

## LA DOTTRINA DELLA CONOSCENZA IN SAN BONAVENTURA

### 1) *Dio luce delle menti.*

La dottrina della conoscenza in san Bonaventura non occupa un posto secondario nella economia del sistema. Fondamentale la trattazione del problema morale, non meno fondamentale la trattazione del problema della conoscenza, anche se questa trattazione, se possiamo anticipare esigenze e prospettive di speculazioni posteriori, non implica dei problemi relativi ad un primato della speculativa sulla pratica o viceversa. Potremmo solo dire che l'attività razionale è apprezzata in sè, per le sue conquiste, anche se non viene considerata una forma di attività suprema se si pensa che in una forma di esperienza superiore solo l'affetto vigila, mentre tacciono tutte le potenze, la conoscitiva compresa.

Fondamentale la trattazione della conoscenza. L'attività conoscitiva è espressione della razionalità dell'uomo, è un atto che manifesta la potenza dell'uomo, una sua funzione ontologica di primo piano. La creazione della realtà tutta, senza la creazione dell'uomo, sarebbe stata vana, il mondo non avrebbe avuto, pur in tutta la varietà delle sue creature, significato alcuno, se a coronamento della creazione tutta non fosse stato creato l'uomo, dotato di intelligenza, capace quindi di conoscere le cose, di conoscere Dio, voce del creato, significato profondo della creazione tutta. « Dio fece tutte le cose per se stesso, in modo che, essendo somma potenza e maestà fece tutte le cose a sua lode, essendo somma luce fece tutte le cose per la sua comunicazione, essendo somma bontà fece tutte le cose per la sua manifestazione. Ma non c'è perfetta lode se non c'è chi approvi, nè c'è perfetta manifestazione se non c'è chi intenda, nè perfetta comunicazione dei beni se non c'è chi possa servirsene. E poichè il dare la lode, il conoscere la verità, il servirsi dei beni è proprio solo della creatura



Fig. 2. - Bagnoregio, XI Convegno di studiosi. - Tiene la sua conferenza il P.M. SAMUELE DOIMI, O.F.M. Conv.  
(Foto Moretti, Orvieto)

razionale, per questo le creature irrazionali non possono ordinarsi direttamente a Dio, ma solo tramite la creatura razionale. La creatura razionale, poichè naturalmente è fatta per lodare e conoscere, e sottomettere alla sua volontà le altre cose, è ordinata a Dio direttamente. E poichè quanto più una realtà è ordinata ad un'altra, tanto più conviene con la stessa nella convenienza di ordine; l'anima razionale e ogni creatura razionale, perchè è capace di Dio e ne può essere partecipe, immediatamente è ordinata a lui; massimamente conviene con lui nella convenienza di ordine. E poichè quanto maggiore è la convenienza tanto più espressa è la similitudine, ne deriva che rispetto a questo genere di similitudine la creatura razionale è similitudine espressa, e perciò immagine » (*In II Sent.*, dist. XVI, art. 1, quaest. 1, Resp.).

Le creature tutte, senza la creazione dell'uomo dotato di intelligenza, non potrebbero nè riferire a se stesse la propria esistenza nè conoscere e tributare a Dio ringraziamento alcuno. Quindi valore dell'uomo, valore del suo potere conoscitivo e volitivo, sua dignità, quella dignità dell'uomo che in età posteriore sarà tanto celebrata come se fosse un valore nuovo. Questa dignità dell'uomo è riconosciuta e giustificata in quanto la mente sarebbe « capax Dei », espressione che non può intendersi nel senso che la mente è capace di Dio in quanto ne potrà acquistare conoscenza e amore, ma perchè Dio stesso è ad essa presente, per legge di creazione, come luce conoscitiva, come legge delle sue azioni, così come è causa dell'essere, secondo una pregnante espressione agostiniana.

Pensiero centrale di san Bonaventura è questo: Dio, come luce conoscitiva, come fonte delle esistenze, come autore dei paradigmi della natura, è presente alla mente. Lo abbiamo presente anche se non lo avvertiamo, l'analisi dell'atto del giudizio lo manifesta. Una pagina dell' *Itinerarium* documenta in maniera inequivocabile questo aspetto del pensiero bonaventuriano. « Volendo considerare le perfezioni invisibili di Dio rispetto alla unità dell'essenza, per prima si fissi lo sguardo nello stesso essere; e si veda che lo stesso essere è in sè così certissimo, che non è possibile pensare che non sia, poichè lo stesso essere purissimo esclude essenzialmente il non-essere, come il niente esclude assolutamente l'essere. Come dunque il niente nulla ha dell'essere, e delle sue proprietà; così, al contrario, lo stesso essere niente ha del non-essere, nè in atto nè in potenza, nè secondo la verità della cosa, nè secondo la nostra considerazione. Ora, essendo il non-essere privazione dell'essere,

non può essere pensato se non per mezzo dell'essere; ma l'essere non è pensato per mezzo di altro, poichè tutto ciò che noi conosciamo, o lo conosciamo come non-essere, o come essere in potenza, o come essere in atto. Se dunque il non-essere non può essere conosciuto se non per mezzo dell'essere, e l'essere in potenza è conosciuto per mezzo dell'essere in atto; e se l'essere designa lo stesso atto puro dell'essere: *l'essere dunque è ciò che per primo è pensato, e questo essere è atto puro*. Ma questo non è un essere particolare, il quale è essere limitato, unito com'è alla potenza, nè essere analogo, il quale non solo non è in atto ma non ha esistenza alcuna. *Resta dunque, che quell'essere sia l'essere divino*. Strana è dunque questa cecità dell'intelletto, il quale non considera ciò che per primo vede, e senza del quale niente può conoscere. Ma come l'occhio, attratto dalla varietà dei colori, non vede la luce per cui vede le altre cose, e se anche la vede non l'avverte; così l'occhio della mente nostra, attratto dagli enti particolari e universali, benchè per primo si presenti alla sua mente, e per mezzo suo le altre cose, pure non avverte lo stesso essere fuori di ogni genere. Sicchè è vero che "l'occhio della mente nostra di fronte a ciò che è più manifesto in natura, è come l'occhio del pipistrello di fronte alla luce"; poichè assuefatto alle tenebre degli enti e ai fantasmi delle cose sensibili, quando intuisce la stessa luce del sommo essere, gli sembra di nulla vedere; non intendendo, che la stessa caligine è la somma illuminazione della nostra mente, così quando vede la pura luce, gli sembra di nulla vedere » (Cap. V, n. 2-5).

## 2) *Attività dell'anima nell'intendere.*

Essere divino in senso proprio, anzi, a togliere ogni equivoco, essere privo di ogni possibilità, essere attualissimo, atto puro, Dio, Dio in quanto è fonte delle esistenze tutte, specchio, esemplare creativo, mentre a noi rimane nascosto lo stesso Dio, la stessa semplice essenza divina in quanto è specchio volontario, in quanto costituisce il paradigma della grazia.

Ma non ha ammesso san Bonaventura, aristotelicamente, in noi l'intelletto agente e l'intelletto possibile, non ha ammesso la necessità della esperienza sensibile perchè ci siano atti concreti di conoscenza ?

Certo, ha ammesso l'una cosa e l'altra. Ha ammesso, in primo luogo, in noi le così dette potenze conoscitive, usufruendo del pensiero aristotelico. Ma è cosa degna di rilievo questa, che il pensiero aristotelico, accettato nella lettera, viene trasfigurato nello spirito, perchè rivissuto nella luce dello spiritualismo agostiniano, spiritualismo che rivendica l'attività originaria dello spirito, la sua inderivabilità dalla esperienza, la sua superiorità sul corporeo in genere. Le potenze vengono illuminate di luce nuova perchè viste in funzione dello spirito. L'atto conoscitivo non è proprio delle potenze, l'atto conoscitivo è invece proprio dell'anima, di tale attività originaria le potenze sono strumenti. Le potenze perdono così la loro autonomia, la loro quasi autosufficienza, l'una agisce collaborando con l'altra.

Significativo quello che san Bonaventura scrive a proposito dei rapporti tra l'intelletto agente e l'intelletto possibile. « L'intelletto agente e il possibile sono due differenze dell'intelletto, date ad una sola sostanza, che riguardano tutto il composto. Si può riferire l'intelletto agente alla forma e il possibile alla materia (dell'anima), poichè l'intelletto possibile è ordinato ad accogliere, l'intelletto agente è ordinato ad astrarre. L'intelletto possibile non è puramente passivo: infatti ha la funzione di convertirsi sopra la specie esistente nel fantasma e in questa conversione con l'aiuto dell'intelletto agente accoglie la specie e di essa giudica. Così neppure l'intelletto agente è del tutto in atto: infatti non può conoscere ciò che è diverso da lui se non è aiutato dalla specie la quale, astratta dal fantasma, si deve unire all'intelletto. Sicchè nè l'intelletto possibile intende senza l'agente nè l'agente senza il possibile... L'intelletto possibile non è puramente passivo, come si è detto: infatti ha la potenza di convertirsi al fantasma; nè tuttavia è attivo come l'agente, poichè con la sua conversione non può nè astrarre la specie nè portare giudizio sulla specie senza l'aiuto dello stesso intelletto agente. Similmente neppure lo stesso intelletto agente può condurre a termine l'operazione dell'intendere se l'occhio dell'intelletto possibile non è formato dallo stesso intelligibile, per la cui formazione è in una attualità più piena rispetto a ciò che deve conoscere, di quanto non lo fosse prima, quando era privo della specie. E così quando parliamo dell'intelletto agente e dell'intelletto possibile, non dobbiamo pensare come se si trattasse di due sostanze o di due potenze così separate che l'una senza l'altra possa condurre a termine la sua operazione,

e l'intelletto agente intenda qualche cosa senza il possibile, e qualche cosa conosca l'intelletto agente, che l'uomo, di cui è proprio l'intelletto, ignori. Sono cose vane e frivole, che qualche cosa conosca il mio intelletto che io ignoro; quindi dobbiamo pensare che queste due differenze cooperino all'unica operazione completa dell'intendere, come la luce e il diafano cooperano nell'astrazione del colore » (*n II Sent.*, d. XXIV, p. I, a. II, q. IV; ad 5-6).

Queste precisazioni mirano a rendere intimo all'anima l'atto dell'intendere, ad eliminare ogni estrinsecismo, ogni pericolo di averroismo che riduce l'anima ad essere il teatro delle operazioni degli intelletti.

### 3) *Valore e limiti dell'esperienza.*

Necessità della esperienza, indubbiamente, ma è necessario fare delle precisazioni. Che la mente sia una tavola rasa su cui nulla, per natura, sia scritto è una affermazione che alla lettera non si può accettare. Indubbiamente nulla c'è scritto, originariamente, nulla c'è di innato, relativamente a quelle cognizioni che si acquistano mediante l'esperienza, ma questo non significa e non implica che l'anima sia priva di ogni notizia. Una prima presa di posizione contro l'empirismo aristotelico è questa: « Alla questione: se ogni cognizione viene dal senso, si risponde dicendo che non è così. Infatti è necessario porre che l'anima conosce Dio e se stessa e quelle cose che sono in essa senza l'ammicciolo dei sensi esteriori. Sicché, se qualche volta il filosofo dice che niente è nell'intelletto che prima non sia stato nel senso, e che ogni cognizione ha la sua origine nel senso, bisogna intendere queste affermazioni nel senso che si riferiscono a quelle conoscenze che si ottengono per mezzo di una similitudine astratta; e queste si dice che sono nell'anima a modo di scrittura. Per questo efficacemente dice il Filosofo che nell'anima non c'è nulla di scritto originariamente, non perchè in essa non ci sia alcuna notizia, ma perchè in essa non c'è alcuna pittura o similitudine astratta. E questo è quello che dice Agostino; inserì Dio in noi un naturale giudicatorio, dove ciò che appartiene alla luce, e ciò che appartiene alle tenebre si conosce nel libro della luce che è la verità, poichè la verità è naturalmente impressa nel cuore degli uomini » (*In II Sent.*, d. XXXIX, a. I, p. II, r.).

Una seconda precisazione è già indicata da san Bonaventura nelle ultime parole del testo citato: non solo sono innate nell'anima quelle cognizioni che dall'esperienza non possono derivare in modo alcuno, dall'esperienza non può derivare l'elemento *formale* della cognizione, la legge sua, la categoria, quelle che san Bonaventura chiama le *ragioni eterne*, cioè Dio con i paradigmi della natura, le idee creatrici. L'atto conoscitivo è una sintesi tra un elemento a posteriori e un elemento a priori, meglio, innato, di origine divina, un elemento formale che ha già un rapporto originario con la materia della conoscenza, elemento formale che solo può assicurare oggettività alla conoscenza, giustificare il suo carattere scientifico. L'atto conoscitivo non è un qualsiasi atto, è espressione della nostra spiritualità, è un atto del soggetto umano che ha una particolare dignità, un singolare rapporto con Dio creatore.

Il problema è trattato in maniera specifica da san Bonaventura nella questione IV del *De scientia Christi*, trattazione che in maniera analitica affronta il problema e lo risolve positivamente, cioè giustifica, per via di autorità e di ragione, la necessità che si ammetta la presenza alla mente della ragione creativa divina come fondamento oggettivo della nostra conoscenza, come elemento formale della conoscenza stessa, presenza intuitiva che non confonde la posizione dell'uomo viatore con quella del beato comprensore, non vanifica l'esperienza, la nostra attività.

#### 4) *La visione nelle ragioni eterne.*

Il problema viene posto in questi termini: si ricerca se alla certezza della cognizione intellettuale anche per il viatore si richiede che in qualche modo egli attinga la ragione eterna come ragione regolante e movente, non tuttavia sola e nella sua chiarezza, ma insieme con la propria ragione creata, e conosciuta per ispecchio e in enigma.

E' una impostazione del problema comune ai pensatori medievali della seconda metà del secolo XIII, impostazione a cui nessuno sembra potersi sottrarre — tanta grande è l'autorità di sant'Agostino, il cui pensiero sembra sintetizzato in quella espressione —, anche se diverse, talora in maniera sconcertante, sono le soluzioni che il problema riceve.

San Bonaventura chiarisce, in primo luogo, i termini del problema. Presenta due soluzioni errate, l'una per eccesso l'altra per difetto, propone infine la soluzione intermedia che egli accetta.

La prima posizione è quella di coloro che intendono o potrebbero intendere la visione delle ragioni eterne come se queste fossero causa totale e sola della nostra conoscenza. La visione eliminerebbe la nostra esperienza, vanificherebbe o ignorerebbe le condizioni della nostra vita eterna. « Si può intendere che alla certezza della cognizione concorra l'evidenza della luce eterna come ragione del conoscere totale e sola. Ma questo significato è il meno retto, per questo, che, in questo caso, nessuna cognizione delle cose vi sarebbe se non nel Verbo; e allora non differirebbe la cognizione della vita terrena dalla cognizione della vita celeste, nè la cognizione nel Verbo dalla cognizione nel proprio genere, nè la cognizione propria della scienza dalla cognizione propria della sapienza, nè la cognizione di natura dalla cognizione di grazia, nè la cognizione di ragione dalla cognizione di rivelazione; ed essendo tutte queste cose false, in nessun modo bisogna tenere questa via ».

La visione dei paradigmi della creazione, se visione totale e chiara, sarebbe da sè sufficiente a farci conoscere quanto nella vita del mondo si squaderna appunto perchè vedremmo le cose nella loro scaturigine prima, vedremmo la vita temporale nelle essenze intemporalì. Cose tutte contrarie alla esperienza nostra.

Una seconda soluzione del problema è diametralmente opposta alla precedente. Niente visione delle ragioni eterne, niente contatto intuitivo tra la mente umana e la mente divina. La certezza, la verità della conoscenza è garantita da una *influenza* divina, cioè dalla semplice attività creativa divina che pone in essere le creature, le sostiene nel loro operare. E' una soluzione che vuole garantire la differenza tra l'agire delle creature e l'agire divino, che vuole mantenere netta la distinzione tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale.

San Bonaventura respinge questa soluzione perchè contraria apertamente al pensiero agostiniano, perchè il termine influenza è preso genericamente, e nei vari significati che può assumere non contribuisce a chiarire il problema nostro. « Si può intendere che alla certezza della cognizione necessariamente concorra la ragione eterna ma solo con la sua influenza, in modo che il soggetto conoscente attinga nel conoscere non la stessa ragione eterna, ma solo una sua influenza. Ma questo modo di dire è insufficiente

secondo le parole del beato Agostino il quale, con parole esplicite e con argomenti dimostra che la mente nella cognizione certa deve essere guidata dalle immutabili ed eterne regole, non come da un abito della propria mente, ma proprio da esse in quanto sono sopra di lui, nella verità eterna. E quindi, dire che la mente nostra nel conoscere non si estende oltre l'influenza della luce increata, significa dire che Agostino si è ingannato, poichè non è facile trarre a questo significato le sue testimonianze; ed è molto assurdo dire questo di un sì grande Padre e Dottore sopra ogni altro degno di fede tra tutti gli espositori della sacra Scrittura. Inoltre, questa influenza della luce o è generale, in quanto Dio influisce in ogni creatura, o è speciale, come quando Dio influisce per grazia. Se è generale: dunque Dio non deve dirsi a maggior ragione datore di sapienza che fecondatore della terra, nè a maggior ragione si dovrebbe dire che da lui viene la scienza che il denaro; se speciale, come è la grazia: dunque in questo modo ogni cognizione è infusa e nessuna è acquisita, o innata, cose tutte assurde ».

Cioè l'influenza o si riduce alla attività creativa divina: e in questo caso l'uomo viene ad avere con Dio un rapporto identico a quello che con lui hanno le pietre (si toglie all'uomo la dignità spirituale dovuta alla immagine divina); oppure si specifica come influenza speciale, e allora la cognizione diviene gratuita, mentre il problema era di spiegare la conoscenza nell'ordine naturale. Non si tratta di spiegare un particolare atto di conoscenza, si tratta invece di spiegare la conoscenza in quanto tale, la struttura della nostra potenza conoscitiva capace di esplicitare ogni atto di conoscenza, potenza di conoscenza sempre presupposta da particolari atti di conoscenza.

Per questo san Bonaventura aderisce ad una terza soluzione, quella soluzione che sembra ai suoi occhi tenere una via media tra le due precedenti, soluzione la quale prende dalla prima soluzione la necessità della presenza della ragione eterna come regola e ragione movente, dalla seconda soluzione la partecipazione della ragione creata, sicchè la ragione eterna non è presente sola e in tutta la sua chiarezza, ma in parte, secondo lo stato nostro terreno. Questa soluzione viene richiesta dalla autorità di santo Agostino, il quale ammette la presenza della Verità alla mente come luce di conoscenza, ma viene anche richiesta necessariamente dalla nobiltà della conoscenza e dalla dignità del soggetto conoscente.

Lo richiede la nobiltà della conoscenza, noi diremmo l'oggettività della conoscenza, la sua necessità, il suo carattere scientifico, la sua verità, a cui risponde una adeguata certezza da parte del soggetto che conosce. « Dicevo che lo richiede la nobiltà della cognizione, perchè non può esservi certezza nella cognizione, se non c'è immutabilità da parte dello scibile, e infallibilità da parte di colui che conosce. Ma la verità creata non è immutabile assolutamente, ma condizionatamente; e anche la luce della creatura non è affatto infallibile per propria virtù, essendo l'una e l'altra create e passate dal non-essere all'essere. Se dunque perchè si abbia una cognizione piena è necessario ricorrere alla verità del tutto infallibile; è necessario che in tale cognizione si ricorra all'arte celeste come a luce e verità; luce, dicevo, che dà infallibilità al conoscente, e verità che dà immutabilità allo scibile. Sicchè, avendo le cose esistenza nella mente e nel proprio genere e nell'arte eterna, non basta all'anima perchè abbia una cognizione certa, la verità delle cose secondo l'esistenza che hanno in lei stessa o nel proprio genere, poichè nell'un caso e nell'altro mutevole, se non raggiunga in qualche modo esse stesse in quell'esistenza che hanno nell'arte eterna ».

Cioè l'esistenza che le cose hanno in se stesse, nella mente umana è sfornita di ogni carattere di necessità, di absolutezza, quindi, se la mente fosse tagliata fuori da ogni intimo rapporto con l'esistenza che le cose hanno nella mente divina, cioè se non avesse alcuna conoscenza delle idee divine, se queste non entrassero in nulla nella conoscenza umana, la conoscenza nostra non potrebbe avere alcun carattere di necessità, di oggettività, ognuno avrebbe la propria verità, la propria certezza soggettiva, e non più di questo.

L'altro argomento poggia sulla natura del soggetto che conosce, la dignità sua. L'uomo è stato creato ad immagine divina non rispetto a tutto se stesso — natura sensibile e natura intellettuale —, ma solo rispetto alla sua natura razionale o intellettuale, quindi per non vanificare una parte dell'uomo, la sua natura corporeo-sensitiva, si riconosce la necessità della esperienza sensibile perchè si abbiano atti particolari di conoscenza, per non disconoscere il valore della sua parte intellettuale si chiarisce in che cosa consiste questa natura di immagine, quale è la sua funzione nell'atto conoscitivo. Inoltre si tiene presente lo *stato*, la condizione dell'uomo che conosce, stato terreno indubbiamente, ma



Fig. 3. - Bagnoregio, XI Convegno di studiosi. - Svolge la sua conferenza il prof. GIULIO BONAFEDE

(Foto Moretti, Orvieto)

stato di natura decaduta, quindi diverso dallo stato dell'uomo innocente, diverso dallo stato del comprensore celeste. L'uomo, nello stato di innocenza primitiva, vedeva le ragioni eterne in parte ma non in enigma, nella vita futura vedrà le ragioni eterne nella loro pienezza e chiarezza, nello stato terreno, l'attuale, le attinge in parte e con oscurità, in enigma. Ecco perchè abbiamo bisogno della esperienza sensibile per le conoscenze determinate, ma ecco perchè la ragione di immagine viene distinta dalla ragione di vestigio e dalla ragione di similitudine, il vestigio proprio di tutte le creature che rimandano a Dio come a principio creatore e quindi rientrano nella comune generale influenza divina, la similitudine propria dei celesti comprensori o di quelle anime poste nello stato di grazia.

La soluzione bonaventuriana evita quindi le soluzioni estreme, unilaterali e quindi erranee, dà ragione della necessità della esperienza sensibile, giustifica la funzione della ragione e a quali condizioni il giudizio è possibile, quel giudizio in cui consiste l'atto conoscitivo come sintesi di forma e di materia. L'atto conoscitivo inteso come sintesi non solo mette capo al soggetto, un soggetto unico del sentire e dell'intendere, ma manifesta che questo atto conoscitivo, questo giudizio richiede la presenza alla mente di una norma, di una legge la quale, perchè immutabile, perchè necessaria, manifesta di essere superiore alla mente la quale giudica *secondo* tale legge, ma non porta giudizio sulla stessa legge, quindi questa legge è superiore alla mente, è Dio o qualche cosa di divino, ossia la mente è intuitivamente legata ad una realtà superiore in quanto è potenza conoscitiva.

Siamo ora in grado di intendere compiutamente la pagina bonaventuriana che cito. « Lo richiede anche la dignità del soggetto che conosce. Avendo infatti lo spirito razionale la ragione superiore e la ragione inferiore; come, perchè si abbia un pieno giudizio deliberativo della ragione nell'agire non basta la ragione inferiore senza la superiore, così anche per un pieno giudizio della ragione speculativa. Questa porzione superiore è quella in cui è l'immagine di Dio, aderisce alle regole eterne e per mezzo di esse tutto ciò che definisce lo giudica e definisce con certezza; e questo le compete in quanto è immagine di Dio.

Infatti la creatura ha rapporto a Dio di vestigio, di immagine e di similitudine. In quanto vestigio, si riferisce a Dio come a principio; in quanto immagine, si riferisce a Dio come ad oggetto;

ma in quanto similitudine si riferisce a Dio come a dono infuso. E quindi è vestigio ogni creatura che è da Dio; è immagine ogni creatura che conosce Dio; quella sola è similitudine in cui abita Dio. E secondo questo triplice grado di relazione, triplice è il grado della cooperazione divina.

Nell'azione, che la creatura fa in quanto è vestigio, Dio coopera come principio creativo; nell'azione, che la creatura fa in quanto è similitudine, come è nell'opera meritoria e accetta a Dio, Dio coopera come dono infuso; ma nell'azione, che la creatura fa in quanto è immagine, Dio coopera come ragione movente; e tale è l'atto della cognizione certa, atto che non deriva dalla parte della ragione inferiore senza la superiore.

Poichè dunque la cognizione certa compete allo spirito razionale in quanto è immagine di Dio, per questo attinge le ragioni eterne in questa cognizione. Ma poichè nello stato terreno non è ancora pienamente deiforme, per questo non le attinge chiaramente, pienamente e distintamente; ma solo secondo che più o meno si approssima all'essere deiforme, le attinge più o meno, tuttavia sempre le attinge in qualche modo, poichè non mai si può dallo spirito razionale separare la ragione di immagine. Sicchè, essendo nello stato di innocenza l'immagine senza la deformità della colpa, senza tuttavia avere la piena deiformità dello stato di gloria, per questo le attingeva in parte, ma non in enigma. Ma nello stato di natura decaduta è priva della deiformità, anzi ha la deformità, sicchè le attinge in parte e in enigma. Ma nello stato di gloria sarà priva di ogni deformità e acquisterà la piena deiformità, quindi attingerà le ragioni eterne pienamente e chiaramente.

Si noti: poichè l'anima non è immagine secondo tutta se stessa, per questo con le ragioni eterne attinge le similitudini delle cose astratte dal fantasma, come proprie e distinte ragioni del conoscere, senza le quali non le basta il lume della ragione eterna, finchè è nello stato terreno, a meno che non trascenda questo stato per una speciale rivelazione, come è per coloro che sono rapiti in estasi, e nelle rivelazioni di alcuni Profeti.

Dunque bisogna ammettere, come le argomentazioni dimostrano e le testimonianze di Agostino espressamente asseriscono, che in ogni cognizione certa quelle ragioni sono attinte dal soggetto che conosce, benchè diversamente dall'uomo viatore, e diversamente dal celeste comprensore, diversamente da colui che

possiede la scienza, e diversamente da colui che possiede la sapienza, diversamente da colui che profetizza, e diversamente da colui che è dotato della conoscenza comune ».

Questa soluzione del problema della conoscenza e questa interpretazione della funzione delle ragioni eterne vengono difese da san Bonaventura nella risposta alle obiezioni. San Bonaventura non solo conferma il suo pensiero, ma precisa che la ragione eterna « *semper est praesto* », sempre è presente a tutte le intelligenze perchè la ragione di immagine non viene sottratta a nessuna di esse, ma questa presenza è tale da escludere la visione beatifica (non sequitur, quod ipsa sit nobis nota secundum se, sed prout relucet in suis principiis et in sua generalitate), è tale da giustificare diversi gradi di cognizione: la conoscenza comune, la conoscenza propria della scienza, la conoscenza propria del sapiente. « *Aliter attingit rationes sapiens, et aliter sciens: sciens attingit illas ut moventes, sapiens vero ut quietantes* », concetto che viene più ampiamente precisato nella risposta alla obiezione 19 quando, in base alla definizione della sapienza come cognizione delle altissime cause, si deduceva che, se ogni cosa si conoscesse nelle ragioni eterne (e cause altissime sono tali ragioni), ogni uomo che conosce qualche cosa con certezza dovrebbe dirsi sapiente. San Bonaventura accuratamente distingue i diversi gradi della conoscenza. Le ragioni eterne, come elemento formale, entrano in ogni atto di conoscenza, ma la conoscenza della loro funzione è diversamente nota. L'uomo comune conosce mediante tali ragioni ma non sa di conoscere mediante esse, ha quindi le ragioni eterne, ma non sa di averle, non le possiede, chi si eleva alla conoscenza consapevole, scientifica, conosce la loro funzione, ma solo chi si eleva alla conoscenza propria del sapiente ne fa oggetto di contemplazione, quella contemplazione, vertice supremo della conoscenza, la quale implica una purificazione morale che non è di tutti. « Alla obiezione, che se noi conoscessimo in quelle ragioni, ogni essere conoscente sarebbe sapiente, si risponde dicendo che questo non segue, poichè l'attingere quelle ragioni non rende sapiente se non colui il quale in esse si acquieta ed ha consapevolezza di attingerle, il che è cosa propria del solo sapiente. Tali ragioni sono attinte da coloro che hanno scienza solo come mezzo di conoscere le altre cose, ma solo dai sapienti sono conosciute come ragioni riflesse e quietanti. E poichè pochi sono coloro che le attingono in questo modo, per questo pochi sono i sapienti,

benchè molti siano coloro che conoscono; pochi invero sono coloro che quelle ragioni sanno di attingere; anzi, e questo è più, pochi sono coloro che vogliono credere a questo, poichè sembra difficile alla mente non ancora elevata a contemplare le cose eterne, che ha Dio tanto presente e vicino, benchè Paolo dica negli *Atti*, che non è lontano da ciascuno di noi ».

La Verità divina è intuitivamente presente alla mente in quanto è principio di intelligibilità dei reali, dell'esistente tutto, in quanto è ragione creativa, ragione esemplare, singolarmente una e molteplice, semplice e ricca, contenente in sè gli esemplari della natura e della grazia, specchio quindi naturale, specchio volontario, accessibile il primo alla ragione naturale, noto il secondo a coloro ai quali questo secondo e misterioso ordine Dio vuole manifestare. « *Licet Deus sit simplex et uniformis, tamen lux illa aeterna et exemplar illud quaedam repraesentat quasi exterius et aperte, quaedam vero magis profunde et occulte. Prima sunt, quae fiunt secundum necessariam ordinationem artis divinae; secunda vero sunt, quae fiunt secundum dispositionem voluntatis occultae. Et quod dicitur speculum voluntarium, hoc non est respectu exemplatorum primo modo, sed secundo; et ideo in rationibus aeternis naturalia cognoscuntur naturali iudicatorio rationis, supernaturalia vero et futura non nisi dono revelationis supernae* » (ad 21).

Presenza della Verità divina, ma appunto perchè parzialmente da noi intuita, appunto perchè non sola, perchè mista ad oscurità (e il peccato non è l'ultima ragione della situazione precaria in cui si trova la nostra intelligenza), la nostra conoscenza è un misto di luci ed ombre tale da giustificare l'affermazione bonaventuriana, apparentemente scettica, che nulla in questa vita si conosce pienamente: « *Si diceretur, quod nihil in hac vita scitur plenarie, non esset magnum inconueniens* » (ad 22).

La ragione eterna è presente alla mente in quanto dà luogo ai primi principii, alle regole che presiedono ogni giudizio, sia pratico che speculativo, in quanto è mezzo di cognizione, non termine (oggetto terminante e quietativo), diremmo è presente alla mente con tutto il corredo dei principii e delle idee che rendono possibile l'atto del giudizio. La sua presenza è in tutti, ma l'avvertenza di questa presenza, la consapevolezza della sua funzione è propria della mente che pienamente risolve (*intellectus plene resolvens*). La distinzione tra presenza e avvertenza di tale pre-

senza è di fondamentale importanza, trascurare questo punto è errore grave come grave errore è ignorare la distinzione tra i vari gradi del conoscere indicati da san Bonaventura.

E' presente la Verità divina alla mente, questa Verità ci istruisce « interiorius illustrando », per questo si afferma che Cristo è maestro interiore, che la intelligenza di qualsiasi altra verità è possibile per la sua mediazione. Il principio dell'essere è identico al principio dell'intendere, il che vale quanto affermare che Dio è, agostinianamente, causa dell'essere, luce della mente, ordine del vivere. Questa la sintesi del pensiero bonaventuriano relativamente alla dottrina della conoscenza, dottrina indubbiamente bisognosa di precisazioni ma che è anche geniale anticipatrice di fecondi ulteriori sviluppi. La dottrina della illuminazione, quale sarà ripresa successivamente da pensatori quali Malebranche, Gerdil, Rosmini, Gioberti, quale può essere ripresa oggi dopo tanti secoli, penso che utilmente possa rimeditarsi alla luce del pensiero bonaventuriano, geniale presa di posizione, in un rinnovato agostinismo, del pensiero cristiano contro l'invadente empirismo aristotelico.

GIULIO BONAFEDE