

L'ASCESA A DIO IN S. ANSELMO D'AOSTA E IN S. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO

Uno dei problemi più complessi che presenta la filosofia di S. Anselmo d'Aosta è costituito dalla interpretazione del *Proslogion*. Non intendo qui parlare del valore apodittico dell'argomento famoso contenuto in quest'opera, argomento che con varie e diverse sfumature sarà presente in tutto il filone razionalistico della storia della filosofia, ma accennare solo e di sfuggita, per introdurre questo breve discorso sul rapporto del problema di Dio nei due sommi pensatori dal Medio Evo occidentale, alle diverse e contrastanti interpretazioni che di questo scritto hanno dato storici del pensiero anselmiano.

La polemica verte intorno al valore dell'opera e cioè se essa debba considerarsi come uno scritto di filosofia, condotto con pure argomentazioni razionali, ovvero debba ritenersi un'opera di orazione e di meditazione, in cui Anselmo effonde con accenti di preghiera l'anelito della sua anima verso Dio.

Indubbiamente Anselmo nel *Proslogio* prega e la preghiera del I° capitolo è una calda invocazione a Dio perché gli conceda la grazia di scoprire nella propria anima la sua immagine, a somiglianza della quale essa era stata creata e che il peccato ha offuscato: « O misera sors hominis, cum hoc perdidit ad quod factus est. O durus et dirus casus ille! Heu, quid perdidit et quid invenit, quid abscessit et quid remansit! Perdidit beatitudinem ad quam factus est, et invenit miseriam propter quam factus non est. Abscessit sine quo nihil felix est, et remansit quod per se non nisi miserum est » (1). E dopo aver descritto le condizioni dell'uomo caduto nel buio delle tenebre e del peccato, egli chiede a Dio la luce che diradi la caligine che avvolge l'anima e le ridia lo splendore della sua immagine: « Fateor,

(1) *Proslogion*, cap. I, p. 98 (S. ANSELMI, *Opera*, vol. I).

domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor te cogitem, te amem. Sed sic est abolita attritione vitiorum, sic est offuscata fumo peccatorum, ut non possit facere ad quod facta est, nisi tu renoves et reformes eam. Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia " nisi credidero, non intelligam " » (2).

In questa preghiera stupenda è espresso non solo il fine del Proslogio, ma altresì la concezione che anima tutto il pensiero anselmiano, il quale trova la sua ispirazione nel platonismo di Agostino. Ed in questo orientamento dottrinale, come si cercherà di dire, S. Anselmo e S. Bonaventura trovano il principio comune della loro speculazione. Entrambi, infatti, in un'epoca grande dello spirito umano, espressero la vitalità della metafisica classica in una delle componenti eterne del platonismo: l'esemplarismo.

Nel Proslogio, Anselmo è l'uomo orante, ma la sua è la preghiera, che invoca Dio perché conceda alla ragione la possibilità di conoscerlo: « Ergo, domine, qui das fidei intellectum » così continua il Dottor Magnifico nel II° capitolo, « da mihi ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus » (3). Con questa invocazione termina la preghiera e s'inizia il processo razionale, che dimostra Dio con l'argomento celebre, che dai caratteri enucleati dall'idea di Dio, presente all'intelletto, dimostra la sua esistenza nella realtà. Prima di parlare dello svolgimento della prova, che San Bonaventura ripenserà riprendendo i principi classici del platonismo di S. Agostino in una prospettiva nuova che tien conto delle istanze poste nel XIII secolo dall'avvento dell'Aristotelismo, credo opportuno rilevare gli elementi fondamentali presenti nella calda ed accorata preghiera anselmiana, che, pur espressi in uno slancio di fede orante, fanno del Proslogio — contro l'interpretazione del Padre Anselmo Stolz e di Karl Barth — un'opera di filosofia nei limiti precisi in cui la ricerca filosofica va intesa non solo in Anselmo, ma in tutti i pensatori della prima scola-

(2) *Op. cit.*, cap. II, p. 100.

(3) *Ibid.*, p. 101.

stica, per i quali così come non esiste concetto di natura, non esiste né è concepibile una ragione autonoma.

In questa integrale visione cristiana del sapere, la filosofia si muove sempre nell'ambito della Rivelazione ed alla base di essa è l'illuminazione, intesa come grazia che dà alla ragione la capacità di essere pienamente se stessa e di poter dimostrare l'esistenza di Dio, che, presentissimo all'anima, è offuscato dalla caligine del peccato. Per Anselmo, il Cristiano « per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere » (4). Questo pensiero, fondamentale per intendere il senso della filosofia anselmiana, espresso nella epistola 136, si ritrova alla base del *De Incarnatione Verbi*, in cui l'*intelligere* è considerato come un grado intermedio tra la fede pura e la visione beatifica: esso, cioè, ha la stessa funzione che nel pensiero di Bonaventura ha la teologia.

Nel Proslogio Anselmo esprime lo stesso pensiero e pregando dice: « desidero conoscere razionalmente quelle verità che il mio cuore crede ed ama ». La conoscenza non è il presupposto della fede, ma questa il presupposto di ogni indagine razionale: « Neque enim » aggiunge Anselmo nel passo già citato, « quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam ». E non solo, come si è detto, tutta la indagine si muove nell'ambito della Rivelazione in quanto la ragione soggettiva umana tenta dimostrare la razionalità obbiettiva immanente al contenuto della verità rivelata, ma la fede è ancora per altro verso presupposto del filosofare, perché, come nota C. Ottaviano, essa e quindi la purezza morale sono le condizioni fondamentali della conoscenza razionale, che trova nell'illuminazione la garanzia ed il crisma della certezza; è questo il senso dell'affermazione di Anselmo già riferita: sono sicuro che, se non credo, non conosco (5).

La preghiera del Proslogio non è perciò fine a se stessa, ma introduce e giustifica il discorso filosofico che riceve da Dio la sua garanzia, infatti essa non solo è al principio dell'opera, ma ritorna ancora alla fine del capitolo IV dopo l'argomento razionale, come ringraziamento: « Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo

(4) *Epist. 136. Ad Fulconem episcopum belvacensem*, p. 281 (*Opera*, vol. III).

(5) C. OTTAVIANO, *Questioni e testi medioevali - 1. Le « rationes necessariae » in S. Anselmo*, in « *Sophia* », I (1933), pp. 92-97.

te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere » (6). E la preghiera è ripetuta nel cap. XIV come invocazione di luce, perché l'anima possa conoscere « aliquatenus » gli attributi di Dio e ritornerà ancora nella lettera dedicatoria del *Cur Deus homo*, l'opera forse più importante di Anselmo d'Aosta, in cui non solo egli ha posto chiaramente la dottrina della soddisfazione vicaria, ma ha anche dimostrato l'*an sit* dell' Incarnazione.

Ma non solo il Proslogio è un'opera in cui la preghiera e la meditazione che introducono il discorso filosofico nulla tolgono al suo valore razionale, ma in esso noi troviamo — in piena linea di continuità con le prove contenute nelle altre opere — l'« anima » — per dirla con il compianto Mons. Francesco Olgiati — della speculazione del grande pensatore.

La ricerca inesausta di Dio, che si pone per Anselmo come un dovere per la creatura dotata di ragione, è determinata da un processo finalistico, per il quale l'uomo, creato ad immagine di Dio, deve tendere a realizzare con l'intelletto e con la volontà la sua natura razionale, che è specchio della Trinità divina. E' quindi l'idea di Dio presente all'intelletto, ma offuscata dal peccato, che orienta tutto il processo teoretico e pratico dell'uomo, il quale è creatura razionale, perché ha la capacità di distinguere il vero dal falso, il bene dal male, il bene maggiore dal bene minore. Ma questa capacità, precisa S. Anselmo nel Monologio, sarebbe inutile se egli non amasse il bene ovvero non respingesse il male secondo il giusto giudizio della ragione (7).

Prescindiamo dalle conseguenze che tale affermazione implica ai fini della fondazione dell'etica e cerchiamo piuttosto di enucleare il profondo significato metafisico che essa contiene. La creatura razionale in tanto è tale, in quanto ama Dio, in quanto cioè svolge il fine per cui è stata creata. La ragione quindi non solo conosce il bene, ma deve anche attuarlo. Questo carattere precipuo della ragione, che è se stessa solo se realizza il fine a cui è stata destinata, è fondamentale in tutto il sistema anselmiano, che trova, come si è accennato, il principio unificatore in un *finalismo esemplaristico* o *realismo di valori*,

(6) *Proslogion*, cap. IV, p. 104.

(7) *Monol.*, cap. LXVIII, pp. 78-79 (*Opera* I).

nel quale il grande Pensatore riprende i motivi del Platonismo agostiniano.

Nelle tre opere: il *Monologion*, il *Proslogion* e il *De Veritate*, che appartengono allo stesso periodo della sua attività, Anselmo pone il principio che gli enti creati esprimono e realizzano il piano del Creatore: essi infatti, prima di essere creati, erano « *in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent* » (8), e precisa che la « *ratio* » con la quale Dio crea la realtà è una « *locutio* » con cui dice le cose nella sua mente. Con un unico atto intuitivo Dio, somma sapienza, dice se stesso e tutte le creature: ora queste, mentre in se stesse sono soggette al divenire ed al variare, in Dio s'identificano con la sua essenza. Da tale considerazione deriva che in Dio esse hanno una esistenza tanto più vera, quanto più veramente esiste la sostanza creatrice nei riguardi della creatura. E questa ha il suo valore di essere e di intellegibilità in quanto è una *similitudo* dell'eterno esemplare che è nel pensiero di Dio. Pertanto, se la vera realtà è l'essenza divina, questa è veramente, ed ogni ente è, nel senso autentico, quello che è nel pensiero eterno di Dio: « *quidquid igitur est, vere est, in quantum est hoc quod ibi est* » (9). Il *De Veritate* stabilisce appunto questo principio: la verità degli enti è nella loro essenza, ed essi, considerati nella realtà creata, sono veri in quanto sono quelli che devono essere, in quanto cioè esprimono — sia pur nei limiti propri della contingenza della creatura — l'eterno esemplare a somiglianza del quale sono stati creati da Dio. La verità è perciò « *rectitudo sola mente percipibilis* » (10). Questo concetto della verità, che riconosce in tutti gli enti un profondo finalismo, trova nell'uomo la sua più compiuta espressione.

La teologia anselmiana è a fondamento della ricerca di Dio ed il punto di partenza è costituito dalla presenza di Dio nell'anima chiaramente espressa già nella prima opera anselmiana: il *Monologio* (11). Da questa presenza, che la creatura razionale

(8) *Op. cit.*, cap. IX, p. 24.

(9) *De Veritate*, cap. VII, p. 185 (*Opera I*). Il testo nella stessa pagina così ancora ribadisce: « *Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt* ».

(10) *Op. cit.*, cap. XII, p. 192.

(11) La dimostrazione dell'esistenza di Dio e del Mistero della Trinità è condizionata anche nel *Monologio* dall'essere l'anima umana immagine di Dio, cfr. i capp. LVI-LVII, pp. 77-78.

ha in sé, perché immagine di Dio, l'anima è indotta a cercare Dio, a cui crede per fede. In un primo momento essa lo trova come causa esemplare ed efficiente di tutta la realtà naturale, che in quanto *similitudo Dei*, costituisce il primo grado della sua ascesa a Dio, in un secondo momento, ritirandosi in sé con un processo razionale sorretto dall'illuminazione, lo ritroverà con una prova unica, l'*unum argumentum* del Proslogio in cui la sua esistenza s'imporrà con certezza irrefutabile.

La dottrina della realtà creata, intesa come *similitudo*, è il principio che ispira tutta la corrente platonica agostiniana, ben distinta dal neoplatonismo cristiano che fa capo ad Origene ed è continuato nell'opera di Dionigio l'Areopagita e di Scoto Eriugena, e che ricomparirà, attraverso l'influenza di Proclo e del *De causis*, nella Scuola di Alberto Magno.

S. Anselmo infatti, dopo il silenzio che seguì a Scoto Eriugena, ritorna al platonismo classico da cui, sulla scorta di Agostino, evince due principi fondamentali: 1) l'assoluta pienezza dell'essere di Dio e la radicale indigenza della creatura, la cui realtà è solo una imitazione della vera ed autentica realtà di Dio; 2) poiché l'essere dice valore d'intellegibilità di bontà, e, come tale, perfezione, l'ente creato ha sempre una perfezione di secondo grado, che si esprime nella realizzazione della propria essenza e trova in Dio il suo fondamento ed il suo principio. Le perfezioni diversamente gerarchizzate nelle creature — perfezioni che indicano il grado della loro intellegibilità — trovano in Dio non solo la propria causa esemplare, ma anche la loro causa efficiente. Questa dottrina esemplata nel XXXI capitolo del Monologio informa tutto il pensiero anselmiano: le creature esprimono Dio, che è presente ovunque; nell'anima umana, che è la più perfetta tra le creature, vi è l'immagine della Trinità, manifestata dalle tre facoltà: memoria, intelletto e volontà, e perché immagine, l'anima ha come proprio fine di conoscere ed amare Dio.

Si è già accennato all'importanza dell'esemplarismo come dottrina che pone e comanda nel pensiero anselmiano un duplice principio: la radicale indigenza della creatura e la sua profonda intellegibilità: pur nei suoi limiti il creato porta in sé l'impronta di Dio. Questo principio fondamentale — della creatura che manifesta Dio ed a lui anela — vivifica lo spirito del Francescanesimo. Il cantico di Frate sole, improvvisato da Fran-

cesco d'Assisi in un impeto di fervore religioso, è la lode di Dio nelle sue creature, le quali rispondono al richiamo d'amore del Poverello fino al punto che, come vuole la delicata leggenda, mentre Francesco si spegneva nella Porziuncola, uno stormo di allodole, « *sorores alaudae* » cantava presso il morituro. La critica storica ha dubitato che le *Laudes creaturarum* siano opera autentica di San Francesco, ma comunque è certo che vi si trova tutta l'anima sua: la sua fraterna amicizia per le creature, la carità che animava questo uomo umile e timido, il suo amore infinito che, dopo aver cercato Dio nella natura e averlo cercato nell'umanità sofferente, non aspirava che a trovarlo nella morte.

L'amore per le creature che San Francesco canta a gloria di Dio trascendente, trova nell'esemplarismo bonaventuriano la sua traduzione in termini filosofici. Ben lontano dall'esaltazione naturalistica, che nega Dio nella natura ed annulla la natura in Dio, l'esemplarismo celebra nei vari gradi della realtà, che non ha in sé nessuna necessità all'esistenza, l'onnipresenza di Dio, che ha dato ad essa l'essere, nel quale la conserva con la sua provvidenza. San Bonaventura ripropone con la sua meditazione, che riprende i temi classici del platonismo di Agostino, questo senso profondamente francescano della natura, che è certamente la più ottimistica e direi anche la più adeguata interpretazione del Messaggio cristiano. Fu, infatti, proprio il Cristianesimo che, nel superamento del naturalismo pagano, salvò la natura — creazione divina — dall'irrazionalità in cui l'aveva condannata il pensiero antico.

Parlando di Anselmo d'Aosta si è tentato porre in evidenza il senso della sua speculazione filosofica, che vive nell'ambito della Rivelazione e della soprannatura: per Anselmo d'Aosta, come per tutta la prima scolastica — giova ancora ripeterlo — non vi è una autonoma filosofia, perché non esiste un concetto autonomo di natura. La ragione, per i pensatori di questo periodo, è se stessa nell'ambito della grazia. Scrive il Gilson a questo proposito in un saggio dedicato al razionalismo medioevale: « *Ces penseurs ont bien une raison mais ils n'ont pas de nature* » (12).

La posizione di San Bonaventura è diversa, perché egli ha

(12) E. GILSON, *Le sens du rationalisme chrétien*, in *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg 1921, p. 29.

conosciuto l'opera di Aristotele, che portava nel medioevo cristiano un sistema completo di filosofia naturale e che quindi poneva il problema del valore di una ragione autonoma e di una filosofia distinta dalla teologia. E' con l'avvento dell'aristotelismo infatti che è posta in crisi la visione soprannaturalistica agostiniana valida per tutti i filosofi cristiani fino al XII secolo.

Non è qui il caso, e d'altronde andrei troppo lontano dall'argomento, di trattare il rapporto tra ragione e fede nel pensiero di San Bonaventura, ma è certo però che egli distingue formalmente la ragione dalla rivelazione, la filosofia dalla teologia, ma respinge, perché fatalmente condannata all'errore, una filosofia autonoma. Egli cerca una sapienza integrale, che l'uomo può ottenere non nella semplice considerazione razionale, scientifica della realtà, ma in una visione che sappia riconoscere negli enti il vestigio di Dio creatore e che proclami Cristo Maestro di ogni sapere.

Se già all'epoca del Commento alle Sentenze — in cui fra l'altro è chiaramente individuato e confutato l'errore averroistico dell'unità dell'intelletto possibile — il Nostro prende posizione contro la pura scienza aristotelica, la sua concezione dell'impossibilità di una filosofia autonoma diventerà sempre più chiara, man mano che avanzerà l'aristotelismo. Contro un sapere esclusivamente naturale egli rivendica il valore di una filosofia cristiana, per la quale la ragione opera nell'ambito della Rivelazione e la filosofia ha un programma ben definito: promuovere e favorire l'intelligenza profonda della fede. E tra i filosofi Bonaventura dà senz'altro la preferenza a Platone, perché, come egli dice, parla il linguaggio della sapienza, mentre Aristotele solo quello della scienza. Platone, continua il Maestro francescano, si eleva alla considerazione del mondo superiore, Aristotele, invece, si ferma al mondo delle cose sensibili, ma Agostino, aggiunge, ha ricevuto l'uno e l'altro linguaggio dallo Spirito Santo (13).

In questa prospettiva agostiniana, che riceve la sua più completa formulazione nelle *Collationes in Hexaëmeron* — scritte all'epoca in cui infieriva all'Università di Parigi la polemica contro Aristotele — Cristo è considerato il Maestro di tutto il sapere ed in lui risiedono i tesori della scienza e della saggezza:

(13) *Sermo IV* n. 18-19, p. 572 (*Opera V*).

« Signore », dice il nostro Dottore, « io vengo a Te ed a Te ritorno con il tuo aiuto. Questa è la nostra metafisica » (14).

In nome dell'autentica sapienza cristiana, San Bonaventura respinge il naturalismo aristotelico, anche se, innestandoli sul tronco della tradizione agostiniana, accoglie elementi della sintesi dello Stagirita, per ciò che riguarda la dottrina della composizione ilemorfica degli enti e la teorica della conoscenza. Ad Aristotele — come si è detto — preferisce Platone, che, ammise le idee esemplari della realtà; anche se errò, come è detto all'inizio del II libro delle Sentenze, nel considerare queste idee indipendenti da Dio.

Ma Platone deve essere interpretato attraverso Agostino, il quale ricevette — oltre al lume della ragione naturale — il lume dei doni dello Spirito Santo.

In questa distinzione tra l'illuminazione naturale e l'illuminazione soprannaturale, San Bonaventura differisce da S. Anselmo, per il quale il problema del valore della ragione indipendentemente dalla fede non si pone affatto.

Per San Bonaventura, invece, la possibilità di una filosofia autonoma si pone come problema, che egli risolve negativamente nel senso che la conoscenza razionale da sola è condannata all'errore.

Sia nelle *Collationes in Hexaëmeron* (collatio IV), che nel *De Scientia Christi*, che nell'*Itinerarium* — come ampiamente si dirà — che in altre opere ancora, è distinto il *lumen innatum naturalis judicatorii* o *lumen naturae* dal *lumen superinfusum* o *lumen fidei* (15), ma nello stesso tempo è vigorosamente affermato il principio che questo lume naturale da solo non può assurgere a Dio. E' per questo motivo che i filosofi platonici, i quali furono naturalmente illuminati, non raggiunsero la vera felicità: essi ebbero solo il lume naturale e non il lume della fede, senza del quale non è possibile la sapienza.

Ma se la prospettiva storica nella quale devono essere inquadrare le tematiche di Anselmo d'Aosta e di Bonaventura di Bagnoregio è diversa, nel senso che per quest'ultimo si riconosce la possibilità di una distinzione formale tra il *lumen rationis* ed il *lumen fidei*, tuttavia il discorso filosofico si articola per entrambi nell'ambito della Rivelazione: « *Philosophica scientia*

(14) *Collationes in Hexaëmeron*, coll. 2, p. 332.

(15) *De donis Spiritus Sancti*, IV, 2, p. 474 (*Opera V*).

via est ad alias scientias, sed qui vult ibi stare cadit in tenebras », dice Bonaventura nel *De donis Spiritus Sancti* (16).

Non è qui il caso che io affronti l'esatto significato ed i limiti di questa illuminazione naturale, che un acuto discepolo di Bonaventura, il Cardinale Matteo d'Acquasparta incomincerà a porre in crisi, ma è certo che, secondo il nostro Dottore, nello stato della natura decaduta, l'anima umana, immersa nelle cose sensibili, ha perduto il gusto per le gioie spirituali ed è quindi impotente a trovare in se stessa l'immagine di Dio. Il IV capitolo dell'*Itinerarium* pone appunto con chiarezza questa dottrina dell'anima immagine di Dio, offuscata dal peccato e che attraverso la grazia può essere riportata alla sua primitiva condizione (17).

La grande funzione storica di S. Bonaventura consiste, come si è già avuto modo di accennare, nel ritorno ad Agostino riproponendo, attraverso una matura valutazione dell'aristotelismo, l'unità della sapienza cristiana nella sintesi di fede e ragione. E nella sua accettazione del platonismo agostiniano ritornano i motivi animatori che si sono già chiariti a proposito del Proslodio di Anselmo.

Nei sommari accenni a quest'opera anselmiana, ho rilevato due elementi: 1°) che nel Proslodio la preghiera è propedeutica al discorso filosofico, il quale è sì dotato di intrinseca evidenza razionale, ma suppone l'illuminazione che riabilita la ragione conferendole la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio, che, pur presente all'anima, è tuttavia nascosto dalla caligine del peccato; 2°) la onnipresenza di Dio nel creato. Tutta la realtà, si è detto, è una *similitudo* delle essenze eterne che sono solo nel Verbo di Dio ed Anselmo cerca Dio negli enti creati, prima nel mondo della realtà naturale e poi, agostinianamente, nell'anima, che essendo immagine di Dio, porta impressa in sé l'immagine della Trinità, che il peccato ha offuscata, ma non distrutta.

Nell'esemplarismo agostiniano il Monologio ed il Proslodio trovano le loro fontali unità e si pongono sul piano di un'unitaria speculazione, centrata appunto sulla onnipresenza di Dio.

Ebbene, se noi, dopo quanto si è detto a proposito della filosofia di Bonaventura, ci rifacciamo al suo Itinerario, trove-

(16) *Op. cit.*, IV, 12, p. 476.

(17) *Itinerarium mentis in Deum*, cap. IV, in *Tria Opuscula Seraphici Doctoris S. Bonaventurae*, Ed. V, Quaracchi 1938, pp. 323-330.

remo presente, unificato in una sintesi stupenda, colorita di simbolismo, il motivo fondamentale ritrovato nel Monologio e nel Proslogio e considerato appunto come linea di continuità tra le due opere, in apparenza diverse, ma fundamentalmente identiche nell'ispirazione.

Giova ancora richiamare questo principio, che non solo opera unitariamente nella filosofia di S. Anselmo, ma si ritrova nella speculazione bonaventuriana ed in tutta la tradizione platonica cristiana: la presenza di Dio nelle cose e nell'anima è il presupposto delle prove dell'esistenza di Dio; la ragione intanto scopre il vestigio di Dio nelle cose, perché Egli è innanzitutto presente all'anima. E', cioè, l'innatismo dell'idea di Dio che condiziona e promuove la ricerca delle sue orme presenti nella realtà. Vero è che secondo lo schema dell'Itinerario la presenza di Dio in noi rappresenta il terzo ed il quarto grado della sua conoscenza, ma è pur vero che ogni conoscenza razionale — principio questo fondamentale di tutto il platonismo — è sempre condizionata dalla luce di Dio che conferisce alla ragione una conoscenza universale, necessaria ed immutabile: tutto è conosciuto nella luce di Dio, che stimola, orienta e garantisce di certezza razionale il nostro umano sapere.

S. Bonaventura, così come S. Anselmo, cerca Dio, prima attraverso il « *vestigium* » delle creature e poi attraverso l'« *imago* » dell'anima umana, sia in quanto insignita dei lumi naturali, sia in quanto riformata dai doni della grazia. Ed in questa duplice considerazione dell'anima, la preghiera che apre l'opera presenta gli stessi accenti del Proslogio: il dottor Serafico, cioè, invoca Dio — padre dei lumi e sorgente di ogni conoscenza — perché illumini gli occhi della nostra mente e diriga i nostri passi nella via della pace, che sorpassa ogni senso.

Perché, invero, l'anima possa conoscere Dio, è necessario che si purifichi e preghi, la disposizione interiore non è infatti sufficiente senza un soccorso dall'alto: « *Quantumcumque enim gradus interiores disponantur, nihil fit nisi divinum auxilium comitetur. Divinum autem auxilium comitatur eos qui petunt ex corde humiliter et devote; et hoc est ad ipsum suspirare in hac lacrymarum valle, quod fit per ferventem orationem. Oratio igitur est mater et origo sursum — actionis* » (18).

(18) *Op. cit.*, cap. I, p. 294.

Come nel Proslogio di Anselmo, anche nell'Itinerario di Bonaventura la preghiera è necessaria perché l'anima possa, sorretta dalla grazia, dimostrare l'esistenza di Dio, la cui immagine nell'anima è stata offuscata dal peccato: « Secundum enim primam naturae institutionem creatus fuit homo habilis ad contemplationis quietem, et ideo posuit eum Deus in paradiso deliciarum. Sed avertens se a vero lumine ad *commutabile* bonum, incurvatus est ipse per culpam propriam, et totum genus suum per originale peccatum, quod dupliciter infecit humanam naturam, scilicet ignorantia mentem et concupiscentia carnem; ita quod excaecatus homo et incurvatus in tenebris sedet et caeli lumen non videt nisi succurrat gratia cum iustitia contra concupiscentiam, et scientia cum sapientia contra ignorantiam. Quod totum fit per Iesum Christum, qui factus est nobis a Deo sapientia et iustitia et sanctificatio et redemptio » (19).

Parlando più sopra del Proslogio si è tentato di inserire questa opera, diversamente giudicata dagli storici della filosofia medioevale, nella linea unitaria del pensiero anselmiano e si è cercato di giustificare quest'unità della speculazione del grande Arcivescovo di Canterbury con due osservazioni: 1) l'unità della ragione e della fede in una integrale sapienza cristiana; 2) la dottrina dell'esemplarismo, che considerando la realtà tutta come *similitudo*, ritrova, attraverso un processo razionale sorretto dall'illuminazione, Dio come causa prima, esemplare ed efficiente di tutta la realtà. E', giova ancora ripeterlo, l'onnipresenza di Dio nelle creature, nel mondo degli enti naturali e nell'anima umana che condiziona l'ascesa a Dio sia nel Monologio che nel Proslogio.

Si è già parlato del primo punto — dell'unità della ragione e della fede, cioè —, a proposito di San Bonaventura, occorre brevemente accennare al secondo, l'esemplarismo cioè, sul quale la concordanza del Dottor Serafico con Anselmo è ancora più intima, in quanto entrambi, con personale speculazione, riprendono il platonismo di Agostino. Questo esemplarismo platonico, che informa i tersi e rigorosi sillogismi di Anselmo d'Aosta, ritorna in San Bonaventura con una ricchezza di immagini suggestive che tendono a rivelare in un simbolismo pieno di riferimenti scritturali la presenza di Dio nel creato, trascrivendo

(19) *Ibid.*, pp. 297-298.

in termini filosofici e teologici le lodi del Creatore, attraverso le creature, cantate da San Francesco: esemplarismo presente in tutta l'opera del nostro Dottore, dal *Commento alle Sentenze* al *De Scientia Christi*, all'*Itinerario* e al lucido e sintetico cap. VIII della I^a parte del *Breviloquium*.

Questo esemplarismo non si esaurisce solo in una suggestione di immagini, ma trova il suo profondo significato filosofico nella dottrina dell'analogia formulata già nel *Commento alle Sentenze*. L'importanza di questa nozione è fondamentale nei pensatori del XIII secolo ed intorno ad essa sorsero non poche dispute. La sua elaborazione è aristotelica, ma il principio ispiratore è chiaramente platonico. Essa rappresenta uno di quegli elementi platonici che rivivono sia pur in una prospettiva diversa nella *Metafisica* dello Stagirita.

Nel Medioevo cristiano, come si è detto, la dottrina fu ripresa e costituì uno dei principi fondamentali per stabilire il rapporto tra il mondo e Dio ed ebbe diverse ed opposte formulazioni. San Bonaventura afferma che pur essendo infinita la distanza tra il Creatore e la creatura, vi è tra l'essere infinito e il finito una « *Similitudo imaginis* », la quale, precisa il Dottor Serafico in un passo del Libro II del *Commento alle Sentenze*, non implica una partecipazione « *per identitatem aut eiusdem naturae participationem, sed per convenientiam in ordine et proportione* » (20). La preoccupazione di San Bonaventura è duplice: stabilire un rapporto tra la creatura e Dio, onde spiegare la creazione; escludere d'altronde ogni unità o identità di essenza tra la creatura ed il Creatore e superare così il panteismo (21). Anche per il Dottore francescano, come per S. Anselmo d'Aosta, l'universo degli enti creati è una « *similitudo* », ed in quanto tale, Dio, pur assolutamente trascendente, è in essa presente; e, « *quantum ad aspectum praesentiae* », dice ancora il nostro Dottore nel Libro I del *Commento alle Sentenze*, « *quaelibet creatura nata est ducere in Deum* ». Infinite sono le possibilità della partecipazione di Dio, « *quia bonum creatum* » continua San Bonaventura nello stesso passo « *quantumcumque duplicatum, numquam aequiparatur increato* » (22).

(20) *II Sent.* 16, 1, 1 ad 2^m, p. 406, in S. BONAVENTURAE, *Opera Theologica selecta*, T. II.

(21) *I Sent.*, 3, 1., un. - 2 un., pp. 48-52. *Opera Theologica selecta*, T. I.

(22) *Ibid.*, 2, 4, pp. 51-52.

La dottrina platonica della creatura come *similitudo*, che si è vista fondamentale nel pensiero di Anselmo d'Aosta, è il principio operante nella filosofia e nella teologia bonaventuriana. Ogni creatura, proprio perché è una *similitudo Dei*, conduce a Dio: « *contingit simile cognosci per simile* » dice ancora il nostro Dottore nel I° Libro delle Sentenze, « *sed omnis creatura est similis Deo vel sicut vestigium vel secundum imago: ergo per omnem creaturam contingit cognosci Deum* » (23). E se la creatura manifesta la sua somiglianza a Dio nell'essere un suo *vestigium* ovvero una sua *imago*, San Bonaventura può senz'altro concludere: « *Dicendum quod, quia relucet causa in effectum, et sapientia artificis manifestatur in opere, ideo Deus, qui est artifex et causa creaturae, per ipsam cognoscitur* » (24). L'esemplarismo platonico agostiniano, che proclama la intellegibilità di ogni ente in quanto creato da Dio, acquista nel nostro una interpretazione, che esprime meravigliosamente lo spirito francescano.

Si è già detto che per San Bonaventura Aristotele e Platone rappresentano rispettivamente la scienza e la sapienza, e si è anche rilevata la sua critica ad una filosofia autonoma, che in vario modo penetrava nel mondo cristiano attraverso Aristotele. Ma tuttavia, egli continua, se Platone ha insegnato la via della sapienza ha però distrutto la scienza ed aperto la strada agli Accademici che rimangono irretiti nello scetticismo. La squalificazione, infatti, del mondo sensibile e la conseguente impossibilità per Platone di fondare una scienza di questo mondo appare a San Bonaventura — e la critica allo stesso modo e negli stessi termini sarà ripresa dal grande suo discepolo, il già ricordato Cardinale Matteo d'Acquasparta — come un misconoscimento del valore dell'ente creato. Se Dio ha creato il mondo per la sua gloria, questo lo celebra nella bellezza delle sue creature, che cantano le sue lodi: la riabilitazione della realtà creata, di fronte alla squalificazione platonica, rappresenta un motivo profondamente cristiano e specificamente francescano, nel quale, rifacendosi ad Agostino, San Bonaventura ridimensiona il platonismo classico, senza peraltro nulla concedere ad una visione naturalistica, perché la contingenza della realtà è affermata nel-

(23) *Ibid.*, 2, c, p. 51.

(24) *Ibid.*, 2, *Respondeo*, p. 51.

l'essere *vestigium* o *imago* dell'unica e vera realtà che questo mondo esprime in tutti i gradi del suo essere.

Non mi fermo ad analizzare le finissime analisi del simbolismo bonaventuriano, ma rilevo solo che il Maestro francescano trova Dio prima nel creato e poi nella propria anima, così come S. Anselmo prima ha elaborato le prove *a posteriori* del Monologio e poi quella *a priori* del Proslogio. Non esamino la struttura delle singole prove *a posteriori* nei due grandi pensatori, ma noto solo che lo spirito che sorregge queste prove nel loro pensiero è identico. Entrambi, cioè, dalla constatazione delle perfezioni partecipate e contingenti pervengono a Dio come causa esemplare ed efficiente.

Una meno frettolosa analisi esige invece la dottrina dell'anima umana, immagine di Dio. L'immagine, invero, precisa Bonaventura rappresenta Dio « *in propinquitare et distinctione* », mentre gli altri enti in « *elongatione et confusione* » se conducono a Dio « *per modum umbrae* », in « *elongatione et distinctione* » se invece « *per modum vestigii* » (25).

La possibilità, che ha l'anima di condurre a Dio in una maniera più chiara di ogni altro ente creato, deriva dalla sua struttura ontologica: essa, perché creatura razionale, esprime in sé la Trinità divina ed è « *capax Dei per cognitionem et amorem* » (26). Dio, infatti, è presente nell'anima « *tamquam lux summe intellectum nostrum complens* » (27). E questa luce, che con la sua presenza illumina l'intelletto umano, garantisce la nostra ragione, che in essa e da essa ricava la certezza dei principi ed il valore di ogni conoscenza.

L'itinerario svolge egregiamente questi pensieri per tutte e tre le potenze dell'anima: per la memoria intellettiva, per l'intelletto e per la volontà. In questa sezione dell'opera, Bonaventura è il discepolo di Agostino e riprende la dottrina delle verità eterne, secondo la quale la nostra mente soggetta al divenire non potrebbe avere nessuna conoscenza certa, cioè universale, necessaria ed immutabile se non fosse illuminata da Dio: è la luce divina che illumina la nostra anima e le conferisce quella certezza che non può derivare dalle cose che sono contingenti,

(25) *Ibid.*, 2, 4, p. 52.

(26) *Ibid.*

(27) *Ibid.*, 1, *Respondeo*, p. 49.

ma deriva dalle idee archetipe della sapienza divina, perché ogni mente che ragiona riceve la luce da quella eterna verità, alla quale si sforza di pervenire (28).

L'affermazione necessaria propria del sapere scientifico è garantita dalla presenza della luce di Dio all'anima, epperò solo lo stolto perché non ragiona, nega Dio: « Omnes autem, hae scientiae habent regulas certas et infallibiles tamquam lumina et radios descendentes a lege aeterna in mentem nostram. Et ideo mens nostra tantis splendoribus irradiata et superfusa, nisi sit caeca, manuduci potest per semetipsam ad contemplandam illam lucem aeternam. Huius autem lucis irradiatio et consideratio sapientes suspendit in admirationem et econtra insipientes, qui non credunt ut intelligant, ducit in perturbationem, ut impleatur illud propheticum: Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis, turbati sunt omnes insipientes corde » (29).

Dio è quindi presente e vicinissimo all'intelletto dell'uomo, che tuttavia, perché insipiente, si rifiuta di riconoscerlo, questa, la conclusione del terzo capitolo. L'inizio del capitolo quarto dell'Itinerario, riproduce ancora l'ambientazione del Proslogio: Dio è vicinissimo all'anima umana, ma l'uomo ha perduto il senso della propria interiorità spirituale, tutto immerso nelle cose sensibili, diviene impotente a trovare in se stesso l'immagine di Dio. Perché egli possa rialzarsi dalle tenebre in cui è caduto — seguo, riassumendo, il testo — non è sufficiente la luce naturale che illumina ogni anima ma occorre la grazia della verità eterna che si è fatta uomo, di Cristo, che, come dice Bonaventura, è divenuto la scala che ripara le rovine della scala antica, spezzata dal peccato di Adamo. Questa grazia suppone la fede e l'amore e le tre virtù teologali, che purificano, illuminano e perfezionano la nostra anima, nella quale l'immagine di Dio acquista il suo primitivo splendore.

Non interessa seguire i diversi momenti della purificazione dell'anima nel processo di ascesa a Dio: è una catarsi che impegna tutta la tensione dell'uomo nelle sue facoltà teoretiche e pratiche; è un'intensa elevazione dello spirito, confortato dalla grazia, nella quale la preghiera, la meditazione, il simbolismo allegorico concorrono unitariamente a mediare il passaggio, che,

(28) *Itin. mentis in Deum*, cap. III, ed. cit., p. 319.

(29) *Ibid.*, p. 323.

come nel Proslogio, è un passaggio razionale dalla luce di Dio o idea di Dio quale è nella nostra mente all'esistenza di Dio. Se noi fissiamo il nostro sguardo su Dio, il suo primo nome è Colui che è — dice S. Bonaventura —, ma questo essere non può non esistere, perché implica l'assoluta certezza, sicché è impossibile concepirlo come non esistente.

Non voglio qui soffermarmi ad analizzare il processo razionale che sorregge la prova di Anselmo e quella di Bonaventura: le differenze vi sono ed esprimono la personale genialità di ognuno di questi due grandi pensatori, mi interessa rilevare il platonismo comune ad entrambi.

I diversi gradi della realtà conducono a Dio, in quanto esprimono un'intellegibilità profonda, che esige un principio sommamente intellegibile come causa efficiente e finale. L'anima umana può ritrovare questa intellegibilità dell'ente perché è dotata di quella intelligenza che è la luce divina, o idea innata di Dio, ad essa intimissimo « *Principium essendi et intelligendi* », come dice S. Bonaventura nella *Collatio I^a in Hexaëmeron*.

L'argomento anselmiano si presenta nel nostro in una triplice formulazione, che pur contenuta in opere diverse, esprime il duplice modo di concepire Dio come suprema verità e sommo essere. Se l'intellegibilità degli enti particolari rimanda a Dio, il nostro intelletto, dice il Santo Dottore nel I° libro del *Commento alle Sentenze*, tutto ciò che comprende lo comprende per la prima luce e la prima verità; ogni giudizio affermativo o negativo suppone la prima luce e la prima verità: anche il non essere è pensato per la prima luce e verità presente all'intelletto, « *sed per primam lucem non contingit cogitare non esse primam lucem sive veritatem, ergo nullo modo contingit cogitare, primam veritatem non esse* » (30).

Le diverse formulazioni bonaventuriane e quella anselmiana hanno un fondo comune, l'essere è verità e bontà e, mentre le creature tutte esprimono un grado determinato di ente, Dio, essendo la pienezza dell'essere, è la verità assoluta, e, come tale, non può essere negato. Dal *Commento alle Sentenze* alle *Collationes in Hexaëmeron* è questo il principio fondamentale: « *Deus in se tamquam lux est summe cognoscibilis* », dice il nostro Dottore nel I° libro alle *Sentenze* (31) epperò conclude nella *Collatio*

(30) *I Sent.*, 8, 1, 1, 2, d., p. 118.

(31) *Op. cit.*, 3, 1, 1, un. *Respondeo*, p. 49.

IV in Hexaëmeron: « la luce è la verità che inesauribilmente illumina e quindi *non potest cogitari non esse, ut probat Anselmus* » (32).

Non diversamente Anselmo d'Aosta proclamava *insipiens* l'ateo, che, avvolgendosi in una manifesta contraddizione, negava Dio, che essendo l'Essere del quale non si può pensare uno maggiore, non può non esistere, per evidente necessità logica, e nel pensiero e nella realtà.

PASQUALE MAZZARELLA

(32) *In Hexaëm.*, V, p. 359.