ricorso a quel fascio di metafore di cui la Bibbia si è servita per insegnare all'uomo come debba interpretare gli eventi naturali e come leggere le gesta dei suoi attori. Non è facile. La Bibbia insegna a interpretare il mondo, a coglierne il 'significato'; è il codice dell'umanità e del mondo, non un manuale scientifico, ma, appunto, un testo sacro, liturgico e, attraverso la nostra riflessione, un testo teologico, grazie al quale intendere come Dio sia presente e perché sia presente nel mondo reale. La Bibbia è dunque un libro prezioso, sicché coloro che non hanno questa guida sono menomati, zoppi o ciechi³¹; o anche, sono come quel frate laico senza istruzione che passa accanto alle cose senza avvedersene³², lasciandosene sopraffare perché ne ignora il senso³³. Il mondo è ricco più di senso che di cose, per cui il primato spetta più alla dimensione semantica che a quell'ontica. Si pensi all'*idea* come «similitudo espressiva»³⁴ e cioè l'*idea* che si ritrova espressa nelle creature. È la sorgente del numero infinito di metafore, di cui il teologo è l'interprete. I modi attraverso cui Dio ha espresso la sua *idea*, creando, parlando e poi incarnandosi – dall'alleanza, stretta con la parola, all'allean-

³⁰ *Hexaëm.*, XIII 3 (V 388).

³¹ «Omnes qui non habent hanc fidem, manum habent amputatam» (*Hexaëm.*, III 9: V 345).

³² «... sicut laicus nesciens litteras et tenens librum non curat de eo» (*Hexaëm.*, II 20: V 340). Da qui il progetto di Bonaventura di porre a fondamento della formazione dei frati lo studio.

³³ Il cattivo uso dei beni materiali è conseguente a quello stile metafisico di fuga dalle cose, abbandonate a se stesse e, dunque, prive di peso e di senso, e, in quanto opache, capaci di schiacciare l'esistenza incurvandola su se stessa, come accade a una palla di piombo, impossibilitata a salire e a portare in alto. Bonaventura confessa di essersi lasciato dominare dai sensi, perché non sufficientemente illuminati (cfr. *Solil.*, I 12-18: VIII 33-35), con l'esito di vedere trasformato il 'simbolico' in 'diabolico'.

³⁴ *Hexaëm.*, XII 4 (V 385).

za, sigillata con la carne – disegnano un arco immenso di luce. Il discorso metaforico, proprio della Bibbia, è vivo perché esprime la vita di Dio ed è una sorta di *manuductio* verso di lui³⁵. Da qui il ruolo insostituibile dei saperi – la *Reductio artium ad theologiam* o l'inno francescano dei saperi. Pompei ha dedicato molte pagine a quest'opuscolo, dimostrando che con esso Bonaventura giustifica nella sua famiglia un capitolo – lo studio – che Francesco aveva lasciato ai margini, ma che egli ritiene importante sia per intendere più a fondo il modo con cui le creature parlano di Dio e sia per attivare la comunione tra gli uomini in modo più stabile e concreto. Il mondo è l'altare di Dio. Gli scienziati, se non ne sono gli unici sacerdoti, ne sono i servitori più preziosi.

Da qui, l'ultimo motivo della sua attività, come docente e come ricercatore, e cioè il capitolo sacramentario, in merito al quale egli ha insistito, con saggi di vario spessore, sul raccordo stretto tra sensibile e onda redentiva, ribadendo che la presenza santificatrice di Dio trino è tra le cose di questo mondo, dalle più umili alle più alte. L'obiettivo che si è proposto è stato il recupero della positività della vita quotidiana – la sua attività, i suoi protagonisti, i mille problemi – e insieme della sua sacramentalità, luogo della salvezza cristiana. È il realismo della pastorale francescana.

III. POMPEI IN DIALOGO CON PRINI

Prini parla da filosofo, Pompei da teologo; l'uno guarda a Dio dal punto di vista dell'uomo, l'altro guarda all'uomo dal punto di vista di Dio; l'uno interpreta il reale dal punto di vista del possibile e dunque della logica che va affinandosi, pronto a denunciare l'impossibile perché contraddittorio o antistorico, l'altro interpreta il reale dal punto di vista di Dio, al quale si abbandona senza condizioni.

Ritenendo il francescanesimo una potente forza contestatrice della storia, ma non un possibile modo universale di essere; riportando la spiegazione bonaventuriana del negativo al nulla come fondo abissale dell'essere; avviando una lodevole critica del parallelismo contrappositivo tra vita reale e dottrina ufficiale nel cuore della vita cristiana, Prini lamenta che sia il francescanesimo che la tradizione bonaventuriana, come il magistero della Chiesa, ci stiano consegnando una società senza anima metafisica o perché si lasciano assorbire dalla stessa civiltà, invece di contestarla con strumenti adeguati, o restano ad essa estranei, prigionieri di una dottrina arcaica e insieme maschera del potere. Da qui il suo sforzo di liberare la dottrina

³⁵ *I Sent.*, d. 34, a. un., q. 4, concl. (I 594): «...ratio vel finis translationis duplex est: una, inquam, est *laus Dei*, alia *manuductio* intellectus nostri».

cristiana da dimensioni mitologiche, come di riproporre l'esperienza francescana quale forza critica o polo dialettico, volto a impedire che la storia si avvolsa su se stessa, presa dal demone del fare senza fine e senza senso.

Tuttavia quando la ragione si richiude su stessa? E quando il fuoco metafisico si spegne nel vento delle passioni, sia ecclesiali che propriamente sociali, e di quali? È questo un problema che Bonaventura considerò primario alle prese con l'aristotelismo averroista del suo tempo e che risolse disponendo la ragione ad ascoltare il testo sacro, senza forzarlo, anzi, senza alcun limite. Questo primato della riflessione intorno alla parola sacra è ricco di implicazioni filosofiche e teologiche e con un unico epilogo. L'epilogo è che i suoi scenari o sono davvero aperti e creativi, al punto da alimentare una ragione, non mortificata o subordinata, ma aperta, perché quel Dio rivelante non si lascia catturare entro la rete logica della stessa ragione, da mettere costantemente in discussione; o, altrimenti, prevale la logica di parte, indebitamente assolutizzata, e la voce del temporale si riveste dell'eterno, ma ignorandone la logica e respingendone la forza propulsiva.

La sensibilità, che accomuna Pompei a Prini, è la disponibilità ad attendere che il fenomeno – l'evento, la parola... – dica tutto ciò che può dire, senza prevenirlo e circuirlo o censurarlo, con divieti e condizioni. Tale disponibilità è conseguente alla constatazione che al primo posto – e qui comincia la divaricazione tra Pompei teologo e Prini filosofo – non c'è il *cogito*, come momento attivo – la coscienza pensante compare sulla scena quando questa è già tutta allestita e la chiamata all'essere ha avuto luogo senza che lo sapesse o se ne avvedesse. Inoltre, è una disponibilità recettiva, perché il Dio rivelante è l'onnipotente, colui al quale nulla è impossibile, anzi, colui per il quale 'dire è fare', sicché ciò che ha detto certamente ha fatto. Ed è per questo che lo si ascolta con fede. Di conseguenza, la ragione meditante, più che ricondurre Dio a sé – l'impossibile al possibile – dà vita a un movimento inverso, andando dal possibile verso l'impossibile, ai limiti delle forze umane. È l'itinerario degli arditi, dei sognatori, la cui ragione non è in pace con la logica. È il francescano ideale, non rivoluzionario, ma creativo.

Ora, quale il presupposto generale di tale impostazione, che predilige l'ascolto alla contestazione, la recezione alla critica, la creatività alla ripetizione? Se è vero che Dio ha creato perché ha voluto, e si è rivelato come, perché e quando ha voluto; se, allora, le verità non sono che forme che tale libertà creativa ha assunto sotto il pungolo effusivo dell'amore, bisogna consentire che queste verità si affermino, si sedimentino nel profondo del nostro essere investendolo – ecco la disponibilità all'ascolto – prima di procedere alla loro esplorazione razionale. Che queste verità siano razionali non vuol dire che la razionalità sia il loro elemento costitutivo. La verità, dunque, è vera se forma della libertà e questa è creativa se espressione

dell'amore. La razionalità è il modo con cui quell'amore è stato pensato e realizzato. Da qui la disponibilità bonaventuriana all'ascolto.

È la tesi sotterranea di Pompei, non del tutto d'accordo con la contestazione del Prini circa l'interpretazione che Bonaventura, sulla scia di Agostino, offre del male, quale ombra dell'essere. Egli ha ritenuto che la spiegazione del Prini circa l'origine del male, attraverso l'opposizione dell'essere a se stesso, sia alquanto estranea alla sensibilità francescana. Ai margini del dissenso, e a suo commento, si può forse dire che il male è l'idolatria della verità e suo svuotamento a favore di una esasperata razionalità, la cui logica misconosce o frena l'effusione dell'amore, disperdendone il calore. È la verità falsa. È la verità che crea il tiranno e ne guida l'azione; è la verità senza anima che accende i roghi, pura rete razionale senza profondità. La spiegazione del male non ha bisogno di altre sorgenti, all'infuori dell'assolutizzazione del principio leibiniziano di ragion sufficiente. Il che significa che l'operazione che rende conto del male si risolve nella verità idolatrata per se stessa e, cioè, non intesa come forma, approssimativa e provvisoria, che la libertà creativa assume nel tempo. L'essere supremo chi è, cos'è, allora? Amore creativo – risponde Pompei con Bonaventura – rispetto a cui l'identità parmenidea e la razionalità leibniziana sono l'espressione temporale, in linea con quella chiarezza che la nostra povera e limitata razionalità esige e persegue, ma a cui non possiamo affidarci, perché tenue e ambigua.

E la ragione critica? Per Pompei è lo spazio insostituibile attraverso cui filtra la Parola di Dio non per impoverirla, ma per dispiegarla e organizzarla, senza lasciare cadere la fede a suo fondamento e cioè senza procedere alla sua razionalizzazione. Inoltre, la ragione critica è la misura della maturazione raggiunta, da esprimere censendo e progettando, a conferma e a sostegno della libertà creativa, autentico nostro tesoro, perché esemplata sulla libertà abissale di Dio.

E i saperi, che qualificano la coscienza dell'uomo moderno? Preziosi, senz'altro, purché disciolti da quell'ideologia soggiacente di carattere immanentistico, ripetendo l'operazione di Bonaventura nei riguardi di Aristotele, di cui condivise le acquisizioni scientifiche, ma non la cornice metafisica in cui pur erano collocate, per contestualizzarle in una diversa prospettiva, non quella però dell'ambiguità dell'essere, propria del Prini, ma quella della *caritas* giovannea, propria di Bonaventura. Per Pompei il francescanesimo è fondativo. O la sorgente viene alimentata ed è in grado di alimentare a sua volta o, altrimenti, inaridisce e con essa la vita. La metafisica non è il punto d'approdo, ma il punto di partenza del discorso o, meglio, bonaventurariamente, un momento di un discorso aperto e illuminato, con il compito di non offuscarne la luce e tradirne l'ampiezza. I saperi sono letture necessarie e rigorose del reale, che però devono aver luogo nella consapevolezza che sono esplorazioni, preziose e precarie, intorno a una

realtà che, a una lettura teologica, risulta un dono – da presentare sin da principio come tale – in modo che il loro contributo sostenga e renda operativo quel progetto d'amore, ragione del nostro pellegrinare con le creature nel tempo. La coscienza poi della loro precarietà, con la conseguente abolizione della loro violenza, si risolve nella strutturale disponibilità «alla trascendenza della motivazione dell'essere, che si svela nel silenzio del nostro domandare»³⁶. È il fondo filosofico dello scienziato francescano non meno rigoroso di qualsiasi altro, ma, a differenza di ogni altro, consapevole del valore sacro di ciò che esplora e della necessità che torni a beneficio di tutti.

Il francescanesimo pone l'accento sulla libertà creativa, fondo abissale di Dio e volto proprio dell'uomo, oltre che anima segreta del reale e, dunque, non solo elemento di contestazione, non certo di integrazione, ma di ampliamento, volto a far nascere o a fortificare uno stile di vita di segno non possessivo, ma oblativo, non ripetitivo, ma creativo, non a beneficio di pochi, ma a vantaggio di tutti. È il trionfo della libertà creativa, cuore nascosto del pensare del Prini, cui conducono le vie, alcune tortuose, altre ingenuie, altre ancora feconde di Bonaventura, riproposte da Pompei³⁷.

Sommario – Il prof. Pietro Prini e il p. Alfonso Pompei due protagonisti del Centro di Studi Bonaventuriani, l'uno presidente dal 1982 al 2003, l'altro dal 2004 al 2009; l'uno interlocutore cristiano del dibattito filosofico del '900, deceduto nel 2008, l'altro francescano conventuale, interprete autorevole del pensiero bonaventuriano, deceduto nel 2009. Nell'orizzonte propriamente bonaventuriano, nel quale entrambi si sono collocati, Prini ha ritenuto che il messaggio francescano sia propriamente un momento di contestazione della civiltà del fare a favore dell'essere, Pompei invece che sia un modo complessivo di interpretare la vita e di essere; l'uno ha cercato nella prospettiva di Francesco il primato dell'essere per far fronte all'invadenza della civiltà dell'avere e nella speculazione di Bonaventura le *rationes quietantes* come trascendimento delle *rationes moventes* proprie dell'età scientifico-tecnica; l'altro ha cercato in Francesco l'affratellamento di tutte le creature e, attraverso Bonaventura, ha letto nella loro struttura ontologica l'orma, il vestigio, l'immagine di Dio. L'uno è filosofo, e guarda a Dio e al messaggio francescano dal punto di vista della ragione, custodita nella sua apertura all'essere; l'altro è teologo e guarda all'uomo e alla sua ragione dal punto di vista del messaggio francescano; l'uno vuole che la Parola di Dio passi attraverso il filtro della ragione, l'altro che la ragione passi attraverso il filtro della Parola di Dio. Due prospettive distinte e complementari.

³⁶ PRINI, *Il senso del messaggio...*, 71.

³⁷ *Ivi*, 69: «Tuttavia c'è un divario profondo tra il fondamento come Valore abissale, *Valor valorum*, come è inteso dalla scuola francescana, da Scoto e da san Bonaventura, e il fondamento che la scolastica medievale, specialmente d'indirizzo aristotelico, ha lasciato in eredità ai positivismi epistemologici più o meno espliciti o nascosti. Il primo non è incompatibile con l'apertura al *novum* nel divenire cosmico e umano, anzi è la più solida salvaguardia da ogni falso assoluto terrestre».

Summary – Professor Pietro Prini and Father Alfonso Pompei were two men who played key roles in the Centro di Studi Bonaventuriani. Prini served as its president from 1982 to 2003, while Pompei succeeded him in this position until 2009. The former, who died in 2008, was a Christian voice in the philosophical discourse of the last century; the latter, who died in 2009, was a Conventual Franciscan friar and an authority in the thought of St. Bonaventure. Both men have their place on the Bonaventurean horizon: Prini saw the Franciscan message essentially as a protest against a culture based on doing in favour of being, while Pompei saw the Franciscan contribution as a complex way of interpreting life and of being. Prini explored the primacy of being in the vision of St. Francis as an argument against the intrusiveness of a culture based on having and the *rationes quietantes* in the speculation of St. Bonaventure as a way of transcending the *rationes moventes* proper to a techno-scientific age. Pompei pursued the brotherhood of all of creation in Francis, and by way of Bonaventure he read the remnant, vestige and image of God in their ontological structure. As a philosopher, Prini looked at God and the Franciscan message from the vantage point of reason safeguarded in its openness to being. As a theologian, Pompei, looked at man and human reason from the perspective of the Franciscan message. The former would have the Word of God pass through the filter of reason, while the latter would have reason filtered through the Word of God. Two distinct and complementary perspectives.