

ORIGINALITÀ DEL MESSAGGIO BONAVENTURIANO:

Lo status transnaturale ⁽¹⁾

Chiedersi quale sia il senso profondo del messaggio speculativo specifico trasmesso da S. Bonaventura significa disporsi ad affrontare uno dei problemi più interessanti relativi alla economia del pensiero cristiano, anzi del pensiero umano in generale.

Se noi ci rifacciamo al mondo cui appartenne S. Bonaventura, il mondo del secolo XIII, troviamo subito di che rispondere alla domanda. L'anima delle dispute filosofiche e teologiche di quel secolo è, da un lato, la tradizione agostiniana e l'agonisticismo che considera la speculazione come « *sapientia* » e di cui caposcuola insigne fu appunto S. Bonaventura, e, dall'altro, la nuova tradizione filosofica che si rifà all'aristotelismo e che elabora soprattutto una « *scientia* » della natura.

Ora, il nocciolo vivo della polemica, qual'è? Per alcuni esso consiste in ciò: che alla dottrina come quella circa la materia oltre che corporea anche spirituale, circa la pluralità delle forme, circa le ragioni seminali, professata dai seguaci di Agostino, si opposero i seguaci di Aristotele, i quali ritenevano di poterne fare giustizia in nome di altri contrapposti principi. Queste dispute tuttavia hanno più che altro un interesse di erudizione storico-filosofica. Interesse vitale ed attuale, invece, ha, presso le due scuo-

(1) Nel ricostruire a distanza le idee esposte al 7° Convegno del « Centro Studi Bonaventuriani » a Bagnoregio il 29 agosto 1959, mi sono servito anche di lavori eseguiti negli anni scorsi. Questi lavori sono i seguenti:

« *S. Bonaventura filosofo e mistico del Cristianesimo* » (Milano, Frat. Bocca Edit. - 1946); « *Itinerario dell'uomo nel pensiero di S. Bonaventura* », estratto dal vol. « *Umanesimo e Mondo cristiano* » (Roma, Studium Christi - 1951); « *S. Bonaventura* », pubblicato nella « *Grande Antologia Filosofica* », vol. IV (Ed. Marzorati, Milano - 1954); « *Significato attuale di una polemica del sec. XIII* », estratto dal vol. « *S. Agostino e le grandi correnti della Filosofia Contemporanea* », in *Atti del Congresso di Filosofia Agostiniana, 1954* (Tipogr. S. Nicola da Tolentino).

le, un'altra questione: quella secondo cui nell'uomo viene distinta « *natura* » da « *status* ». La distinzione è talmente importante da condizionare la stessa ragion d'essere della filosofia del Cristianesimo e, in genere, dello Spirito nella sua universalità (2).

L'uomo, come natura, che cos'è secondo S. Bonaventura? E' anima ed è corpo, ed è unione di entrambi: l'anima, che è l'epilogo del cosmo spirituale, e il corpo, che è l'epilogo del cosmo fisico. Sostanze complete entrambi per conto proprio, esse vengono associate fra di loro, dando luogo a questo *tertium quid* che è l'uomo. Così l'uomo riunisce in sé la totalità delle forme create, sia spirituale che materiale, ponendo i dati per la dottrina che è propria sia alla concezione francescana della simpatia e della solidarietà amorosa di tutti gli esseri, e sia a quel concetto di Microcosmo che è il motivo costante dell'Umanesimo rinascimentale.

Si sa che a questa dottrina strettamente aderente alla tradizione, quella tradizione che S. Bonaventura voleva a tutti i costi conservare, gli aristotelici, ivi compreso S. Tommaso, ne opposero un'altra: quella secondo cui anima e corpo sono delle sostanze incomplete, mentre solo l'unità sostanziale di entrambe rende efficienti ed esistenti veramente.

Ma non è in tale disparità circa la natura umana che è da individuarsi la originalità del pensiero bonaventuriano, perchè quella teoria era comune alle scuole di ispirazione agostiniana e non è specifica di S. Bonaventura. Specifica invece è la sua concezione dello *status* umano come di qualche cosa che si aggiunge alla natura umana e che la natura umana per sé o non suggerisce affatto, o, se suggerisce od esige, può possedere ma anche non possedere, in quanto la fondazione dello *status*, oltre che dall'uomo, deriva anche e principalmente da Dio.

Tutt'altro sembra essere, su questo punto, l'indirizzo aristotelico. Questo infatti tende ad elaborare un concetto della natura umana che sia esauriente per sé stesso; come è esauriente l'ordine naturale in cui tutte le creature sono inserite, colle finitezze che sono loro proprie, che spettano ad ogni specie e genere nel complesso della realtà mondana data.

Si noti che qui, a proposito cioè dell'uomo « naturale », si può e si deve parlare di capacità conoscitiva e capacità morale e assiologica che può e deve liberamente spiegarsi, raggiungendo un

(2) Cfr.: mio *Itin. S. Bon.*, cit., 257.

grado di perfezione commisurato alla condizione naturale. L'ordine pertanto, essendo intrinseco e costitutivo del mondo, è sempre raggiungibile dall'uomo come essere naturale, onde sembra che si possa parlare sia di conoscenza che di morale « naturale » e quindi di determinazioni positive dei valori intellettuali, estetici, morali, pur rimanendo sempre nell'ambito della sfera naturale.

La natura, anche quella dell'uomo in quanto natura creaturale, non sarebbe soltanto neutra rispetto ai valori (neutralità che sarebbe, secondo me, l'unico modo di legittimare il naturalismo aristotelico), ma è anzi spontaneamente inclinata verso di essi, così da metterli in evidenza per la forza e disposizione che è ad essa immanente, data la sua struttura. Vi è certo nella natura umana la possibilità di agire nel senso dei disvalori, ma questa possibilità può essere resa inoperante colle sole forze della natura, salvo i limiti, invalicabili da parte dell'uomo, della sua finitezza metafisica.

Vi è nel naturalismo aristotelico una tendenza insradicabile a quello che al tempo di Agostino si chiamò pelagianismo, e che rappresenta il tributo più significativo ed esplicito alla convinzione della perfezione, sia pure sempre relativa, della natura quale è conformata nell'essere umano. Se poi nel seno dell'indirizzo aristotelico si parlerà di *status*, esso verrà assunto nel suo significato strettamente teologico, come cioè dell'Umanità in quanto viene a partecipare, per dono del tutto gratuito di Dio, alla vita soprannaturale. Tra uomo come natura e uomo sovranaturale non vi è alcuna mediazione, al punto che è in genere considerato uno dei meriti dell'aristotelismo cristiano di avere finalmente raggiunta la distinzione, anzi la separazione tra natura e ragione e filosofia da un lato, e sovrannatura, fede e teologia dall'altro lato, in modo che tra i due ordini non sia possibile porre nessuna mediazione che in qualche modo colmi l'abisso che li separa.

Questa mediazione invece era stata considerata in tutta la tradizione speculativa agostiniana che, ringiovanita dalla esperienza spirituale inconfondibile del francescanesimo, trova una sua formulazione decisiva e quasi perfetta in S. Bonaventura. Questa mediazione prende il nome di « *status* ».

Questo termine applicato all'uomo indica più cose, tutte però aventi un carattere dinamico e spirituale. Infatti, mentre la natura umana indica gli elementi strutturali ed essenziali dell'uomo (anima, facoltà psichiche e capacità fisiche), lo *status* indica il

modo come quelle strutture sono disposte tra di loro così da esprimere un significato, una tensione, un orientamento, un valore.

Da questo punto di vista le strutture naturali appaiono strumentali rispetto allo *status*, che diventa così la causa principale, direttiva, significatrice (3).

Pertanto ecco che con lo *status* si esprimono alcune determinazioni, e precisamente le seguenti: 1) quella di dignità; 2) quella di orientamento; 3) e, infine, quella di stabilità, di definitività e di conclusione finale.

Sono queste tutte determinazioni che qualificano in certo modo l'essere umano per sé puramente naturale, così da insinuare in esso una tendenza che lo pone *oltre* la natura (in attesa di poter scendere, in determinatissima situazione, *sopra* la natura).

Questo essere oltre la natura (ma non sopra la natura) è quello che costituisce lo *status* umano, *status* che Maurizio Blondel ha suggerito di indicare col nome specifico di transnaturale.

Quale è la dignità propria dello *status* transnaturale? L'uomo come essere naturale è senza stato (*sine statu*), come quando si dice di questo o di quello che è senza mestiere, senza professione, in una parola senza consistenza nell'ambito della società, in modo da non adempiere ad una funzione atta a prestare il proprio contributo ad una significazione. Ma questi sono tutti significati giuridici o sociali di *status*. Nel linguaggio metafisico-teologico, *status* tende ad indicare superamento del piano strettamente naturale, superamento che la filosofia del secolo scorso e del nostro ha spesso

(3) Mi permetto di riportare queste righe dal mio « Itinerario dell'uomo nel pens. di S. B. » cit., p. 257-8, e cioè che « dal punto di vista naturale l'uomo è come un aggregato o meccanismo i cui pezzi stanno in accordo sapiente tra di loro così da poter già mettersi in movimento, senza tuttavia che questo abbia una direzione qualsiasi; ovvero come un organismo biologico il cui divenire è del tutto inconsapevole di sé e come tale non è problema a se stesso... ». E questo problema trova un principio di soluzione precisamente nello *status*; in mancanza del quale la natura umana finirebbe col continuare a ricattare se stessa e ad aggirarsi disperatamente in una via senza riuscita (in una domanda, cioè, senza risposta che non sia quella del rinnovamento della domanda stessa). E' appunto quella natura che il Moschetti (in « *L'Unità come Categoria* » - vol. II, *Situazione e Storia*, Milano. Marzorati - 1959, p. 142), mi rimprovera di considerare, ove sia *sine statu*, come « qualcosa in cui non si ravvisa ancora la vita dello spirito, vita libera, orientata, ma soltanto un divenire che oscilla fra una doppia necessità: quella del caso e del fato » in cui essa è destinata ad una vera e propria dispersione oggettivamente. Alla osservazione molto calzante io risponderai che infatti è proprio così, qualora in essa natura non avvenga di poter scorgere in qualche modo una Provvidenziale assistenza di un Altro che trascenda ogni e qualsiasi natura creaturale, ivi compresa quella umana.

indicato come storia, la storia essendo assunta come rivale, concorrente e superatrice della natura stessa.

Di questo *status* che pone l'uomo oltre la natura (senza per il momento collocarlo senz'altro nella sovranaturalità) i filosofi medievali hanno studiato soprattutto l'apparato teologico che viene mutuato dal dono del tutto eccezionale della grazia, lasciando nell'ombra le componenti di altro genere, quali sono quelle in stretta relazione con i valori di verità o di vita morale o religiosa in genere.

A questo rilievo non si sottrae neanche S. Bonaventura. In lui però, dato il proposito di aderire più da vicino a S. Agostino (Agostino che aveva in sé « *utrique sermones* », quello della *sapientia* platonica e quello della *scientia* aristotelica, ispirato come fu dallo Spirito Santo), vi è, da un lato, un più analitico approfondimento dei termini in cui il concetto di *status*-situazione umana deve andare espresso, e, dall'altro lato, una serie di implicazioni che uno studio attento potrebbe rendere esplicita e con cui recare un contributo rilevante alla chiarezza del significato della speculazione filosofica del medioevo cristiano.

Infatti in Bonaventura lo *status* dell'uomo « naturale » si costituisce nella postulazione, soprattutto intenzionale, dell'aiuto divino. Questo tuttavia fu considerato anzitutto nella sua forma più alta e cioè come dono increato di Grazia, in relazione a quel limite metafisico-ontologico che è costitutivo dell'uomo in quanto creatura. Sarà questo dono ad assimilare l'anima umana a Dio, trasformandola in similitudine di Dio da semplice immagine di Dio quale era (4).

Senonchè è proprio *in occasione* di questo incontro tra natura e sovrannatura, il cui evento primo, secondo la narrazione biblica, dà luogo all'ingresso dell'uomo nel paradiso terrestre, che si costituisce nell'umanità uno *status* che è ad essa del tutto specifico. In che cosa consiste lo *status*? Consiste in « disposizioni » sia intellettuali o intuitive sia morali che sono favorevoli ad accogliere la grazia (5). Queste « disposizioni » sono naturalmente soggette alla precarietà della vita spirituale (6). Si tratta in ogni modo di

(4) Cfr. II Sent. 26, un. 2 e Breviloquium p. X C 7, n. 3, C4 ecc.

(5) Cfr. mio « S. Bonav. filos. e mist. » cit. p. 186.

(6) Cfr. mio « S. Bonav. filos. e mist. » cit. p. 188.

« disposizioni » più o meno felici considerate nella presente vita, quindi in via, dove la grazia non è, nei suoi effetti specifici di grazia, che è soprannaturalizzazione, manifesta (7) e dove cionondimeno affiorano i valori nella loro configurazione storica (8).

La transnaturalità pertanto, come attitudine alla scoperta dei valori (9) al di sopra del grigiore assiologico, quale è quello proprio di una natura contemplata nella sua pura oggettività, dove ogni vita autocosciente e spirituale è assente, diventa lo *status* propriamente storico dell'umanità. Transnaturalità e *status* sono sinonimi.

Certo l'occasione alla elaborazione di questo concetto di *status* trasnaturale fu l'elevazione sovranaturale; ciò non esclude che di essa sia possibile fare una elaborazione squisitamente filosofica. Avviene dello *status* quello che avvenne del concetto di creazione, di persona ed, infine, di storia. Le loro origini sono tutte teologico-rivelazionistiche, ma la loro elaborazione può diventare il tema di approfondimenti filosofici.

Il carattere di dignità, che abbiamo indicato sopra come proprio dello *status* di cui è fornita la natura umana, consiste per-

(7) id. p. 190.

(8) Vi è allora un altro termine che mette in evidenza l'apporto di Dio alla natura umana, distinto dalla Grazia, ed è appunto la Provvidenza, la quale, a questo punto della nostra meditazione, potrebbe definirsi « ciò che prepara la natura dell'uomo ad inserirsi nell'ordine sovranaturale pur essendo ancora fuori di questo ». Così la Provvidenza viene ad essere coestensiva allo *status* umano transnaturale.

E se il concetto di Grazia può non essere di diritto oggetto di analisi critico-razionale, non altrettanto può dirsi di quello di Provvidenza. Dagli Stoici al Vico esso fu infatti argomento di considerazione onde dare spiegazione degli eventi soprattutto spirituali e umani. Quello che vi è di specifico nella speculazione cristiana è il suo rapporto da un lato colla natura, dall'altro con la Grazia. La filosofia agostiniana, che nel suo assunto universalistico intende d'abbracciare tutta l'umanità, è atta a questo scopo.

(9) Per una dottrina della genesi « esemplare » dei valori e dei disvalori, in rapporto s'intende con l'uomo, può essere altamente istruttiva la scena del paradiso terrestre con i suoi doni, che sono i valori, e della cacciata dell'uomo da esso con la privazione dei doni stessi, e quindi dei disvalori: gli uni e gli altri prodotti dall'atteggiamento dell'uomo in rapporto di armonia o di disaccordo con Jahvè. Prima è impossibile parlare di valori in modo comprensibile dall'uomo. E' vero che nello stesso atto creativo, e quindi già prima della scena del paradiso terrestre, Jahvè dichiara che tutte le cose erano « valde bona ». Tuttavia questa determinazione di valore è strettamente unita da un lato al misterioso atto creativo, dall'altro lato all'assetto finale del mondo, altrettanto misterioso. Pertanto la bontà dell'universo cui si oppone qualsiasi elemento privativo di esso, ossia il male, sfugge a qualsiasi determinazione assiologica da parte dell'uomo. Non così quando l'uomo è messo in condizione di poterli apprezzare e contribuire nello stesso tempo a produrli: il che avviene appunto con il paradiso terrestre, che è il luogo proprio dei valori.

tanto in questa elevazione dell'anima per cui essa è tutta tesa alla messa in evidenza di valori, di doni, di qualificazioni in cui l'uomo ritrova la sua ragion d'essere e la sua giustificazione autentica.

Tutto avviene come se l'avvento della grazia fosse servito, oltre che alla elevazione sovranaturale, pure a galvanizzare tutte le forze potenziali ma latenti nella natura umana, e una volta messe in movimento, cioè *in statu*, esse continuassero a svilupparsi, ad agire, a camminare per conto proprio, anche quando la scossa prima e del tutto sovrabbondante la natura venisse a cessare, o la luce, che era necessaria, si fosse oscurata, non per difetto della sorgente dinamica e illuminante (Dio), ma per colpa della difettività creaturale.

In questo continuare ad agire consiste lo *status* transnaturale, il quale si sovrappone alla natura al punto da dirigerla e classificarla.

Quello infatti che sopravvive nel dinamismo spirituale e culturale umano è questo tendere ad altro: alterità che, ad una analisi accurata dell'atto spirituale, rivela nel fondo un volto che, sotto diversi nomi e diverse sembianze, suscita in noi il senso del divino. Ma quello che sopravvive, dato in ipotesi l'evento primo che è la Grazia o Provvidenza cui ciò viene ricollegato, è una disposizione non naturale, bensì statuale (10).

Rispetto alla manifestazione che di esso può esserci colla grazia e nella grazia, lo *status* può sembrare ed essere estremamente vario e perfino ambiguo, inquietante, dando luogo a quel modo di essere dello *status*, estremamente vario, per illustrare il quale è necessario passare al secondo aspetto dello *status*: quello di vialità.

Tanto più è necessario mettere in rilievo questa nuova determinazione caratteristica dello *status* umano (o, più precisamente, della natura umana quale si trova *in statu*), in quanto la nota di vialità va intesa non abbandonata a se stessa, bensì come teologicamente orientata.

(10) Pertanto importa moltissimo, nell'analisi del pensiero cristiano relativo alla realtà umana, distinguere il naturale dallo statuale. Altro è il naturale e altro lo statuale, statuale essendo quell'elemento spirituale che qualifica, significa e orienta il dato strutturale. Se questa statualità è transnaturale è da collegarsi alla Provvidenza di Dio, se è sovranaturale è da mettersi in relazione alla Grazia.

Tutta l'opera di Bonaventura, e non soltanto il ben noto « *Itinerarium mentis in Deum* », vuol essere una via, un *iter* che indichi il tracciato di un cammino da percorrere.

Questo concetto di viaggio, donde l'uomo è visto come *viator*, divenne familiare al pensiero cristiano da quando S. Agostino lo assunse come il tessuto vivo della sua « *Civitas Dei* », in opposizione alla città terrena. Cittadini della città del mondo sono coloro che si trovano in essa a proprio agio e paventano di uscirne, estranei come si sentono a qualsiasi altro mondo che non sia il presente. Coloro, invece, che si sentono pellegrini in questa città terrena e impiegano tutte le loro forze per giungere alla loro vera patria sono fin dalla vita presente cittadini della Città di Dio.

Alla luce di questo tema della « *peregrinatio* », che la natura *sine statu* avrebbe ignorato per sempre, lo stato transnaturale si precisa come *status viae*. L'uomo infatti si trova in *statu viae*. Si badi che in questa immagine del viaggio può prender corpo e vita il concetto dello spirito come trascendentalità, come « *depassement* » e infine come intenzionalità, modi questi di esprimere lo spirito il cui problematicismo dinamico, sia teorico che pratico, risulta in tal modo statualmente orientato, sia pure in senso così generico e perciò vago da consentire deviazioni, involuzioni, disorientamenti ed errori. Però nè speculativi nè mistici avevano fino a S. Bonaventura tanto insistito sulla vita spirituale come « *peregrinatio* » e via; ed è su questo fondo che vanno considerati quei due aspetti fondamentali del divenire spirituale che sono l'attività teoretica e l'attività pratica.

In via com'è, l'attività teoretica dell'uomo è una tensione costante tra un punto di partenza, che è la situazione in cui si radica la tensione stessa, e il punto di arrivo: Dio.

In questa tensione va collocato il divenire intellettuale. Tutta la scienza e la filosofia di Dio e dell'uomo e soprattutto tutti gli strumenti conoscitivi manovrati dall'uomo vengono a trovarsi *in statu viae*. Esiste, sì, una filosofia « naturale », ma essa riguarda soltanto la natura oggettiva in quanto essa sia staccata metodicamente, e quindi in ipotesi, dal soggetto spirituale. E' essa il « *liber mundi* » *esteriore*, per il quale può servire l'analitica aristotelica della intuizione sensibile e dell'astrazione concettualizzante. Il *lumen* della nostra mente, ancora solo naturale e perciò *sine statu*, può essere sufficiente a questo parzialissimo scopo. Esso

perviene ad una *scientia* che però è *sine amore* e perciò del tutto insufficiente a quella *sapientia* che, ad un certo momento, deve investire ed avvolgere anche le scienze del mondo.

Per una conoscenza vera, cioè completa, del mondo, occorre passare dalle cose esteriori alle cose interiori e superiori: l'anima e Dio, poichè, in fin dei conti, è all'anima e a Dio che il mondo è unito ed è da entrambi che esso riceve la sua luce e la sua significazione. Ed è allora che quel *liber mundi* sarà unito al *liber scriptus intus*, che è la coscienza, e a quello *scriptus ex auditu*, che è la Scrittura Sacra. Il primo libro è soccorso da una illuminazione che, in ossequio alla distinzione fatta, chiamerei, non naturale, bensì statuale o costituzionale. E' esso che dà luogo a quella dottrina specifica dell'illuminazione che permette di vedere le cose alla luce delle *rationes aeternae*. Trasparente nello stato della mente prima del peccato, questa luce tuttavia si attenuò grandemente in seguito al peccato, conferendo alla mente una deviazione dal sentiero della verità al punto che occorre un altro libro, quello scritto fuori delle coscienze, vale a dire l'Antico e il Nuovo Testamento, perchè fosse possibile all'uomo pervenire alla verità.

Tutto questo significa che la mente, per quello che è a più diretto contatto con l'interiorità dell'anima, viene a trovarsi in uno *status* che la innalza al di sopra delle cose conosciute, ed è questo che saprà conferire un senso autentico alle cose.

Sicuramente questo stato della mente non è sempre identico a se stesso, anzi esso viene a trovarsi in situazioni diverse, le quali, però, hanno tutte qualcosa di comune: di essere cioè *in via*. Le espressioni, sempre ricorrenti nelle opere bonaventuriane, di intelletto in *statu isto*, equivalgono all'altro *secundum statum viae*, secondo uno stato, cioè, che dell'attività conoscitiva in genere fa qualcosa di mezzo tra l'intelletto, nella sua struttura naturale (stato di natura), e l'intelletto allo stato finale di illuminazione totale e perpetua.

Credere di dare una piena — cioè anche spirituale e significativa — giustificazione della conoscenza del mondo, in base all'intelletto esclusivamente « naturale », significherebbe uscire dalla lettera e dallo spirito della filosofia bonaventuriana.

Natura è la mente « naturale »; *status* è la mente naturale in cammino verso la verità. La prima non può sostituire la seconda, essendone anzi oltrepassata, così come il viatore di oggi ha oltrepassato quello di ieri e quello di domani oltrepasserà quel-

lo di oggi. La conoscenza *in via* mette capo pertanto di necessità allo spirito dell'uomo, cioè nella ricerca che egli fa di Dio.

Ed è qui che occorre l'esame dell'altro aspetto dell'uomo come viatore: l'aspetto pratico-morale e, infine, mistico. Qui le prove della costante presenza nel pensiero bonaventuriano della transnaturalità viale si fanno più trasparenti e più persuasive. Lo stesso rinvio della natura allo *status* della mente esprime la necessità di un primato, su di essa mente, della volontà e della intenzione spirituale in genere, dal cui *status*, in ultima analisi, dipende tutto il dinamismo dello spirito *in via* e nella sua conclusione finale.

E' ben noto come tutti gli studiosi riconoscano come presente in Bonaventura questo primato, e ciò al di là di quella mentalità « naturale » il cui equilibrio deriva da un succedersi di squilibri, senza che essa riesca per sé ad esprimere una direzione ed indicare una meta.

Quello che di solito non è messo in rilievo è, invece, come sia proprio il primato della vita morale su quella intellettuale che giustifica, anzi richiede nell'uomo uno *status* come qualche cosa di aggiunto alla sua natura. Il libero arbitrio è la prova di questo rapporto tra ragione e volontà: accordo in cui però la ragione (arbitrio) è subordinata alla volontà libera. Lo *status* è un possesso, un *habitus* che, pur lasciando nella loro essenza intatte ragione e volontà, vi aggiunge qualcosa in quanto entrambi sono in relazione fra di loro. Il libero arbitrio infatti ha principio nella ragione ma si consuma nella volontà, perciò la libertà dell'arbitrio consiste principalmente nella volontà (11).

Tutto ciò poi che sorregge la macchina dello *status* umano è l'intenzionalità che in Bonaventura ha una portata essenzialmente pratico-morale, e perciò investe la volontà. La *rectitudo*, la *obliquatio* e poi la *ratificatio* o *sanatio* e infine la *perfectio* riguardano sempre la volontà, intesa soprattutto come *intentio*. Ed è l'oscillazione della *intentio* che segna la vicenda dello *status viae* dell'uomo, vicenda le cui tappe sono segnate dallo *status primitivo* dell'umanità prima del peccato, dallo *status deviationis* posteriore al peccato e infine dallo *status reparationis* e *consumationis* dell'umanità in seguito all'avvento del Cristo e all'obbe-

(11) Cfr. Sent. dist. 25 art. 1 2. VI.

dienza ai consigli evangelici. Sono le tappe dell'umanità che una filosofia morale può far propria quando affidi precisamente il suo segreto autentico significato alla intenzione, più che all'azione o al concetto.

Una ulteriore riduzione della complessa casistica dell'intenzione morale ci offre Bonaventura con la sottile e chiara distinzione nell'intenzione di *tendere in hoc* e *intendere hoc*. Nel primo caso la tensione dell'anima è volta verso un bene particolare e provvisorio, nel secondo caso è volta verso il bene ultimo. I due sensi non si escludono ma non si confondono, e dal diverso modo di concepire il rapporto tra i due dipende l'essere cittadini del mondo o peregrinanti in esso in traccia della Città di Dio. Concetti tutti questi abbastanza noti, ma il cui senso polemico contro l'astrattismo intellettualistico aristotelico spesso sfugge: ed è che il *deus ex machina* di tutto l'apparato spirituale non è per Bonaventura una *ratio* che pretenda di ridurre tutto alla propria misura, bensì una elevazione di essa alle esigenze di una tensione dell'anima che si esprime nel primato della *intentio* sull'intelletto, primato che associa finalmente l'anima all'*intentio* di Dio in noi.

Lo *status* dell'uomo è transnaturale appunto in quanto provvidenzialmente è disposto coll'intenzione esplicita, o quanto meno implicita, a questo singolarissimo incontro. Ciò sarà presente a quei modi dello stato di via che sono più agevolmente riconoscibili come positivamente orientati verso la salvezza: modi noti come elevazione originale, riparazione e, infine, perfezione. Ma quella disposizione transnaturale è presente anche in quello *status deviationis* in cui è immersa l'umanità col peccato. Direi che come nello *status deviationis* sopravvivono le tracce dello *status elevationis originalis*, così nello *status reparationis* sopravvive lo *status deviationis* precedente. Sono queste sopravvivenze che conferiscono alla via la sua drammaticità. Quello che tuttavia si deve notare è la continua presenza, nel sottofondo di codesta sopravvivenza, della nozione di *vialità*, ossia di tensione tra un punto di partenza e di una meta. Questa nozione, dandoci il senso di una presenza di tale tensione solo in modo intenzionale e indiretto, ci trattiene nella zona della storicità e della provvisorietà.

Le sopravvivenze (del male o del bene) non fanno che marcare il carattere di provvisorietà che ci mantiene in una zona ante o pre-escatologica.

Quello che importa notare è poi come, per S. Bonaventura,

tutto l'edificio dei valori, sia teoretici (ivi compreso il processo e i gradi della conoscenza) sia morali, è determinato dallo *status* spirituale, onde la diversità dei sistemi filosofici e metafisici come pure la complessità e la varietà delle dottrine filosofiche sono spiegabili con la diversità degli *status*.

L'ecclettismo dunque che presenta in alcuni punti l'opera speculativa di S. Bonaventura è pura apparenza, la diversità dei metodi e delle prospettive essendo giustificata dal criterio generale che è quello dello *status*: variando questo, variano anche quelli.

La vera sistemazione della realtà universale non potrà essere che quella definitiva, quella cioè che si rivelerà agli occhi stupefatti degli uomini alla fine del mondo. Questo equivale a dire che perfino la struttura del mondo è da considerarsi come *correlativa* allo *status* dell'uomo.

Parlare di relativismo a questo proposito sarebbe eccessivo e, infine, errato. Anzitutto perchè in questo processo entra come componente l'azione « provvidenziale » di Dio in quella misura che è adatta alla intenzione e capacità umana; secondo, perchè tutto persegue un disegno di cui a noi è dato di scoprire solo alcuni aspetti, in attesa che anche gli altri siano resi manifesti quando tutto abbia raggiunto il suo fine.

Una illustrazione del concetto di *status* transnaturale esigerebbe un raffronto di esso con il concetto tanto complesso e così suggestivo di *storia*. Esso ha una importanza decisiva nella speculazione del nostro tempo, in stretto rapporto come esso è con il problema dei valori, la cui illustrazione investe direttamente ed esige una prospettiva metafisica: metafisica assiologica.

Lo *status* transnaturale, ossia lo *status viae*, è esattamente la storia per ciò che essa si distingue o si eleva oltre la natura, così come il farsi si eleva sul dato e il soggetto sulla oggettività, il tempo esistenziale sul tempo cosmologico. Lo spazio concessomi in questa rivista tuttavia mi invita ad abbreviare il discorso, lasciando da parte ciò che fu la concezione storica del secolo di Giovacchino da Fiore che animava la vita spirituale del tempo e di cui riflessi patenti sono nella mistica personale e soprattutto storica di Bonaventura.

Per rimanere entro i limiti che mi sono fissati, dirò che nulla quanto il concetto di *status* con le sue componenti di vitalità e di

intenzionalità marca il significato del trapasso da una tradizione ad un'altra quale si andò precisando nel sec. XIII.

Status, vitalità, intenzionalità, soprattutto pratica, associati tra di loro, sono elementi speculativi che hanno una importanza enorme nella tradizione che, instaurata da S. Agostino, si conclude con Bonaventura. Sono, quelli, concetti che conferiscono al punto di vista volontaristico e morale un primato sulla ragion teoretica al punto da segnare in qualche modo il ritmo trasverso i secoli. Tutto avviene come se la *scientia* fosse elevata a quella decima musa che è la vera *sapientia*, la quale, per Bonaventura, fu l'apporto del Cristianesimo e che gli antichi ignorarono.

Con S. Tommaso questo primato cessa e con ciò cessa anche la funzione e mediazione esercitata dal concetto di *status* (transnaturalità) che è tra la natura e la sovrannatura, e tra cui quello esercitava la sua mediazione soprattutto se ad essa è raccomandata la genesi e il compimento escatologico del valore. Questa carenza tuttavia sarà compensata da un approfondimento e da una applicazione molto estesa del processo conoscitivo e astrattivo (però nell'ambito della pura naturalità) del termine di intenzione, anticipando così una prospettiva che sarà familiare alla speculazione del nostro tempo.

Ma questo apporto non compensa il danno che l'oblio o la irrilevanza data al concetto di *status*, inteso come qualcosa di altro dalla natura, ha prodotto nelle discipline relative all'uomo o in dipendenza dell'uomo.

Eppure nulla di così attuale nell'ambito del pensiero cristiano. Chi poi dubitasse che si possa parlare di filosofia di ispirazione cristiana col pretesto che la filosofia è solo filosofia perchè la ragione è solo ragione così come la matematica è matematica, dovrebbe riflettere su questa osservazione del Gilson: e, cioè, che non esiste una ragione cristiana, ma esiste un uso cristiano della ragione (12), ed è precisamente l'uso cristiano della ragione che invita a mettere in forte rilievo nell'uomo lo *status* in confronto della natura.

Questo stesso problema è dominante nella filosofia contemporanea che prende il nome di esistenzialismo. In altra occasione ho avuto modo di esaminare le differenze ma soprattutto le affinità tra lo *status* della filosofia cristiana e più precisamente ago-

(12) E. Gilson: «L'Esprit de la Philosophie médiévale», prima sez. p. 13.

stino-bonaventuriana e la situazione esistenzialistica (13). Le affinità maggiori si colgono, com'è ovvio, in quella forma di esistenza che è convenuto indicare come quella ancora un po' ambigua di Jaspers e più quella di Le Senne, di Marcel, che, essendo più autenticamente teistiche, tendono ad elaborare una dottrina personalistica che si radica per l'appunto nello *status*, vale a dire in quella tensione e orientamento intenzionale da cui emergono i valori.

Vuol dire che, al di sopra della situazione spazio-temporale che vince solo in parte l'astrattezza e genericità della natura, si erige l'uomo nella sua concretezza e qualificazione storica, che non è più solo un Lui, cioè un *Ego* generico attorno a cui si spieghi una cultura altrettanto generica anche se architettonicamente organizzata, bensì un Io, un Tu, un Noi, un Voi che vivono in un modo inconfondibile e insostituibile questa cultura a quel determinato livello storico e che in essa impegnano il senso del loro destino. Vi è pure una « Etica della situazione »: questa oscilla tra un polo individuale e un polo normativo universale, oscillazione che il Colombo (14) accetta, non come sostituzione dell'opinione personale alla norma, ma come interpretazione della norma stessa.

Ora alle affermazioni del Colombo osservo che appunto tale è la considerazione dell'etica in rapporto allo *status viae*. L'Universale dell'Etica è dato dal termine finale dell'intenzione (*status termini*), termine che è Dio e la sua legge come via della grazia.

Il particolare dell'Etica è dato dalle situazioni parziali, il cui succedersi dà luogo allo *status viae*. Di qui il nucleo dell'esistenzialismo teistico.

Negare la distinzione di situazione e di *status* significherebbe negare ogni valore dello *status termini* e confonderlo con lo *status viae*, attuando con ciò un ibridismo dei due momenti a tutto danno di una visione veramente significativa dell'esistenza.

E' a proposito di questo secondo momento dello stato trans-naturale di via, vale a dire nello *status termini*, che l'umanità

(13) Cfr. «La dottrina degli *status* nella filosofia medievale e il concetto di situazione dell'Esistenzialismo», Congresso di Gallarate 1946; estratto dal vol. «Filosofia e Cristianesimo» ed. Marzorati, Milano 1947, pp. 212-24 e «Status e Situazione» in «Giornale di Metafisica», giugno 1947, pp. 215-220.

(14) Cfr. voce «Etica della Situazione» in «Enciclopedia Filosofica», IV, col. 667-68.

svela il suo segreto. Su questo non abbiamo potuto intrattenerci. Eppure è in questa considerazione del mistero finale, che sta al centro dell'esperienza morale ed esistenziale, che ha la sua ragion d'essere un umanesimo cristiano moderno. Esso sarà sempre l'umanesimo dello *status viae*, il cui senso consiste nella eliminazione progressiva del male, diminuzione che suppone un continuo confronto e interferenza di via e di termine che fa tutt'uno con divenire ed essere. E' l'umanesimo la cui situazione o *status* è dichiarata veramente tale solo quando esso venga a trovarsi in *Summo Bono* (*Status non est nisi in summo Bono*). Qui lo *status* è la *quaetatio* dell'anima, *quaetatio* che è pienezza, infinita ricchezza, che solo si ha con la partecipazione al Sommo Bene, al di fuori del quale non vi è nè perfetta quiete nè perfetto *status* (*citra quem non est nec perfecta quies nec perfectus status*).

In contrasto con la concezione ciclica, come con la concezione storicistico-esistenziale, per Bonaventura lo *status* deve avere una meta reale.

PROF. RENATO LAZZARINI