

LA VISIONE DELL'UOMO IN BONAVENTURA DA BAGNOREGGIO

La visione dell'uomo, quale è dato cogliere nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio (1), si colloca ovviamente in quella che è l'atmosfera propria del suo pensare. Torna qui, e in forma forse più acuta, quello che è il problema ermeneutico-epistemologico del pensare medievale, e cioè il problema se si possa parlare veramente di filosofia nell'atmosfera culturalmente cristiana del Medioevo in quanto questo fu cristiano. Non è qui il caso di affrontare tale problema; mi limito a dire, nei confronti di Bonaventura da Bagnoregio, quello che a mio giudizio si deve rilevare in Bonaventura pensatore, e cioè da una parte la distinzione fra le discipline (filosofia e teologia) considerate in se stesse e dall'altra il pra-

(1) Il presente studio è la conferenza, rielaborata, tenuta a Bagnoregio nel settembre 1975; ovviamente esso non pretende all'esaurienza nel prospettare le linee dell'antropologia bonaventuriana. Per un'ampia considerazione delle « fonti » di tale antropologia, della quale però vengono privilegiati i momenti creaturali-storici dell'uomo, cfr. A. SCHAEFER, *The position and function of man in the created world according to St. Bonaventure*, in *Franciscan Studies*, 1960, pp. 261-316; 1961, pp. 233-382; il lavoro dello Schaefer ha tutta l'aria di una *dissertatio*. Poco rilevante è E. BETTONI, *L'uomo secondo san Bonaventura*, in *Studi Francescani*, 19 (1947), pp. 1-11; peraltro il Bettoni è un ottimo conoscitore del pensiero francescano del Medioevo.

Per gli scritti di san Bonaventura mi riferisco sempre all'imponente edizione critica condotta dai Francescani di Quaracchi (Ad Claras Aquas): SANCTI BONAVENTURAE *Opera omnia*, Firenze 1882-1902, 10 volumi. Per i riferimenti io citerò l'opera bonaventuriana nella sua divisione, ponendo fra parentesi il volume dell'edizione di Quaracchi e la rispettiva pagina.

Utili possono essere ma con molti limiti i due lessici bonaventuriani esistenti: ANTONIO M. DA VICENZA - GIOVANNI DA RUBINO, *Lexicon bonaventurianum philosophico-theologicum*, Venetiis 1880; J.G. BOUGEROL (sotto la direzione di), *Lexique Saint Bonaventure*, Parigi 1969. Il primo lessico precede la suddetta edizione critica; il secondo, recentissimo, è tutt'altro che completo, e può servire solo per un primo approccio.

Ottima e utilissima è dello stesso BOUGEROL la *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*, Parigi...Roma 1961. Per la vasta bibliografia bonaventuriana rimando al vol. V dei cinque volumi dal titolo *San Bonaventura 1274-1974*, che sono una Miscellanea commemorativa del VII centenario della morte del Santo, a cura di J.G. Bougerol, Grottaferrata 1973-1974; a Grottaferrata è il Collegio S. Bonaventura, composto di studiosi del testo e del pensiero di Bonaventura, a capo del quale è il p. Bougerol.

tico esercizio di esse in quel particolare pensatore che volle essere e fu Bonaventura da Bagnoregio (2).

Bonaventura da Bagnoregio non ha ignorato certo la distinzione tra il far teologia e il far filosofia, anzi l'ha proclamata spesso

(2) Come era da prevedere, la non troppa chiarezza nelle posizioni teoriche e storiografiche in sede di filosofia e di teologia ha prodotto giudizi discordanti sulla « filosoficità » e sulla « teologicità » del pensiero bonaventuriano. Il p. P. MANDONNET (*Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, 2^a ed., I, Lovanio 1911, p. 55) credeva di poter affermare l'esistenza in Bonaventura di una « absence d'une distinction formelle entre le domaine de la philosophie et de la théologie, c'est-à-dire entre l'ordre des vérités rationnelles et celui des vérités révélées »; cioè non esisterebbe in Bonaventura una filosofia, ma (a rigore) neppure una teologia ben precisata nel suo oggetto e nei suoi metodi. Contro Mandonnet ha preso posizione il Gilson (E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Parigi 1924), sostenendo che in Bonaventura si ha una filosofia cristiana in un senso più pieno che nella filosofia di Tommaso d'Aquino (p. 461); a p. 456 del suo lavoro il Gilson arriva a scrivere: « Considérons l'idée même de la philosophie. Elle ne commencerait pas sans le Christ, car c'est lui qui en est l'objet; et elle ne s'achèverait pas sans le Christ, car c'est lui qui en est la fin »; sicché una filosofia cristiana sarebbe tale nella misura in cui partirebbe da Cristo, s'incentrerebbe in Cristo e si concluderebbe con Cristo; per mio conto, io non vedo come si avrebbe in tal modo una filosofia; e si badi che qui filosofia vien intesa o dovrebbe venir intesa, non nel senso onniabbracciante dei Padri della Chiesa (come sapienza comprensiva), sibbene nel senso di una costruzione razionale o razionalmente critica; non si vedrebbe altrimenti come distinguere dalla teologia (cristiana) una filosofia che poggiasse sulla rivelazione.

R. LAZZARINI, in un suo lavoro pregevole su san Bonaventura (*San Bonaventura filosofo e mistico del cristianesimo*, Milano 1946) scrive: « Un vasto esame di tutta l'opera di san Bonaventura non consentirebbe a rigore di parlare di una sua filosofia » (p. 5); il L. preferisce parlare, per la « filosofia » di san Bonaventura, di « filosofia della religione e più precisamente del Cristianesimo »; ma anche qui dovrebbe venir precisato il senso di una filosofia della religione o di una filosofia del cristianesimo; una tal filosofia o dovrebbe precedere il cristianesimo o dovrebbe seguirlo; una filosofia del cristianesimo, che segue teoricamente al dato del cristianesimo, non può non venir tentata o di razionalizzare il cristianesimo o di inquinare la razionalità propria di una filosofia; una filosofia della religione, al di qua del cristianesimo, è pensabile come filosofia appunto perché non ha a che fare con un dato rivelato. Il titolo stesso del lavoro del Lazzarini è ambiguo; secondo tale titolo Bonaventura sarebbe filosofo del cristianesimo e mistico del cristianesimo; ma quale sarebbe il rapporto fra i due momenti? Bonaventura è filosofo in quanto mistico o è mistico in quanto filosofo o è insieme parallelamente filosofo e mistico? Chi scrive non ha trovato in Bonaventura nessuna di queste ipotesi.

Il p. L. VEUTHEY ha creduto bene di proporre il pensiero bonaventuriano come modello di filosofia cristiana, intendendo mostrare con questo l'effettuale esistenza storica di una filosofia cristiana: *Sancti Bonaventurae philosophia christiana*, Romae 1943; è apparsa una trad. italiana di questo lavoro, Roma 1971. A p. 5 del suo lavoro il Veuthey scrive: « Philosophia sancti Bonaventurae exemplar perfectum praebebat philosophiae christianae, idest huius speculationis rationalis sub influxu Revelationis habitae »; tutto sta a vedere il peso di quello « influxus », che può essere storico-culturale nell'esercizio del filosofare oppure un elemento intrinseco alla costruzione; nel secondo caso non si vede come sia « speculatio rationalis » una filosofia che è costituita nel suo esito sistematico « sub influxu revelationis ».

ed energicamente (3); ma al di là di una chiara coscienza epistemologica egli ha preferito e proclamato di voler pensare in modo unitario, in fusione di orizzonti, se si vuole, e non in confusione, certo. Pertanto, a mio giudizio, più che guardare in Bonaventura ad una filosofia cristiana o ad una filosofia mistica, come a costruzioni teoriche poggianti comunque sulla rivelazione o avvolte dall'afflato mistico, è meglio guardare all'uomo Bonaventura che vuole

Più recentemente il p. BOUGEROL (*San Bonaventura. Un maestro di sapienza*, Vicenza 1972; è la trad. it. del lavoro *Saint Bonaventure. Un maître de sagesse*, Parigi 1968) scrive a p. 6 riguardo a san Bonaventura: « Pensatore più che filosofo, mistico più che pensatore ». La sintetica (anche se apparentemente ambigua) prospettazione di Bougerol è più rispondente all'effettuale situazione spirituale-culturale di san Bonaventura.

Per mio conto, vedendo nel mistico Bonaventura un ulteriore momento del suo pensare, preferisco parlare di Bonaventura come pensatore, senza dirlo un filosofo come autore di un sistema di idee razionalmente costruito; non è un demerito, giacché ciascun pensatore va preso e giudicato per quel che è stato ed ha voluto essere. Lo storico deve dire le cose come stanno, senza avere un modello cui commisurare l'effettuale pensiero di un autore, per giudicarlo più o meno filosofo. Storicamente Bonaventura da Bagnoregio non è Tommaso d'Aquino; teoricamente, ciascuno può ben operare le proprie scelte.

(3) Lo riconosce F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Lovanio 1966, p. 210: « Bonaventure distingue très nettement les deux formes du savoir »; ed è la verità. Nel Commento alle Sentenze Bonaventura qualifica Aristotele come « excellentior inter philosophos »; *II Sent., d. 1, p. 1, q. 2, concl.* (II, 22); né si può dire che poi nel pensiero bonaventuriano muti il concetto di filosofia nel senso ormai di vedere nella rivelazione una fonte filosofica. Il giudizio su Aristotele appartiene agli anni iniziali dell'insegnamento bonaventuriano; in seguito tale visuale del far filosofia non cambia, anche se negli ultimi anni Bonaventura è severo verso i patiti di un filosofare sostituito alla rivelazione o inquinante la rivelazione.

La filosofia, quale di fatto si conosce nel Medioevo al tempo di Bonaventura e in quanto è frutto di razionalità estracristiana, è quella di Aristotele, giacché Platone è poco conosciuto nei suoi testi; ma Bonaventura sa bene e dice che filosofia è appunto una concezione della realtà (e della vita) nell'ambito della sola razionalità; ecco: « Philosophia quidem agit de rebus, ut sunt in natura seu in anima secundum notitiam naturaliter insitam vel etiam acquisitam », *Breviloquium, Prologus, § 3, n. 2* (V, 205); « Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa. Scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia », *De donis Spiritus Sancti, coll. 4* (V, 474); « Philosophica scientia via est ad alias scientias, sed qui ibi vult stare cadit in tenebras », *ivi* (V, 476); « Primi libri sunt Sacrae Scripturae;... secundi libri sunt originalia Sanctorum [Padri]; tertii sententiae Magistrorum; quarti doctrinalium mundialium sive philosophorum », *Coll. in Hexaemeron, coll. 19* (V, 421).

La teologia per Bonaventura è la *sacra doctrina* in quanto contenuta nelle Scritture e meditata con animo limpido e pio; « sacra doctrina », « sacra pagina », « Sacra Scriptura », « theologia » sono per Bonaventura espressioni sinonime; si veda fra l'altro il *Breviloquium*: « In principio intelligendum est quod sacra doctrina, videlicet theologia... », *p. 1, c. 1* (V, 210); e ancora nel *Prologus* del *Breviloquium*: « Theologia, tanquam scientia supra fidem fundata et per Spiritum Sanctum revelata, agit et de eis quae spectant ad gratiam et gloriam et etiam ad sapientiam aeternam. Unde ipsa, substernens sibi philosophicam cognitionem et assumens de naturis rerum quantum sibi

pensare i problemi in atmosfera unitaria; di conseguenza io non parlerò di filosofia o di teologia di san Bonaventura per quel che riguarda la sua visione dell'uomo; vedrò in lui il pensatore storicamente puntuale che prospetta la sua visione dell'uomo nell'ambito di un'atmosfera di idee, nella quale si ha la compresenza operante del dato rivelativo e del lavoro proprio della ragione. A tale scopo è bene notare la personalità di Bonaventura pensatore (4).

Bonaventura da Bagnoregio è certo un pensatore cristiano. Col dir questo io non intendo parlare in lui di una filosofia cristiana; per mio conto, io nutro forti perplessità su tale formula, se essa viene intesa come costruzione filosofica poggiante sulla rivelazione o sul dogma. Più esatte e più vere sono nei suoi riguardi

opus ad fabricandum speculum, per quod fiat repraesentatio divinorum, quasi scalam erigit, quae in sui infimo tangit terram, sed in suo cacumine tangit caelum», § 3, n. 2 (V, 205). Per l'uso della razionalità nella teologia così scrive Bonaventura: «Non enim est tanta aqua scientiae philosophicae admiscenda vino Sacrae Scripturae ut vinum in aquam transmutetur», *Coll. in Hexaemer.*, coll. 19 (V, 422); ed ecco il suo rimprovero ai teologi del tempo: «In scriptis philosophorum transeundo studendum est, sed semper fit contrarium, quia professores, licet non aperte, occulte tamen legunt, scribunt et abscondunt quasi idola quaternos philosophorum», *ivi*; e ancora nel *Breviloquium*, § 6, n. 5: «Novi theologi frequenter ipsam Scripturam sacram exhorrent tanquam incertam et inordinatam et tanquam quandam silvam opacam» (V, 209).

Non si creda che la visione bonaventuriana della filosofia sia propria delle sue opere posteriori, piuttosto polemiche nei confronti dell'aristotelismo; nel commento al I. III delle Sentenze (che forse è stato il primo libro commentato da Bonaventura e quindi appartiene al periodo 1250-1251) Bonaventura scrive riguardo alla filosofia: «Scientiae quadruplex est differentia. Quaedam est quae consistit in intellectu pure speculativo; et haec est fundata supra principia rationis; et haec est scientia acquisita de qualibet creatura, sicut scientia humanae philosophiae»; *II Sent.*, d. 35, art. u., q. 2 (III, 776); il termine «humana philosophia» non vuol significare che ci sia una «divina philosophia», che è formula assente in Bonaventura; l'aggettivo «humana» non qualifica-distingue, ma accentua o riafferma il carattere umanamente razionale o razionalmente umano del filosofare.

(4) Parlare del «pensatore» Bonaventura equivale a vedere in lui l'uomo cristiano e dotto e pio che respira l'atmosfera della fede, e in essa e con essa intende riflettere sui problemi; Bonaventura vede chiaramente la dualità delle forme del sapere o discipline, che son filosofia e teologia, ma egli intende pensare unitariamente; io non direi che Bonaventura è più pensatore che filosofo, e mistico più che pensatore; direi soltanto che egli è un cristiano pensatore che fonde (e non confonde) le forme del sapere in una superiore, storicamente effettuale forma di sapere; non è un filosofo che voglia essere tale come costruendo indipendentemente dal dato rivelato; e in lui il mistico (trattatista di mistica) non esclude e non mortifica il pensatore; in ogni caso Bonaventura è un pensatore o sapiente cristiano, che nella battaglia dell'*intellectus fidei* chiama a combattere e la razionalità e la rivelatività e la contemplatività mistica, avendo piena coscienza delle distinzioni, ma preferendo l'unità dinamica e funzionale delle in sé distinte forme epistemologiche.

le formule di « doctrina christiana » e, ancor più, di « sapientia christiana » che datano almeno da sant'Agostino, cui Bonaventura fu devotissimo (5). Vedere in Bonaventura un pensatore cristiano vuol dire, né più né meno, vedere in lui un uomo che riflette sulla vita muovendosi nell'atmosfera culturale storicamente inaugurata dal cristianesimo. Non si tratta, certo, per Bonaventura di una filosofia o di un filosofare fondati sul dogma, e neppure di una filosofia che, costruita attraverso l'esercizio di una razionalità critica, sia poi ai fini del dogma come supporto o avviamento della ragione alla fede; tale finalismo al dogma da parte di un filosofare che sia prole della ragione, potrà venir colto in altri pensatori medievali o non medievali (6), ma in Bonaventura esso non si trova. Occorre dire piuttosto che Bonaventura è un cristiano fervido che vive in pienezza il mistero e la storia della salvezza, come caratterizzanti il cristianesimo, e, proprio nell'operare la sintesi più feconda tra vita e fede, intende esercitare la teoresi; egli sa che c'è un filosofare non cristiano e c'è un cristianesimo non filosofante, ma per lui il respirare il cristianesimo è come il fondo del suo professionale riflettere come pensatore (7).

(5) Ripeto ancora una volta che a mio giudizio occorre distinguere tra la filosofia come costruzione o plesso dottrinale e il filosofare come attività propria dell'individuo filosofante; la mia perplessità è solo di fronte ad una filosofia cristiana nel primo senso, giacché essa ha tutta l'apparenza di una *contradictio in adiecto*. Le condizioni storiche o personali del filosofare non possono caratterizzare l'obiettivo plesso di dottrine. Altro è il discorso su di una « sapientia christiana », in cui il termine « sapienza » è sostitutivo del termine « philosophia » presente nei Padri da san Giustino in poi. Bonaventura ha attribuito a se stesso e alla propria opera il compito di riportare gli studiosi alla sapienza cristiana: « Ut a sapientia mundana trahantur [homines] ad sapientiam christianam », *Hexaameron*, coll. 1 (V, 330); non passi inosservato che per Bonaventura si potrebbe avere pure una « sapientia mundana »; ma vedremo la dualità di *scientia* e di *sapientia*.

(6) Checché sia della forma redazionale degli scritti di Tommaso d'Aquino, è certo che in lui, che pur visse e pensò in atmosfera cristiana, il momento filosofico del pensare ha una sua consistenza e una sua precedenza ideale nei confronti della fede; del resto la *Summa contra Gentes* non ha nei primi tre libri alcuna presenza argomentativa dal dato rivelato; anche per Tommaso si può parlare di filosofia cristiana, ma a mio giudizio mai nel senso di una filosofia costruita mediante il dogma o poggiante sul dogma; Tommaso filosofa respirando il cristianesimo, difendendo il cristianesimo, ai fini del cristianesimo, ma mai dimostrando una tesi filosofica o di valore filosofico attraverso il dato di fede.

(7) Si è già accennato alla filosofia di Aristotele, ma per Bonaventura sono grandi autori di filosofia « mundialis » e Platone e il « nobilissimus Plotinus de secta Platonis »; *Hexaameron*, coll. 7 (V, 365). Quanto ad un cristianesimo non filosofante, bastava a Bonaventura guardare al suo beato padre Francesco e agli altri francescani che osteggiavano la riflessione e la cultura di professione; si veda la sua *Epistola de tribus quaestionibus*, su cui cfr. il saggio di P. SMIRAGLIA, *Cultura umanistica e vocazione monastica*

Al limite, un tale riflettere potrebbe pur venir detto un filosofare nella fede, ma a patto che il filosofare non venga inteso nel senso di un esercizio razionalmente critico, giacché in quel caso incomberebbe, a mio giudizio, il pericolo o di razionalismo per la fede o di fideismo per la ragione filosofica; la formula del « filosofare nella fede » può venir intesa per Bonaventura come proposito-progetto di cercare e cogliere una sapienza unitaria che muove dalla fede, si muove nella fede e tende alla fede, e nello stesso tempo e per tale presenza della fede adopera la ragione, ben consapevole della distinzione essenziale tra fede (*creditum*) e ragione (*visum, scrutabile, scitum*). Siamo insomma, con Bonaventura, di fronte ad un pensatore concreto che realizza una singolare fusione, e non confusione, di forme-forze-fonti del sapere in un alone di attuosità operativa.

Bonaventura da Bagnoregio è un pensatore medievale; per poterlo capire occorre notare il quadro culturale proprio del Medioevo in quanto cristiano. Il medievale non disprezza e non deprezza la natura, ma non la fa oggetto di autonoma indagine; quando entrerà in Occidente l'enciclopedia o il *corpus* di Aristotele, il medievale vi vedrà un filosofare sulla natura e spesso lo assumerà come la parola completa e compiuta di *philosophia naturalis*. Ma per suo conto il pensare del medievale è un pensare storico nel senso di un pensare che guarda all'uomo nel suo divenire socio-culturale come luogo della sua azione e delle sue premesse di salvezza. Non ignora, certo, il medievale che l'uomo è nella natura, ma egli (il medievale) pone l'accento sulla storia dell'uomo come storia della salvezza; del resto, data la sufficienza di ciò che può offrire la natura ai fini della sussistenza degli uomini in una situazione demografica non preoccupante, il medievale non indaga baccinamente la natura per dominarla e servirsene. Pur sapendo e riconoscendo che l'uomo è *nella* natura, il medievale intende pensare l'uomo come *sulla* natura in un rapporto che lo lega essenzialmente e storicamente a Dio (8).

nell'« *Epistola de tribus quaestionibus* » di san Bonaventura, in *Bollettino d'informazioni del Centro di studi bonaventuriani*, Bagnoregio 1975, pp. 59-71.

Per quel che riguarda il rapporto fra Bonaventura e Aristotele cfr. lo studio di J.G. BOUGEROL, *Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristotele*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, 40 (1973), pp. 135-222.

(8) Lo stesso Tommaso d'Aquino, così attento a valorizzare la natura e lo studio della natura, non ha di fatto dedicato alcuna sua ricerca allo studio della natura; lo stesso si può dire di Alberto Magno, anche se questi valorizzò nei suoi interessi culturali le opere di Aristotele sulla natura; all'uno

Il medievale, in quanto medievale cristiano, è convinto di pensare con Agostino, il Teologo; e con Agostino il medievale fissa la propria problematica sul binomio *Deus et anima* (9). Tuttavia dagli inizi del Duecento è entrato nell'Occidente cristiano Aristotele con la sua sistematica razionale, diventata razionalistica con Averroè; il medievale sa di dover fare i conti con Aristotele, che sarebbe appunto il Filosofo, di fronte al Teologo Agostino; Aristotele sarebbe il filosofo di un filosofare precristiano ed estracristiano, adoperabile anche come anticristiano; il medievale è più o meno perplesso di fronte all'aristotelismo, ma non può non riconoscere il valore di esso, così come riconosce valore ad un platonismo vagamente riconosciuto attraverso testi neoplatonici ed agostiniani. Altri crederà di potere e dover assumere elementi e strutture dal filosofare di Aristotele (10); Bonaventura crede di potere e dovere rimanere nell'universo di discorso di Agostino, pur valorizzando nella propria teoresi elementi e suggestioni del filosofare aristotelico o aristotelizzante.

Bonaventura è un pensatore francescano, e lo è non solo e non tanto per la sua appartenenza all'ordine di san Francesco, di cui egli è stato generale per diciassette anni, ma per la peculiarità del suo spirito e del suo modo di pensare. Bonaventura non disdegna l'astratto, ma all'astratto preferisce il concreto; non ignora e non mortifica il concetto, la precisazione razionale, ma dà la maggiore importanza all'afflato volontaristico, allo slancio affettivo, alla portata pratico-vitale di ogni posizione ideale; non condanna e non svaluta la ricerca e lo studio del reale, ma predilige il divenire nella storia e della storia; di qui la sua poca tenerezza per una pura elaborazione concettuale, in una forma di scolasticismo asettico e agnostico; in lui Parigi non uccide certo Assisi, sibbene, se da una parte Assisi è integrata da Parigi per essere più autenticamente e fecondamente se stessa, Parigi viene redenta dalla mera accademicità e dalla astratta razionalità sistemante.

e all'altro (e ad altri ancora) rimproverava tale deficienza Ruggero Bacone, cui stava a cuore la *scientia experimentalis*; ma neppure Bacone ci ha offerto uno studio più o meno ampio sui problemi della natura.

(9) Si sa che il binomio *Deus et anima* è l'emblema della ricerca agostiniana; cfr. *Soliloquia*, I, 2, 7.

(10) È il caso di Tommaso d'Aquino; ma è bene avvertire che il tomismo non è una versione dell'aristotelismo, fino a parlare di aristotelismo tomistico o di filosofia aristotelico-tomistica; molte e varie sono le «fonti» del tomismo.

Bonaventura è troppo francescano nel temperamento e nell'ideale abbracciato per potersi chiudere in una sistematica di pure idee elaborate attraverso l'uso delle fonti e della distinzione logica. Concetti fondamentali si trovano nel suo pensare, e ben precisati, ma tali concetti, più che per la visione statica d'un reale fermo, sono momenti considerativi di un reale tutto particolare: l'uomo, che egli vede e medita nel divenire storico della concretezza cristiana della creazione e della redenzione (11).

Un discorso sulla visione dell'uomo in Bonaventura da Bagno-regio non può evidentemente che fissare concetti in una forma di sintesi organica; questo è il compito di uno studioso che si fa a tessere il suddetto discorso. Una sintesi siffatta correrebbe pericolo di falsare l'atmosfera specifica di Bonaventura qualora pretendesse di vedere e di mostrare nel suo pensiero una tematica di concetti astratti, fuori del dramma della storia concreta, che è storia cristiana, e fuori del poema della creazione e della redenzione. In Bonaventura l'uomo è visto nella sua atmosfera propria di umanità avvolta dalla grazia; in tal senso l'uomo acquista nel suo pensiero il valore di un assoluto nell'ambito dell'esperienza e della storia, secondo la gerarchia proclamata da san Paolo. Il primato dell'uomo si rifà evidentemente a Cristo che, come mediatore fra Dio e l'uomo, ha elevato l'uomo ad una compiutezza che è insieme conservazione dell'umano e sua trasfigurazione; pertanto il *regnum hominis*, come primato dell'umano nella natura e nella storia, si alimenta ed ha valore nel *regnum Christi* come *regnum Dei* (12).

(11) Ha insistito molto e bene su tale concretezza del pensare bonaventuriano il p. Veuthey nell'opera surricordata, e lo ribadisce anche nella v. *Bonaventura*, da lui redatta, in *Enciclopedia Filosofica*.

Per il rapporto Parigi-Assisi è noto l'atteggiamento di Jacopone da Todì: « Mal vedemmo Parisi, che ane destrutto Assisi »; *Le Laude*, I, 10; ed. Brugnoli, *Poesie spirituali*, Firenze 1914, p. 57. Bonaventura, nell'ambito del suo Ordine, si trovò a dover combattere e contro gl'iconoclasti della cultura e contro gli assertori irruenti (R. Bacone) di un indirizzo scientifico-naturalistico negli studi.

(12) Cfr. *I Cor.*, 3, 23: « Omnia vestra sunt; vos autem Christi; Christus autem Dei ».

La stretta connessione fra l'uomo e Cristo è ribadita in vari testi bonaventuriani: « In hac autem consideratione est perfectio illuminationis mentis, dum quasi in sexta die videt hominem factum ad imaginem Dei. Si autem imago est similitudo expressiva, dum mens nostra contemplatur in Christo Filio Dei, qui est imago Dei invisibilis per naturam, humanitatem nostram tam mirabiliter exaltatam, tam ineffabiliter unitam, videndo simul in unum primum et ultimum, summum et imum... iam pervenit ad quandam rem perfectam ut cum Deo ad perfectionem suarum illuminationum in sexto gradu quasi in sexta die perveniat, nec aliquid iam amplius restet nisi dies

Tuttavia, nell'attenzione a tale piano del pensare di Bonaventura, una sintesi organica di concetti nella sua visione dell'uomo è possibile al critico che intendesse enucleare quella visione, a patto che tale sintesi non sia prevaricatrice o mistificatrice. Anche in Bonaventura, in quanto pensatore, si deve poter trovare un ordine di concetti che riguardino l'uomo, quale che sia l'atmosfera del pensare bonaventuriano e il fatto redazionale dei suoi scritti.

L'ordine di concetti va ovviamente dalla struttura dell'uomo al suo sapere e ai suoi orizzonti; se gli orizzonti prevalgono forse nell'effettuale snodarsi del pensare bonaventuriano, la loro considerazione non può non rifarsi ad una posizione dottrinale sul sapere dell'uomo e in ultima istanza ad una posizione sulla struttura dell'uomo. Si vuol dire che anche nella tematica di Bonaventura, e financo nella sua espressione, all'uomo in quel che fa si presuppone l'uomo in quel che sa, e a questo si presuppone l'uomo in quel che è (13).

I - LA STRUTTURA DELL'UOMO

Quanto alla struttura dell'uomo, anche per Bonaventura l'uomo è essenzialmente (anche) corpo; per lui la corporeità non solo è un dato dell'esperienza, ma costituisce pure una fondamentale esigenza per il posto che l'uomo occupa nel mondo e per la funzione che egli vi esercita; istituito a signoreggiare il mondo dell'espe-

requiei»; *Itinerarium mentis in Deum*, c. 6, n. 7 (V, 312); «Sicut ergo res exierunt a Deo per Verbum Dei, sic ad completum reditum necesse est Mediatorem Dei et hominum non tantum Deum esse, sed etiam hominem, ut homines reducat ad Deum»; *De reductione artium ad theologiam*, n. 23 (V, 325); «Unus est magister vester, Christus. In verbo isto declaratur quod est fontale principium illuminationis cognoscitivae, Christus videlicet»; *Sermo IV: Christus unus omnium magister* (V, 567); «Incipiendum est a medio, quod est Christus. Ipse enim mediator Dei et hominum est, tenens medium in omnibus, ut patebit. Unde ab ipso incipiendum necessario si quis vult venire ad sapientiam christianam»; *Hexaameron, coll. 1* (V, 330); Bonaventura scrive «ut patebit»; e di fatto tutta la prima *collatio* è sulla universale *medietas* di Cristo (V, 329-335).

(13) In fondo tutta la problematica si rifà ad una fondamentale domanda: che cosa è l'uomo? La domanda, complessa, non può non riguardare l'essere dell'uomo e quindi il sapere e l'orizzonte dell'uomo. Bonaventura vive pienamente l'essere dell'uomo nella universale mediazione di Cristo, ma oltre a *pensare all'uomo* in tale mediazione intende *pensare l'uomo*, pur sempre in tale atmosfera. Di qui il posto di Bonaventura nella storia del pensiero come pensatore cristiano e medievale e francescano.

rienza, l'uomo non poteva non essere inserito nella natura, e quindi nella corporeità (14).

Tuttavia la signoria dell'uomo nei confronti del mondo o della natura è legata al titolo che lega assolutamente l'uomo alla sfera del divino: se tutto nell'esperienza è orma o vestigio di Dio perché e in quanto ne rivela la causalità creatrice, l'uomo è più che vestigio; egli è immagine di Dio trino e creatore perché e in quanto ne riflette la spiritualità; l'uomo, dotato com'è di memoria, intelligenza e volontà, ha un costrutturale finalismo al divino, è cioè *capax Dei*, cioè capace di protendersi fino al pensare e all'amare Dio come oggetto supremo e compiuto della sua attività di uomo (15).

(14) Bonaventura, pensatore eminentemente medievale, non si ferma all'esperienza come attestante il corpo o la corporeità nella natura e nell'uomo; con arditezza razionale, resa possibile dalla profonda radicazione nella fede, egli arriva a dire che l'uomo nel disegno di Dio non poteva non avere il corpo nel plesso armonico delle cose. Ecco: «Ordo [riferimento] ipsius hominis in seipso hoc requirebat. Quia enim homo conditus fuit ut natus multa cognoscere, non solum cognitione intellectiva, sed etiam sensitiva; ideo debuit et dari corpus multiforme ut diversa organa diversitati sensuum deservirent ad diversa obiecta cognoscenda. Ordo etiam hominis ad creaturam inferiorem. Quia enim corporales naturae inferiores factae sunt un deservirent creaturae rationali...»; *II Sent., d. 17, a. 2, q. 1* (II, 419); e ancora: «Ut igitur in homine manifestaretur Dei potentia, ideo fecit eum ex naturis maxime distantibus, coniunctis in unam personam et naturam, cuiusmodi sunt corpus et anima, quorum unum est substantia corporea, alterum vero, scilicet anima, est substantia spiritualis et incorporea; quae in genere substantiae maxime distant»; *Breviloquium, p. 2, c. 10* (V, 228). L'armonia integrale di tutta la realtà è bene espressa in un brano del *Breviloquium* (p. 2, c. 11): «Primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum se ipsum, videlicet ad hoc quod per illum tanquam per speculum et vestigium reduceretur homo in Deum artificem amandum et laudandum. Et secundum hoc duplex est liber, unus scilicet scriptus intus, qui est aeterna Dei ars et sapientia, et alius scriptus foris, mundus scilicet sensibilis. Cum igitur esset una creatura, quae sensum habebat intus ad cognitionem libri interioris, ut angelus; et alia quae totum sensum habebat foris, ut quodlibet animal brutum, ad perfectionem universitatis debuit fieri creatura, quae hoc sensu duplici esset praedita ad cognitionem libri scripti intus et foris, id est Sapientiae et sui operis» (V, 229).

(15) La teorica dell'anima come immagine (*imago*) di Dio uno e trino è al centro del pensiero bonaventuriano, ed è legata all'esemplarismo divino; ogni creatura, in quanto effetto di Dio creatore, si configura (*configuratur*) a Dio nella sua uni-trinità; tutto quindi è comunque *speculum* di Dio, vestigio di lui, *liber scriptus foris*; l'*imago* è un *vestigium* privilegiato, perché non dice solo riferimento a Dio in quanto create ma pure a Dio in quanto realtà-oggetto di conoscenza e di amore; il «venir creato» da Dio è, si direbbe, un rapporto estrinseco per ogni ente; e qui è il vestigio; se oltre a questo l'ente ha espressa in sé la realtà divina, esso ne è pure immagine; ecco: «*Vestigium autem dicit comparisonem ad Deum sicut ad principium causativum; imago autem non solum sicut ad principium, sed etiam sicut ad obiectum motivum*»; *Sermo IV. Christus unus omnium magister* (V, 571); il pensiero è ribadito nel *Breviloquium* (p. 2, c. 12): «*Cum omnes creaturae respectum habeant et dependentiam ad suum Creatorem,*

L'uomo pertanto è *nella* natura e ne partecipa la corporeità, indiscutibilmente; ma nello stesso tempo l'uomo è *sulla* natura perché fa parte di un piano ontologico che lo pone piuttosto in essenziale relazione con Dio; tutto quel che si può pensare e dire dell'uomo deve fundamentalmente e fontalmente guardare a tale sua medianità o medietà strutturale che lo pone *istituzionalmente* nel mondo ma lo colloca *costituzionalmente* come emergente sulla

tripliciter ad ipsum comparari possunt, scilicet aut sicut ad principium creativum aut sicut ad obiectum motivum aut sicut ad donum inhabitativum » (V, 230); il terzo modo è proprio del piano soprannaturale della grazia.

L'uomo è per Bonaventura immagine di Dio, naturalmente per l'anima e nell'anima: « Homo est vere imago Dei, quia est eius similitudo expressa... Tunc est similitudo expressa quando non tantum est similis modus se habendi in comparatione ad extrinseca, sed in comparatione ad intrinseca »; *II Sent., d. 16, art. 1, q. 1* (II, 394-395). Bonaventura parla nel testo dello « homo », ma è evidente che *in recto* l'affermazione vale per l'anima nell'unità della sua essenza e nella trinità delle sue facoltà (memoria, intelligenza, volontà).

Mette conto sottolineare il valore del termine « expressa ». Certo, creando sulla base dei propri *exemplaria*, Dio comunque si esprime nel creato; ma si può esprimere o in quanto è creante o inoltre in quel che è; nel vestigio Dio si esprime in quanto è creante, nell'immagine egli si esprime in quel che è: spiritualità unitaria nella trinità delle persone; nell'anima Dio si esprime proprio in quel che è, nei limiti possibili ad una creatura; e allora la *similitudo* si ha proprio *in comparatione ad intrinseca*, e non solo *ad extrinseca* del venir creati; in tal senso Dio, come *exprimens* o *expressivum*, si trova come delineato o *expressus* nella creatura privilegiata che è l'anima (e anche l'angelo). Si badi: l'anima è *similitudo expressa*, e non *similitudo expressiva*, perché la *similitudo expressiva* si tiene dalla parte del creante, e non del creato; all'attività dello *expressivum* corrisponde la passività dell'*expressa*. Il Verbo, *in divinis*, è *similitudo expressa* del Padre, ma a sua volta è *similitudo expressiva* nei confronti del creato; l'anima, nella sua spiritualità, è una *similitudo expressa*: passiva (ricevente) e riflettente o riprodotte l'espressività divina in quel che Dio è.

A tale proposito occorre ricordare che mai Bonaventura usa il termine « similitudo expressiva » per una creatura, fosse pure l'anima; nel *Breviloquium* (p. 1, c. 3) egli scrive: « Similiter, cum Filius [nella Trinità] sit *imago*, *verbum* et *filius*: *imago* nominat illam personam ut similitudinem expressam; *verbum* ut similitudinem expressivam; *filius* ut similitudinem hypostaticam » (V, 212); come si vede, nei confronti del Padre, come suo riflesso, il Figlio è *imago* in quanto in certo senso riflesso di arrivo; è pure *verbum* in quanto parola con cui il Padre si esprime, e quindi *similitudo expressiva*, attraverso cui pensa tutto il creato; dovremmo concludere che nel testo riportato nella n. 12 (*Itinerarium mentis in Deum*, c. 6, n. 7) la formula « similitudo expressiva », come riferita all'uomo-anima, o è errore di stampa o è frutto di distrazione terminologica in Bonaventura.

Non basta. Nel testo surriferito del commento alle Sentenze, l'uomo è detto « vere imago Dei » perché ne è *expressa similitudo* in quanto l'uomo *assimilatur expresse* (con pienezza incisiva) a Dio. Inoltre, nello stesso commento leggiamo: « Imago primo et principaliter est in potentiis animae quatenus convertuntur ad Deum; secundario vero in eis quatenus convertuntur ad ipsam animam; quatenus vero convertuntur ad inferiora, non est in eis imago, sed tantum vestigium Trinitatis »; *I Sent., d. 3, p. 2, a. 1, q. 2* (I, 83). L'uomo-anima immagine di Dio è e vale solo nei confronti del binomio *Deus et anima*.

mondità del mondo (16). Considerato in tale sua medietà, l'uomo va pensato come una struttura che è un momento del tutto privilegiato della generale struttura del finito.

È noto quale sia la posizione bonaventuriana sulla struttura del finito. Per lui ogni realtà dell'esperienza, come finita e molteplice e mutevole, è essenzialmente composta; solo Dio è l'assolutamente uno (17). Le componenti dovranno essere due comprincipi, dei quali l'uno è il determinabile o plasmabile, e l'altro è il determinante o qualificante. Si affaccia qui la terminologia aristotelica che Bonaventura non teme di adoperare ai suoi fini; il binomio potenza-atto indica bene la struttura del finito; ma non basta: quel binomio può ben essere tradotto in un altro binomio pur esso aristotelico: materia-forma; in tale ultimo binomio la materia è comprincipio determinabile, la forma è comprincipio determinante (18). Siamo allora ad una concezione ilemorfica universale che

Ancora. Che l'anima umana sia immagine di Dio è certo; ma altro è conoscere che di fatto essa è immagine e altro è conoscere l'anima *in quanto* è immagine; nel primo caso il conoscere può essere razionale, ma nel secondo caso il conoscere si fonda sulla fede: «Cognoscere animam secundum id quod est, et cognitio ista est rationis; vel secundum quod imago, et cognitio ista est solius fidei»; *I Sent., d. 3, art. u., q. 4* (I, 76).

L'essere immagine di Dio uno-trino riguarda dunque l'essenza dell'anima in quanto creatura di Dio; ma siccome la trinità è conoscibile per fede, segue che conoscere l'anima proprio in quanto immagine di Dio è possibile solo sul fondamento della fede. L'anima è immagine in quel che è; e su quel che essa è poggia il suo finalismo essenziale al Dio unitrino, cioè il suo essere agostinianamente *capax Dei* e cioè *beatificabilis*; ci aiuta il *Breviloquium*, p. 2, c. 9: «Quia forma beatificabilis est capax Dei per memoriam, intelligentiam et voluntatem; et hoc est esse ad imaginem Trinitatis propter unitatem in essentia et trinitatem in potentiis; ideo animam necesse fuit esse intelligentem Deum et omnia, ac per hoc Dei imagine insignitam» (V, 227).

(16) L'emergenza dell'uomo sulla natura, nel senso che tutta l'esperienza trova il proprio finalismo prossimo nell'uomo, è concetto presentissimo e ribadito in Bonaventura: «Creatura rationalis... est quodam modo finis omnium»; *Breviloquium*, p. 1, c. 1 (V, 210); «Homo qui est creatura dignissima»; *II Sent., d. 14, p. 2, a. 2, q. 3* (II, 363). Del resto il primato assoluto dell'uomo nell'esperienza è già implicito nel suo essere immagine di Dio. Inoltre la *medietas* assoluta di Cristo in quanto *mediator Dei et hominum* si riflette nella *medietas* assoluta dell'uomo nei limiti della creatura all'interno dell'esperienza.

(17) L'unità-semplicità è un elemento pacifico e come presupposto, anche se ribadito, nel pensiero bonaventuriano; il contrario è per la creatura: «Creaturae autem compositae sunt nec vere simplices, quia habent esse mixtum ex actu et potentia»; *I Sent., d. 8, p. 2, art. u., q. 2* (I, 168). Nelle *QQ.DD. de mysterio Trinitatis*, q. 3, art. 1, si legge, come sempre: «Divinum esse est simplicissimum» (V, 70); si noti che qui «esse», come spesso nella terminologia bonaventuriana, vale quanto realtà.

(18) «Habet enim omnis creata substantia materiam, formam, compositionem; originale principium seu fundamentum, formale complementum et glutinum»; *Hexaameron*, coll. 2 (V, 340).

caratterizza ogni e qualsiasi finito, compresi l'angelo e l'uomo. Se il binomio ilemorfico è di estrazione aristotelica, esso corrisponde tuttavia al binomio platonico di indeterminato e di determinante; la maggiore diffusione della terminologia aristotelica fa sì che Bonaventura traduca la dualità di atto e di potenza nell'altra di forma e di materia (19).

È bene avvertire, anche se a taluni può apparire superfluo, che la materia, come comprincipio universale nella struttura del finito, non è per Bonaventura la materia in quanto principio di estensione e di individuazione nella realtà corporea; così intesa, la materia è di pertinenza del *philosophus naturalis* che si muove nell'atmosfera aristotelica; la materia, in quanto comprincipio strutturale anche nella realtà spirituale, è piuttosto considerata dal metafisico, e cioè come principio universale determinabile di qualsiasi realtà creaturale; la presenza di una tale materia in ogni finito, anche nel finito spirituale, serve a Bonaventura per dare consistenza o sussistenza a qualsiasi realtà che non sia mera forma (20).

Ebbene, se l'esperienza afferma la corporeità come componente la struttura dell'uomo, l'esperienza afferma pure l'incorpo-

(19) Com'è noto, Tommaso d'Aquino ha tradotto il binomio atto-potenza in due modi: 1) essere-essenza sul piano della metafisica, 2) forma-materia sul piano di una filosofia della natura (*philosophia naturalis*); la posizione tomistica è connessa con la negazione di una struttura ilemorfica nelle realtà spirituali da parte di Tommaso d'Aquino.

(20) Bonaventura è pienamente consapevole della polemica esistente nei pensatori suoi contemporanei sul problema della materia nelle sostanze spirituali; vi accenna nel commento alle Sentenze: « Circa hanc quaestionem sapientes videntur contrariari sapientibus »; *II Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2* (II, 96); per lui è indubitabile che « substantiae spirituales per prius et verius sunt substantiae », *ivi*; e l'essere sostanza, come realtà consistente, vale per Bonaventura quanto venir strutturata dalla forma e dalla materia.

Considerare la materia come universale sostrato di qualsiasi realtà è porsi da un punto di vista metafisico, e cioè di quel *sapiens* che guarda all'intero della realtà: « Metaphysicus considerat naturam omnis creaturae, et maxime substantiae per se entis in qua est considerare et actum essendi, et hunc dat forma, et stabilitatem per se existendi, et hanc dat et praestat illud cui innititur forma, hoc est materia »; *II Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2* (II, 97). Tutto l'articolo della distinzione 3 (p. 1) è dedicato alla composizione ilemorfica di tutte le sostanze, comprese quelle spirituali. La considerazione metafisica della materia guarda a quest'ultima come al *principium potentialitatis et limitationis*; si può allora parlare di materia spirituale: « Anima rationalis, cum sit hoc aliquid et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habet intra se fundamentum suae existentiae, et principium materiale, a quo habet existere, et formale, a quo habet esse... Cum igitur principium, a quo est fixa existentia creaturae in se, sit principium materiale, concedendum est animam humanam materiam habere. Illa autem materia sublevata est supra esse extensionis et supra esse privationis et corruptionis, et ideo dicitur materia spiritualis »; *II Sent., d. 17, a. 1, q. 2* (II, 414-415).

reità, e cioè la presenza in lui di un'anima come realtà spirituale che è immagine o somiglianza espressa della realtà spirituale di Dio. Corpo e anima costituiscono un sinolo nella struttura ilemorfica: il corpo ha in tale struttura la funzione di materia, ma nel senso del *philosophus naturalis* (materia corporea); l'anima ha funzione di forma in quanto e nella misura in cui è essa a determinare o qualificare l'umanità dell'uomo (21).

L'uomo è pertanto un essere intramondano, con tutte le conseguenze di tale intramondanità: nascita e morte; rapporto con l'infraumano di animali e piante e minerali, coi quali egli ha comuni l'esistere, il vivere, il sentire; attività e passività nei confronti dei fenomeni della natura. Non è certo violenta la presenza dell'uomo al mondo e nel mondo; l'anima, contro ogni rigido platonismo, non è nel corpo come in un carcere, e non è nel mondo come in un esilio. Anche il mondo è da Dio, e l'esser-nel-mondo dell'uomo è comunque un essere in rapporto con una creatura di Dio (22).

L'esser-nel-mondo non può d'altronde esaurire la realtà dell'uomo; anima e corpo sono creature di Dio, e quindi ne costituiscono il vestigio; l'anima però è l'immagine del Dio uno e trino, e quindi le è essenziale l'appello all'eterno; non è carcere il corpo per l'anima, e neppure il mondo; ma neppure ne possono essere l'uno e l'altro il recinto insuperabile; l'anima è forma del corpo in quanto è sua la funzione determinante di umanizzazione nei confronti dell'uomo, ma l'anima non esaurisce il suo essere e il suo esserci nella mera funzione di forma del corpo (23). È necessario a questo punto richiamarsi alla tradizione del pensiero

(21) «Licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem naturam; sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est, et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam»; *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2 (II, 416).

(22) Tuttavia nel pensiero bonaventuriano la corporeità, nell'uomo, ha sempre comunque un carattere di *impedimentum*; tutta la tematica ascetica e mistica di Bonaventura tiene coerentemente a quella che è l'emergenza, il *sursum* della vita dell'anima: «[Anima] non tantum forma est verum etiam hoc aliquid; et ideo non tantum unitur corpori ut perfectio [*actus-forma*], verum etiam ut motor; et sic perficit per essentiam quod movet pariter per potentiam»; *Breviloquium*, p. 2, c. 9 (V, 227); la visione dell'anima come insieme *perfectio* (forma) e *motor* mostra chiaramente il proposito bonaventuriano di stare in mezzo fra Platone (*motor*) e Aristotele (*perfectio, forma*); è bene però sottolineare che per Bonaventura l'anima è *perfectio-forma* nella sua essenza: *perficit per essentiam*; si sente, in tale posizione, l'innegabile influsso dell'aristotelismo, sia pure nella ripresa operata da Tommaso d'Aquino.

(23) La non riduzione teorica dell'anima a forma del corpo rende possibile tutta la vasta trattazione ascetico-mistica e la alimenta concettualmente.

classico greco, cui la dottrina ilemorfica si riferisce e con cui il pensatore medievale non può non confrontarsi.

Per Platone, si sa, l'anima dell'uomo è una forma come realtà sussistente (*eidos*), così come lo sono le idee del mondo intelligibile; calata nella corporeità e cioè nella natura, l'anima mantiene una sua trascendenza ipermondana in quanto essa è, sì, *forma che è nel corpo* come movente il corpo, ma non è una *forma di corpo*. In tal modo vien certo proclamata da Platone l'emergenza dell'anima nei confronti della corporeità e della naturalità, ma viene pure spezzata, nella sua dottrina, quella che è l'unità psicofisica dell'uomo; l'uomo, nel platonismo, è la compresenza misteriosa di due realtà, la mondana e la ipermondana, delle quali la seconda è con la prima e nella prima in uno stato di violenza. L'antropologia platonica è la visione dell'uomo come assolutamente spaesato nel mondo e diviso nella sua propria realtà (24).

Per Aristotele l'obiettivo primario nella considerazione dell'uomo è l'unità della sua struttura psicofisica; tale strutturale unità esige che anima e corpo formino una realtà veramente una; ciò è possibile, in clima aristotelico, solo se si fa del corpo un momento dell'universale sostrato cosmico (materia prima) e dell'anima una forma o comprincipio coinvolto di qualificazione; in altri termini, per Aristotele ogni realtà della natura, ivi compreso e mai escluso l'uomo come un suo momento, è un sinolo di materia prima e di forma, la quale non può altro essere che *forma di...* (non semplicemente una *forma* — platonicamente *eidòs ti* — ma *forma di...*, e cioè *eidòs tinos*). Pertanto, se togliete il composto o sinolo, voi togliete l'anima o la forma; se cessa il composto, cessa l'anima perché questa si esaurisce tutta (nel proprio essere e nel proprio esserci) nell'esser forma di un formato. In tale clima teoretico di antropologia l'unità dell'uomo è salva o può dirsi salva, ma è tutt'altro che salvo l'emergere dell'anima sulla mera naturalità. L'aristotelico *De anima* fa parte, si sa, delle opere di « *physica* » nel *corpus* aristotelico (25).

(24) Per i testi platonici sull'argomento cfr., fra l'altro, *Phaed.*, 66a ss., *Phaedr.*, 237a ss., *Theaet.*, 176e...

(25) Eppure l'aristotelico *De anima* ha fatto sorgere una perenne polemica sulla trascendenza o meno dell'intelletto agente; nel *De anima* è oscuro o il testo o lo stesso pensiero di Aristotele; cfr., per un'interpretazione benigna di Aristotele ai fini dell'immortalità dell'anima, G. SOLERI, *L'immortalità dell'anima in Aristotele*, Torino 1952, da me recensito in *Studia patavina*, 1953; cfr. pure G. DI NAPOLI, *La concezione dell'essere nella filosofia greca*, Milano 1953, nel cap. dedicato ad Aristotele; per una analisi dell'antropologia aristotelica nel Rinascimento cfr. G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima*

Il Medioevo, in quanto cristiano, ha pensato l'uomo nella scia di Agostino finché non è comparso all'orizzonte la sistematica aristotelica; tale sistematica è già, nei riguardi dell'uomo, fortemente naturalistica; ancora più tale essa si presentò alla cristianità medievale nella versione averroistica, con la tesi dell'Intelletto unico e la conseguente riduzione dell'uomo ad animale in cui ad *intelligere* è l'unico Intelletto. Vennero le condanne dell'autorità ecclesiastica; ma le condanne non bastano sul piano dottrinale; occorre affrontare sullo stesso piano teorico quella che si presentava come dottrina genuinamente filosofica o razionalmente costruita (26).

Tommaso d'Aquino, intento ad usare notevolmente l'aristotelismo per una sua visione filosofica nell'atmosfera teologica del suo tempo, credette bene di operare una sintesi fra Platone e Aristotele, escludendo l'Intelletto unico sia nella versione di Averroè che in quella di Avicenna (27). Anche per Tommaso l'anima, nell'uomo, è forma del corpo (*forma di...*) e quindi costituisce col corpo un sinolo compiutamente uno (aristotelismo); ma l'anima è una forma privilegiata: essa è, sì, forma, ma è dotata di un proprio essere che la rende sussistente (*subsistens*) e che essa comunica all'interezza del composto umano; cioè: l'anima è forma, ma non esaurisce il suo essere e il suo esserci nella pura funzione di forma del corpo; scomparso il composto, l'anima non necessariamente scompare perché conserva il proprio essere (28).

La posizione tomistica si presentava come insieme accettazione e superamento dell'aristotelismo; ma proprio per tale ambivalenza, essa finì con lo scontentare i teologi dell'atmosfera agostiniana e

nel Rinascimento, Torino 1963; si tratta, evidentemente, degli aristotelici rinascimentali che hanno considerato quella antropologia fuori e spesso contro la posizione di Tommaso d'Aquino e di Bonaventura da Bagnoregio.

(26) Non era possibile, pur mantenendosi sempre nell'atmosfera agostiniana, non affrontare una posizione filosofica su di un piano filosofico o di razionalità; quale che fosse la differenza fra Tommaso e Bonaventura, una critica dell'aristotelismo nella versione di Avicenna e di Averroè era possibile solo in sede filosofica, anche se di fatto veniva sottolineata l'opposizione dell'avicennismo e (molto più) dell'averroismo alla fede.

(27) Il rifiuto di Tommaso d'Aquino nei confronti di Avicenna e di Averroè si trova in tutti i suoi scritti; in particolare *Summa contra Gentiles*, II, 73; 76; *De unitate intellectus contra averroistas*, ecc.

(28) La formula di Tommaso riguardo all'anima nei confronti del corpo è: *forma habens proprium esse*; la dottrina espressa con la formula si trova *passim* nei testi tomistici, ma il testo capitale è l'a. 1 della *Quaestio de anima*.

i filosofi dell'osservanza aristotelica (29). A vero dire, il carattere aristotelico della visione ilemorfica dell'uomo, e cioè la tesi dell'anima come solo forma (per quanto privilegiata) del corpo (come materia prima) era innegabile; in questa posizione Tommaso era leale verso l'aristotelismo; ma la lealtà cessava con la tesi che, per quanto forma, l'anima fosse una realtà sussistente. Aristotelismo o antiaristotelismo l'antropologia tomistica? L'una e l'altra cosa (30). Ma la teoria tomistica supponeva due fondamentali elementi di metafisica: esclusione radicale della materia nella realtà spirituali (angelo e anima umana), traduzione dell'aristotelico binomio atto-potenza nel binomio essere-essenza; solo questo secondo binomio avrebbe costituito la base di differenziazione fra Creatore e creatura: Dio come puro Essere, la creatura come sinolo di essere-essenza (31).

Bonaventura aveva anch'egli un notevole rispetto per Aristotele, ma non poteva rimanere soddisfatto di una dottrina che faceva aristotelicamente dell'anima una forma, contravvenendo poi all'ispirazione prettamente aristotelica sulla funzione della forma; egli credette di portare a tutte le conseguenze il binomio forma-materia in modo che, adoperando una teorica aristotelica, si andasse decisamente al di là di Aristotele, dando soddisfazione alle esigenze fatte valere dalla tradizione agostiniana.

A giudizio di Bonaventura, l'anima umana non è solo forma, ma realtà compiuta, con propria consistenza, e cioè, con termine

(29) Sono note le condanne dell'antropologia tomistica (e di altre tesi di Tommaso) sia da parte dei dotti che delle autorità; ricordo in particolare la condanna del 7 marzo 1277 da parte del francescano vescovo di Parigi, Giovanni Pecham; per quel che riguarda l'opposizione antitomistica negli ambienti degli aristotelici rimando al mio cit. lavoro *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*.

(30) Una teorica dello *esse* come *actus* di una *essentia-potentia* è del tutto estranea ad Aristotele, data l'universale struttura ilemorfica delle cose al di sotto del Motore Immobile che è forma senza materia; se è aristotelismo la teorica del binomio atto-potenza che si traduce nel binomio forma-materia, è del tutto antiaristotelismo pensare una forma con un *proprium esse*, che renda possibile la sopravvivenza dell'anima.

(31) Di qui si vede che l'antropologia tomistica, come antropologia filosofica, suppone la sua metafisica come teorica dell'ente e dell'essere e dell'essenza. Per una visione sintetica di tale posizione cfr. TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza*, trad., introd. e note di G. Di Napoli, Brescia 1959; il testo fondamentale, in cui Tommaso rifiuta la struttura ilemorfica delle sostanze spirituali è la *Quaestio de spiritualibus creaturis*.

aristotelico, un *hoc aliquid* (32) o un *subsistens* (33). Anche l'anima allora, come ogni altra realtà spirituale, ha una sua struttura ilemorfica, anche se nelle realtà spirituali la materia non è proprio quella, di cui si parla nei testi aristotelici. Abbiamo allora in Bonaventura una infedele fedeltà ad Aristotele: la fedeltà si trova nel concepire ogni realtà finita come sinolo di forma e di materia, l'infedeltà nel concepire la materia anche in un senso iperfisico e cioè ipercorporeo. Solo con una tale struttura, a giudizio di Bonaventura, l'anima è realtà compiuta, e non pura forma che entra in composizione con la materia come sostrato della quantità.

L'anima è però anche forma della materia corporea, e ciò per l'unità dell'uomo, che deve avere pur sempre una struttura ilemorfica; tuttavia l'anima è prima (idealmente prima) realtà o sostanza compiuta (*hoc aliquid*) e poi forma. Non basta: l'anima è forma del corpo o esercita la funzione di forma del corpo, ma suppone che il corpo sia tale per una sua forma che lo costituisca nella corporeità; cioè l'anima è realtà compiuta come realtà spirituale, e quindi esercita la funzione di forma di un'altra realtà compiuta come realtà corporea; essa suppone il corpo come corpo, e come forma di esso fa sì che l'uomo sia uomo (34).

La differenza fra Bonaventura e Tommaso è evidente, anche se gli orizzonti sono convergenti: per Tommaso l'anima nell'uomo è forma (ispirazione aristotelica), ma è forma sussistente (ispirazione platonica o platonizzante); cioè: l'anima è forma ma è realtà ontologicamente compiuta. Per Bonaventura l'anima è realtà com-

(32) Abbiamo già visto il testo del commento alle Sentenze, in cui si legge: « Anima rationalis, cum sit hoc aliquid et per se nata subsistere »; *II Sent., d. 17, a. 1, q. 2* (II, 414); così nel *Breviloquium* (p. 2, c. 9): « [Anima] non tantum forma est verum etiam hoc aliquid » (V, 227); la formula « hoc aliquid » è aristotelica e serve ad indicare una realtà compiuta nella sua consistenza; cfr. fra l'altro *Phys.*, A7, 191a, in cui si parla appunto della realtà concreta come « *tode ti* »; inoltre *Met.*, B6, 1003a.

(33) Il termine « *subsistens* », tanto presente nei testi medievali, traduce il termine tecnico aristotelico « *choristón* », che può pure significare « *separatum* », « *abstractum* », « *transcendens* »; il termine « *separatum* » è frequente nei medievali; « *abstractum* » viene usato nel Medioevo e nel Rinascimento nel senso o di mentalmente astratto o di realmente autonomo; per il polisenso del « *choristón* » nei testi aristotelici cfr. G. DI NAPOLI, *La concezione dell'essere nella filosofia greca*, cit., pp. 161-162 e *passim*. Lo « *hoc aliquid* » (*tode ti*) è, nella e per la sua concretezza di consistenza, un « *subsistens* »; Tommaso d'Aquino usa « *subsistens* » per lo *Esse* di Dio e per le realtà concrete, mai per l'anima come tale, giacché, pur avendo un *proprium esse*, l'anima è essenzialmente forma per lui.

(34) Anche in Bonaventura il corpo, come sostanza compiuta, ha una sua forma, ma egli non dilunga troppo il discorso sulla *forma corporeitatis*; la polemica sull'unità o pluralità delle forme divamperà dopo di lui.

piuta o sussistente (ispirazione platonizzante in atmosfera agostiniana), ma è pure forma. Si può dire che Tommaso adotta-supera Aristotele servendosi di Platone, e Bonaventura adotta-supera Platone servendosi di Aristotele; Tommaso è più leale verso Aristotele nel far dell'anima umana una forma, ma è tutt'altro che leale nel pensare una forma come realtà sussistente; Bonaventura è più leale verso Aristotele nel pensare ogni realtà come strutturata ilemorficamente, ma è tutt'altro che leale nel concepire una materia iperfisica e nel fare dell'anima una realtà compiuta attraverso l'applicazione ad essa della struttura ilemorfica (35).

Il discorso sulla « lealtà » non intende far altro che mostrare la posizione di Tommaso e di Bonaventura nei confronti della tradizione greca di pensiero. Al limite, si potrebbe dire che a Bonaventura sta fondamentalmente a cuore la compiutezza dell'anima come realtà, anche nell'esercizio della funzione di forma nei confronti del corpo; l'adozione della dottrina-terminologia aristotelica di materia e di forma è piuttosto estrinseca e di convenienza; non a lui può essere rimproverata l'infedeltà ad Aristotele, giacché Bonaventura ha un sua visione dell'anima pur tenendo energicamente all'unità dell'uomo come realtà composta; se adopera lo strumento aristotelico di forma e di materia, lo fa per adeguarsi ad una terminologia diffusa, non per far propria una dottrina aristotelica da correggere. Tommaso invece tiene fermo alla teoresi ilemorfica di Aristotele, ma in atmosfera cristiana e per la prepotente presenza di Agostino cerca di superare la teoresi aristotelica dell'anima-forma attraverso l'attribuzione a quest'ultima di un proprio essere; più metafisica, forse, la visuale tomistica, ma certo più complicata; l'antropologia tomistica ben si adegua all'ontologia tomistica, e solo chi non vede e non nota tale trasfigurazione metafisica dell'aristotelica *philosophia naturalis* può gridare all'incomprensione o al tradimento di Aristotele da parte di Tommaso; è certo, però, che l'anima umana, per quanto proclamata *subsistens* e quindi idonea alla sopravvivenza dopo la cessazione del sinolo, non fa nel tempo che essere forma del corpo nella maggiore unità psicofisica.

La posizione tomistica si muove evidentemente nell'ispirazione di una decisa autonomia della natura nel suo essere e nel suo

(35) In tale posizione dottrinale Tommaso può ben apparire più metafisico che Bonaventura, ma questi possiede maggiore concretezza e quindi maggiore sensibilità per la tradizione-atmosfera cristiana nella scia di Agostino.

operare; per quanto privilegiato sugli altri enti della natura, l'uomo è una realtà della natura e nella natura, per cui, pur destinato all'ipernatura, si trova a tutto suo agio nella natura. Nella posizione bonaventuriana abbiamo senza dubbio la presenza essenziale dell'uomo e quindi dell'anima nella natura, giacché l'uomo è pure essenzialmente corporeità e l'anima è pure essenzialmente forma del corpo; ma nello stesso tempo abbiamo in quella posizione l'emergere dell'anima sul corpo, il suo trascendere la natura pur essendo nella natura. Insomma abbiamo in Bonaventura l'uomo come realtà che è insieme nella natura e sulla natura. Non si può dire evidentemente che Tommaso d'Aquino immergesse e sommergesse l'uomo nella natura; anch'egli era preoccupato di far emergere l'anima (e con l'anima l'uomo) dai limiti della natura; ma il suo far dell'anima una forma del corpo, mantenendo in certo senso una maggiore fedeltà dottrinale ad Aristotele, rendeva l'anima più adeguata alla natura (36).

Bonaventura avverte più che Tommaso la necessità di far emergere l'anima sulla natura, in consonanza con l'atmosfera cristiana che vede nell'uomo, per l'anima, l'immagine di Dio creatore; ma proprio per questo egli porta a tutte le conseguenze, strumentalmente, la dottrina ilemorfica di Aristotele, seppure trasferendola su di un piano superiore. Due sussistenze s'incontrano nell'uomo, almeno in un momento idealmente prima dell'unione: la sussistenza del corpo e la sussistenza dell'anima; ma si tratta di due sussistenze che nell'atto della composizione mostrano il reciproco orientamento: il corpo doveva essere così e così perché doveva essere corpo di un'anima ai fini dell'uomo; l'anima, unendosi essenzialmente al corpo, doveva mantenere il corpo nella sua corporeità e nello stesso tempo, conservando l'uomo nella natura, doveva renderlo emergente e sul corpo e sulla natura. Se corpo e anima sono compiute come sostanze (in un momento idealmente anteriore al fatto dell'unione), essi sono incompleti come sostanze che tendono reciprocamente all'unione; per Bonaventura l'anima non è una forma che informa il corpo, pur essendo realtà sussistente, ma è realtà sussistente che informa il corpo: né ilemorfismo puro né dualismo puro.

L'uomo, come struttura, è pertanto un'immagine di Dio (anima) calata nel vestigio di Dio che è l'infraumano, e legata essenzial-

(36) Per questo si è parlato volentieri di « naturalismo » e di « umanismo » nella antropologia tomistica.

mente ad un momento puntuale di tale infraumano: questo corpo; creata non prima di venir infusa nel corpo, giacché essa è l'anima di questo corpo *hic et nunc*. Se come immagine di Dio (nella sua anima) l'uomo appartiene all'ipermondo, come immagine calata nel vestigio egli appartiene all'ipermondo e al mondo. Il calarsi dell'immagine nel vestigio, e cioè il muoversi dell'uomo in una casa che è una casa (non un esilio e non un carcere), ma non è *la casa*, mostra bene che lo *status* dell'uomo nel mondo è uno *status viae*, una situazione di passaggio; stato non violento, non mortificante, non mistificante, ma neppure stato concludente l'abitare dell'uomo; l'uomo *stat* nel mondo, e cioè è istituito nel mondo, e abbiamo uno *status*; ma si tratta di uno *status* non consolidato come commisurazione piena dell'uomo al mondo; è quindi uno *status viae* (finanche in clima anteriore al soprannaturale della grazia), un inquieto muoversi nel mondo per un ipermondo; la « vialità » dell'uomo nel mondo è ancor più decisa sul piano cristiano della vocazione all'adozione divina. A questo modo il pensare (filosofando) che si muove nella fede e vuole avere l'intelligenza della fede e nella fede (*intellectus fidei*), conferma la visione cristiana della realtà umana come realtà destinata, sì, a muoversi nel mondo, ma strutturata in vista di uno *status* che soddisfi l'anelito della pienezza e dell'autenticità più pura; lo *status termini*, come pienezza dell'umano trasfigurato dalla grazia, trova già nella struttura dell'uomo la sua premessa; l'uomo è uomo nella natura, ma non è concluso strutturalmente in una umanità intranaturale; l'umanità dell'uomo è già, nella struttura, superamento di una umanità conclusa nei suoi limiti; essa appella il divino e pertanto, immanendo nel mondo, si slancia al di là del mondo (37).

(37) La non creazione dell'anima anteriormente alla sua infusione nel corpo è affermata innanzitutto per Adamo: « Anima Adae producta fuit in corpore »; *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 3 (II, 417); e la cosa vale per tutti gli uomini. Quanto alla casa dell'uomo ecco un bel testo del *Breviloquium*, p. 2, c. 4: « Indubitanter verum est quod sumus finis omnium eorum quae sunt; et omnia corporalia facta sunt ad humanum obsequium, ut ex illis omnibus accendatur homo ad amandum et laudandum Factorem universorum, cuius providentia cuncta disponuntur. Haec igitur sensibilis corporalium machina est tanquam quaedam domus a summo opifice homini fabricata, donec ad domum veniat non manufactam in caelis » (V, 222); per la *domus non manufacta* cfr. *II Cor.*, 5, 1: *domum non manufactam, aeternam in caelis*. Sicché la « *universitas machinae mundialis* » è una *domus* per l'uomo e ai fini dell'uomo, ma non è la casa assoluta, che è quella « non fabricata », « non manufacta ». Sulla dottrina bonaventuriana degli *status* si svolge il lavoro surricordato di R. LAZZARINI, S. *Bonaventura filosofo e mistico del cristianesimo*.

II - IL SAPERE DELL'UOMO

La bivalenza della struttura dell'uomo — esser-nel-mondo e trascendere il mondo — giustifica e fonda in Bonaventura la dualità delle forme fondamentali del sapere, che sono la *scientia* e la *sapientia*. Nella misura in cui l'uomo è nella natura, il suo sapere è un saper la natura nella forma di un possesso conoscitivo che guarda all'esperienza e ne penetra i significati ordinandoli più o meno in un plesso organico, partendo dall'esperienza e concludendo all'esperienza; siamo qui al sapere come *scientia* che vale insieme esercizio ed esito del sapere come *scire*. Nella misura in cui l'uomo trascende la mera naturalità o mondità del mondo, pur nello *status viae* (immanendo al mondo ed emergendo sul mondo), il suo sapere è un sapere la realtà iperfisica o ipermondana nella forma della presenza (contatto o assaggio o sapore); siamo qui alla *sapientia* come esercizio ed esito di un *sàpere* che è presenza e *sapere* (38).

Per Bonaventura scienza e sapienza non sono soltanto due forme gerarchiche di un sapere unico, in cui la gerarchia verrebbe data solo dai contenuti; questo potrebbe valere semmai per Tommaso d'Aquino, nel cui pensiero l'umano conoscere parte dall'esperienza e può pervenire al di là dell'esperienza, ma sempre sulla base e col marchio dell'esperienza, in quanto il superamento

(38) Il termine « *scientia* » è usato in un primo momento da Bonaventura in senso generale come sapere; in tal senso egli parla di « *scientia theologica* », « *scientia gratuita* », « *scientia gloriosa* »; in seguito egli ha cercato di tener distinti i due termini. Egli non deprezza e non disprezza la *scientia*, ma è tutto per la *sapientia*.

Nelle *QQ. DD. de scientia Christi*, q. 5, viene precisato in genere il concetto di sapienza: « *Nomen sapientiae principaliter et proprie attribuitur soli sapientiae fontali et increatae; sed secundum communiter loquentes et intelligentes non solum ei attribuitur, sed etiam suae influentiae, quae est habilitativa mentis humanae ad perfectam cognitionem* » (V, 30). Tutta la *collatio 2* dello *Hexaemeron* è dedicata alla « *plenitudo sapientiae* » (V, 336-342); ma si sa che le *Collationes in Hexaemeron* furono un corso di conferenze agli studenti dell'università di Parigi per riaffermare il valore della sapienza cristiana di fronte all'invadenza della *scientia* aristotelica o aristotelizzante. Quanto ai contenuti Bonaventura distingue quattro forme della sapienza: *sapientia uniformis* (che riguarda gl'intelligibili come primi principi), *sapientia multiformis* (S. Scrittura), *sapientia omniformis* (il sapere sulla realtà), *sapientia nulliformis* (sapienza in Dio).

Quanto al carattere di presenza o di presa immediata, la sapienza viene legata al sapore che può essere più o meno perfetto; una pura sapienza razionale sarebbe imperfetta; nella sua pienezza la sapienza è « *sapor perfectus* »; *Breviloquium*, p. 1, c. 2 (V, 210); ma già nel commento alle Sentenze la sapienza era considerata una « *sapida scientia* »; *III Sent.*, d. 3, a.u., q. 2 (III, 774).

eventuale dell'esperienza avviene sempre per l'elaborazione e l'intelligenza di quanto l'esperienza offre. Tale teoresi tomistica del conoscere è adeguata alla teoria tomistica della struttura dell'uomo: strutturato ilemorficamente, l'uomo ha il proporzionato legame con l'esperienza, da cui enuclea i concetti mediante un processo astrattivo, e solo sulla base di tale processo è capace di elevarsi al di là dell'esperienza. La dottrina tomistica dell'anima come forma del corpo non chiude certo l'uomo nell'esperienza (non è empirismo, neppure con eventuale elemento *a priori*), ma ve lo lega essenzialmente, perché l'umano conoscere è o nell'esperienza o per l'esperienza (39).

Nel pensiero bonaventuriano la gerarchia tra scienza e sapienza non riguarda solo i contenuti, ma la forma stessa del sapere. Istituito nella natura, l'uomo desume (non può non desumere) dalla natura il conoscere che riguarda la natura, in un processo che si svolge nell'ambito della stessa natura o dell'esperienza: percezione del concreto naturale, conservazione del percepito ed esperienza come plesso di percepiti (memoria); dall'esperienza l'umano intelletto enuclea l'universale attraverso quel processo di astrazione (di universalizzazione) che è stato delineato da Aristotele e poi comunque accolto e sviluppato da Tommaso d'Aquino; è proprio l'universale, come concetto ottenuto per astrazione e come principio legato al concetto, che rende possibile il sapere come scienza. Si verifica qui un plesso di « illuminazioni » pur in un processo che vien presentato a chiarissime lettere come astrazione; è evidente che Bonaventura accoglie la dottrina dell'astrazione, ma la avvolge nell'atmosfera dell'illuminazione nello stesso prospettarsi come astrazione; son tanti i *lumina* che concorrono a tale conoscere legato all'esperienza: la realtà dell'esperienza, che come momento dell'operatività umana è *lumen exterius*; la percezione, che come presa del sensibile è *lumen inferius*; l'intelletto, che come facoltà dell'anima è *lumen interius* (40).

(39) Prescindendo dalla contemplazione mistica, per Tommaso il sapere va per gradi dalla percezione alla conoscenza delle cause altissime, in cui consiste la sapienza, al di qua dei doni dello Spirito Santo; si veda fra l'altro per il carattere dell'umano conoscere quel che Tommaso scrive nella *S.Th.*, I, qq. 84-89.

(40) L'astrazione, come operazione purificativa e universalizzatrice, è legata alla struttura dell'uomo: anima unita essenzialmente al corpo; ecco un brano del commento alle Sentenze (*I Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2): « Quoniam enim [intellectus] coniungitur corpori, ideo habet potentias, secundum quas dependet a corpore quantum ad operationem, et per quas intellectus, quamdiu est in corpore, exit ad exteriora, quia illae sunt mediae, scilicet sensus

La scienza passa dunque per l'astrazione; ma a sua volta l'astrazione passa per la *species*, e cioè per un'impronta che lo stimolo esterno causa nella facoltà sensitiva; cosa percepita e soggetto percipiente s'incontrano appunto nella *species* o *similitudo* di sé che lo stimolo produce e il soggetto accoglie esprimendo nell'immagine della *imaginatio* o *phantasia* l'impronta ricevuta. La percezione però non è scienza; questa esige, lo si è visto, il lavoro dell'intelletto: lavoro illuminativo (intelletto agente) e lavoro apprendente (intelletto possibile); è qui l'astrazione come spiritualizzazione del dato ed elevazione di questo a concetto. Tommaso d'Aquino si ferma qui; ma Bonaventura non vi si ferma; per lui la scienza, per quanto si riferisca all'esperienza, è conoscenza ferma e valida, e cioè una *certitudinalis cognitio*; una siffatta conoscenza esige una tal quale immutabilità e nell'oggetto conosciuto e nel soggetto conoscente; ecco allora la necessità di un vero immutabile che illumini, confortandolo, il *lumen interius* dell'intelletto; è qui che si verifica l'intervento delle *rationes aeternae* o idee divine o *ars aeterna* di Dio come co-efficiente con l'intelletto alla formazione di conoscenza certa come ferma (41).

particularis et imaginatio. Quoniam ergo singulare non pervenit ad intellectum nisi per istas potentias et ascensus per has est secundum abstractionem et depurationem, et abstractio facit de singulari universale, ideo non potest singularia cognoscere ut intellectus nisi intellectus sit separatus et divinus» (I, 689). L'*abstractio* è quindi *depuratio* in quanto l'intelletto purifica il significato del dato percepito dalle concrezioni del sensibile; ma l'*abstractio* è pure detta *diiudicatio* da Bonaventura, conformemente alla terminologia agostiniana; l'*Itinerarium mentis in Deum* (c. 2, n. 6) ci dà una definizione della *diiudicatio*: «Diiudicatio igitur est actio, quae speciem sensibilem, sensibiliter per sensus acceptam, introire facit depurando et abstrahendo in potentiam intellectivam. Et sic totus iste mundus introire habet in animam humanam per portas sensuum» (V, 301).

Se la *diiudicatio* richiama Agostino, l'*abstractio* richiama Aristotele, che nel *Sermo IV. Christus unus omnium magister* Bonaventura nomina espressamente per una teoria della scientia: «Indubitanter verum est, secundum quod dicit Philosophus, cognitionem generari in nobis via sensus, memoriae et experientiae, ex quibus colligitur universale in nobis, quod est principium artis et scientiae» (V, 572).

Sulla sinfonia dei *lumina* nell'umano conoscere si trattiene il *De reductione artium ad theologiam* (V, 319 ss.), ma si tratta di dottrina-linguaggio comune in Bonaventura.

(41) Che il rapporto conoscitivo col mondo sensibile avvenga *per speciem*, che è *similitudo*, è detto, oltre che nel testo succitato, con piena chiarezza nell'*Itinerarium mentis in Deum* (c. 2, n. 4): «Intrat igitur quantum ad tria rerum genera [varie classi di *sensibilia*] in animam humanam per apprehensionem totus iste sensibilis mundus. Haec autem sensibilia exteriora sunt quae primo ingrediuntur in animam per portas quinque sensuum; intrant, inquam, non per substantias, sed per similitudines suas primo generatas in medio et de medio in organo et de organo exteriori in interiori et de hoc in potentiam apprehensivam; et sic generatio speciei in medio

L'umano conoscere, in quanto presa della realtà dell'esperienza, è quindi prole di tre fattori: esperienza come fondo, intelletto (ragione) come causa, *rationes aeternae* come concausa avvolgente e confortante l'intelletto. Come la teoria del conoscere, nell'ipotesi di una visione puramente ilemorfica dell'uomo, trova adeguatezza tra modo di essere e modo di conoscere dell'uomo nell'ambito di una conoscenza astrattiva, così la teoria del conoscere in Bonaventura, per quel che riguarda la natura, trova adeguatezza tra il modo di essere e il modo di conoscere dell'uomo: la presa conoscitiva, come propria della scienza, è adeguata all'esser-nel-mondo della ragione, che è facoltà di un'anima che è insieme immagine di Dio e forma del corpo; l'immagine di Dio esige appunto il conforto o il venir corroborata dalla presenza lontana del divino, che si configura (la presenza lontana) come illuminazione da parte delle idee trascendenti o *rationes aeternae* di Dio (42).

Si badi, però: la ragione eterna, come corroborante, non può venir presentata come principio o ragione unica e neppure come ragione totale dell'umano conoscere; se così fosse, il conoscere dell'uomo non sarebbe adeguato all'essere dell'uomo, alla sua struttura. Dio non si sostituisce all'uomo in quella che è l'operatività propria di lui come rispondente alla sua struttura e alla sua presenza nel mondo; Dio non è un datore di forme; contro Avicenna

et de medio in organo et conversio potentiae apprehensivae super illam facit apprehensionem omnium eorum quae exterius anima apprehendit» (V, 300); nella stessa pagina, poco dopo, si parla di « similitudo abstracta ». Si veda pure *De reductione artium ad theologiam* quanto alla *similitudo species* (V, 321-322).

Quanto all'intelletto agente e all'intelletto possibile, Bonaventura ne tratta, fra l'altro, nel commento alle Sentenze (*II Sent., d. 24, p. 1, a. 2, q. 4*); ecco la sua posizione: « Intellectus agens et possibilis sunt duae ipsius potentiae intellectivae differentiae, quae in unam operationem completa intelligendi inseparabiliter concurrunt » (II, 568).

Tuttavia la *scientia*, presentando pure un carattere di necessità-universalità, non può essere prole solo di un rapporto col sensibile; deve intervenire la *illuminatio* da parte delle *rationes aeternae* o della *ratio aeterna* che in fondo si riassume nel Verbo; convergono in tale tesi i testi quasi identici delle QQ. DD. *de scientia Christi* e del *Sermo IV. Christus unus omnium magister*; scrive il *Sermo IV*: « Requiritur igitur ex parte scibilis veritas immutabilis. Huiusmodi autem non est veritas creata simpliciter et absolute, quia omne creatum vertibile et mutabile, sed veritas creans, quae plenam habet immutabilitatem » (V, 568-569); scrive il *De scientia Christi* (q. 4): « Ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva » (V, 23).

(42) Ancora il *De scientia Christi*, q. 4: « Quoniam igitur certitudinalis cognitio competit spiritui rationali in quantum est imago Dei, ideo in hac cognitione aeternas rationes attingit » (V, 24).

Bonaventura rifiuta un tale datore (43); ma ancora contro Averroè egli rifiuta l'esistenza di un Intelletto unico che eserciti nell'uomo l'azione dell'*intelligere* (44). Nulla può sostituire nell'uomo la memoria, la quale, oltre che continuità cosciente della realtà umana, è deposito conservativo d'immagini che servono alla formazione dei concetti; l'umano conoscere è dall'uomo oltre che essere nell'uomo e dell'uomo; la compresenza operativa di Dio, attraverso le *rationes aeternae* illuminanti e con-fortanti, non è più che una ragione (*ratio*: ragione-criterio-modello) stimolante e regolante (*ratio movens et regulans*) di un conoscere che è strutturalmente umano, e umano deve restare nel suo svolgersi (45).

(43) È contro Avicenna la seguente tesi di Bonaventura: « Animam quod superiorem portionem rationis illuminare solius Dei est proprium »; *II Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2 (II, 265).

(44) La dottrina averroistica dell'unità-unicità dell'intelletto possibile è detta da Bonaventura contraria alla fede, alla ragione e all'esperienza; tralasciando l'opposizione alla fede, ecco come fa filosofia il pensatore Bonaventura: « Est etiam contra rectam rationem. Planum est enim quod anima intellectiva, ut intellectiva est, est perfectio hominis secundum quod homo. Si ergo homines non sunt diversi solum secundum quod animalia, sed secundum quod homines, non solum habent diversas imaginationes et animas sensibiles; immo etiam diversos intellectus et animas racionales. Est etiam contra sensibilem experientiam... »; *II Sent.* d. 24, a. 2, q. 1 (II, 447).

(45) Ho già riportato il testo del *De scientia Christi*; lo riporto nella sua interezza: « Ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata et ut ex parte, a nobis contuita secundum statum viae », q. 4 (V, 23); a p. 22 viene espresso lo stesso pensiero in modo diverso solo in certe espressioni: « Ad certitudinalem cognitionem intellectus etiam in viatore requiritur ut aliquo modo attingatur ratio aeterna ut ratio regulans et motiva, non tamen ut sola et in sua claritate, sed simul cum propria ratione creata et ut in speculo et aenigmatem cognita ».

Il testo più importante è però quello del *Sermo IV. Christus unus omnium magister*; Bonaventura ribadisce che nelle operazioni dell'intelletto, in cui si conosce la stessa verità immutabile, Dio coopera come « obiectum et ratio motiva », e quindi anche Dio è *ratio intelligendi*; ma tale *ratio intelligendi* non è la sola, pura, totale *ratio intelligendi*: « Quod autem dicatur [Dio unitrino] ratio intelligendi sane intelligendum est, non quia sit intelligendi ratio sola, nec nuda nec tota. Si enim esset ratio sola, non differret cognitio scientiae a cognitione sapientiae, sicut nec cognitio per Verbum a cognitione in proprio genere. Rursus, si esset ratio nuda et aperta, non differret cognitio viae a cognitione patriae, quod quidem falsum est, cum illa sit facie ad faciem, haec autem per speculum et in aenigmatem, quia nostrum intelligere secundum statum viae non est sine phantasmate. Postremo, si esset ratio tota, non indigeremus specie et receptione ad cognoscendas res, quod manifeste videmus esse falsum, quia, amittentes unum sensum, necesse habemus amittere unam scientiam. Unde licet anima secundum Augustinum connexa sit legibus aeternis, quia aliquo modo illud lumen attingit secundum supremam aciem intellectus agentis et superiorem portionem rationis, indubitanter tamen verum est, secundum quod dicit Philosophus, cognitionem generari in nobis via sensus, memoriae et experientiae... Unde quia Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad

Al di là della scienza, e cioè della *consideratio scientialis*, è la sapienza o *contemplatio sapientialis*. Pure la sapienza è un umano conoscere, perché è un conoscere dell'uomo e nell'uomo, ma è un conoscere che trascende la mondità (*mundialitas*) della natura, giacché non avviene *per speciem* attraverso un processo astrattivo di *depuratio* e di *diiudicatio*. Nella sapienza il sapere è un *sapere* come presenza-sapore dell'intelligibile (come iperempirico). Nella *scientia* l'intelligibile è colto nel sensibile e dal sensibile, sia pure col con-forto dell'*ars aeterna* di Dio; nella *sapientia* l'intelligibile è colto allo stato puro, senza la partecipazione della corporeità e quindi senza la mediazione della *species*. Anche qui, nella sapienza, è presente ed operante la memoria, ma la sua funzione non è quella di conservare i fantasmi, sibbene di esprimere l'autopresenza dell'anima. Qui, nella sapienza, l'autopresenza dell'anima è costrutturale, nella propria diafanità, senza l'apporto di alcuna *species* (46).

mundum intelligibilem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele, non quia male diceret ideas esse et aeternas rationes, cum eum in hoc laudet Augustinus, sed quia despecto mundo sensibili, totam certitudinem cognitionis reducere voluit ad illas ideas; et hoc ponendo, licet videretur stabilire viam sapientiae, quae procedit secundum rationes aeternas, destruebat tamen viam scientiae, quae procedit secundum rationes creatas; quam viam Aristoteles e contrario stabiliebat illa superiore neglecta » (V, 572).

Il testo bonaventuriano è di notevole chiarezza per quel che riguarda il suo pensiero; Bonaventura è insieme con Agostino e con Aristotele, affermando la compresenza operativa della *abstractio* e della *illuminatio*; la *illuminatio*, che fa di Dio nel Verbo la *ratio intelligendi*, si coniuga con la *abstractio-diiudicatio* che fa dell'uomo la *ratio intelligendi*; non abbiamo qui né Avicenna né Averroé, ma neppure Aristotele ed Agostino; il rapporto uomo-mondo sul piano conoscitivo è prole di un principio unitario che è costituito dalla *ratio creata* dell'uomo e dalla *ratio increata* di Dio: riguardo al mondo, l'uomo astraee venendo illuminato, e viene illuminato astraendo; l'*illuminatio* non diventa *abstractio*, né l'*abstractio* diventa *illuminatio*; la *scientia* è *abstractio* corroborata, nel conseguimento di un vero necessario, dalla *illuminatio*.

(46) Le due formule di « *consideratio scientialis* » e di « *contemplatio sapientialis* » sono di Bonaventura; *Hexaameron*, coll. 7 (V, 365).

Sull'autopresenza dell'anima, in quanto essa è realtà ipermondana, valga la lettura del cap. 3 dell'*Itinerarium mentis in Deum*.

Sul piano del conoscere, anche quello sapienziale, il criterio è sempre la *similitudo*; nel caso della sapienza la *similitudo* è reciproca tra Dio e l'anima, Dio è *similitudo* dell'anima e l'anima è *similitudo* di Dio, ma con una differenza: Dio fa conoscere, e per questo è *similitudo* riguardo all'anima; l'anima invece è (ha) *similitudo* e per questo conosce; in Dio il far conoscere fa di lui una *similitudo*, nell'anima è la *similitudo* che fa conoscere: « *Creatura similitudo Dei, vel e converso Deus similitudo creaturae... In nobis similitudo accepta et impressa ab extrinseco, propter quod intellectus noster respectu cogniti est possibilis et non actus purus... Et quoniam omne id quod summe exprimit, perfectissime assimilatur cognitioni assimilatione competenti cognitioni, ideo patet quod ipsa veritas ex hoc quod facit cognoscere, est similitudo expressiva et idea. E contrario est in nobis, quia eo ipso quod est similitudo, facit cognoscere »; *I Sent.*, d. 35, a.u., q. 1 (I, 601).*

L'autopresenza dell'anima, al di là della mondità, si realizza sempre sul piano della *similitudo*; ma mentre nella *scientia* la *similitudo* è data dalla *species* come oggetto-strumento di mediazione tra l'oggetto conosciuto e il soggetto conoscente, nella *sapientia* la *similitudo* è la stessa anima. L'anima è *similitudo expressa* (*imago*) di Dio uno-trino; *expressa* perché in essa Dio *exprimit* se stesso nella sua unità di essenza e trinità di persone; anzi il legame fra Dio uno-trino e anima (essenza una nella triade di memoria, intelligenza e volontà) è un legame fra due *similitudines*: Dio è simile all'anima, e l'anima è simile a Dio; con una differenza

L'anima, cioè, non *exprimit* in una funzione attiva sul piano del rapporto con Dio; essa è una *similitudo impressa* da Dio, e, in quanto in essa è Dio che *exprimit*, l'anima è *similitudo expressa* di Dio; Dio è solo *similitudo expressiva*, né *impressa* né *expressa* nei confronti della creatura; solo *in divinis* il Verbo è *similitudo expressa* del Padre; ma a sua volta il Verbo è *similitudo expressiva* per tutto ciò che Dio trino pensa-dice nei confronti del reale. Leggiamo nella *collatio 11* dell'*Hexaemeron*: « Licet tota Trinitas sit lumen intelligendi, Verbum tamen naturaliter habet rationem exprimendi » (V, 382). Dio conosce tutto, ma attraverso se stesso come *similitudo expressiva* di tutto: « Deus res cognoscit se ipso ut similitudine expressiva omnium »; *QQ. DD. de scientia Christi*, q. 3 (V, 13). Il Figlio è insieme, nella Trinità, immagine, verbo e figlio: « Cum Filius sit imago, verbum et filius: imago nominat illam personam ut similitudinem expressam; verbum ut similitudinem expressivam; filius ut similitudinem hypostaticam; rursus imago ut similitudinem conformem; verbum ut similitudinem intellectualem; filius ut similitudinem connaturalem »; *Breviloquium*, p. 1, c. 3 (V, 212).

Tutti i termini usati da Bonaventura per le *rationes aeternae* si richiamano alle varie fonti culturali, ma sono sostanzialmente sinonimi pur nella varietà dei significati rispettivi: *lux aeterna*, *ars aeterna*, *ratio aeterna*, *divina lux*, *formae exemplares*, *rerum similitudines repraesentativae*, *ideae*, *ars superna* ecc.; la varietà delle formule si deve e al procedere concreto di Bonaventura e al suo stile volentieri oratorio. La pluralità delle *rationes aeternae* è piuttosto in riferimento alle cose, giacché in se stesse esse sono la stessa essenza di Dio: « Hae autem sempiternae rationes non sunt rerum essentiae et quidditates, cum non sint aliud a Creatore » *De scientia Christi*, q. 2 (V, 8); a p. 14 si ribadisce che la *veritas* è una, e solo la *expressio* è molteplice in rapporto alle cose; a p. 9 si parla addirittura di « *similitudo exprimens et expressiva* » che è Dio attraverso il Verbo.

Lo stesso Bonaventura ci spiega la diversa portata dei termini, nell'unità del significato più profondo, nel *Breviloquium*, p. 1, c. 8: « Et quia ipsa [Dei sapientia] non tantum est cognoscitiva, sed est etiam ratio cognoscendi, ideo in quantum est ratio cognoscendi omnia cognita, dicitur *lux*; in quantum est ratio cognoscendi visa et approbata, dicitur *speculum*; in quantum est ratio cognoscendi previsa et disposita, dicitur *exemplar*; in quantum vero est ratio cognoscendi praedestinata et reprobata dicitur *liber vitae*. Est igitur *liber vitae* respectu rerum ut redeuntium, *exemplar* ut exeuntium, *speculum* ut euntium, *lux* vero respectu omnium. Ad *exemplar* autem spectat *idea*, *verbum*, *ars* et *ratio*: *idea* secundum actum praevidendi; *verbum* secundum actum proponendi; *ars* secundum actum prosequendi; *ratio* secundum actum perficiendi, quia superaddit intentionem finis. Quia vero haec omnia unum sunt in Deo, ideo unum frequenter accipitur pro alio. Et licet divina sapientia ratione diversitatis scitorum et connotatorum diversa sortiatur vocabula, non tamen diversificantur secundum rationem intrinsecam » (V, 216).

fondamentale: Dio è *similitudo expressiva* (come sigillo assoluto), l'anima è *similitudo expressa* (come orma lasciata dal sigillo). Più esplicitamente e sul piano dell'essere e dell'intellettualità: il Padre si esprime nel Figlio, che è il Verbo, e insieme allo Spirito Santo è, attraverso il Figlio-Verbo, *similitudo expressiva* dell'anima, in cui la *similitudo* si esprime: *expressa*; pertanto si può dire che l'anima è la *expressio* di Dio attraverso il Verbo.

Oggetto della sapienza è Dio, ma non nella assolutezza del suo essere divino, sibbene nell'intelligibile in cui egli si effonde e si esprime; l'intelligibile è l'anima stessa, l'essere, il bene e comunque tutto ciò che trascende il piano dell'esperienza sensibile (47).

In quanto istituito nel mondo, oggetto proporzionato dell'uomo che conosce è l'intelligibile *nel* sensibile (col conforto dell'*ars aeterna*) e *dal* sensibile; in quanto costituito dall'anima-immagine di Dio, l'uomo ha come oggetto adeguato del proprio conoscere l'intelligibile dell'essere e del bene in assoluto. Ma se l'intelligibile, nel sensibile e fuori del sensibile, è l'oggetto adeguato dell'umano conoscere e vien conosciuto con minore o maggiore presenza delle *aeternae rationes*, non è detto che Dio, come *ratio aeterna*, sia l'oggetto di una presa immediata o di intuito; Dio è più o meno oscuramente compresente nella conoscenza del sensibile e dell'intelligibile: è qui la bonaventuriana *contuitio* o presa implicita di Dio nella presa del sensibile e dell'intelligibile. Nello *statu viae* la conoscenza di Dio è sempre nella caligine del mistero (*in aenigmate*) e si realizza attraverso la realtà che nei confronti di Dio è specchio o riflesso: *speculum*. Nello *speculum* Dio si annuncia nella sua creatività (*vestigium*) e nella sua spiritualità (*imago*) ma si esprime pure o si riflette nella sua unità-trinità; nell'intelligibile puro dell'essere Dio si rivela come unità, nell'intelligibile puro del bene egli si rivela come trinità.

La presa (*prehensio*) di Dio, *in statu viae*, è sempre una quasi presa: *apprehensio* (*ad-prehensio*); la *comprehensio* (*com-prehensio* o *cum-prehensio*), come presa esaustiva, non è e non può essere dello *status viae*; i *beati comprehensores* sono tali in quanto realizzano il conseguimento di Dio, ma quanto a conoscerlo esausti-

(47) La presenza delle *rationes aeternae* non è presenza, *in statu viae*, di Dio nella sua essenza: « Hae regulae sunt infallibiles, indubitabiles, iniudicabiles, quia per illas est iudicium, et non de illis... Hae enim radicantur in luce aeterna et ducunt in eam, sed non propter hoc ipsa videtur »; *Hexaameron*, coll. 2 (V, 338). Viene quindi escluso l'ontologismo come teoria della presenza immediata di Dio nel tempo.

vamente essi non potranno mai pervenirvi; si avrà allora un'intuitio che solo limitatamente sarà *comprehensio*. O « in » o « con » (*intuitio* o *contuitio*) l'umano conoscere è sempre e comunque una presa di Dio, un vederlo: *tuitio*; l'umano conoscere non ignora il mondo, e non lo deprezza né lo disprezza; lo vede e lo nota e lo apprezza, ma nel suo rapporto assoluto a Dio, che si riflette nell'anima; con-fortata dalle *rationes aeternae*, l'anima considera il sensibile nella *scientia* e contempla l'intelligibile nella *sapientia* (48).

La sapienza già indica e comporta la trascendenza dell'anima sulla natura; eppure tale trascendenza vien trasfigurata e potenziata *in statu viae* dalla fede (*lumen superius*) e dalla grazia. È qui il momento strettamente teologico che eleva la presenza-sapore come propria della sapienza, pur rimanendo sempre il mistero. Ancor più corroborante è la situazione mistica, in cui la presenza, in una caligine che è del tutto opposta alla caligine del mondo sensibile, è più energica, e il sapore è più acuto; per quanto potenziata, la conoscenza mistica resta comunque sul piano della *apprehensio*, senza raggiungere la tal quale *comprehensio* dello *status termini*. Sul piano della fede, o quando si è raggiunto il piano della fede, abbiamo in tutto il suo splendore quella *sapientia christiana* che è l'orizzonte dell'opera di Bonaventura (49).

La dottrina bonaventuriana del sapere dell'uomo, pur nei due gradi della *scientia* e della *sapientia*, non poteva non essere severa verso quel naturalismo d'ispirazione aristotelica che inquinava sempre più la cultura teologica del suo tempo. Tanto più forte egli proclamava la *sapientia* come *sapientia christiana* quanto più

(48) Sulla contuizione bonaventuriana cfr. R. SCIAMANNINI, *La contuizione bonaventuriana*, Firenze 1957.

(49) La differenza profonda tra *scientia* e *sapientia* è ben riaffermata nella coll. 19 dello *Hexaameron*: « Sapientia autem est supra tanquam nobilis, sed scientia infra, at videtur homini pulchra et ideo vult sibi coniungi, et inclinatur anima ad scibilia et sensibilia » (V, 420). Per quanto *scientia* e *sapientia* si rifacciano sempre alle *rationes aeternae*, diverso è il riferimento ad esse nella *scientia* e nella *sapientia*; ce lo ribadisce il *De scientia Christi*, q. 4: « Aliter enim attingit illas rationes sapiens et aliter sciens; sciens attingit illas ut moventes, sapiens vero ut quietantes » (V, 24); più oltre, a p. 26, Bonaventura ribadisce il suo pensiero più analiticamente: « Attingere rationes illas non facit sapientem, nisi quis in eis quiescat et sciat se illas attingere, quod quidem spectat ad sapientem. Huiusmodi enim rationes attinguntur ab intellectibus scientium ut ductivae, sed ab intellectibus sapientium ut reductivae et quietativae. Et quia pauci sunt qui isto modo illas attingunt, ideo pauci sunt sapientes, licet multi scientes ». Ma, se la *sapientia* è il sapere-sapore dell'intelligibile puro, la *sapientia christiana* la supera e la trasfigura; e sopra di questa è la *mystica sapientia* come la forma suprema del sapere *in statu viae*.

vedeva che gli studi s'indirizzavano insolentemente verso la *scientia* aristotelica. Egli non condannava la *scientia*, ma teneva a riaffermare la dualità dei discorsi o linguaggi, il discorso della scienza (*sermo scientiae*) e il discorso della sapienza (*sermo sapientiae*) (50). L'avversione all'averroismo si esprimeva come condanna nell'immanentismo naturalistico di Aristotele, cui si rimproverava la negazione del mondo delle idee; di qui, per Bonaventura, la sequela dei grandi errori nell'ambito della tradizione aristotelica (51).

Ad Aristotele, afferma Bonaventura, può e deve venir riconosciuto il *sermo scientiae*, per la sua *philosophia naturalis*, ma non il *sermo sapientiae*; al contrario il *sermo sapientiae* va riconosciuto a Platone, ma questi ha fatto male a svalutare il *sermo scientiae*; si vuol dire che al naturalismo di Aristotele si oppone troppo l'ipernaturalismo di Platone, sempre nell'ambito di un sapere pre-rivelativo. Il riconoscimento del *sermo sapientiae* a Platone indica bene che per Bonaventura la sapienza non si trova solo nel cristianesimo, anche se solo nel cristianesimo arriva a compiutezza e a chiarezza il valore della sapienza, il suo fondamento e il suo orizzonte. Sapienza non monca ma ricca è quella del cristianesimo; e non solo non monca per la presenza della rivelazione, ma pure per il debito riconoscimento della natura e del sapere riguardante la natura (52).

Da tale punto di vista Bonaventura può affermare che entrambi i discorsi (*sermo scientiae* e *sermo sapientiae*) vanno riconosciuti a Mosè e a san Paolo e a sant'Agostino, nei quali tutto l'itinerario delle cose e del sapere abbraccia nella debita gerarchia il mondo e l'uomo e Dio. Al di sopra di tutti il modello-fonte dell'uno e dell'altro discorso è Cristo come colui che è la suprema mediazione

(50) Per il *sermo sapientiae* e il *sermo scientiae* v. il *Sermo IV. Christus unus omnium magister* (V, 572).

(51) La condanna del naturalismo aristotelico si ha ovviamente nelle *Collationes in Hexaemeron* e si riferisce espressamente al rifiuto aristotelico delle idee del mondo intelligibile: « Aliqui negaverunt in ipsa [causa prima] esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles qui in principio *Metaphysicae* et in fine et in multis aliis locis execratur ideas Platonis »; *coll. 6* (V, 360); da tale negazione del mondo intelligibile proviene la falsità di altre posizioni proprie dell'aristotelismo, specie nella versione averroistica: « Ex quibus sequitur triplex caecitas vel caligo, scilicet de aeternitate mundi... Ex isto sequitur alia caecitas de unitate intellectus... Ex his duobus sequitur quod post hanc vitam non est felicitas nec poena », *ivi* (V, 361).

(52) « Videtur quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspicebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora »; *Sermo IV. Christus unus omnium magister* (V, 572).

del tutto (53). Platone poteva essere e fu un *sapiens*, ma deminuto perché estraneo a Cristo; come Platone, altri *sapientes* ci possono essere e ci sono stati nella storia dell'umanità; tuttavia la *sapientia* allo stato puro e pieno è solo nella *theologia* come compiutezza di una spiritualità che è nel mondo, ma non è dal mondo e non è per il mondo (54).

III - L'ORIZZONTE DELL'UOMO

Lo *status viae* congiunge insieme, fin nella formula, la permanenza e la provvisorietà; l'uomo è *nel* mondo ma non è *del* mondo; egli è e conosce ed agisce nella natura, ma non si esaurisce e non può esaurirsi nel rapporto con la natura; egli *stat* nel mondo ma come *viator*; il suo orizzonte definitivo è quindi al di sopra del mondo. Fin la stessa natura è un movimento più che uno stato o una stasi; essa con le sue virtualità (*rationes seminales*) è insieme quel che è e quel che può essere in un continuo superamento effettuale; il superamento definitivo, nell'ambito dell'esperienza, è ottenuto nella natura attraverso l'esserci dell'uomo; ma tale esserci dell'uomo non è l'esito conclusivo di un'autonoma evoluzione, per quel che riguarda l'uomo nella sua interezza, sibbene l'irrompere dell'uomo nella natura attraverso l'atto creatore di Dio (per l'anima) e l'azione confortatrice e trasfiguratrice del Verbo incarnato (55).

(53) « Uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae, per Spiritum Sanctum datus est Augustino tanquam praecipuo expositori totius Scripturae... Excellentissimo autem [modo] fuit in Domino nostro Jesu Christo, qui fuit principalis legislator et simul perfectus viator et comprehensor »; *Sermo IV. Christus unus omnium magister* (V, 572).

(54) Tutta la prima delle *Collationes in Hexaemeron* ha come tema l'universale *medietas di Cristo* (V, 329-335), cui segue nella seconda *collatio* la trattazione *De plenitudine sapientiae* (V, 336-342). Il *Sermo IV. Christus unus omnium magister* commenta l'affermazione di Cristo stesso nel Vangelo, secondo cui egli è via, verità, vita (V, 567 ss.): Cristo è via sul piano rivelativo, è verità sul piano conoscitivo generale, è vita in quanto « magister cognitionis contemplativae »; ed ecco la spiegazione dello stesso titolo del *Sermo IV*: « Quoniam ergo tria sunt quae impediunt ad perceptionem veritatis, videlicet praesumptio sensuum et dissensio sententiarum et desperatio inveniendi verum, ideo his obvians Christus dicit: *Unus est magister vester, Christus*. Dicit, inquam, quod Christus est *magister*, ut de nostra scientia non praesumamus; dicit quod *unus* ne in sensu dissentiamus; dicit quod *vester* est, paratus nobis assistere ne desperemus » (V, 572).

(55) Tutta la realtà è assimilata da Bonaventura ad un transito dall'Egitto alla terra promessa; l'aristotelismo averroistico, come teoresi anticristiana, è l'Egitto, cui non si deve mai più tornare; lo afferma la 19ª delle *Collationes in Hexaemeron*: « Descendere ad philosophiam est maximum periculum... Non amplius revertendum est in Aegyptum » (V, 422); sostanzialmente identico è il pensiero nell'ed. delle *Collationes in Hexaemeron*, curata da F. Delorme, Quaracchi 1934, p. 216.

L'uomo, nella sua interezza ma sul fondamento dell'anima, trascende il suo esser-nel-mondo; l'anima dell'uomo commisura alla propria trascendenza nell'essere la trascendenza nella scaturigine (creazione dell'anima) e negli orizzonti (immortalità). Creatura di Dio è l'anima, e quindi soggetta in assoluto alla potenza del creatore che potrebbe annientarla; ma è creatura diretta che è pure immagine di Dio, e quindi è costrutturalmente *capax Dei*: istituita nel tempo, ma finalizzata all'eterno perché è in essa una scintilla dell'eterno. L'essenziale finalismo dell'anima a Dio, col connesso sopravvivere di essa alla dissoluzione corporea, non è l'unico *fundamentum* o l'unica prova fondante, su cui Bonaventura fa poggiare la tesi dell'immortalità dell'anima, anche se è il principale: *potissimus modus*; basterebbe del resto guardare a quella che è la trascendenza dell'anima nei confronti della natura sia nella struttura dell'uomo che nel suo conoscere. Una realtà come l'uomo, che *irrompe nella natura per essere sulla natura*, non può essere soggetto nella sua interezza a quello che è il nascere-perire delle cose della natura (56).

L'immortalità dell'anima è legata alla *sapientia*, e anche alla *scientia* in quel che di trascendente alla fisicità quest'ultima esige; più autenticamente essa è però pensabile nell'ambito di un *sermo sapientiae*; di qui la sua presenza nel filosofare platonico e l'assenza di essa nel filosofare aristotelico. Ma come la platonica *sapientia* attende di venir trasfigurata nella *christiana sapientia*, così la tesi dell'immortalità va trasfigurata nella tesi della *beata comprehensio*, che è insieme conseguimento e possesso beatificante (57).

Se nello *status viae* la *sapientia* è *con-tuitio* dell'intelligibile nella sua universalità-necessità, nello *status termini* essa è *intuitio*

(56) All'immortalità dell'anima Bonaventura dedica tutta la *distinctio XIX* del lib. II del Commento alle Sentenze; là egli porta gli argomenti per tale immortalità (*fundamenta*); ma l'argomento sovrano poggia sull'essenziale finalismo dell'uomo all'ipermondo: «*potissimus modus deveniendi in eius [immortalitatis] cognitionem est ex consideratione finis*»; *II Sent., d. 19, a. 1, q. 1* (II, 460). Il *Breviloquium* esprime sinteticamente la tesi: «*Quia forma beatificabilis est capax Dei per memoriam, intelligentiam et voluntatem; et hoc est esse ad imaginem Trinitatis propter unitatem in essentia et trinitatem in potentiis, ideo animam necesse fuit esse intelligentem Deum et omnia, ac per hoc Dei imagine insignitam. Et quia nihil beatum potest beatitudinem amittere, nihil poterat esse beatificabile, nisi esset incorruptibile et immortale, necesse fuit animam rationalem immortalis vita de sui natura esse viventem... Ideo cum unitur corpori, potest ab eo separari*»; *Breviloquium, p. 2, c. 9* (V, 227).

(57) La tesi dell'immortalità, come si è visto dai testi, guarda principalmente all'orizzonte teologico dell'anima, cui partecipa o può partecipare il corpo; di qui il trapasso da quello che è il *sermo sapientiae* di Platone alla *christiana sapientia*.

di quell'intelligibile assoluto che è Dio; solo in Dio viene pienamente soddisfatta quell'infinita apertura all'infinito che caratterizza il tendere dello spirito umano. Nello *status viae* dell'atmosfera cristiana la pienezza di una sapienza illuminante e corroborante è dalla grazia; ed è la stessa grazia a configurarsi come gloria o beatitudine nello *status termini*. La distinzione fra i due *status* è incontestabile, ma è pure incontestabile la loro continuità nell'ambito dell'atmosfera della fede e della grazia. Il tempo, come periodo della grazia, viene trasfigurato in eternità, nella definitività della gloria; sicché la innegabile presenza al mondo — ai suoi problemi, ai suoi interessi, ai suoi drammi — è insieme compresenza all'eterno nei due gradi della grazia e della gloria (58).

L'orizzonte di trascendenza che caratterizza l'uomo dalla struttura al finalismo supremo trova e deve trovare un piano di condotta umana che mantenga e alimenti l'uomo nel suo emergere sulla mondità in cui è immesso. Sovviene qui il concetto di apertura assoluta come propria dell'anima nel suo essere *capax Dei* e quindi dotata della sapienza come presenza dell'intelligibile; tale apertura, per quel che riguarda l'azione, si configura come libertà: *liberum arbitrium* (59).

L'apertura indefinita all'intelligibile è apertura all'essere e al bene come tali o, se si vuole, all'essere che si configura come bene sul piano del tendere e dell'intendere. La libertà trova la propria radice nella ragione, che è appunto apertura all'intelligibile, ma trova il proprio soggetto o titolare nella volontà. Posto l'uomo fra gli enti dell'esperienza, la sua ragione (intelletto) li nota come enti che sono beni, ma li trova pure come non esaurienti l'essere e quindi il bene; l'esperienza offre oggetti appetibili ma che non adeguano l'ampiezza inesauribile dell'intelligibile bene. La libertà è allora scelta o *arbitrium*: *arbitrium* o giudizio arbitrale nella ragione, *arbitrium* o scelta nella volontà (60).

Nel pensiero di Bonaventura la libertà si prospetta certo come capacità di scelta tra i beni dell'esperienza; ma tale capacità, per

(58) Nello *status termini* il *terminus* è proprio *terminus viae*; si esige evidentemente che nello *status viae* alla *domus non manufacta* l'uomo avverta tale via e adegui la sua condotta ad essa.

(59) « In solis substantiis rationalibus reperitur liberum arbitrium »; *II Sent., d. 25, p. 1, a.u., q. 1* (II, 593).

(60) « Liberum arbitrium comprehendit rationem atque voluntatem »; *II Sent., d. 25, p. 1, a.u., q. 3* (II, 598); « Liberum arbitrium inchoatur in ratione et consummatur in voluntate; ideo libertas arbitrii principaliter consistit in voluntate »; *II Sent., d. 25, p. 1, a.u., q. 6* (II, 605).

un'anima *capax Dei*, si prospetta soprattutto come padronanza del proprio emergere sulla natura, padronanza della propria spiritualità e della propria teologicità nei confronti dell'esperienza come totalità. La libertà è quindi scelta *nell'esperienza* ma è pure scelta *sull'esperienza*, su tutti i beni che essa offre; espressa da Dio a propria immagine, l'anima, pur presente all'esperienza, la domina dall'alto della propria sapienza (61).

L'ideale di una spiritualità ipermondana avvolge l'anima e la orienta verso l'alto, facendole trasfigurare l'empirico nell'intelligibile e nel divino; eppure l'anima è nel corpo, forma del corpo e quindi comunque agganciata all'empirico. Se questo viene trasfigurato nell'intelligibile, l'anelito dell'anima è salvo, e con essa è salva autenticamente la sua spiritualità. Ma è pure possibile che l'empirico impedisca all'anima l'esercizio dell'essenziale legame con l'intelligibile e chiuda nel proprio orizzonte l'operare di essa; è qui l'insidia del sensibile, la possibilità di scegliere il terrestre abbandonando o mortificando lo spirituale; e abbiamo il peccato che è scelta del sensibile come sostitutivo dello spirituale oppure l'intralcio a quella padronanza che costituisce il *liberum arbitrium* (62).

La libertà come autopadronanza nell'esperienza e sull'esperienza mondana è, nell'uomo, il fatto essenziale e fondamentale della storia come storia della salvezza in clima cristiano; essa è la risposta adeguata dell'uomo all'appello assoluto di una vita assoluta; essa può pure soffrire e rendersi angusta nella mera capacità di scelta del relativo elevato al rango di assoluto, ma allora la libertà si conclude in se stessa come scelta intraempirica escludendosi come libertà autentica nel senso di un primato dello spirituale e come risposta infinita all'appello infinito. La spiritualità umana è una spiritualità insidiata dalla superbia e dal sensibile,

(61) « Ex concursu enim illarum potentiarum, rationis supra seipsam redeuntis et voluntatis concomitantis, consurgit integritas libertatis, quae est principium meriti vel demeriti »; *Breviloquium*, p. 2, c. 10 (V, 227). Proprio per la sua struttura, in cui l'anima è immagine di Dio, la libertà è insieme scelta nell'esperienza e scelta sull'esperienza; è qui la « *integritas libertatis* ».

(62) « Mirum autem videtur, cum ostensum sit quod Deus sit ita propinquus mentibus nostris, quod tam paucorum est in se ipsis primum principium speculari. Sed ratio est in promptu, quia mens humana, sollicitudinibus distracta, non intrat ad se per memoriam; phantasmatis obnubilata, non redit ad se per intelligentiam; concupiscentiis illecta, ad se nequaquam revertitur per desiderium suavitatis internae et laetitiae spiritualis. Ideo totaliter in his sensibilibus iacens, non potest ad se tanquam ad Dei imaginem reintrare »; *Itinerarium mentis in Deum*, c. 4 (V, 306).

e tale insidia, sempre nell'inderogabile responsabilità dell'umano volere, può venir superata solo nell'atmosfera della grazia (63).

La storia è senza dubbio il teatro dell'uomo *in statu viae*; la storicità dell'umano agire è nella spiritualità che, se può celebrare la propria purezza nel dominio sul mondo, può pure soccombere e sperimentare il dramma e il prevalere dell'irrazionale. La grazia di Cristo è il metastorico che entra nella storia per integrare e trasfigurare il primato dello spirituale, così come il Verbo, metastorico perché divino, è entrato nella storia come Verbo incarnato e redentore e santificatore. Non ha bisogno l'uomo di uscire dalla storia, e neppure lo può, così come non può librarsi *in statu viae* al di fuori della natura e di ciò che la natura offre e impone; la natura, il mondo, il terrestre non possono venir negati, ma mantengono il proprio valore nel costituirsi a strumento dello spirituale (64).

La metanaturalità dell'uomo è radicalmente nell'anima, ma ne partecipa in certo senso e in certi limiti anche il corpo come corpo di quest'anima, e quindi di tutto l'uomo. Abbiamo qui il capovolgimento della posizione aristotelica: in Aristotele l'anima è l'anima di un corpo, e dal corpo l'anima viene immersa e sommersa nella naturalità e nella caducità; in Bonaventura il corpo è il corpo di un'anima, e dall'anima il corpo ottiene di avere un destino metanaturale e soprannaturale. Con la metanaturalità e la soprannaturalità è la metastoricità di orizzonte dell'anima e, per l'anima, di tutto l'uomo. Non il mondo è eterno: altro motivo di ostilità di

(63) « Quoniam, ubi quis ceciderit, necesse habet ibidem recumbere, nisi apponat quis et adiciat ut resurgat, non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et aeternae Veritatis in se ipsa, nisi Veritas, assumpta forma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam quae fracta fuerat in Adam. Ideo, quantumcumque sit illuminatus quis lumine naturae et scientiae acquisitae, non potest intrare in se, ut in seipso delectetur in Domino, nisi mediante Christo »; *Itinerarium mentis in Deum*, c. 4 (V, 306). Come si vede dai testi di queste due note, Bonaventura ritrova la salvezza nell'autopossesso dell'anima contro il patologico del sensibile come predominante; Cristo ripara e salva aiutando l'anima a ritrovar se stessa nel suo originario rapporto con Dio.

(64) Si ha come una continuità fra quello che sarebbe l'*ordo naturae* per l'uomo e l'*ordo gratiae* o *supernaturae*; l'*ordo gratiae* è certamente gratuito in sé; ma nell'effettualità concreta e storica l'uomo è sempre e comunque legato al Verbo, che come incarnato nel Cristo è fonte della *reparatio*. La grazia eleva la natura, ma per l'uomo la natura non è qualcosa di estraneo o staccato dal mondo divino; il soprannaturale trova già una *dispositio* nel metanaturale. Scrive Bonaventura nel prologo del *Breviloquium*: « Est enim pulcritudo magna in machina mundana, sed longe maior in Ecclesia pulcritudine sanctorum charismatum adornata, maxima autem in Ierusalem superna, supermaxima autem in illa Trinitate summa et beatissima » (V, 205).

Bonaventura all'aristotelismo, specie nella versione averroistica; un mondo eterno non può evitare la necessità come nemica della libertà e della storicità; eterno è Dio, che ne fa partecipe l'anima nella sua essenza e l'uomo nel suo destino; si tratta di eternità dello spirituale, non di eternità di corpi e di fenomeni rientranti nella natura; posto in essere da un atto creativo libero e di amore da parte di Dio, l'uomo non trova nel mondo il proprio destino; e se il destino dell'uomo non è il mondo, non lo è neppure la storia. L'uomo è *nella* storia, ma non *dalla* storia o dalla natura che si fa storia, e neppure di conseguenza *per la* storia; istituito nel tempo, l'uomo è costituito per l'eternità (65).

Molte vie e vite e verità può offrire l'esperienza, così come la storia; e può offrire pure tanti maestri; ma per una realtà metanaturale e soprannaturale, che trova in Cristo la fonte e il modello, solo Cristo è l'autentica *via, veritas, vita*, così come solo Cristo è l'autentico maestro, che non annulla ma trasfigura l'immancabile maestro umano (66). La *manens civitas* dell'uomo non può essere la *immanens civitas* della natura-storia; tanto meno lo può essere per il cristiano che è lo stesso uomo potenziato e trasfigurato; se la storia dell'uomo *immanet* nell'esperienza, essa *non manet* conclusivamente in essa; l'essenza dell'umano tendere ed intendere è un *civitas futura*, che veramente *manet in aeternum* come *terminus* di una drammatica *via*; nel *terminus* lo *status* è autenticamente tale, e in esso si compie autenticamente il destino dell'uomo (67).

Il concetto di un futuro assoluto, che in fondo è un assoluto presente in termini di eternità, è ovviamente un futuro per il tempo, per un presente puntuale in quel che è il divenire del tempo

(65) Nella *coll. 1*, dopo aver detto che « *incipiendum est a medio quod est Christus* », Bonaventura arriva addirittura ad usare il termine *metaphysica* per la sua dottrina onniavvolgente: « *Haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum* » (V, 332). Come si sa, le *Collationes in Hexaemeron* sono una *reportatio*, e quindi il testo può presentare e presenta varianti; nell'ed. cit. dello *Hexaemeron* di Delorme il brano suddetto è più deciso nei riguardi di Cristo: « *In hoc ergo medio [Christo] consistit tota metaphysica, scilicet de emanatione, de exemplaritate, de consummatione: egredi a summo, transire per summum, et reduci ad summum* ».

(66) È il tema del *Sermo IV. Christus unus omnium magister*.

(67) Ancora una volta è evidente l'importanza della dottrina degli *status* nel pensiero bonaventuriano; l'uomo, nel suo testo, è visto nella *essentia* per quel tanto che serve a vederlo nello *status*; tuttavia è l'*essentia* che comanda la visione degli *status*, sempre che quella *essentia* sia vista nella sua interezza. La *mundana machina* non è carcere per l'uomo, ma non ne è neppure la *domus definitiva* e definitiva.

e della storia. L'escatologicità avvolge e solleva l'uomo, per Bonaventura; l'*eschaton* si realizza nel presente assoluto che per il tempo è assoluto futuro; esso esclude radicalmente ogni eterno ritorno in un mondo eterno e onniassorbente, ma non esclude la temporalità che, alimentata dall'eterno, è movimento nel futuro e per il futuro. L'uomo è essenzialmente un *itinerante*; si direbbe: *l'uomo è in viaggio assoluto*, perché *stat* dove non c'è veramente *status*. Se la storia è cristianamente storia della salvezza, tale storia è, come l'anima nei confronti di Dio, *speculum* e *imago* della *manens* città metastorica (68).

Bonaventura da Bagnoregio ha avuto stima di Gioacchino da Fiore, anche se non ne ha condiviso la critica a Pietro Lombardo (69), e ha cercato di accostare con realismo la visione e la profezia dell'abate calabrese. Egli non ha fatto propri gli entusiasmi di parecchi membri del suo Ordine francescano per le idee gioachimitiche; ha preso le distanze dallo stesso suo generale Giovanni da Parma, cui è stato successore nel generalato. Una sempre più profonda spiritualizzazione della Chiesa e dei suoi uomini sta in cima ai suoi pensieri e ai suoi aneliti e propositi, riconoscendo perciò certe esigenze fatte valere dagli Spirituali sulla scia di Gioacchino, ma non crede di poter semplicisticamente tracciare linee precise tra età ed epoche; solo sul piano di un'individualità eccezionale si può parlare di una settima epoca della Chiesa in Francesco d'Assisi; la perfezione definitiva non potrà mai essere nell'esperienza e nella storia, come una settima epoca, e cioè *in statu viae*; lo sarà solo *in statu termini*; l'Ordine francescano, per vocazione e per progetto e per proposito, potrà emblematicamente venir posto in una sesta età, ma senza mai concludere gli orizzonti. La storia è viaggio, è itinerario dal presente del tempo, irraggiato dall'eterno, al presente dell'eterno metatemporale (70).

(68) Cfr. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, Monaco-Zurigo 1959. Il pensiero di Bonaventura è escatologico (*de consummatione*) perché è teologico come orizzonte supremo; di qui la sua radicale avversione alla tesi aristotelica dell'eternità del mondo; cfr. A. COCCIA, *De aeternitate mundi apud s. Bonaventuram*, nel vol. III (pp. 279-306) dell'opera collettiva per il centenario: *S. Bonaventura*, Roma 1974.

(69) Un riferimento espresso a Gioacchino da Fiore per la sua dottrina trinitaria, in polemica con quella di Pietro Lombardo, si ha in *I Sent.*, d. 5, *dubium IV*.

(70) Nel *Prologo* del *Breviloquium* Bonaventura divide la storia in sette epoche dalla creazione di Adamo al giudizio finale; la settima epoca [*aetas*] è la « *quies animarum non habens finem* », e risponde nel racconto biblico della creazione al settimo giorno in cui Dio si riposò. Di qui il simbolismo e la rispondenza del numero sei in tutti i momenti-aspetti della realtà e

L'itinerario bonaventuriano non è solo un viaggio, nella e per la mente che contempla, dal mondo a Dio, passando dagli specchi e dai riflessi alla realtà originale che si specchia e si esprime; tale itinerario è pure un viaggio nella storia, ma un viaggio che nella realtà è passare (o uno stare passando) dalla storia all'assoluto metastorico; ed è un viaggio che nel proposito e nel progetto e nell'azione è un passaggio, un passare permanente e immanente nella storia in quanto questa è specchio e insieme incarnazione del metastorico; quel metastorico che nella storia è *per speculum et in aenigmate* attende di rivelarsi in tutta la sua luminosa grandiosità (71).

Le *artes* sono un valore nell'esperienza e nella storia, e così la *scientia* e la *sapientia*, sia pure in un'universale atmosfera di riflesso della teologia; ma tutti i valori dell'esperienza e della storia, appunto per il loro carattere di riflesso, si riconducono, come a fondamento e ad orizzonte, alla teologicità; è qui il significato del *De reductione artium ad theologiam*. La « *reductio* » non è evidentemente una riduzione, quasi che tutti i valori venissero assorbiti dalla teologia; *reductio* vale riconduzione, e cioè fondazione-finalismo (72).

della storia: sei giorni della creazione, sei periodi della vita dell'uomo, sei epoche della storia, sei gradini del trono di Salomone, sei potenze dell'anima, sei gradi dell'ascensione a Dio. Al centro di tutto è Cristo, in cui è la *recapitulatio omnium*; nel Vecchio Testamento tutto è, paolinamente, figura, nel Nuovo Testamento è la compiutezza storica della salvezza.

Le *Collationes in Hexaameron* potrebbero, nel titolo, far pensare ad un semplice commento al racconto biblico della creazione in sei giorni; l'opera assume certo il racconto di sei giorni solo come schema per vedervi il corso storico in quanto incentrantesi in Cristo come l'assoluta *mediatio* della natura e della storia.

Egli prende da Gioacchino da Fiore lo schema delle sette epoche sia per il Vecchio che per il Nuovo Testamento; *Hexaameron*, coll. 16 (V, 404-406), ma non crede di poter parlare di un'età dello Spirito al di là dell'età di Cristo; ormai la *lex gratiae* domina e colora tutto; si può parlare, per il tempo di Bonaventura, di una sesta epoca, ma sempre come di una formula piuttosto simbolica.

(71) A vero dire, *itinerarium* è la via, non il viaggio; fondamentale è certo l'*iter* dell'anima nella sua meditazione e dell'uomo nella storia; l'itinerario, come via, è dato dalla realtà sensibile e intelligibile per la *meditatio mentis*, ma è tutta la storia come plesso di eventi; l'importanza dell'itinerario è però per l'*iter*, il viaggio; l'uomo è realtà itinerante dallo *speculum* all'originale, ma è pure realtà itinerante dalla storia al metastorico, dalla *domus manufacta* alla *domus non manufacta in caelis*.

(72) Scrive di fatto Bonaventura alla fine del *De reductione artium ad theologiam*: « Sic patet quomodo multiformis sapientia Dei, quae lucide traditur in Sacra Scriptura, occultatur in omni cognitione et in omni natura. Patet etiam quomodo omnes cognitiones famulantur theologiae... Patet etiam quam ampla sit via illuminativa, et quomodo in omni re, quae sentitur sive quae cognoscitur, interius latet ipse Deus »; n. 26 (V, 325).

Non solo il sapere — tecnico, estetico, scientifico, sapienziale — vien ricondotto e deve venir ricondotto alla teologia, ma pure tutta la vita. La vita dell'uomo non è (in linea di valore) e non può essere (in linea di fatto-azione) che una *reductio* onninglobante (non: onniassorbente) al teologico, non certo per affogarvi l'uomo dell'uomo con la sua operosità e col suo dramma, ma per ritrovarlo nella sua autenticità; il teologico, che struttura l'uomo e lo illumina, lo invia e lo avvia alla sua compiutezza di umanità, non nell'uomo troppo umano della terrestrità, ma nell'uomo profondamente umano che è il metanaturale e il soprannaturale nella natura, ed è il metastorico che assume la storicità e, salvandola, la trasfigura; o meglio, in termini bonaventuriani, lo storico e la storicità dell'uomo e nell'uomo si salvano se si sublimano nel metastorico (73).

Lo *Itinerarium mentis in Deum* è, nella sua lettera, un viaggio o un passare che coglie e contempla Dio nella realtà dell'esperienza, dell'anima, dell'intelligibile; ma nel suo spirito esso esprime pure un viaggio che coglie e vive nella storia l'assoluto del metastorico. In entrambi i casi abbiamo un passare assoluto che è un passare dal *signum* al Significato, dalla figura al Figurato; è tutto un linguaggio attivo e vitale che parte da Dio all'uomo nel mondo, e dall'uomo nel mondo a Dio; il passare dell'uomo come spirito (*mens*) è un superamento assoluto, che trova la propria compiutezza in quella che è mistica della contemplazione e dell'azione. Nella situazione mistica la caligine non svanisce; anzi, nei confronti della luminosità legata ai *lumina* adoperati nell'esperienza, la caligine è ancora più tale; ma proprio di fronte ai limiti congeniti e costrutturali dell'uomo sapere, sia pure coadiuvato dalla rivelazione e dalla grazia, lo *status* mistico si rivela come superluminosità; la caligine è la caligine dell'immensa luce, in cui il *signum* quasi si dissolve — il velo del *vestigium* e dell'*imago* si squarcia — per far posto alla luminosità avvolgente del Divino. Lo *status* mistico non è lo *status termini*, ma lo adombra, ne costituisce l'assaggio-approccio diretto (74).

(73) Nel *Prologo* del *Breviloquium* Bonaventura usa il termine « authenticus » proprio nel senso dell'assolutamente credibile e dominante, applicando il termine alla Sacra Scrittura: « In tanta igitur multiformitate sapientiae, quae continetur in ipsius sacrae Scripturae latitudine, longitudine, altitudine et profundo, unus est communis modus procedendi, authenticus »; § 5 (V, 206).

(74) Abbiamo allora due caligini, quella dell'infraintelligibile e quella del sovrintelligibile: la *consideratio scientialis* ha da fare con la caligine dell'infraintelligibile (come intelligibile non puro), la « *mystica sapientia* » (*Itine-*

Se tutto, nell'esperienza e dall'esperienza, è un passare, un transito, il passare perfetto, il transito compiuto nello *status viae* si ha nel perdersi in Cristo Crocifisso come supremo emblema e supremo linguaggio dell'amore; l'uomo che passa dalle *artes* alla *scientia*, e dalla *scientia* alla *sapientia*, e dalla *sapientia* preteologica alla sapienza teologica, deve pure passare dalla sapienza teologica alla sapienza mistica della contemplazione, e da questa all'abbraccio del Cristo Crocifisso che è un perdersi in Lui; è qui il transito compiuto in quanto possibile anteriormente allo *status termini*.

« Perché tale transito sia perfetto — conclude l'*Itinerarium mentis in Deum* — occorre lasciar da parte tutte le operazioni intellettuali e trasferire e trasformare in direzione di Dio tutta la pienezza dell'affetto. È, questa, una situazione mistica e riservatissima... E siccome per essa niente può la natura e poco l'impegno, poco deve venir concesso alla ricerca e molto alla devozione; poco alla lingua e moltissimo all'interna letizia; poco alla parola e allo scritto, e tutto al dono di Dio, cioè allo Spirito Santo; poco o nulla alla creatura, e tutto a Dio creatore che è Padre e Figlio e Spirito Santo...

Se oltre a ciò vuoi sapere come questo avvenga, interroga la grazia, non il sapere; lo slancio, non l'intelletto; il gemito della preghiera, non la fatica della lettura; lo sposo, non il maestro; Dio, non l'uomo; la caligine, non la chiarezza; non la luce, ma il fuoco che è fiamma grandiosa e trasporta in Dio con la sovrabbondanza della devozione e l'ardore pieno dell'affetto. È Dio un siffatto fuoco; il suo camino è in Gerusalemme; Cristo ha acceso questo fuoco nel fervore della sua ardentissima passione...

Moriamo allora ed entriamo nella caligine; imponiamo silenzio alle preoccupazioni, ai desideri e ai fantasmi; passiamo con Cristo Crocifisso da questo mondo al Padre in modo che, rivelatoci il Padre, diciamo con l'apostolo Filippo: ci basta » (75).

Con la mistica la *medietas* dell'uomo fra l'eterno e il tempo è completa e compiuta; ma la mistica non è un salto assoluto o

Itinerarium mentis in Deum, c. 7; V, 312) ha da fare con la caligine del sovrintelligibile come assaporato pienamente nei limiti dello *status viae*; in mezzo è la *sapientia* come presa dell'intelligibile, e, come sua trasfigurazione, la *sapientia christiana*. La presa dell'intelligibile nel sensibile e dal sensibile esige il Verbo come *ratio intelligendi regulans et motiva*; la presa dell'intelligibile puro esige il Verbo come *ratio et obiectum*; *scientia* nel primo caso, *sapientia* nel secondo; la *sapientia christiana* esige il Verbo come incarnato; la *sapientia mystica* si volge al Verbo come incarnato e crocifisso; la mistica, qui, è decisamente francescana.

(75) *Itinerarium mentis in Deum*, c. 7 (V, 312-313).

un taglio o una rottura; essa non è che la *consummatio* o compiutezza di quella presenza del teologico che si trova nella struttura e nel sapere e nell'orizzonte dell'uomo. La mistica mette da parte il sapere, la chiarezza, la ricerca non come loro negazione, ma come loro potenziamento e trasfigurazione ulteriore.

Noi non sappiamo se Bonaventura ebbe pure personalmente una vita mistica; il suo quadro mistico viene da lui attribuito, esemplificando, al beato Francesco; ma è certo che nell'*Itinerarium* (in quanto proclamata) e in tanti discorsi ed opuscoli Bonaventura è un *auctor* di teologia mistica. Non si tratta affatto, a mio giudizio, di filosofia mistica, che sarebbe un vero pasticciaccio; la mistica bonaventuriana è teologia mistica, e cioè una trattazione che muove dalla fede-grazia e in essa si muove e si compie in una situazione di eccezione. Se a tale situazione egli invita coloro che hanno compiuto con lui l'itinerario spirituale a Dio, l'invito resta evidentemente valido nell'atmosfera del suo pensare cristiano, ma nulla autorizza a parlare di misticismo filosofico o di filosofia mistica. Torna ancora valida l'affermazione che in Bonaventura, *in actu exercito* e cioè nell'effettuale esercizio del pensare, non abbiamo un far filosofia e un far teologia (e teologia mistica) che, come valori autonomi, convergano poi in un filosofare teologico o in un teologare filosofico. In Bonaventura una è l'autentica e compiuta *sapientia*: la *sapientia christiana*, così come uno è Cristo, Verbo di Dio e incarnato, e uno è Dio (76).

IV - L'EREDITA' DELL'ANTROPOLOGIA BONAVENTURIANA

Bonaventura da Bagnoregio non ha dato origine o spunto ad una scuola come movimento-gruppo di pensiero ispirato alla sua dottrina; fra l'altro, il fatto che egli lasciò l'attività magistrale

(76) Si può ben dire pertanto che Bonaventura non è filosofo e mistico, e neppure un filosofo cristiano, sibbene il rappresentante di una *sapientia christiana*, che esalta la *sapientia* in genere e si esalta nella *sapientia mystica*. Il binomio bonaventuriano è, a tutti gli effetti, il Verbo e l'uomo; in Cristo abbiamo il Verbo che si fa uomo; nel cristiano abbiamo l'uomo che si lega compiutamente al Verbo, sia pure *per speculum et in aenigmate* attraverso la *sapientia*, che si precisa come cristiana e si compie come mistica, finché nello *status termini* si arrivi alla pienezza di una *comprehensio* che è possesso al di là dello *speculum* e dell'*aenigma*. Indicazioni illuminanti sul concetto-valore della sapienza, sul piano conoscitivo e su quello etico, nel pensiero di Bonaventura si trovano in J. G. BOUGEROL, *S. Bonaventure et la sagesse chrétienne*, Parigi 1963; si abbia presente che il francese « sagesse » traduce entrambi i termini italiani « sapienza » e « saggezza », nei quali il secondo ha più una portata pratica.

proprio nell'anno in cui fu accolto come *magister* all'università di Parigi fornisce un motivo a tale mancanza di una scuola; tanto più che dopo di lui fu Duns Scoto a predominare nella tradizione culturale dell'Ordine francescano. Per due secoli quasi nessuno avverte la presenza di Bonaventura nella tradizione di pensiero per quel che riguarda la dottrina antropologica; quella presenza si ha solo per l'attività francescana e per la personalità di Bonaventura, oltre che per gli scritti di mistica. Tuttavia se manca la presenza di Bonaventura pensatore, non manca la presenza obiettiva di un pensiero che nel Medioevo ha trovato in Bonaventura il proprio esponente (77).

La battaglia di Francesco Petrarca contro l'averroismo è tutta nella linea di Bonaventura, anche se la fonte personale di lui è costituita piuttosto da Agostino; Petrarca, si sa, ha avversato energeticamente averroisti e occamisti; egli era al corrente delle linee e tendenze di pensiero del suo tempo; più che nel tomismo, egli trovava nell'atmosfera bonaventuriana la base per la propria battaglia. Dopo Petrarca e nella sua linea decisamente antiaverroistica, in chiave di trascendenza dell'uomo sulla natura, sono quegli umanisti che han trattato della *dignitas hominis* o comunque dell'atmosfera spirituale di lui: Coluccio Salutati, Bartolomeo Fazio, Gianozzo Manetti, Cristoforo Landino (78). Nel Quattrocento l'umanista senese Agostino Dati, nel suo *De animi immortalitate*, ricorda espressamente l'antropologia bonaventuriana; il lib. V del suo lavoro s'intitola appunto *De animi immortalitate ex Bonaventurae Balneoregii potissimum sententia ac divi Bernardini Senensis*; l'amor patrio fa sottolineare al Dati la *sententia* di san Bernardino da Siena; ma il fatto che venga presa in espressa considerazione l'antropologia di san Bonaventura è molto significativo; tuttavia questa antropologia non è la sola a venir considerata nel lib. V;

(77) I manoscritti delle opere di Bonaventura sono senza dubbio numerosi, e si sa che la commissione editoriale di Quaracchi ebbe al proposito un lungo e duro lavoro; ma quei manoscritti, se dimostrano l'interesse di lettori, non mostrano la presenza fattiva del pensiero bonaventuriano sul piano teoretico. Forse maggiore è stata l'azione svolta dagli scritti di Bonaventura su trattazioni omiletiche, ascetiche, mistiche sia negli scritti di professione che in quelli letterari; sarebbe un proficuo lavoro sorprendere l'efficacia del pensiero bonaventuriano in scritti professionalmente né filosofici né teologici.

(78) La lotta di Petrarca e degli umanisti ricordati era diretta diametralmente contro l'aristotelismo ad essi contemporaneo nella linea di una *sapientia christiana* e volta a proclamare l'emergenza dell'uomo sulla natura; cfr. il mio cit. lavoro *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, cap. II; negli scritti degli umanisti gli aristotelici, per il loro naturalismo, vengono detti con frase ciceroniana « plebei philosophi ».

vi sono tratteggiati Alessandro di Hales, Giovanni Duns Scoto e Francesco de Meyronnes (79).

Gli umanisti surricordati parlano di una « *divinitas animae* », e questo linguaggio ha spinto certi critici ad interpretare in chiave immanentistica l'antropologia degli umanisti: Dio e l'anima verrebbero posti sullo stesso piano di divinità. Siffatta ermeneutica ignora evidentemente il linguaggio degli umanisti; a non voler ricordare che nel Rinascimento anche fra gli aristotelici il metafisico era detto « *divinus* » (80), la terminologia umanistica poneva sul piano di una *divinitas* tutte quelle realtà che emergessero sulla naturalità; quando poi si va a penetrare il carattere di tale *divinitas* si trova che « *divinum* » per gli umanisti non è soltanto Dio, ma pure tutto ciò che procede per creazione diretta da Dio ed è orientato a trovare la propria pienezza in Dio; cioè, per gli umanisti, è nella sfera del *divinum* o della *divinitas* tutto ciò che costituzionalmente è *capax Dei*; siamo, come si vede, all'atmosfera bonaventuriana di pensiero (81).

Altro concetto presentissimo nel Rinascimento è la *medietas* dell'uomo fra il tempo e l'eterno; a vero dire, tale *medietas* è già nel *Liber de causis* e nello Pseudo-Dionigi, a non voler considerare che le fonti più remote; la si trova ribadita anche nei testi tomistici. Ma nel Rinascimento la *medietas* dell'uomo indica quel particolare *status* per cui l'uomo, seppure istituito nella natura e nel tempo, è costituzionalmente rivolto all'eterno; e anche qui siamo ad una presenza obiettiva dell'antropologia bonaventuriana (82).

L'emergere o il trascendere dell'anima dell'uomo nei confronti della natura porta Bonaventura a rifiutare la chiusura di una trattazione dell'uomo nell'ambito di una aristotelica *philosophia naturalis*; quella polemica, che Bonaventura sostiene contro il filosofare degli averroisti, è ancora più forte nel Rinascimento; anzi porta

(79) Il *De animi immortalitate* del Dati (1420-1479) fu pubblicato dal figlio Nicola, Siena 1503.

(80) La « *divinitas animi* » è, in tutti gli umanisti surricordati, fondamento della *dignitas hominis*; tale *divinitas* è affermata in quanto l'anima nella sua scaturigine e nel suo orizzonte si rifà a Dio, trascendendo l'ambito della natura; cfr. in particolare il *De anima* di Cristoforo Landino, su cui rimando al mio lavoro *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, pp. 114-120. Quanto alla qualifica di « *divinus* » per il metafisico basta scorrere gli scritti dei trattatisti aristotelici per notarla.

(81) Dal Petrarca al Landino, quanto agli umanisti, la *divinitas animi* è sempre legata al fatto che l'anima, proprio secondo Agostino e Bonaventura, è *capax Dei* e *beatificabilis* nel possesso di Dio.

(82) Nel lavoro *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento* io mostro la vicenda della *medietas* in umanisti, in platonici e in aristotelici; di *medietas* parla pure Tommaso d'Aquino e in genere le varie scuole della « scolastica ».

ad un mutamento notevole e significativo della terminologia. Per Bonaventura la teologia è il plesso di dottrine di fede in quanto legate alla rivelazione nella Sacra Scrittura (la *sacra pagina*); egli non condanna il filosofare, ma quel particolare filosofare che crede di poter fare a meno della rivelazione o di esserle addirittura ostile (averroismo). La grande presenza e la notevole efficacia dell'aristotelica *philosophia naturalis* nel Rinascimento, con le sue caratteristiche di naturalismo radicale (in linea teoretica o esegetica), spinge ad un superamento di una *philosophia naturalis* financo nel termine: se una *philosophia naturalis* vede e conchiude l'uomo nell'esperienza e nella natura, una disciplina intesa a notare e a proclamare l'emergere dell'anima sulla natura non potrà essere che *theologia*; e allora il termine « *theologia* », pur non lasciando di significare il plesso rivelato di dottrine, significa pure una filosofia dello spirito, e cioè quella maniera-atmosfera del filosofare che proclama e giustifica la *divinitas animae*. Ovviamente una tale *theologia*, rifiutando il naturalismo di Aristotele e ancor più degli aristotelici del Rinascimento, si richiamerà a Platone, cui Bonaventura riconosce il *sermo sapientiae*. La problematica dell'immortalità, che caratterizza una dottrina antropologica in chiave immanentistica o trascendentistica, costituisce allora il centro della riflessione teorica. Ed ecco l'opera storicamente e teoreticamente notevole di Marsilio Ficino: *Theologia platonica de immortalitate animorum*. Il Ficino, nella sua battaglia antiaverroistica, utilizza Tommaso d'Aquino, ma si muove tutto nell'atmosfera bonaventuriana. Fortissimo rilievo acquistano in lui i concetti-valori di *medietas* dell'uomo, dell'uomo come *copula mundi*, del conoscere umano come corroborato dall'illuminazione divina, del finalismo dell'uomo come *capax Dei* e quindi della *divinitas animae*. La battaglia di Bonaventura, condotta all'insegna del *sermo sapientiae* contro un esclusivo *sermo scientiae*, diventa vasta e decisiva nel Ficino; in quest'ultimo si trova, come in Bonaventura, il rispetto per Aristotele e il suo *sermo scientiae* (*philosophia naturalis*), ma viene ognora ribadito il primato del *sermo sapientiae* come unica atmosfera in cui possa essere culturalmente possibile il cristianesimo (83).

La *medietas* dell'uomo era tanto presente e ribadita nel Rina-

(83) La ficiniana *Theologia platonica de immortalitate animorum* voleva essere un'introduzione teoretica al cristianesimo, nell'espressa dichiarazione dell'autore; benché pubblicata prima, l'opera *De religione christiana* veniva idealmente dopo la *Theologia platonica*; è inesatta e mistificante la qualifica di platonismo cristiano per la teoresi del Ficino.

scimento, fuori degli ambienti aristotelici, che lo « aristotelico » Pietro Pomponazzi credette bene di professarla nel suo *De immortalitate animae*; tuttavia, ed evidentemente, una *medietas* nel senso tradizionale non poteva conciliarsi con la tesi pomponazziana della mortalità dell'anima; e allora il Pomponazzi, pur proclamando quella *medietas*, ne offre una sua esegesi: l'uomo è medio fra il tempo e l'eterno in quanto, sempre e necessariamente conchiuso nel tempo con la mortalità di tutto l'uomo, egli ha slanci ed opere che per metafora possono dirsi eterni. La polemica del Pomponazzi era contro il tomismo come la più diffusa sintesi dottrinale negli ambienti cristiani, ma in realtà essa aveva più espressamente in Bonaventura l'obiettivo di lotta (84).

La visione dell'uomo come *copula mundi*, nell'affermazione di una *medietas* intesa nel senso sapienziale, e della *dignitas hominis* legata alla *divinitas animae*, si trova pure ed efficacemente nel pensiero di Giovanni Pico della Mirandola; anzi la dottrina dell'anima come *imago Dei* è pure molto presente in Pico (85). Si è voluto vedere in Bernardino Telesio l'assertore di un naturalismo polemico nei confronti dello spiritualismo più o meno legato al platonismo e alimentato dalla tradizione cristiana e dalla dottrina agostiniana; eppure, a ben vedere, Telesio, nel mentre si limita ad offrire nulla più che una *philosophia naturalis*, vede nell'anima intellettiva una realtà del tutto emergente sulla natura; un'anima che sia espressamente umana appartiene, secondo Telesio, alla sfera della spiritualità, è creata da Dio e tende a Dio; pertanto una tale anima suppone nell'uomo un principio della vita biopsichica, che fa emergere ancora più la spiritualità del principio intellettivo. Se la *philosophia naturalis* di Telesio viene intesa come metafisica materialistica, un'anima spirituale e quindi trascendente la natura è più che spaesata in tale materialismo; e allora non resta che attribuire la tesi telesiana dell'*anima a Deo creata* o a paura dell'Inquisizione o a mero fideismo o comunque ad incoerenza; ma in realtà il pensiero telesiano, per quel che riguarda l'anima, è senza dubbio sul piano sapienziale di Bonaventura. Lo stesso si dica, e col riconoscimento di un maggiore peso teoretico

(84) All'antropologia pomponazziana son dedicati i capp. V e VI (pp. 227-338) del mio lavoro *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*; contro di lui Bonaventura sarebbe stato ancor più severo di quanto fosse contro gli aristotelici suoi contemporanei nelle *Collationes in Hexaameron*.

(85) Cfr. G. DI NAPOLI, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma 1965, pp. 371-426; essenziale è ancora in Pico lo stretto legame tra l'uomo e Cristo, ivi, pp. 427-480.

nei confronti di Telesio, per Tommaso Campanella; anche in Campanella il proposito di garantire energicamente la trascendenza dell'anima sulla natura porta il pensatore ad attribuire un proprio principio all'attività biopsichica dell'uomo, riservando all'anima il piano sapienziale dell'intelligibile (86). Solo in Giordano Bruno rivive, in una visuale teoretica propria e allargata, la teoria averroistica dell'Intelletto unico, con la conseguenza di risolvere la struttura dell'uomo nella struttura comune agli animali (87).

Dopo il Rinascimento il pensiero di Bonaventura da Bagnoregio si fa più presente nell'Ordine francescano, ma incide per nulla sul pensiero moderno e poco sui pensatori cristiani. Bisogna pervenire ad Antonio Rosmini per trovare in un pensatore moderno e cristiano la presenza obiettiva del modo bonaventuriano di pensare; e questo sia per la stretta unione tra ispirazione teologica ed istanza filosofica che per la dottrina dell'intelligibile essere e della connessa emergenza dell'anima sulla natura (88). Ma l'Ottocento ha visto erigere a Bonaventura un monumento culturalmente insigne nell'edizione delle sue opere a Quaracchi; dopo tale edizione l'attenzione al pensiero bonaventuriano è andato sempre più crescendo.

Ho detto che Bonaventura è un pensatore medievale; ma la medievalità, che dà un peculiare carattere al pensare di lui, non lo chiude affatto dentro i limiti di un periodo storico-culturale. Ad orecchie ferme all'operatività scientifica e al formalismo matematico e all'analisi linguistica può sembrare strano ed estraneo un pensiero che parla di *reductio ad theologiam*, di *speculum* di Dio, di uomo immagine di Dio nell'anima ecc.; inattualità, si direbbe. Tuttavia il limite cronologico non è proprio e solo di Bo-

(86) Telesio e Campanella, proprio per affermare e garantire l'emergenza di un'anima intellettiva sulla natura, parlano di un'anima sensitiva a sé, nell'uomo, come principio di attività bio-psichica; a coronamento del sinolo umano sopravverrebbe la *mens a Deo creata e capax Dei*; per una documentazione cfr. il mio cit. lavoro *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, pp. 389-402; 408-424.

(87) Per l'avverroismo di Giordano Bruno cfr. *Cabala del cavallo pegaseo, De gli eroici furori, De la causa, principio e uno*, in G. BRUNO, *Dialoghi italiani*, ed. Gentile; 3ª ed. a cura di G. Aquilecchia, Firenze 1958, pp. 884-886; 1022; 1043-1044; 245-246.

(88) Nella vasta bibliografia su Rosmini mi permetto rimandare al mio scritto; *Antonio Rosmini e le correnti teologiche del suo tempo*, in G. DI NAPOLI - R. BESSERO BELTI, *Problemi teologici ed ecclesiologici in A. Rosmini*, Milano 1972, pp. 7-83; non credo che ci sia nel pensiero moderno un bonaventuriano più autentico di Rosmini: nella dottrina del Verbo come illuminante e nel legame affermato tra piano naturale e piano soprannaturale Rosmini si muove in un'atmosfera che richiama fortemente Bonaventura, specie nelle *Collationes in Hexaameron*.

naventura e di altri filosofi medievali; tale limite è proprio di tutti i pensatori che comunque sono legati al tempo e al suo passare.

Tutto sta a domandarsi se la medievalità di Bonaventura si esaurisca in se stessa, tutta, oppure indichi solo un particolare modo di pensare che nella sostanza esprime il perenne valore dell'umanità dell'uomo come emergente sulla natura e sul mondo, e quindi sul sapere comunque il mondo. Se si volesse dire che l'attuale (congiunturale) momento-modulo del filosofare è un valore definito e definitivo, l'inattualità di Bonaventura sarebbe fuori discussione; se poi, in linea di autentica criticità, si ammette che il suddetto momento-modulo del filosofare non può pretendere alla onnicomprensività o alla esaustività, allora l'apparente inattualità del pensare bonaventuriano può ben ribaltare in palpitante attualità (89).

La battaglia di Bonaventura, nel suo tempo, è stata insieme contro l'immanentismo naturalistico dell'averroismo e contro l'esasperato spiritualismo storicistico di alcuni ambienti ecclesiali dentro e fuori del suo Ordine francescano. Non si può dire che quella battaglia, nella sua sostanza se non nelle sue forme e nei suoi accenti, non abbia oggi un senso. Oggi, come nel Medioevo e come sempre, è in giuoco l'umanità dell'uomo, al di là di tutte le pretese di fattismo empiriologico e di formalismo logico; e anche oggi, come sempre, incombe l'insidia dell'iconoclasmo irrazionalistico che tende a concludere l'orizzonte dell'uomo nella sua operatività intranaturale e intrastorica. Per manipolare gli uomini si dice che si vuol tutto concludere nell'uomo, ma si rifiuta di pensare l'uomo. Bonaventura può insegnarci che, al di là della scienza che (come la dantesca « aiuola » della terra) ci fa tanto feroci nell'orgoglio e nella distruttività, c'è posto per una sapienza che, nell'uomo, riveli all'uomo o comunque l'aiuti a rivelare l'autentica umanità del suo essere uomo (90).

GIOVANNI DI NAPOLI

(89) Acute suggestioni al riguardo si trovano nello scritto di P. PRINI, « *Ars aeterna* » e « *memoria* » nel pensiero di san Bonaventura, nel cit. *Bollettino d'informazioni del Centro di studi bonaventuriani*, Bagnoregio 1975 (luglio).

(90) L'attuale atmosfera di studi ha privilegiato oltremodo il *sermo scientiae*, in una forma di aristotelismo radicalizzato nel proprio naturalismo; il nostro dramma di uomini contemporanei trova la propria radice nell'assenza di un *sermo sapientiae*, che richiami l'orizzonte teologico dell'antropologico; è qui, con termine bonaventuriano, l'unico « *modus authenticus* » di vedere e di salvare l'uomo dalla distruzione: distruzione teorica con le varie dottrine della morte dell'uomo, distruzione pratica con l'effeatezza dell'aggressività permanente e sistematica.