

ANTIQUI PHILOSOPHI.  
STORIA E FILOSOFIA IN BONAVENTURA

di LETTERIO MAURO  
*Università di Genova*

1.

Tra le diverse modalità di approccio alla storia con cui Bonaventura si è confrontato<sup>1</sup> vi è anche quella filosofica, «che legge la storia come la successione degli accadimenti secondo la scansione della temporalità»<sup>2</sup>. All'interno di quest'ultima trova posto l'intera vicenda dell'uomo, dunque anche la sua ricerca della verità, quale si è concretamente attuata, prima e indipendentemente dalla rivelazione biblica, attraverso l'opera dei *philosophi*, ossia dei pensatori non cristiani, principalmente dei filosofi dell'antichità.

La filosofia, nondimeno, non è stata patrimonio esclusivo dei pensatori pagani; con il compiuto manifestarsi, grazie alla rivelazione, della verità su Dio, sull'uomo, sul mondo, essa, senza perdere la sua importanza né risolversi nella teologia, ha trovato spazio in contesto cristiano entro un più ampio e complesso quadro del sapere. Dopo essere stata praticata dai Padri della Chiesa, come Bonaventura esemplifica con riferimento alle diverse tematiche filosofiche (la natura del tempo e della materia, il generarsi delle forme delle cose e il propagarsi di queste ultime ecc.) discusse nelle sue opere da Agostino<sup>3</sup>, la filosofia è praticata nel suo tempo, oltre che dai maestri della Facoltà delle arti, dai teologi, che se ne servono sia nella interpretazione della Sacra Scrittura sia nella trattazione di questioni che sono di sua specifica pertinenza, e riguardo alle quali anch'essi parlano perciò da filosofi<sup>4</sup>. Proprio in quanto teologo Bonaventura si sente pertanto autorizzato ad affermare che non bisogna temere di ricorrere agli scritti dei filosofi, dato che «le parole dei filosofi [*verba philosophorum*] aiutano a comprendere la verità e a confutare gli errori [*plus valent ad intelligentiam*

<sup>1</sup> Cfr. al riguardo A. GHISALBERTI, *ad v.* «Historia», in *Dizionario bonaventuriano. Filosofia Teologia Spiritualità*, a cura di E. Caroli, Padova, Editrici Francescane 2008, pp. 450-456.

<sup>2</sup> Ivi, p. 450.

<sup>3</sup> Cfr. *Trib. qu.*, n. 12 (OSB XIV/1, pp. 104-106).

<sup>4</sup> Su questi due significati di filosofia desumibili dagli scritti bonaventuriani, cfr. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Bari, Dedalo 1980; rist. Roma, Città Nuova 2006, pp. 310-323.

*veritatis et confutationem errorum*] [...] tenendo conto del fatto che molte questioni di fede non possono essere risolte senza di loro»<sup>5</sup>; e al tempo stesso, quando tratta di questioni proprie della filosofia, dichiara espressamente di parlare appunto «ut philosophus»<sup>6</sup>.

Non sorprende, quindi, che egli senta anche l'esigenza di delineare nelle sue opere i tratti caratterizzanti la filosofia, definendone con precisione dal punto di vista teorico lo statuto epistemologico. Nel *Super Sententias*, ad esempio, Bonaventura dichiara che essa è una attività dell'intelletto «pure speculativus», fondata «super principia rationis», tale cioè da argomentare a partire da principi e secondo procedure rigorosi, e che è «scientia acquisita de quacumque creatura», ossia non innata né infusa, ma desunta nel corso del tempo a partire dal mondo fenomenico<sup>7</sup>. Nel *De reductione artium ad theologiam* egli ribadisce questo aspetto, precisando che si tratta di una forma di sapere che si serve «dei principî ... insiti nell'uomo per natura [*principia ... quae homini naturaliter sunt inserta*]»<sup>8</sup>, elaborata cioè in virtù di capacità che appartengono all'uomo per natura. Da ultimo, nelle *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* egli dichiara che «il sapere filosofico altro non è che la conoscenza certa della verità in quanto investigabile [*scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa*]»<sup>9</sup> appunto tramite la ragione naturale. Della verità la filosofia è, dunque, in grado di raggiungere una conoscenza priva di dubbi, ancorché bisognosa di essere completata da altre, e più elevate, forme di acquisizione del vero (la *scientia theologica*, la *scientia gratuita*, la *scientia gloriosa*) nei confronti delle quali essa ha un rapporto di stretta continuità e complementarità<sup>10</sup>. Ed è appunto grazie a tale statuto che la filosofia entra a far parte della concezione scalare del sapere che, pur con qualche variante concernente i diversi gradi in cui si struttura, è costantemente ribadita negli scritti bonaventuriani<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> *Trib. qu.*, n. 12 (OSB XIV/1, p. 107); trad. lievemente modificata.

<sup>6</sup> Accennando all'esigenza che nella attività legislativa e nella vita politica vengano rispettate la giustizia e la morale, Bonaventura afferma infatti a proposito di sé: «Nec sicut theologus vel decretista, sed sicut philosophus loquor» (SANCTI BONAVENTURAE *Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta ad fidem Codd. Mss.*, visio I, coll. II, § 3, n. 14, ed. F. Delorme, Ad Claras Aquas, Florentiae, Typ. Collegii S. Bonaventurae 1934, p. 80). Sulle ragioni che, su questo punto, fanno preferire la *reportatio* pubblicata da Delorme rispetto a quella contenuta nella *editio maior* di Quaracchi (cfr. *Hexaëm.*, coll. V, n. 14: V, p. 356b) si veda CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio...*, cit., p. 321, nota 7.

<sup>7</sup> Cfr. *III Sent.*, d. 35, a. un., q. 2 (III, p. 776b): «Quaedam [scientia] est, quae consistit in intellectu *pure speculativo*: et haec est fundata super principia rationis, et haec est scientia acquisita de quacumque creatura, sicut scientia humanae philosophiae».

<sup>8</sup> *Red. art.*, n. 4 (OSB V/1, p. 43).

<sup>9</sup> *De donis*, coll. IV, n. 5 (OSB V/2, p. 185); trad. lievemente modificata.

<sup>10</sup> CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio...*, cit., pp. 338-347.

<sup>11</sup> Ho cercato di mettere in luce tale concezione scalare nei seguenti miei saggi ai quali mi permetto perciò di rinviare: *Dignità della ragione e complementarità dei saperi in Bonaventura*, in *La conoscenza del cuore. La complementarità del sapere in san Bonaventura*, Atti della

## 2.

Ma come valuta Bonaventura i percorsi in cui storicamente si è tradotta l'indagine filosofica che ha preceduto la rivelazione e come ne legge e organizza le diverse proposte? Se è indubbio che la pratica vigente nello *studium* francescano di Parigi, che non prevedeva – almeno sino ai primi del XIV secolo – il commento di testi aristotelici<sup>12</sup>, ha fatto sì che egli non si sia misurato sul piano esegetico con quella specie di prima storia della filosofia rappresentata dal primo libro della *Metafisica* di Aristotele, è altrettanto indubbio che egli non ha mancato di confrontarsi con le opinioni dei *philosophi*, in particolare nel commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo (1250-1253), agli inizi della sua carriera accademica a Parigi, e nel suo ultimo scritto, legato anch'esso all'Università parigina, ossia nelle *Collationes in Hexaëmeron* (9 aprile - 28 maggio 1273).

Nel *Super Sententias* tali opinioni, chiamate in causa con una certa frequenza, sono da lui registrate e raccolte in modo da lasciare emergere soprattutto il conflitto delle idee, laddove le personalità filosofiche, quando vi sono, restano per lo più sullo sfondo. Così, pur citando espressamente sia Aristotele, *excellentior inter philosophos*<sup>13</sup>, sia altri filosofi antichi e non (in special modo Avicenna e Averroè), Bonaventura, non diversamente dagli altri autori medievali, preferisce servirsi spesso, per esporre le diverse posizioni succedutesi su un dato problema, di formule indeterminate, come *dixerunt aliqui, dicunt alii*. In questi casi il suo disegno interpretativo – svolto appunto più per gruppi di pensatori che per singole figure – non consente di distinguere, all'interno di ciascun gruppo, il pensiero dei diversi esponenti e i suoi eventuali sviluppi dottrinali. Analogamente, non è sempre facile identificare i *quidam*, ovvero i *magistri* suoi contemporanei (ma talora sembra trattarsi di pensatori antichi) ai quali egli fa spesso riferimento<sup>14</sup>, ancora una volta non diversamente dagli altri autori medievali.

Questa difficoltà emerge, ad esempio, a proposito di una delle due *positiones* da lui menzionate nella discussione del problema se si debba ammettere la presenza in Dio di modelli delle singole realtà: «*Quidam enim dixerunt, quod Deus non cognoscit secundum rationem ideae, sed*

Giornata di studio (Bologna, 24 febbraio 2009), a cura di F.M. Tedoldi, Bologna, Studio Teologico S. Antonio 2009, pp. 23-44; *Natura e compiti della filosofia in Bonaventura da Bagnoregio*, in *Tratti anselmiani tra fede e ragione. L'esperienza del Certamen e dintorni*, a cura di M-R. Colliard e M. Lucianaz, Saint-Christophe (Aosta) 2010, pp. 107-118.

<sup>12</sup> Cfr. J. G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, Paris, Vrin 1988, pp. 51-52.

<sup>13</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2 (II, p. 22a).

<sup>14</sup> Già nel testo di Pietro Lombardo, del resto, non è sempre possibile identificare i *quidam* o gli *alii* di volta in volta menzionati. Tali formule sono da lui usate, comunque, ora a proposito di suoi contemporanei, ora addirittura a proposito di sé. Cfr. PETRI LOMBARDI PARISIENSIS EPISCOPI *Sententiae in IV Libris distinctae*, t. I, pars 1. *Prolegomena*, Grottaferrata (Romae), Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas 1971, p. 145. Sui *quidam* in Bonaventura si veda inoltre BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, cit., pp. 113-118.

secundum rationem causae [...]. Et hoc dicunt Dionysium sensisse»<sup>15</sup>. Di costoro, i quali dissero che Dio non conosce tramite idee, ma in quanto è causa, si può soltanto dire che sono dei cristiani, dato che si basano sulla *auctoritas* dello Pseudo-Dionigi. Nel prosieguito del *respondeo* Bonaventura aggiunge che «est alia positio, et secundum Sanctos, et secundum philosophos, quod Deus cognoscit per *ideas* et habet in se rationes et similitudines rerum quas cognoscit»<sup>16</sup>. La sua tendenza a dare una impostazione prevalentemente classificatoria dei termini di un problema si manifesta in questo caso nella sbrigativa (e non del tutto corretta) affermazione che i *philosophi* concordano senz'altro con i *Sancti* nell'ammettere la presenza in Dio delle *similitudines rerum*.

Nel *Super Sententias*, come si è detto, Bonaventura consulta i *philosophi* a proposito di un'ampia gamma di questioni, senza manifestare né diffidenza né ostilità (anzi con un atteggiamento, soprattutto nei confronti di Aristotele, di stima e rispetto) e senza stupirsi, non diversamente del resto da tutti i pensatori cristiani medievali, dei limiti e degli errori presenti nei loro scritti, conseguenza diretta della debolezza che contraddistingue la ragione umana dopo il peccato originale. In diversi casi egli registra inoltre espressamente la linea progressiva e gli incrementi che hanno caratterizzato il percorso dell'indagine filosofica, ossia ne evidenzia la valenza evolutiva. Ciò emerge, ad esempio, nel caso della discussione dedicata alla natura della causalità creatrice, nella quale Bonaventura si domanda *utrum res sint productae omnino, hoc est secundum principium materiale et formale*. Nella sua *solutio* egli fornisce una sorta di sommario storico sulla filosofia antica, dettagliato e rispettoso della cronologia, che, passando in rassegna le dottrine dei filosofi monisti<sup>17</sup>, quelle di Anassagora, di Platone e dei Peripatetici, colloca questi ultimi al vertice dello sforzo del pensiero greco, persino al di sopra dei platonici. Essi, infatti, a suo dire, si avvicinarono alla verità più di tutti gli altri, in quanto affermarono la produzione del mondo da parte di Dio. Bonaventura si confessa, tuttavia, incapace di dire se Aristotele sia giunto ad affermare che anche la forma e la materia sono state create dal nulla, ma, pur lasciando la questione in sospenso, dichiara di propendere per una risposta negativa<sup>18</sup>. I *philosophi*, dunque, pur senza formulare espressamente il concetto di *creatio ex nihilo*, vi si sono via via accostati. Ciò appare chiaro alla luce dei progressi che ogni fase della storia del pensiero ha segnato rispetto alla precedente, come Bonaventura sottolinea in maniera esplicita: la tesi monistica, infatti, *non solum fidelibus, sed etiam sequentibus philosophis apparuit improbabilis*; quella di Anassagora *per sequentes philosophos ... improbata est*; la posizione platonica, infine,

<sup>15</sup> *I Sent.*, d. 35, a. un., q. 1 co, resp. (I, p. 601a).

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

<sup>17</sup> Bonaventura si limita a definirli *quidam antiqui philosophi*; gli Editori di Quaracchi (II, p. 16, nota 7) li identificano con i Pensatori della scuola eleatica.

<sup>18</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 (II, pp. 16-17).

*per sequentes philosophos ... reprobata est.* Il fatto che solo la *sacrosancta Scriptura* abbia fatto conoscere la verità piena circa la creazione prova dunque la necessità morale della rivelazione<sup>19</sup>, ma non autorizza a leggere gli sforzi compiuti su questo punto dalla *philosophorum peritia* nell'ottica di una mera storia dell'errore.

Questa visione evolutiva della storia del pensiero filosofico è proposta chiaramente da Bonaventura anche in altri punti del *Super Sententias*<sup>20</sup>, in altri ancora invece implicitamente suggerita, ad esempio a proposito della questione se le anime umane siano state *simul productae*. Qui egli espone innanzi tutto (sulla base dei *Commentarii in Somnium Scipionis* di Macrobio) l'opinione di Platone e dei platonici, secondo i quali le anime cadono in qualche modo dal loro luogo originario e, attraversando successivamente tutte le sfere celesti, si lasciano imprigionare nei rispettivi corpi; quando questi si corrompono, esse ritornano alla loro sede, per poi «suo loco et tempore» ridiscenderne, dimenticando in questo moto di discesa quanto precedentemente conosciuto e facendo altrettanto, al momento di ritornare alla loro sede celeste, riguardo ai mali esperiti nel corpo. Dopo avere duramente giudicata questa tesi (*plus est somnium quam aliquod dictum authenticum ... manifestam continet absurditatem*), egli menziona quella dei Manichei; costoro ritengono che l'anima, di natura angelica, cada successivamente nel corpo come in un carcere in seguito a una colpa commessa *ad suggestionem dei tenebrarum* e debba quindi percorrere un cammino di purificazione per potersi liberare e ritornare alla sua sede celeste. Propriamente non si tratta di una tesi filosofica, ma piuttosto di una posizione eretica; Bonaventura rileva tuttavia che essa porta a conclusioni che vanno anche contro la filosofia (in questo caso aristotelica), sia facendo ritenere possibile che un'anima passi attraverso diversi corpi (di contro al suo poter essere forma di un'unica materia), sia considerando il corpo un carcere per l'anima, ammettendo cioè che «homo non est vera species, cum ex anima et corpore non fiat unum».

Da ultimo, Bonaventura cita la tesi dei «catholici tractatores» (Agostino, Gregorio di Nazianzo, Giovanni Damasceno e il testo pseudo-agostiniano *Liber de anima et spiritu*)<sup>21</sup>, secondo la quale «animae non simul sunt creatae, sed successive producuntur in suis corporibus», notando che essa risulta confermata anche sul piano filosofico dal fatto che «animae nostrae a sua prima origine sunt ignorantes nec noverunt ista quae per sensus addiscunt; non enim addiscere est reminisci». Oltre a fare nuovamente riferimento alla posizione aristotelica, questa osservazione è importante

<sup>19</sup> Cfr. su questo punto *ivi*, d. 18, a. 2, q. 1, ad 6 (pp. 447a-448b); *De donis*, coll. IV, n. 12 (V, p. 476a-477b). Concetti analoghi a quelli bonaventuriani sono esposti anche da TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 4.

<sup>20</sup> Cfr., ad esempio, *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 1 (II, pp. 39-40); *ivi*, d. 2, p. 1, a. 1, q. 2 (pp. 59-60); *ivi*, p. 2, a. 2, q. 4 (pp. 83-84); *ivi*, d. 3, p. 2, a. 2, q. 3 (pp. 109-110).

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, d. 18, a. 2, q. 2 (pp. 449-450); q. 3 (pp. 452-453).

perché evidenza come quest'ultima, fondando l'umano conoscere sui sensi, costituisca un progresso rispetto a quella platonica, che lo fonda invece sulla reminiscenza.

In altri casi Bonaventura espone una visione evolutiva della storia del pensiero senza supportarla, come si è detto, con riferimenti precisi a autori o a correnti di pensiero. Circa il problema, ad esempio, se, e come, sia possibile che dalla causa prima efficiente scaturisca il molteplice<sup>22</sup>, egli osserva preliminarmente che è difficile comprendere «qualiter potest venire multitudo a principio summe et perfectissime uno», e che proprio per questo «aliqui circa hoc erraverunt». L'analisi di questo tema centrale della metafisica non è evidentemente senza rapporti con altre questioni da lui trattate in precedenza (quella della esistenza in Dio delle idee e quella della capacità divina di produrre *omnia immediate*<sup>23</sup>). La prima tesi presa in esame, riconducibile alla tradizione platonica, spiega infatti lo scaturire del molteplice dall'uno proprio con la presenza in quest'ultimo di una *multitudo formarum idealium* che può appunto rendere ragione dei *multa et varia* prodotti dal *rerum Conditor*. Ad essa ha fatto seguito la tesi, espressione del neoplatonismo greco e arabo (in particolare della dottrina del *Liber de causis* relativa alla *processio* delle intelligenze e dei cieli dalla causa prima<sup>24</sup>), secondo cui la produzione del molteplice dall'uno può avvenire solo grazie a una molteplicità di realtà intermedie (*propter multitudinem mediorum*<sup>25</sup>); la terza tesi, anch'essa riconducibile al neoplatonismo arabo, fa discendere il molteplice dall'infinita capacità dell'intelletto divino di ritornare su di sé intellettivamente: «propter multitudinem et infinitatem reflexionum quibus divinus intellectus supra se reflectitur et intelligit se, et intelligit se intelligere, et sic usque in infinitum»<sup>26</sup>. Si ha qui – si potrebbe dire – una breve storia del platonismo che giunge più vicino ai tempi di Bonaventura e significativamente da questa stessa tradizione (in particolare dal *Liber de causis*<sup>27</sup>) egli trae anche la giustificazione sul piano filosofico della *positio recta*, secondo cui «multitudo in rebus est a principio uno»; tale giustifi-

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, d. 1, pars 2, a. 1, q. 1 (pp. 39-40).

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, pars 1, a. 2, q. 2 (pp. 28-30).

<sup>24</sup> Cfr. *Liber de causis*, prop. IX (X), éd. établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par A. Pattin, Leuven, Uitgave van «Tijdschrift voor Filosofie» s. d. [1966], pp. 70-72.

<sup>25</sup> Il processo è così descritto da Bonaventura: «Deus enim, cum sit unus et summe simplex, intellexit se; et se intelligendo et nihil aliud, produxit primam Intelligentiam; et illa Intelligentia intellexit se et Deum, et ideo produxit duo, scilicet aliam Intelligentiam et orbem suum; et sic descendendo et multiplicando» (*II Sent.*, d. 1, pars 2, a. 1, q. 1: II, p. 40a).

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Cfr. *Liber de causis*, prop. XVI (XVII), cit., p. 83,15: «Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata». Sia la *positio* del neoplatonismo greco e arabo sia la giustificazione fondata sul *Liber de causis* erano già state menzionate da Bonaventura nel *respondeo* al problema sopra citato *Utrum primum principium produxerit omnia se ipso, aut mediante alio* (*II Sent.*, d. 1, pars 1, a. 2, q. 2: II, pp. 28-30).

cazione dice infatti che «quod est simpliciter primum est ita potens, quod omnino immensum. Propter ergo immensitatem infinita potest»<sup>28</sup>.

All'interesse e alla curiosità per il passato filosofico si affianca, dunque, in Bonaventura la consapevolezza dei nessi che legano la filosofia antica a quella a lui più vicina, come appare chiaro anche dall'ampio excursus storico-filosofico con cui viene messo a fuoco il problema se la comparsa di nuove forme nell'universo dipenda unicamente dall'azione creatrice di Dio o implichi, in qualche modo, anche l'intervento delle cause seconde. La prima tesi presa in esame è quella della latenza delle forme (*latitatio formarum*) nella materia, espressione con cui Bonaventura, al pari di altri autori medievali<sup>29</sup>, traduce l'opinione di Anassagora circa la mescolanza di tutte le omeomerie. Egli avverte che essa è suscettibile di due diverse interpretazioni: si possono, infatti, considerare le forme presenti *actualiter* nella materia, ma come occultate in essa, oppure ritenere che nella materia le *essentiae formarum* siano *non solum latentes, sed entes in potentia*, come *rationes seminales* delle forme stesse. Vi è, poi, la tesi di alcuni *philosophi magis moderni* (Avicbron e Avicenna), i quali sostengono che tutte le forme derivano da Dio; anch'essa è interpretabile in due maniere: o nel senso che Dio sia la causa principale nella produzione di ogni nuova sostanza oppure nel senso che Dio sia la causa totale e che la causa seconda non faccia che *materiam adaptare* all'azione divina. Infine, vi è la *positio* di Aristotele, seguita, secondo Bonaventura, dalla maggioranza dei filosofi e teologi contemporanei e che vede la materia solo in potenza rispetto alle forme attuate dalle cause naturali. Anche quest'ultima può essere interpretata in due modi: nell'uno si vede nella materia una *potentia receptiva*, sebbene in grado di cooperare con la causa seconda che è il principio effettivo (anche se non creatore) della forma da produrre; nell'altro si ammette, creata nella materia, una *pars formae producendae*, da cui appunto la forma stessa è tratta dall'azione della causa naturale<sup>30</sup>.

In tutti questi casi, nel premettere alle proprie *solutiones* un più o meno ampio *status quaestionis*, Bonaventura utilizza le opinioni dei *philosophi*, come è agevole rilevare, secondo un procedimento di chiara matrice aristotelica<sup>31</sup>. Classificando le vedute più diffuse e le opinioni dei predecessori

<sup>28</sup> Ivi, pars 2, a. 1, q. 1 (p. 40b).

<sup>29</sup> Cfr., ad esempio ALBERTI MAGNI *Metaphysica. Libri quinque priores*, l. I, tract. III, cap. VIII, ed. B. Geyer, Münster Westf., Aschendorff 1960 (Opera omnia, XVI/1), pp. 37a-38b.

<sup>30</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 7, pars 2, a. 2, q. 1 (II, pp. 197-199).

<sup>31</sup> Cfr. I. DÜRING, *Aristotele*, trad. it., Milano, Mursia 1976, pp. 30-34, 261-262, 265-266. J. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, Vrin 1969, p. 191, nota 62, ha visto nel procedimento aristotelico di premettere allo studio di un problema un'indagine sulla sua storia e l'enumerazione delle aporie che a suo riguardo si presentano l'origine del metodo della *quaestio*. Sulla diffusione del modello storiografico aristotelico nel Medioevo cfr., tra gli altri, G. PIAIA, *Vestigia philosophorum. Il Medioevo e la storiografia filosofica*, Rimini, Maggioli 1983, pp. 82-84.

(e dei contemporanei) sulla base di un modello bipartito (*quidam dicere voluerunt ... est alia positio*<sup>32</sup>) o, più spesso, tripartito (*quidam enim dixerunt ... fuerunt et alii, qui dixerunt ... est tertius modus dicendi*<sup>33</sup>), più raramente quadripartito<sup>34</sup>, egli fa proprio, infatti, il carattere "dialettico" della storiografia filosofica aristotelica<sup>35</sup> (non a caso lo Stagirita aveva parlato, riguardo al suo confronto con i filosofi presocratici sul tema delle cause, del loro prendere parte alla discussione: *παρὰ τῶν συνηδρευκόντων... τῷ λόγῳ*<sup>36</sup>), che si traduce nel riconoscere l'indispensabilità, nella posizione dei problemi, appunto del riferimento alla storia della filosofia, dato che la scoperta della verità consiste nell'accertamento dell'opinione vera tramite la confutazione di tutte le altre.

Ma sul piano di una possibile caratterizzazione storiografica del *Super Sententias* di Bonaventura appare rilevante, più ancora della sua attenzione ai rapporti cronologici e ai nessi esistenti tra le posizioni degli *antiqui philosophi* e quelle dei pensatori a lui più vicini, il suo riconoscimento dell'esistenza e della possibilità di una pluralità di posizioni filosofiche. Non si tratta della semplice constatazione da parte sua della molteplicità delle opinioni, ma del fatto che gli *antiqui philosophi* – Anassagora, Platone, Aristotele – si sono espressi appunto non senza ragioni e motivazioni giustificate, che egli riferisce non come pensieri isolati, ma complessi di idee, visioni del mondo, per così dire, di cui riconosce, come si è visto, la storicità, ossia la progressiva conquista della verità nella storia. La sua esposizione non presenta, pertanto, un carattere meramente dossografico, e questo per almeno due ragioni. Innanzi tutto, perché in luogo del semplice elenco delle posizioni a favore o contro una certa tesi, Bonaventura prende partito riguardo a esse, saggiandone la consistenza e cercando di valorizzare, fin dove è possibile, anche le posizioni che non condivide, come avviene ad esempio riguardo alla *positio* di Aristotele a proposito dell'eternità del mondo<sup>37</sup>. Secondariamente, perché, oltre a fornire una chiara presentazione della pluralità delle posizioni in campo, egli fornisce anche un criterio (precisamente l'aver portato delle ragioni) che consente di distinguere le opinioni appunto dei filosofi da quelle di chi filosofo non è e si è espresso in modo inadeguato su un dato problema. Tale criterio è

<sup>32</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 2 (II, pp. 319-322).

<sup>33</sup> Cfr. *ivi.*, d. 17, a. 1, q. 2 (pp. 413-416).

<sup>34</sup> Cfr. *ivi.*, d. 13, a. 3, q. 1 (pp. 323-326).

<sup>35</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* III (Γ), 1, 995a 24-b 4. Al riguardo si veda E. BERTI, *Storiografia filosofica e dialettica in Aristotele*, in *Pensiero antico e pensiero moderno in Rodolfo Mondolfo*, presentazione di A. Santucci, Bologna, Cappelli 1979, pp. 48-77; *Id.*, *Sul carattere «dialettico» della storiografia filosofica di Aristotele*, in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, a cura di G. Cambiano, Torino, Tirrenia-Stampatori 1986, pp. 101-125, entrambi ora anche in E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici*, vol. I. *Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, Morcelliana 2004, rispettivamente pp. 139-157, 175-199.

<sup>36</sup> ARISTOTELE, *Metaph.* I (A), 5, 987a 2-3.

<sup>37</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 1, pars 1, a. 1, q. 2 (II, pp. 19-24).

da lui applicato, ad esempio, riguardo al come interpretare la condizione di assenza di forma che caratterizza la materia all'atto della creazione; tale *informitas* non va infatti intesa alla maniera degli antichi poeti come *chaos*, ossia come confuso cozzare e scontrarsi nella materia dei vari elementi non ancora ordinati e disposti nelle loro sedi naturali, ma piuttosto (conformemente a quanto afferma la ragione e rivela la Scrittura) nel senso che la materia prima è stata prodotta già dotata di una forma (appunto la *forma corporeitatis*) peraltro non ancora completa né sufficiente a determinare pienamente la materia, incapace cioè di determinare l'*appetitus* di quest'ultima nei confronti di altre forme<sup>38</sup>.

## 3.

Nelle *Collationes in Hexaëmeron* il confronto con gli *antiqui philosophi* si situa all'interno della dura polemica bonaventuriana contro gli *artistae* parigini e la loro pretesa, in quanto *philosophi*, ossia esegeti di Aristotele<sup>39</sup>, di riproporne *simpliciter* la visione del mondo e l'apparato argomentativo, non tenendo conto cioè del profondo mutamento di prospettive introdotto dalla rivelazione. È anzi proprio questa pretesa, e il conseguente ruolo egemonico, per dir così, riconosciuto dagli *artistae* al pensiero dello Stagirita, a guidare il nuovo approccio che nelle *Collationes* Bonaventura mette in opera nei riguardi di esso e, più in generale, del pensiero antico a lui noto, col sottolinearne maggiormente, rispetto al *Super Sententias*, appunto in funzione polemica, i limiti e le insufficienze.

Tutto ciò lo conduce a porre al centro del confronto il tema dell'esemplarismo, già affrontato nel *Super Sententias* in termini assai meno polemici; a esso precisamente viene finalizzata la trattazione storico-filosofica svolta da Bonaventura nelle *Collationes* V-VII, il cui sfondo è costituito dalla consueta constatazione dell'insufficienza della filosofia ad attingere le più ardue verità intorno alla natura e all'azione di Dio e al fine ultimo dell'uomo, e sulla conseguente necessità morale della rivelazione nelle attuali condizioni storiche della umanità<sup>40</sup>. Entro tale quadro egli introduce e svolge un preciso raffronto tra i filosofi illuminati, che hanno affermato la dottrina delle idee divine, e quelli che invece l'hanno criticata. Riconducendo a queste due le diverse posizioni emerse a tale riguardo nel *Super Sententias*, Bonaventura fa ovviamente prevalere la classificazione di esse su base concettuale rispetto a quella condotta in prospettiva cronologica. Si tratta, d'altra parte, di una base concettuale estremamente ampia, considerata la centralità della dottrina esemplaristica e le conseguenze metafisiche ed etiche che, secondo Bonaventura, discendono dal suo rifiuto.

<sup>38</sup> Cfr. su questo punto ivi, d. 12, a. 1, q. 3 co (p. 300ab).

<sup>39</sup> Cfr. F.-X. PUTALLAZ, R. IMBACH, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, trad. it., Milano, Jaca Book 1998.

<sup>40</sup> Cfr. *Hexaëm.*, coll. VII, nn. 5-10 e coll. XIII, n. 12 (OSB VI/1, pp. 168-172, 248).

Se tutti i veri filosofi adorarono un solo Dio, riconoscendolo principio e fine di tutte le cose<sup>41</sup>, non tutti però ammisero la presenza in Dio degli «*exemplaria rerum*». Platone, Cicerone, Filone di Alessandria, *disertissimus Iudaeorum*, Plotino, *nobilissimus*, che Bonaventura cita da Macrobio, riconobbero in Dio l'«*exemplar omnium*»<sup>42</sup>. Di contro a costoro stanno quanti, sulla scia di Aristotele, hanno negato che in Dio vi siano gli archetipi delle cose e che sono incorsi nei «pessimi errores» che conseguono da tale negazione. Bonaventura menziona i filosofi arabi, i quali «introducono la necessità fatale, cioè [che] quelle sostanze che muovono la rotazione celeste sono le cause necessarie di tutte le cose [*inducunt necessitatem fatalem ... scilicet quod illae substantiae moventes orbem sunt causae omnium necessariae*]»<sup>43</sup>, e in particolare Averroè, che attribuisce ad Aristotele la paternità della propria tesi dell'unicità dell'intelletto possibile<sup>44</sup>.

Se ancora una volta Bonaventura non prende posizione circa questo problema di esegesi aristotelica<sup>45</sup>, egli è però consapevole che entrambi questi percorsi in cui si è articolata, a suo dire, la storia del pensiero proseguono, ai suoi tempi, nelle opere rispettivamente di quanti, al seguito dei Padri e specialmente di Agostino, hanno accettato l'esemplarismo platonico, e di chi invece, come gli *artista*, ha spinto la propria infatuazione per le dottrine aristoteliche sino a contrastare duramente la «*doctrina Christi*»<sup>46</sup>. Egli mostra, quindi, una volta di più, chiara coscienza dei nessi che uniscono la riflessione degli antichi a quella dei contemporanei e quindi, in questo specifico caso, dell'importanza di ricercare ai primordi della filosofia l'origine e le ragioni di un dissenso che esplose in modo clamoroso nel suo tempo.

In riferimento agli *antiqui philosophi* il disegno contenuto nelle *Collationes in Hexaëmeron* appare dunque caratterizzato da due precisi elementi. Il primo concerne la chiara sottolineatura dei limiti dell'impostazione natura-

<sup>41</sup> «*Omnes veri philosophi unum Deum coluerunt*» (ivi, coll. V, n. 15: p. 136). Cfr. ivi, coll. VI, n. 2 (p. 150): «*licet omnes [philosophi] viderint primam causam omnium principium, omnium finem*».

<sup>42</sup> «*Illa lux aeterna est exemplar omnium, et quod mens elevata, ut mens aliorum nobilium philosophorum antiquorum, ad hoc pervenit*» (ivi, coll. VI, n. 6: p. 152). La dottrina platonica delle idee è ricordata ivi, n. 2 (p. 150) per la critica di Aristotele; Filone è menzionato nella *Collatio* VI, n. 7 (p. 154) con un appellativo tratto da GIROLAMO, *De viris illustribus*, VIII, 4; Cicerone e Plotino sono citati insieme nella *Collatio* VII, n. 3 (pp. 166-168). Di Plotino Bonaventura aveva riportato un lungo estratto (cfr. ivi, coll. VI, nn. 27-32: pp. 160-164) ripreso alla lettera da MACROBII AMBROSII THEODOSII *Commentarii in Somnium Scipionis libri duo*, l. I, cap. VIII, nn. 5-11, a cura di L. Scarpa, Padova, Liviana 1981, pp. 134-139.

<sup>43</sup> *Hexaëm.*, coll. VI, n. 3 (OSB VI/1, p. 153).

<sup>44</sup> Cfr. ivi, n. 4 (p. 152).

<sup>45</sup> Più avanti (cfr. ivi, coll. VIII, n. 2: p. 178) Bonaventura si sforza di giustificare Aristotele da questo *error*, dando così l'impressione di attribuirne la paternità allo Stagirita, ma solo dopo avere ricordato ancora una volta che è il *Commentator* ad assegnare ad Aristotele la dottrina dell'unicità dell'intelletto possibile.

<sup>46</sup> Ivi, coll. I, n. 9 (p. 52).

listica aristotelica, se considerata alla luce della tematica esemplaristica<sup>47</sup>. Nell'*In Hexaëmeron* Bonaventura parla, infatti, con molto rispetto delle ricerche fisiche e biologiche dello Stagirita<sup>48</sup> e, richiamandosi appunto a tale impostazione, si sforza perfino di giustificarne le affermazioni circa l'eternità del mondo, la negazione della vita futura e l'unicità dell'intelletto possibile<sup>49</sup>. Egli ribadisce nondimeno che «a prescindere da qualunque cosa egli abbia pensato, altri filosofi illuminati affermarono le idee. Essi furono cultori di un unico Dio, affermarono in un Dio buono tutte le cose buone, affermarono le virtù esemplari dalle quali fluiscono le virtù cardinali [quidquid (Aristoteles) senserit, alii philosophi illuminati posuerunt ideas; qui fuerunt cultores unius Dei; qui omnia bona posuerunt in optimo Deo, qui posuerunt virtutes exemplares, a quibus fluunt virtutes cardinales]»<sup>50</sup>. Nel *Super Sententias*, per contro, questi limiti erano stati passati sotto silenzio; nella questione che ha per oggetto l'esistenza delle idee divine (*Utrum ponendae sint ideae in Deo*) infatti Aristotele non viene menzionato<sup>51</sup> e, poco più avanti, circa il problema *Utrum Deus cognoscat alia a se*, in cui il primo argomento *sed contra* è tratto appunto dalla *Metafisica* (se Dio conoscesse altro da sé, la sua intelligenza sarebbe attuata da qualcosa di distinto da lui, da cui perciò dipenderebbe), la risposta, estremamente laconica rispetto all'ampiezza che caratterizza le risposte alle altre cinque obiezioni, non risulta per nulla ostile ad Aristotele<sup>52</sup>.

D'altra parte, nel contesto della polemica anti-filosofica che percorre le pagine delle *Collationes in Hexaëmeron* (e che non implica peraltro alcun significativo mutamento nei contenuti filosofici della sintesi bonaventuriana, in particolare quanto agli elementi aristotelici da essa veicolati<sup>53</sup>), il richiamo alle dottrine dei filosofi pagani assume una dimensione valutativa del tutto particolare. Esso consente di rilevare i limiti che la filosofia ha evidenziato (e dei quali peraltro Bonaventura mostra, una volta di più, di non stupirsi<sup>54</sup>) proprio nell'opera dei suoi più significativi rappresentanti e,

<sup>47</sup> Che Bonaventura consideri Aristotele soprattutto un *physicus* appare anche da altri suoi testi precedenti le *Collationes*. Cfr., ad esempio, *II Sent.*, d. 30, a. 3, q. 1, ad opp. 1 (II, p. 727b); *Chr. unus*, n. 18 (V, p. 572a).

<sup>48</sup> Cfr. *Hexaëm.*, coll. IV, n. 17 (OSB VI/1, pp. 120-122).

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, coll. VII, n. 2 (p. 166).

<sup>50</sup> *Ivi*, n. 3 (pp. 167-169); trad. parzialmente modificata. Che la rivendicazione bonaventuriana del valore della teoria delle idee nei confronti di Aristotele sia soprattutto una rivendicazione della libertà della creazione è stato messo in luce in particolare da S. VANNI ROVIGHI, *Perché san Bonaventura ha criticato Aristotele*, «Verifiche», 4 (1975), pp. 3-14.

<sup>51</sup> Cfr. *I Sent.*, d. 35, a. un., q. 1 (I, pp. 600-602).

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, d. 39, a. 1, q. 1 (pp. 684-686).

<sup>53</sup> Cfr. J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, ed. it. a cura di L. Mauro, Assisi, Porziuncola 2008, pp. 213-215.

<sup>54</sup> Dell'ignoranza in cui furono i filosofi antichi riguardo alla risurrezione futura dei corpi egli afferma infatti: «Nec mirum: quia, cum essent investigatores secundum potentiam rationis, ratio nostra non potest ad hoc pervenire, ut corpora resurgant, ut elementa

di conseguenza, di sottolineare l'improponibilità della sua autosufficienza in contesto cristiano. Anche i «filosofi illuminati», egli nota infatti, «furono nelle tenebre, poiché non ebbero il lume della fede, mentre noi sì [*in tenebris fuerunt, quia non habuerunt lumen fidei; nos autem habemus lumen fidei*]»<sup>55</sup>. La sua puntuale elencazione di tali limiti, tra i quali è nuovamente menzionata l'opinione dei platonici riferita da Macrobio sulla discesa e sul ritorno ciclici delle anime umane rispetto alla loro originaria sede celeste<sup>56</sup>, appare quindi funzionale a mettere in luce come la pretesa degli *artistae* di riproporlo senz'altro, tornando indietro, per dir così, rispetto al progresso storicamente attuatosi nella conoscenza della verità, costituisca un grave errore appunto sul piano dell'attenzione alla storia<sup>57</sup>.

## 4.

È, per contro, proprio l'attenzione al dato storico, ossia alla duplice minaccia rappresentata dall'aristotelismo eterodosso all'interno della facoltà delle arti e da talune tendenze "destabilizzanti" manifestatesi all'interno di quella di teologia<sup>58</sup>, a indurre Bonaventura a riconsiderare i due significati di filosofia, evidenziati all'inizio del nostro discorso, ossia rispettivamente forma di sapere elaborata storicamente dagli *antiqui philosophi* e forma di sapere praticata in contesto cristiano prima dai Padri della Chiesa e successivamente dai teologi. Se la presenza negli studi teologici di tendenze caratterizzate da una sorta di infatuazione per il pensiero di Aristotele lo porta perciò nelle *Collationes in Hexaëmeron* a suggerire all'interno di tali studi un limitato e prudente ricorso ai testi dei *magistri* e appunto dei *philosophi*, collocati significativamente dopo i testi scritturistici e dopo quelli dei Padri della Chiesa (*originalia*) e da consultarsi «di passaggio e di sfuggita, quasi che non ci si debba fermare [*transeundo et furando, quasi ibi non sit permanendum*]»<sup>59</sup>, la pretesa degli *artistae* di riproporre in contesto cristiano le procedure e le tesi degli *antiqui philosophi* non può che spingerlo a sottolineare appunto in modo polemico i limiti di essi.

contraria possint sic conciliata in caelo sine reflexione permanere» (*Hexaëm.*, coll. VII, n. 6: OSB VI/1, p. 168).

<sup>55</sup> Ivi, n. 3 (p. 169).

<sup>56</sup> Cfr. ivi, nn. 5-12 (pp. 168-172), e MACROBII AMBROSII THEODOSII *Commentarii in Somnium Scipionis libri duo*, l. I, cap. XII, ed. cit., pp. 156-163.

<sup>57</sup> Con una efficace metafora Bonaventura afferma infatti che i *magistri* «cavere debent, ne nimis commendent et appetentur dicta philosophorum, ne hac occasione populus revertatur in Aegyptum, vel exemplo eorum dimittat aquas Siloe» (*Hexaëm.*, coll. XIX, n. 12: OSB VI/1, p. 350).

<sup>58</sup> «Infatti vi è stata la contestazione della vita del Cristo nei costumi dei teologi e la contestazione della dottrina del Cristo nelle false opinioni dei maestri delle arti» (ivi, coll. I, n. 9: p. 53); trad. parzialmente modificata.

<sup>59</sup> Ivi, coll. XIX, n. 15 (p. 353).

Non sorprende, pertanto che, diversamente dal *Super Sententias*, nell'*In Hexaëmeron* Bonaventura ritenga necessario, più che evidenziare come su singoli punti gli *antiqui philosophi* si siano avvicinati alla pienezza della verità, sottolineare che le vicende di tale progressivo avvicinamento appaiono in un certo senso superate dall'ormai saldo possesso di essa da parte dei cristiani e, in particolare, dei *doctores altissimi*, greci (Epifanio, Basilio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Atanasio, Giovanni Crisostomo) e latini (Gerolamo, Agostino, Ilario, Ambrogio, Orosio, Gregorio), da lui puntualmente ricordati<sup>60</sup>. Quella che si dispiega in seguito alla rivelazione è, in altre parole, piuttosto la storia del graduale chiarificarsi di tale verità. A esso anche la filosofia può portare un valido contributo, a condizione, come si è detto, di aprirsi ad altre forme di sapere, senza per questo venire meno, nell'ambito che le è proprio, alla specificità del suo metodo e delle sue tecniche argomentative.

RIASSUNTO: Bonaventura si è confrontato con le opinioni dei filosofi antichi in particolare nella *Lectura super Sententias* e nelle *Collationes in Hexaëmeron*. Nella *Lectura super Sententias* sottolinea spesso il loro progressivo avvicinamento alla verità, pienamente rivelata dal cristianesimo. Egli ha quindi una visione positiva della filosofia, apprezza la ricchezza di posizioni che ha evidenziato nella sua storia, ritiene che essa sia utile anche ai teologi. Nelle *Collationes*, al contrario, egli critica duramente i maestri cristiani della facoltà delle Arti che da filosofi, seguaci in particolare di Aristotele, assolutizzano questa forma di sapere, separandola da altre forme di sapere, soprattutto dalla teologia. Perciò, in polemica con loro, in questo scritto, e assai più che nella *Lectura super Sententias*, Bonaventura mette in luce i limiti e gli errori dei filosofi antichi, e in primo luogo di Aristotele; questi errori, infatti, inevitabili e dunque scusabili nei pensatori antichi, non lo sono in quei pensatori cristiani che appunto si fermano al sapere filosofico, non tenendo conto della storia, ossia del progresso che il cristianesimo ha portato circa la conoscenza della verità.

SUMMARY: Bonaventure discussed the opinions of the ancient philosophers particularly in *Lectura super Sententias* and in *Collationes in Hexaëmeron*. In *Lectura super Sententias* he emphasizes the progressive approach by the ancient philosophers to the truth, which Christianity revealed. Therefore, Bonaventure has a positive outlook on the philosophy, he esteems the wealth of positions exhibited in its history, and he considers this discipline useful for the theologians too. On the contrary, in *Collationes in Hexaëmeron* Bonaventure bitterly censures the christian masters of the faculty of the Arts, who, in that they were philosophers, particularly followers of Aristotle, emphasized this form of knowledge, so as to separate it from other forms of knowledge, especially from theology. Consequently, in *Collationes*, in polemics against them, Bonaventure emphasizes, much more than in *Lectura*, the limits and the errors of the ancient philosophers, firstly of Aristotle. Really, these errors were unavoidable and therefore justifiable for the ancient thinkers, but not for these christian thinkers, who stopped at the philosophical knowledge, without considering the history, that is the progress to know the truth by the Christianity.

<sup>60</sup> Cfr. *ivi*, coll. XVI, n. 26 (p. 304).

