

L'EVIDENZA DI DIO IN SAN BONAVENTURA

Se vi è un tema, che, nella grandiosa sinfonia bonaventuriana, appare, insieme, necessario e superfluo, questo è il tema della evidenza di Dio. Che in ogni ente esistente, dal minerale alla pianta all'animale, riluca la presenza di Dio, come luce e bene, è motivo francescano, che, dal *Cantico delle creature*, trapassa, per la mediazione dell'agostinismo speculativo, in tutta la teologia del Dottore Serafico; che l'anima umana, con la sua aspirazione al vero al bene al bello, sia la prova evidente di una presenza e di una immagine, è motivo antropologico e teologico, che da Agostino attraverso Anselmo e Alessandro di Hales diviene certezza indiscutibile in Bonaventura. Il riferimento alla evidenza di Dio costituisce il presupposto, ora taciuto ora accennato ora espresso, di tutta la teologia bonaventuriana: un presupposto a tal punto ovvio e necessario, da divenire superfluo.

I - EVIDENZA, NON DIMOSTRAZIONE DI DIO

Forse per questo Bonaventura si dedica solo in senso indiretto e improprio alla cosiddetta dimostrazione della esistenza di Dio. Nelle poche pagine dedicate a questo problema, non è mai la dimostrazione dell'esistenza di Dio in primo piano. Ciò è pienamente comprensibile: se Dio è una verità indiscutibile, che bisogno c'è di dimostrarne l'esistenza? il giudizio di esistenza vale per gli enti finiti, che possono esserci o non esserci (un'isola o cento talleri, come esemplificherà il fraintendimento anselmiano di Gaunilone e Kant), ma non per Dio, che non può essere pensato come non-esistente. In questo senso, possiamo affermare con i principali fenomenologi della religione che il problema della dimostrazione dell'esistenza di Dio è uno pseudo-problema; che Dio non si *dimostra*, ma si *mostra*; che solo a partire dalla previa evidenza di Dio ha senso una traduzione di tale evidenza dalla sfera sentimentale o esistenziale alla sfera logico-razionale; che, in ogni caso, tale traduzione discorsiva non ha validità probante, ma solo esplicante, in quanto, come opportunamente ricordava il tomista Jacques Ma-

ritain, Dio non è né un albero né una sezione conica, e a lui non si confanno le dimostrazioni del tipo dei teoremi matematici (cfr. *I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1974, p. 19); che, alla fin fine, la dimostrazione risulta o inutile o inefficace, in quanto — come osservava S. A. Kierkegaard — « se Dio non esiste, allora è certamente impossibile dimostrarne l'esistenza; ma se esiste, è una vera scemenza volerlo dimostrare » (*Briciole di filosofia e postilla non scientifica*, tr. it. di C. Fabro, Zanichelli, Bologna 1962, vol. I, p. 130).

Il problema bonaventuriano, allora, non è quello della dimostrazione « an Deus sit » (cfr. S. Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. II), ma quello della sperimentazione sapienziale della evidente presenza di Dio indimostrabile. Nel primo testo in cui Bonaventura si occupa del problema — la seconda « quaestio » contenuta nella VII distinzione del Commento al I libro delle Sentenze di Pietro Lombardo — la domanda non verte sulla esistenza di Dio, ma « de veritate et immutabilitate Dei »; e, nel medesimo luogo, le pagine che espressamente si riferiscono all'*unum argumentum* di S. Anselmo, non intendono tanto provare che Dio esiste, quanto piuttosto mostrare che non si può pensare Dio come non esistente (« Utrum divinum esse sit adeo verum, quod non possit cogitari non esse »).

Vero è che nei *Problemi discussi sul mistero della Trinità* (q. I, a. 1) Bonaventura enuncia tre procedimenti dimostrativi per giungere alla certezza evidente di Dio; ma, anche qui, il fine che egli si propone non è la dimostrazione dell'esistenza, ma la dimostrazione della impossibilità di dubitare intorno alla realtà indubitabile « Dio » (« Utrum Deum esse sit verum indubitabile »; e acutamente la Vanni-Rovighi, *S. Bonaventura, Vita e pensiero*, Milano 1974, p. 116, traduce « essere di Dio », non già « esistenza di Dio »). Nell'*Itinerario*, poi, Bonaventura riprende la seconda delle tre vie enunciate nello scritto sulla Trinità (che, cioè, ogni creatura proclama l'esistenza di Dio); ma, come si comprende facilmente ad una prima lettura, non si tratta in alcun modo di una dimostrazione, ma di una capacità ascetico-mistica raggiunta dalla coscienza, di quella « ragione superiore » che consente di « contuire » Dio nelle cose in quanto già le cose sono viste *in lumine Dei*.

Nelle *Conferenze sui sei giorni della creazione*, infine, l'esatto significato dell'argomento ontologico viene ripreso e approfondito: Anselmo non ha mai preteso di dimostrare l'esistenza di Dio, ma solo di mostrare l'assurdità di chi pensa Dio come non-esistente. Se vogliamo servirci di alcune definizioni moderne, traendole da quella filosofia sapienziale che si è sottratta allo sfacelo del « pensiero » moderno, possiamo, col Carabellese, così sintetizzare l'*unum*

argumentum: « Io penso, dunque affermo Dio; se tu neghi Dio, non pensi » (*Il problema teologico come filosofia*, Tipografia del Senato, Roma 1931, p. 183); o anche, e con maggiore consapevolezza, perché oltre i limiti immanentistici del Carabellese, dire col Moretti-Costanzi che non si tratta né di un argomento né ontologico né apriori: « Dimostrare l'e-sistenza di Esso "Maximum", l'"in-sistere" nel Quale rappresenta il costitutivo d'ogni possibile esserci e d'ogni io, è pertanto per il soggetto, metafisicamente realizzatosi, cosa impensabile, più che assurda » (*L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo*, Editoriale Arte e Storia, Roma 1951, p. 59).

Una analisi dei quattro luoghi bonaventuriani potrà — crediamo — convincerci di questo significato profondo dell'argomento anselmiano, di cui Bonaventura è certo il più acuto interprete, non solo in quanto ne ha compreso il profondo segreto, ma anche perché non ha staccato, in esso, l'argomentazione razionale dal procedimento ascetico di elevazione qualitativa dalle *tumultuosis cogitationibus* dell'*homuncio* (cfr. *Proslogion*, I), che ognuno di noi è, alla dimensione qualitativamente diversa della *ratio superior*, a cui ogni uomo può elevarsi e nella quale soltanto l'*argumentum* perde la sua funzione meramente strumentale per divenire ciò che Anselmo volle che fosse: un *intelligere*, fondato sulla *fides*, che perviene, dopo una ascesi di coscienza che parte dalla preghiera, a rendersi conto che non è possibile negare razionalmente quel principio che consente tanto l'affermazione quanto la negazione: « Gratias Tibi Domine, gratias Tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo Te illuminante, ut si Te esse nolim credere, non possim non intelligere » (*Proslogion*, IV).

II - L'EVIDENZA DI DIO NEL « COMMENTO ALLE SENTENZE »

Nel *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, Bonaventura, allora assistente di Alessandro di Hales, cerca di mostrare la verità della tesi, che « l'essere divino è a tal punto vero, che non si può pensare che non sia ». Il primo riferimento è ad Anselmo e alla sua definizione di Dio data nel *Proslogion*: « aliquid quo nihil maius cogitari potest » (c. 2). Tale definizione è sufficiente per intuire la realtà indubitabile di Dio. Dio, infatti, non è un ente, ma è l'essere. La proposizione « Dio è » appare fornita di autoevidenza, in quanto il predicato « è » è contenuto nel soggetto « Dio »: « Nam Deus sive summa veritas est ipsum esse, quo nihil melius cogitari potest: ergo non potest non esse nec cogitari non esse. Praedicatum enim clauditur in subiecto » (ed. Quaracchi delle *Opere*, vol. I, p. 155 a).

Ma Dio non è solo l'essere, ma anche la Verità. L'argomento anselmiano trova il suo più naturale fondamento nella certezza di Agostino sulla indubitabilità del Vero. L'intelligenza dell'uomo in tanto può conoscere, in quanto sia illuminata dalla Verità. Ora, se un uomo usasse la sua intelligenza per negare la verità, sarebbe come accendere una luce per non vedere: « intellectus noster nihil intelligit nisi per primam lucem et veritatem, ergo omnis actio intellectus, quae est in cogitando aliquid non esse, est per primam lucem; sed per primam lucem non contingit cogitare, non esse primam lucem sive veritatem: ergo nullo modo contingit cogitare, primam veritatem non esse » (vol. I, p. 153 a).

La polemica agostiniana contro lo scetticismo viene ripresa da Bonaventura, per dimostrare che ogni parola dell'uomo, sia affermativa sia negativa, implica la Verità. Il negare la verità è un puro non senso, in quanto, come ha indicato Agostino nei *Soliloqui* (II, 2, 2; 15, 28) e nel *De vera religione* (XXXIX, 73), chi nega ogni verità afferma la verità dell'inesistenza della verità, contraddicendo in tal modo il suo nichilismo: « nullus sermo — scrive Bonaventura — est magis negativus quam iste: nulla est veritas. Sed Augustinus in Soliloquiis probat, quod sermo iste ponit, aliquam veritatem esse; quia si nulla veritas est, verum est, nullam veritatem esse; et si hoc verum est, aliquid est verum; et si aliquid est verum, aliqua veritas est » (vol. I, p. 153 b).

L'evidenza di Dio è indiscutibile. Eppure non manca chi lo nega. La risposta di Bonaventura a questa apparente contraddizione parte dalla constatazione del soggetto, che nega, non dell'oggetto, che non può sensatamente essere negato. Se qualcuno pensa di poter negare Dio, la cui verità è tanta che non si può pensarlo non-esistente, ciò dipende da un difetto del soggetto, il quale parla di Dio e lo nega solo perché ne ignora la esatta definizione. Se tu sai chi è Dio, non puoi negarlo; se lo neghi, è perché non sai di chi parli: « Tanta est veritas divini esse, ut non possit cum assensu cogitari non esse nisi propter defectum ex parte intelligentis, qui ignorat, quid sit Deus » (vol. I, p. 154 a).

III - L'EVIDENZA DI DIO NEL « MISTERO DELLA TRINITA' »

La trattazione, che troviamo nelle *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, non si discosta da quella del *Commento alle Sentenze*, ma risulta più ampia e organica. Alla domanda « se l'essere di Dio sia una verità indubitabile » (q. 1, a. 1), Bonaventura risponde con tre argomenti (*triplici via*).

Anzitutto, ogni verità impressa in tutte le intelligenze, è indubitabile. Ora, che l'evidenza di Dio sia impressa in tutte le menti razionali, non è solo mostrato dall'autorità di S. Giovanni Damasceno, Ugo di S. Vittore, Boezio e sin Aristotele, ma è uno dei cardini dell'esemplarismo bonaventuriano. Ne è prova evidente la presenza nell'anima umana della aspirazione verso la saggezza, la beatitudine, la pace — aspirazioni, queste, inspiegabili senza una immagine di Dio presente nell'anima —. Il procedimento bonaventuriano è, qui, lo stesso enunciato da Agostino in quel modello di antropologia teologica cristiana che è il *De Trinitate*: « nell'anima razionale — sono le parole del Serafico — è impressa la conoscenza di sé, in quanto l'anima è presente a se stessa e conoscibile per se stessa; ma Dio è presentissimo nell'anima e conoscibile per se stesso: dunque, nella stessa anima è impressa la nozione del suo Dio » (« inserta est animae rationali notitia sui, eo quod anima sibi praesens est et se ipsa cognoscibilis; sed Deus praesentissimus est ipsi animae et se ipso cognoscibilis: ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui »; vol. V, p. 46 a). Bonaventura può ripetere, col suo Agostino, « noverim me, noverim te » (*Soliloquia*, II, 1, 1).

Più elaborato è il secondo argomento: è indubitabile ciò che ogni creatura proclama vero. Bonaventura dà dieci prove di questa affermazione:

1. l'insieme delle creature richiede un principio primo;
2. l'ente creato richiede l'ente increato;
3. l'ente possibile richiede l'ente necessario;
4. l'ente relativo richiede l'ente assoluto;
5. l'ente limitato richiede l'ente perfetto;
6. l'ente ordinato ad altro richiede l'ente autosufficiente;
7. l'ente per partecipazione richiede l'ente per essenza;
8. l'ente in potenza richiede l'ente in atto;
9. l'ente composto richiede l'ente semplicissimo;
10. l'ente mutevole richiede l'ente immutabile.

Siamo, come è evidente, all'interno dei *tòpoi* comuni alle scuole teologiche; ma essi assumono un significato particolare alla luce del tono generale del sistema bonaventuriano. Sarebbe un errore collegare questi dieci argomenti di Bonaventura alle cinque « vie » di Tommaso. Il Dottore Angelico intende partire dalle cose più basse e da esse innalzarsi al loro principio; il Dottore Serafico si situa sin dall'inizio nel rapporto ontologico essenziale, che collega inscindibilmente la natura e Dio. Come la prima via, così questa seconda bonaventuriana non è in alcun modo una dimostrazione, ma una riflessione sulla esperienza interna dell'anima illuminata dalla verità. E' per questo che le prime due vie assumono un senso

solo all'interno della terza via: che è quell'*unum argumentum* di Anselmo, che è passato alla storia con la definizione kantianamente disgraziata di « argomento ontologico ».

Nella sua enunciazione dell'argomento anselmiano Bonaventura lo unisce strettamente con la dottrina agostiniana della indubitabilità del vero. Dio è, anzitutto, ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore; pensarlo come non-esistente, significa non capire la sua definizione essenziale; ma Dio è, anche, quel vero indiscutibile, che consente a tutte le cose di essere vere, di modo che anche l'*insipiens*, quando dice che Dio non esiste, afferma l'esistenza di Dio, in quanto pretende che la sua frase abbia un senso di verità.

« Ogni cosa — scrive Bonaventura — che si può pensare, si può anche enunciare; ma in nessun modo si può enunciare che Dio non esiste, senza affermare con ciò che Dio esiste. E' chiaro da ciò: se non vi è alcuna verità, è vero che non c'è alcuna verità; e se ciò è vero, vuol dire che c'è qualcosa di vero; e se c'è qualcosa di vero, vuol dire che esiste la verità prima: dunque non si può né enunciare né pensare che Dio non esista » (« *quidquid contingit cogitare contingit enuntiare; sed nullo modo contingit enuntiare, Deum non esse, quin cum hoc enuntietur, Deum esse. Et hoc patet sic: quia, si nulla veritas est, verum est, nullam veritatem esse; et si hoc est verum, aliquid est verum; et si aliquid est verum, primum verum est: ergo si non potest enuntiarī, Deum non esse, nec cogitari* », vol. V, p. 47 b).

La formulazione conclusiva delle tre vie, è la più semplice possibile: « Si Deus est Deus, Deus est » (vol. V, p. 48 a). In nessun modo l'intelligenza umana può pensare che Dio non esista, in quanto, se così facesse, negherebbe se stessa. La frase « Dio è » appare così come una verità in sé indubitabile; può dubitarne, infatti, solo colui che, rimasto bloccato sul piano della « *ratio inferior* », non comprende il significato del nome « Dio »: « *quia non sufficienter et integre accipitur ab illo significatum huius nominis Deus* » (vol. V, p. 50 a). Chi, invece, si è innalzato sopra se stesso sino a divenire Super-uomo, scorge con la sua « *ratio superior* » l'evidenza indubitabile di Dio nella Sua presenza nell'uomo, fuori dell'uomo e sopra l'uomo, come di una Verità rinchiusa e rispecchiata da ogni creatura: « *licet Deum esse sit supra animam secundum naturam, est tamen intra animam secundum notitiam et extra secundum repraesentationem et persuasionem, quam sibi facit omnis creatura, quia haec veritas est in omni veritate clausa et intellecta* » (vol. V, p. 51 a).

L'*unum argumentum*, dunque, vale per Dio e solo per Dio, in quanto Dio non è soltanto l'essere di cui non si può pensare nulla di più grande, ma è anche più grande di tutto ciò che si può

pensare (*Proslogion*, 15: « non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit »). E' per questo che appare del tutto illogico paragonare Dio a un'isola, come ha fatto l'insipienza sensistica di Gaunilone, non solo perché Dio soltanto è l'*Ens perfectissimum*, ma anche perché la definizione di « insula, qua nulla potest melius cogitari » è contraddittoria, dato che l'isola, come ogni realtà finita, è un *ens defectivum*. Bonaventura rifiuta l'obiezione di Gaunilone, perché non è una obiezione, ma una confusione di concetti diversi. Dio e l'isola: ma non è la stessa cosa! (« dicendum quod non est simile », vol. V, p. 50 b).

I tre argomenti enunciati da Bonaventura nel *De mysterio Trinitatis*, dunque, sono ben lontani dallo squallore delle dimostrazioni scientifiche, con le quali si pretende di catturare Dio riducendolo a una cosa. Essi si limitano ad ampliare le tesi agostiniano-anselmiane dell'innatismo dell'idea di Dio nella mente umana; essi non pretendono di dimostrare Dio, né di convincere chi non crede. Ma allora — obietterà la mentalità utilitaristica dell'uomo contemporaneo — a che cosa servono? A questa insipiente obiezione risponde Bonaventura stesso: mi viene rimproverato che è inutile provare una cosa di cui nessuno dubita; ma lo scopo delle « prove » non è certo quello di attribuire evidenza a Ciò che è in sé evidentissimo, ma di mostrare che la mancata evidenza di Dio deriva da un errore di considerazione da parte di una ragione decaduta — la stessa che avanza la domanda ridicola: « A che serve la filosofia? » —. Queste « prove » — conclude Bonaventura — sono dei semplici esercizi dell'intelligenza, piuttosto che dei ragionamenti capaci di rendere evidente e manifesta la verità provata: « huiusmodi ratiocinationes potius sunt quaedam exercitationes intellectus, quam rationes dantes evidentiam et manifestantes ipsum verum probatum » (vol. V, p. 50 a).

IV - L'EVIDENZA DI DIO NELL'« ITINERARIO »

Il significato profondo delle argomentazioni bonaventuriane sulla evidenza di Dio emerge imperioso dalle pagine dell'*Itinerario della mente verso Dio*, che descrivono l'ascesi verso una conoscenza sempre più unitiva di Dio. Se potesse esserci qualche dubbio, che il tema della dimostrazione dell'esistenza di Dio sia del tutto assente dalla esperienza teologica bonaventuriana, l'*Itinerario* lo fuga immediatamente. La mente non dimostra Dio, ma lo mostra in Lui riconoscendosi e scoprendolo nella realtà esistente, prima nelle cose esterne come vestigio, poi nell'anima come immagine, infine in Dio stesso come similitudine. Come per Agostino Dio era « in-

timior intimo meo et superior summo meo » (*Confessiones*, II, 6, 11), così, per Bonaventura, Dio si congiunge con l'anima nella verità interiore (*secundum veritatem et intimitatem*), al punto da essere « intimior animae quam ipsa sibi » (*I Sent.*, d. I, a. III, q. 2, concl.; vol. I, p. 41 a).

Il fondamento della evidenza di Dio, del resto, non è un ragionamento logico, ma la relazione vissuta tra l'anima e Dio, il fatto che l'uomo ha la capacità, cui perviene l'anima al termine del suo processo ascensivo, di scorgersi fatto a immagine di Dio: « In hac autem consideratione est perfectio illuminationis mentis, dum quasi in sexta die videt hominem factum ad imaginem Dei » (VI, 7; vol. V, p. 312 a). La verità dell'esistenza di Dio non è, dunque, il risultato di un ragionamento a priori o a posteriori, ma il punto di partenza di ogni argomentazione sensata: se Dio è l'essere puro, per sé, assoluto, primo, eterno, semplicissimo, attualissimo, perfettissimo e sommamente uno; se ciò io penso, sia pure in modo implicito, quando penso « Dio »; in breve, se Dio è Dio, « impossibile est ipsum cogitari non esse » (V, 6; vol. V, p. 309 b).

Sa *di* Dio, solo chi sa *in* Dio — colui, cioè, che è pervenuto ad un grado di esperienza tale, da trovare per la sua *mens* una radice nel Principio fondante: « Si hoc vides — scrive Bonaventura nell'*Itinerario* — in pura mentis simplicitate, aliquantulum perfunderis aeternae lucis illustratione » (V, 6; vol. V, p. 309 b). Sa *di* Dio solo chi è saputo *da* Dio (non già nel senso intellettualistico, ma nel senso etimologico del verbo latino « *sapere* », che significa « aver sapore »). Esperienza paolina, questa: « tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum » (1 Cor 13, 12); esperienza agostiniana, di certo: « In anima nostra quiddam est quod intellectus vocatur. Hoc ipsum animae quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce superiore. Iam superior illa lux, qua mens humana illuminatur, Deus est » (*In Johannis Evangelium Tractatus*, XV, 19); infine, esperienza anselmiana: « Doce me quaerere Te, et ostende Te quaerenti; quia nec quaerere Te possum nisi Tu doceas, nec inveniri nisi Te ostendas. Quaeram Te desiderando, desiderem quaerendo, inveniam amando, amem inveniando » (*Proslogion*, 1).

Nel suo « *sapere* » con Anselmo, Bonaventura ci offre, nell'*Itinerario*, un lavoro teologico che, come già nel *Proslogio*, assume il suo punto di partenza nella preghiera e nella ascesi di coscienza. Ciò non significa che la logica razionale venga meno, quasi che filosofia e mistica si contraddicessero, come pretende la sensibilità sensista contemporanea; né che prevalga un sentimento decaduto, perché non radicato nella *mens*, del tipo di quello che sarà esaltato dalla torbida « *Stimmung* » romantica. Significa, anzi, che il lavoro teologico trova solo nella fede e nell'elevatezza del nuovo piano di

coscienza raggiunto la capacità di rendersi adeguato all'altezza qualitativa del suo Oggetto: « nullus potest effici beatus, nisi supra semetipsum ascendat, non ascensu corporali, sed cordiali. Sed supra nos levare non possumus nisi per virtutem superiorem nos elevantem » (*Itin.*, I, 1; vol. V, p. 296 b).

Radicata nella fede, la razionalità non viene diminuita, ma potenziata e fondata. Ogni ricerca razionale, del resto, in tanto può essere definita cristiana, in quanto — per usare la felice espressione del Gilson (cfr. *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Parigi 1960, pp. 12-25) — essa sia una « philosophie dans la foi » (e non già *avant la foi* o *hors de la foi*), non già per confondere ragione e fede, ma per mostrarne la mutua implicazione nell'*intellectus fidelis*. La fede non è già l'accoglimento oscuro di ciò che ripugna alla ragione, quanto un grado elevato della coscienza, nel quale la persona trova il suo massimo potenziamento, dato che la fede non è tanto rifiuto o disprezzo del mondo, ma riconoscimento di una dimensione diversa del mondo stesso. Anche nella ricerca razionale, dunque, non basta il « fulgore della speculazione », se manca il « ruggito della preghiera »: « Desideria autem in nobis inflammantur dupliciter, scilicet per clamorem orationis, quae rugire facit a gemitu cordis, et per fulgorem speculationis, qua mens ad radios lucis directissime et intensissime se convertit » (*Itin.*, prol., 3; vol. V, p. 296 a).

Il processo ascetico di distacco dal « mundus immundus » conduce non già ad un annullamento dei « desideria », ma alla loro massima espressione, che solo il superamento — sia pure parziale e provvisorio — dei limiti della creaturalità può consentire. Non v'è raggiungimento della verità, continua Bonaventura, senza trascendimento di sé in quella sfera, in cui i limiti dell'umano siano lasciati alle spalle: « ad illum intellectum non potest perveniri, nisi anima sit purgata » (*Collationes in Hexaemeron*, V, 33; vol. V, p. 359 b).

V - L'EVIDENZA DI DIO NELLE « CONFERENZE SUI SEI GIORNI DELLA CREAZIONE »

Se pochi anni intercorrono tra il *Commento alle Sentenze* (1250 circa), lo scritto *Sulla Trinità* (1255 circa) e l'*Itinerario* (ottobre 1259), le incompiute *Conferenze sui sei giorni della creazione* (1273) ci tramandano l'ultima parola di San Bonaventura, preoccupato per la diffusione dell'aristotelismo e per la crisi della genuina ricerca teologica. E' naturale che le tematiche dell'agostinismo

speculativo vengano riprese e accentuate, per sottolineare la sterilità del nuovo corso aperto dalla « svolta antropologica » della teologia; e che anche l'argomento anselmiano venga nuovamente proposto e difeso: « primum esse est quo nihil intelligitur melius; unde Deus non potest cogitari non esse, ut probat Anselmus » (V, 31; vol. V, p. 359 b).

Anche in questo scritto, come già aveva fatto esponendo la seconda via nel *De mysterio Trinitatis*, Bonaventura enuncia — sia pure con essenziale e significativa brevità — numerosi argomenti, che conducono all'ammissione della necessità del Principio primo o Primo essere a partire dalla contingenza e dalla finitezza del mondo; ma il procedimento non è mai quello del passaggio dall'effetto alla causa, ma del riconoscimento della causa presente nell'effetto stesso, il quale sarebbe « illeggibile » senza l'ammissione del Principio primo di Verità.

Ma il tema più significativo, in queste *Conferenze*, è ancora la ripresa dell'argomento anselmiano come della più convincente espressione dell'evidenza di Dio. L'impossibilità per la intelligenza umana di negare Dio trova una formulazione suggestiva, perché apparentemente paradossale, che è la seguente: « Se Dio non c'è, ciò significa che c'è Dio ». Non può essere diversamente, in quanto Dio, come Verità e Luce, è presente in tutte le parole dell'uomo, sia in quelle che affermano, sia in quelle che negano (e che cos'altro mai è, del resto, la negazione, se non un'affermazione negativa; ma come si può affermare senza ammettere il principio dell'affermazione?). Scrive Bonaventura: « Deum esse primum, manifestissimum est, quia ex omni propositione, tam affirmativa quam negativa, sequitur, Deum esse, etiam si dicas: Deus non est, sequitur: Si Deus non est, Deus est; quia omnis propositio infert se affirmativam et negativam, ut si Socrates non currit, verum est, Socratem non currere » (X, 11; vol. V, p. 378 b).

Ancora una volta, il procedimento bonaventuriano non trascorre dalle cose a Dio, ma dal Dio presente e implicito nella realtà al Dio riconosciuto dalla *ratio superior* in Lui fondata e da Lui illuminata. L'evidenza di Dio è tutt'uno con la sua essenza, potenza e presenza (cfr. *Itin.*, II, 1; vol. V, p. 299 b) nell'anima e nelle cose sperimentate dall'anima alla luce di Dio: « omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum » (*Itin.*, II, 11; vol. V, p. 302 b). Come Principio dell'essere, Dio è anche principio del conoscere — quel Maestro « qui intus docet » per mezzo delle « rationes aeternae » impresse nella mente di ogni uomo che viene nel mondo: « nec aliquo modo aliqua veritas sciri potest nisi per illam veritatem; nam idem est principium essendi et cognoscendi » (*Coll. in Exaem.*, I, 13; vol. V, p. 331 b).

Ora la pretesa di negare il principio della stessa negazione non può che apparire insipiente. Vero è che l'essenza di Dio è destinata a rimanere incognita, anche « in statu gloriae », in quanto i beati stessi, che comprendono « clare et perspicue » il « quid Deus sit », non lo conoscono « perfecte et plene » — cosa, questa, che è propria di Dio soltanto. L'uomo, poi, « in statu viae », conosce Dio solo « ex parte et in aenigmate » (cfr. *De myst. Trin.*, q. I, a. II, 13; vol. V, p. 51 b). Tuttavia, il « quod deus sit » non appare dubitabile, se si pensa — e qui Bonaventura si serve di una delle più convincenti immagini della tradizione neoplatonica — che Dio è come la luce, la quale consente di vedere, ma non può essere vista: « sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit; sic oculus mentis nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit » (*Itin.*, V, 4; vol. V, p. 309 a).

O anche: Dio è l'essere; per affermare il non-essere (quindi anche per negare Dio) ci vuole l'essere, mentre per affermare l'essere basta l'essere: « cum autem non-esse privatio sit essendi, non cadit in intellectu nisi per esse; esse autem non cadit per aliud » (*Itin.*, V, 3; p. 308 b). Se vogliamo tradurre in termini moderni questa affermazione bonaventuriana possiamo servirci — come ha indicato anche E. Bettoni, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*, Cedam, Padova 1950, p. 206 — del concetto rosminiano dell'idea dell'essere, senza la quale l'uomo non può pensare nulla. L'idea dell'essere è il necessario presupposto indubitabile di ogni discorso. Scrive Rosmini:

« L'essere in universale è assolutamente immutabile, egli è l'atto conoscibile in tutte le cose, il fonte di tutte le cognizioni: non ha nulla che sia contingente, come noi siamo: è un lume, che non percepiamo naturalmente, ma che ci signoreggia, ci vince, ci nobilita col sottometterci interamente a sé. Oltracciò noi possiamo pensare che noi non fossimo; sarebbe impossibile pensare che l'essere in universale, cioè la possibilità, la verità non fosse. Avanti di me il vero fu vero, né ci poté mai essere un tempo che fosse altro che così. E' questo nulla? No certamente: ché il nulla non mi costringe, non mi necessita a pronunziar nulla: ma la natura della verità che risplende in me, mi obbliga a dire: « Ciò è »; e ov'io non lo volessi dire, saprei tuttavia che la cosa sarebbe egualmente, anche a mio dispetto. La verità dunque, l'essere, la possibilità mi si presenta come una natura eterna, necessaria, tale contro a cui non può alcuna potenza, poichè non può concepirsi potenza che valga a disfare la verità » (*Nuovo saggio sull'origine delle idee*, sez. VII, cap. VII, art. II, par. 1458).

VI - CONCLUSIONE.

Questa certezza della presenza dell'idea dell'essere in ogni creatura razionale, con la quale Rosmini ripropone, contro il soggettivismo moderno, la dottrina agostiniana della illuminazione, non ha nulla dell'ontologismo o del panteismo. Per Rosmini e per S. Bonaventura sussiste, tra creatura e creatore, una « differenza ontologica », stabilita per creazione e accentuata dal peccato, che non consente alcuna intuizione diretta di Dio. L'uomo non ha alcuna visione di Dio, ma solo una visione *in* Dio (cfr. A. Blasucci, *L'ascesa a Dio secondo S. Bonaventura*, in « Doctor Seraphicus », 1967, n. 14).

L'evidenza di Dio è il fondamento di questa visione e ad essa si perviene con quel processo di superamento dei limiti creaturali, che uno degli studiosi più partecipi del Serafico e una delle voci più sensibili della genuina filosofia contemporanea, Teodorico Moretti-Costanzi, ha definito « ascési di coscienza » verso quella altezza qualitativa, che lascia dietro di sé la scissione ragione-fede del « pagano » Aristotele e dei suoi seguaci, in quanto *l'intellectus*, divenuto *fidelis*, parla ormai il *sermo sapientiae*. Quando, invece, l'intelletto decade a *ratio inferior* gnoseologica, assumendo il *sermo scientiae*, allora il dubbio sull'esistenza di Dio ne richiede una — inutile e fallimentare! — dimostrazione scientifica.

Diciamo meglio col Moretti-Costanzi: « Il dubbio su Dio nasce quando la mente manca a se stessa, scemando nell'essere della propria razionalità costitutiva. Sulla traiettoria di questo crollo può generarsi anche l'idolatria, anche il politeismo, anche l'ateismo più assoluto; e pur tuttavia l'anima, così minimizzata nel proprio essere, non ne uscirà fuori e non esorbiterà dal Suo principio. Esso resta fondamentale e condizionante in ogni caso. Chi sbaglia su Dio, e addirittura chi Lo nega, non manca di confermarLo, nella negatività di tali errori, come loro presupposto positivo. Chi sbaglia su Dio, sbaglia similmente perché sa di Dio. A riacquistarne la certezza, l'anima non avrà da fare altro che reintegrarsi, salendo alla propria autenticità. [...] Se, anche per un solo istante, io giungessi a dubitare che Dio, cioè il Vero per cui penso, non è, in quell'istante preciso cesserei di essere un *io* ed una *mens*, così da sprofondarmi nel buio assoluto del non-essere. E' manifesto, insomma, che il nostro pensiero dimostra Dio, in quanto è Dio a dimostrarci reali in qualità di pensanti » (*Attualità di S. Bonaventura*, in « Sophia », 1965, pp. 334-5; ma cfr. anche *L'attualità di S. Bonaventura nel « Cristianesimo-filosofia »: l'« intellectus fidelis »*, nel vol. di AA. VV., *S. Bonaventura*, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata 1973, vol. III, pp. 57-82).

Il processo della ascési di coscienza, descritto da Bonaventura nell'*Itinerario*, ma presente in tutte le sue opere non soltanto come

argomento, ma soprattutto come presupposto ontologico, consente all'anima di elevarsi gradualmente dai sensi e dalla immaginazione, attraverso la ragione e l'intelletto, sino all'intelligenza e alla sapienza, ossia a quell'apice della mente, nel quale parla l'*oculus contemplationis*: « incipit a sensu et pervenit ad imaginationem et de imaginatione ad rationem, de ratione ad intellectum, de intellectu ad intelligentiam; de intelligentia vero ad sapientiam sive notitiam excessivam; quae in via incipit, sed consummatur in gloria sempiterna » (*Breviloquium*, V, 6; vol. V, p. 260 a).

Ma questa ascesi di coscienza, che è distacco e rifiuto dell'« umano, troppo umano », non va qualificata come perdita o come rinuncia, ma come acquisto e potenziamento. Essa non è rifiuto del mondo, ma riscoperta, per quanto sia possibile all'*homo viator*, del mondo nella sua « terrenità edenica » (cfr. T. Moretti-Costanzi, *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, Patron, Bologna 1955), che redime anche il senso e la materia, perché le scorge *in lumine Dei*. La stessa tensione angosciata di Agostino, che è di ogni creatura inquieta nel suo cuore, perché incapace di soddisfarsi del finito, si placa e diviene, in Bonaventura, serena reminiscenza delle cose *in Dio* e nella sua evidenza.

Bonaventura si muove, qui, del tutto all'interno della tradizione francescana del *Cantico delle creature*. Nessun ragionamento astratto può farcelo comprendere. Ma ci sovviene la sapienza poetico-pensante di un grande lirico metafisico, che sentì come pochi altri la suggestione della povertà francescana come inammissibile ricchezza e potenza della persona: Rainer Maria Rilke. La sua raccolta più genuinamente religiosa, lo *Stundenbuch*, si chiude con la evocazione di S. Francesco d'Assisi e del suo amore per tutte le creature all'interno dell'evidenza di Dio:

« Dov'è Colui, che nell'Oro e nel Tempo
crebbe gagliardo alla gran povertà,
per discingere in piazza le sue vesti;
e che innanzi all'Episcopo agghindato
nudo, incedeva, e franco, a lenti passi?
Il più profondo oracolo d'amore,
il fratel grigio de' tuoi rosignoli,
che la terra adorò con obliosa
meraviglia d'estatica letizia?

Egli non fu di quell'anime stanche,
in cui muore la gioia a poco a poco.
Ma camminò lungo gli erbosi prati,
l'anima confidando ad ogni stelo

quasi fosse un suo piccolo fratello.
E parlava di sé: di quel segreto,
che gli faceva fiorir d'intorno il mondo.
Non avea soglie al luminoso cuore,
e gli sfuggiva innanzi ogni viltà.
Salì di luce in più limpida luce.
Costruì la sua cella in quel sereno.
Il sorriso inondò la scarna faccia.
Ebbe l'infanzia sua. Quindi, divenne
col puro divenir d'una fanciulla.

Quand'ei cantava, ecco affiorar dai gorgi
del tenebroso oblio, anche il passato.
Si faceva silenzio in ogni nido.
Gridavan solo, in quel silenzio, i cuori
delle sorelle sue rondini grigie,
ch'egli sfiorava con mano di sposo.

Sommesse, allora, dai purpurei labbri
si disciogliean le polle del suo canto;
fluivano nei cuori innamorati,
nelle aperte corolle sitibonde,
per traboccar sovra le glebe in fiore.

Ed ogni corpo, in anima converso,
ora accoglieva in sé l'Immacolato.
Come rose chiudea l'ebre pupille,
notte d'amore avendo entro le chiome.

S'incinsero di Lui tutte le cose.
Angeli bianchi vennero dal cielo,
annunziatori del prodigio nuovo:
rupperò in volo dai grembi fecondi
meravigliose le farfalle, a sciame.

E come giunse a morte (lieve, lieve,
ché non pesava in Lui neppure il nome),
Ei si disciolse in grembo agli elementi.
Dentro i rivi, il suo polline fluì;
con gli alberi cantò; guardò sereno
dalle corolle vivide dei fiori.

Morì cantando. E allorché, dall'azzurro,
sceser le grigie rondini sorelle,
fu lungo il pianto sovra il dolce Sposo ».

(tr. V. Errante, in *Liriche e prose* di R.M. Rilke, Sansoni, Firenze 1956, pp. 220-2).

E' in questa evocata cornice di edenica e francescana beatitudine, che abbiamo inteso concludere le nostre osservazioni sul tema dell'evidenza di Dio in S. Bonaventura, in quanto non di una evidenza freddamente razionale si tratta, ma di una partecipazione coscienziale di tutta la *mens*, pervenuta, attraverso l'itinerario ascetico, a rivelare se a se stessa. Nel momento in cui l'uomo ha perduto, come non mai prima, la sua unita coscienziale con la natura, con il prossimo e con Dio, il richiamo alla tradizione di Agostino e Francesco, unificate dalla saporosa speculazione di Bonaventura, riveste la perennità di un annuncio: che non vi è *foras ire* senza *in te ipsum redi*; e che la stessa autocoscienza di sé si radica, come il pane nel frumento e nell'uva il vino, nel *trascende te ipsum*, ossia in quella certezza indiscutibile dell'evidenza di Dio, senza la quale l'uomo altro non è se non tragedia e squallore a sé medesimo.

GIANFRANCO MORRA

