

L'ITINERARIO BONAVENTURIANO E IL NOSTRO

Non si può leggere l'*Itinerarium* di S. Bonaventura senza essere investiti, noi uomini dell'età della scienza e della tecnica, da un'impressione di estraneità e di spaesamento. Il naturalismo mistico che costituisce il fondo genuinamente francescano della visione del mondo in S. Bonaventura è quanto si può pensare di più lontano dal modo odierno di atteggiarsi del pensiero di fronte alle cose. La mentalità scientifico-tecnologica tende a ridurre la natura nel luogo di un'inflessibile contabilità di risorse e di utilizzazioni, di previsioni e di consuntivi. La tecnica « mobilita » il mondo, secondo l'espressione di Jünger, essa dà un nuovo modo all'essere delle cose ed all'uomo stesso che le trasforma. Heidegger ha giustamente rilevato, a questo proposito, l'insufficienza di una concezione puramente attivistico-utilitaria della tecnica: essa non è soltanto una utilizzazione di strumenti al servizio di qualche finalità umana, né soltanto una attività dell'uomo, il suo fare o fabbricare. La tecnica è il mondo che *si produce*, che *si mette innanzi*, non da se stesso come quell'originario germogliare e sbocciare che è la natura o *Physis* secondo l'intendimento greco, o per opera di Dio che tutto ha disposto *numero, pondere, et mensura*, secondo la rivelazione biblica, ma piuttosto in quanto è « provocato », « commissionato da un committente ». Attraverso la tecnica, la natura rivela un nuovo senso o modo di essere: quello di un *Gestell*, uno « scaffale », dove ogni cosa può essere catalogata e schedata, cioè messa al regime della ragione. Il mondo, costituitosi attraverso gli interventi trasformativi della tecnica moderna, è la natura divenuta un deposito di averi da amministrare, da impiegare e da consumare.

Un abisso separa questa posizione moderna da quella bonaventuriana, dove l'immagine del mondo è descritta con il linguaggio dell'esemplarismo platonico ed apocalittico. « ... Tutto il mon-

do è ombra, via, vestigio, ed è *un libro scritto da Uno che sta fuori (liber scriptus forinsecus)*. Infatti in ogni creatura è la rifulgenza del divino esemplare, ma mescolata con tenebra; ed è quindi come una certa opacità mista alla luce » (*Collationes in Hexäameron*, XII, 14). Il mondo è « il manoscritto di un Altro », come dirà, quasi con gli stessi termini, Jaspers nella terza parte della sua *Philosophie*. Ma può avvenire che l'uomo non riconosca più il mondo come indizio di Dio, e allora sarà lo stesso mondo ad insorgere contro l'uomo. All'antico tema della « stoltezza » dell'ateo (« Chi non è illuminato dagli splendori così grandi delle cose create, è cieco; chi non è svegliato da tanti clamori, è sordo; chi da tutte queste opere non è mosso a lodare Dio, è muto; chi da indizi così evidenti non rivolge la mente al primo principio, è stolto », (*Itin. mentis in Deum*, I, 15) Bonaventura aggiunge l'intuizione drammatica di questa specie di ribellione del mondo contro l'uomo che ne ha rifiutato la natura esemplare. Ne trae le parole dal *Libro della Sapienza* (5, 21): « ... Perché contro di te non insorga tutto quanto il mondo. Infatti proprio per questo il mondo combatterà contro gli insensati (*pugnabit orbis terrarum contra insensatos*) » (*Itin. ment. in D.*, *ivi*).

L'apprendista-stregone dei nostri giorni si deve difendere dalle minacce delle forze che egli stesso ha evocato. La minaccia atomica è la risposta del mondo a chi ne ha disconosciuto l'ordine divino. Mi pare di grande rilievo questo nesso profondo che S. Bonaventura scopre tra l'ateismo e il farsi disumano o anti-umano del mondo. L'ateismo non è una questione personale che si esaurisce nell'ambito della coscienza, ma tocca il mondo, lo viola e lo scatena contro l'uomo stesso: perché l'esser segno di Dio costituisce l'essenza stessa del mondo. L'« insensatezza » che le odierne filosofie analitiche hanno così largamente tematizzato nella critica delle confusioni e degli equivoci linguistici, non è soltanto un fatto mentale, ma anche, e più profondamente, una caduta cosmica, una prevaricazione delle forze irrazionali del mondo stesso: irrazionali, perché hanno perduto i segni analogici del divino. Insensatezza delle cose, dunque, oltre che dell'uomo, o anzi a causa dell'insensatezza dell'uomo.

S. Bonaventura sa bene qual'è la ragione ultima di questo smarrimento del senso delle cose di Dio, e anzi ne fa in certo modo il filo conduttore del suo *itinerario*. La cancellazione dei segni analogici del divino, delle *metaphorae rerum*, come egli le chia-

ma, è la conseguenza della caduta originaria che ha sconvolto insieme la volontà e la mente dell'uomo e l'ordine della natura. « Avendo l'uomo perduto la conoscenza a causa della propria caduta, non c'era chi potesse ricondurre a Dio le creature. Perciò questo libro, cioè il mondo, era come morto e cancellato (*quasi emortuus et deletus*); fu allora necessario un altro libro, mediante il quale questo fosse illuminato, così da accogliere in sé il senso metaforico delle cose (*metaphoras rerum*). Questo altro libro sono le Scritture, che contengono le similitudini, le proprietà e le metafore delle cose scritte nel libro del mondo. Il libro delle Scritture è dunque riparatore (*reparativus*) di tutto il mondo per la conoscenza, la lode e l'amore di Dio » (*Collat. in hexäem.*, XIII, 12). In questo senso, l'indipendenza della « *philosophia naturalis* » dalla verità rivelata appare a S. Bonaventura un atto di ribellione e di superbia, come l'atto primordiale della rivolta di Lucifero. I *philosophi naturales*, « insuperbendo della propria scienza, sono diventati luciferini (*luciferiani facti*) » (*op. cit.*, IV, 1); sono caduti nell'errore, non perché la verità non fosse tuttavia presente nell'intimo della loro mente (« la verità è la luce dell'anima; questa luce non conosce tramonto », *ivi*), ma perché hanno affermato la sufficienza del proprio sapere. « Chiunque confida nella scienza filosofica e l'apprezza, ma per questo crede anche di essere migliore, è diventato stolto, come quando ritiene di poter conoscere il Creatore attraverso questa scienza senza un'ulteriore luce; come se l'uomo volesse vedere il cielo o il corpo del sole servendosi di candele (*per candelas*) » (*Collat. de septem donis Spiritus Sancti*, IV, 12). Il compito della filosofia è di aprirci alla scienza della parola di Dio. « La scienza filosofica è via per altre scienze; ma chi vuole fermarvisi cade nelle tenebre » (*ivi*).

Nell'*Itinerario* bonaventuriano il nesso tra la Rivelazione e la ricerca filosofica è dunque intrinseco. Per S. Bonaventura il cammino della mente in Dio è propriamente, come direbbe oggi il Gilson, un « filosofare nella fede », con un metodo, dunque, che è in netta opposizione alla condotta ludica delle filosofie cristiane moderne — o almeno a quella di una gran parte di esse — che pongono le proprie domande e ne cercano la risposta *come se non* fosse avvenuto nella storia il Messaggio della verità liberatrice. Heidegger chiama giustamente questo tipo di filosofie le « filosofie del come se non ». Poiché la colpa originaria ha intaccato insieme con la volontà dell'uomo anche l'essere del mondo, non è pos-

sibile sottrarre dalla sua zona d'ombra la sensibilità e l'intelligenza. «...Se io devo mantenere, dirà Kierkegaard, una delle cose più essenziali del Cristianesimo, vale a dire la Redenzione, essa necessariamente deve essere estesa a tutto l'uomo. O dovrei supporre le sue qualità morali difettose e la sua conoscenza invece intatta? (*Diario*, I A 94).

Così tra la filosofia e la fede c'è per S. Bonaventura un rapporto di essenziale complementarità. La fede che, illuminando le « *metaphorae rerum* », restaura il rapporto analogico tra il mondo e Dio, è necessaria per il buon filosofare. Di qui viene il concetto, tipicamente bonaventuriano, di una restaurazione della filosofia nella redenzione della condizione umana. Come ai prigionieri dell'allegoria platonica della caverna, è necessario che Qualcuno faccia violenza agli atteggiamenti spontanei dell'intelligenza umana nello stato della *natura lapsa*, perché il mondo torni ad apparire ad essa come il Manoscritto di Dio.

In realtà, l'universo del discorso entro cui si muove il pensiero di S. Bonaventura è genuinamente cristiano. E' il linguaggio di un mondo redento. A differenza di altri filosofi del suo tempo (e tra essi, per un certo aspetto, è da annoverare S. Tommaso) egli è consapevole di ciò e ne assume esplicitamente le conseguenze. Le categorie attraverso le quali egli interpreta, o « legge », il mondo, sono categorie eminentemente religiose. Perciò il suo *itinerario* non è un cammino verso Dio, ma *in* Dio: non è un « pensare che » o un « pensare intorno a » (una *Knowledge about*, come dicono gli inglesi), ma un « pensare a », una invocazione. Non è forse questa l'unica maniera possibile di *cercare Dio*? Era certamente tale il senso profondo dell'ammonimento consolatorio del *Memoriale* di Pascal: « Consòlati. Se mi cerchi, mi hai già trovato ». O Dio lo abbiamo già trovato, o non è veramente Dio quello che cerchiamo.

Il pensiero di S. Bonaventura è una delle espressioni più significative della grande tradizione delle cosmologie allegorico-sacrali. Già a Talete, alle origini della filosofia occidentale e nell'orizzonte di quella che oggi i teologi cristiani chiamano la « rivelazione cosmica », il mondo appariva « pieno di Dèi ». Anche il nostro Rosmini, il più bonaventuriano dei filosofi cristiani, ha lasciato tra i suoi scritti postumi un saggio *Del divino nella natura*, dove è in compendio il grandioso impianto teo-cosmologico della *Teosofia*. E certo non occorre ricordare Teilhard de Chardin e la

sua cosmologia « cristocentrica » o alcune ardite prospettive teologiche sul tema dell'Incarnazione del Verbo come assunzione divina della « materia » cosmica, per avere ragioni giustificatissime di parlare della attualità del pensiero bonaventuriano.

E' tuttavia innegabile che la scienza moderna, nella misura in cui si pone rigorosamente nel suo proprio carattere di un sapere induttivo, sperimentale e verificabile, esclude ogni possibilità di ricorso alle categorie sacrali per l'ermeneutica del mondo fenomenico. L'interpretazione e la trasformazione scientifico-tecnologica del mondo si pongono in una prospettiva generale di demitizzazione. Quella che gli stessi teologi contemporanei chiamano l'« autonomia delle realtà terrene », è riconquistata al prezzo di una perentoria esclusione o messa in parentesi, sul piano teorico e su quello degli interventi tecnologici, di ogni verticale religiosa. In realtà, il grandioso sviluppo moderno della scienza e della tecnica sta liberando il cristianesimo da tutte le sovrastrutture culturali, di tipo immaginoso o magico, che si sono venute via via aggiungendo al nucleo genuino della sua essenza sacrale. Per un provvidenziale paradosso, la « mondanità » della cultura moderna, esonerando le istituzioni religiose da ogni compito sostitutivo o temporalistico, ha lasciato libero lo spazio per la purezza escatologica del Messaggio cristiano. La crisi della cosiddetta « cultura cristiana », formatasi quasi totalmente, o almeno nelle sue linee più originali, nel generoso tentativo di surrogare la scomparsa della cultura classica nei secoli barbarici, non coinvolge il cristianesimo: anzi lo autentica. E', o può essere, un privilegio indiscutibile di questa nostra civiltà della tecnica la decisiva chiarificazione e distinzione del Sacro e del profano, dove all'operare dell'uomo sono affidate, senza riserve, tutte le responsabilità che gli competono, mentre alla sua disponibilità interiore, al suo *intimum mentis*, viene consegnato l'impegno di una promessa che oltrepassa l'ordine del tempo e delle genesi e delle corruzioni. La scienza, demitizzando il mondo, ci ha consentito di ricollocarci al punto giusto della sua prospettiva sacrale. Dio non è *qui* o *là*, non è *questo* o *quello*: ma è l'al di là di ogni cosa, in quanto ne è il centro e la radice originaria. La « visio Dei » non sostituisce né turba la « visio mundi », anzi ne garantisce e ne fonda il significato in una prospettiva escatologica, nel senso evangelico della speranza. Tale senso non è estraniante, non è una specie di evasione dall'alto, nella misura in cui la scienza e la tecnica resti-

tuiscono al mondo la sua autonomia di valori e di impegni, cioè una realtà per la quale vale la pena di vivere e di morire se il suo ultimo senso oltrepassa il suo e nostro essere nel tempo. Anche per il credente moderno, in definitiva, il mondo è e non può non essere un simbolo o la «cifra di Dio», ma nel significato essenziale della sua Trascendenza che lo comprende e lo salva.

PIETRO PRINI



Fig. 5 - XIV Convegno di studiosi - Bagnoregio, 27--8-1966 - Il coro accademico della Università del Sacro Cuore di Milano svolge un concerto di musica polifonica.
(Foto Proietti - Bagnoregio)



Fig. 6 - XIV Convegno di studiosi - Bagnoregio, 28-8-1966 - Svolge la sua conferenza il Prof. Pietro Prini
(Foto Proietti - Bagnoregio)