

incomincia a farci osservare una prima cosa importante: che mentre nei commenti boeziani Teodorico prospettava la struttura del suo sistema come deduttiva, nel *Tractatus* invece la prospetta come induttiva.

Se non prendo un abbaglio qui si vuol sostenere che il significato della svolta metodologica avvenuta in Teodorico nel momento in cui mise mano al suo *Tractatus*, consiste in definitiva nel suo sforzo di annacquare sensibilmente l'impostazione neoplatonica dei tre commenti al *De Trinitate* boeziano, a favore di una impostazione tendenzialmente aristotelica.

In realtà, quando nel *Tractatus* Teodorico presenta il suo programma esegetico, ed afferma che egli intende illustrare l'opera dei sei giorni genesiaci *secundum physicam* non vuol dire soltanto che egli intende esporre il racconto biblico mettendo a contributo, fin dove possibile, i dati razionali, ma che egli vuol rinnovare la ricerca teologica. Anziché mettersi dal punto di vista di Dio, come si era soliti fare, Teodorico intendeva impostare la sua ricerca mettendosi dal punto di vista della creazione.

La novità del tentativo esegetico fatto da Teodorico consisterebbe appunto, a parere del Maccagnolo, nel trasformare la sua indagine sulla formazione del mondo in un vero e proprio trattato introduttivo e preliminare allo studio di Dio.

Teodorico, in altri termini, avrebbe il merito, sempre a parere del Maccagnolo, di aver sentito per primo l'esigenza di premettere ad una esposizione dogmatica dei misteri divini, una specie di teologia razionale.

Infatti se noi esaminiamo con attenzione la struttura logica del *Tractatus* osserviamo quanto segue: se è vero che Teodorico si affrettava a presentare Dio come un Creatore, e quindi come un Dio Uno e Trino, e che lo fa basandosi sui dati forniti da una superficiale osservazione della *mundi machina*, è altrettanto vero che solo in seguito ad uno studio approfondito della *mundi machina* egli si sente in diritto di confermarci che di fatto la formazione del mondo può essere spiegata solo attraverso l'opera della SS. Trinità.

L'intenzione del maestro chartriano di comporre innanzitutto un trattato di teologia razionale su Dio e sulla creazione risulta chiaramente confermata anche dal suo programma di tessere un discorso su Dio e sul suo mistero trinitario aiutandosi con le risorse delle quattro arti liberali, e specialmente con le risorse della matematica.

Gli studiosi che hanno sempre parlato di un neoplatonismo di Teodorico pacificamente accettato, sono avvertiti: dopo aver letto i capitoli del saggio scritto dal Maccagnolo, dovranno rendersi conto che il neoplatonismo di questo maestro è tutt'altro che genuino. Si può e si deve anzi affermare che il significato dell'esperienza speculativa vissuta da questo grande maestro consiste forse essenzialmente nel fatto che l'interesse per la natura di cui i maestri di Chartres erano entusiasti estimatori, li spingeva loro malgrado a spostarsi insensibilmente dalle posizioni neoplatoniche alle posizioni aristoteliche.

Il fatto che l'amico Maccagnolo abbia per primo avvertito, in pieno secolo XII, questo significativo fenomeno culturale è senz'altro il più bel frutto della sua impegnativa ricerca storica e della sua sensibilità teoretica.

EFREM BETTONI

LETTERIO MAURO, *Bonaventura di Bagnoregio. Dalla « philosophia » alla « contemplatio »* (Collana di Monografie, II), Accademia ligure di Scienze e Lettere, Genova 1976. Un volume di pp. 235.

Mi pare quanto mai legittimo che un giovane ed alacre studioso di Storia della filosofia medioevale, a conclusione di un periodo intenso di letture e di meditazioni bonaventuriane, abbia sentito il desiderio o l'esigenza di stendere un suo personale



bilancio della copiosissima letteratura pubblicata in questi ultimi anni, in occasione del Settimo Centenario della morte di S. Bonaventura.

Infatti, se non mi inganno, nell'agile monografia, che abbiamo sott'occhio, il Mauro intende appunto farci conoscere sia il frutto delle sue assidue letture bonaventuriane, sia il frutto delle ampie riflessioni a cui si dedicò in questo periodo, nell'intento di decifrare meglio l'esperienza umana e speculativa del grande maestro medioevale. A parere del Mauro, quella che egli si compiace di qualificare come la sintesi bonaventuriana, può essere indicata, a ragion veduta, come il risultato finale di una indagine che, iniziata con intenti squisitamente filosofici, sfocia, cammin facendo, in un vero e proprio esercizio di contemplazione mistica.

Direi subito, che questa esposizione del pensiero bonaventuriano, curata con notevole agilità letteraria dal Mauro, non si rivela come una trattazione storica e teoretica particolarmente nuova, né tale comunque da offrirci materia di ampie discussioni.

Direi anzi che pur non essendo una raccolta di prese di posizioni scontate, la monografia del Mauro si raccomanda come una ulteriore testimonianza del fatto che fra gli studiosi di S. Bonaventura esiste ormai una larga convergenza di giudizi storici sul significato dell'esperienza culturale di questo maestro.

La fatica dell'autore tuttavia si giustifica in quanto egli mira a mettere in rilievo tutto un gruppo di tesi filosofiche che stavano molto a cuore a Bonaventura e sulle quali i medioevalisti non sempre si sono soffermati con la dovuta attenzione. Infatti se diamo un rapido sguardo ai sette capitoli in cui l'autore distribuisce la sua materia, constatiamo che egli, se non sempre, si preoccupa di ribadire meglio e con maggiore efficacia le tesi caratteristiche che distinguono S. Bonaventura da altri maestri.

Se nel primo capitolo il Mauro si limita a metterci al corrente dei principali dati biografici di S. Bonaventura, nel secondo ci fa subito notare con quanta attenzione il maestro francescano parli del posto che l'uomo occupa nell'universo. Non è un segno evidente che S. Bonaventura imposta la sua filosofia mettendo al centro l'uomo?

Non fa meraviglia perciò che anche il Mauro, nel suo terzo capitolo, si premuri di dimostrare che nella classificazione delle scienze, Bonaventura mette al sicuro innanzi tutto il primato della teologia.

Se è vero che la ragione è indispensabile, è altrettanto vero che per risolvere i problemi dell'uomo *concreto* è necessario mettere a contributo, oltre alla ragione, i dati rivelati, e, in più, anche i frutti di una meditazione teologica e mistica.

Se ora diamo uno sguardo al quarto capitolo nel quale il Mauro prende in esame i problemi della creazione, osserviamo che anche lui finisce col darci atto che, a parere di S. Bonaventura, la realtà della creazione si rivela come il problema per eccellenza.

Si spiega così il grande spazio che il maestro francescano dedica alla teoria della luce, alla tesi della non-eternità del mondo, e a quella delle *rationes seminales*.

Dopo averci avvertito che, per S. Bonaventura è l'uomo la chiave di volta della creazione, nessuno si stupirà che il nostro autore dedichi tanta attenzione alla antropologia bonaventuriana. Questa doverosa e privilegiata attenzione alla antropologia bonaventuriana, diventa più che opportuna, necessaria, quando si bada al pericolo di confondere la psicologia di S. Bonaventura con quella di S. Tommaso, così vicina apparentemente e tuttavia profondamente diversa. È un fatto che S. Bonaventura è preoccupato soprattutto di una cosa: di mettere in salvo, da ogni punto di vista, la singolarità dell'uomo.

Ebbene, a mio avviso, questa preoccupazione di S. Bonaventura di sottolineare la singolarità dell'uomo in modo più efficace di quanto non lo facesse S. Tommaso, dipende, in primo luogo, dalle due tesi fondamentali sostenute sempre con grande energia dal maestro francescano: la tesi dell'ilemorfismo universale e la tesi della *colligantia naturalis*.

In realtà se devo dare atto al Mauro di essersi reso conto molto bene dell'importanza storica e teoretica che S. Bonaventura attribuiva alla dottrina dell'ilemorfismo universale, debbo invece lamentare che egli non abbia fatto altrettanto per la teoria

squisitamente bonaventuriana della *colligantia naturalis*, teoria ricca di conseguenze filosofiche e teologiche quanto mai significative.

Mi permetto poi di fare al giovane studioso di S. Bonaventura un altro appunto. Se il Mauro ebbe l'avvertenza di notare quanto sia difficile e delicato fare un confronto esauriente e persuasivo fra la sintesi bonaventuriana e la sintesi tomista, non direi che egli si sia mostrato altrettanto felice quando cercò di indicare quali fossero in definitiva i tratti caratteristici delle due sintesi.

EFREM BETTONI

PIETRO BONO DA FERRARA, *Preziosa Margarita Novella*, Edizione del volgarizzamento, Introduzione e note a cura di C. CRISCIANI, La Nuova Italia, Firenze 1976. Un volume di pp. LVI-294.

Il testo edito è il volgarizzamento secentesco di un'opera alchemica medievale, la *Pretiosa Margarita Novella*, scritta a Pola nel 1330 dal medico Pietro Bono da Ferrara. Il volgarizzamento non è che una delle manifestazioni della singolare fortuna del testo, quale viene analizzata con rigore nella ultima parte dell'ampia Introduzione che la Crisciani premette alla edizione del testo; tale fortuna pare sia da ascrivere soprattutto alla completezza, all'esautività, con cui sono svolti i numerosi problemi che la ricerca alchemica (sia in sé, sia specialmente per quanto attiene alla sua inclusione-accettazione nel *corpus* del sapere occidentale) aveva generato fin dal suo apparire, nel sec. XII, presso il mondo latino, quando si era presentata con i caratteri di una vera e propria *novitas* scientifico-culturale. Il rapporto tra alchimia e cultura latina costituisce un processo che la prima parte dell'introduzione delinea nei suoi momenti essenziali. Nella prima fase di penetrazione delle tradizioni alchemiche vanno registrati i significativi silenzi di alcuni uomini di cultura nei confronti dell'arte da un lato, dall'altro le aspre recriminazioni di altri per l'indifferenza e il sospetto con cui i dotti latini sembrano considerare un sapere tanto promettente. Progressivamente le diffidenze si smorzano, le traduzioni si moltiplicano e si diffondono, l'ignoranza lascia spazio all'interesse, le valutazioni sull'arte si articolano, si mostrano più competenti (si pensi ad Alberto Magno o a Ruggero Bacone). Anche intellettuali non direttamente interessati alla ricerca alchemica avvertono comunque la necessità di considerare con attenzione lo statuto epistemologico di studi ormai decisamente diffusi, di assegnare all'alchimia un posto nel *corpus* del sapere (la Crisciani molto opportunamente ricorda, fra le altre, le posizioni di Vincenzo di Beauvais e di S. Tommaso). Ma è col Trecento che l'alchimia latina registra un notevole incremento nella produzione dei testi, un'autonomia di ricerca, una distanza critica rispetto alle fonti arabe, sempre presenti e usate certamente, ma secondo linee e schemi originali. E in questa fase di sviluppo e di deciso avvio verso un consapevole specialismo che intervengono da un lato le prese di posizioni negative, le condanne degli Ordini e della Curia nei confronti dell'alchimia; dall'altro l'interesse che certe corti manifestano per queste ricerche, del resto giudicate lecite, purché controllate dal potere, anche da numerosi giuristi contemporanei. Quasi come risposta alle condanne e divieti degli uni e proposta agli interessi — materiali e di politica culturale — degli altri, come confutazione infine di tutte le obiezioni che si erano venute accumulando sia in area araba che latina circa la possibilità e la verità dell'arte, si presenta la *Pretiosa Margarita*. Il programma di Bono è ambizioso e non privo di originalità; si parte da una preliminare esigenza: definire sotto un profilo filosofico le condizioni per cui l'alchimia si può dire scienza e stabilire il livello di scientificità che essa occupa. Secondo uno schema aristotelico e facendo riferimento ai criteri epistemologici della *subalternatio*, della *resolutio/compositio*, l'alchimia viene per Bono costituendosi come momento teorica-