

# UMANITA' E UMANESIMO NELLA FILOSOFIA DI S. BONAVENTURA

La mente dell'uomo dovunque diriga la sua attenzione, in qualunque campo si affatichi con la sua riflessione, si trova sempre dinanzi l'essere suo nell'oggetto stesso del suo pensiero. E' nella essenza della vita dello spirito, che ogni atto sia un'attuazione del soggetto, un ritorno su se stesso, nella espressione originale di Aristotile: *epidosis eis autò*.

Però il sofista Protagora aveva detto: che « l'uomo è la misura di tutte le cose; di quelle che sono, per quel che sono, di quelle che non sono, per quel che non sono ». Sentenza poi sempre altamente, seppur variamente, riconfermata, come da Emanuele Kant, il quale dice nella prefazione all'Antropologia, che l'oggetto più importante — *der wigstiste Gegenstand* — di tutte le ricerche nel campo della cultura è l'uomo; e da Volfango Goethe, che consigliando attraverso l'amico Schiller il giovane Holderlin, suggeriva: « Il meglio sarebbe che scegliesse un fatto idillico del tutto semplice e lo descrivesse, per vedere se riesce nel dipingere uomini, che in fine è ciò cui tutto fa capo » (1). Da qui quel fenomeno generale della cultura, che si dice umanesimo, quell'orientamento cioè del pensiero che nei problemi circa l'essenza del mondo e della trascendenza converge sull'uomo, per la determinazione del suo destino.

Dalle diverse soluzioni che nella storia della filosofia e del sapere furono date al problema dell'uomo, sorsero e si configurarono diversi umanesimi: l'umanesimo greco in prima, dove le antitesi uomo-natura rimangono insolute, e poi subito l'umanesimo cristiano, dove la filosofia è intesa non come scienza, ma come sapienza, la cui interna struttura è data dal primato della ragione pratica sulla teoretica e il cui coronamento finale sta nell'intima esperienza di Dio. Ma la filosofia cristiana non esclude la scienza, e pone e risolve non *un* problema, ma *il* problema integrale dell'uo-

(1) Lettera da Weimar, 28 giugno 1798, in Benedetto Croce, *Saggi filosofici*. Bari 1945.

mo integrale: umanesimo, dunque, perchè il problema della filosofia è quello del destino dell'uomo; cristiano, perchè la soluzione è data in definitiva dalla rivelazione.

Nè tacerò dell'umanesimo del Quattrocento italiano, il più illustre, che ha dato il nome al fenomeno, ma di natura esclusivamente culturale, come lo attesta, fra l'altro, la sua tendenza sincretistica, per cui tutte le religioni e le filosofie si accordano nell'esprimere alcune verità più fondamentali, e privo soprattutto dell'avvertenza dell'angustia e del disagio di cui si tormenta l'uomo nell'esistenza, che forma invece il tema continuo dell'antichità classica; gli umanisti si compiacquero della veste della bella espressione delle idee, dell'avventura letteraria e filosofica.

Seguì l'umanesimo del razionalismo moderno, che ha per suo autore principale Cartesio e che ebbe per risultato inevitabile l'espulsione della teologia e della trascendenza, come allo stesso Cartesio, che protestava, nel ribadire la necessità di rinnovare la filosofia, di accettare la religione tale e quale l'aveva proposta Dio, era stato predetto dallo scolastico Voezio. Fu Spinoza a trarre le ultime conseguenze, a fare la critica di ogni religione rivelata, esigendo la separazione assoluta della fede dalla scienza, della teologia dalla filosofia.

Ed è la volta dell'idealismo tedesco, in cui, disponendo Hegel il principio teoretico della immanenza con quello protestante della interiorità religiosa, si concreta la formula dell'umanesimo assoluto senza residui, che abbassando Dio all'uomo, ne fa, secondo la felice e profonda espressione di Kierkegaard, un « superlativo umano » (2).

Nient'altro occorre all'avvento dell'umanesimo dichiaratamente ateo, tosto proclamato dalla sinistra hegeliana di Ludovico Andrea Feuerbach e Carlo Marx.

Così è dimostrato che l'idea che ci si fa dell'umanesimo, ha risonanze del tutto diverse, secondo che nell'uomo c'è o non qualcosa la quale respira oltre il tempo, e una personalità i cui profondi bisogni oltrepassino tutto l'ordine dell'universo.

Ora noi vogliamo parlare dell'umanesimo che scaturisce dal concetto di umanità offertoci dalla filosofia di S. Bonaventura, di quel suo umanesimo cristiano integrale, che arriva alla concezione antropologica dell'universo e che fu preannunziato dalle Laudi delle creature o cantico del sole di S. Francesco; il quale parve vera-

---

(2) « Umanesimo e filosofia moderna » di Cornelio Fabro, in *Umanesimo e mondo moderno*. Roma 1953. *Passim*.

mente ricevere, primo fra tutti, dal Divin Redentore, la sublime investitura dell'amore universale, allorchè

« sull'omero del Santo  
posato l'usignolo  
accompagnava il canto  
che il sol fratel, sorelle  
care dicea le stelle ».

(Zanella, « Assisi »)

Il concetto dell'uomo, in funzione della intera umanità, è raggiunto da S. Bonaventura, col suo metodo caratteristico in filosofia, che va dalla ragione alla rivelazione, per cui il dato dogmatico serve ad illuminare ed approfondire i dati forniti dalla ragione e dall'esperienza. Però la filosofia di S. Bonaventura fu detta la più medievale delle filosofie; ma è pur vero che il Dottore Serafico prima di attingere alla rivelazione, si sforza di arrivare con i mezzi razionali, attraverso l'esame dell'attività spirituale, a dimostrare che il destino dell'uomo non è immanente alla sua vita temporale e che tutto il dinamismo dello spirito tende a trascendere se stesso.

Questo medesimo esame noi eseguiremo ora, per la via più breve, considerando cioè l'umanità nella più riposta essenza dell'anima dell'uomo, vale a dire l'intendere e il volere, per mettere capo alla immortalità dell'anima, la cui verità, dimostrata soprattutto con l'argomento morale, ci condurrà alla visione unitaria dell'umanesimo cristiano integrale di S. Bonaventura.

## L'ANIMA NEL SUO INTENDERE E NEL SUO VOLERE

### A) *L'illuminazione intellettuale.*

Solo dalle sue operazioni, ci avverte S. Bonaventura, potremo conoscere l'anima, potenza teoretica e potenza pratica: la memoria e l'intelligenza sono le forme della potenza teoretica, che trattano delle rappresentazioni e delle idee, che l'una conserva e offre, e l'altra acquista e giudica; il concupiscibile e l'irascibile sono invece le forme della potenza pratica, che tendono ad aderire e a difendere l'oggetto delle rappresentazioni e delle idee.

La gnoseologia, o teoria della conoscenza di S. Bonaventura, è in sostanza quella scolastica. Alla percezione sensata segue la percezione intellettuale; il fantasma prodotto dalla sensazione è

reso intelligibile dall'intelletto agente ed è quindi appreso dall'intelletto possibile, che pronunzia il primo giudizio, dalla più elementare formola grammaticale: questo è questo. E' così compiuta la prima operazione fondamentale della conoscenza, o idealizzazione, per cui la contenenza della sensazione è riferita a se stessa e in certa guisa reduplicata: il fatto psichico viene quasi staccato dalla realtà e contrapposto come idea a se stesso. Quindi le rappresentazioni e le idee si moltiplicano, con le operazioni su di esse dei giudizi, per la formazione, mediante l'astrazione, dei concetti e dei raziocini.

Ma la facoltà di conoscere implica la conoscenza delle norme del conoscere, che si riassumono nella dirittura del vero, o della verità, che è l'oggetto proprio della conoscenza e che è definita dal Dottore Serafico, l'adeguamento dell'intelletto e della cosa appresa: *adaequatio intellectus et rei intellectae* (Brevil. 8, 2).

Perciò ogni verità risulterà sempre per mezzo di due termini: un termine dell'essenza e un termine della conoscenza: infatti se non c'è niente di essenza, non c'è niente da conoscere, come pure se non c'è concezione di essenza ingenerata in un pensiero, non c'è niente da conoscere. Quindi la verità svanisce nella misura che viene meno o l'essere che la fonda, o la concezione che la esprime; supponendo essa necessariamente due condizioni: l'immutabilità dell'oggetto conosciuto e la infallibilità della conoscenza che lo apprende: *Cognitio certitudinalis esse non potest, nisi sit ex parte scibilis immutabilitas, et infallibilitas ex parte scientiae* (Sermo IV: De rebus theol. 6).

Ma in natura è instabile tanto l'oggetto della scienza quanto l'intelletto dell'uomo; voler cercare l'immutabilità dell'oggetto nel proprio essere, è voler perdere del tempo, essendo arcinoto quanto di accidentale e di contingente entri in ogni oggetto, e pacifico, che tutti gli oggetti non sono sempre stati e son condannati a perire. E quanto al nostro pensiero, la verità che è in noi, considerata come propriamente nostra, partecipa inevitabilmente alle vicissitudini del soggetto particolare che la sostiene; inoltre anch'essa è stata creata, quando la nostra anima ragionevole è venuta ad animare il nostro corpo, passando in quel momento dal non-essere all'essere; ed eccola, dunque, fallibile e contingente come noi stessi.

Ma è un dato di esperienza, che noi abbiamo delle certezze, che considerato qual è il nostro intelletto, sempre mobile e mutabile, rimangono un mistero. Questo mistero è l'esperienza defini-

tiva, cruciale, che ha deciso l'orientazione di S. Bonaventura per la soluzione del primo problema capitale sulla natura dell'anima, il problema della conoscenza. Ad evitare il duplice scacco di Platone e di Aristotile, vale a dire lo scetticismo dell'uno provocato dalla irraggiungibile sapienza degli archetipi divini, e la immanenza dell'altro inchiodata alle ragioni create, egli preferì con Santo Agostino, la illuminazione divina delle idee eterne, con la quale si spiega l'azione dell'energia trascendentale, divina, sempre presente al pensiero e a lui nascosta ed invisibile.

Un'azione diretta delle idee divine sul nostro pensiero, che non implica in alcun grado la percezione di esse, è la interpretazione bonaventuriana della dottrina agostiniana delle idee eterne.

Per esprimere il rapporto tra le idee eterne sorgente della conoscenza e il nostro pensiero, da esse fecondato senza lasciarsene percepire, il Dottore Serafico si serve dell'immagine, forse un po' strana, di *obiectum fontanum* (II Sent. 5, I) riferita alle idee eterne: un oggetto cioè da rassomigliare alla sorgente profonda e invisibile di una fontana, di cui si è costretti ad ammettere l'esistenza per gli effetti che ne derivano, le acque che si riversano sotto i nostri occhi. Questa apprensione indiretta per mezzo del pensiero, di un oggetto che ci sfugge, e la cui presenza ci è attestata dai suoi effetti, prende il nome nella dottrina di S. Bonaventura, di *contuitus* (Itiner. 2, II), o contuizione, che è pure la conoscenza che noi possiamo avere di Dio, nelle cose, nella nostra anima, negli stessi principi trascendentali che apprendiamo. Qui il Dottore Serafico non può trattenersi dall'esclamare: « Strano accecamento del nostro pensiero! che non considera ciò che vede avanti a tutto il resto, e ciò senza cui non può niente conoscere; ma l'intelletto che conduce a termine la risoluzione di una qualsiasi conoscenza, non può non accorgersi che niente si può conoscere senza conoscere Dio ».

Sono le ragioni eterne che raccolgono e ordinano la molteplicità delle nostre esperienze sensibili, dirigendole verso i centri fissi che sono i primi principi semplici o universali e i primi principi complessi della scienza e della morale. Il punto essenziale da fissare è che le ragioni eterne agiscono in noi come la stessa luce divina, per modo di presenza e non a titolo di oggetto conosciuto, ma a titolo di motore e di regolatore della conoscenza. Perciò S. Bonaventura insegna costantemente, d'accordo con S. Tommaso, che lo stesso nostro intelletto è una luce derivata da Dio, per la quale conosciamo le cose.

In termini critici, le ragioni eterne di S. Bonaventura corrispondono alle leggi kantiane della conoscenza; solo che per Kant esse valgono esclusivamente per i fenomeni, mentre invece per San Bonaventura, e Rosmini, hanno un valore per sè e possono testimoniare della vera esistenza d'un mondo soprassensibile e spirituale.

B) *L'illuminazione morale.*

Come l'intelletto speculativo consiste nel lume naturale innato che ingenera l'abito della conoscenza, donde la scienza, così l'intelletto pratico, ci fa subito considerare S. Bonaventura, non potrà non usare dello stesso lume naturale per ingenerare l'abito dei principi dell'azione, donde la coscienza morale e la virtù.

L'uomo ragionevole è libero e padrone dei suoi atti e può considerare per sè l'intelligibile, il buono, l'onesto morale; al contrario dell'animale che non può altro desiderare che l'oggetto che naturalmente desidera: *animalia magis aguntur quam agunt* (Damascono, *De fide orthodoxa*).

Nessuna sostanza può conoscere il giusto e l'ingiusto, per arbitrare, se non quella fatta a immagine di Dio. La vera intenzione è solo dell'essere ragionevole, includendo in sè un atto di ragione e un atto di volontà; l'uno vede e aspetta il soccorso della fede, l'altro tende e aspetta il soccorso della carità. Nasce dal loro insieme il libero arbitrio, *consensus rationis et voluntatis* (Hexaëm. VI, 10), che prende stanza nel cuore della più complessa attività volontaria, per mai più separarsi dall'anima, di cui è sovrana prerogativa, come quello che è il più grande di tutto quanto si trova al disotto di Dio: giacchè l'Onnipotente può annichilire momentaneamente, e sempre per il bene, la volontà dell'uomo, ma non può piegare il libero arbitrio; l'ignoranza, l'impotenza, congiunte al volere, non il volere stesso, sono inferiori nella creatura, al volere di Dio. S. Bernardo e Descartes lo affermano concordi con S. Bonaventura.

Il fine di ogni volontà è Dio, o come S. Bonaventura ama più spesso di ripetere, la carità, l'amore, che solo può soddisfare la volontà di Dio. Pertanto l'ultima, conclusiva determinazione della volontà è la virtù. Ma l'uomo, sempre sull'orlo del peccato e in pericolo di cadere, è incapace di conquistare con le sole sue forze, la virtù. D'altronde le quattro virtù cardinali — temperanza, prudenza, fortezza, giustizia — cosiddette cardinali, insegna ancora

S. Bonaventura, perchè rappresentano i quattro cardini della vita di quel microcosmo che è l'uomo, ad imitazione dei quattro punti cardinali che sono propri dell'universo e della città descritta nell'Apocalisse, non trovano la loro ragione sufficiente nella nostra volontà disordinata, fluttuante, sollecitata in modi e direzioni diversi dalla sensibilità, tale insomma da non poter spiegare quello che di necessario e di universale è nelle leggi dettate dalla nostra coscienza o messe in pratica dalle nostre virtù.

E' questo il secondo problema capitale sulla natura dell'anima, il problema morale che, usando e trasponendo il linguaggio kantiano, possiamo tradurre nei quesiti: dove ancorare l'imperativo categorico, o il dovere? Dove fondare la volontà buona, costitutivamente indirizzata al bene come l'intelletto al vero?

Anche il problema morale, come quello della conoscenza, è risolto da S. Bonaventura, con la illuminazione divina: sono sempre le idee eterne ad agire, nell'ordine dell'azione, sulla nostra coscienza, come, nell'ordine della conoscenza, sul nostro intelletto: *Haec descendunt in animam per illam lucem exemplarem et descendunt in cognitivam, in affectivam, in operativam* (Hexaëm. VI, 10).

Ed è solitamente bella la spiegazione bonaventuriana, analogica, di questa seconda illuminazione divina delle idee eterne delle virtù: la purezza dell'Essere Supremo, divino, comunica alle nostre facoltà di conoscere, di amare e di agire, la purezza della temperanza; la sua beltà comunica loro la serenità della prudenza; la permanenza stabile del suo essere comunica loro la costanza della fermezza; la rettitudine suprema dell'atto per cui si dona, comunica loro la dolcezza della giustizia. Così per le quattro virtù cardinali un raggio del sole divino penetra nell'emisfero del nostro pensiero, per ricondurre l'anima, quasi rimbalzando esso come il raggio perpendicolare della luce fisica, alla sua origine, in Dio.

Ma il senso filosofico della dottrina del Dottore Serafico è che l'anima porta dalla nascita le facoltà naturali che le permettono di acquistare le virtù e di perfezionarle con l'esercizio; solo che l'uomo, come non sa il fondamento ultimo delle scienze, non sa neppur quello delle virtù. Tuttavia le quattro virtù cardinali, nella dottrina di S. Bonaventura, presentano due facce: in quanto cioè abilitano ad opere morali ed atti, sebbene imperfetti, di virtù e di onestà nei riguardi del prossimo, disciplinando cioè la temperanza, la sensibilità, indirizzando la prudenza l'intelligenza, esercitando la fermezza la volontà e armonizzandosi tutte e tre nel-

la giustizia, sono esse virtù politiche e sociali, e come tali *ortum habent a natura et assuefactione*, hanno cioè origine dalla natura, cui è propria la rettitudine (non ostante il peccato originale), e così si spiega che molti praticarono la virtù senza conoscere il Cristo; in quanto poi le stesse virtù si elevano al disopra di noi stessi, raggiungendo la perfezione e diventando meritorie, sono il frutto di un dono divino: *ortum habent a gratia* (III Sent. 33).

### L'IMMORTALITÀ' DELL'ANIMA

Or che dell'anima abbiamo appreso l'eccelsa natura, per la miglior conoscenza fattane dalle sue due più alte operazioni, l'intendere e il volere, onde attinge il divino della verità e del bene, risuonano già al nostro orecchio come voci di deliranti le teorie di coloro

« che l'anima col corpo morta fanno ».

Ma S. Bonaventura è pronto a porgerci le quattro prove della immortalità dell'anima, desunte dai quattro generi di causa: la prima, desunta dalla causa finale, perchè aspirando l'anima alla beatitudine, dev'esserne capace; la seconda, desunta dalla causa formale, perchè l'anima è capace di Dio come sua immagine e similitudine; la terza, desunta dalla causa materiale, perchè la materia dell'anima (avendo anche l'anima una materia come diremo or ora) è unita alla sua forma con «*ottima colleganza*» e con tanto desiderio da non poter desiderare nessun'altra forma, e perchè ciò che è bene congiunto Dio non vuol separare: *quod bona ratione junctum est, dissolvi velle non est Dei* (II Sent. 19, I); la quarta, infine, desunta dalla causa efficiente, perchè Dio che è autore dell'anima, ne è anche il continuo conservatore.

Di questi quattro argomenti il Dottore Serafico dà molto peso al terzo, della causa materiale, che è il medesimo di Platone, nel Timeo, per la immortalità degli dei fabbricati dal Demiurgo, con la stessa «*ottima colleganza*», che si riscontra tra la materia e la forma dell'anima dell'uomo; ma su tutti preferisce il primo, della causa finale, o argomento morale, relativo all'aspirazione dell'anima alla beatitudine e insieme alla condizione necessaria pel raggiungimento di essa, che consiste nel giudizio divino pel compimento della giustizia nel mondo. Ma come tutti gli altri anche l'argomento morale non vale, non può mostrare tutta la sua forza, se non è prima risolta la difficoltà che oppone ad essi il più grande rappresentante della filosofia araba,

« Averroè che il gran commento feo »,

e che finì per imporre le sue vedute su Aristotele, interpretandolo a suo modo.

Messosi sulla via tracciatagli da Avicenna, che aveva sostenuto la tesi dell'intelletto separato, Averroè accetta questa tesi e la rafforza e la estende, passando dall'intelletto agente, separato ed unico, alla identificazione di esso con l'anima spirituale, immortale ed unica per tutti gli uomini: posizione filosofica piuttosto seducente, se di volta in volta si rinnova nella storia della filosofia, come ai dì nostri nell'idealismo assoluto del Gentile; in cui « evidentemente l'io trascendentale, Soggettività assoluta, risolve in sé le soggettività particolari, di cui è unità: non sono reali perciò e immortali gli io empirici, è immortale l'unico io trascendentale » (3).

Siamo quindi ricondotti da Averroè alla prima operazione fondamentale della conoscenza, in cui il rapporto dei due intelletti, agente e possibile, è da lui spiegato, con una comparazione assai efficace. L'intelligenza attiva sta a quella in potenza come la luce al mezzo trasparente; e le forme intelligibili astratte dalla materia sono rispetto a questa stessa intelligenza potenziale, ciò che sono i colori in rapporto a quel mezzo trasparente. Ora come la luce è la perfezione del mezzo trasparente, così l'intelligenza attiva è la perfezione dell'intelligenza potenziale. E come il mezzo trasparente non è mosso che dal colore se non in quanto è rischiarato, così l'intelligenza potenziale non riceve le forme intelligibili che nella misura in cui è perfezionata e illuminata dalla intelligenza attiva. Ciò vuol dire, nota il De Ruggero, « che all'anima umana è fatta estranea l'intelligenza con cui pensa e che pure sente a sé interiore più che se medesima: l'intelligenza non le si comunica che temporaneamente, con una folgorazione dall'alto, nell'atto in cui effettivamente medita e pensa; essa se ne diparte poi, sì che nell'anima non resta, non soltanto il raggio della intelligenza attiva, ma neppure la capacità, e direi la dignità di ricevere da essa le forme intelligibili separate. Per questo l'anima è veramente de-gradata: l'individualità dell'anima non fa più presa sul pensiero, che si libra nell'alto fuori dei suoi vincoli; essa perciò non rappresenta che il prodotto di una mera formazione organica, diversa solo per grado dalle altre concrezioni dell'animalità dei bruti e quindi soggetta a dissolversi e a perire non meno di questi » (4).

(3) Cfr. in *Enciclopedia Cattolica*, la voce « Gentile » di Federico Sciacca.

(4) Guido de Ruggero, *Storia della filosofia - La filosofia del cristianesimo*. Bari 1920 - vol. III, pagg. 50-52.

Ora la interpretazione averroistica è, secondo S. Bonaventura, inficiata da due errori: il primo, una sopravvalutazione dell'intelletto agente; il secondo, il misconoscimento della individualità dell'anima umana ragionevole e immortale.

Quanto al primo egli dichiara che l'intelletto agente non è tutto in atto, non ha l'attualità pura, anche considerato nell'ordine del conoscere; restando esso impotente a elaborare la conoscenza delle cose esteriori, finchè non ha a sua disposizione le specie che tiene in riserva l'immaginazione. Se, dunque, l'attualità dell'intelletto agente non è tale da bastare a se stesso, come potrebbe conferirla ad altri? Quindi S. Bonaventura non è su questo in tutto d'accordo con S. Tommaso che ritiene l'intelletto agente pura attività e l'intelletto possibile pura passività; egli invece ritiene che l'intelletto possibile punti verso l'intelligibile contenuto ancora nella specie sensibile e, grazie alla virtù conferitagli dall'intelletto agente, lo estragga e lo giudichi. V'è insomma nella dottrina della conoscenza di S. Bonaventura un'interazione fra i due intelletti: preoccupato già il Dottore Serafico dall'errore di Avicenna, dell'intelletto separato, che tentava l'accesso alla filosofia scolastica, sostituì alle due facoltà realmente distinte, a « queste due sostanze », com'egli energicamente si esprime, due semplici differenti funzioni nel seno d'una medesima sostanza, e due aspetti d'una medesima operazione.

Al secondo errore, per cui si misconosce da Averroè l'individualità dell'anima umana ragionevole e immortale, S. Bonaventura oppone che l'anima umana proprio in quanto individua è stata creata ragionevole e immortale: accogliendo egli l'ilemorfismo di Avicenna, prima introdotto nella scolastica dal Gundisalvi, può su questa questione battere in breccia l'averroismo meglio ancora di S. Tommaso.

Si deve riconoscere, avverte in primo luogo il Dottore Serafico, che non basta vedere nella creatura una composizione di essenza e di potenza — *quo est et quod est* —, come vuole S. Tommaso, perchè ciò basta solo a non confondere la natura con Dio, che ha l'essenza identica all'esistenza; ma occorre anche spiegare per qual sorte di composizione la creatura subisce l'azione delle cose esterne e reagisce a sua volta a quelle: non perchè l'anima è passiva per rapporto al suo essere, può divenirlo pure per rapporto alle azioni su di essa dal di fuori. Occorre necessariamente nell'anima, per spiegare la sua mutabilità e la sua sostanzialità (il suo sussistere), la composizione di materia e forma: *Cum planum sit animam rationalem posse pati et agere et mutari ab una pro-*

prietate in aliam et in se ipsa subsistere, non videtur quod illud sufficiat dicere quod in ea sit tantum compositio ex quo est et quod est, nisi addatur esse in ea compositio materiae et formae (II Sent. 17, 1, 2). Delle due specie di esseri concepibili: l'Essere per sè — Dio — e l'essere per altri; il secondo essere ha ricevuto la vita e tutto, però deve avere il principio di ricettività, secondo l'effato boeziano-agostiniano, fatto suo da S. Bonaventura, che la forma senza materia non può essere soggetto: *Forma vero quae est sine materia non poterit esse subiectum* (I Sent. 19, 2). Quindi tutti gli esseri creati sono composti di materia e forma, anche gli angeli e l'anima umana; perchè tutti risultano di potenza ed atto: solo Dio è purissimo atto. Alla materia la forma deve l'esistere, poichè non saprebbe sussistere a parte; alla forma la materia deve l'atto che la determina e l'attualizza. Ma la materia che entra negli esseri spirituali, sollevata com'è sopra l'essere dell'estensione e della corruzione, è una materia spirituale, che solo metafisicamente fa tutt'uno con la materia fisica, con la quale ha in comune la finitezza, la limitatezza, la potenzialità, il non-essere da cui derivano, l'esistere di cui sono fondamento.

L'individuazione dell'anima umana come sostanza irriducibile ad altre sostanze spirituali non le viene però solo dalla materia, perchè l'indeterminato non può determinare nè, secondo il canone platonico cui S. Bonaventura rimase fedele, si può spiegare il superiore con l'inferiore, ma la riceve e dalla materia e dalla forma, o meglio dalla congiunzione di questi due principi, per cui l'uno s'impadronisce dell'altro come la cera del sigillo che in essa s'imprime. E S. Bonaventura incalza, abbagliando l'avversario, con la luce della rivelazione: no! non c'è un'anima sola spirituale e incorruttibile per tutti gli uomini, ma tante anime spirituali e incorruttibili quanti sono gli uomini; il numero delle anime è contato da Dio, e ciascuna di esse ripete la sua nobiltà dall'essere stata scelta e voluta da Dio, padre nostro, e redenta dal Divin Figlio, che non è morto per la specie, ma per ogni singolo uomo, figliolo di Eva. Onde, come bene a proposito nota il Gilson, il Cristo di S. Bonaventura è quello medesimo di Pascal, che amorosamente grida a ogni anima: « Je pensais à toi dans mon agonie, j' ai versé telles gouttes du sang pour toi! »

Ma come un'anima già composta di materia e forma può entrare in composizione con una seconda materia, e l'anima umana col suo proprio corpo? E' questo un problema ignorato da S. Tommaso, al quale però S. Bonaventura non dà troppo peso, ammet-

tendo egli la pluralità delle forme. Una forma anteriore meno perfetta prepara e dispone la materia per una forma superiore che sopravviene e che userà del composto sostanziale di cui s'impadronisce come di una materia. Cosicché quando di un composto la forma ha ancora in riserva delle virtualità, e la materia delle possibilità di organizzazione più alta, si realizza in esso uno sviluppo ulteriore. L'anima sostanziale, composta d'una forma e d'una materia, trovandosi appunto in quelle condizioni, aspira a informare un corpo che diverrà il corpo umano, in quanto anche questo corpo, pure supposto già organizzato indipendentemente dall'anima razionale, trovasi ad avere a sua volta delle possibilità nuove da realizzare. Vi sono invece dei composti definiti che non hanno più storia.

S. Bonaventura ha così integrato la dottrina dell'anima di Aristotile, quale entelechia del corpo, che lo attualizza e lo compie nel suo essere, non bastando questa formola che a definire la funzione più modesta dell'anima, che pel Dottore Serafico resta innanzi tutto quella sostanza spirituale, la cui composizione ilemorfica le assicura la sussistenza, l'indipendenza dal corpo e l'immortalità.

#### L'ARGOMENTO MORALE E IL PRIMATO DELLA RAGION PRATICA

Trasferendo S. Bonaventura ogni peso probante la immortalità dell'anima all'argomento morale, celebra il primato della ragion pratica sulla ragion pura, ossia della volontà sull'intelletto, anticipando di secoli quello che fu detto: « l'immortale insegnamento di Kant, precisamente, il primato della ragion pratica » (5). E lo celebra perchè la vita morale è quella che maggiormente dipende da noi, essendone causa la volontà che soprattutto nell'intenzione è tutta cosa nostra: niente infatti val meglio a qualificare e a chiarire l'autocoscienza dell'io-voglio.

L'argomento morale muove dal desiderio della felicità, da cui siamo tutti travagliati, e che è posto da S. Bonaventura a base di tutta la sua mistica e per conseguenza di tutta la sua filosofia. Però egli non può rappresentarsi la felicità che come il possesso definitivo del bene più perfetto, non potendo essere felicità quella di possedere un bene che bisogna lasciare. Onde il Leconte de Lisle nei *Poèmes tragiques*: « Ah! che è mai tutto questo: giovinezza,

---

(5) Giuseppe Martini, *Cattolicesimo e storicismo*. Napoli 1951. Pag. 255

amore, canti del mare e delle foreste, aure alate del Cielo, che venite a sollevare in pieno volo le più folli speranze; che è mai tutto questo, se non è eterno?»

Ed il Pascoli paragonando la paura del fanciullo che non vuole addormentarsi al buio, e piange e grida, con la paura della morte, indesiderata fine del non perfetto bene della vita, non può non ascoltare insieme il pianto e il grido di questa nostra

« . . . . anima fanciulla  
che non ci vuole, non ci sa morire!  
che chiuder gli occhi, e non veder più nulla,  
vuole sotto il chiaror dell'avvenire!  
morire, sì, ma che si viva ancora! »

(« *Il ciocco* »)

Or questo incontenibile desiderio di felicità, che evidentemente esige l'immortalità, non è che l'indice della sua ragione metafisica, più profonda ed assoluta; sgorgando dal fine stesso dell'essere umano, che si compendia nel suo valore morale da conservare ed accrescere fino alla sua perfezione, per la quale è stato creato e che per ciò stesso comporta, in fine, una vita immortale e felice. Onde il predominio della esigenza morale nella filosofia di S. Bonaventura, che sia cioè il valore morale a determinare l'esistenza dopo la morte, sta a significare più profondamente che l'anima sopravvive alla morte, perchè lo stato morale di essa sopravviva a sua volta e da provvisorio diventi permanente, nel senso, che quella che è oggi una metafisica morale, del divenire della prova, al compimento della giustizia divina nel mondo, si trasformerà in una metafisica della stabilità della gloria e, ahime!, della perdizione. Per S. Bonaventura il permanere dell'anima, non determinato da un'esigenza morale, non avrebbe senso.

Penetreremo meglio il pensiero del Dottore Serafico, rifacendoci al suo concetto di *Status* (II Sent. I, 1 e 14, I), essenzialmente giuridico, che significa la condizione e lo stato in cui un soggetto è costituito.

Conforme alla tradizione egli considera l'uomo costituito su quattro stati diversi: lo stato di natura o d'innocenza, lo stato di decadenza, lo stato di redenzione e lo stato finale di gloria o di perdizione. I primi tre stati sono di passaggio e riguardano l'uomo viatore in questa vita, l'ultimo stato di termine considera il destino escatologico dell'umanità; ma nel secondo stato di decadenza è racchiuso il nocciolo del dramma umano: la caduta dell'uomo dall'innocenza nella colpa e il suo immediato castigo. Ed è ap-

punto per questo stato di pena e di miseria, i cui sedimenti sono evidenti, che riesce indispensabile il ricorso alla tradizione, che è sempre una tradizione religiosa e che per noi vuol dire il peccato originale, perchè qualcosa di troppo importante non sfugga alla sistemazione generale dell'umanità. E S. Bonaventura naturalmente, come sempre, vi ricorre, ma questa volta più apertamente spintovi e dalla ragione e dall'esperienza, se vi ricorre anche la mente storica di Giambattista Vico, che in un suo geniale accostamento di poesia e religione, sembra mutuare da S. Bonaventura la distinzione del certo — *certitudo adesionis* — e del vero — *certitudo speculationis* —, prevalendo il primo nell'epoca della storia umana, e il secondo nell'epoca più propriamente umana. Cosicché neppure il Vico, ha potuto fare a meno, nella Scienza nuova, di tener conto di un evento straordinario che spezza, in certo modo, in due momenti distinti, la storia dell'umanità e che solo giustifica la sua idea di una umanità primitiva, ben altrimenti divina, in confronto di quella propria dell'uomo ancora immerso nello stato bestiale e nel terrore o nel meraviglioso, che dà inizio all'elevamento e al divenire della storia. Un evento, dunque, straordinario, ma altrettanto doloroso, secondo che « antico grido ragiona » nelle sublimi, sconsolate note dell'Inno ai patriarchi del Leopardi,

« di vostro antico  
error che l'uman seme alla tiranna  
possa de' morbi e di sciagure offerse ».

Lo *Status* è, dunque, presentato da S. Bonaventura, come il risultato di un contratto fra l'uomo e Dio, che avrebbe concesso la grazia atta a produrre nell'uomo quella giustificazione senza di cui non si può dare beatitudine, se l'uomo si fosse mantenuto nello stato d'innocenza e di giustizia originaria, resistendo alla prova a cui doveva essere sottoposto, e che tuttora è richiesta nello stato presente di redenzione. Con la differenza, che se nel primiero stato d'innocenza bastava l'ossequio intenzionale alla volontà divina, senza alcuno sforzo nè cogitativo nè fisico, ora per superare la prova occorre intenzione ed azione, per le estreme difficoltà che l'accompagnano, conseguenti alla caduta; dopo la quale l'uomo non è che una canna o polvere al vento, come ancora con S. Bonaventura ripete Pascal, dato che il tema della miseria dell'uomo da S. Agostino a Pascal, come fu scritto, passa per la filosofia di S. Bonaventura, intimamente pervasa, come nessun'altra, dal patos o senso tragico del rischio della dannazione eterna dell'uomo.

Il corpo, pel peccato, si è fatto ribelle allo spirito, esclusivo, concupiscibile, instabile, disordinato, eccentrico, e la natura che il corpo riassume, si strania dall'umanità e prosegue per le sue vie come ignorandola: non più di fatto subordinata all'uomo, svela i suoi limiti, opponendoli come ostacoli al desiderio umano.

Offuscata nell'anima l'immagine di Dio, anche il suo vestigio nel corpo ne è rimasto sfigurato, per quel parallelismo fisico-etico che è il principio bonaventuriano, interpretativo, fondamentale, non solo della storia ma anche della natura.

Resta il prodigio del composto umano! Il cui corpo e spirito, con mirabile proporzione e nesso, si associano nell'uomo; ed il prodigio avviene, perchè l'anima è il più basso degli spiriti e il corpo il più alto degli organismi: *Infirmus spiritus et supernum corporis facile uniuntur* (II Sent. 742). Se vi è infatti un'intima solidarietà del macrocosmo angelico con le anime, vi è pure un'analogia solidarietà tra il corpo umano e gli esseri inferiori che lo preparano e lo annunciano. Si ha così per la coesistenza della forma spirituale, che è l'anima, con le forme inferiori, la coordinazione dell'universo, il cui punto di saldatura è l'uomo, il microcosmo in cui convengono tutti i principi del creato.

Anche per gli aristotelici l'uomo è mediatore tra Dio e il cosmo, in quanto intelletto che nel processo conoscitivo dell'astrazione riconduce in certo modo la realtà empirica alla sua forma ideale; una mediazione, dunque, puramente ideale, che lascia il mondo tale e quale; mentre invece per S. Bonaventura e i filosofi francescani che lo seguirono, il mediatore tra il cosmo e Dio è l'uomo come soggetto morale, soprattutto quando è costituito nello stato morale più alto, che è quello dell'innocenza e della grazia: là, con gli aristotelici, abbiamo una categoria teoretica che descrive i termini della verità senza contribuire a costituirla, ed è l'umanesimo greco; qui, con S. Bonaventura, abbiamo una categoria morale che la verità contribuisce a costituire, ed è l'umanesimo cristiano, la cui manifestazione più alta sta nell'armonia della natura con l'uomo.

Nessuno, osserva acutamente il Lazzarini, ha fatto proprio più di Bonaventura, questo senso umano del mondo per muovere da esso al senso divino. Ma mentre con ciò egli non fa che potenziare ed esprimere una grande tradizione storica, adempiendo una funzione analoga a quella che compiranno gli umanisti due secoli più tardi, rispetto alla tradizione classica, aventi entrambi come oggettività, facendo appello al *modus congruentiae* e puntando sul getto la riabilitazione dell'uomo, riesce inoltre a manifestare la sua

primato della ragion pratica, per cui anche nel dinamismo della scienza e della natura egli presume la presenza del motivo morale, capace della superiorità e intangibilità supreme, posto com'è in connubio con l'infinito.

#### L'UMANESIMO DI S. BONAVENTURA E IL TEMPO PRESENTE

Vincenzo Gioberti a conclusione del *Primato morale e civile degli Italiani*, auspicava, fra l'altro, il ritorno a S. Bonaventura. Per ricollocare in alto l'Italia nel campo della cultura, egli voleva che si riscoprisse il genuino concetto del realismo cristiano, « incominciando l'istoria da Anselmo di Aosta, che ne fu il vero padre; da cui uscirono quei due fiumi di Bonaventura e di Tommaso, che compartendo fra loro la ricca unità del loro predecessore, rappresentano la dualità dell'intuito e del pensiero riflessivo ». « Il problema che oggi si dee proporre la filosofia italiana, proclama l'eloquente filosofo e patriota piemontese, è di unificare quei due ordini, e di conciliare il platonismo del Bagnorese coll'aristotelismo dell'Aquinate, ricostruendo l'unità pitagorica dell'Augustano » (6).

Lo stesso desiderio nostalgico per S. Bonaventura prende noi oggi, che l'umanesimo è tornato di moda, per dirla col Maritain, che valorosamente si fa avanti a contestare ai più accesi contraddittori del cristianesimo, la loro strana, gratuita affermazione, che il problema dell'uomo comincerà ad avere un significato soltanto dopo che essi avranno avuto del tutto partita vinta. Ma noi abbiamo veduto il grande significato che lo stesso problema dell'uomo ha avuto pel Dottore Serafico S. Bonaventura, e di scorcio la consolante soluzione per esso indicata dal suo umanesimo cristiano integrale, per cui nell'armonia della vita cristiana degli uomini, per la loro obbedienza alla legge di Dio, si promuove e com-

...na natura e nella storia, concentrando, Scheler, il mondo nell'uomo e dilatando l'uomo al anesimo odierno chiede nello stesso tempo che l'u- e virtualità contenute in lui, le sue forme creatrici e ragione, e lavori a fare del mondo fisico strumenti rtà.

come dice lo mondo. L'um: mo sviluppi l la vita della della sua libe

Gioberti, *Del primato morale e civile degli italiani*, Torino 1948.

(6) Vincenzo

Così inteso l'umanesimo è inseparabile dalla civiltà e dalla cultura, essendo queste due espressioni considerate come sinonimi; ma mentre da una parte si dice civiltà e cultura cristiana, dall'altra si oppone civiltà e cultura che non si vuol dire cristiana ma laica, non ostante l'avvertimento del grande filosofo dei nostri giorni Benedetto Croce, che « non possiamo non dirci cristiani » (7). E così molti pervicacemente propendono per l'umanesimo che diremo economico, della tecnica e della macchina.

Ma proporre all'uomo, in fondo, soltanto l'umano, era già Aristotile a rilevarlo, è tradire l'uomo, è volere la sua infelicità, perchè dalla parte principale di esso, che è lo spirito, l'uomo è chiamato a qualcosa di meglio di una vita puramente umana. E su questo Ramanaia ed Epitteto, Nietzsche e S. Giovanni della Croce sono d'accordo. Splende perciò di perenne gloria l'eroismo cristiano, per cui non solo umanesimo e santità, si vede che possono coesistere, ma che può aversi anche un umanesimo nutrito alle sorgenti della santità, cioè libero per se stesso e cosciente di sè, che conduce l'uomo, pure attraverso il sacrificio, a sovrumana grandezza; perchè allora il dolore, confortato dall'ideale della legge morale, apre gli occhi estatici sui disegni della Provvidenza, e si fa sopportare con amore, e non è più rinuncia alla gioia, ma sete più grande di gioia che è già esultanza nella gioia (8).

Innovatore audace di questo eroismo cristiano, e tuttavia umile seguace della tradizione, fu S. Francesco, che nella vita e nell'opera perseguì l'ideale, che l'uomo con la natura non dovessero perdere il loro contatto con la Divinità.

« E le montagne e l'onde  
de' mari e de' torrenti  
agresti fiori e fronde,  
insetti, uccelli, armenti  
chiamava in coro alterno  
a benedir l'Eterno ».

Come ne raccolse gli echi, ognora vaganti sulla cerula pendice assisiana, la candida Musa dell'abate Giacomo Zanella, là dove all'ombra

(7) B. Croce, opera citata, pag. 11.

(8) Cfr. Jacques Maritain, *Umanesimo integrale*. Traduzione di Cianpietro Dore. Roma 1949. *Passim*.

«.....dei pini  
il fraticello assiso  
sentia de' serafini  
l'ala ventargli in viso  
e d'arpe e di lontane  
lire melodi arcane».

(« Assisi »).

Ma altrettanto audace innovatore dell'eroismo cristiano è San Bonaventura, l'araldo a un tempo del francescanesimo e della tradizione, che elevando la poesia orante di S. Francesco al grado di propedeutica filosofica, si porta ad esaminare e a proporre, nella speculazione e nella mistica, un tipo di umanesimo che esige non solo l'autonomia dello spirito rispetto alla natura, ma la subordinazione intera di questa allo spirito, ricostruendo la concezione dell'universo in vista della sola pace e dell'amore, e però perfettamente comprensibile alla « turba magna » dei redenti

«.....serbati all'amore, nati alla scuola  
delle celesti cose».

(Manzoni, « Il nome di Maria »)

Bagnoregio, 9 Settembre 1956.

ALESSANDRO GADDI

#### NOTA BIBLIOGRAFICA

Oltre le opere di S. Bonaventura, consultate nell'edizione dei RR. PP di Quaracchi, e le altre, citate nel testo, sono state tenute particolarmente presenti :

Emmanuele Kant, *La critica della ragion pura*, tradotta da G. Gentile e G. Lombardo Radice. Bari 1910.

Emmanuele Kant, *La critica della ragion pratica*, tradotta da Francesco Capra. Bari 1909.

Étienne Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*. Paris 1924.

Renato Lazzarini, *S. Bonaventura filosofo e mistico del cristianesimo*. Milano 1946.