

Ratio orans.

L'unum argumentum anselmiano come scuola di stile teologico

Gianluca DE CANDIA, professore di filosofia e teologia sistematica presso la Facoltà teologica pugliese – Istituto Regina Apuliae e l'ISSR Odegitria di Bari

Queste pagine intendono elevare la *forma mentis* propria dell'*Itinerarium* bonaventuriano *con* e *oltre* tre interpretazioni classiche: quella É. Gilson, di F. Van Steenberghen e forse del meno conosciuto T. Moretti-Costanzi. Dopo un breve e necessario accenno all'ambiente storico e culturale in cui il Santo visse, fortemente caratterizzato dalla ricezione dell'aristotelismo, ci muoveremo verso la presentazione della *mens* bonaventuriana come *ratio orans*. Pur non potendo inoltrarci nella lettura trascendentale che K. Hemmerle fa dell'*Itinerarium* (e che richiederebbe un altro tipo di lavoro), seguendo la tradizione agostiniano-anselmiana e quella dell'*intellectus agens* aristotelico, ci porteremo alle soglie della sua interpretazione.

Il XIII secolo e la ricezione dell'aristotelismo

La svolta intellettuale che la filosofia e la teologia scolastiche raggiungono nel XIII secolo è causata da avvenimenti nuovi, estranei al movimento dottrinale quale si era svolto fino allora¹.

La riconquista parziale della Spagna favorisce relazioni più frequenti tra gli stati cristiani e il mondo culturale arabo; la presa di Costantinopoli da parte dei crociati (1204) e la creazione dell'Impero latino d'Oriente aprono alla curiosità dell'Occidente il patrimonio di manoscritti della Grecia e dell'Asia Minore. Un forte contributo è dato dai nuovi fattori sociali, quali il movimento comunale e quello delle corporazioni dei mestieri, che sollecitano anche il mondo degli studiosi ad organizzarsi per difendere i propri diritti e privilegi, dando così i natali alle prime università medievali.

Ultimo elemento che contribuisce a dare splendida fioritura intellettuale al secolo XIII è il bisogno di riforma religiosa e morale che sfocia nella fondazione dei due principali ordini mendicanti, grembo di grandi santi e uomini di pensiero.

¹ Cfr. A. FOREST – F. VAN STEENBERGHEN – M. DE GANDILLAC, *Movimento dottrinale nei secoli IX-XIV*, (tr. it. del vol. XIII di FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Église*), Torino 1965, pp. 249-329. In queste pagine vi è l'epitome del poderoso lavoro di F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, Deuxième édition, mise à jour, Édition de l'Institut Supérieur de Philosophie / Peeters, Louvain-la-Neuve / Louvain - Paris 1991.

La gran parte degli scritti aristotelici è inaccessibile ai lettori latini del 1200, che hanno assimilato la concezione agostiniana di una sapienza unica, nata dalla fede e organizzata intorno alla Rivelazione.

La struttura della *societas* medievale con la sua *Weltanschauung* è informata dunque dal cristianesimo e dalla sua elaborazione propriamente agostiniana, felice connubio tra Sacra Scrittura e riflessione filosofico-teologica. Il grande vescovo di Ippona è infatti l'*auctoritas* più citata dell'epoca.

La filosofia non si è ancora autodefinita come disciplina scientifica distinta e le riflessioni filosofiche proprie degli ambienti intellettuali non formano ancora corpi dottrinali omogenei.

Una graduale svolta si ha con l'introduzione di testi della letteratura pagana e in particolare con gli scritti di Aristotele per mezzo della mediazione dei filosofi arabi. Possiamo ben figurarci la curiosità dell'ambiente colto nei confronti della nuova impostazione scientifica recata dal «maestro di color che sanno»². L'emergere di questa nuova *forma mentis* è accolta con vivo entusiasmo e presto introdotta persino in questioni teologiche. La chiesa gerarchica, da parte sua, col suo tuziorismo tenta di offrire posatezza e misura alle facili simpatie verso Aristotele. Il Concilio di Parigi (1210) preoccupato per l'uso abusivo degli scritti aristotelici ad opera di Almarico di Bene e di Davide di Dinant, ne proclama l'interdizione: *Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur parisiis publice vel secreto, et hoc sub pena excommunicationis inhibemus*³.

Così nello Statuto di riorganizzazione degli studi delle università parigine (1215), redatto dal legato pontificio Roberto di Courçon si legge: *nec legantur libri Aristotelis de metafisica et de naturali philosophia nec summe de eisdem, aut de dottrina magisteri Davide Dinant, aut Almarici heretici, aut Mauricii Hyspani*⁴.

Le misure parigine per combattere la filosofia pagana rispondono alla preoccupazione personale di Innocenzo III, il cui pontificato è stato una lotta continua per difendere la purezza della fede.

Il 7 luglio 1228 Gregorio IX scrive ai teologi delle facoltà di Parigi una lettera per metterli in guardia contro l'abuso della filosofia, che resta pur sempre un'ancella da non innalzare sul trono della sovrana teologia.

Solo il 23 aprile 1231, dopo un grave dissenso che portò ad uno sciopero studentesco per più di due anni, Gregorio IX elegge una commissione di tre membri incaricata di esaminare i *libri naturales* di Aristotele per verificare gli elementi proficui per la scienza cristiana e per espurgare i passi pericolosi.

² D. ALIGHIERI, *Inferno*, IV, 131.

³ Cfr. FLICHE-MARTIN, p. 267.

⁴ *Ibidem*, p. 268.

Questi interventi ecclesiastici testimoniano la forte incidenza che la filosofia pagana aveva riscosso negli ambienti parigini: circolavano la *Metafisica* di Aristotele e alcune sue opere di filosofia naturale, che venivano spiegate alla luce delle parafrasi di Avicenna (e forse degli scritti di Alfarabi), sfociando in gravi deviazioni di natura panteistica e materialista. Le parafrasi neoplatonizzanti di Avicenna furono lo strumento di lavoro dei primi esegeti di Aristotele, fino al giorno in cui vennero detronizzate dai commenti letterali di Averroè.

Con l'entrata della *Logica* aristotelica il lavoro di esegesi, che fino al 1200 consisteva nella lettura e spiegazione del testo ispirato (la *sacra dottrina* si chiamava giustamente *sacra pagina*), subisce una profonda scossa. La profonda diversità tra il metodo e lo spirito della Bibbia e quello del Filosofo genera grosse difficoltà e obiezioni. Si pongono di fronte la Rivelazione divina, dono dall'alto per eccellenza, con lo sforzo umano del sillogismo, mirante a costruire dal basso una scienza del necessario. Agli occhi di Alessandro di Hales è questo il periodo in cui la teologia si fa «scienza», in quanto argomenta per risolvere le obiezioni sollevate contro la Rivelazione. In seguito, sarà riconosciuta alla *demonstratio* teologica una funzione più positiva: tendere, cioè, ad una intelligenza più profonda delle verità di fede. È questo il momento in cui la concezione del sapere teologico è chiamata dai tempi a ridefinirsi.

Bonaventura: *magister, politicus et mysticus*

Giovanni Fidanza, chiamato poi Bonaventura perché da bambino fu miracolosamente curato da una grave malattia per intercessione di S. Francesco (come narra lui stesso nella *Leggenda Maggiore*), nacque a Bagnoregio presso Viterbo nel 1221, e fu uno dei maggiori esponenti della cosiddetta scuola francescana. Studiò a Parigi (1236–1242) e nel 1243 entrò nell'Ordine dei frati minori (essendo ancora in vita Alessandro di Hales e Giovanni de la Rochelle, morti entrambi nel 1245).

Baccelliere biblico nel 1248, baccelliere sentenziarlo nel 1250, ottenne la *licentia docendi* nel 1253 e fu maestro reggente nell'Università di Parigi dal 1253 al 1257. Il suo fine ingegno, sensibile ai movimenti dell'ambiente culturale coevo, si accompagnava con una sensibilità politico-pratica restia tanto al rigore quanto alla rilassatezza. Fu eletto così Ministro generale dei minori (degnata di nota è la sua proposta della *via media* o *usus pauper*, sapiente compromesso tra il *Testamento* del Padre Francesco e la tendenza lassista dei suoi discepoli) perdendo però, nel medesimo tempo, la possibilità concreta di dedicarsi agli studi⁵. Uno spirito come il

⁵ Le opere complete del Dottor Serafico hanno avuto varie edizioni: a) *Edizione Vaticana* (1588-1599): fu pubblicata a Roma su mandato di Sisto V e consta di 7 volumi. b) *Edizione di Magonza*

suo, tuttavia, non poteva continuare a non seguire il movimento delle idee, così negli ultimi anni della sua vita prese parte attiva alle lotte dottrinali provocate dagli inquietanti sviluppi dell'aristotelismo⁶. Tanto le sue opere teologiche più sistematiche, quanto i suoi sermoni custodiscono delicatamente l'afflato dell'amore, secondo una *pietas* tutta francescana. L'amore è per il francescano la chiave dell'universo e il vero motivo dell'incarnazione, nonché la meta di ogni vera speculazione.

Il 28 maggio 1273 Bonaventura fu creato cardinale: svolse una parte importante nei lavori del Concilio di Lione del 1274, e in questa città venne a morire il 15 luglio 1274.

Il problema bonaventuriano

Il rapporto tra Bonaventura e l'Aristotelismo è stato oggetto di ampie riflessioni e di accesi dibattiti. Non possiamo non accennare, seppur brevemente, alla classica controversia insorta tra Étienne Gilson e Fernard Van Steenberghen.

Gilson nel suo noto studio *La philosophie de Saint Bonaventure* (1924, più volte riedito) dipinge il Dottore Serafico come un fedele discepolo di Agostino e convinto antiaristotelico. Ritene che il Santo conoscesse molto bene lo Stagirita, lo ammirasse sinceramente, considerandolo un pensatore di prim'ordine, ciononostante non nutrì verso di lui grande stima. Neppure per un istante Bonaventura dubitò che la vera filosofia coincidesse con quella da lui seguita, e assai meno, che la teologia dovesse essere modificata minimamente per dare spazio alle tesi del pagano

(1609): fu pubblicata a Magonza seguendo l'Edizione Vaticana. c) *Edizione Lionese* (1678): fu pubblicata a Lione e consta di 7 volumi, seguendo quella Vaticana. d) *Edizione Veneta* (1751): fu pubblicata a Venezia e consta di 13 volumi, raccoglie le opere dell'Edizione Vaticana e aggiunge solo una brevissima lettera di San Bonaventura. e) *Edizione di Parigi* (1864-1871): fu pubblicata a Parigi dal libraio Luis Vivès. Abbraccia 15 volumi, e si accorda all'edizione Veneta, con i difetti che quest'ultima aveva. f) *Edizione di Quaracchi* (1882-1902), vicino a Firenze, promossa dal Ministro Generale P. Bernardino da Portogruaro perché si correggessero i difetti delle edizioni anteriori e si offrisse uno studio critico completo delle opere di Bonaventura. Consta di 10 volumi più un altro volume con gli indici dei 4 libri del *Commento alle Sentenze*. A questa va aggiunta l'*Edizione minore di Quaracchi* (1934-1964) che contiene i 4 libri dei *Commenti alle Sentenze* più un altro di opere teologiche scelte. Riguardo a edizioni parziali, con testo latino e traduzione spagnola, si vedano i 6 volumi pubblicati dalla BAC (Madrid 1945 ss.), con ottime introduzioni al pensiero filosofico, teologico e mistico di Bonaventura. Per l'edizione italiana rimandiamo all'opera completa bonaventuriana con testo latino e traduzione a fronte a cura della Città Nuova.

⁶ I suoi più clamorosi interventi saranno le conferenze universitarie che egli terrà per tre volte consecutive nel convento di Parigi, nel 1267 (*De decem praeceptis*), nel 1268 (*De donis Spiritus Sancti*) e nel 1273-1274 (*In Hexaëmeron*).

Aristotele⁷. Gilson pone così il *Magister* francescano come l'alternativa all'aristotelico Tommaso d'Aquino. A conferma di questa sua tesi, propone una serie di testi, ricercati con cura nel *corpus* bonaventuriano e tutti chiaramente critici verso Aristotele. La tesi gilsoniana venne accolta come valida da illustri studiosi di Bonaventura come Longpré, Rosenmöller, Squadrani, Tavard, Aver, Dempf e, sia pure con riserve, dagli stessi Thonnard, Veuthey e Robert, intanto Geyer, Meyer e Hirschberger accoglievano questa lettura nelle loro storie della filosofia.

Si comprende bene, dunque, lo stupore che suscitò la proposta di Van Steenberghen, quando nel 1942, dopo aver insegnato per quasi un decennio una storia di Bonaventura ispirata dalla interpretazione di Gilson, nel secondo volume della sua opera su Sigeri di Brabante⁸ offrì la sua lettura della filosofia bonaventuriana come «aristotelismo eclettico neoplatonizzante» (visione portata avanti dalla scuola di Lovanio).

Il professore lovaniese recupera gli elementi aristotelici dimenticati da Gilson e mostra come l'ostilità di San Bonaventura è assai più viva contro i discepoli cristiani di Aristotele che contro Aristotele stesso. L'aristotelismo era la sola filosofia insegnata nelle scuole delle arti liberali del secolo XIII, perciò in modo più o meno consapevole, il Santo adotta dalla speculazione dello Stagirita: la logica, la teoria dell'astrazione (compresa la teoria dell'intelletto agente personale, principio attivo delle idee astratte), le nozioni metafisiche fondamentali (potenza e atto, materia e forma, sostanza e accidenti, categorie, teoria delle cause, ecc.), concezioni fisiche e biologiche, nozioni di filosofia morale. D'altra parte sceglie di non far cenno alle tesi incompatibili con l'ortodossia cattolica (negazione dell'esemplarismo e dell'immortalità dell'anima individuale, eternità del mondo) e per ciò che concerne lo studio di Dio egli predilige le concezioni tradizionali della teologia latina (Agostino, Anselmo, Riccardo di S. Vittore) o delle idee dello Pseudo-Dionigi. Nemmeno va lasciata sotto silenzio l'influenza che su di lui hanno le teorie neoplatoniche, particolarmente quella di Avicenna.

Faremo ulteriori accenni alla questione nel corso della riflessione⁹.

⁷ Cfr. É. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1984, seconde édition, pp. 11-12.

⁸ F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, Louvain 1942 (*Les philosophes belges*, 13).

⁹ Un ottimo ragguaglio intorno a questa controversia si trova in uno studio di J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München-Zürich 1959, pp. 121-161 (tr. it. *S. Bonaventura. La teologia della storia*, Firenze 1991), in cui l'autore dopo aver rilevato, sulla scia di F. Van Steenberghen, varie inesattezze nelle opinioni di Gilson, e accettando non poche conclusioni del primo, delinea alcuni interessanti aspetti dell'antiaristotelismo di San Bonaventura, specialmente per quanto riguarda la sua concezione cristiana profetico-escatologica della storia e del tempo.

L'Itinerarium mentis in Deum

La prima idea di questo delizioso trattato di teologia mistica risale ad un breve soggiorno di Bonaventura sul monte La Verna nel 1259. Ha lasciato la cattedra parigina di teologia da più di due anni, ma continua a portare con sé l'intero bagaglio concettuale di quel tempo di studi. Il Santo Dottore si mostra ben consapevole dell'urgenza di confrontarsi con le dottrine di Aristotele e dei suoi commentatori ed interpreti arabi ed ebrei.

L'atteggiamento del *Magister* francescano è di rispetto e attenzione verso la filosofia aristotelica, infatti le 930 citazioni dimostrano una conoscenza per nulla comune dello Stagirita¹⁰. Esse, tratte dal testo del florilegio conosciuto col nome di *Auctoritates Aristotelis*¹¹, sono spessissimo letterali prive però del riferimento esplicito all'autore. Se Bonaventura fa uso delle tesi dello Stagirita è perché stima grandemente il lavoro rigoroso di analisi che il pensatore greco ha fatto del mondo fenomenico, ma, come è stato giustamente osservato: «Aristotele è, per lui, esclusivamente un *physicus*, e tale valutazione – suggerita più che esplicitamente formulata da Bonaventura – spiega le ragioni, ma anche i limiti, della utilizzazione aristotelica nell'ambito della sua teologia»¹².

Il cammino verso Dio è aperto al Santo dalla visione del Serafino alato in forma di Crocifisso¹³. Le sei ali del serafino rispondono alle sei illuminazioni ascendenti: «*extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in immagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce*»¹⁴.

In ognuno di questi tre modi di essere della realtà, Dio è contemplato secondo un duplice momento:

nel primo *per speculum*: dalla realtà creata (*lumen*) a Dio (*Lux*);

nel secondo *in speculo*: Dio (*Lux*) riflesso nella realtà creata (*lumen*).

Per una più ampia bibliografia sulla questione si veda S. GIEBEN, *Echi d'una controversia*, (come integrazione del curatore) in A. FOREST – F. VAN STEENBERGHEN – M. DE GANDILLAC, pp. 323-324.

¹⁰ Cfr. J. G. BOUGEROL, *Introduzione a San Bonaventura*, tr. it., Centro Studi Bonaventuriani, Vicenza 1988, pp. 48-72. «Per Bonaventura, Aristotele è un'autorità a sua disposizione», p.71.

¹¹ J. HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain-Paris 1974.

¹² A tal proposito cfr. *Introduzione generale*, di L. MAURO all'opera San Bonaventura, *Opuscoli teologici/I* [Nuova Collana Bonaventuriana V/1], Roma 1993, pp. 7-19. Nelle note del testo si trovano riferimenti a recenti studi bonaventuriani, che qui non possiamo citare.

¹³ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, ibidem, *Prologo*, 2, p. 499.

¹⁴ *Ibidem*, VII, 1, p. 564.

Per cui, agostinianamente parlando, i tre gradi dell'ascesa a Dio possono essere così espressi: *extra nos*; *intra nos*; *supra nos*.

Extra nos: Conoscenza di Dio *per mezzo* delle orme da Lui impresse nell'universo (c. 1); conoscenza di Dio *nelle* sue orme in questo mondo sensibile (c. 2).

Intra nos: Conoscenza di Dio *per mezzo* della sua immagine impressa nelle potenze naturali dell'anima: memoria – intelletto – volontà (c. 3); conoscenza di Dio *nella* sua immagine rinnovata dai doni della Grazia (c. 4).

Supra nos: Conoscenza dell'unità divina *per mezzo* dell'Essere suo nome principale (c. 5); conoscenza della beatissima Trinità *nel* suo nome che è il Bene (c. 6).

Questo itinerario non può compiersi se non sospinti «dall'ardentissimo amore del Crocifisso»¹⁵. Infatti «l'anima nostra non avrebbe potuto rialzarsi dalle cose sensibili alla contuizione¹⁶ di sé e in sé stessa dell'eterna Verità, se la Verità stessa, prendendo forma umana in Gesù Cristo, non si fosse fatta scala riparatrice della scala precedente spezzata dal peccato di Adamo»¹⁷. Qui è data all'anima la mistica possibilità di anticipare, in qualche modo, su questa terra la *visio facie ad faciem* della vita futura. La caligine si trasfigura in Luce.

Soffermiamoci ora in modo specifico sul *capitolo V,3* dell'*Itinerarium* in cui Dio viene espresso attraverso la nozione di Essere e consideriamo alcune sue interpretazioni.

L'*Itinerarium* secondo Fernard Van Steenberghen

Nella riflessione sul movimento teologico dal 1200 al 1250¹⁸, il professore lovaniense giunge alla conclusione che fino a San Bonaventura incluso, la «sapienza teologica», sulla traccia di Sant'Agostino, è opposta alla «scienza dei filosofi»: per la sua origine, il suo oggetto, il suo scopo e i suoi metodi, il sapere teologico è superiore ad ogni scienza umana. La *Weltanschauung* per l'uomo del Medio Evo è definita dalla religione¹⁹, e questa sapienza cristiana esclude ogni autonomia umana della ragione ed ogni possibile pretesa da parte sua di erigersi come criterio parallelo di riflessione o azione.

Bonaventura tiene conto degli apporti del sapere profano e cerca di metterli al servizio della Parola di Dio. Prestissimo si accorge del rischio di un possibile strappo

¹⁵ *Ibidem*, Prologo, 3, p. 499.

¹⁶ La *contuizione* è conoscenza mediata di Dio. È l'intuizione del rapporto diretto che vi è tra gli esistenti con il Sovraesistente. Tale partecipazione ontologica fa sì che attraverso essi, come «ombre, echi, immagini» (*Itinerarium* II, 11) si possa cogliere il Primo Principio.

¹⁷ *Ibidem*, IV, 2, p. 539.

¹⁸ Cfr. A. FOREST – F. VAN STEENBERGHEN – M. DE GANDILLAC, pp. 285-289.

¹⁹ Cfr. J. LE GOFF, *L'uomo medievale*, tr. it. in AA.VV., *L'uomo medievale*, Roma-Bari 1987, pp. 1-38.

tra la filosofia di ispirazione pagana prepotentemente presente nelle Facoltà delle Arti e la dottrina sacra insegnata dalle Facoltà di Teologia. «La sua intuizione fondamentale, che è poi la chiave di volta di tutta la sua produzione teologica, ci sembra essere questa: egli ha visto che occorre conservare ad ogni costo l'ideale agostiniano o, meglio, l'ideale cristiano di un sapere unico, innestato mediante la fede nella scienza divina, pur tenendo conto dell'avanzamento culturale realizzatosi dal tempo di Sant'Agostino»²⁰.

L'elemento caratterizzante in modo radicale la vita e il pensiero del Dottore Serafico è l'influsso francescano. La persona di S. Francesco lo coinvolge con la sua imitazione di Cristo fino ad una ascesi eroica, fatta di mortificazioni e di povertà estrema. Il Santo Diacono conosce l'atrocità delle sofferenze subite dal Signore (fino a sperimentare nella propria carne il realismo inaudito della sua passione²¹), ma pregusta anche, per mistico dono, la Luce estatica dell'*Altissimo Onnipotente Bon Signore*. Entrambi questi elementi: l'ascesi sulle orme del Cristo crocifisso e il dono della *visio Dei*, caratterizzano nettamente l'*Itinerarium*.

«L'ascesi intellettuale verrà a sostituire quella corporale [...] Realizzando questo progetto e facendo passare lo spirito di S. Francesco attraverso tutte le tappe del sapere, dall'esperienza sensibile più modesta all'esperienza mistica più sublime, San Bonaventura sarà il creatore di una vera sapienza francescana, che costituisce una delle forme più pure della sapienza cristiana»²². Tale *Lebensanschauung* si configura come uno sviluppo della sapienza agostiniana. Non si tratta, dunque, di organizzare secondo una statica gerarchia d'ordine le varie scienze, ma di promuovere, attraverso queste scienze, un itinerario personale teso verso l'amoroso possesso della Verità. «La sapienza francescana di San Bonaventura è, insomma, una teologia della vita spirituale, purché si abbia la voglia di prendere sul serio questa espressione nella sua portata più vasta e più ricca»²³.

Come chiaramente espresso nel capitolo V dell'*Itinerarium* con il riferimento al concetto universale dell'Essere, la ricerca filosofica è una tappa – e non già una meta – nel percorso dell'*homo viator* verso la conquista della sapienza cristiana integrale. Van Steenberghen, in forza di quest'ultima considerazione, conclude che San Bonaventura non solo ammette la distinzione teorica tra la filosofia e la teologia, ma afferma anche l'esercizio distinto delle due discipline. Entra così in polemica con S. Brounts e prima di lui, con É. Gilson (*La philosophie de Saint Bonaventure*, seconde édition, pp. 76-100 e 378-396).

²⁰ Cfr. A. FOREST – F. VAN STEENBERGHEN – M. DE GANDILLAC, pp. 306-307.

²¹ San Francesco ebbe le stimmate il 17 settembre 1224.

²² *Ibidem*, pp. 307-308.

²³ *Ibidem*.

A ragione C. Marabelli fa notare: «Gilson non aveva mai affermato che Bonaventura non distinguesse formalmente filosofia e teologia: distingueva, ma considerava la filosofia autonoma come segnata da un destino di errore e frammentazione, e scelse di praticare una filosofia dichiaratamente eteronoma, non separata; il Van Steenberghen riteneva invece che Bonaventura accettasse l'esistenza di una filosofia autonoma per il cristiano come principio, ma che poi di fatto non abbia cercato di farne un sistema»²⁴.

Il belga nota come tra le opere del Serafico non vi sia nessuna propriamente filosofica (egli infatti non fu mai professore di filosofia), tuttavia le sue opere teologiche e mistiche (come l'*Itinerarium*) «sono ricche di nozioni, di spunti, di dimostrazioni, tratte dalla filosofia e implicanti la virtuale presenza d'una filosofia nella sua sintesi teologica»²⁵. Per definire sinteticamente la posizione del professore di Lovanio sul *Magister* francescano, «occorrerebbe dire che la filosofia di San Bonaventura è un *aristotelismo eclettico neoplatonizzante*, messo a servizio di una teologia che, per il suo spirito e le autorità a cui più frequentemente ricorre nell'argomento tradizionale, è principalmente agostiniana»²⁶.

Ci proponiamo fin d'ora, proprio a partire dal capitolo V dell'*Itinerarium*, di mostrare come Bonaventura se da una parte distingue di fatto il metodo filosofico (*per via sensus et experientiae*) dal metodo teologico fondato sulla fede e guidato dalla Scrittura, dall'altra ha come imprescindibile presupposto ontologico-trascendentale, comune Principio di ogni *scienza filosofica e sapienza teologica*, la nozione del puro *Esse-Verum*, orizzonte implicito fuori dal quale non si da alcuna conoscenza.

L'*Itinerarium* secondo Étienne Gilson.

Nella sua battaglia per la difesa dell'originalità del pensiero medievale, Gilson pensò di redigere una storia unitaria della filosofia medievale²⁷. Il lavoro in cui egli

²⁴ C. MARABELLI, *Unica fede, molteplici filosofie*, come introduzione a É. GILSON, *La filosofia di San Bonaventura*, Milano 1995, p. XV.

²⁵ Cfr. A. FOREST – F. VAN STEENBERGHEN – M. DE GANDILLAC, p. 318.

²⁶ *Ibidem*, p. 322.

²⁷ *La philosophie au Moyen Âge* fu pubblicata a Parigi nel 1922; nel 1944 la seconda edizione presenta una mole quasi raddoppiata. Ristampata in lingua francese nel 1945, nel 1947 e nel 1948. A questa più ampia stesura si rifà la traduzione italiana di Maria Assunta del Torre, di cui noi ci serviremo: É. GILSON, *La filosofia del Medioevo. Dalle origini alla fine del XIV secolo*, Firenze 1973. Nel presentare la figura di San Bonaventura, l'autore fissa un'inalienabile premessa: «La prima condizione da rispettare, se si vuol studiare e capire san Bonaventura, è quella di considerare la sua opera in se stessa, anziché considerarla, come talvolta s'è fatto, come un abbozzo, più o meno felice, di quella che san Tommaso realizzava contemporaneamente. La dottrina di san Bonaventura

più chiaramente esprime la riflessione sull'evidenza dell'esistenza di Dio è in *La philosophie de Saint Bonaventure* apparso nel 1924. Per il filosofo tra le verità «la première, la plus urgente, est l'existence de Dieu; et c'est peut-être aussi de beaucoup la plus facile à saisir, car elle est de soi très évidente; mais elle ne l'est qu'à la condition de s'offrir à nous sous un aspect que rien ne nous empêche de l'apercevoir»²⁸.

L'autore, a guisa del Serafico, anticipa la risposta alle possibili obiezioni a questo argomento. La prima si fonda sulla convinzione che vi sia una distanza maggiore tra l'intelletto creato e la Verità increata, che tra i nostri sensi e l'intelligibile delle cose. Tanto più che i nostri sensi percepiscono il sensibile delle creature e non si elevano mai a ciò che esse possiedono di intelligibile. Per questo, a maggior ragione, l'intelletto creato non potrebbe elevarsi fino a Dio.

L'errore di questa valutazione risiede nella confusione tra *rapport d'être* e *rapport de connaissance*. Infatti, se è vero che in realtà vi è una *distanza di essere* più grande tra un Dio infinito e un intelletto finito, che non tra dei sensi finiti e un intelligibile finito, è altrettanto vero che c'è una *distanza di conoscenza* minore tra l'intelletto e

infatti è caratterizzata da uno spirito che le è proprio ed essa procede, per delle vie che ha scelto coscientemente, verso un fine perfettamente definito. Questo fine è l'amore di Dio; e le vie che ci conducono ad esso sono quelle della teologia. La filosofia deve aiutarci a realizzare il nostro disegno [...] Non è più dunque per ragione, ma per amore di questo oggetto che noi facciamo l'atto di fede. Ed allora entra in gioco anche la speculazione filosofica. Colui che crede per amore vuol avere ragioni per la sua fede; niente è più dolce per l'uomo che capire ciò che ama; così la filosofia nasce da un bisogno del cuore che vuole gioire più pienamente dell'oggetto della sua fede. Questo vuol dire che filosofia e teologia, distinte per i loro metodi, si continuano e si completano l'una con l'altra, al punto di presentarsi come due guide che ci conducono verso Dio [...] Colui che segue la via illuminativa, credendo e sforzandosi di capire ciò che crede, ritrova in ciascuna delle sue percezioni, e in ciascuno dei suoi atti di conoscenza, Dio stesso nascosto all'interno delle cose. La dottrina di san Bonaventura si pone quindi esplicitamente e innanzi tutto come un «itinerario dell'anima verso Dio»; essa insegna «*quo modo homo per alias res tendat in Deum*», ed è per questo che tutta la sua filosofia giunge a mostrare un universo in cui ciascun oggetto ci parla di Dio, ce lo rappresenta a suo modo e ci invita a volgerci verso di lui.

Le tre tappe dell'*Itinerarium*, per le quali si entra nella via di Dio, sono definite dal Serafico non con un'ampia elaborazione tecnica; egli pensa evidentemente che si possa raggiungere l'evidenza di Dio partendo da qualunque cosa. Si tratta soprattutto, in fondo, di aprire gli occhi. L'*homo viator*, tuttavia, finché rimane ad investigare il mondo sensibile alla ricerca di Dio, continua a volgere le spalle alla Luce divina di cui nelle cose cerca solo dei riflessi. «Cercando Dio nella nostra anima, invece, noi ci volgiamo verso Dio stesso; il che fa sì che noi troviamo in essa non più un'ombra o un vestigio, ma l'immagine stessa di Dio [...] Osserviamo infatti che l'idea di Dio è implicita nella più semplice delle operazioni intellettuali» (p. 535).

²⁸ ID., *La philosophie de Saint Bonaventure*, p.101.

Dio (che appartengono allo stesso ordine dell'intelligibile) rispetto a quella che vi è tra il senso e l'intelligibile²⁹.

Una seconda possibile obiezione: che il finito non possa apprendere l'infinito. Bonaventura in un passo del *Commento alle Sentenze*, acutamente distingue tra l'*infinito di massa* e l'*infinito assoluto*. Il primo implica la grandezza e la molteplicità e un intelletto finito è impossibilitato ad apprezzarlo. Il secondo suppone la perfetta semplicità. Dio è un infinito assoluto, perfettamente semplice, ed è dunque presente dappertutto nella sua interezza, per cui uno spirito finito se l'apprende in uno dei suoi punti, l'apprenderà nella sua interezza. Si può dunque conoscere tutto l'infinito per la sua semplicità, ma non si può comprenderlo in nessun punto come infinito³⁰.

«Augustin avant sait Bonaventure, et Descartes après lui, ont marqué avec autant de force quelle différence il y a entre comprendre un objet par la pensée et le toucher par la pensée; mais ni l'un ni l'autre ne semblent avoir marqué avec la même profondeur métaphysique que l'infini ne peut être appréhendé que comme infini, en raison de sa simplicité même et bien qu'il excède la pensée de toutes parts en raison de son infinité»³¹.

Un'ultima obiezione negherebbe qualunque possibilità di conoscenza di un tale oggetto. Infatti per essere conosciuto Dio dovrebbe informare il nostro intelletto; ma egli non può diventare la *forma* in senso proprio e nemmeno può informarlo con l'inserimento di un'immagine che il nostro intelletto deriverebbe attraverso un procedimento di astrazione (infatti, seguendo la dottrina aristotelica, l'immagine astratta è più spirituale dell'oggetto da cui viene astratta; ora, nulla è più spirituale di Dio).

Un altro modo di conoscenza di Dio, nondimeno, esiste: egli è presente in ogni intelletto creato per mezzo della Verità. Non è necessario da questa applicare un processo di astrazione per conoscere alcunché, ma essa stessa rappresenta una

²⁹ «Ad illud quod obiicitur de distantia intelligibilis et sensibilis, dicendum quod est distantia secundum rationem entis et secundum rationem cognoscibilis. Primo modo est maior distantia, secundo modo non, quia utrumque est intelligibile, scilicet Deus et anima. Non sic est de intellectu et sensu; quia sensus est potentia determinata, sed intellectus non» *I Sententiae*, 3,1,1, ad secundum, t. I, p.69. cit. *ibidem*, nota 1, p. 102.

³⁰ «Duplex est infinitum: unum, quod se habet per oppositionem ad simplex, et tale non capitur a finito, quale est infinitum molis; aliud est, quod habet infinitatem cum simplicitate, ut Deus; et tale infinitum, quia simplex, est ubique totum; quia infinitum, in nullo sic est quin extra illud sit. Sic intelligendum est in cognitione Dei. Et ideo non sequitur, quod si cognoscitur totus, quod comprehendatur, quia intellectus eius totalitatem non includit, sicut nec creatura immensitatem», *I Sententiae*, 3,1,1, ad 3, t. I, p. 69, cit. *ibidem*, nota 1, p. 103.

³¹ É. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, p.103.

conoscenza immediata: inferiore a Dio, dato che è nell'uomo, ma superiore all'anima, dato che ne viene arricchita³².

Queste ultime considerazioni saranno riprese da Bonaventura, in modo più sistematico, nella *Quaestio disputata de mysterio Trinitatis*, di poco posteriore al *Commento alle Sentenze*, e in particolare nella terza via di quelle che lui elabora a partire dalla tesi «*utrum Deum esse sit verum indubitabile*»: ogni verità certissima ed evidentissima in se stessa è indubitabile: «*si Deus est Deus, Deus est; sed antecedens est adeo verum quod non potest cogitari non esse; ergo Deum esse est verum indubitabile*»³³. Chiaramente qui è ripresa la stessa metafisica dell'essere che utilizza Sant'Anselmo nel *Proslogion*. La differenza è data dalla semplificazione operata dal *Magister* francescano. L'argomento di Anselmo, infatti, suppone un'argomentazione da sviluppare per approdare alla conclusione dell'evidenza di Dio. Per Bonaventura si ha una decisiva semplificazione: Dio è; poiché Dio è l'Essere stesso, suprema Verità, massima perfezione, non può non essere. Egli riconosce che ci si può ingannare sulla sua essenza, ma non di certo sulla sua esistenza.

Alla base di questa verità logica-ontologica, secondo Gilson, ci sono due condizioni:

– la prima riguarda la necessità dell'oggetto in se stesso: quindi ci si può riferire a Dio e a lui solo. Infatti l'obiezione rivolta a Sant'Anselmo circa il caso di un'isola tale che non se ne possa pensare una più bella, mostra una grossa incomprensione dell'argomento anselmiano. Quando diciamo: *l'essere di cui non si può pensare il più grande*, non appare nessuna contraddizione tra il soggetto e il predicato; è dunque un'idea perfettamente concepibile. Ma quando diciamo: *l'isola di cui non si può concepirne una più perfetta*, enunciamo una proposizione contraddittoria, perché un'isola è un essere imperfetto per definizione, e non c'è da stupirsi se non si possa concludere all'esistenza di una cosa in nome di una definizione contraddittoria e impossibile³⁴.

– La seconda condizione, oltre alla necessità dell'oggetto, è che l'identità di *essenza* ed *esistenza* (che fonda la necessità del suo essere) sia percepibile nell'identità del soggetto e del predicato (che fonda la necessità del nostro giudizio). Se questo è impossibile all'uomo nell'ordine dell'essere (perché la creatura è infinitamente lontana da Dio), gli è possibile nell'ordine della conoscenza, perché l'anima e Dio

³² «*Deus est presens ipsi animae et omni intellectui per veritatem; ideo non est necesse ab ipso abstrahi similitudinem per quem cognoscatur; nihilominus tamen, dum cognoscitur ab intellectu, intellectus informatur quadam noticia, quae est velut similitudo quaedam non abstracta, sed impressa, inferior Deo, quia in natura inferiori est, superior tamen anima, quia facit ipsam meliorem*», *I Sententiae*, 3, 1, 1, ad 5m. Si riferisce a Sant'Agostino, *De Trinitate*, IX, 16. cit. *ibidem*, p. 103.

³³ BONAVENTURA, *Quaestio disputata de mysterio Trinitatis*, I, 1, 29, t. V, p. 48. cit. *ibidem*, nota 6, p. 109.

³⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 110.

sono due intelligibili di natura analoga, anche se di grado diverso. Questa *parentela* tra l'anima e Dio fa sì che ci possa essere nella mente umana la presenza dell'idea di Dio come Essere. L'Essere stesso è presente nell'anima dell'uomo, per cui non si deve compiere alcun passaggio dall'idea di un Dio la cui esistenza è necessaria a questo stesso Dio necessariamente esistente. «C'est la constatation de cette action de Dieu dans notre pensée qui constitue la preuve de son existence»³⁵.

Tutto il problema per Gilson si riconduce a verificare se Dio è o non è un oggetto proporzionato al nostro pensiero. In realtà è così. Ogni obiezione a riguardo si nutre di un errore: l'equiparazione tra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale come realtà analoghe.

La conoscenza sensibile suppone un organo sensoriale che capta gli stimoli che vengono dal di fuori. Esso si riferisce ad un suo ordine fatto di elementi organizzati secondo una precisa proporzione. Infatti, se un sensibile non raggiunge questa proporzione resta imperfetto; se l'eccede introduce una perturbazione: una luce troppo viva acceca, un suono troppo potente assorda. Infatti, il senso non si raccoglie in se stesso per percepire l'oggetto, tende invece verso l'esterno e non può dunque che indebolirsi.

La conoscenza intellettuale non dipende da alcun organo corporeo, e di conseguenza nulla può esserle sproporzionato né per difetto né per eccesso. Al contrario essendo una conoscenza che procede dall'interno, quanto più l'oggetto sarà eccellente tanto più lo apprenderà facilmente. «*Sicut si magnus mons daret virtutem portandi se, facilius ferretur quam parvus*»³⁶, così l'intelligibile divino aiuta il nostro intelletto a conoscerlo in proporzione della sua immensità. È dunque l'*irradiazione veritativa* del s-oggetto divino stesso all'interno della nostra anima, che fonda metafisicamente la nostra stessa conoscenza.

L'interpretazione di Gilson, che pur con la sua gestualità umanistico-culturale si muove ancora nella stagione del neotomismo, sfiora appena la visione trascendentale propria della *mens* bonaventuriana, così come appare nella sua interpretazione dell'*unum argumentum*. La sua lettura gilsoniana è caratterizzata dalla logica-sostanziale del rapporto *essenza-esistenza* e riprende la tradizione della *mens* purificata, la quale se percorre con onestà la via del pensiero, non può non trovarsi di fronte a «cette impossibilité radicale de nier Dieu»³⁷.

L'Itinerarium secondo Teodorico Moretti-Costanzi

³⁵ *Ibidem*, p. 111.

³⁶ BONAVENTURA, *I Sententiae*, I, 1, 3, 1, ad secundum, t. I, p. 39, cit. *ibidem*, nota 1.

³⁷ *Ibidem*, p. 112.

Professore di filosofia teoretica all'Università di Bologna dal 1953 al 1982, Moretti-Costanzi rappresenta il centro della “nuova scuola bonaventuriana”³⁸. Egli, con evidente sorpresa, esprime la scoperta della sua profonda sintonia con il Santo Dottore: «preso da tempo in un'indagine avente ad oggetto niente altro che il senso qualitativo della vita e la parola sua propria [...] mi sono trovato a pensare nell'orbita filosofica di San Bonaventura, così poi da comprenderlo con il riconoscerlo in me nel riconoscermi in Lui»³⁹.

Il nostro intende la filosofia come ascesi della – e non dalla – coscienza «ed è nel punto dove la coscienza, ascesa al suo *non plus ultra*, incontra e si unisce all'Eterno Principio che il Moretti-Costanzi vive la prossimità di Bonaventura»⁴⁰. Questo suo accorgimento fondamentale è espresso in *L'ascesi di coscienza e l'argomento di Sant'Anselmo*⁴¹, dove riprende la distinzione agostiniana dei gradi della *mens (anima rationalis)* intesa come *tota anima* trinitariamente conformata in *esse, nosse, velle*.

Al livello più alto (per Agostino *intellectus* o *ratio superior*) corrisponde lo *status Gratiae* in cui la coscienza, nella sua triformità di intendere-sentire-volere, si apre alla rivelazione di Dio come Fondamento del proprio essere e pensare. Qui essa si scopre pienamente attraversata dall'istanza dialogica e personale.

Le tre forme della *mens*, essere-ricordare (*esse*), intendere (*nosse*) e volere (*velle*), sono congiunte l'una all'altra in un rapporto così armonioso che tra esse non vi è alcuna sopravvalenza di una sulle altre⁴². «Tanto indissolubile, questo rapporto, per cui si è comprendendo e comprendendo si vuole ed ama, che Bonaventura riconosce nella “*cognitio*” l'atto primo e nell'amore l'atto precipuo... “*unus sicut disponens, alter vero complens*”. Né si può prescindere dal rilevare che se l'amore compie e perfeziona la “*cognitio*” diretta ad esso naturalmente, la compie e la perfeziona perché la implica, sia poi quella che sia, nelle persone sventurate in cui si effettua un simile compimento, la loro inattitudine ad esprimerlo in concetti. La carenza dell'espressione concettuale, di per sé subordinata e secondaria, non toglie affatto a San Francesco – come si è visto – la qualità di dottore, non solo, ma di dottore sommo; e questa qualità, comunque, gli è sostanzialmente riconosciuta da San Bonaventura nella medesima *Leggenda major*. Dunque, la vecchierella che ama Dio più del dottore di teologia, capisce anche più del dottore di teologia. E tanto

³⁸ Cfr. E. MIRRI, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, Bologna 1976.

³⁹ T. MORETTI-COSTANZI, *L'attualità della filosofia mistica di San Bonaventura*, in ID., *San Bonaventura*, Roma 2003, p. 59.

⁴⁰ M. FALASCHI, *Introduzione*, *ibidem*, p.8.

⁴¹ T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza e l'argomento di Sant'Anselmo*, Editoriale “Arte e Storia”, Roma 1951.

⁴² Cfr. *Sententiarum Liber*, I, d. III, p. II, a. II, q. II, concl.; cfr. *I Sententiae*, proemio, q. III, oltreché, in generale, tutta la prima parte del vol. I ed. Quaracchi, fino a p. 93 compresa.

risulterebbe s'ella procurasse alla propria intelligenza i mezzi di espressione che l'insipidezza dell'altro possiede bene. Nei confronti di esso, la vecchierella è, sì, ignorante, ma di una "*docta ignorantia*"»⁴³.

Parimenti «il *fidelis* è filosofo nel grado che certi filosofi non raggiunsero con la ragione [...] Aristotele che – dice il Serafico – fu considerato filosoficamente autorevole solo per il fatto di essersi dimostrato tale quanto [...] alle scienze [...]. Ma evidentemente riguardo al primo Principio che fonda l'Essere nell'Idea, dove le cose sono ciò che debbono nella misura in cui trasparenti e intelligibili, la fisica aristotelica dice nulla»⁴⁴.

Per il filosofo umbro con Agostino, Anselmo d'Aosta e Bonaventura si toccano i vertici della coscienza teologica cristiana.

Nel corso di filosofia teoretica che egli tenne nel 1956-57, si sofferma sulle cause che hanno reso la co-scienza filosofica teologicamente incompetente. Rinviene un motivo determinante nella perdita della distinzione tipica degli agostiniani tra *ratio* e *intellectus*. «Di questo, anzi, si giunge a perdere anche il significato etimologico, così che esso si identifica con la *ratio* naturale di cui Aristotele è maestro. Pertanto, col divenire naturale quella ragione che un tempo era stata considerata sottonaturale, il patrimonio teologico viene relegato in un oltre, in un aldilà che rischia di divenire gratuità. La filosofia si distacca dalla teologia e la fede in tanto diviene soprannaturale, in quanto si è divenuti naturalmente incapaci di esperirla. Tutti questi motivi di tempi nuovi, appaiono evidenti in S. Tommaso d'Aquino che perciò, è stato giudicato da molti severamente»⁴⁵.

Il discepolo cristiano dello Stagirita, infatti, respinge ogni sostanziale differenza tra *intellectus* e *ratio*, respinge altresì l'illuminazione agostiniana. Tommaso, considerando l'*intellectus* un pensare rappresentativo che non è essere, riduce Dio da un esperito fondamento *essendi et cognoscendi*, a una mera essenza pensata, motivo per cui male interpreta l'argomento ontologico di Sant'Anselmo e propone le sue cinque vie.

Con l'Aquinate la questione di Dio precipita su di un altro piano: come si possa parlare di Dio se la mente è una *tabula rasa* a cui Egli resta inessenziale? Chi è questo Dio di cui si vuole pensare l'esistenza? Il domenicano, sebbene non lo espliciti chiaramente, crede che la notizia di Dio sia stata data per via mistica, dunque in modo gratuito e, ormai, oltre la ragione.

Moretti-Costanzi rinviene, forse in modo affrettato, nel pensiero tomistico la "*crisi del Cristianesimo*", crisi che da questo momento caratterizzerà la coscienza cristiana (Duns Scoto, Occam, Bacone, Campanella, Cartesio, Kant e tutto il pensiero

⁴³ T. MORETTI-COSTANZI, *L'attualità della filosofia mistica di San Bonaventura*, p. 72.

⁴⁴ ID., *L'attualità di San Bonaventura nel "Cristianesimo-filosofia"*, *ibidem*, p. 116.

⁴⁵ ID., *Dio. Corso di filosofia teoretica anni 1955-56 / 1956-57*, Roma 2003, pp. 198-199.

moderno)⁴⁶. Questa co-scienza filosofica d'ora in poi si mostrerà "immemore" e non "ignara" su Dio. Infatti si continuerà a pronunciare il nome, «ma, nel momento stesso in cui (lo) si nomina, (lo) si circo-scrive concettualmente, "more scientiae". Così esso diventa, da quel Ciò fondante in cui e per cui si sa e si ragiona, un *quid* determinato di cui si sa e del quale, quindi, si può ragionare. Con una ragione senza Dio!»⁴⁷.

Si è compiuto il passaggio, sul piano del dibattito filosofico e non certo della realtà, dal parlare in *Dio-Principio*, a parlare di *dio-oggetto*: «Dio è morto, Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso»⁴⁸.

Oltre le interpretazioni classiche

San Bonaventura, soprattutto nelle pagine delle *Collationes in Hexaëmeron*, esprime la sua valutazione circa i filosofi precedenti, non già in base alla coerenza logica del loro *sermo*, bensì in base alla *qualitas rationis* che, col loro scrivere, mostrano di aver raggiunto. Per cui lo Stagirita è chiamato scienziato, «*physicus*» e non filosofo (espressione del *cognoscere*); Platone è esaltato e con lui il «*nobilissimus Plotinus*»⁴⁹, perché – pur errando, privi della Rivelazione – manifestano col loro pensiero un alto e quasi mistico modo di *intelligere*; Agostino e Anselmo sono presentati come espressione della *traditio* in cui egli stesso si colloca.

Oggi più che mai, urge un recupero, in senso bonaventuriano, della differenza tra *intellectus (ratio superior)* e *cognoscere (ratio inferior)*.

Dal Medio Evo fino a Kant, il rapporto tra sapere filosofico e sapere scientifico è stato influenzato dalla definizione di Aristotele, che considerava la filosofia *scienza dell'essere in quanto essere*, dunque scienza principe.

La storia del pensiero, però, ha dimostrato che tale apparente priorità a favore della filosofia si è svelata illusoria. Infatti la constatazione che *l'essere in quanto essere* non è oggetto esperibile scientificamente, ha di fatto eletto a sovrano il sapere scientifico.

L'eccezionalità del Serafico sta nel superamento della dottrina scolastico-aristotelica, attraverso un lavoro di ricerca e potenziamento dei *semina rationis superioris* presenti nella tradizione cristiana: «*non enim intendo novas opiniones adversare, sed*

⁴⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 203-222.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 104.

⁴⁸ F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* §125, in *Werke* V², Berlin-New York 1973, p. 159; trad. it. *La gaia scienza*, in *Opere* V², Milano 1965, p. 130.

⁴⁹ BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, VII, 3 in *Sermoni Teologici/I* [Nuova Collana Bonaventuriana VI/1], Roma 1993, p.168.

communes et adprobatas retexere»⁵⁰. Infatti, circa il rapporto filosofia e scienza, egli si colloca nella dottrina tradizionale (pone perciò nel sapere filosofico-naturale, accanto alla metafisica, la matematica e la fisica⁵¹), ma subito precisa: «la metafisica riguarda la conoscenza di tutti gli enti che essa riconduce all'unico primo principio dal quale sono usciti secondo le ragioni ideali, ossia a Dio quale principio, fine, modello, ancorché fra i metafisici, riguardo a queste ragioni ideali, siano nate non poche discussioni»⁵².

Ricalcando le orme di Bonaventura, circa la stima dei filosofi a lui precedenti, esprimiamo la nostra valutazione sulle interpretazioni appena presentate.

Van Steenberghen ha il merito di recuperare l'elemento aristotelico della riflessione bonaventuriana: il Serafico, sebbene non raggiunga la compiutezza organica e sistematica dell'elaborazione tomista, prende atto come l'Aquinate del contributo filosofico messo a disposizione da Aristotele e riconosce l'autonomia filosofica della ricerca razionale. Tuttavia la valutazione globale del belga sulla qualità filosofica del Serafico sembra non raggiunga l'eccellenza, che egli invece attribuisce alla elaborazione tomista. Nella definizione della teologia bonaventuriana come "aristotelismo eclettico neoplatonizzante" non possiamo non riconoscervi un sommesso tono spregiativo, ad indicare quasi volendo indicare un certo "compromesso storico" operato dal pensatore francescano.

D'altronde Van Steenberghen, esponente della scuola di Lovanio, mostra una chiara preferenza per la vena fenomenologica del procedere, più affine al procedere di Tommaso.

Il tono con cui si esprime Gilson invece appare più positivo. Egli riesce a cogliere il genio bonaventuriano come un riflettere mistico-speculativo, differente eppure non meno pregnante rispetto alla riflessione di Alberto o del suo grande discepolo. Anche Moretti-Costanzi, da parte sua, attribuisce grande rilievo a «quel lume che è stato impresso nella nostra mente, che è la luce della Verità eterna»⁵³ al quale francescanamente si giunge col metodo proprio di una ascesi intellettuale. Degno di nota è il recupero operato da quest'ultimo della tradizione bonaventuriana di una *ratio* stratificata, caratterizzata da più livelli dimensionali, qualitativamente differenti.

⁵⁰ ID., *Proemio in II lib. Sententiarum*, in *Opera omnia Sancti Bonaventurae*, vol. II, Torino 1874, pp. 231-233.

⁵¹ ID., *De reductione artium ad theologiam*, in *Opuscoli Teologici/1*, p.44.

⁵² *Ibidem*, pp. 44-45.

⁵³ ID., *Itinerarium mentis in Deum*, V,1, p. 547.

Itinerarium Dei in mentem

Intendiamo ora muoverci *con e oltre* il classico dibattito circa l'aristotelismo o antiaristotelismo del Serafico. Quella di Bonaventura crediamo rappresenti precipuamente una psicologia teologica connotata filosoficamente: né solo un percorso ascetico-spirituale, nemmeno esclusivamente un itinerario dottrinale-reazionario rispetto alle infiltrazioni del pagano Aristotele. Il Santo Dottore francescano sulla scorta di Agostino (dal quale non si discosta mai in modo rilevante) cerca di cor-rispondere alle istanze emergenti nel suo tempo, elaborando un itinerario di sapienza cristiana, informato dall'archetipo di una *ratio orans*. Nell'*Itinerarium*, infatti, crediamo si incontrino e costellino in una gestualità elegante e sciolta, l'*intellectus agens* aristotelico, la ragione mistica agostiniano-anselmiana e la sensibilità ascetico-francescana.

La riflessione dello Stagirita sull'intelletto ha fatto scuola nel mondo arabo così come in quello latino. Nel *De anima* (III,4) Aristotele tratteggia la fisionomia dell'*intellectus*, facendola emergere da un confronto col senso. Distingue così una parte positiva e attiva dell'intelletto, in analogia alla parte positiva e attiva del senso. Chiama intelletto potenziale quella tendenza dell'*intellectus* orientata in potenza alla *forma* (in rispondenza a quella parte del senso orientata in potenza al *sensibile*). I medievali denomineranno questa qualità della *ratio* come *intellectus possibilis*.

Rinviene poi una dimensione produttiva dell'intelletto (*nous poieticus*), grazie al quale è possibile realizzare il passaggio dalla conoscenza potenziale a quella in atto. Questo principio intellettuale (nominato *intellectus agens* dalla tradizione medievale) manifesta connotazioni quasi divine: nel dinamismo conoscitivo esso rimane identico a se stesso, può accedere a tutto l'intelligibile, è impassibile ed eterno, si configura *ab extra* rispetto all'anima umana (seppure non le sia estraneo)⁵⁴.

Tale concezione gnoseologico-aristotelica, ora, era a disposizione del Serafico, il quale ne intuisce la fecondità in vista di una possibile relazione con la teologia agostiniana.

L'*intellectus agens* così diviene l'istanza di origine divina alla cui luce tutto appare come essente e in forza della quale è reso possibile ogni atto conoscitivo. Bonaventura si fa continuatore di quella grande tradizione nata con la speculazione dell'Ipponate (*De Trinitate*, IX-X), laddove ragione orante, riflettente e trascendentale e il ri-flettersi trinitario dell'*immagine Dei* nella *mens* umana si configurano.

⁵⁴ Non stupisce pertanto che Alessandro di Afrodisia (II-III sec. d. C.) abbia identificato l'intelletto agente con il primo motore immobile di *Metafisica XII* e che esso verrà ripreso ampiamente nella teologia medievale, la quale ne evidenzierà l'istanza mistico-illuminativa.

Nel V capitolo dell'*Itinerarium* l'autore mostra come l'intelletto umano non potrebbe sapere della manchevolezza degli enti, se non avesse in sé la nozione del primo nome di Dio: Essere *purissimo, attualissimo, completissimo* e *assoluto*, «poiché il negativo e il difettoso non può essere conosciuto che per mezzo del positivo»⁵⁵.

La *forma mentis* mistico-speculativa di Bonaventura è debitrice dunque non solo della riflessione agostiniana che contempla l'*immagine Dei* nella memoria-intelletto-volontà, altresì dunque dell'*intellectus agens* aristotelico, così come appare nella categoria di *contuitus* e nel riferimento alla Luce divina, condizione trascendentale di ogni conoscenza:

«strana, dunque, è la cecità dell'intelletto che non considera ciò che vede prima di ogni altra cosa e senza del quale non può conoscere alcunché. Come l'occhio, attratto dalla varietà dei colori, non scorge la luce attraverso cui vede ogni altra cosa, e se la vede non l'avverte; così l'occhio della nostra mente, rivolto agli enti particolari e agli universali, non percepisce l'essere che trascende ogni genere, benché per primo si presenti alla sua mente e tutte le altre cose per mezzo suo conosca. Sicché è purtroppo vero che “come l'occhio del pipistrello di fronte alla luce, così è l'occhio della nostra mente di fronte a ciò che è più manifesto in natura”; abituato alle tenebre degli enti creati e alle immagini sensibili, gli sembra di non vedere nulla quando contempla lo splendore dell'essere sommo, non comprendendo che questa oscurità profonda è la più alta illuminazione per la nostra mente, così come resta offuscato l'occhio quando si apre alla pura luce»⁵⁶.

L'istanza divina è per il Serafico la condizione *a priori* di ogni atto conoscitivo. Come “l'anima intelligente, quando comprende una cosa, comprende tramite l'unione con l'intelletto agente” (Avicenna, *Libro delle direttive*, parte II, gruppo VII), così l'uomo che conosce partecipa alla luce divina separata e sovraindividuale, senza la quale non può conoscere alcunché. Una tale istanza non rappresenta tanto un oggetto della logica, quanto la premessa di ogni umano intendimento, la *conditio sine qua* di ogni conoscenza.

Pertanto la terza via per la conoscenza di Dio da lui esposta nella *Quaestio disputata de mysterio Trinitatis* («*si Deus est Deus, Deus est; sed antecedens est adeo verum quod non potest cogitari non esse; ergo Deum esse est verum indubitabile*»⁵⁷), va intesa in modo dimensionalmente differente rispetto all'ottica gilsoniana. Il francese rileva il versante più sostanziale (ontologico oggettivo) della *mens* bonaventuriana e – di conseguenza – interpreta la terza via come una semplificazione rispetto all'argomento anselmiano. La nostra tesi è che l'affinità con la logica dell'*unum*

⁵⁵ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, III, 3, p. 531.

⁵⁶ *Ibidem*, V,4, p. 549.

⁵⁷ BONAVENTURA, *Quaestio disputata de mysterio Trinitatis*, I, 1, 29.

argumentum risieda precipuamente nella categoria di *cogitatio* e che il genio del Serafico non sia estraneo alla sensibilità trascendete-processuale del riflettere.

L'*id quo maior cogitari nequit* anselmiano rappresenta – in modo differente ma affine rispetto all'*Itinerarium* – una vera e propria *exercitatio mentis*, un laboratorio dell'evidenza di Dio. La *cogitatio*, diversamente dall'*intelligere*, è il verbo della riflessione sulle condizioni di possibilità dello stesso riflettere, sulle premesse a monte di ogni operazione conoscitiva ed esistente.

Pertanto «*si Deus est Deus, Deus est; sed antecedens est adeo verum quod non potest cogitari non esse; ergo Deum esse est verum indubitabile*»: l'essere di Dio è un *verum indubitabile* solo a condizione che venga “cogitato”, ovvero si tematizzi la sua vera portata: condizione di possibilità e criterio implicito di ogni conoscenza, evidenza ed esistenza. In tal senso – osserva Moretti-Costanzi – nel momento stesso in cui scrivo di un tale Principio, egli passa «da quel Ciò fondante in cui si sa e per cui si ragiona», ad «un quid di cui si sa e si ragiona», da «principio» ad «oggetto». Egli è prima, o meglio *con-sopra-oltre* la stessa distinzione dell'*esse principium in quo sumus cogitantes e esse quod cogitamus*.

Si comprende meglio ora la necessità di sottoporsi ad una vera e propria asceti (esercitazione) intellettuale, per elevarsi verso l'apprensione (mai necessitante) di una tale Presenza Originaria, comune s-oggetto di ogni *ratio* e *o-ratio*. L'*itinerarium* ascetico apre la *mens* a cogliere e tematizzare l'evidenza prima e irriducibile del pensare ed essere. In tal senso sarebbe possibile leggere l'*Itinerarium* come un esigente cammino, in profondità più che in estensione: «*extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce*»⁵⁸. Esso è un autentico laboratorio nel quale la *mens* si ingrada attraverso sei tappe di ascesa *in-verso* Dio, in rispondenza alle sue sei potenze: senso, immaginazione, ragione, intelletto, intelligenza, *apex mentis*.

Ribaltando la prospettiva potremmo dire che l'*Itinerarium mentis in Deum* rappresenti precipuamente un *itinerarium Dei in mentem*: Dio appare *alle spalle* di ogni percezione conoscitiva e, allo stesso tempo, *nella dinamica* della stessa ragione. Proprio laddove essa riconosce il carattere pre-messo della sua costituzione e del suo procedere Dio si rivela. Qui dunque ri-velazione e ri-flessione si cor-rispondono: nessun riflettere sarebbe possibile *fuori* dalla presenza e dall'azione di Dio nella nostra *mens*, sfondo oscuro-limpido sul quale si staglia ogni conoscenza, sfericità benefica nella quale da sempre siamo iscritti⁵⁹.

⁵⁸ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, VII, 1, p. 564.

⁵⁹ Stupisce, a riguardo, la sintonia tra quanto andiamo sostenendo e le considerazioni dell'interessante saggio di G. PRODI, *Le basi materiali della significazione*, Milano 1977, 254-259, in cui il docente di Oncologia Sperimentale, ripercorrendo la storia naturale della significazione, fa

Come la Luce è senza oggetto⁶⁰, in sé stessa invisibile eppure consente la visione degli oggetti illuminati, così inattingibile e impercettibile all'uomo è l'Assoluto, «benché per primo si presenti alla sua mente e tutte le altre cose per mezzo suo conosca»⁶¹.

Con Bonaventura ci avviciniamo ad una *o-ratio* filosofica (o *ratio orans*) all'altezza di Dio, dell'uomo orante e riflettente e della reciproca corriflessività divino-umana. Una grande tradizione, avviata con Agostino, che conserva ancora oggi una forza propositiva e una linfa vitale per il pensiero alle prese da una parte con l'autolimitazione moderna della ragione all'empirico⁶², dall'altra con la perdita di

interagire le scoperte della biologia con quelle della semiotica e presenta la conoscenza alle sue origini, come processo di adattamento e di interpretazione ambientale. Nelle ultime pagine del suo lavoro affronta la destrutturazione della realtà da parte del pensiero negativo. Esso «per quanto francamente nessuno possa essere capace di elencare le caratteristiche di questa strana entità ... è la gettata di cemento che permette di tenere un piede fuori dal sistema in uso, e di sentirci, pur nel più nero pessimismo, un po' "celesti" [...] Certo, se c'è qualcosa di cui sono convinti i fautori della seriazione e della reale immanenza (coloro che volta a volta vengono chiamati positivisti, neopositivisti, neoilluministi, cioè la sparuta schiera di una sinistra analitica non marxista), è che si dia necessità di criticare l'esistente, di non concepire nulla come "spiegato in sé" o "strutturante per diritto proprio" [...] Da quanto detto, e lungo il filo di tutte le considerazioni allineate fin qui, è chiaro che questa è una posizione mitica, sostanzialmente teatrale e da *happening* sociale. *Non esiste una posizione da cui i franchi tiratori possano sparare. Tutti i franchi tiratori sono dentro.* Le opposizioni e la critica prendono corpo lungo la linea seriale della semiosi, incluse nel processo semiotico». In risposta all'invenzione del pensiero negativo, l'autore ritiene che «non esiste altra maniera di evadere dall'esistente che *penetrare più profondamente nell'esistente*. La forza di rottura che abbiamo a disposizione (la rivoluzione dell'esistente) è solo questo penetrare *più intimamente*, costruire interpretazioni-interazioni più coerenti e più larghe, superare continuamente le interpretazioni ideologico-antropomorfe a breve raggio» (il corsivo è nostro).

⁶⁰ K. Rahner ha un esempio di tale trascendenza autentica nella logica della conoscenza esistentiva di Ignazio di Loyola. Egli si chiede se esista per Ignazio un'*evidenza* di fondo, preordinata alle singole regole e tecniche della discrezione degli spiriti, la quale, in questo ambito, svolga la funzione assunta dai primi principi della logica e dell'ontologia nell'altra conoscenza e che sia essa appunto a renderli possibili, rappresentando così una specie di logica soprannaturale. Individua tale modo di esperienza divina nella seconda settimana degli *Esercizi*, laddove il Santo parla di una mozione divina (*consolación sin causa precedente*) la cui provenienza da Dio risulta indubbia: cf. K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa. Principi, imperativi concreti e carismi*, Brescia 1970, 119-123.

⁶¹ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, V,4, p. 549.

⁶² Benedetto XVI ha magistralmente considerato «l'autolimitazione moderna della ragione, espressa in modo classico nelle "critiche" di Kant (ha infatti ancorato la fede esclusivamente alla ragion pratica!), nel frattempo ulteriormente radicalizzata dal pensiero delle scienze naturali. Questo concetto moderno della ragione si basa, per dirla in breve, su una sintesi tra platonismo (cartesianesimo) ed empirismo, che il successo tecnico ha confermato. Da una parte si presuppone la struttura matematica della materia, la sua per così dire razionalità intrinseca, che rende possibile

plausibilità dell'illuminismo mistico-religioso⁶³, laddove – seppur timidamente – come in un batter d'occhi ancor'oggi la *mens* intuirebbe la presenza di Dio.

comprenderla ed usarla nella sua efficacia operativa: questo presupposto di fondo è, per così dire, l'elemento platonico nel concetto moderno della natura». Proseguendo, il Santo Padre ha auspicato «un *allargamento del nostro concetto di ragione e dell'uso di essa*. Perché con tutta la gioia di fronte alle possibilità dell'uomo, vediamo anche le minacce che emergono da queste possibilità e dobbiamo chiederci come possiamo dominarle. Ci riusciamo solo se ragione e fede si trovano unite in un modo nuovo; *se superiamo la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento, e dischiudiamo ad essa nuovamente tutta la sua ampiezza*. In questo senso la teologia, non soltanto come disciplina storica e umano-scientifica, ma come teologia vera e propria, cioè come interrogativo sulla ragione della fede, deve avere il suo posto nell'università e nel vasto dialogo delle scienze [...] La moderna ragione propria delle scienze naturali, con l'intrinseco suo elemento platonico, porta in sé, come ho cercato di dimostrare, un interrogativo che la trascende insieme con le sue possibilità metodiche. Essa stessa deve semplicemente accettare la struttura razionale della materia e la corrispondenza tra il nostro spirito e le strutture razionali operanti nella natura come un dato di fatto, sul quale si basa il suo percorso metodico. Ma la domanda sul perché di questo dato di fatto esiste e deve essere affidata dalle scienze naturali ad altri livelli e modi del pensare: alla filosofia e alla teologia», BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Discorso a Regensburg*, "Il Regno Documenti" XVII (2006), pp. 543-544.

⁶³ Rimandiamo al nostro G. DE CANDIA, *La vera amabilità del Cristianesimo. Charme e stile di una fede postmoderna*, Soveria Mannelli 2009, in cui è offerto un tentativo di decantare per l'oggi una trascendentalità paticamente realizzata.