

L'INTELLIGENZA NELLA FEDE.  
L'EREDITÀ BONAVENTURIANA NELLE PROSPETTIVE  
STORICHE, FILOSOFICHE E TEOLOGICHE DEL CENTRO  
DI STUDI BONAVENTURIANI DI BAGNOREGIO

NICOLA RICCI  
*Università di Bologna*

1. *Le origini del Centro di Studi Bonaventuriani*

Il 7 aprile 1953 un gruppo di intellettuali e uomini di cultura bagnoresi, rispondendo all'invito di Bonaventura Tecchi, si riuniscono per la prima volta con l'intento di dare vita, in Bagnoregio, al Centro di Studi Bonaventuriani. Il resoconto più dettagliato di quella prima riunione è ricavabile dal volumetto del Bollettino d'informazioni del Centro, uscito nel luglio del 1954, in cui si ha notizia anche dei presenti:

Intervennero, oltre al prof. Tecchi [primo presidente del Centro], i sigg.: mons. Francesco Macchioni, arcidiacono della cattedrale, can. don Oscar Righi, padre Bernardino, guardiano del convento dei PP. Cappuccini, prof. Alessandro Gaddi, ins. Angelo Ramacci e ing. Francesco Petrangeli Papini. I convenuti – si legge sempre su «Doctor Seraphicus» –, costituitisi in comitato esecutivo, procedettero alla elezione di un Comitato d'Onore, nelle persone del Prefetto di Viterbo, del Vescovo di Bagnoregio [Mons. Luigi Rosa] e del Sindaco di Bagnoregio, nonché a quella delle cariche, nominando presidente il prof. Tecchi, segretario l'ing. Petrangeli Papini, vicesegretario l'ins. Ramacci e incaricato per la costituzione della biblioteca bonaventuriana il can. Righi. Fu anche unanimemente deciso di pregare le gerarchie dell'ordine dei PP. Cappuccini perché volessero concedere l'autorizzazione per destinare a sede del Centro qualche ambiente del locale convento.<sup>1</sup>

L'inaugurazione ufficiale del Centro si tiene qualche mese dopo, l'11 ottobre del 1953, con un primo convegno di studiosi nella chiesa di S. Bonaventura presso i PP. Cappuccini. Il discorso inaugurale, dedicato a una illustrazione dei temi principali dell'*Itinerarium mentis in Deum*, è letto da Bonaventura Tecchi, primo presidente del Centro. L'idea di costituire in Bagnoregio un centro studi dedicato alla figura del grande Santo può forse essere collegata al ruolo svolto da Bonaventura Tecchi nel contesto del Co-

<sup>1</sup> *Notiziario*, «Doctor Seraphicus» I (1954) 27.

questo contributo.

la pubblicazione dei volumi di Macchioni, Petrangeli Papi, Gaddi. Si veda più avanti

<sup>7</sup> Questo proposito viene realizzato, nei primissimi anni di attività del Centro, con

<sup>6</sup> B. TECCHI, *Il Centro Studi Bonaventuriani*, «Doctor Seraphicus» I (1954) 2.

da Civita delle prime famiglie in una nuova borgata che stava sorgendo.

tufaceo su cui sorge il vecchio borgo. Proprio in quell'anno si organizzava il trasferimento

! pericoli connessi alle erosioni e alle frane che rendevano sempre più instabile l'isolotto

<sup>5</sup> Si tenga presente, a tale proposito, la precaria situazione della vicinissima Civita per

<sup>4</sup> Cfr. A. GADDI, *Il Dottore Seraphico*, «Doctor Seraphicus» I (1954) 6-8.

<sup>3</sup> *Ibid.*

creare a Bagnoregio un piccolo Centro di studi su san Bonaventura «verso il 1950» (ivi, 10).

<sup>2</sup> F. PETRANGELI PAPI, *S. Bonaventura da Bagnoregio*, Viterbo 1962, 460. Lo stesso

Tecchi, nella presentazione del volume di Papi, ricorda di aver avuto la prima idea di

sulla figura del Santo<sup>7</sup>, intento questo, come vedremo, gravido di sviluppi.

Bollettino, si prevedeva di avviare anche una collezione di pubblicazioni

mente prevista la pubblicazione integrale delle conferenze e degli studi sul

dell'annuale Bollettino avrebbe dato notizia. In quanto non era inizia-

filosofica e teologica del grande Santo di Bagnoregio di cui la pubblicazione

ti, con conferenze, proiezioni, comunicazioni sulla vita, l'attività, l'opera

all'estero e organizzare ogni anno una riunione di studiosi, locali e naziona-

studiosi intorno alla vita e all'opera di Bonaventura pubblicati in Italia e

turiana in Bagnoregio, comprendente le opere del Santo e i contributi di

Si trattava inoltre di costituire una vera e propria biblioteca bonaven-

più specialmente gli studi, la parte culturale di esso.<sup>6</sup>

stessa delle menti umane, ecco già uno scopo del Centro per ciò che riguarda

ra di difesa contro l'azione edace del tempo e contro quella insita nella labilità

Conservare queste memorie, accendere gli animi a cercarne altre, fare ope-

Bonaventuriani istituito poi nell'aprile dell'anno successivo.

Bonaventura Tecchi annuncia il suo proposito di fondare il Centro di Studi

il 23 agosto del 1952, che, nel ricordo di Francesco Petrangeli Papi<sup>3</sup>,

legati al nome del Santo<sup>2</sup>. E durante una riunione del suddetto Comitato,

fin dal 1948, che si proponeva «la diligente conservazione di tutti i ricordi

mitato "Pro Civita e Memorie Bonaventuriane", presente in Bagnoregio

Il Centro si proponeva inoltre di organizzare visite e pellegrinaggi a luoghi legati alla memoria di san Bonaventura, ma anche ulteriori eventuali manifestazioni riconducibili alle finalità sopra delineate<sup>8</sup>.

A seguito di una deliberazione del Comitato Esecutivo del Centro, il 15 settembre del 1955<sup>9</sup>, viene istituita la categoria dei "Soci" onorari e ordinari, mentre l'8 settembre del 1956 viene approvato lo Statuto del Centro<sup>10</sup>. Questo documento, oltre a definire il Centro come associazione a carattere culturale e spirituale, fissa la sede («...fino a quando i rev.mi PP. Cappuccini lo consentiranno, il Centro avrà sede in alcuni ambienti del convento dei detti Padri, in Bagnoregio»<sup>11</sup>), le finalità e l'organizzazione dell'associazione medesima. Per quanto riguarda le finalità, è opportuno sottolineare la volontà dei fondatori di affermare, quale convinzione fondamentale alla base dello Statuto, che «la dottrina e l'insegnamento bonaventuriani conservano inalterato il raro e immenso valore che fu sempre loro riconosciuto nel passato e possono servire ancor oggi da guida e di ammaestramento agli uomini»<sup>12</sup>.

Il primo volumetto di «Doctor Seraphicus» del 1954, recante quale immagine di copertina la statua cinquecentesca di san Bonaventura situata nella chiesa di S. Nicola della città di Troyes<sup>13</sup>, reca i contributi, oltre che del già citato Bonaventura Tecchi (una parte del *Discorso inaugurale dell'11 ottobre del 1953*), di Alessandro Gaddi (breve intervento intitolato *Il Dottore Serafico*), di Michelangelo Cagiano de Azevedo (*Due dipinti attribuiti a Cola della Amatrice*), di Francesco Petrangeli Papini (questi ultimi due compresi in una sezione di *Iconografia bonaventuriana*), di Oscar Righi (relazione *La «Legenda maior» di san Bonaventura e l'IX Canto del «Paradiso»*).

<sup>8</sup> Una particolare rilevanza assumeranno i "Premi di Pittura Città di Bagnoregio", ma anche le ripetute mostre dedicate all'iconografia bonaventuriana.

<sup>9</sup> La lettera circolare informante di tale delibera reca la data 26 dicembre 1956. Si veda in proposito il resoconto in «Doctor Seraphicus» III (1956) 60-62, in cui è riportato anche l'elenco dei soci.

<sup>10</sup> Cfr. *Statuto del Centro approvato dall'Assemblea dei Soci l'8 settembre 1956*, «Doctor Seraphicus» IV (1957) 85-92.

<sup>11</sup> Ivi, 85.

<sup>12</sup> Ivi, 85-86. Gli scopi del Centro vengono fissati in quattro punti che possono essere così riassunti: a) mantenere vivi e tramandare il ricordo, la santità e la dottrina di san Bonaventura; b) divulgarne l'opera e l'insegnamento; c) incoraggiare gli studiosi ad approfondire le loro indagini sull'opera e la vita del Santo; d) vigilare e cooperare per la salvaguardia delle reliquie e dei monumenti bonaventuriani.

<sup>13</sup> La stessa immagine è riprodotta su sfondi di diverso colore sui primi venti volumetti di «Doctor Seraphicus». Alla statua di san Bonaventura conservata a Troyes è dedicato il contributo di Francesco Petrangeli Papini nel primo numero di «Doctor Seraphicus». Si veda F. PETRANGELI PAPINI, *Una statua cinquecentesca di san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus» I (1954) 12-15.

<sup>14</sup> Bonaventura Tecchi nasce a Bagnoregio l'11 febbraio del 1896. Compie gli studi classici a Viterbo e quelli universitari a Roma. Nel 1920 si laurea in lettere con Vittorio Rossi con una tesi su Foscolo, più tardi pubblicata. Egli è volontario nella Grande Guerra; ferito e fatto prigioniero, nel campo di Celle, a nord di Hannover, ha modo di conoscere Emilio Betti e Carlo Emilio Gadda cui rimane legato a lungo (si veda in proposito B. Tecchi, *Baracca 15C*, Milano 1961, 67-75; C.E. Gadda, *A un amico fratello. Lettere a Bonaventura Tecchi*, Milano 1984). A questi anni risalgono gli studi sulla lingua e la letteratura tedesca come anche l'interesse per il romantico Wilhelm Heinrich Wackeinder (cfr. B. Tecchi, *Wackeinder*, Firenze 1927). Dopo aver viaggiato a lungo soprattutto in Germania, dal 1925 al 1930 è direttore del Gabinetto Vieuxseux e, fino al 1932, collaboratore della rivista «Solaria». Sul versante della germanistica egli è docente universitario prima a Brno e a Bratislava (sull'esperienza di insegnamento in Moravia si vedano gli *Idilli moravi*, Milano 1939), poi in Italia a Padova, infine a Roma. Sul versante della narrativa, dopo il giovanile *Catullo* (Palermo 1914), i veri esordi letterari possono essere considerati *Il nome sulla sabbia* (Milano 1924) e, di poco successivo, *Il vento tra le case* (Torino 1928). Al 1935 risale *I Villanturi* (Milano 1935), al quale seguono *Giovani amici* (Milano 1940), *La presenza del male* (Milano 1947), *Valentina Vehler* (Milano 1950), *Gli egotisti* (Milano 1959) e soprattutto *Gli onesti* (Milano 1965). Socio nazionale dei Lincei, Tecchi riceve numerosi premi tra cui la "penna d'Oro", per il 1965, da parte della Presidenza del Consiglio dei ministri. Per quanto riguarda il Tecchi profondo e fine germanista, ricordiamo, oltre ai già citati studi sul romanticismo tedesco, i lavori *Hans Carossa* (Napoli 1947), *L'arte di Thomas Mann* (Torino 1956), *Mönke* (Caltanissetta-Roma 1962), *Goethe scrittore di fiabe* (Torino 1967).

Parlare di Bonaventura Tecchi non è facile e non può non esulare dagli obiettivi di questo scritto evidenziate anche solo in modo sommario i tratti della sua importantissima opera letteraria e di studioso. Come giustamente è stato osservato da molti, ricostruire la personalità di Tecchi significa ripercorrere mezzo secolo di vita culturale europea, considerando l'orizzonte degli interessi del germanista, ma anche i suoi legami con il panorama letterario contemporaneo. In particolare degno di nota è il duplice aspetto della sua produzione, quello di narratore, autore di racconti, saggi e romanzi, ma anche quello di instancabile lettore e critico, con riferimenti soprattutto all'ambito tedesco, in particolare al movimento romantico e alle sue influenze. Gli interessi di Tecchi sono vastissimi e spaziano dai romanzi, di cui fu impegnato e assai considerato autore, alla letteratura d'occasione, dalla critica letteraria agli studi accademici, rivolti in particolare all'ambito della letteratura tedesca, dall'instancabile attività di organizzatore culturale al magistero accademico con rilevanza italiana ed europea. E per questa ragione impossibile restituire qui anche solo il senso di una profonda, quanto complessa esperienza intellettuale<sup>14</sup>.

E forse opportuno ricostruire, sia pure per sommi capi, alcuni elementi biografici e di pensiero dei fondatori, a partire da colui che più di ogni altro è da ricordare a proposito della fondazione del Centro di Studi: Bo-

## 2. Il primo presidente e gli altri fondatori



Bonaventura Tecchi, come abbiamo già detto, è non solo il fondatore del Centro di Studi Bonaventuriani, di cui rimane presidente dal 1953 al 1968, l'anno della sua morte, ma anche il vero centro propulsore e ispiratore di tutte le attività del Centro. Certamente a tutto questo contribuisce l'amore e la fedeltà alla sua Bagnoregio che Tecchi fa più volte risaltare in splendide pagine come ad esempio quelle di *Antica terra*, ma vi è certo qualcosa di più nel suo interesse per Bonaventura. Dal discorso inaugurale dell'11 ottobre del 1953 possiamo conoscere le forti impressioni che egli ricava dalla lettura dell'*Itinerarium mentis in Deum*, ritenuto da Tecchi vero e proprio cuore pulsante di tutta l'opera di Bonaventura.

In primo luogo il confronto – Tecchi ricorda a tale proposito san Bernardino da Siena – tra «lo dolce suono di fuori della corteccia» e il «midollo»<sup>15</sup> del di dentro, ovvero «una suggestione poetica delle parole, una lusinga, quasi dell'orecchio e della immaginazione, nel regno severo della ricerca della verità»<sup>16</sup>. Tecchi mostra, nel dipanarsi dell'*Itinerarium*, come la parola di Bonaventura divenga poesia e non per mera abilità letteraria, ma per piena corrispondenza con i moti più profondi di un'anima che si riempie di Dio:

La rigidità quasi geometrica del linguaggio proprio della scolastica, con quelle sue proposizioni e divisioni, qui è ammorbidita, superata, annullata dalla dolcezza della poesia. La quale, come sempre quando è grande è verità dell'anima.<sup>17</sup>

Come vera e alta poesia, nel senso precisato, sono da leggersi soprattutto le parole di conclusione dell'*Itinerarium*, con la loro avvertenza a interrogare

la grazia non la dottrina, il desiderio non l'intelletto, il gemito del cuore nella preghiera non l'attenzione alla lettera, lo Sposo non il maestro, Dio non l'uomo, la caligine non la chiarezza, non la luce ma il fuoco che tutto infiamma.<sup>18</sup>

Su questo convergere di poesia e verità non è davvero difficile scorgere un riferimento implicito all'insegnamento del grande maestro spirituale

Da ricordare ai fini del presente contributo i denso volumetto *Antica terra* (Torino 1967), dedicato a un appassionato ricordo delle terre dell'amata Tuscia, e *Il senso degli altri* (Milano 1968), quest'ultimo da considerarsi come il vero e proprio testamento spirituale di Tecchi.

<sup>15</sup> B. TECCHI, *Dal discorso inaugurale dell'11 ottobre 1953*, «Doctor Seraphicus» I (1954) 21.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ivi*, 22.

<sup>18</sup> Cfr. *Itin.*, VII 6 (V 313): «interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem, caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem».

di Tecchi, l'amato Goethe. In un passaggio di *Officina segreta*<sup>19</sup>, lo scritto autobiografico in cui più di ogni altro Tecchi cerca di mettere a fuoco quel "punto doloroso" in cui nella sua personalità si uniscono insieme il critico e l'artista, egli respinge l'idea che la bellezza, perseguita dall'arte, non abbia nulla a che vedere con la verità. Vi è sicuramente opposizione tra arte e realtà, ma non tra arte e verità:

L'arte grande, vera, è, come diceva Goethe, quella verità dell'anima che scopre il nostro essere alle sue radici, magari nei dubbi, nella lotta fra il bene e il male, nell'arcana commistione di bene e di male; ma non è mai, nei suoi termini ultimi e più alti, camuffamento, imbroglio, esagerazione, compiacenza del falso e del male o magari soltanto delle complicazioni fine a se stesse.<sup>20</sup>

A colpire Tecchi nei testi bonaventuriani, non solo dell'*Itinerarium*, è poi l'accento alla *voluntas*. In questa attenzione di Tecchi all'importanza del tema della volontà è da rilevare una nota assai personale e intima della sua lettura bonaventuriana. È nota la rilevanza che assume nella narrativa di Tecchi il tema morale con tutte le sue implicazioni valoriali e di scandaglio del bene e del male, si pensi a uno dei suoi libri più conosciuti e studiati *La presenza del male*<sup>21</sup>. Per Tecchi, a riguardo del tema della *voluntas*, Bonaventura procede oltre l'impostazione agostiniana che pure costituisce uno dei punti di partenza del suo percorso:

È la lode, che molte volte s'incontra nell'opera del Santo, sulla volontà come la facoltà più nobile dello spirito, la facoltà sovrana e dominatrice di tutte le altre, compresa la ragione, per cui l'uomo assomiglia a Dio. E in questo quadro la libertà non è intesa come avversa alla volontà ma come consorella: libertà e responsabilità che vanno insieme.<sup>22</sup>

Tecchi ritiene che, nell'illustrazione della tre *potentiae naturales*, Bonaventura consideri la volontà come la potenza più alta, al di sopra anche della memoria e dell'intelletto. Questa accentuazione bonaventuriana sulla volontà è anche accentuazione sul momento del "fare" e del "produrre"; in ciò il segno di un grande ed esemplare equilibrio che porta Bonaventura a non trascurare i sensi, ricollegandosi in questo, a giudizio di Tecchi, alla tradizione aristotelica più che a quella d'elezione platonico-agostiniana.

<sup>19</sup> B. TECCHI, *Officina segreta*, Caltanissetta-Roma 1957.

<sup>20</sup> G. AMOROSO, *Tecchi*, «Il Castoro» 117 (1976) 1.

<sup>21</sup> «Questo tema è onnipresente nelle mie pagine, ben prima che desse nome a uno dei miei libri, e *La presenza del male* potrebbe essere titolo da estendere a tutta la mia opera» (B. TECCHI, *Il senso degli altri*, Milano 1968, 206). Su questo tema si veda P. PRINI, *Bonaventura Tecchi o della indagine morale*, «Doctor Seraphicus» XVI (1969) 4-14.

<sup>22</sup> TECCHI, *Dal discorso inaugurale dell'11 ottobre 1953*, 22.

Sotto questo aspetto vi è nel Santo di Bagnoregio un sapiente equilibrio nell'alleanza tra disposizione mistica e intelletto, la quale a sua volta si realizza nell'umiltà di una *docta ignorantia* tutta francescana, ma anche e soprattutto nel momento della vita pratica e della predicazione, dominate dal senso dell'umano e dalla conoscenza del cuore. Virtù, queste ultime, che Bonaventura seppe mostrare anche nel governo dell'ordine in momenti assai turbolenti e difficili. Su Tecchi torneremo alla fine del nostro contributo per mostrare altre affinità con il pensiero di Bonaventura.

Francesco Petrangeli Papini è definito dallo stesso Tecchi «il mio collaboratore più valido», «la colonna», «il vero compilatore esatto e prezioso dell'annuale Bollettino», «l'organizzatore di tutte le manifestazioni connesse al Centro»<sup>23</sup>. Primo segretario del Centro, Papini si impegna direttamente nella raccolta e nella correzione dei testi del Bollettino annuale, fornendo svariati contributi a «Doctor Seraphicus» per lo più di storia locale o di iconografia bonaventuriana e questo fino alla morte avvenuta nel 1967, un anno prima della scomparsa del fraterno amico Tecchi. Il volume *S. Bonaventura* scritto, per dichiarazione del suo stesso autore, con «un fine di divulgazione popolare»<sup>24</sup> si presenta da un lato come una minuta biografia di Bonaventura, dall'altro come il tentativo di restituire una storia delle memorie bonaventuriane, dalla complessa vicenda dei resti mortali, alle reliquie e alla casa del Santo, fino all'iconografia, alle istituzioni e ai monumenti sorti, soprattutto in Francia e in Italia, in onore di Bonaventura. L'opera di Papini si segnala, sotto questo aspetto, come una minuziosa e appassionata raccolta di notizie sul Santo di Bagnoregio e sull'intrecciarsi della sua biografia con la microstoria locale; notizie spesso raccolte in biblioteche, archivi parrocchiali e conventi, o desunte da cronologie compilate da canonici e notabili locali<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> B. TECCHI, «Presentazione», in PETRANGELI PAPINI, *S. Bonaventura da Bagnoregio*, 7. Francesco Petrangeli Papini nasce a Bagnoregio nel 1896, condivide i primi studi con lo stesso Tecchi, prima a Bagnoregio, poi a Viterbo. Dopo essersi laureato in ingegneria, continua a dedicarsi con passione allo studio del territorio di Bagnoregio pubblicando alcune opere, tra le quali il suo *S. Bonaventura* del 1962, la prima pubblicazione di argomento bonaventuriano del Centro (la prima in assoluto, come già osservato, è la *Storia di Bagnoregio* di mons. Francesco Macchioni, arcidiacono della cattedrale), ma anche *Civita di Bagnoregio* del 1970, e *Cronologia storica di Bagnoregio* del 1972. Petrangeli Papini muore nel 1967, un anno prima di Tecchi. Si veda in proposito il ricordo di P. PRINI, *Ricordo di Bonaventura Tecchi e Petrangeli Papini fondatori del Centro di Studi Bonaventuriani a vent'anni dalla scomparsa*, «Doctor Seraphicus» XXXIV (1989) 143-146.

<sup>24</sup> PETRANGELI PAPINI, *S. Bonaventura da Bagnoregio*, 15.

<sup>25</sup> Insieme alla figura di Papini è opportuno ricordare anche quella di Francesco Macchioni (1870-1965), già arcidiacono della cattedrale, autore di una *Storia civile e religiosa della città di Bagnoregio dalle origini al 1503*, pubblicata nel 1956 e dello *Statuto di Bagnoregio del 1373*, pubblicato nel 1922. Tra i fondatori del Centro merita menzione anche Angelo Ramacci, vicesegretario del Centro, scomparso nel 1959.

Alessandro Gaddi è forse da considerare, tra i fondatori del Centro, la "mente filosofica"<sup>26</sup>. I quattro primi volumetti di «Doctor Seraphicus» recano quasi tutti un suo contributo posto in apertura della rivista<sup>27</sup>. È proprio un volume di Gaddi, *Il carattere pedagogico e mistico della filosofia di S. Bonaventura*<sup>28</sup>, a inaugurare, sempre nel 1958, una collezione di saggi e studi sul santo di Bagnoregio, anche se, come già precisato, non si tratta della prima pubblicazione del Centro che rimane *La storia di Bagnoregio* di Francesco Macchioni. Il volume, recante una prefazione di Bonaventura Tecchi, si presenta come una raccolta di scritti suddivisa in due parti: la prima parte contiene una monografia sul pensiero di san Bonaventura, alcune parti della quale erano già state anticipate su «Doctor Seraphicus»<sup>29</sup>; la seconda un'appendice con due scritti, uno del 1917, pubblicato sulla prestigiosa «Rivista di Filosofia» e intitolato *Dottrina e verità*, l'altro di qualche anno successivo, risalente al 1920, intitolato *La teoria del soggetto nella integrazione reciproca delle dottrine di Kant e Rosmini*. Questi due scritti posti in appendice sono utili per ricostruire il percorso filosofico di Gaddi e per certi aspetti, come cercheremo di dimostrare, hanno un interesse storico non trascurabile, fornendo anche la chiave di lettura per gli studi bonaventuriani dello stesso autore.

In *Dottrina e verità*, Gaddi riprende il tema del pensiero varischiano relativo alla capacità del soggetto conoscente non solo di sistemare a unità la sua diretta esperienza, ma anche di organizzare quella elaborata dagli altri soggetti. I fatti dell'esperienza devono certamente riflettere in sé le leggi fisse del pensiero imposte dal soggetto conoscente che li riduce all'unità di un sistema, ma poi il soggetto deve correggere convinzioni e giudizi attraverso l'integrazione e l'apporto fornito dalle esperienze degli altri soggetti:

L'informazione è così un costitutivo essenziale dell'esperienza, aprendo essa al soggetto la porta della vita, che consiste appunto nelle attività molteplici dei soggetti singoli, sistemate a unità.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Bagnorese di vecchia famiglia, Gaddi era stato allievo di Bernardino Varisco come lo stesso Bonaventura Tecchi. Istitutore prima, insegnante e pedagogo per tutta la vita, è direttore nei due massimi istituti per i sordomuti a Milano e a Roma. Gaddi si dedica in questo settore anche a un'intensa attività pubblicistica che lo porta a essere direttore di due riviste i «Contributi Pedagogico-didattici» a Milano e «L'Era Nuova dei Sordomuti» a Roma. Nel 1958 pubblica il volume *Alla luce del divino «Effetà!»*. *Saggi di pedagogia emendatrice del sordomuto*, Roma 1958.

<sup>27</sup> Cfr. *infra*, nota 29.

<sup>28</sup> Cfr. A. GADDI, *Il carattere pedagogico e mistico della filosofia di san Bonaventura*, Bagnoregio 1958.

<sup>29</sup> Cfr. *Id.*, *Il carattere pedagogico-mistico della filosofia di san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus» III (1956) 3-19; *Id.*, *Umanità e umanesimo nella filosofia di san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus» IV (1957) 5-22.

<sup>30</sup> *Id.*, *Il carattere pedagogico...*, 153.

Poiché non sono possibili fatti di esperienza contrastanti con le leggi del pensiero discorsivo (ogni fatto è noto per mezzo di un giudizio)<sup>31</sup>, dottrina (pensiero) e verità si armonizzano in un'unità vivente «perché le stessi leggi intanto ci sono in quanto c'è il problema che informa la dottrina, essa e la verità coincidono e si immedesimano, nel senso: che la verità è dottrina viva»<sup>32</sup>, quindi in una formazione storica, organica e perfettibile.

Più interessante, da un punto di vista storico, l'altro scritto non bonaventuriano contenuto nel volume, *La teoria del soggetto nella integrazione reciproca delle dottrine di Kant e Rosmini* risalente al 1920, che può aiutare a comprendere anche la prospettiva dell'autore su Bonaventura. A tale proposito è opportuno ricordare, nella storia del rosminismo, il volume di Giovanni Gentile pubblicato sotto il magistero di Donato Jaja nel 1898, intitolato *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*. In particolare Gentile pone la sua attenzione sull'essere ideale rosminiano quale elemento *a priori* della conoscenza. Per Gentile, Rosmini, contro le intenzioni stesse della sua filosofia, accetterebbe l'impostazione kantiana del problema del conoscere: l'essere ideale rosminiano è forma della mente, nel senso che rende intellegibile il dato della sensazione, facendo essere la mente all'occasione delle sensazioni. Nasce con il volume di Gentile, sulla scia delle letture di Jaja e Spaventa, l'interpretazione del "Rosmini Kant italiano" destinata ad avere una grande fortuna almeno fino alla rinascita rosminiana degli anni '30, dovuta agli studi di Michele Federico Sciacca. Una interpretazione, quella di Gentile, assai fuorviante rispetto alla reale posizione filosofica di Rosmini.

Lo scritto di Gaddi, non a caso del 1920, influenzato anche dall'opera di Bernardino Varisco, si iscrive completamente in questa temperie. Rosmini è associato a Kant sul piano dell'essere ideale come elemento formale del conoscere e nell'equazione tra giudizi percettivi (rosminiani) e giudizi sintetici *a priori* di Kant. Questo equivoco si ripete anche nel saggio centrale del volume di Gaddi dedicato a san Bonaventura, quello intitolato *Umanità e umanesimo nella filosofia di san Bonaventura* dove le leggi eterne di Bonaventura vengono fatte coincidere con le leggi kantiane della conoscenza: «solo che per Kant esse valgono esclusivamente per i fenomeni, mentre invece per san Bonaventura e Rosmini, hanno un valore per sé e possono testimoniare della vera esistenza d'un mondo soprasensibile e spirituale»<sup>33</sup>. Pur nei limiti interpretativi evidenziati, il carattere pedagogico-mistico della filosofia di san Bonaventura si mostra, per Gaddi, nella felice unione di atteggiamento di conoscenza e amore, sapere e perfezione

<sup>31</sup> B. VARISCO, *L'ignoranza dotta*, «Logos» 3 (1915) 108.

<sup>32</sup> Ivi, 164-165.

<sup>33</sup> GADDI, *Il carattere pedagogico...*, 58.

dell'anima. In particolare Gaddi si sofferma sull'argomento ontologico, a suo giudizio vero e proprio centro del pensiero di Bonaventura.

### 3. *Cagiano de Azevedo, Prini, Pompei: interessi storici, prospettive filosofiche e teologiche*

Michelangelo Cagiano de Azevedo<sup>34</sup> è il secondo presidente del Centro di Studi Bonaventuriani: egli succede a Tecchi e la sua presidenza dura sino al 1981, l'anno della sua scomparsa. La presidenza di Cagiano de Azevedo (dal 1968 al 1981) ha fornito al Centro di Studi Bonaventuriani un forte impulso nell'ambito degli studi storici, incoraggiando gli studi di storia locale attraverso ricerche di archivio e ricognizioni nei luoghi di interesse francescano e bonaventuriano. Uno dei frutti più importanti della sua presidenza fu la pubblicazione dei due «Quaderni Bagnoresi», rispettivamente del 1979 e del 1981<sup>35</sup>, sull'Archivio vescovile di Bagnoregio.

Assai numerosi sono i contributi di Cagiano de Azevedo ai Bollettini del Centro. A tale proposito è opportuno ricordare che un contributo di Cagiano de Azevedo era presente sul primissimo numero di «Doctor Seraphicus» del 1954, dedicato a due dipinti bonaventuriani attribuiti a Cola della Amatrice, allora custoditi nel Museo Nazionale dell'Aquila. La presenza attiva di Cagiano de Azevedo si mostra quindi fin nelle primissime attività del Centro. All'iniziativa di Cagiano de Azevedo si deve una importantissima iniziativa editoriale del Centro in unione con l'Università

<sup>34</sup> Michelangelo Cagiano de Azevedo nasce a Roma nel 1912 e si laurea prima in Giurisprudenza, nel 1935, quindi in Lettere nel 1937. Egli compie le prime esperienze professionali presso l'Istituto Centrale del Restauro. Nel 1948 consegue la libera docenza in Archeologia e Storia dell'Arte greca e romana e a partire dal 1950 è docente universitario presso l'Università Cattolica del sacro Cuore di Milano. A lui si deve la creazione dell'Istituto di Archeologia e della Scuola di perfezionamento in Archeologia e Storia dell'arte. All'attività di Cagiano de Azevedo si deve, nel 1966, l'attivazione, nella sua Facoltà, del primo insegnamento di Archeologia e topografia medievale, il primo insegnamento di tale disciplina nell'università italiana. Cagiano de Azevedo fu anche un importante archeologo, dapprima come Direttore scientifico, per tre anni (a partire dal 1963) della Missione Archeologica Italiana a Malta (dove giunse, tra l'altro, all'identificazione del tempio di Giunone melitense), quindi nella sua Tuscia dove diresse scavi a Orvieto (ne dimostra l'identità con l'antica Volsinium) e nella stessa Bagnoregio (nella Chiesa di S. Andrea). Notevolissima la sua produzione accademica e non meno notevole la sua instancabile attività di organizzatore culturale facendo parte di alcune tra le più qualificate istituzioni scientifiche italiane e internazionali. Fu socio dell'Accademia dei Lincei, della Pontificia Accademia Romana di Archeologia e Storia dell'Arte e dal 1980 presidente dell'Unione Accademica Internazionale.

<sup>35</sup> «Quaderni Bagnoresi», n. 1: *Archivio Vescovile di Bagnoregio. Catasti della mensa vescovile*, a cura di G. Monceli, Presentazione di M. Cagiano de Azevedo, Bagnoregio 1979; n. 2: *Archivio Vescovile di Bagnoregio. Le pergamene dell'Archivio comunale di Bagnoregio*, a cura di G. Monceli, Presentazione di M. Cagiano de Azevedo, Bagnoregio 1981.



Cattolica di Milano: la pubblicazione di un volume di Sofia Vanni Rovighi su san Bonaventura<sup>36</sup>. La pubblicazione, finanziata con parte del premio alla memoria di Bonaventura Tecchi del Penn Club e uscita in occasione del VII centenario della morte di Bonaventura, esce con una presentazione dello stesso Cagiano de Azevedo.

Nel 1982, dopo la morte di Cagiano de Azevedo, diventa presidente del Centro studi Pietro Prini che occupa tale carica fino al 2003. Anche la presidenza di Prini si segnala per alcune importantissime iniziative editoriali del Centro. È proprio Prini che dirige una collana di pubblicazioni di e su san Bonaventura<sup>37</sup>. Esula da questo contributo ricostruire, anche solo per sommi capi, il pensiero di Prini<sup>38</sup>; ci proponiamo invece di analizzare i numerosi e significativi interventi di Prini ai convegni del Centro. La prima partecipazione di Prini ai convegni bonaventuriani risale all'agosto del 1966, con un intervento intitolato *L'itinerario bonaventuriano e il nostro*<sup>39</sup>. In questo contributo Prini registra la grande lontananza della pagina del pensatore medievale dal lettore moderno incluso nella mentalità pantecnicista:

Non si può leggere l'*Itinerarium* di san Bonaventura senza essere investiti, noi uomini dell'età della scienza e della tecnica, da un'impressione di estraneità e di spaesamento. Il naturalismo mistico che costituisce il fondo genu-

<sup>36</sup> S. VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, Milano 1974.

<sup>37</sup> Tutti i volumi sono pubblicati presso l'editrice L.I.E.F. di Vicenza. A partire dal 1984 escono in edizione bilingue commentata: *Itinerario della mente a Dio. Le scienze ricondotte alla teologia* (1984); *I sette doni dello Spirito Santo* (1985); *La conoscenza in Cristo* (1987); *Soliloquio dell'anima. L'albero della vita. Le cinque feste di Gesù Bambino* (1988); *Apologia dei poveri contro il calunniatore* (1988); *Breviloquium I-II* (1991-1993). Da ricordare anche la traduzione del fondamentale volume di J.-G. BOUGEROL, *Introduzione a san Bonaventura* (1988).

<sup>38</sup> Pietro Prini nasce a Belgirate (Novara) nel 1915. Si laurea a Pavia con una tesi dedicata al pensiero di Antonio Rosmini sotto la guida di Michele Federico Sciacca. Nel 1950, grazie a una borsa di studio del Ministero degli Esteri, incontra in Francia Gabriel Marcel diventandone fine interprete e studioso (si veda in proposito *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Roma 1950). Dopo aver insegnato prima a Genova poi a Perugia, dal 1964 è professore ordinario di Storia della filosofia presso l'Università "La Sapienza" di Roma, dove fonda anche la Scuola di perfezionamento in filosofia. Collaboratore di numerose riviste filosofiche tra le quali «Proteus» di cui è il fondatore, partecipa al Consiglio direttivo della Rai (1969-1975) e al Consiglio superiore della pubblica istruzione (1976-1978). Numerosi sono gli ambiti di ricerca di Prini: dalla metafisica (*Introduzione alla metafisica di Rosmini*, Domodossola 1953; *Verso una nuova ontologia*, Roma 1957; *Rosmini postumo*, Roma 1960) all'umanesimo (*Umanesimo programmatico*, Roma 1967; *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*, Roma 1968; *Discorso e situazione*, Roma 1961) dall'esistenzialismo (*Esistenzialismo*, Roma 1952; *Storia dell'esistenzialismo*, Roma 1971) all'antropologia e alla politica (*Il corpo che siamo: introduzione all'antropologia etica*, Torino 1991; *Il cristiano e il potere. Essere per il futuro*, Roma 1993). Da ricordare anche tra le sue opere: *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Roma-Bari, 1997 e, sul francescanesimo, *La scelta di essere*, Roma 1982.

<sup>39</sup> Cfr. P. PRINI, *L'itinerario bonaventuriano e il nostro*, «Doctor Seraphicus» XIV (1967) 45-50.



inamente francescano della visione del mondo in san Bonaventura è quanto si può pensare di più lontano dal modo odierno di atteggiarsi del pensiero di fronte alle cose. La mentalità scientifico-tecnologica tende a ridurre la natura nel luogo di una inflessibile contabilità di risorse e di utilizzazioni, di previsioni e di consuntivi.<sup>40</sup>

L'immagine della natura bonaventuriana è quella di un *liber scriptus forinsecus*, in cui ogni creatura è la rifulgenza dell'esemplare divino; da questa intuizione fondamentale la nozione di *vestigium* che, mescolando la luce all'opacità, vincola il mondo alla sua natura esemplare. Il mancato riconoscimento da parte dell'uomo di questo vincolo, di questa vera e propria radice divina, è causa di ribellione del mondo contro l'uomo stesso che non tiene conto dell'ordine dell'essere: «pugnabit orbis terrarum contra insensatos»<sup>41</sup>. Grande merito di Bonaventura è quindi per Prini la scoperta del nesso tra l'ateismo e il farsi "disumano" del mondo:

L'ateismo non è una questione personale che si esaurisce nell'ambito della coscienza, ma tocca il mondo, lo viola e lo scatena contro l'uomo stesso: perché l'esser segno di Dio costituisce l'essenza stessa del mondo.<sup>42</sup>

La riconduzione delle creature a Dio, dopo la caduta originaria che ha allontanato l'uomo dal suo Principio, non può che avvenire attraverso un altro libro che ripristini le *metaphoras rerum*, ovvero il senso "metaforico" delle creature, il loro essere "cifra" rispetto alla presenza trascendente di una Ulteriorità non iscrivibile al mondo degli enti. Tale libro è quello della Rivelazione, *Liber reparativus*, che restituisce senso al mondo *quasi emortuus et deletus* dopo la caduta. Da questo nucleo di riflessione la possibilità di cogliere in giusta luce la connessione bonaventuriana tra fede e retto filosofare. La filosofia è condannata da Bonaventura nella sua pretesa di autosufficienza: i *philosophi naturales* sono caduti in errore non perché la loro scienza non contenesse alcuna verità, ma perché sono insuperbiti in essa, affermandone la sufficienza. La filosofia ha il compito di condurre alla Parola di Dio per poi venire essa stessa riscattata da quella Parola:

Come ai prigionieri dell'allegoria platonica della caverna, è necessario che Qualcuno faccia violenza agli atteggiamenti spontanei dell'intelligenza umana nello stato della *natura lapsa*, perché il mondo torni ad apparire a essa come il Manoscritto di Dio.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> PRINI, *L'itinerario bonaventuriano...*, 45.

<sup>41</sup> *Itin.*, I 15 (V 299).

<sup>42</sup> PRINI, *L'itinerario bonaventuriano...*, 46.

<sup>43</sup> *Ivi*, 48.

L'uscita dalla caverna non è altro che l'incontro della ragione naturale con la Parola. È interessante osservare come per Prini il pensiero di Bonaventura si collochi idealmente nella grande tradizione delle «cosmologie allegorico-sacrali»<sup>44</sup> e ciò senza che esso rischi di essere ridimensionato dalla visione scientifica del mondo:

La scienza, demitizzando il mondo, ci ha consentito di ricollocarci al punto giusto della sua prospettiva sacrale. Dio non è qui o là, non è questo o quello: ma è l'al di là di ogni cosa, in quanto ne è il centro e la radice originaria. La *visio dei* non sostituisce né turba la *visio mundi*, anzi ne garantisce e ne fonda il significato in una prospettiva escatologica, nel senso evangelico della speranza.<sup>45</sup>

Dopo un secondo intervento al Convegno bonaventuriano del 1968<sup>46</sup>, dedicato alla poetica di Bonaventura Tecchi e sul quale faremo ritorno al termine del nostro scritto, Prini torna su temi bonaventuriani in un contributo del 1974 (anno del VII centenario della morte di Bonaventura), intitolato «*Ars aeterna*» e «*memoria*» nel pensiero di Bonaventura<sup>47</sup>. Questo breve scritto è assai importante in quanto in esso Prini precisa alcuni aspetti essenziali della sua lettura del grande pensatore medievale. La cosmologia allegorico-sacrale bonaventuriana sorge come risposta a un processo di desacralizzazione del mondo che risultava dal convergere, nell'aristotelismo arabo, delle tesi dell'eternità del mondo, dell'unicità dell'intelletto e della mortalità dell'anima individuale:

Nella prospettiva cosmologica che risultava dalle tre tesi incriminate si profilavano già i due caratteri che costituiranno la contraddizione interna dello scientismo moderno: la necessità e il caso. L'idea dell'eternità del mondo implicava quella della sua chiusura in un processo circolare e sempre identico di generazione e di corruzione [...], mentre la genesi puramente empirico-astriativa del conoscere, così com'era intesa nella tesi dell'unicità dell'intelletto, escludeva qualunque possibilità di giudizio apodittico, cioè, secondo la espressione bonaventuriana, della *certitudinalis cognitio*.<sup>48</sup>

Riprendendo le tesi di Bougerol e di Gilson<sup>49</sup>, Prini legge l'esemplari-

<sup>44</sup> PRINI, *L'itinerario bonaventuriano...*, 48.

<sup>45</sup> Ivi, 49.

<sup>46</sup> Cfr. ID., *Bonaventura Tecchi o dell'indagine morale*, «Doctor Seraphicus» XVI (1969) 4-14.

<sup>47</sup> Cfr. ID., «*Ars aeterna*» e «*memoria*» nel pensiero di Bonaventura, «Doctor Seraphicus» XXII (1975) 21-29.

<sup>48</sup> Ivi, 22.

<sup>49</sup> Cfr. J.G. BOUGEROL, *Introduzione a S. Bonaventura*, Vicenza 1988 [questo testo è citato da Prini nella più ampia edizione francese del 1961: *Introduction à l'étude de Saint*

simo platonico di Bonaventura come il tentativo di fondare ontologicamente la possibilità della *Veritas immutabile* e questo in un contesto che, dal punto di vista del nesso indissolubile tra fede e intelligenza, non permette alcuna assolutizzazione, o peggio autosufficienza del discorso filosofico:

Egli è dentro una storia in cui il Messaggio è testimoniato e creduto ed esige dal credente l'*obsequium rationale*, qualunque sia la sua forma, *simplex et idiota* del poverello d'Assisi o colta e dimostrativa del Maestro di Oxford o di Parigi. Ma la filosofia è allora una evidenziazione piuttosto che una fondazione, una lettura del mondo nel codice di una verità che illumina l'anima del credente e ne scioglie le oscurità o le incertezze e ne ricomponi le incoerenze e gli squilibri, unificando il cuore e la mente, l'azione e il sentimento. [...] L'esito più geniale di questa costruzione filosofico-sacrale, è, senza dubbio, l'esemplarismo incentrato nell'idea del verbo incarnato.<sup>50</sup>

Le *rationes aeternae*, immutabili e incorruttibili, infallibili e indubitabili, sono le leggi per mezzo delle quali l'intelletto giudica e da cui è, in certo senso, giudicato; idee irrefragabili che non possono trovare origine né dagli enti sensibili mutevoli e temporali, né dall'attività della nostra mente, anch'essa mutevole e soggetta al corpo, ma che devono essere riferite alla *Ars aeterna* di Dio, la quale eternamente le pone.

Il rapporto tra le idee e la sostanza divina si chiarisce nella sua origine metafisica iscrivendosi nel rapporto tra il Figlio e il Padre: è attraverso il Verbo che il Padre ha espresso eternamente se stesso, ma è sempre attraverso il Verbo che il Padre ha espresso in atto la sua potenza creativa, ponendo gli archetipi di tutte le realtà finite. È in questo contesto che Prini riprende e articola il concetto, già evidenziato da Gilson, di *veritas exprimens*. L'esemplarismo di Bonaventura si costruisce per intero intorno all'intuizione fondamentale della natura espressiva della verità, poiché essa è l'espressione eterna di Dio, ossia il Verbo stesso nella sua infinita partecipabilità:

L'espressione del Padre nel Verbo è dunque insieme la generazione divina della sua propria somiglianza e in essa l'invenzione infinita delle idee o somiglianze che la possono esprimere *ad extra*, e delle cose che il Padre sceglie di realizzare, nella individuale realtà finita e temporale attraverso la loro partecipazione alla somiglianza del Verbo.<sup>51</sup>

Bonaventure, Tournai 1961]; É. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1924 [tr. it. *La filosofia di san Bonaventura*, a cura di C. Marabelli, Milano 1995].

<sup>50</sup> PRINI, «*Ars aeterna*» e «*memoria*»..., 24.

<sup>51</sup> *Ibid.*

Tutte le creature sono pertanto espressioni della divina potenza, “parole” di Dio, come lo stesso Bonaventura, in modo assai suggestivo, scrive; a esse le idee partecipano l’essere che *ab initio*, nella sua origine eterna, è il Verbo.

La memoria, ben lontano dal rappresentare un’attività della mente tra le altre, si presenta in questa articolazione di pensiero come potenza *capax dei*: attraverso di essa l’anima esprime la sua immagine e somiglianza divina, la sua stessa capacità di essere partecipe di Dio. La memoria è infatti in un primo modo immagine dell’eternità nel suo contenere le cose passate, le presenti e le future; in un secondo modo essa è informata dall’alto, da dove riceve le forme semplici che non giungono a lei dai sensi; in un terzo modo la partecipazione a una luce superiore, nella quale essa vede e ricorda le verità immutabili. La memoria è pertanto la nostra stessa “permanenza ontologica”:

La memoria occupa il fulcro della nostra ricchezza interiore e della nostra consistenza di persone: essa è il patrimonio inesauribile del nostro essere parola, la sola in cui si svolge il nostro ininterrotto dialogo con le cose e con Dio.<sup>52</sup>

Prini affronta nuovamente l’ontologia dell’espressione bonaventuriana in un altro contributo del 1985, intitolato «*Verbum divinum omnis creatura*»:

Io ritengo che la novità della dottrina bonaventuriana della idea, secondo questi testi come in molti altri delle opere del Serafico, non sia soltanto *une nuance* che la differenzia dal tomismo, ma invece qualcosa di più rilevante, e precisamente una svolta decisiva verso l’impianto di una metafisica dell’Essere come parola.<sup>53</sup>

In ciò anche la necessità, per Prini, di andare oltre le tesi di Gilson: non solo una ontologia dell’espressione, come suggeriva il grande storico e filosofo francese, ma una vera e propria «ontologia della Parola»<sup>54</sup>.

È sempre su queste basi che Prini discute la prospettiva di Bonaventura alla luce del dibattito della filosofia del linguaggio contemporanea. L’attualità del pensiero di Bonaventura si trova nella possibilità di pensare a un tempo la natura prospettica e simbolica della filosofia (nell’affermazione delle *metaphorae rerum*, “cifre” di trascendenza) e l’indifferibile istanza veritativa della filosofia medesima; e ciò a partire dal riconoscimento del carattere ontologico del linguaggio:

<sup>52</sup> PRINI, «*Ars aeterna*» e «*memoria*»..., 26.

<sup>53</sup> Ivi, 28.

<sup>54</sup> Il testo di Étienne Gilson con cui si confronta Prini in questa sede è *L’esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1948 [tr. it. *Lo spirito della filosofia medioevale*, Brescia 2009]. L’espressione «*une nuance*» è di Gilson. Si veda nel merito GILSON, *L’esprit*..., 167.

Ma com'è possibile riconoscere la natura essenzialmente prospettica del pensare, anche da parte di chi è dentro, appunto, in questa o in quella prospettiva? Sono questi i termini in cui si pone per la filosofia, oggi e in maniera indifferibile, il problema della verità. Esso impone una svolta decisiva nell'accesso al senso del linguaggio, la quale ci consenta di metterci "in cammino verso il linguaggio", secondo l'espressione di Heidegger, come verso l'essenziale manifestatività dell'essere. Perdendo di vista questo carattere ontologico del linguaggio e risolvendo il linguaggio in una produzione dell'uomo, sono nate tutte le aporie del nostro sapere.<sup>55</sup>

Non direttamente riguardanti il Serafico altri due contributi di Prini ai convegni del Centro: il primo del 1983, *Francesco d'Assisi, un santo universale*<sup>56</sup>; il secondo del 1995, intitolato *San Francesco e santa Chiara nella mistica medioevale dell'amore*<sup>57</sup>. È proprio la «temperie dell'ansietà»<sup>58</sup> in cui si trova immerso l'uomo contemporaneo a rendere nuovamente attuale il senso del messaggio francescano. Scrive Prini:

Noi non siamo in buoni rapporti con la natura che è dentro di noi, prima ancora che con quella che è fuori di noi. L'uomo di oggi [...] è l'uomo che s'inventa, progettandosi in un mondo di costruzioni razionali pure e lasciando intatte le impotenze, la corruzione, l'irriducibilità della propria condizione naturale.<sup>59</sup>

Contro l'angoscia prometeica del nostro tempo è possibile ritrovare il senso più profondamente umano del messaggio francescano nella sua affermazione del primato dell'essere sull'avere, di cui proprio la povertà come "nudità del cuore e del corpo" costituisce l'espressione più viva e autentica. Quella stessa "altissima povertà" che Prini assume come chiave di lettura anche del rapporto tra Francesco e Chiara nello scritto sulla mistica dell'amore – rapporto che è innanzitutto una grande storia di amicizia amorosa:

E il loro amore raggiunge la sua profondità mistica nella visione di Gesù sofferente nell'umanità sofferente. La condizione umana del Figlio di Dio è, nel cuore del loro amore, il simbolo reale, il "sacramento", che dà un infinito valore al dolore del mondo. È questo il senso della loro "vita in altissima povertà". Il povero, e nella sua forma più tragica, il lebbroso, è il Cristo sofferente.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> P. PRINI, «*Verbum divinum omnis creatura*», «*Doctor Seraphicus*» XXXII (1985) 9.

<sup>56</sup> Cfr. P. PRINI, *Francesco d'Assisi, un santo universale*, «*Doctor Seraphicus*» XXX (1983) 5-10. Questo lavoro costituisce il primo capitolo del volume *La scelta di essere. Il senso del messaggio francescano*, Roma 1982.

<sup>57</sup> Cfr. ID., *San Francesco e santa Chiara nella mistica medioevale dell'amore*, «*Doctor Seraphicus*» XLII (1995) 5-12.

<sup>58</sup> PRINI, *Francesco d'Assisi, un santo universale*, 6.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> ID., *San Francesco e santa Chiara...*, 10.

Risulta evidente da questa breve analisi degli scritti bonaventuriani di Prini il costante tentativo del Nostro di interrogare la cultura e il pensiero medievale a partire dalle urgenti domande della contemporaneità:

Avvicinarsi a un filosofo – e tanto più a un filosofo da cui ci separano sette secoli – non è possibile senza porgli delle domande. Dopo che ci siamo informati più o meno completamente sulla “sua” filosofia, dobbiamo trovare in noi, nella situazione personale dei nostri problemi, quella via su cui possiamo camminare insieme, noi e lui, dialogando per chiarire e forse riorganizzare in una prospettiva nuova il nostro modo di pensare.<sup>61</sup>

Il “miracolo” della filosofia sta per Prini nell’instaurarsi di questo dialogo a distanza, in cui lo spasimo dei nostri problemi raggiunge chi è vissuto in un’epoca da cui ci separano enormi trasformazioni materiali e culturali.<sup>62</sup>

P. Alfonso Pompei diventa presidente del Centro di Studi Bonaventuriani nel 2004 e riveste tale carica sino al 2009, anno della sua morte<sup>63</sup>. Egli partecipa per la prima volta ai lavori del Centro studi nell’agosto del 1968 in occasione del XVI Convegno con una relazione intitolata *San Francesco “maestro” di san Bonaventura*<sup>64</sup>. Il rapporto tra Bonaventura e l’insegnamento di san Francesco è ricostruito da Pompei da un punto di vista storico e spirituale, con particolare attenzione al significato più profondo della disposizione intellettuale del Serafico:

<sup>61</sup> PRINI, «*Ars aeterna*» e «*memoria*»..., 21.

<sup>62</sup> Ci sembra questa la chiave di lettura anche delle due brevi introduzioni ai lavori del Convegno bonaventuriano che Prini presenta nel 1991 e nel 2001. Si veda nel merito ID., *Perché il male? Note di approccio al suo mistero*, «*Doctor Seraphicus*» XXXVIII (1997) 7-12; ID., *Il Terzo Millennio sarà dei nomadi? Un’introduzione profana all’escatologia di san Bonaventura*, «*Doctor Seraphicus*» XLVIII (2001) 5-11.

<sup>63</sup> Alfonso Rolando Pompei nasce a Roma il 16 aprile del 1924. All’età di 11 anni entra nel seminario minore di Assisi. Nel 1939 è novizio e nel luglio del 1941 emette i primi voti presso la Tomba di San Francesco; all’aprile del 1945 risale la professione solenne di vita consacrata. Viene poi inviato dai superiori a Friburgo per completare gli studi teologici e in quella città consegue prima l’ordinazione diaconale, nel 1948, quindi il Dottorato in Sacra Teologia nel 1951. Sempre nel 1948 è ordinato presbitero a Roma. Dopo aver ottenuto il Magistero in Sacra Teologia, egli si dedica all’insegnamento soprattutto presso la Facoltà di San Bonaventura “*Seraphicum*” di cui diventa docente e, in tempi successivi, Preside e Reggente. Numerosi sono i contributi dedicati da p. Pompei al francescanesimo e al pensiero di Bonaventura. Ricordiamo, in particolare, oltre ai contributi a «*Doctor Seraphicus*» sopra analizzati: *Bonaventura da Bagnoregio. Il pensare francescano*, Roma 1994; *Influssi di Francesco nel pensiero bonaventuriano circa il rapporto tra cristologia e morale*, «*Miscellanea Francescana*» 82 (1982) 534-568. Su Prini e Pompei si veda O. TODISCO, *Pietro Prini e Alfonso Pompei: due itinerari e un unico traguardo*, «*Doctor Seraphicus*» LVIII (2010) 101-120.

<sup>64</sup> Cfr. A. POMPEI, *San Francesco “maestro” di san Bonaventura*, «*Doctor Seraphicus*» XVI (1969) 16-30.

Possiamo vedere, infatti, che lo studio e l'attività intellettuale sono concepiti da Bonaventura come una risposta alle aspirazioni di un'anima speculativa, la quale vuole scoprire nella forma di vita francescana una corrispondenza concreta alla verità acquisita scientificamente, in quanto assume cioè la forma perfetta di esistenza francescana come un termine ultimo a cui deve giungere lo studioso mediante la speculazione metafisica e da cui si lascia, quindi, guidare, nelle sue opzioni intellettuali.<sup>65</sup>

Ciò in piena conformità con la coerenza tra pensiero e vita richiesta dal "difficile" messaggio di san Francesco: «Per Francesco la verità a cui deve aspirare il pensatore cristiano è quella che, rispondendo ai problemi e alle voci della interiorità nostra, sia come l'espressione concettuale e verbale della vita che dobbiamo vivere»<sup>66</sup>. Pompei interviene nuovamente al XXII convegno del Centro nel settembre del 1974 con un contributo intitolato *Teologia della storia della salvezza in san Bonaventura*<sup>67</sup> in cui egli riprende soprattutto le tesi esposte nel volume di Joseph Ratzinger<sup>68</sup>.

Più significativi sono invece da considerarsi gli interventi ai convegni del 1986 e del 1991 dedicati al tema dell'amore nel pensiero di Bonaventura. Il primo dei due contributi è intitolato *Amore ed esperienza di Dio nella mistica bonaventuriana*<sup>69</sup> e in esso Pompei si impegna in una serrata interpretazione dell'*Itinerarium* di Bonaventura:

Gli elementi autobiografici sottolineati nel Prologo dell'*Itinerarium* sembrano indicare che questo scritto deve la sua origine alla maturazione di un'originale risposta al problema che Bonaventura si poneva sin dal suo ingresso nell'ordine francescano: come possono gli speculativi raggiungere l'esperienza mistica di un Francesco senza rinunciare alle "speculazioni" filosofiche e teologiche, che sembrano inconciliabili con il radicale ascetismo e la sconfinata umiltà del Poverello? [...] L'*Itinerarium* è la risposta. Esso è l'esposizione di questa originale riprogrammazione dell'attività intellettuale in funzione della vita mistica, ossia della amorosa conoscenza sapienziale di Dio.<sup>70</sup>

<sup>65</sup> POMPEI, *San Francesco «maestro» di san Bonaventura*, 24.

<sup>66</sup> *Ibid.* Questo tema è ripreso anche nell'ultimo intervento di Pompei ai convegni del Centro in occasione del 750° anniversario dell'elezione di Bonaventura a Ministro generale. A. POMPEI, *Francesco, «speculum virtutum» per i francescani negli scritti bonaventuriani, «Doctor Seraphicus» LV (2008) 97-136.*

<sup>67</sup> Cfr. ID., *Teologia della storia della salvezza in san Bonaventura, «Doctor Seraphicus» XXII (1975) 45-57.*

<sup>68</sup> J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München-Zürich 1959 [tr. it. *San Bonaventura. La teologia della storia*, a cura di L. Mauro, Assisi, 2008].

<sup>69</sup> A. POMPEI, *Amore ed esperienza di Dio nella mistica bonaventuriana, «Doctor Seraphicus» XXXIII (1986) 5-27.*

<sup>70</sup> *Ivi*, 5-6, nota 2.



A giudizio di Pompei non è possibile intendere l'*Itinerarium mentis in Deum* senza assumere una prospettiva ermeneutica in grado di comprendere il *transitus* dell'*homo viator* bonaventuriano come lo speciale viaggio verso Dio di un'anima che non vuole rinunciare alla sua vocazione speculativa e quindi come la "riorganizzazione" che le speculazioni filosofiche e teologiche devono subire per poter diventare delle scale luminose verso l'esperienza mistica.

È in questo contesto di lettura che Pompei articola la tesi centrale del suo intervento: le sei *speculationes* o *illuminationes scalares*, descritte nell'*Itinerarium* vengono interpretate come vie di preparazione alle *contemplationes* intermedie dello spirito, le quali, a loro volta, introducono all'esperienza mistica apicale intesa come contemplazione o esperienza di Dio:

Troppi commentatori dell'*Itinerarium* non badano a questa differenza tra "la contemplazione" a cui conducono le sei speculazioni e "le contemplazioni" in cui consistono le sei speculazioni quando accendono il desiderio per "la contemplazione" e scatenano tutta la dinamica dell'intelletto e del cuore per fissare la mente nel raggio di Dio, e dedicarsi ad ammirarlo, lodarlo e gustarlo.<sup>71</sup>

Le illuminazioni del Prologo all'*Itinerarium* costituiscono delle *viae* o *gradus* che conducono all'esperienza mistica in senso stretto, ovvero delle contemplazioni intermedie che accendono l'anima dell'ardente desiderio di giungere alla contemplazione suprema di Dio. Quest'ultima è caratterizzata dal venir meno delle potenze dell'anima, in quanto in essa «l'anima cessa di essere concettualmente e discorsivamente attiva, ed è posta unicamente sotto l'azione dello Spirito Santo e dei suoi doni, in un'amorosa sapienza totalmente passiva che unisce supremamente a Dio»<sup>72</sup>. Il termine *contemplatio* acquista, a giudizio di Pompei, un duplice significato: da un lato esso designa le contemplazioni intermedie, ancora imperfette, raggiunte mediante le normali attività conoscitive umane applicate alle supreme conoscenze dell'essere o di Dio; dall'altro esso designa la perfetta contemplazione estatica, l'incendio d'amore che è opera dei doni dello Spirito Santo e nel quale non v'è alcuna attività da parte dello spirito umano, bensì passività assoluta.

Pompei insiste nel respingere qualsiasi fraintendimento in senso ontologico del pensiero di Bonaventura. Certamente il Serafico si riferisce alla suprema contemplazione mistica come a una *cognitio Dei experimentalis*, ma essa è ben lontana dal costituire un contatto intellettuale diretto e immediato con Lui:

<sup>71</sup> POMPEI, *Amore ed esperienza di Dio...*, 6-7.

<sup>72</sup> Ivi, 7.

Per Bonaventura la percezione diretta di Dio, prima del raggiungimento della patria celeste, è esclusa anche nella più sublime esperienza o contemplazione mistica dell'*homo viator*: solo *in patria* Dio sarà sperimentato *in lumine suo et in seipso*.<sup>73</sup>

Ciò che viene direttamente sperimentato nella contemplazione mistica *in status viae* non è Dio stesso, ma il suo effetto sull'anima, ovvero l'azione soprannaturale e trasformante dello Spirito Santo:

Sul piano conoscitivo, l'esperienza mistica in questo mondo è sentire un effetto interiore proprio di Dio in quanto Dio, e quindi è sentire l'operazione interiore soprannaturale della divina grazia.<sup>74</sup>

Questa dottrina bonaventuriana, ripresa da Dionigi pseudo-Areopagita, Ugo di San Vittore e Pietro Lombardo, afferma che la *cognitio* dell'esperienza mistica non è tale rispetto all'essenza di Dio che non può essere colta nella sua chiarezza, bensì rispetto all'effetto della sua grazia e all'esperienza della soavità della sua influenza. Si mostrerebbe qui, a giudizio di Pompei, un ulteriore significato del *cum-intueor* bonaventuriano: la presenza di Dio è intuita negli effetti della sua sapienza sulle opere interiori ed esteriori dell'anima; in tal senso la "contuizione" di Bonaventura, anche a questo livello dell'esperienza mistica, è l'intuizione di Dio *in ipsa creatura*.

La *cognitio* mistica di Bonaventura appare allora fondata nella dimensione unitiva dell'amore che supera i confini raggiungibili con l'attività conoscitiva. Questo è il punto veramente centrale dello scritto di Pompei e anche la nota specifica e peculiare della sua lettura di Bonaventura. La mistica bonaventuriana è incentrata su un'originale dottrina dell'amore la quale permette di rendere conto del rapporto esperienziale, ma non conoscitivo, tra l'*homo viator* e il Totalmente Altro: «Supposta la gratuita "condiscendenza" di Dio, che si offre all'uomo nelle missioni del Figlio e dello Spirito Santo, solo l'amore, da parte dell'uomo, rende possibile allo spirito umano un'esperienza vera e immediata di Dio, ossia una vera unione mistica con Dio in quanto Dio»<sup>75</sup>. Non diversamente dai grandi scolastici, anche Bonaventura ritiene che l'unione mediante l'amore sia "affettiva" e come tale del tutto diversa dall'unione mediante la conoscenza che invece è "reale"<sup>76</sup>. L'amore è infatti una specie di coartazione, di trasformazione della facoltà appetitiva dell'amante operata dall'oggetto amato; questa tra-

<sup>73</sup> POMPEI, *Amore ed esperienza di Dio...*, 17.

<sup>74</sup> Ivi, 18.

<sup>75</sup> Ivi, 20.

<sup>76</sup> Cfr. ivi, 19-21.

sformazione non è altro che l'assunzione da parte dell'amante di una nuova forma entitativa che lo porta a aderire all'oggetto amato, raggiungendo in esso quiete e appagamento. L'unione d'amore è affettiva in quanto implica una trasformazione-congiunzione dell'amante nell'amato, ma anche una correlativa trasformazione dell'amato che diviene parte dell'amante:

Perciò, poter amare è per l'amante, quasi un poter trasformare l'amato in se stesso, oppure come preferisce Bonaventura, è quasi un poter uscire dai propri limiti, poter crescere ed estendere ciò che io sono a tutto ciò che io amo. L'amore è come un *transitus*, e, quando è amore di Dio giunto all'apice, è un transito traslativo e trasformativo in Dio.<sup>77</sup>

Certo Bonaventura è restio a utilizzare il linguaggio scolastico delle specie impresse, preferendo quello agostiniano dell'illuminazione e per questo nei suoi testi sono molto frequenti le immagini relative a luci traboccanti provenienti dall'alto; in ogni caso egli fa dell'amore il solo dinamismo che rende possibile all'*homo viator* l'esperienza mistica della suprema contemplazione di Dio. Se nella contemplazione mistica la facoltà intellettuale umana è inattiva, sarebbe tuttavia inesatto negare a essa qualsiasi coinvolgimento nella dinamica ascensiva. Ciò si mostra particolarmente evidente, per Pompei, nell'insegnamento bonaventuriano relativo ai due doni dello Spirito Santo che conferiscono all'anima la disposizione all'unione affettiva con Dio: l'intelletto e la sapienza. Il dono dell'intelletto fornisce una luce complementare rispetto alla fede e rappresenta una sorta di preparazione all'esperienza unitiva; il dono della sapienza invece «ha come esercizio proprio l'esperienza amorosa di Dio»<sup>78</sup> e si confonde con il "gusto" della conoscenza sperimentale di Dio.

Una riflessione ulteriore sul tema dell'amore si trova in un contributo del 1995 intitolato *L'amore nella mistica bonaventuriana*<sup>79</sup>. In questo scritto Pompei afferma con forza l'originalità della dottrina bonaventuriana dell'amore che non può essere giudicata a partire dal suo maggior o minor grado di cogenza e somiglianza con quella di Tommaso d'Aquino e degli altri scolastici<sup>80</sup>. L'esperienza mistica, in quanto «piena fioritura della gra-

<sup>77</sup> POMPEI, *Amore ed esperienza di Dio...*, 22.

<sup>78</sup> Ivi, 26. L'atto della sapienza mistica è in parte intellettuale e in parte affettivo in quanto comincia con l'intelletto e si conclude con lo slancio affettivo. Pompei ritiene pertanto che l'atto proprio e principale della sapienza risieda nell'affetto, mentre l'atto intellettuale che l'accompagna sia sussidiario e preparatorio.

<sup>79</sup> Cfr. ID., *L'amore nella mistica bonaventuriana*, «Doctor Seraphicus» XLII (1995) 31-52.

<sup>80</sup> Ivi, pp. 33-34. Da questo criterio del tutto estrinseco, adottato ad esempio da De Wulf e Lemmens, a giudizio di Pompei, non sarebbe immune neanche l'opera degli Editori di Quaracchi.

zia santificante nell'«uomo viatore»<sup>81</sup>, costituisce il luogo privilegiato per lo studio di tale dottrina in quanto soltanto in essa l'atto di amore somiglia a quello dei beati in cielo, avvicinandosi così al suo grado più elevato.

Il punto di partenza del discorso di Bonaventura sull'amore è la considerazione dell'aspirazione dell'uomo a innalzarsi all'amore di Dio attraverso le creature. In ciò il Serafico sembra proseguire un'illustre tradizione come ad esempio quella dei Vittorini; ma nel pensiero di Bonaventura i beni creati del mondo non sono amati in funzione del bene dell'amante, bensì in sé stessi, in quanto cioè buoni in sé, indipendentemente dalla loro pertinenza alla nostra felicità o al nostro bene. Tale atteggiamento acquista il suo vero e più profondo significato in rapporto a Dio: «Nel suo amore il mistico trascendesse coglie in Dio primariamente l'assoluta perfezione, prescindendo da ciò che essa rappresenta per lui; ciò che ama considerare in Dio è la *asectas*, l'eterna e immutabile perfezione, l'infinita e sempiterna pienezza del suo essere e della sua essenza»<sup>82</sup>. Il Sommo Bene che è Dio stesso non è amato in quanto «utile» alla creatura: essendo la sua infinita trascendenza fonte di ogni valore, Egli «merita» di essere amato. L'atto d'amore verso Dio non può non ricevere un particolare accento dal Supremo Amato e in questo risiede il senso della sua passività e della sua fondamentale carattere di intransitività, almeno per quanto riguarda il superamento di qualsiasi dimensione utilitaristica. Per questa ragione il supremo atto d'amore non è nemmeno da intendersi esclusivamente nel significato di una autodonzione, ovvero come una donazione dell'amante all'Amato. Il dono di sé da parte dell'amato è sicuramente parte dell'atto d'amore, ma, almeno in rapporto a Dio, non ne costituisce l'essenza che è da ricercarsi piuttosto, come sottolinea lo stesso Bonaventura nel *De triplici via*, nell'adorazione, nell'ammirazione (come sopra precisato in rapporto al solo «merito» del valore) e nell'abbraccio a cui segue la *unitio amoris*. L'esperienza del perfetto amore conduce alla pace in quanto la sua passività si traduce nella *pertractio* dell'amante che riconosce Dio come unico centro della sua esistenza.

La riflessione di Pompei sulla dottrina bonaventuriana dell'amore si completa nel 2005 con l'intervento intitolato *L'Eucarestia segno sacramentale dell'amore con cui Cristo si dona all'umanità*<sup>83</sup>. Ben lontano dal costituire un simbolo o una metafora, l'Eucarestia, in quanto memoriale del sacrificio

<sup>81</sup> POMPEI, *L'amore nella mistica bonaventuriana*, 37. La grazia santificante perfeziona gli esseri nella loro natura, li restituisce e li rivela a se stessi, tanto da renderli incomprendibili senza il riferimento al soprannaturale. In ciò la differenza rispetto all'impostazione teologica di Tommaso d'Aquino in cui la grazia conserva gli esseri nella loro natura e li rende pienamente conoscibili. Cfr. ivi, 36.

<sup>82</sup> Ivi, 44.

<sup>83</sup> Cfr. Ivi, *L'Eucarestia segno sacramentale dell'amore con cui Cristo si dona all'umanità*, «Doctor Seraphicus» LIII (2006) 99-123.

dell'ultima Cena, è il dono reale della Persona del Figlio, il mezzo attraverso il quale Egli esprime il suo illimitato amore per gli uomini: «questo cibo, segno della sua carità, è “veramente”, realmente, la sua stessa carità, che si esprime e, esprimendosi, si pone in essere in quel donarsi sotto forma di cibo»<sup>84</sup>. Il Cibo eucaristico, possedendo un valore incommensurabilmente superiore a quello del credente che ne mangia, non viene assimilato, ma assimila a sé il credente incorporandolo sacramentalmente. L'accento bonaventuriano su tale dinamica è ancora sulla passività del ricevente:

Questa perfetta unione dell'amante con l'Amato (Dio in Cristo per opera dello Spirito Santo) non comporta alcun mutamento nell'Amato, non attua in esso una recettività: infatti, ancor più che l'atto intellettuale (fede), l'atto d'amore comporta un mutamento unicamente nell'amante, che, in quanto mutuo amoroso “scambio”, è l'unico ricettivo.<sup>85</sup>

Laddove, ovviamente, l'amore non consiste soltanto nell'essere posseduti, ma anche nell'accogliere, abbracciare, assaporare l'Amato. L'esperienza amorosa dell'Eucarestia può segnare l'ingresso in una condizione simile a quella dell'esperienza mistica suprema, in cui l'intelletto è tacitato e il cuore si eleva in quanto attratto dal supremo Amato. Pompei sottolinea che l'insegnamento di Bonaventura sulla passività dell'amore eucaristico non esclude affatto una risposta attiva del soggetto e quindi un solerte impegno nei confronti degli altri:

Pertanto, meditando con fede e amore sul Cibo (il pane e il vino eucaristici), il cristiano non solo viene attratto da Cristo per la sua intrinseca incondizionata dignità di Verbo incarnato, non solo si lascia unire alla sua persona, non solo si lascia affascinare e attrarre da essa, ma accetta di essere “conformato” anche a quella pura inesauribile illimitata e incondizionata generosità, bontà, “pietà” (intesa come amore unico) a quel donarsi totalmente e disinteressatamente agli altri, per essere la loro vita, per essere *pro mundi vita*.<sup>86</sup>

L'apertura al Sommo Bene e alla sua diffusiva presenza è allora anche apertura al dono di sé agli altri.

#### 4. «Il senso degli altri» nell'ideale etico ed estetico di Bonaventura Tecchi

«Uscire dal carcere di se stesso: fino ad allora il nome sarà scritto sulla

<sup>84</sup> POMPEI, *L'Eucarestia segno sacramentale...*, 116-117.

<sup>85</sup> Ivi, 118.

<sup>86</sup> Ivi, 121.

sabbia»<sup>87</sup>. È questa la frase che Tecchi pone in esergo al suo primo libro *Il nome sulla sabbia*, pubblicato per la casa editrice Treves di Milano nel 1924 ed è forse sempre questa la frase che idealmente si potrebbe porre in esergo alla sua ultima fatica di letterato, studioso e uomo di pensiero, *Il senso degli altri* del 1968. Vi è in questo esergo il segno di una continuità di riflessione mai interrotta, pur nelle tempeste di alcuni dei frangenti più drammatici della storia europea, una vena profonda di luminoso minerale avvertita per tutta la vita dalle superfici opache dell'esistenza.

Ben lontani dal voler trattare in modo esauriente un tema assai complesso come quello del "senso degli altri" che richiederebbe una analisi approfondita di tutta l'opera di Tecchi, ci sembra doveroso concludere questo nostro contributo mostrando come nel grande bagnorese fondatore del Centro di Studi Bonaventuriani la riflessione sull'amore e sull'apertura agli altri assuma toni e sviluppi implicitamente francescani. E poiché un esame dell'imponente opera di Tecchi esula dal compito di questo scritto, ci limitiamo a prendere in esame due opere poste rispettivamente all'inizio e alla fine del suo itinerario *Il nome sulla sabbia* e *Il senso degli altri*. La prima è un breve scritto di contenuto autobiografico, almeno in parte composto durante gli anni della prigionia, nell'ultimo periodo del primo conflitto mondiale. In essa il giovane Tecchi si misura con il senso di insoddisfazione lasciategli dalle sue prime ricerche:

Quello che cercavo – il possesso delle cose fuori di me e di me stesso in forma d'arte – mi sfuggiva, e non mi rimanevano tra le mani che le parole come vespe morte.<sup>88</sup>

La smania dei primi studi è guidata dal vano tentativo di soddisfare l'esigenza di congiungere le parole alle cose, le immagini alla realtà, l'interiore all'esteriore; tentativo da cui l'anima del Nostro si ritrae delusa come da «un mondo di nebbie»<sup>89</sup>, in cui la realtà continua a rimanere sullo sfondo, ostile e inattinta nel suo mistero. Le vuote e aride formule tratte dai libri ingigantiscono il sentimento di uno scarto incolmabile rispetto all'infinita ricchezza della vita:

Un uomo appestato dalle immagini, un uomo ammanettato dalle formule!  
Un uomo che non avrebbe più potuto vedere, toccare, sentire come gli altri uomini, senza imbrogliare le cose con una teoria o sporcarle con un'immagine.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> B. TECCHI, *Il nome sulla sabbia*, in Id., *Opere*, Milano 1975, 604.

<sup>88</sup> Ivi, 612.

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> Ivi, 614.

Il tentativo di cogliere la realtà delle cose attraverso rapporti di conoscenza oggettivi si rivela in tutta la sua straniante portata nell'isolamento solipsistico a cui lo spirito si condanna: il "carcere di se stessi" è la reazione all'ostinata resistenza della realtà a farsi rinchiudere in formule, l'isolamento di uno spirito cui è negata la comunione con la vita nelle sue attività più semplici ed essenziali:

«L'azione? Era quella la salvezza? Era questo che avrebbero voluto i miei morti? Il peso lordo ma sicuro di qualche chilo di lavoro utile, ogni sera, in fondo al proprio sacco vuoto?»<sup>91</sup>

Eppure, proprio attraverso i quadretti de *Il nome sulla sabbia*, Tecchi descrive la faticosa e graduale presa di coscienza che quella comunione è alla portata di chiunque, alla condizione di evadere dalla propria soggettività irretita e corrosa dagli acidi conoscitivi:

Come? Non t'eri accorto che il bagliore della lampada ti ritaglia intorno le ombre e ne involge le cose per fartele più vicine, più amiche e chiuderti dentro un cerchio di confidenza? Non t'eri accorto che tutte le cose ti spiavano da piccoli angoli d'ombra e soffrivano del tuo dolore e volevano offrirsi alla tua mano perché tu le toccassi, le sentissi, e potessi calmare un po' della tua pena?»<sup>92</sup>

L'apertura alle vite umili delle cose è solo la conseguenza di un'apertura più ampia e totale in cui ogni frammento di vita acquista rinnovato senso e profondità: ecco allora tornare benigni i ricordi dell'infanzia, persino dei sacrifici e delle morti, gli incanti di fronte alle piante e agli animali, ma soprattutto ecco tornare benigni "gli altri", il rispetto ossequioso dei contadini nei campi, l'esclusivo mondo dei bambini e del loro stupore, il mistero di una sposa, l'irriducibile semplicità di un vecchio incontrato in Pomerania.

È già ne *Il nome sulla sabbia* che inizia la riflessione di Tecchi su il "senso degli altri" durata poi per tutta la vita:

E perché t'eri messo in testa che gli "altri" ti sono ostili e che devi vivere sempre appartato? Ma sì che puoi discendere anche tu nelle sale dell'albergo o nelle strade e mischiarti con gli altri e sorridere e chiacchierare. Ci sono anche gli altri nella vita; basta anche qui che tu abbia un po' di fiducia. Ogni uomo è una creatura che forse ti aspetta e ha tanto mistero dentro di sé da interessarti e farti riattaccare alla vita.<sup>93</sup>

<sup>91</sup> TECCHI, *Il nome sulla sabbia*, 615.

<sup>92</sup> Ivi, 690.

<sup>93</sup> Ivi, 691.



Nel quasi coevo studio sul poeta tedesco Wackenroder, Tecchi fissa nell'isolamento dalla realtà e nell'egocentrismo i caratteri del morbo romantico destinato a divenire malattia dello spirito moderno:

Soggettivismo – cioè incapacità a uscire da sé e adeguarsi alla realtà – era quell'insofferenza di ogni forma di vita, quella incapacità di muoversi tra la gente [...]; soggettivismo, che poteva confinare perfino con l'egoismo, era quel sentire sempre il dolore degli altri, come un fastidio, un impedimento alla sua vita d'artista.<sup>94</sup>

Al contrario, l'uscita dal carcere di se stessi coincide con la scoperta "degli altri" e la scoperta "degli altri" è tutt'uno con la scoperta del mondo. E veramente la riflessione sul "senso degli altri" attraversa tutta l'opera di Tecchi, sia del sapiente germanista che del romanziere e letterato, tanto che non è possibile isolarne alcuna parte che non ne sia in qualche parte e per qualche aspetto interessata. Ciò risulta confermato dall'esame di quello che può essere considerato il testamento spirituale di Tecchi: la raccolta di scritti *Il senso degli altri*. Nelle pagine dedicate a uno dei suoi autori d'elezione, il grande Goethe che egli non si stancò mai di studiare, Tecchi fissa con notevole acume critico il contesto storico-biografico cui riferire la tesi goethiana relativa alla felicità come sviluppo della personalità. Goethe si forma il concetto di personalità non tanto negli anni focosi in cui accolse in sé lo *Sturm und Drang* dei maestri Hamann e Herder, bensì nei primi anni di Weimar, allorché assume responsabilità politiche e sociali diventando ministro del piccolo stato. A quello stesso periodo risale anche l'idea della *Begrenzung*, ossia l'idea di "misura" e "limitazione", della rinuncia *im mitten Glück*, "nel mezzo della felicità", affinché lo spirito possa conservar le energie che lo hanno reso grande.

A questi due aspetti della formazione di Goethe non è stato dato il giusto rilievo e la tesi della felicità come sviluppo della personalità è stata intesa prevalentemente in senso attivistico come "amore di se stesso", come *Streben* del genio da affermarsi in lotta con gli altri e su gli altri; da questa considerazione l'idea del Goethe strenuo difensore dei diritti dell'uomo d'eccezione contro il volgo stupido e ottuso. Una visione, quest'ultima, che Tecchi ritiene debba essere superata:

Dissi già, in occasione del secondo centenario della nascita di Goethe, che era forse arrivato il momento di vedere l'autore del *Faust* non soltanto come l'annunciatore dell'attivismo, dello *Streben* inesausto, ma che bisognava considerare anche quanta intimità di pensiero e quasi religiosa intimità è nelle

<sup>94</sup> G. AMOROSO, *Tecchi*, «Il Castoro» 117 (1976) 11-12. La citazione è tratta da Amoroso dal saggio di Tecchi su Wackenroder pubblicato nel 1927.

sue sentenze e motti e nel respiro stesso della sua poesia, con quel suo tipico fulmineo scattare dal particolare all'universale, dal piccolo all'immenso.<sup>95</sup>

In realtà, la posta in gioco del discorso di Tecchi non riguarda soltanto un giudizio storico, critico ed estetico sul pensiero di Goethe, ma soprattutto la valutazione di un vizio d'origine nel primo nascere di quel moto di ribellione soggettivistica in cui si forma l'idea del genio in lotta attivistica con gli altri: «e se quel concetto dello sviluppo della personalità come *amor sui*, come “amore di se stesso”, come solo sviluppo delle proprie forze, senza riguardo agli altri (oltre che non corrispondere certo all'idea più profonda di Goethe) fosse sbagliato? E se la felicità non fosse da cercare su questa via?»<sup>96</sup> Del resto, nota Tecchi, lo stesso Goethe sembra avvedersene, quando nel Tasso fa dire a Antonio Montecatino che «soltanto la conoscenza degli altri può darci la misura del valore di noi stessi»<sup>97</sup>; ma, come accennato, il problema avvertito con sofferta profondità dallo scrittore e germanista bagnorese non è letterario. È possibile che lo sviluppo della personalità venga pensato non in senso agonistico, ma a partire da una comunione con le esistenze degli altri? Certo non vi è in Tecchi alcuna concessione all'idea dell'uomo sociale marxiano, o a banalizzazioni sociologiche, quanto piuttosto la ripresa del tema francescano e bonaventuriano che sostituisce all'idea soggettivistica di affermazione di sé quella comunitaria di dono gratuito del proprio essere:

E se noi fossimo agli inizi di un'epoca nuova, in cui al vecchio “conosci te stesso”, che fu scoperta e metro di tutta una serie di secoli, i quali, richiamandosi all'antico motto greco, ci han dato nientemeno che l'Umanesimo, si dovesse sostituire l'altra formula, non meno profonda e misteriosa: “conoscere gli altri”? E si riconoscesse che il massimo di sviluppo della personalità è stato sempre nell'agire in armonia di un legame con gli altri? E la felicità consistesse in questa *religio* che poi, secondo l'etimo, vuol dire “legame”? E se, alla fine dei conti, la felicità fosse più nel dare (non solo materialmente) che nel prendere, più nel “capire” che nel dominare?<sup>98</sup>

Questo brano è assai importante in quanto introduce all'aspetto forse più importante del “senso degli altri” di Tecchi: la disciplina “altruistica” dell'intelligenza. Il “conoscere gli altri” non si oppone al “conosci te stesso”, ne rivela piuttosto la dimensione “societaria”, ed è da sottolineare “societaria” più che sociale, laddove il primo e invisibile *vinculum* è la

<sup>95</sup> B. TECCHI, *Il senso degli altri*, Milano 1968, 130.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> Cfr. *ivi*, 130-131.

<sup>98</sup> *Ivi*, 131-132.

partecipazione delle intelligenze, in tal modo *religatae*, alla condivisa essenza del Bene. Ecco di nuovo l'anima francescana e bonaventuriana della riflessione di Tecchi che si mostra in modo ancor più evidente nell'affermazione che la "vera" intelligenza è amore:

La vera intelligenza è, in fondo, comprensione non soltanto di sé e della propria forza, ma anche della forza e dei bisogni degli altri. La vera intelligenza è, in ultima analisi, amore. Meglio è la capacità di comprendere, guidata dall'amore.<sup>99</sup>

Come non pensare, leggendo questo brano, alla "vera letizia" del Poverello di Assisi. È sempre con un accorato riferimento a questo religioso "senso degli altri" che Tecchi conclude la sua breve autobiografia intellettuale contenuta ne *Il letto di Procuste*:

Per me non esiste vera religione senza l'idea degli "altri", anzi ogni senso di religione comincia solo quando c'è un desiderio di vincere se stesso, di pensare agli "altri" o a un "Altro", che è più su di noi: di un sacrificio di sé. E qui l'insegnamento non l'ho trovato in Goethe né nei romantici tedeschi, ma in un libro che non oso neppure nominare. In quel libro dei libri, a chi gli domandava quali fossero i fondamenti della religione nuova, colui che sapete rispose: "Sono due: uno, amare Chi è più su di noi (e non è questo già uno staccarsi da sé? Riconoscere un altro?); il secondo è amare il prossimo tuo". Ma aggiungeva subito: "Bada che il secondo è simile al primo".<sup>100</sup>

**Riassunto:** L'autore ha ricostruito le origini del Centro di Studi Bonaventuriani fondato nel 1953 a Bagnoregio, quindi ha posto attenzione alle personalità dei fondatori, in particolare a quella di Bonaventura Tecchi, scrittore e germanista, primo presidente del Centro. La storia del Centro è stata poi rivisitata attraverso le attività e il pensiero dei suoi presidenti: Michelangelo Cagiano de Azevedo, Pietro Prini e p. Alfonso Pompei. L'ultima parte del lavoro è stata dedicata ai temi francescani e bonaventuriani presenti nell'opera di Bonaventura Tecchi.

**Summary:** The author has traced the origins of the Centre of Bonaventurian Studies, founded in Bagnoregio in 1953. He has focused on the personality of the founders, in particular, Bonaventura Tecchi, writer, Germanist and first director of the Centre. The history of the Centre has been reviewed through the activities and thinking of its directors: Michelangelo Cagiano de Azevedo, Pietro Prini and Father Alfonso Pompei. The latter part of the writing is dedicated to Franciscan and Bonaventurian themes and the ideas present in Bonaventura Tecchi's work.

<sup>99</sup> TECCHI, *Il senso degli altri*, 104.

<sup>100</sup> Ivi, 239.