

Massimo Parodi e Amalia Salvestrini

INTRODUZIONE

A proposito delle riletture e *metamorfosi* del *fenomeno complesso* della figura di Francesco d'Assisi e delle sue relazioni con il pensiero francescano, è significativa, anche dal punto di vista filosofico, la distinzione introdotta da Giovanni Grado Merlo¹ tra *francescanesimo*, quando prevale il riferimento al *nucleo originario* dell'insegnamento del fondatore, e *minoritismo*, quando diventa essenziale mediare tale nucleo con le situazioni politiche, ecclesiastiche e culturali, cioè con il contesto in cui l'ideale di Francesco occorre si realizzi. Analogamente in ambito filosofico si tenta di elaborare l'esperienza e l'insegnamento di Francesco tramite la mediazione della tradizione filosofica precedente, principalmente agostiniana, riattualizzata per le esigenze filosofiche del presente.

L'analogia sembra però sbilanciata. Se da una parte si chiariscono maggiormente i rapporti storici tra Francesco e gli avvenimenti dei decenni successivi, dall'altra il Francesco che compare nella storia del pensiero fa apparire ancora più *indefinito* il *nucleo originario*. Filosofi e teologi rileggono l'insegnamento di Francesco non solo mediandolo con il nuovo contesto politico, ecclesiastico, universitario e culturale, ma soprattutto assimilandolo alle tradizioni filosofiche consolidate e caratterizzate da metodi e linguaggi propri. Se si osserva in controtluce il Francesco che appare da una ipotetica collazione delle pagine dei Minori successivi, la sua immagine presenta caratteri di *indefinitezza* che, da una parte, rendono complesso

¹ Cfr. G.G. Merlo, *Premessa*, in *Intorno a francescanesimo e minoritismo. Cinque studi e un'appendice*, Biblioteca francescana, Milano 2010, pp. 6-8.

il tentativo di coglierne la realtà e, dall'altra, costituiscono i presupposti per prospettive, riletture e interpretazioni dei secoli successivi, riproponendo così la questione di cosa renda *francescane* le filosofie, cioè se vi sia un'essenza e, in caso positivo, quale sia.

Da questa prospettiva pare allora significativo il senso della distinzione tra *Francesco in se stesso* e *Francesco per noi* proposta ancora da Merlo² per ricordare che Francesco nel corso della storia è stato oggetto di molteplici riletture e manipolazioni, religiose e politiche, per cui il compito dello storico è di cercare comunque di ricostruire la sua realtà come storicamente si è data, cioè di cogliere il Francesco vissuto in quell'ambiente, in quel tempo e con quelle persone, nonostante le sue molteplici immagini successive, agiografie o strumentalizzazioni. Il senso della distinzione è stato articolato dal punto di vista filosofico da Elio Franzini in occasione del XII Convegno di Greccio consentendo, a nostro parere, di cogliere un aspetto essenziale del Francesco nella storia del pensiero, cioè di comprendere come il Francesco *filosofo* appaia ancora più *sfuggente* e *indeterminato* se confrontato con il tentativo di ricostruire la sua *realtà storica*. A questo proposito, per illuminare ulteriormente il carattere peculiare della relazione tra Francesco e la filosofia dei secoli successivi, diventa importante sottolineare l'osservazione di Franzini secondo cui la filosofia è *una scienza diacronica, attraverso la storia ed è da essa influenzata. Di conseguenza la manipolazione, che potremmo anche chiamare "ermeneutica", fa parte dei suoi stessi metodi*³. Lo studioso inoltre propone un'interessante prospettiva di lettura con cui cogliere i *caratteri "ideali"*, in certo modo sfuggenti, di una possibile filosofia di Francesco, sottolineando i sentimenti con cui *il volto di Dio viene scoperto ... attraverso le cose* e allo stesso tempo osservando che *i sentimenti ... non sono*

² G.G. Merlo, *Frate Francesco*, edizione e-book, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 162-163.

³ E. Franzini, *San Francesco e la filosofia contemporanea*, in *Francesco plurale. Atti del XII Convegno storico di Greccio, 9-10 maggio 2014*, a cura di A. Cacciotti e M. Melli, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2015, p. 69.

teorie. Al limite ne costituiscono una condizione di possibilità⁴, aggiungendo così una preziosa prospettiva da cui osservare la discussione secolare che dalla questione del rapporto tra Francesco e la cultura ha portato a interrogarsi su quello tra Francesco e la filosofia. Étienne Gilson stesso considerava l'atteggiamento di Francesco nei riguardi della scienza come un *paradosso*⁵ che consente di cogliere la distanza tra l'insegnamento originario del poverello di Assisi (*ignorans sum et idiota*) e la funzione successiva dell'Ordine, che ha portato i frati a operare non solo nella società, per gli umili, bensì anche nelle università. Si comprende allora come l'evoluzione dal rapporto originario tra Francesco e la scienza a quello successivo tra Francesco e la filosofia risulti determinante se intesa nel senso sopra accennato, tenendo presente che Francesco *filosofo* appare *sfuggente e indeterminato* proprio perché forse si possono individuare solo *condizioni di possibilità* per una riflessione teorica che si è determinata propriamente con il pensiero dei francescani successivi.

Questo senso della distinzione tra *Francesco in se stesso* e *Francesco per noi* consente certamente di mettere meglio in luce la complessità delle molteplici articolazioni della questione di Francesco nel pensiero del XIII-XIV secolo e nelle riflessioni filosofiche dei periodi successivi. È opportuno innanzitutto osservare che quel *per noi* significa non solo le mediazioni delle riprese moderne e contemporanee della figura di Francesco, ma anche la duplice mediazione della nostra rilettura, filosofica e storico-filosofica, delle pagine delle *filosofie francescane*.

La relazione tra la figura di Francesco, la tradizione filosofica precedente e le elaborazioni filosofiche successive rappresenta pure un momento di mutamento radicale, *paradigmatico*, anche se in dialogo con il passato. A proposito del tema trinitario Massimo Parodi ha recentemente sottolineato che Francesco, quando parla della

⁴ Cfr. *ivi*, p. 73.

⁵ É. Gilson, *Saint François et la pensée médiévale*, in P. Sabatier et alii, *L'influence de saint François d'Assise sur la civilisation italienne*, E. Leroux, Paris 1926, p. 84.

trinità, sembra risentire del clima culturale che, dal XII secolo con autori come Abelardo, mette profondamente in discussione l'idea di analogia trinitaria agostiniana. Mentre prima essa svolgeva la funzione di fondamento e struttura della conoscenza e del mondo, Francesco sembra offrirne una lettura metaforica⁶. In questo senso dal punto di vista filosofico si riformulano le questioni del rapporto tra Dio, la creazione e l'uomo, tra conoscenza e realtà.

È perciò interessante tornare ad osservare il rapporto di Francesco con la filosofia. Partendo dalle domande circa la possibile *essenza* del pensiero francescano e la sua relazione con le tradizioni filosofiche, si possono individuare molteplici punti di vista relativi allo sviluppo del pensiero francescano.

Per mostrare come certamente si tratti comunque di un *fenomeno complesso*, come ebbe a dire Philotheus Boehner, basta pensare alla difficoltà di precisare in modo univoco e generale se il pensiero francescano sia *complessivamente* agostiniano o aristotelico. La questione fu già discussa da Gilson e dallo stesso Boehner, che avevano posizioni contrastanti: il pensiero francescano era inserito nella tradizione platonico-agostiniana dal primo e in quella aristotelica dal secondo. Nei contributi raccolti in questo numero della rivista prevale la lettura in senso platonico-agostiniano, come, a proposito di Bonaventura, si nota in Pullano che si sofferma sulla relazione tra pensiero francescano e Agostino tramite l'*eredità monastica*. Dezza, sulla questione delle stimmate, come appropriazione da parte dei francescani dell'esperienza di Francesco per farne un *locus philosophicus*, evidenzia come si possano individuare dibattiti interni al mondo francescano. A proposito della domanda sulla naturalità delle stimmate, le risposte positive mostrano una continuità con la tradizione agostiniana e monastica mentre quelle negative con il pensiero scotista. Nel corso del XIV secolo sembra che agostinismo e

⁶ Cfr. M. Parodi, *Francesco e la filosofia: dall'analogia alla metafora*, relazione tenuta in occasione del convegno *Francesco da Assisi. Storia, arte, mito* il 23-25 novembre 2016 all'Università degli Studi di Milano, la pubblicazione degli atti è in corso di stampa.

aristotelismo, anche se in misura diversa, a seconda dei casi, siano elementi compresenti, come ad esempio in Pietro Aureolo. A proposito dello studio di Riserbato si può notare come l'impostazione della questione se la teologia sia una scienza non si potrebbe dare se non in un contesto che abbia recepito la riflessione aristotelica e tomista, a cui sembra appartenere pure la distinzione tra scienze pratiche e teoretiche. Allo stesso tempo però il pensiero di Aureolo mantiene specifici aspetti agostiniani, come il modo in cui il soggetto si riferisce all'oggetto e forse l'orientamento anche pratico dell'ascesa a Dio. Nello studio di Salvestrini emerge come in Aureolo, pur in un contesto conoscitivo decisamente agostiniano, la relazione analogica fra trinità divina e conoscenza umana presenti tratti aristotelici e, privilegiando la volontà-amore, aspetti che sembrano contribuire all'indebolimento del nesso tra conoscenza e realtà. Da una prospettiva attenta al pensiero contemporaneo, il contributo di Damonte consente di osservare come, ammettendo la *possibilità* di un *francescanesimo wittgensteiniano*, la netta distinzione tra le linee platonico-agostiniano-francescana e aristotelico-tomista tenda a indebolirsi. L'autore considera le somiglianze del pensiero di Wittgenstein con Tommaso d'Aquino e Ockham mostrate rispettivamente da Kenny e Todisco, per porre in evidenza le due tradizioni filosofiche come *complementari* nella storia del pensiero.

All'interno del contesto rappresentato dal rapporto con le tradizioni filosofiche precedenti, si presentano temi comuni attraverso cui il pensiero francescano ha cercato di mediare il messaggio e l'insegnamento di Francesco.

Il rapporto tra Dio e creazione è discusso soprattutto nello studio di Pullano, in cui a proposito di Bonaventura vengono evidenziati gli aspetti agostiniani nell'idea delle *vestigia* di Dio individuabili nell'universo creato. Si comprende inoltre come la riflessione francescana abbia fatto propri, da una parte, i temi della trinità e dell'analogia, in Bonaventura e Aureolo – come viene sottolineato nelle pagine di Pullano e Salvestrini – e, dall'altra, la centralità del Cristo, che consente ai maestri francescani di riprendere a livello di rifles-

sione intellettuale un elemento essenziale nell'esperienza di Francesco, sia nell'ambito teologico e filosofico considerato da Dezza, a proposito del dibattito sulle stimmate, sia a livello della dottrina della conoscenza, evidente nell'interpretazione in senso gnoseologico della vita di Francesco sottolineata da Pullano nella *Legenda Maior* di Bonaventura, dove il Cristo rappresenta il culmine dell'ascesa conoscitiva e mistica a Dio. Come si legge nelle pagine di Franzini, si tratta di temi comuni pure alla novecentesca lettura *mitizzante* di Francesco presente in alcuni saggi di Novati. Il rapporto tra Dio e le creature divine nella lettura novatiana il frutto di una *estetizzazione* e di una *deplatonizzazione* della nuova visione del mondo annunciata da Francesco. Si tratta di una nuova visione che conduce a un immanentismo assoluto, non privo di sfumature decadenti, tramite l'interpretazione congiunta di Dante e Giotto rappresentata dall'accostamento tra Francesco e la Basilica Inferiore di Assisi, dove *la oscurità sacra vela le mistiche penombre*. In tale modo Francesco diviene, anche mediante il rapporto con la figura di Cristo, continuatore e rinnovatore della tradizione mistica medievale.

A proposito del rapporto tra Dio e le creature, oltre all'importanza dell'ascesa conoscitiva e mistica dell'uomo verso Dio, evidente nella tendenza da parte dei maestri francescani a formulare teorie che sottolineino l'attività del soggetto conoscente, è rilevante pure il *dinamismo* caratteristico dell'intera realtà creata, come tensione del creato verso il ritorno al principio. L'aspetto più propriamente conoscitivo è sottolineato, come si è già detto, sia nella lettura prevalentemente gnoseologica dell'*Itinerarium* bonaventuriano (Pullano) e nelle analisi sui concetti legati a direzionalità e riflessività della conoscenza (Salvestrini), sia nello studio su Aureolo a proposito della qualità pratica della teologia (Riserbato). Il *dinamismo* della creazione compare soprattutto quando si considerano gli aspetti dell'*Itinerarium* in cui Dio è inteso nel senso di *alfa* e *omega*, di origine e fine della creazione, come termini di un percorso conoscitivo (Pullano).

Il tema del rapporto tra Dio e le creature si specifica inoltre in senso conoscitivo a proposito del percorso di ascesa della conoscenza verso Dio. In Bonaventura acquisisce ulteriore significato nelle pagine di Pullano, in quanto collegato con la tradizione monastica e in particolare con la riflessione di Guglielmo di Saint-Thierry, a proposito del concetto di *contemplatio* come esperienza di Dio tramite l'ascesa mistica. Provenendo dalla tradizione agostiniana il concetto evidenzia il ruolo centrale dell'*amor* nel percorso conoscitivo, sottolineando l'iniziale profondo divario tra Dio e le creature, colmato poi dall'assimilazione tra soggetto e oggetto come punto d'arrivo dell'ascesa mistica e conoscitiva. Nel corso del XIV secolo il problema della conoscenza è profondamente ripensato da alcuni pensatori francescani. Salvestrini mette in evidenza continuità e mutamenti rispetto al *paradigma agostiniano* tra XIII e XIV secolo, proprio grazie alle riflessioni di alcuni maestri francescani. Nella discussione sul rapporto tra conoscenza e realtà, essendo venuta meno la funzione dell'analogia agostiniana come fondamento e struttura della conoscenza e del mondo, risulta difficile individuare un fondamento conoscitivo, in particolare nella riflessione di Olivi sulla intellesione diretta del singolare e sulla conoscenza dell'anima di se stessa e a proposito dei concetti di *esse apparens* ed *esse intentionale* in Aureolo. Un esito possibile si può individuare nella riflessione di un maestro non francescano come Nicola di Autrecourt, nel quale esempi tratti dalla tradizione scettica e una concezione della conoscenza per cui l'essere in sé (*esse subjectivum*) diventa un oggetto sempre più irraggiungibile per l'uomo, che può accedere solo a conoscenze parziali (*esse objectiva*), convergono nel delineare una concezione della conoscenza in cui permangono elementi agostiniani e francescani che contribuiscono a rimettere profondamente in discussione la questione del rapporto tra conoscenza e realtà. Proprio il tema della conoscenza è preso come riferimento fondamentale che consente a Damonte di mostrare la duplice prospettiva *wittgensteiniana* proposta da Kenny e da Todisco. Kenny, attento a cogliere i *corsi e ricorsi nella storia della filosofia*, sottolinea la contrapposi-

zione fra Tommaso-Wittgenstein, da una parte, e Scoto-Positivisti logici, dall'altra, mostrando come la conoscenza, nel primo caso, sia un procedimento attivo in cui non è possibile l'intellezione diretta del singolare, mentre, nel secondo caso, appare un procedimento passivo in cui l'intellezione diretta del singolare è possibile. Una particolare vicinanza tra Wittgenstein e il francescano Ockham, per quanto riguarda la riflessione sulla conoscenza, è messa in evidenza da Todisco, in particolare per la critica rivolta da entrambi i filosofi alla *idolatria del dato* e per l'importanza attribuita a una *ragione interrogante*.

Altri temi che ricorrono nel pensiero dei francescani sono quelli relativi alle stimmate e alla povertà dell'Ordine. La rilevanza teorica del primo tema viene sottolineata soprattutto nell'articolo di Dezza. Per mostrare come le stimmate siano diventate *locus philosophicus* Dezza concentra l'attenzione su due momenti dell'evoluzione dell'Ordine. Ruggero Marston, nel clima neo-agostiniano di fine Duecento, sostiene, come un maestro anonimo di inizio Trecento, la possibilità naturale delle stimmate sulla base dell'amore per il Signore Crocifisso – posizione che, anche sulla base delle osservazioni di Pullano a proposito di Bonaventura, sembra riconducibile a influenze agostiniane e monastiche nel pensiero francescano –. Diversamente Pietro Tommaso nella prima metà del Trecento, da un punto di vista più vicino allo scotismo, confuta un argomento di Agostino a proposito della possibilità dell'anima di agire sul corpo, per sostenere l'impossibilità naturale delle stimmate.

Infine, comune alla riflessione di alcuni pensatori francescani è la rilevanza attribuita all'ambito pratico che, in Bonaventura, si collega alla componente anche etica dell'ascesa dell'uomo a Dio (Pullano) e in Aureolo all'idea di teologia come scienza pratica sia secondo la relazione tra soggetto e oggetto, per cui Dio, come oggetto della teologia, è raggiungibile tramite speranza e carità, sia secondo il fine, per cui l'abito della teologia possiede un *dirigere l'atto* che consiste nel *credere* (Riserbato). Unita alle questioni della povertà e della prassi, dalle pagine di Franzini su Novati emerge l'immagine

di un Francesco *modernizzato*, visto come riformatore interno alla istituzione, annunciatore di una nuova Chiesa, il cui mito fondatore è proprio la Povertà, *cifra simbolica di un misticismo globalizzante e modernista*.

La prospettiva contemporanea assunta da Damonte consente di definire uno *stile* e uno *sguardo* del *possibile francescanesimo wittgensteiniano* in dialogo critico con Kenny e Todisco e di proporre un punto di vista per così dire *meta-filosofico* che permette di evidenziare, da una parte, la compatibilità delle due linee di pensiero francescana e tomista, e, dall'altra, la possibilità di aprire una prospettiva più complessa e articolata rispetto a *una certa visione manichea della storia della filosofia*. L'articolo di Franzini mostra un altro elemento che appartiene alle riprese contemporanee, questa volta non propriamente delle *filosofie francescane*, bensì delle *immagini* di Francesco, elemento che tuttavia risulta comune pure ad altre letture sia di Francesco sia delle riflessioni filosofiche successive. La interpretazione novatiana rientra cioè in un modo di *fare critica* più complessivo, che come tante altre mitizzazioni mostra maggiormente il proprio tempo e i propri presupposti ideologici, anziché la concretezza storica del proprio oggetto. Nel caso di Novati, Francesco diviene *forma simbolica* e in tal senso diviene *mito*.

In conclusione, osservando nel suo complesso il quadro che si è venuto delineando a proposito delle *filosofie francescane*, non si può evitare di notare che le diverse posizioni e i differenti temi non sono riducibili a una visione univoca, anche se sembrano apparire linee generali da cui trarre qualche conclusione provvisoria.

In primo luogo Francesco d'Assisi appare, come si è osservato, costantemente interpretato, oggetto di molteplici punti di vista e, se da una parte, è discutibile attribuire alla sua riflessione un carattere propriamente filosofico, se non nei termini di *condizioni di possibilità* per influenze sul *clima culturale*, dall'altra risultano evidenti talune sensibilità filosofiche rispetto alla tradizione precedente nei francescani che in vario modo a Francesco si ispirano. Rimane assai difficile stabilire in termini generali se nei maestri francescani fosse

presente maggiormente un'ispirazione agostiniana o aristotelica; le interpretazioni sono state e rimangono molteplici e spesso divergenti. I contributi qui raccolti mostrano i *vari modi* con cui i francescani si sono richiamati alle tradizioni filosofiche precedenti, in tempi diversi e con riferimento a differenti questioni. Per quanto riguarda la discussione circa l'ipotetica *essenza* del pensiero francescano, se indirettamente si mettono in evidenza aspetti prevalentemente conoscitivi o teologici, oppure relativi al primato della volontà sull'intelletto e del bene sul vero, a proposito di questioni specifiche si colgono *particolarità empiricamente descrivibili* con riferimento alla conoscenza, la *qualità pratica* della scienza teologica e i diversi punti di vista sulle stimmate, che manifestano una *vivacità del "pensiero francescano"* irriducibile all'unitarietà di una scuola e indicano piuttosto la ricchezza della riflessione dei pensatori che *fecero riferimento a Francesco* come *auctoritas* ed *exemplar*. Le stesse divergenze tornano anche nelle riletture di Francesco proposte in tempi a noi più vicini: Francesco e i maestri francescani hanno suscitato l'interesse di studiosi e pensatori provenienti dalle più diverse tradizioni di ricerca e di pensiero, arrivando fino a delinearne *mitizzazioni* novecentesche *estetizzanti* e *decadenti* e a individuare un *francescanesimo wittgensteiniano*. Dunque *quale essenza?* Volendo proporre una possibile ipotesi di risposta, che simultaneamente tuttavia potrebbe negare se stessa, si può forse parlare di una *essenza debole* del pensiero francescano – o di una *filosoficità* di Francesco *nella storia* – utile probabilmente a livello *pratico* per ricerche ulteriori, come idea di un indefinito punto di partenza per molteplici nuove interpretazioni.