

IL CARATTERE PEDAGOGICO MISTICO DELLA FILOSOFIA DI SAN BONAVENTURA

Il pensiero cristiano, sbocciato come candido fiore alla luce dell'evangelo, cresciuto alle aure vivificanti dell'amore-carità, non tardò a vigoreggiare in ampia gettata nella patristica, dove si trovò a far parte del suo celeste profumo, alle più vaghe corolle del pensiero classico pagano, con le quali intrecciò insieme, nelle opere dei SS. Padri, magnifici serti ideali di propiziazione e di gloria al Redentore Divino.

La patristica si volse di preferenza a Platone, ai neoplatonici e ai mistici, senza disdegnare profonde suggestioni stoiche. Era una provvidenza del cristianesimo, che tuttavia portava una parola nuova e essenziale, non mai prima risuonata fra gli uomini, quella di integrare la filosofia con la rivelazione, a cominciare dal problema della verità, della più alta verità, per l'attiva presenza, nella discussione di esso, delle molteplici voci dello spirito umano. Onde bene a proposito scrive un pensatore vivente: « Nessuna religione ha assunto mai tale pienezza di eloquio e tanta varietà di timbri, come questa religione che ha infranto per sempre le barriere tra i popoli, per adunare in una comune speranza l'umana famiglia » (1).

Con la patristica, ancora vicino alle origini, prevale l'aspirazione all'unione con il termine che è Dio in Cristo, ed in questo itinerario le grandi filosofie della trascendenza platonica, quella in special modo elaborata dal genio di S. Agostino, sembravano, nell'accento e nel metodo, più consone e dirette. Ma nel medioevo la scolastica, che ha davanti a sé l'affermazione sociale e politica del cristianesimo, vede anche il momento della positività del finito. È giunta l'ora di Aristotile che, superati i primi forti contrasti, ottiene il predominio, per opera specialmente di S. Alberto Magno e di S. Tommaso d'Aquino; mentre, d'altra parte, la tradizione

(1) Cornelio Fabro, in « L'Educatore Italiano » (Anno II - N. 3 - 1 novembre 1954 - Milano), « Kierkegaard allo specchio », p. 12.

agostiniana non cede e resiste e progredisce per merito principale di S. Bonaventura.

Non che S. Bonaventura non conoscesse Aristotile, lo conobbe infatti e in parte lo seguì, fra l'altro, per la distinzione dell'atto e della potenza e per la teoria dei quattro generi di causa (efficiente, formale, materiale e finale), ed in parte lo combattè, soprattutto per la « accecazione » della infinità o eternità del mondo. Ma legavalo alla tradizione il fatto, a lui chiaro, « che se a Platone è dato il discorso della sapienza, e ad Aristotile il discorso della scienza, ... entrambi i discorsi poi, per opera dello Spirito Santo, sono stati dati ad Agostino ».

Avvenne allora una duplice sistemazione del pensiero cristiano, nelle due grandi sintesi di S. Tommaso e S. Bonaventura, salutati ancora da Leone XIII: « Due fonti splendenti di intellettuale nutrimento nella Chiesa di Dio: — *Duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia* ».

All'unisono con la storia della filosofia, che segnala tuttora ammirata, per bocca dell'accademico « immortale » di Francia, Etienne Gilson, le due vette che si levarono dal potente movimento che riscosse il pensiero cristiano nel secolo XIII; l'una delle quali è l'insegna di uno spirito le cui origini sono lontane e corrisponde al sistema di S. Bonaventura, l'altra, di ispirazione apparentemente tutta nuova, corrisponde al sistema di S. Tommaso: ambedue le dottrine, perchè grandi, appaiono in sè finite, se considerate in sè stesse, ma sono nello stesso tempo sorgenti feconde, capaci di assimilare nuovi elementi (2).

E nella storia d'Italia apparvero a Giosuè Carducci, « Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio, gli atleti dei due ordini sorti sul principio del secolo a sostegno del papato e della chiesa, i due maggiori lumi della scolastica e della mistica, che l'uno aveva misurato col triangolo del sillogismo l'uomo, il mondo e Dio, l'altro l'ansietà di tanti secoli oppressi dalla paura del peccato e della morte aveva finalmente sollevato a una splendida visione della misericordia di Gesù, in un inno di passione alla grazia di Maria » (3).

Non potevasi meglio significare dal Poeta della Terza Italia l'afflato poetico che tutta pervade e ingentilisce l'opera di S. Bo-

(2) Cfr., oltre che per questo luogo: Etienne Gilson, « La Philosophie au Moyen Age », Paris 1925, pp. 141-160; « La Philosophie de Saint Bonaventure », Paris 1924, passim.

(3) Giosuè Carducci, « Prose - L'Opera di Dante », Bologna 1907, p. 1134.

naventura, e di cui si raccende perpetuo un baleno all'Avemaria della sera, da lui primamente stabilita,

... allor che s'ode squilla di lontano
che paia il giorno pianger che si muore.

* * *

Il Dottore Serafico è essenzialmente un mistico, ma è nello stesso tempo un filosofo che ha concepito di sistemare il sapere e le cose in funzione della mistica, di quell'atteggiamento, cioè, dell'anima, e relativa dottrina, per cui l'uomo coglie il divino direttamente, spogliandosi della sua individualità, e, uscendo con l'estasi fuori di sè, si immedesima con Dio, abbandonandosi in lui; ed un grande filosofo, perchè quell'idea ha saputo condurre, specialmente nei suoi tre capolavori — *Breviloquium*, *Collationes in Hexaameron*, *Itinerarium mentis in Deum* — la cui densità e forte struttura richiedono tanto maggiore acutezza quanto più si approfondiscono, al massimo della perfezione. Da qui il carattere pedagogico-mistico della filosofia di S. Bonaventura; la quale, dunque, consiste nel manodurre il discente, per la conoscenza, all'amore, ma un incendio di amore, di Dio, e nel commisurare e adattare allo scopo le qualità del ragionamento, così quelle formali ed esterne dell'espressione, come quelle sostanziali ed intrinseche dell'argomentazione.

Diverso è il carattere della filosofia di S. Tommaso: un carattere combattivo, tanto da essere qualificato l'Angelo delle scuole, da un illustre storico della filosofia medioevale, come lo stratega ammirabile che sa definire, nei suoi minuti particolari, la sua posizione filosofica e quella degli avversari, come quando, elevandosi a considerare il punto centrale del dissenso tra il platonismo e l'aristotelismo cristiano, lo mostra in breve in tutta la sua ampiezza, ivi stesso dichiarando in che si differenzia la sua filosofia da quella di S. Bonaventura: « *Scilicet in educatione formarum in esse, in acquisitione virtutum et in acquisitione scientiarum* — vale a dire nella educazione all'essere delle forme, nell'acquisto delle virtù e nell'acquisto delle scienze ». (S. Tom., Qu. disp., de Veritate, q. XI, art. 1).

Infatti la forma tomistica in funzione di agente esterno, o causa seconda, ingenera nella materia una forma che essa stessa le impone e che la materia subisce; mentre la forma agente bonaventuriana sveglia nel seno della materia una forma in potenza, latente in essa come ragion seminale.

La volontà tomistica acquista le virtù naturali, che appunto perchè naturali non devono il loro sviluppo che all'esercizio e all'abitudine; mentre la volontà bonaventuriana attende che la grazia si applichi alle medesime virtù naturali, per poterle compiere e perfezionare.

Ed in fine l'intelletto tomistico si costruisce l'intelligibile col sensibile, dando luogo a quei principi che saranno poi i suoi strumenti per costruire l'intero edificio della scienza; mentre l'intelletto bonaventuriano trova in sè l'intelligibile, che non si è fatto col sensibile e che ha ricevuto, per la illuminazione, da un di dentro che gli è più addentro del suo intimo.

Le due dottrine, organizzate secondo preoccupazioni iniziali differenti, non considerano mai sotto il medesimo aspetto i medesimi problemi, e per conseguenza l'una non risponderà mai alla questione precisa che l'altra si sarà posta; tuttavia benchè esse non siano, di certo, rigorosamente comparabili in alcun punto, senza alcun dubbio fondamentalmente si accordano; ed è il loro accordo profondo e indistruttibile, già proclamato dalla tradizione che l'ha sottoposto alla prova dei secoli, e che d'altronde nessuno, anche al tempo delle peggiori lotte dottrinali, ha mai contestato.

Ambedue le dottrine si fondano sul soprannaturale, con la differenza: che mentre per S. Tommaso il soprannaturale con la sua presenza latente non fa che conservare e muovere gli esseri nella loro propria natura, tanto che è possibile descrivere a parte tale natura come la constata la scienza, e l'economia delle influenze divine che la sostengono e le permettono di sussistere; per S. Bonaventura invece il soprannaturale perfeziona gli esseri nella loro propria natura, nel senso che li compie perpetuamente, togliendo ogni possibilità di discuterli senza ricorrere allo stesso soprannaturale.

Pertanto, in conformità al loro diverso carattere, se la filosofia di S. Tommaso sta a difesa della verità della fede, « come oste schierata in campo », e con le due *Somme*, di cui la *Minor — Contra gentiles —* alza il « signaculo in vessillo », costituisce il più formidabile propugnacolo alle porte della Città di Dio; la filosofia di S. Bonaventura, a sua volta, è tutta un *Itinerarium mentis in Deum*: una marcia di avvicinamento a Dio, se così posso esprimermi, snodantesi all'interno della Città di Dio, anzi nell'intimo delle coscienze, cui il Dottore Serafico rivela via via, « *quomodo homo per alias res tendat in Deum* — come l'uomo dalle altre creature sia indirizzato a Dio ». Ond'egli in tutta la

sua filosofia torna a mostrarci un universo di cui ciascun oggetto ci parla di Dio: il mondo sensibile è la via che a Dio ci conduce, e gli esseri che la bordeggiano son tanti segni che a tutta prima possono sembrarci enigmatici, ma che, esaminati attentamente con l'aiuto della fede, finiranno per rivelarci, sotto i loro caratteri ognora differenti, una sola parola, un sol nome, sempre il medesimo: Dio!

Il Dottore Serafico si è fatto istitutore dell'anima fedele, per istruirla a sapersi ritrovare nell'intimo con Dio, per rendere così all'uomo, come egli stesso dichiara, qualche cosa della scienza di Adamo innocente. Egli intendeva così di adempiere alla sua vocazione, cercando di poter raggiungere con lo studio, oltre che col desiderio e la preghiera, la stessa meta del Serafico Padre, che non poteva seguire sull'aspra via dell'ascesi, per la sua debolezza corporale; onde, avendo avuto da Dio il gusto della scienza, metteva la sua intelligenza a servizio della stessa divozione di lui. E sapeva, così facendo, di non contravvenire minimamente alla Regola, o all'intenzione di S. Francesco; il quale soltanto voleva che gli illetterati, i quali, tranne eccezioni manifeste, erano chiamati a quello stato di umiltà dei frati minori per una grazia che poteva essere tanto feconda di bene, non ambissero, prendendo la via degli studi, salire allo stato di chierici. « Perchè vedeva (così l'interpreta S. Bernardino) che erano piuttosto atti a pericolare che a imparare. Il nostro frate Bonaventura cardinale e grande dottore scrivendo l'epistola a un amico che non volle dire il nome (è quella *De tribus quæstionibus*), rispondendogli perchè l'aveva ripreso che i frati di san Francesco non dovevano studiare... disse così, che quello intese san Francesco fu per gli uomini non erano atti a imparare. Ma i giovani atti e idonei a imparare, non s'intendeva; ma quelli son atti ad imparare e fare onore alla Chiesa et all'Ordine, potevasi fare ».

Queste parole che rinnovano quelle di S. Bonaventura, dette meditabili dalla Professoressa Maria Sticco della Università del Sacro Cuore, che le ha fatte prima conoscere, fanno intendere, come notava poi profondamente Giulio Salvadori, di Santa Memoria, quello che intendeva san Francesco profeta che leggeva nei cuori, quando fu così severo con quel laico rozzo e presuntuoso che ambiva leggere e avere il Salterio; hanno il significato della tacita parola dettagli con la cenere divenuta breviario, cioè compendio di quella parte della Sapienza che insegnava la vanità di tutte le cose, salvo che *amare Dio e a Lui solo servire*; la vanità anche

degli studi, e di quelli delle Lettere sacre, se gli studiosi « vivificati dallo Spirito della Lettera divina, ogni lettera che sanno o desiderano sapere non rendono con la parola e l'esempio all'Altissimo Signore, da cui è ogni bene » (4).

* * *

Il carattere pedagogico della filosofia di S. Bonaventura si manifesta innanzi tutto dalla sua arte nativa, celebrata, di scrittore, dal dire disinvolto, vivace ed attraente, per colorito d'immagini e un periodare di garbo, congeniali alla psicologia del discente, sempre avida del nuovo e del bello; come pure, di conserva, dal suo metodo dialettico non inceppato dai rigidi canoni scolastici, propenso alla analogia e alla esemplificazione. In tutte le sue opere infatti S. Bonaventura, più che di sillogismi, fa uso di analogie, vale a dire di somiglianze, di corrispondenze, di convenienze; istituendo, di preferenza, appunto quel ragionamento analogico, per cui, poste due cose simili tra loro per alcuni caratteri o aspetti, si deduce, per la presenza di altri caratteri noti in una sola di esse, che questi stessi caratteri siano presenti pure nell'altra.

Massima analogia di S. Bonaventura è quella che gli fa scorgere l'ordine interno che costituisce l'essenza divina, divenuto la stessa legge che regge l'economia dei corpi creati; rapportando l'essere di questi e la materia e la forma e la composizione da cui risultano, alla unità e trinità. Solo per questa analogia, come centro di prospettiva, l'universo cessa, per S. Bonaventura, di essere un disordine inintelligibile, per divenire accessibile e penetrabile alla ragione; e l'anima umana può discernere nel seno delle sue oscure profondità un riflesso della Trinità creatrice, nella memoria, nell'intelletto e nella volontà.

Se la logica di S. Bonaventura è certamente quella di Aristotile, però un'altra logica vivifica e nutrice nel Dottore Serafico, la logica dello Stagirita, quella cioè intessuta dei tenui fili della analogia che legano le cose fra loro e le ricongiungono a Dio. San Bonaventura non ha rivali nell'inventare, col suo estro poetico, le proporzioni e le analogie, per svelare o tentar di svelare i legami di parentela e di dipendenza tra la creatura e l'Essere supremo; distinguendosi anche in questo nettamente da S. Tommaso, il quale, per soddisfare alla logica aristotelica, separa l'analogico dall'equivoco, con una linea invalicabile di demarcazione, e, preoccupato soprattutto del panteismo, pur giovandosi dell'ana-

(4) Giulio Salvadori, « Ricordi di S. Francesco d'Assisi », Firenze, 1926, pp. 235-236.

logia nei riguardi del Creatore e della creatura, insiste più sulla analogia separatrice che sull'analogia unitiva, e stabilisce e costringe la creatura nel suo proprio essere, per evitare la pretesa di questa all'essere divino.

* * *

Ricca, varia e calzante è pure, in S. Bonaventura, la vera e propria esemplificazione, cui accenno brevemente.

La creatura, che ha l'essere *ab alio* (da altri), fluida, variabile, instabile e che quindi non può essere, se non per la presenza di Colui che le dette l'essere, è come il marchio del sigillo nell'acqua, che non vi rimane un istante, tolta la pressione del sigillo stesso. E più profondamente: come la cosa riempie con la sua presenza la vacuità del luogo, così Dio *per praesentiam* riempie la vacuità dell'essenza della creatura.

La creazione, nel senso della grandezza, è sperduta nella diffusione infinita di Dio, come un punto nella circonferenza.

Il tempo e l'evo, distinti da tutti i filosofi medioevali e caratterizzati, il primo dalla successione e il secondo dalla perpetuità immutabile, sono resi così evidenti, nella loro differenza, da questo esempio di S. Bonaventura: il tempo è il ruscello con l'acqua sempre nuova, l'evo è il raggio del sole, continuo, sempre il medesimo.

La sete di sapere dell'anima, che tende ad abbracciare tutte le cose, dà luogo alle varie scienze, ciascuna delle quali è tuttavia incompleta e rimanda all'altra, finchè tutte rimandano alla teologia; perchè confidare solo nelle scienze è come pretendere di esplorare il cielo e lo stesso globo solare, al lume delle candele.

Il libero arbitrio mette insieme le due potenze dell'anima, della ragione e della volontà, perchè, come dal concorso della capacità di due uomini si può trasportare una pietra, dal concorso del padre e della madre si ha il regime domestico, dal concorso della mano e dell'occhio si ha il potere di servire, così dal connubio della ragione con la volontà risulta il libero arbitrio, che riceve dall'una la conoscenza della giustizia e dall'altra la libertà di esercitarla.

Infine la sideresi, quella punta acuta della coscienza, subito pronta ad avvertirci del bene e del male, è come un cavaliere saldo in sella sull'anima, sempre attento a dirigerla dove essa deve andare, che mai non cade, se non con l'anima, come col cavallo il cavaliere.

Ma, tralasciando di considerare, per la brevità necessaria del nostro discorso, altri aspetti del vasto e complesso sistema filosofico bonaventuriano, ricchi di riferimenti e ragioni utili al nostro assunto, il carattere pedagogico-mistico della filosofia di San Bonaventura ci apparirà interamente chiaro, portandoci ad osservare, al centro della dottrina, lo sviluppo della prova della esistenza di Dio, la prima e più urgente verità di ogni sistema filosofico.

Tre sono le vie differenti, secondo S. Bonaventura, per raggiungere la prova della esistenza di Dio. La prima via è data dalla verità innata della esistenza di Dio; accogliendo in pieno S. Bonaventura la sentenza di S. Giovanni Damasceno: « che a nessun uomo la Provvidenza fa mancare quel che gli occorre per conoscere naturalmente l'esistenza di Dio — *Nemo quippe mortalium est, cui non hoc ab eo naturaliter insitum est, ut Deum esse cognoscat* » (*De fide orthodoxa*, I cap. 1 et 3).

Il pensiero umano, viene a spiegare S. Bonaventura, per l'amore che gli è insito del vero, aspira alla sapienza, ma la vera sapienza, la più desiderabile, è la sapienza eterna; ora perchè è impossibile all'uomo di amare ciò che assolutamente non conoscerebbe, è giocoforza ammettere che sia innata all'anima una conoscenza qualsiasi di questa suprema sapienza, che è il saper prima che Dio esiste.

Il medesimo vale per la felicità e la pace, che l'uomo spontaneamente desidera; perchè è parimenti innato in lui il convincimento che una felicità eterna, una pace vera, esistono solo in un Essere eterno, immutabile: Dio; che però esiste avanti a tutte le cose: « *Si talis appetitus sine aliquali notitia esse non potest, necesse est quod notitia qua scitur summum bonum sive Deum esse, sit inserta ipsi animae* ». (*De myst. Trinit.*, I, I, 6-8).

Gli stessi idolatri selvaggi rendono testimonianza della verità innata della esistenza di Dio; giacchè, se essi s'ingannano sulla natura di Dio, non ne ignorano però l'esistenza.

La seconda via muove dalle creature, e si conquista col ragionamento mediante una semplice applicazione del principio, di causa, che non permette solo di concludere dalla causa all'effetto, ma anche di risalire legittimamente dall'effetto alla causa. Breve ma ricca è l'argomentazione di S. Bonaventura: le cose sono evidentemente imperfette e finite, dunque causate; donde possiamo concludere che, se vi è un essere prodotto, vi è un primo essere pro-



FIG. 2. — Bagnoregio: Resti del vecchio e abbandonato convento dei Minori, dove ricevette la prima educazione S. Bonaventura.

ducente, perchè l'effetto suppone la causa; se vi è un essere per via di altri, secondo altri e per altri, vi è un essere da sè, secondo sè, per sè; se vi è un essere composto, vi è un essere semplice dal quale ha l'esistenza, perchè la composizione è un manco di semplicità; se vi è un essere misto, vi deve essere un essere puro; se vi è un essere in movimento, vi deve essere un essere immobile, perchè il movimento si fonda sull'immobile, come il movimento della mano sulla immobilità del gomito, il movimento del gomito sul punto di appoggio fisso che gli presta la spalla, e così di seguito; se vi è un essere relativo, vi deve essere un essere assoluto, perchè ogni creatura si trova contenuta in un genere qualunque: or ciò che rappresenta soltanto uno dei generi dell'essere non può darsi nè dare l'essere; un essere assoluto è dunque necessario da cui tutti gli esseri ricevono il loro essere: Dio.

La terza via, anteposta da S. Bonaventura a tutte le altre, è offerta dall'evidenza immediata dell'esistenza di Dio; questa terza via è stata già aperta dalla prima, con la quale corre insieme per le regioni interne dell'anima, a differenza dalla seconda bonaventuriana e dalle cinque famose di S. Tommaso, che muovono tutte dalle creature; essa corrisponde alla pur famosa prova ontologica dell'esistenza di Dio, enunciata da S. Anselmo d'Aosta, nel suo Proslogion, contro l'insipiente del salmo XIV, che disse in cuor suo: Dio non esiste! — « *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus!* ».

Ebbene anche l'insipiente — oppone S. Anselmo — quando ode che io dico: « un bene di cui non si può pensare il maggiore », intende quel che ode, e quel che intende è nel suo intelletto, anche se non intende che esso esista. Per esempio, quando un pittore elabora mentalmente una immagine che sta per dipingere, la possiede già nell'intelletto, ma intende che ancora non esiste, quel che ancora egli non ha fatto. Orbene, « ciò di cui non si può pensare il maggiore » non può esistere nel solo intelletto. Se infatti esso fosse nel solo intelletto, si potrebbe pensare sempre una cosa maggiore, cioè una cosa esistente nel pensiero e nella realtà; il che sarebbe in contraddizione con l'assunto. Esiste dunque qualcosa, di cui non si può pensare nulla di maggiore, nell'intelletto e nella realtà; e questo è Dio.

La sostanza della prova ontologica dell'esistenza di Dio consiste dunque, come più chiaramente dimostrerà S. Bonaventura, nel trarre il predicato della esistenza, dalle note concettuali dell'essenza divina: l'Essere divino, egli dice, preso in sè, è di una

evidenza assoluta, come gli stessi principi della conoscenza. Alorchè noi conosciamo i termini di uno di questi principi, sia quello d'identità o l'altro di non-contraddizione, conosciamo subito quel principio, che è per noi evidente, perchè, nella proposizione che lo enuncia, il predicato è incluso nel soggetto. Esattamente la stessa cosa avviene per la proposizione: Dio esiste; perchè Dio, o la suprema verità, è l'essere stesso, e tale di cui niente si può concepire di più perfetto; e non può dunque non esistere. Si può ignorare ciò che significa la parola Dio, e allora se uno s'inganna sulla sua essenza, non ne può scoprire certamente la necessità dell'esistenza; ma se uno ha già appreso ciò che significa la parola Dio, dal ragionamento e dall'esperienza, allora la necessità dell'essere divino diverrà una necessità per il nostro stesso pensiero e non potremo pensarlo che esistente.

Inoltre S. Bonaventura è tratto a semplificare davvantaggio il ragionamento già così diretto di S. Anselmo. La definizione di Dio che implicava in S. Anselmo, come abbiamo visto or ora, un contenuto che il nostro pensiero doveva sviluppare, per tirarne la conclusione, si trasforma nel Dottore Serafico in una evidenza immediata. Il fatto è che il sostrato metafisico della prova, nettamente presentito da S. Anselmo, che cioè la necessità dell'Essere divino si comunica al pensiero, è venuto in piena luce nella coscienza di S. Bonaventura.

Il problema si riduce dunque a sapere se Dio è o no un oggetto proporzionato al nostro pensiero. Risponde S. Bonaventura: noi non avremmo alcuna esitazione ad ammetterlo, se non concepissimo falsamente la conoscenza intellettuale come analoga alla conoscenza sensibile; che è ben differente. La conoscenza intellettuale non dipende da alcun organo corporale, e per conseguenza nessun oggetto le può essere sproporzionato nè per difetto nè per eccesso; al contrario si può dire che più un oggetto sarà eccellente, più anch'essa lo apprenderà facilmente, perchè tale oggetto di conoscenza procede in essa dal di dentro; penetra dunque la nostra medesima facoltà di conoscere, e, in luogo di essere per essa una causa di turbamento, l'aiuta, la conforta, le rende più facile l'esercizio della sua operazione. E conclude con un esempio de' suoi più mordenti: come se le montagne ci dessero la forza di trasportarle, ne avremmo di più per trasportare una montagna grande e di meno per trasportare una piccola, così l'intelligibile divino aiuta il nostro intelletto a conoscerlo, in proporzione della sua immensità, e tanto più lo aiuta in quanto non è

per la nostra conoscenza un oggetto esteriore che essa attinge disperdendosi fuori di se stesso, ma un oggetto interiore attorno al quale la nostra conoscenza si raccoglie e si fortifica.

La chimica mentale, che ha la funzione di rendere intelligibile il sensibile, diventa inutile, quando l'intelletto afferra direttamente l'oggetto conosciuto come le virtù e Dio. Se uno infatti ha la virtù della carità, spiega il Dottore Serafico, non ha bisogno d'altro per sapere che l'ha; essa è qualcosa dell'anima, però intelligibile, e quindi la conosce per mezzo delle specie infuse, che non sono la essenza ma la partecipazione delle virtù che sperimentiamo. Se poi non la possiede, le occorreranno a conoscerla altre specie, non certo le specie sensibili, o specie-immagini, atte a conoscere il sensibile, ma precisamente le specie innate, impresse da Dio nella nostra anima, sotto forma di inclinazione naturale della nostra volontà verso il bene.

Eppure S. Tommaso ricusa l'argomento ontologico come prova dell'esistenza di Dio, e lo ricusa anche Kant, contraddetto da Hegel, per l'esigenza, da esso non soddisfatta, della esperienza sensibile, ritenuta invece da S. Tommaso e da Kant incontrovertibilmente necessaria a predicare l'esistenza.

Tuttavia anche S. Tommaso ammette una coscienza implicita della esistenza di Dio. (*Qu. disp. de Veritate*, XXII, 2, ad 1^m). Solo che bisogna intendersi sul significato del termine *implicito*, che in S. Tommaso è duplice sia come designante un che di virtualmente preformato, che non ha più che a svilupparsi come un germe; sia come designante un che di confuso che un'addizione ulteriore verrà a determinare. Ora il vero significato del termine *implicito*, nel nostro caso, non è virtuale, ma confuso e indeterminato. Per determinare dunque la conoscenza di Dio, il nostro intelletto deve ancora ricorrere all'esperienza per la quale l'aveva (in confuso) acquistata. Così, secondo S. Tommaso, l'idea di Dio verrà progressivamente determinata e costruita sul tronco della idea dell'essere, anch'essa acquistata e formata dall'intelletto al contatto del sensibile come tutte le altre, per una serie di determinazioni ad essa aggiunte dall'intelletto, nel corso della sua esplorazione del mondo sensibile.

E Kant, nei termini pregnanti del suo idealismo critico, così combatte (nella seconda parte della Critica della Ragion Pura) l'argomento ontologico come prova della esistenza di Dio. « Sia quale e quanto si voglia il nostro concetto (dell'essere realissimo), noi dobbiamo sempre uscire da esso, per conferire al suo oggetto

l'esistenza. Negli oggetti dei sensi questo accade mediante la connessione con una delle nostre percezioni secondo leggi empiriche; ma per gli oggetti del pensiero puro non c'è assolutamente alcun mezzo di conoscere la loro esistenza, perchè questa dovrebbe conoscersi interamente *a priori*; ma la nostra coscienza di ogni esistenza (e per percezione immediata e per ragionamenti che rannodano qualche cosa alla percezione) appartiene in tutto alla unità dell'esperienza; e un'esistenza fuori di questo campo (come l'esistenza di Dio) non può essere dichiarata assolutamente impossibile, ma è una ipotesi, che non abbiamo modo di giustificare ».

E porta lo specioso esempio dei cento talleri, che non basta pensare per averli in tasca: « Nulla, dice Kant, si può aggiungere di più al concetto, che esprime solo la possibilità... Infatti la nota della realtà non è contenuta senz'altro analiticamente nel mio concetto (dei cento talleri), ma vi si aggiunge sinteticamente come una determinazione del mio stato (all'atto del possesso), senza che per questo i cento talleri stessi del mio pensiero vengano menomamente accresciuti ».

Ma negare Dio — sussume Hegel — (nella sua Logica) è negare il pensiero; ora essendo l'uomo un essere pensante, non potrebbe negare Dio senza abdicare alla propria natura. Certo riguardo alle cose finite, d'accordo, non si può passare dal concetto alla realtà; perchè la realtà delle cose contingenti è affare d'esperienza; essa è data o non è data. Ma Dio non è essere empirico: è un essere infinito, il principio ideale di tutta la realtà. Avremo noi dunque il diritto di affermarlo non solo come idealità pura, ma come essere esistente, perchè l'ideale senza il reale non è l'ideale nella sua pienezza (5).

Se non che, per S. Bonaventura, l'argomento ontologico intatto s'invola dal mezzo di tal gigantomachia filosofica, per continuare il suo itinerario dalla filosofia alla mistica; dove soltanto, secondo la mente del Dottore Serafico, esso può mostrare tutto il suo valore, per la purificazione dell'anima che lo accoglie.

Deve dunque precedere il suo espletamento questa purificazione dell'anima, che è la restaurazione in essa della scala, rotta da Adamo, delle perfezioni, che la ricongiungono a Dio. Tale restaurazione nella descrizione che ne fa S. Bonaventura, con alcune varianti, nelle *Collationes in Hexaëmeron* e nell'*Itinerarium mentis in Deum*, prende il nome di gerarchizzazione dell'anima; la quale

(5) P. Roques, « Hegel », Paris 1912, p. 178.

è compiuta dalla grazia, che l'anima purifica, illumina e perfezione, indirizzandola a una trina, progressiva ricerca di Dio, fuori di sè, in sè e al di sopra di sè. Ognuna di queste tre operazioni di ricerca si articola in tre gradi, nove in tutto, pari ai nove ordini angelici, a cui, effettivamente i nove gradi, misteriosamente corrispondono.

Il primo grado della prima operazione di ricerca di Dio fuori di noi, detto da S. Bonaventura, *perlustratio*, è presieduto dagli Angeli, che custodiscono gli uomini; in esso l'anima si orienta subito verso Dio, per la ricerca degli oggetti a cui fissare l'attenzione e decifrarne il senso offuscato dal peccato. Nel secondo grado, o *praelectio*, l'anima, con la guida degli Arcangeli, procede alla scelta dei suoi giudizi. Nel terzo grado, o *prosecutio*, l'anima è indotta dai Principati a seguire i giudizi prima portati sugli oggetti, come norma delle sue azioni ordinate secondo la natura del vero bene.

Così le tre prime ramificazioni della grazia, rappresentate dai primi tre ordini angelici preposti alla buona amministrazione dell'universo sensibile, trasformano la nostra visione dello stesso mondo sensibile, soprannaturalizzandolo e rendendo più evidente in esso la presenza di Dio.

Passando alla seconda operazione di ricerca di Dio in noi stessi, l'anima trova al primo grado, o *castigatio*, l'aiuto delle Potestà, per sradicarsi le passioni e soggiogare le potenze avverse allo sviluppo della sua vita novella, svincolata dal male che tutti gli altri origina, la concupiscenza, intesa come il volere egoistico non sottomesso alla volontà di Dio. Al secondo grado, o *confortatio*, l'anima ancora soggetta alle crisi della negligenza, della impazienza e dello scoraggiamento, viene assistita dalle Virtù, che le propiziano contro quei vizi le virtù contrarie, della vigilanza della perseveranza e della confidenza. Al terzo grado, o *convocatio*, l'anima ancora travagliata dai soli fantasmi delle passioni e dei vizi, sperimenta, contro ogni pericolo di rilassamento, l'intervento efficace delle Dominazioni, per farla divenire padrona di sè, capace di restituire al proprio pensiero l'ordine e la pace, di comandare ed imporsi alle immagini che lo assaliscono, agli appetiti che lo muovono e alle preoccupazioni che lo accaparrano, sparpagliandolo e disperdendolo fuori di casa propria.

Pervenuta l'anima a questa padronanza, la ragione può adempiere all'ufficio suo più proprio, di scoprire in se stessa la presenza di Dio, nella infallibilità dei principi della conoscenza di cui fa

uso. E può ora l'anima, riformata dalla grazia, affrontare la terza operazione della ricerca di Dio al di sopra di sè, prendendo per oggetto la sua perfezione soprannaturale; mentre le tre virtù teologiche, che l'hanno sempre accompagnata, porteranno a termine il loro compito, perchè apparisca all'anima la beltà tutta intera. E l'anima tutta vibrante, desiderio e preghiera, in piena corrispondenza con la grazia, sale con la protezione dei Troni, il primo grado della *admissio*, ricevendovi la rivelazione da Dio, di essere ammessa alla unione con Lui. Ed è già subito al secondo grado della *inspectio*, dove i Cherubini le aprono davanti un orizzonte nuovo, ed essa entra in quello stato immaginato da Dante, di sè, nell'Empireo, tratto a figger lo sguardo nella luce di Dio:

Così la mente mia tutta sospesa,
mirava fissa, immobile ed attenta,
e sempre di mirar faciesi accesa.

(Par. XXXIII, 97-99).

E siamo pur giunti qui al nodo vitale dell'allacciamento, operato da S. Bonaventura, della filosofia con la mistica.

L'anima si concentra nelle idee più ricche della sua più alta conoscenza, e salisce alla estrema punta del suo intelletto e si fissa sulla più universale delle idee, l'idea dell'essere, che la situa, per conseguenza, il più possibile vicino a Dio. E pensa intanto l'Essere puro e, come lo vede realizzare la totalità dell'essere possibile, lo concepisce necessario, primo, immutabile, eterno; scivolando sottilmente dall'essere a questi attributi e a tutti quelli che ne scopre ancora. Ma fermandosi ben tosto sulla necessità dell'essere, l'anima ne discopre la perfezione: l'essere necessario è il bene, di cui è proprio l'essere fecondo. Le due contemplazioni dell'essere e del bene, con alto volo di poesia religiosa, sono personificate e disposte da S. Bonaventura, faccia a faccia, quali mistiche, sublimi figurazioni dei due Cherubini adoranti sul propiziatorio dell'Arca Santa; esse riempiono tutta l'anima, e l'una influisce sull'altra, trascinando il pensiero dalla necessità dell'essere alla fecondità del bene, e mostrandogli così impegnate ed unite, come identiche e indissolubili. Il desideratissimo termine è dunque là: l'Essere Realissimo, Dio! E il pensiero quasi lo tocca; ma l'anima teme allora di disperare: se tale è l'oggetto che essa vuole, come potrà afferrarlo? Chi colmerà la distanza infinita che, giunta alla sua cima più alta, la separa ancora da Dio, verso il quale tende?

Soccorre il maestro dell'estasi, S. Francesco; la cui paradisiaca visione della Verna, che alla Versa rimeditò S. Bonaventura, scrivendovi l'*Itinerarium mentis in Deum*, riceve da lui il suo più giusto significato. Il Serafino dalle sei ali, apparso a S. Francesco sotto forma del Crocefisso, rivela all'anima mistica, giunta alla sua più alta cima, che l'opera per cui dispera è già compiuta. Tra l'essere in sè e il nostro quasi-nulla si pone il Mediatore Cristo. Onde fissa nel Crocefisso, l'anima può infiammarsi totalmente; e già non vede più le due facce dei Cherubini al di sopra del Propiziatorio, ma le si offre il Propiziatore stesso, mentre, sorretta dai Serafini, vola all'ultimo grado della *inductio*, all'abbraccio di Dio!

Oh! ma l'anima non può andar oltre le sue idee più alte, se non rinunciando ad ogni sua conoscenza; penetrando così di colpo nella notte misteriosa, appellata dallo Pseudo Dionigi Areopagita col più ardito degli oximoron, la luminosissima caligine del silenzio e della dotta ignoranza, a cui sembra accennare ancora Dante, prelundendo alla conclusione della sua più alta visione celeste, nello Empireo, al fianco di S. Bernardo:

Oh abbondante grazia ond'io presunsi
ficcar lo viso per la luce eterna
tanto che la veduta vi consunsi!

(Par. XXXIII, 87-89).

Neanche l'estasi, dunque, vale in questa vita, all'anima, a farle vedere Dio. Ma resta ancora all'anima, nell'estasi, una facoltà, quando tutte le altre facoltà di conoscere sono superate, l'amore: « *Amor plus extendet quam visio* » (G. C. Thierry). L'amore, paragonabile al gusto, che non ci dà alcuna rappresentazione, pur dandoci una conoscenza: « *In amore Dei ipsi gustui coniuncta est cognitio* » (III Sent. ad 5^m).

* * *

E abbiamo veduto l'argomento ontologico mostrare tutto il suo valore nella mistica bonaventuriana, ricevendovi, per sovrabbondanza, quel contributo dell'esperienza, reclamato dai suoi critici.

Ed è pure apparso chiaro, crediamo, il carattere pedagogico-mistico della filosofia di S. Bonaventura, che, attraverso la prova ontologica della esistenza di Dio, ha condotto l'anima, dalle più alte meditazioni dell'intelletto, al desiderato approdo della mistica.

E questo carattere pedagogico-mistico della filosofia di San Bonaventura è il suo principale carattere, che l'associa alla grandezza e alla gloria della stessa mistica bonaventuriana; dove, al dire del Gilson, il desiderio dell'estasi e la scienza delle cose vengono a svilupparsi in una vasta architettura, in cui prende posto la totalità della esperienza umana ereditata dalla filosofia medioevale: una dottrina della conoscenza, una teoria dei principi metafisici della natura, una regola dell'azione; il tutto infine penetrato, sostenuto, legato da una ispirazione così perfettamente una, che il pensiero vi si eleva dalle più umili operazioni degli oggetti materiali alle più alte effusioni della grazia, senza mai incontrare una interruzione.

Come S. Tommaso ha detto l'ultima parola sull'aristotelismo cristiano, che suona perenne in inno di vittoria a gloria e difesa delle verità della fede; così S. Bonaventura ha detto l'ultima parola sulla sintesi mistica dell'agostinismo, che pure splende perenne nei cieli dell'anima, ai cercatori di Dio; poichè giammai — riconferma il Gilson — si metteranno in più completa evidenza le esperienze dell'anima che sono le sorgenti esterne della mistica, nè si farà dottrina più comprensiva o più sistematicamente organizzata di quella di S. Bonaventura.

ALESSANDRO GADDI

Nota bibliografica. - Le citazioni dei testi Bonaventuriani si riferiscono tutte alla edizione classica dei RR. PP. di Quaracchi.

Delle traduzioni italiane si è tenuta presente soltanto quella dell'*Itinerarium mentis in Deum* del R. Padre Francesco Maccòmo O.F.M. (Torino, 1947).

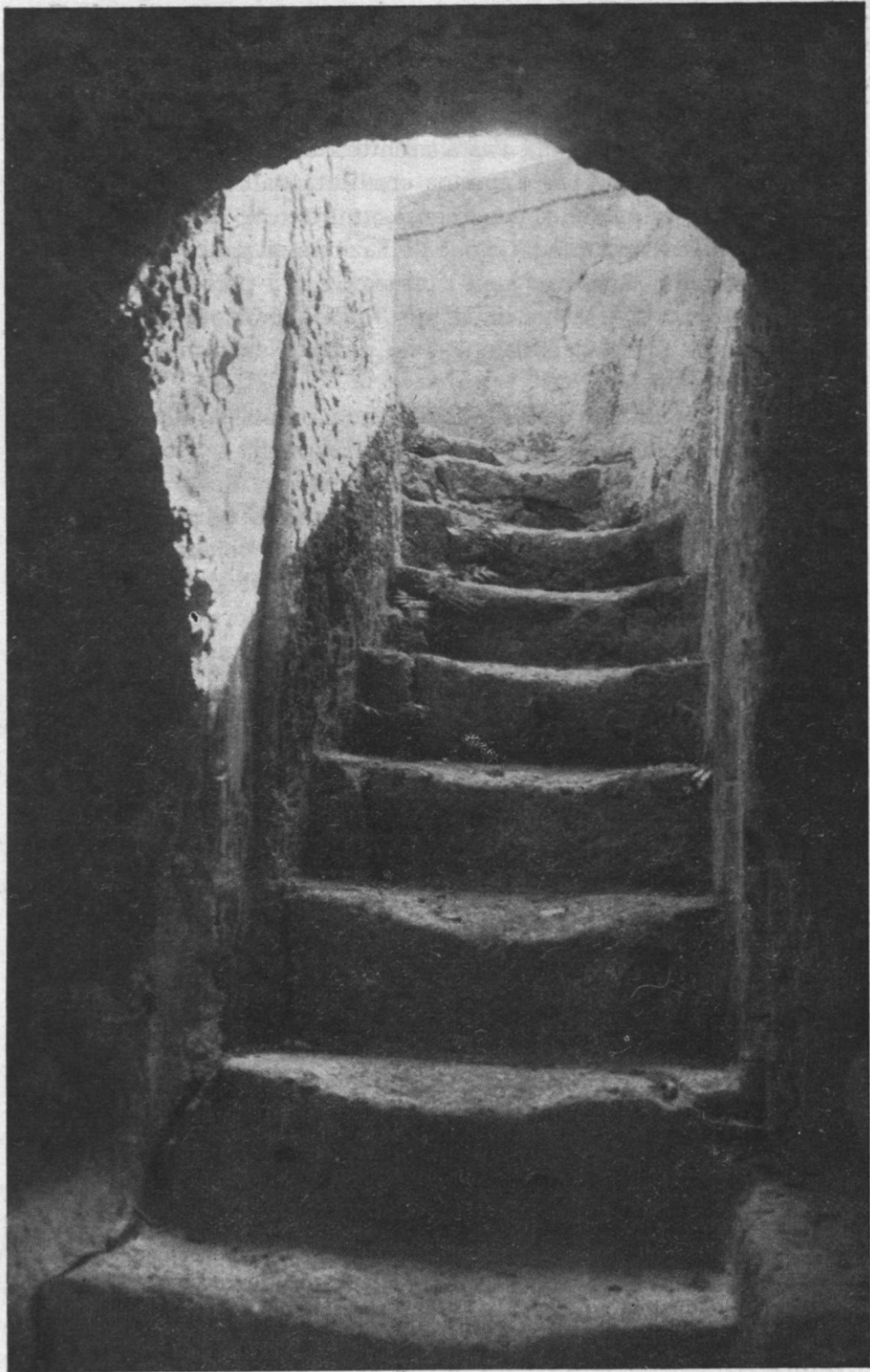


FIG. 3. — Bagnoregio: L'accesso alla grotta detta « di S. Bonaventura ».