

LETTERIO MAURO

LA PHILOSOPHIE DE SAINT BONAVENTURE
DI ÉTIENNE GILSON: CONSIDERAZIONI
A CENT'ANNI DALLA PRIMA EDIZIONE

La prima edizione della monografia gilsoniana su Bonaventura¹ – apparsa nel 1924, ma in gestazione sin dal 1913 – si collocava in un contesto segnato da un doppio pregiudizio storiografico nei confronti della filosofia medievale che ne limitava fortemente il valore o, comunque, l'originalità. Da un lato, vi era quello di matrice “razionalistica”, secondo il quale la cultura del Medioevo era stata priva appunto di autentico valore filosofico, avendo essa “assorbito” la filosofia in una speculazione di carattere teologico, quindi, penalizzandola come forma autonoma di sapere². Dall'altro, vi era il pregiudizio di matrice «neoscolastica» che, pur nella varietà delle sue posizioni, tendeva soprattutto a evidenziare in prospettiva più ideologica che storica, piuttosto che le differenze tra esse, i *tópoi* che accomunavano le varie forme del pensiero medievale, col risultato di ricondurre queste ultime a un identico sistema di verità razionali, la cui attuazione più compiuta era costituita dal tomismo, elevato in tal modo a canone di valutazione storica delle altre filosofie³.

Non sorprende, perciò, che nel suo testo, da storico della filosofia, Gilson prendesse nuovamente posizione – lo aveva già fatto nello studio dedi-

¹ É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1924 [trad. it., *La filosofia di san Bonaventura*, a cura di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1994, condotta sulla seconda edizione dell'opera, Vrin, Paris 1978]. Sulla lunga genesi di questo volume si veda quanto osserva L.K. SHOOK, *Étienne Gilson* [1984], trad. it. di M.S. Rossi, presentazione di I. Biffi, Jaca Book, Milano 1991, p. 154.

² Con riferimento a Bonaventura, una significativa “anticipazione” di questo atteggiamento razionalistico è rinvenibile in questa dichiarazione di J.-B. HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, Seconde Partie, t. II, G. Pedone-Lauriel Éditeur, Paris 1880, p. 22: «saint Bonaventure retrécit autant qu'il le peut le domaine de la spéculation, da la raison. Ce n'est pas, à proprement parler, un philosophe. C'est bien plutôt un théologien, plutôt encore un théosophe». Per una sintetica rassegna dei principali esponenti della storiografia di orientamento “razionalistico” tra Otto e Novecento si veda F. VAN STEENBERGHEN, *L'interprétation de la pensée médiévale au cours du siècle écoulé*, in *Scholastica ratione historico-critica instauranda*. Acta Congressus scholastici internationalis (Romae, 1950), Pontificum Athenaeum Antonianum, Romae 1951, pp. 23-39 (in particolare, pp. 26-31).

³ Sulla «neoscolastica» di area francofona cfr. R. WIELOCKX, *De Mercier à De Wulf. Débuts de «l'École de Louvain»*, in *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*. Atti del convegno internazionale (Roma, 21-23 settembre 1989), a cura di R. Imbach e A. Maiorè, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991, pp. 75-95. Sul movimento neoscolastico italiano cfr. C. VASOLI, *La neoscolastica in Italia*, ivi, pp. 167-189.

cato a Tommaso d'Aquino, *Le thomisme*⁴, pubblicato in prima edizione nel 1919 – contro tali semplificazioni e forzature, che o negavano senz'altro valore filosofico al pensiero medievale o, al più, lo riconoscevano soltanto a quello di Tommaso. Come egli stesso osserva nella sua autobiografia intellettuale pubblicata nel 1960 – *Le philosophe et la théologie* –, le ricerche da lui condotte in preparazione della tesi di laurea del 1913 su *La liberté chez Descartes et la théologie* gli avevano consentito di rimettere in questione «visioni storiche divenute opinione corrente, praticamente, dei dogmi», ad esempio quella, inaugurata da Cousin, secondo cui «non vi è nulla tra i Greci e Cartesio se non una sorta di notte intellettuale sopravveniente per l'estinzione progressiva della luce greca»⁵. D'altra parte – continuava Gilson – «l'unico modo per sapere se la filosofia di san Tommaso era veramente uguale a quella degli altri scolastici era di confrontarlo con qualche altro teologo. Da ciò lo studio su *La philosophie de saint Bonaventure*»⁶.

Al fine di ridare piena dignità filosofica all'opera dei pensatori medievali, Gilson non esitò a fare ricorso al lessico “laico” in voga alla Sorbona negli anni della sua formazione universitaria e in particolare alla nozione di sistema, desunta da Octave Hamelin di cui aveva seguito i corsi, secondo la quale «toute pensée philosophique authentique se constitue en une structure cohérente dont on peut expliciter les articulations et s'assurer de leur solidité»⁷. Non sorprende, perciò, che tale nozione, già presente nel sottotitolo della monografia su Tommaso⁸, ricorra con significativa frequenza anche in quella su Bonaventura. Al tempo stesso, la ricostruzione della filosofia bonaventuriana qui condotta, e che metteva a frutto l'edizione critica portata a termine dai Padri di Quaracchi solo una ventina d'anni prima⁹, si traduceva in effetti in un confronto a tutto campo con quella di

⁴ É. GILSON, *Le thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, A. Vix et Cie, Strasbourg 1919. Negli anni Gilson sottopose a revisione costante questo suo lavoro, fino alla sesta edizione, notevolmente accresciuta, apparsa nel 1965 (Vrin, Paris) e oggi tradotta anche in italiano: *Il tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, a cura di C. e F. Marabelli, Jaca Book, Milano 2010.

⁵ Id., *Il filosofo e la teologia* [1960], trad. it. di P.E. Gennarini, Morcelliana, Brescia 1966, p. 93.

⁶ Ivi, p. 96.

⁷ J. JOLIVET, *Les études de philosophie médiévale en France de Victor Cousin à Etienne Gilson*, in *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento*, cit., p. 15. Come osserva J.L. SHOOK, *Étienne Gilson*, cit., p. 120 nota 2, «col tempo Gilson si convinse anche che il sistema privilegiava la filosofia più che il filosofo, mentre per lui il filosofo diventava sempre più importante. Questo non significa che a volte non gli tornasse utile usare una parola così positivista per descrivere la semplificazione dei concetti nel numero minore possibile di principi. Tuttavia, una volta abbracciata la “filosofia cristiana”, arrivò alla conclusione che “sistema” tendeva a esprimere in modo esagerato la funzione semplificatrice della fede».

⁸ La parola «système», presente nel sottotitolo di *Le thomisme* (cfr. *supra*, nota 4) nella prima edizione (1919) e poi riproposta anche nella seconda (1922) e nella terza (1927), sarebbe stata sostituita nella quarta (1942) e nella quinta (1944) dalla parola «philosophie».

⁹ DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE *Opera omnia*, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (prope

Tommaso; esso lasciava emergere due sintesi dottrinali profondamente diverse, in particolare riguardo allo statuto della filosofia e al suo rapporto con la verità rivelata, come pure all'atteggiamento nei confronti del pensiero di Aristotele.

Secondo Gilson, infatti, pur ammettendo l'esistenza di «una distinzione formale tra la filosofia e la teologia», Bonaventura (diversamente da Tommaso) di fatto la negava «come illegittima»¹⁰, respingendo quindi una concezione della filosofia autonoma e separata dalla teologia. Convinto che, in seguito alla colpa originale, la ragione naturale non possa più esercitarsi nel suo ambito «senza il soccorso della grazia», Bonaventura affermava la filosofia soltanto «come disciplina eteronoma», integrandola «a un organismo di nozioni e di influssi soprannaturali che la trasfigurano»¹¹. In breve: riconoscendo la necessità della fede «per il buon uso della ragione in quanto ragione»¹², l'opera di Bonaventura costituiva la coerente e compiuta sintesi dell'agostinismo medievale (di contro a quella di Tommaso integralmente ispirata dal pensiero aristotelico), e in essa trovava espressione il suo consapevole rifiuto dello spirito della filosofia di Aristotele – conosciuta ma pienamente superata già nel *Super Sententias*, assai prima cioè delle esplicite e puntuali critiche a essa rivolte nelle *Collationes in Hexaëmeron*.

Come è noto, ai consensi suscitati dal volume gilsoniano si contrapposero non poche voci critiche, soprattutto di esponenti della cosiddetta Scuola di Lovanio (De Wulf, Van Steenberghen) e, più in generale, di studiosi che si riconoscevano in quel «Medioevo uniforme»¹³ in esso denunciato con forza. Fu in particolare Fernand Van Steenberghen a reagire all'interpretazione data da Gilson sia della filosofia di Bonaventura, sia dell'atteggiamento di quest'ultimo nei confronti di Aristotele, atteggiamento divenuto critico, a suo dire, solo nell'ultimo periodo della vita di Bonaventura, in coincidenza col manifestarsi di una corrente di aristotelismo eterodosso nella Facoltà delle arti parigina. Secondo Van Steenberghen, inoltre, Bonaventura aveva ammesso la piena legittimità in ambito cristiano di una riflessione filosofica autonoma rispetto alla rivelazione e alla teologia, anche se la filosofia bonaventuriana doveva essere considerata una forma ancora imperfetta (rispetto a quella di Tommaso) di recezione dell'aristotelismo,

Florentiam) 1882-1902, 10 voll. Riguardo a questa edizione rinvio, tra gli altri, a *Editori di Quaracchi 100 anni dopo. Bilancio e prospettive*. Atti del Colloquio Internazionale (Roma, 29-30 maggio 1995), a cura di A. Cacciotti e B. Faes de Mottoni, Edizioni Antonianum, Roma 1997; P. MARANESI, *L'edizione critica bonaventuriana di Quaracchi* (2002), in *Id.*, *La via alla sapienza cristiana. Studi su san Bonaventura*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2024, pp. 19-62.

¹⁰ É. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, cit., p. 452.

¹¹ *Ivi*, p. 453.

¹² *Ivi*, p. 451 nota 13.

¹³ Sulle reazioni alla monografia bonaventuriana di Gilson si veda J.L. SHOOK, *Étienne Gilson*, cit., pp. 154-156: 154.

più precisamente come un «aristotelismo neoplatonizzante»¹⁴ assai eclettico. In tal modo, Van Steenberghen sembrava curiosamente concordare con Gilson nel presentare una visione depotenziata, per dir così, della filosofia di Bonaventura: se, infatti, Gilson negava l'esistenza di essa in quanto disciplina autonoma, Van Steenberghen, pur ammettendone l'esistenza, la considerava una sintesi meno solidamente strutturata rispetto a quella elaborata da Tommaso.

Com'è altrettanto noto, l'ampio dibattito, culminato verso la fine degli anni Sessanta del secolo scorso, tra Gilson e Van Steenberghen intorno a queste tematiche, cioè intorno alla cosiddetta "questione bonaventuriana"¹⁵, ha in qualche modo assorbito, nel corso del Novecento, la storiografia filosofica sul pensatore francescano. Senza qui ripercorrerne le diverse fasi, ne vanno ricordati almeno gli indubbi guadagni. Da un lato, la monografia di Gilson ha contribuito a evidenziare, accanto al valore filosofico e alla pluralità di prospettive del pensiero medievale, la piena originalità della riflessione di Bonaventura nei confronti di altri autori coevi e in particolare di Tommaso, vedendo in lui molto più che il Tommaso dimidiato, per dir così, degli interpreti neoscolastici. Al tempo stesso, essa ha messo in luce la buona conoscenza del pensiero aristotelico da parte di Bonaventura, di contro a interpreti (basti pensare a Franz Ehrle¹⁶) che ne avevano sottolineato, invece, i limiti e le lacune. Da parte sua, Van Steenberghen ha chiaramente mostrato che l'atteggiamento di Bonaventura nei confronti di Aristotele, lungi dall'essere pregiudizialmente ostile, è assai più sfumato di come riteneva Gilson¹⁷; considerato con stima e simpatia in particolare

¹⁴ Tra i numerosi interventi di F. Van Steenberghen su queste tematiche mi limito qui a ricordare *La filosofia nel XIII secolo* [1966], trad. it. di A. Coccio, Vita e Pensiero, Milano 1972, pp. 167-240.

¹⁵ Si veda al riguardo l'essenziale panoramica tracciata da C. MARABELLI, *Unica fede, molteplici filosofie*, Introduzione in É. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, cit., pp. IX-XXI. Sull'argomento cfr. anche, tra gli altri, P. MARANESI, *Per un contributo alla «questione bonaventuriana»*, «Wissenschaft und Weisheit», 58 (1995), pp. 287-314; A. SPEER, *Bonaventure and the Question of a Medieval Philosophy*, «Medieval Philosophy and Theology», 6 (1997), pp. 25-46.

¹⁶ Cfr. F. EHRLE, *L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali*, in *Xenia thomistica: a plurimis orbis Catholici viris eruditiss, praeeparata quae Sancto Thomae Aquinatis, Doctori communi et angelico; anno ab eius canonizatione sexcentesimo, devotissime offert reverendissimus Pater, Fr. Ludovicus Theissling*, III. *Tractatus historico-criticus*, edenda curavit p. S. Szábo, Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1925, pp. 517-588.

¹⁷ P. ROBERT, *Le problème de la philosophie bonaventurienne* (I), «Laval théologique et philosophique», 6 (1950), pp. 145-163: 162, ha così sintetizzato l'esito su questo punto del dibattito tra Gilson e Van Steenberghen: «A l'encontre de ce que soutient M. E. Gilson, l'aristotélisme n'est donc pas uniquement pour le Docteur Séraphique «une doctrine condamnée» ou «une erreur qu'il juge». L'aristotélisme est en effet beaucoup plus que cela pour lui. Il est la plus haute expression de la pensée antique et la plus parfaite explication de l'univers jamais conquise par la raison humaine laissée à ses seules lumières. Nous sommes reconnaissants à M. Van Steenberghen de l'avoir mis en relief».

nel *Super Sententias*, lo Stagirita era stato per contro criticato nelle tre serie di *Collationes* bonaventuriane per alcuni suoi "errori" filosofici, che peraltro proprio nelle *Collationes in Hexaëmeron* venivano almeno in parte giustificati, di contro alla condanna senza appello dei suoi seguaci cristiani della facoltà delle arti parigina.

D'altra parte, dopo le accurate ricerche di Patrice Robert sullo statuto (e sulle fonti) della filosofia bonaventuriana¹⁸, i contributi portati da Joseph Ratzinger¹⁹, John Francis Quinn²⁰, Francesco Corvino²¹ (per citare solo alcuni dei successivi interpreti) a un approfondimento di queste tematiche hanno evidenziato come la tesi della "eteronomia" della filosofia bonaventuriana costituisca l'aspetto senza dubbio più problematico della interpretazione gilsoniana.

Va ricordato, al riguardo, che il rapporto tra la filosofia (o, per meglio dire, tra le diverse discipline in cui essa, per Bonaventura, si articola²²) e la rivelazione è da lui costantemente considerato all'interno del più ampio rapporto tra i gradi del sapere accessibili all'uomo. Variamente elencati nei suoi testi, tali gradi sono, comunque, sempre disposti secondo un ordine gerarchico e una continuità; in tal modo, ciascuno di essi, a partire appunto dal sapere filosofico, è tramite al grado immediatamente superiore, sino a pervenire al grado più alto, quello della sapientia, variamente definita da Bonaventura, ma da intendersi, in ogni caso, come la più elevata conoscenza e, al tempo stesso, la più perfetta maniera di vivere²³. Quello filosofico costituisce, quindi, il sapere "di base", propriamente umano in quanto acquisito «per la via del senso e dell'esperienza (*per viam sensus et experientiae*)»²⁴, ossia per mezzo dei due strumenti che sono la caratteristica tipica della natura umana. Ad esso si aggiungono via via tutte le successive

¹⁸ P. ROBERT, *Le problème de la philosophie bonaventurienne* (II), «Laval théologique et philosophique», 7 (1951), pp. 9-58.

¹⁹ Cfr. J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, a cura di L. Mauro, trad. it. di M. Montelatici, Edizioni Porziuncola, Assisi (PG) 2008, pp. 167-185, ora anche in Id., *L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, trad. it. di P. Azzaro, revisione di L. Cappelletti, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017 (Opera omnia, II), pp. 635-656.

²⁰ Cfr. J.F. QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1973, pp. 841-896.

²¹ Cfr. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo, Bari 1980; rist. Città Nuova, Roma 2006, pp. 310-347, 489-511.

²² Sulle classificazioni bonaventuriane della filosofia cfr., tra gli altri, CH. WENIN, *Les classifications bonaventuriennes des Sciences philosophiques*, in *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Antenore, Padova 1972, pp. 189-216; A. DI MAIO, *La divisione bonaventuriana della filosofia: lettura di «Collationes in Hexaëmeron» 3.2*, in *La divisione della filosofia e le sue ragioni. Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo)*. Atti del VII Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (Assisi, 14-15 novembre 1997), a cura di G. D'Onofrio, Avagliano, Cava de' Tirreni (SA) 2001, pp. 157-184.

²³ «Sapientia in se claudit utrumque actum; unde quodam modo respicit intellectum, quodam modo respicit affectum» (*III Sent.*, d. 35, a. un., q. 1, concl., ad 5: III, p. 775b).

²⁴ *II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 1 (II, p. 716a).

forme di conoscenza accessibili all'uomo, a iniziare da quella che le è immediatamente superiore, ossia da quella resa possibile dalla rivelazione.

Questa concezione scalare²⁵ del sapere è chiaramente enunciata da Bonaventura sin dal *Super Sententias*²⁶, e poi riproposta, pur con qualche variante circa appunto i diversi gradi in cui essa si struttura, nel *De reductione artium ad theologiam*²⁷, nelle *Collationes de septem donis Spiritus sancti*²⁸ e infine nelle *Collationes in Hexaëmeron*²⁹. Ora, nessuno di questi testi (alcuni dei quali ricordati anche da Gilson) consente, a ben vedere, di fondare in modo convincente la tesi della "eteronomia" del sapere filosofico in Bonaventura, ossia di sostenere che la luce naturale non può « filosofare con successo senza il soccorso della grazia »³⁰. Questa tesi appare, del resto, difficilmente conciliabile con le definizioni di filosofia date da Bonaventura stesso, ad esempio, nel *Super Sententias* – « scienza [...] fondata sui principi di ragione e [che] si acquisisce a partire da ciascuna natura creata (*scientia ... fundata super principia rationis, et ... acquisita de quacumque creatura*) »³¹ – e più tardi nelle *Collationes de septem donis Spiritus sancti*, in un contesto, giova rilevarlo, già segnato dalla sua polemica con l'aristotelismo radicale: « conoscenza certa della verità in quanto investigabile (*veritatis ut scrutabilis notitia certa*) »³².

Ciò che Bonaventura ribadisce espressamente negli scritti sopra menzionati non è, dunque, la insufficienza della filosofia nel suo specifico campo, ma, piuttosto, la continuità che deve esserci tra essa e le altre forme di sapere: in particolare, nel *Super Sententias* si tratta della teologia, della morale, della scienza di grazia; nel *De donis* della teologia, della scienza di grazia, della scienza propria dello stato di gloria. Nella riflessione bonaventuriana questa continuità tra i diversi saperi appare giustificata da più di un motivo: dal fatto che tutte le forme di sapere accessibili all'uomo sono dono di Dio; che esse devono fare riferimento, comunque, alle capacità della ragione naturale; che, infine, quanto acquisito da quest'ultima sul suo specifico piano non va perduto, ma si ritrova, arricchito, nel successivo grado di a cui esso viene indirizzato.

La continuità che deve unire le diverse *scientiae* – e su cui, per Bonaventura, si fonda l'unità della *sapientia* cristiana, nozione di evidente

²⁵ Riguardo a questa concezione del sapere e al rapporto di continuità tra le sue diverse forme in Bonaventura mi permetto di rinviare al mio contributo *Dignità della ragione e complementarità dei saperi*, in *La conoscenza del cuore. La complementarità del sapere in san Bonaventura*. Atti della Giornata di studio (Bologna, 26 febbraio 2009), a cura di F.M. Tedoldi, Studio Teologico S. Antonio, Bologna 2009, pp. 23-44.

²⁶ Cfr. *III Sent.*, d. 35, a. un., q. 2 (III, p. 776).

²⁷ Cfr. *Red. art.*, n. I (OSB V/1, p. 38).

²⁸ Cfr. *De donis*, coll. IV, nn. 3 e 5 (OSB VI/2, pp. 184-185).

²⁹ Cfr. *Hexaëm.*, coll. III, n. 1 (OSB VI/1, p. 92).

³⁰ É. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, cit., p. 110.

³¹ *III Sent.*, d. 35, a. un., q. 2, concl. (III, p. 776b).

³² *De donis*, coll. IV, n. 5 (OSB VI/1, p. 185).

matrice agostiniana – è messa a fuoco con particolare chiarezza e incisività, anche in virtù delle definizioni delle quattro scientiae in essa menzionate, nella *collatio IV de donis*. Qui, infatti, dopo avere definito la filosofia «conoscenza certa della verità in quanto investigabile (*veritatis ut scrutabilis notitia certa*)», egli prosegue definendo, in successione, la teologia «conoscenza religiosa della verità in quanto credibile (*veritatis ut credibilis notitia pia*)»; la scienza di grazia «conoscenza santa della verità in quanto amabile (*veritatis ut diligibilis notitia sancta*)»; infine, la scienza dello stato di gloria «conoscenza eterna della verità in quanto desiderabile (*veritatis ut desiderabilis notitia sempiterna*)»³³. Queste quattro scientiae condividono, dunque, sia l'oggetto, la verità, ossia "ciò che la cosa è", sia il fatto di configurarsi, pur con le caratteristiche specifiche a ciascuna, come conoscenza (*notitia*) di essa; la conoscenza esaustiva della verità non potrà, perciò, che scaturire dal suo progressivo approfondimento tramite i molteplici e diversi approcci assicurati dai diversi saperi, ovvero senza "assolutizzare" il contributo di una rispetto a quello delle altre.

Non sorprende, quindi, che Bonaventura osservi riguardo alla filosofia (con evidente riferimento al rapporto tra essa e le altre tre forme di sapere qui prese in esame): «il sapere filosofico è via ad altre forme di sapere; ma chi vuole fermarsi ad esso cade nelle tenebre (*philosophica via est ad alias scientias; sed qui vult stare cadit in tenebras*)»³⁴. Gilson trae in particolare da questo testo una chiara conferma della sua tesi circa l'insufficienza della filosofia nel suo specifico campo, affermando che «è proprio dell'essenza stessa della filosofia in quanto tale di non essere sufficiente a sé stessa e di richiedere l'irradiazione di una luce più alta per condurre a buon fine le sue proprie operazioni»³⁵. In realtà, l'affermazione di Bonaventura assume il suo significato se letta alla luce, oltre che del contesto culturale caratterizzato dal conflitto più volte ricordato nella Facoltà delle arti parigina, appunto del rapporto di continuità da lui instaurato tra le diverse forme di sapere.

Va nella stessa direzione anche quanto egli osserva subito dopo avere detto parva la *scientia philosophica* in rapporto alle altre tre, definite rispettivamente *magna, maior, maxima*³⁶, «chi confida nella scienza filosofica e si stima per questo, e si ritiene il migliore, è divenuto stolto; come dire che, allorché, senza una luce ulteriore (*sine ulteriore lumino*), crede con tale scienza di conoscere il Creatore, è come un uomo che, a lume di candela, pretendesse di vedere il cielo o il sole»³⁷. Bonaventura fa qui riferimento, una volta di più, non all'insufficienza della filosofia in quanto tale ad acquisire una qualche conoscenza, in questo caso della natura divina; quanto, piuttosto, all'esigenza per essa di aprirsi a una forma più alta di sapere

³³ *Ibid.* (trad. modificata).

³⁴ Ivi, n. 12 (p. 191 - trad. modificata).

³⁵ É. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, cit., pp. 107-108.

³⁶ *De donis*, coll. IV, n. 3 (OSB VI/2, p. 184).

³⁷ Ivi, n. 12 (p. 189).

per poter acquisire su questo punto una conoscenza più approfondita, ancorché non esaustiva. Egli allude, in altre parole, al rischio che il sapere filosofico si chiuda in sé stesso, ritenendosi del tutto autosufficiente, invece di aprirsi ad altre fonti di informazione, come appunto è la rivelazione, e quindi a una conoscenza sempre più adeguata del suo oggetto proprio, ossia della verità, non più in quanto indagabile tramite i sensi e l'esperienza, ma in quanto accessibile tramite la fede e, quindi, pur sempre coinvolgendo la dimensione intellettuale³⁸. Tale rischio diviene concreto, agli occhi di Bonaventura, appunto nel caso degli *artista* che, da filosofi, sostengono non solo l'autosufficienza del loro sapere, ma anche, e proprio in quanto cultori di esso, di un ideale di vita ritenuto assolutamente superiore dal punto di vista etico, delineato, ad esempio, nelle pagine del *De summo bono* di Boezio di Dacia³⁹.

Che Bonaventura non si proponga di svalutare il sapere filosofico basato sulle forze della ragione naturale si può, del resto, desumere anche da quanto egli aggiunge a commento delle parole del profeta Geremia (10, 14) da lui citate in questo contesto – «stolto è diventato l'uomo nella sua scienza (*stultus factus est omnis homo in scientia sua*)»: ciò è vero, egli rileva, in modo occasionale non causale (*occasionaliter, non causaliter*), ossia non come diretta conseguenza della natura della filosofia, ma del modo non corretto in cui essa può venire praticata.

Il rischio denunciato da Bonaventura non riguarda, d'altra parte, unicamente la filosofia, ma ogni forma di sapere che miri a configurarsi come esclusiva. La teologia stessa può risultare dannosa a seconda di come viene praticata; se essa, infatti, non traduce in opere il proprio sapere, resta sterile ed è così occasione perché i semplici fedeli restino confusi e si perdano⁴⁰. Proprio per questo «è necessario possedere un'altra chiarezza, cioè della scienza gratuita, che è la forma delle due precedenti chiarezze»⁴¹, ossia, secondo il significato aristotelico di forma, tale da dare a esse struttura e compiutezza⁴². Di essa, infatti, Bonaventura afferma significativamente che «insegna il sapere e il modo di sapere (*scire et modum sciendi*)»⁴³, cioè l'ordine e il fine del conoscere, e appunto per questo suo carattere strutturante le precedenti forme di sapere, è necessario evitare di mescolarvi qualcosa di vizioso (*aliquid vitiositatis*)⁴⁴ affinché per il modo in cui è praticata non venga corrotta, divenendo in tal modo dannosa.

³⁸ Cfr. *III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 2 (III, pp. 475-476).

³⁹ Cfr. BOEZIO DI DACIA, *Il sommo bene*, in ID., GIACOMO DA PISTOIA, *Ricerca della felicità e piaceri dell'intelletto*, a cura di F. Bottin, Nardini, Firenze 1989, pp. 47-62.

⁴⁰ Cfr. *De donis*, coll. IV, n. 18 (OSB VI/2, pp. 195-197).

⁴¹ Ivi, n. 19 (p. 197).

⁴² Sui significati del termine forma in Bonaventura, cfr. A. PERATONER, *ad v.* «Forma», in DB, pp. 411-415.

⁴³ *De donis*, coll. IV, n. 23 (OSB VI/2, p. 199).

⁴⁴ Ivi, n. 21 (p. 201).

Sempre nella *collatio* iv *de donis*, infine, come pure nelle più tarde *Collationes in Hexaëmeron*, Bonaventura applica la propria concezione scalare del sapere anche alle diverse discipline in cui in questo testo (come già nel *De reductione artium ad theologiam* e nell'*Itinerarium mentis in Deum*) egli suddivide la filosofia. Quest'ultima è qui da lui tripartita in razionale, naturale, morale, articolate rispettivamente in grammatica, logica, retorica; in fisica, matematica, metafisica; in morale individuale, familiare, sociale. Ad esempio, sia la retorica, in cui trovano compimento le *scientiae* che compongono la filosofia razionale, sia la morale, che trattano entrambe, sebbene da punti di vista diversi, di «ciò che è utile o dannoso», pur essendo pienamente competenti al riguardo nel loro ambito specifico, necessitano comunque di «un'aggiunta ulteriore» ad esse, desunta dalla rivelazione, per avere una conoscenza più approfondita appunto di «ciò che è utile o dannoso»⁴⁵ per l'uomo.

Come nel caso della *scientia philosophica* nel suo complesso, anche in quello delle singole discipline filosofiche Bonaventura non intende, quindi, sottolineare la loro insufficienza nell'ambito che ad esse compete quanto la necessità per ciascuna di non chiudersi ad altre, superiori forme di sapere. La sua linea di pensiero sottintende cioè non una polemica nei confronti delle discipline filosofiche in quanto tali, ma piuttosto di chi le pratica e in particolare di chi, confidando in esse sulla base appunto dei risultati a cui ciascuna perviene nel proprio campo, indebitamente pretende di "assolutizzarla".

⁴⁵ Ivi, n. 12 (pp. 189-191).