

LA PROBLEMATICAM DELLA RAGIONE NEL PENSIERO DI S. BONAVENTURA

Prima di entrare nel vivo del pensiero bonaventuriano ci pare opportuno delineare rapidamente la problematica della ragione, così come si presenta in prevalenza nella contemporanea situazione culturale. Questo facciamo sia per illustrare uno dei principali motivi che sollecitano la nostra ricerca sul pensiero bonaventuriano, sia per porre in maggior risalto l'altissimo grado di consapevolezza e il contributo di attualità che il Dottore Serafico può recare alla nostra cultura, caratterizzata dalla confusione delle lingue e dei criteri e generalmente dominata da alcuni luoghi comuni filosofici che non sono meno contestabili per il fatto di essere molto diffusi.

Cominciamo col dire che la riflessione sulla problematica teologica contemporanea ha allargato di molto il suo campo d'azione, giacché essa opera non solo all'interno della teologia, ma anche dal di fuori, cioè a partire da settori che nella loro impostazione di base non sono specificamente teologici.

La situazione è caratterizzata da un duplice fatto: dall'interno della teologia, anche se si porta il discorso sulle condizioni di possibilità del sapere teologico, generalmente non ci si sofferma sulla esplicazione di ciò che sia o che comunque debba essere la ragione teologica per potersi adeguare al suo oggetto e al suo compito. Si assumono spesso come valide delle nozioni della ragione che hanno la loro matrice in contesti di pensiero completamente diversi e si tentano poi delle operazioni di trapianto di cui non sempre, anzi quasi mai il risultato soddisfa.

Dall'esterno della teologia si avanza addirittura la pretesa di imporre questo o quel tipo di criteriizzazione filosofica come normativo e quindi in nome della ragione pragmatistica, della ragione storicistica, in nome della ragione ideologicamente condizionata — si tratti dell'ideologia borghese tecnologica o di quella marxistica — si avanza la pretesa assurda di impostare una critica della ragione teologica in base a presupposti che le sono per essenza incompatibili.

Vi è poi una tendenza apparentemente più rispettosa della autonomia del discorso teologico ed è quella che gli riconosce un

suo diritto di esistenza nel vasto e pluriforme ambito della cultura; d'altra parte questa tendenza nega che esso abbia una autentica oggettività, in quanto contesta la effettiva validità semantica del suo linguaggio al di là dei confini del discorso teologico stesso. Si considera questo discorso come un giuoco linguistico avente le sue regole interne — com'è per il giuoco degli scacchi — le quali però non hanno più alcuna validità fuori dalla cornice di quel determinato giuoco e delle sue procedure di svolgimento.

Alla radice di questa generale crisi della ragione vi è un fenomeno d'ordine generale, cioè il tentativo di sciogliere la ragione dal suo intrinseco collegamento ontologico a favore di una ragione che si pretende neutrale, distaccata e a sé stante. Ma siccome il collegamento ontologico è strutturale alla ragione e quindi ineliminabile, il risultato di questo tentativo è solo quello di soppiantare una consapevole e valida fondazione ontologica della ragione in favore di inconsapevoli pregiudiziali acritiche e non tematizzate, le quali derivano da posizioni ontologiche surrettizie, il cui carattere comune è quello di essere anguste e astratte per carente o parziale tematizzazione dell'essere. Accade così che la cattiva ontologia inconsapevolmente presupposta soppianta in molti casi la buona ontologia adeguatamente tematizzata. Ne è derivato uno stato di generale confusione e disagio che si è diffuso anche nell'ambito della teologia.

Vale la pena, a questo proposito, di ricorrere a uno dei più significativi teologi del nostro tempo, Paul Tillich, che non soltanto è profondo studioso del pensiero di Bonaventura — come risulta tra l'altro dalla sua opera postuma *Storia del pensiero cristiano* — ma al pensiero bonaventuriano si ispira dichiaratamente e con piena evidenza. Egli si muove in certo senso controcorrente nell'ambito di impostazione della teologia e fa delle osservazioni molto interessanti sul tema che ci interessa. Nel primo volume della sua opera *Systematic Theology*, là dove tratta della *struttura della ragione*, osserva in via preliminare che l'epistemologia, intesa come « conoscenza » del conoscere e quindi anche come indagine sulla ragione, è una parte dell'ontologia, cioè della conoscenza dell'essere, giacché il conoscere è un evento che si svolge entro la totalità degli eventi (1). Rileva successivamente che anche per quanto riguarda la teologia ogni preambolo epistemologico dipende dalla totalità del sistema teologico e che per conseguenza ogni tentativo di presupporre le considerazioni epistemologiche e metodologiche come base indipendente della suc-

(1) Cf. *Systematic Theology*, Chicago 1951, vol. I, p. 71.

cessiva elaborazione teologica è futile; aggiunge inoltre queste significative parole: « Una delle più grandi debolezze di molti scritti teologici e di molti discorsi religiosi è che la parola « ragione » è usata in modo vago e non ben definito, il quale modo talvolta è apprezzativo ma di solito è deprezzativo. Mentre il parlare comune può essere scusato per questa imprecisione (quantunque essa abbia i suoi pericoli religiosi), è cosa inescusabile se un teologo usa i termini senza averli definiti o esattamente circoscritti. Pertanto, è necessario definire fin dall'inizio il senso in cui il termine "ragione" sarà impiegato » (2).

Ci sia concesso indugiare ancora sul pensiero di Tillich e vedere come egli imposta il discorso sulla ragione, per avere una idea di come il problema si configura nei riguardi del tema che ci siamo proposto, visto sotto il suo profilo generale. Rifacendosi in parte a concetti elaborati da Horkheimer nella sua opera *L'eclisse della ragione* Tillich distingue fra un concetto ontologico e un concetto tecnico della ragione. Il primo è predominante nella tradizione del pensiero classico da Parmenide fino ad Hegel; il secondo, quantunque presente da sempre nel pensiero filosofico, ha finito col prevalere dopo il collasso dell'idealismo tedesco e sulla scia dell'empirismo inglese. Dice testualmente Tillich: « Secondo la tradizione filosofica classica la ragione è la struttura della mente che la rende capace di afferrare e di trasformare la realtà. Essa è efficace nelle funzioni conoscitiva, estetica, pratica e tecnica dello spirito umano. Perfino la vita emotiva non è irrazionale in se stessa [...]. La ragione classica è il Logos, sia che lo si intenda in modo più intuitivo, sia che lo si interpreti in modo più critico. La sua natura conoscitiva è un elemento che si aggiunge ad altri elementi; essa è conoscitiva ed estetica, teoretica e pratica, distaccata e appassionata, soggettiva e oggettiva. Il rifiuto della ragione nel senso classico è anti-umano poiché è anti-divino » (3).

Passando a trattare del secondo concetto della ragione Tillich osserva che esso deriva da questo processo di riduzione: la ragione è ridotta alla mera capacità del raziocinio. Rimane in vigore solo l'aspetto conoscitivo del classico concetto di ragione, ed entro la dimensione conoscitiva restano operanti solo quegli atti di cognizione che si occupano della ricerca dei mezzi in vista dei fini. Si tratta quindi di una riduzione strumentalistica della ragione, che per questo appunto diviene tecnica. Notiamo col Tillich che mentre la ragione classica nel senso del

(2) *Op. cit.*, p. 72.

(3) *Op. cit.*, pp. 72-73.

Logos determina prima di tutto i fini e solo in via subordinata si occupa della ricerca dei mezzi, la ragione nel senso tecnico esaurisce il suo compito nella determinazione dei mezzi, mentre i fini li riceve da ambiti extrarazionali. La inevitabile conseguenza è che i fini sono imposti da forze non razionali, siano esse tradizioni positive o decisioni arbitrarie poste al servizio della volontà di potenza. Nota ancora il Tillich: « La ragione critica ha cessato di esercitare la sua funzione di controllo sulle norme e sui fini. Al tempo stesso gli aspetti non conoscitivi della ragione sono stati assegnati alla irrilevanza della pura soggettività » (4) e con queste parole mette, per così dire, il dito sulla piaga: il che è confermato dalla osservazione successiva, secondo la quale in certe forme di positivismo logico il filosofo si rifiuta persino di intendere qualunque contenuto che oltrepassi e trascenda la ragione tecnica, rendendo in tal modo la propria filosofia del tutto irrilevante rispetto alle questioni di interesse esistenziale. La conclusione di Tillich è perentoria e vogliamo riportarla con le sue stesse parole: « La ragione tecnica, per quanto raffinata nei riguardi logico e metodologico, disumanizza l'uomo se è separata dalla ragione ontologica. E oltre a ciò la stessa ragione tecnica è impoverita e corrotta se non è continuamente nutrita dalla ragione ontologica » (5).

Da quanto è stato riferito del discorso di Tillich si può comprendere come la teologia, con insufficienze teoretiche del genere di quelle che si è qui indicato, abbia prestato il fianco alla critica dissolvente o relativizzante che le si muove e che si conclude in generale con l'affermazione della sua logica impugnabilità o della sua oggettiva irrilevanza. Si tratta dunque di ripercorrere una via troppo facilmente abbandonata per cercare di garantire alla teologia, mediante tutte le risorse della riflessione teoretica, quel valore di oggettività che risulta talvolta insufficientemente fondato. E' ovvio però che per raggiungere un così arduo traguardo non si può non passare attraverso una adeguata tematizzazione della ragione teologica in tutta l'ampiezza e la complessità che il suo oggetto comporta; d'altronde è pur sempre questo l'unico modo efficace di opporsi alle varie forme di riduzione arbitraria che si vorrebbero imporle dal di fuori, senza alcun riguardo all'essere di cui la teologia è discorso esplicativo, anche se non esauriente.

Abbiamo la convinzione che in questo compito di ricostruzione teologica, di cui emergono anche attualmente i primi fati-

(4) *Op. cit.*, p. 73.

(5) *Ibid.*

così tentativi, non sempre riusciti, molto giovani la meditazione dei grandi teologi del passato, con particolare riguardo a S. Bonaventura di cui non si cessa mai di scoprire sempre di nuovo i molti aspetti di viva e feconda attualità. Questa è la giustificazione intrinseca della nostra ricerca sulla ragione teologica in S. Bonaventura.

* * *

Una prima indicazione sull'essenza e la struttura della ragione teologica si può ricavare da quello che Bonaventura dice sull'oggetto e sul metodo del sapere teologico, nonché sul modo in cui esso si organizza in un discorso linguisticamente articolato, avente talune caratteristiche peculiari che lo differenziano da altri modi di discorso (6).

Nel proemio al primo libro delle *Sentenze*, nel rispondere alla questione concernente il soggetto, ossia la materia di cui si occupa la sua opera teologica, Bonaventura afferma che essa tratta di Dio in quanto *principio radicale* a cui tutte le cose si riconducono; di Cristo che è il *tutto integrale* in quanto comprende la natura divina e quella umana, cioè a dire l'increato e il creato, e comprende altresì il capo e le membra; infine tratta di quel *tutto universale* che si può designare con la disgiunzione di *res* e *signum*, assunta nella sua portata più comprensiva, quindi inclusiva anche della identificazione del *signum* col sacramento (7). Oltre a queste determinazioni, per altro interessanti, Bonaventura propone una formula con la quale si può definire nominalmente il soggetto di cui tratta specificatamente la teologia: è il *credibile* in quanto trapassa nell'ordine dell'*intelligibile* mediante l'aggiunta della ragione; solo a questa condizione, cioè entrando nell'ambito

(6) Notiamo d'inciso che il tema che ci accingiamo a trattare ha come sua possibile implicazione lo sviluppo di una ricerca sulle condizioni di significanza del linguaggio teologico in S. Bonaventura. Infatti fra tali condizioni una delle principali è costituita senz'altro dalla essenza e dalla validità dell'organo razionale che struttura il discorso bonaventuriano. Avremo occasione di mostrare, nel corso della nostra ricerca, che tale organo razionale si costituisce all'interno di una speciale dimensione di esperienza nella quale esso trova la sua base di concreta significazione e di « verificabilità » in prospettiva ontologica, assiologica, esistenziale e ontica. Ma l'implicazione in tutte queste prospettive è intrinseca anche alla natura stessa del linguaggio il quale, in ogni sua funzione, denotativa, espressiva e comunicativa, suppone e implica un qualche modo dell'essere, delle qualificazioni di valore, l'attualità dell'esistenza e una qualche determinazione dell'ente.

(7) Cf. *I Sent.*, proemii q. 1, concl. (t. I, 7ab).

della intelligibilità mediante l'elaborazione razionale, il credibile può diventare il soggetto della teologia (8).

Bonaventura ribadisce il concetto rispondendo ad una obiezione secondo la quale il credibile dovrebbe mantenersi soltanto entro il dominio della fede di cui è propriamente oggetto. Egli fa osservare che il credibile, secondo che ha in sé la ragione della *prima verità* alla quale la fede assente per se stessa e al di sopra di tutto, appartiene all'abito della fede; secondo che alla ragione della verità aggiunge la ragione dell'*autorità*, appartiene alla dottrina della sacra Scrittura, di cui Agostino dice nel *De Genesi ad litteram* che « la sua autorità è maggiore della perspicacia dell'ingegno umano »; ma secondo che alla ragione della verità e dell'*autorità* aggiunge la ragione della probabilità, appartiene alla considerazione del presente libro di commento alle Sentenze, nel quale si espongono le ragioni che comprovano la fondatezza della nostra fede. E così è chiaro in che modo differiscono la fede circa il credibile, i libri raccolti secondo il canone nella sacra Scrittura e il commento alle Sentenze che è opera propriamente teologica (9).

Il modo di procedere del sapere specificamente teologico dovrà essere rispondente allo scopo, che è appunto la elaborazione del credibile in quanto intelligibile. Bonaventura definisce tale modo con termini quali *perscrutatorius*, *ratiocinativus*, *inquisitivus*, i quali, tutti, attengono chiaramente al processo discorsivo della investigazione razionale (10). E' evidente che anche il linguaggio teologico assumerà di conseguenza il carattere derivante da questo metodo di investigazione razionale e si articolerà prevalentemente secondo definizioni, divisioni, ragionamenti: assumerà cioè le caratteristiche di quel *modus argumentativus* o *collectivus* che Alessandro di Hales, il maestro di Bonaventura, aveva individuato come proprio della scienza di tipo aristotelico e considerava perciò con un certo sospetto, cercando di organizzare il suo discorso teologico mediante un linguaggio più congeniale a quello della sacra Scrittura.

Forse non è inutile cercare di vedere come Bonaventura si colloca rispetto al suo maestro e per far questo ricorriamo alla classica

(8) *I Sent.*, proemii q. 1, concl.: « Possumus et unico vocabulo nominare; et sic est *credibile*, prout tamen *credibile* transit in *rationem intelligibilis*, et hoc per additionem *rationis*; et hoc modo, proprie loquendo, est subiectum in hoc libro » (t. I, 7b).

(9) Cf. *I Sent.*, proemii q. 1, ad 5.6. (t. I, 8b).

(10) *I Sent.*, proemii q. 2 concl. Aggiunge Bonaventura che tale metodo è sommamente valido in ordine ad una triplice finalità: per confondere gli avversari, per sostenere gli infermi nella fede e per dilettere i perfetti, dato che l'anima meravigliosamente si diletta nell'intendere ciò che crede con perfetta fede (t. I, 10b-11a).

opera del Padre Chenu *La théologie comme science au XIII^e siècle*. Osserva il Padre Chenu che secondo Alessandro di Hales « la teologia non ha per fine di conoscere il vero, ma di provocare l'amore, conoscenza saporosa il cui nome è sapienza, « sapida scientia », come indica la parola; la filosofia prima, che procede per ragionamento, non è più a questo titolo una vera sapienza » (11). Oltre a ciò il maestro Alessandro di Hales rileva anche che la scienza ha per oggetto l'universale, mentre la Scrittura, che è materia della dottrina sacra, consiste quasi tutta in racconti storici e in azioni singole e perciò non si presta per nulla alla dimostrazione. Il credere non ha niente in comune col sapere (12).

Per quanto riguarda il modo di procedimento e il linguaggio da adottare, Alessandro di Hales rileva che la dottrina sacra, organizzata in vista della esposizione della sacra Scrittura, si avvale di un metodo letterario che procede mediante l'analisi di un testo dove « i racconti, le metafore, l'immaginazione poetica, gli esempi, i discorsi, richiedono una interpretazione che non ha nulla a che vedere con le « definizioni, divisioni e ragionamenti » del sapere aristotelico » (13). Di conseguenza il lavoro teologico deve collocarsi esclusivamente all'interno dell'esegesi testuale e dell'ermeneutica del linguaggio biblico.

Bonaventura invece insiste sulla necessità del metodo investigativo razionale come modo di procedimento della teologia, ben distinto dal modo narrativo prevalente nella sacra Scrittura e di cui gli altri modi non sono che varianti subordinate. Perciò egli fa appello alla ragione come organo di esplicazione delle *rationes probantes fidem nostram*. Ma si tratta però di intendersi bene, a questo punto: la dimostrazione della ragionevolezza della fede compete ad una dimensione di razionalità ben distinta da quel raziocinio che pretende di conformarsi ai procedimenti della scienza naturale anche nell'organizzazione della teologia. La scienza di cui Alessandro di Hales temeva l'invadenza nel campo della vera teologia — la quale è « sapientia salutifera movens ad affectum pietatis » — quella scienza è decisamente respinta anche da Bonaventura fuori dall'organizzazione del sapere teologico. Infatti Bonaventura è ben lungi dal contrastare nella sostanza la posizione di Alessandro di Hales e di altri, i quali sostenevano l'incompatibilità della dottrina tradizionale della sacra Scrittura con il metodo raziocinativo e argomentativo tratto dalla filosofia aristotelica e immesso a costituire l'organismo di una teologia che in-

(11) M.D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris 1957, p. 38.

(12) Cf. *op. cit.*, p. 39.

(13) Cf. *op. cit.*, p. 40.

tendeva essere scienza in senso analogo alla filosofia naturale di tipo aristotelico. Senonché egli si rende conto di alcune condizioni culturali relativamente nuove, dalle quali proviene l'attacco alla verità della fede cristiana, e capisce che l'apologetica del suo tempo abbisogna di un tipo di discorso adatto alle mutate circostanze. Ai nostri giorni — egli dice — la fede non si trova in condizioni peggiori che ai suoi inizi, quando essa veniva impugnata dai falsi miracoli dei maghi, ai quali si opponevano come elementi probanti i veri miracoli dei santi. Era anche quella una forma di apologetica, la forma adatta all'attacco degli avversari di quel tempo. Ora che la fede è attaccata dai falsi argomenti degli eretici, deve essere difesa dai veri argomenti, cioè dai retti ragionamenti dei dottori. Ecco, in definitiva, uno dei motivi per cui il modo investigativo della ragione è adatto ai libri delle Sentenze: « ... così questo libro che serve alla promozione della fede ha un modo inquisitivo. Infatti il modo raziocinativo o inquisitivo vale per la promozione della fede e ciò triplicemente secondo tre generi di uomini. Alcuni infatti sono avversari della fede, altri sono deboli nella fede, altri invece perfetti » (14).

Resta quindi fermamente acquisito che « ad confundendum adversarios », cioè quella specie di ragionatori ciarlieri i quali hanno molto più arroganza che capacità e competenza in ciò di cui parlano (15), bisogna usare delle ragioni *cattoliche* e delle similitudini convenienti alla difesa e all'affermazione della vera fede (16).

Tornando al punto, abbiamo detto che Bonaventura sostiene la necessità del metodo investigativo razionale come modo di procedimento della teologia. Ne deriva che la ragione teologica, pur concepita con i caratteri che abbiamo poc'anzi sommariamente indicati, dovrà comunque articolarsi in definizioni, divisioni, ragionamenti più o meno complessi: elementi, questi, che concorrono tutti a formare la struttura della « quaestio » teologica. Ripetiamo a questo punto che con la sua insistenza sulla necessità di adottare metodo e linguaggio propri dell'investigazione razionale Bonaventura sembrerebbe in certo senso scostarsi dalla sacra Scrittura, il cui modo di procedere è molto diverso da quello raziocinativo, come dimostra la sua complessa struttura linguistica che

(14) *I Sent.* prooemii q. 2, concl. (t. I, 10b-11a).

(15) A questo proposito Bonaventura cita liberamente da Agostino che nel cap. 2 del I libro *De Trinitate* dice testualmente: « Istis garrulis ratiocinatoribus, elatioribus quam capacioribus atque ideo morbo periculosiore laborantibus, sic fortasse serviemus, ut inveniant aliquid, unde dubitare non possint » (cf. t. I, 11a, nota 1).

(16) *I Sent.*, prooemii q. 2, concl. (t. I, 11a).

si compone di svariate modalità di linguaggio, di cui fondamentale è quella narrativa, alla quale si accompagnano però altre forme linguistiche, quali sono quella del precetto, della proibizione, dell'esortazione, della proclamazione, della minaccia, della promessa, della intercessione e della lode (17), che tutte si differenziano dal modo raziocinativo. Ciò costituisce problema, poiché in linea di principio il sapere del teologo non può non riferirsi alla sacra Scrittura come alla propria matrice fondamentale e norma suprema.

In questo senso si muove obiezione a S. Bonaventura: si afferma come premessa che il modo di procedere nella parte di una scienza dovrebbe essere conforme al modo di procedere della scienza totale. Orbene il modo di procedere nella sacra Scrittura, cui la teologia appartiene come la parte al tutto, è principalmente quello della narrazione e non della ricerca razionale. Ne consegue che il libro delle Sentenze, che è propriamente teologico, non dovrebbe procedere con il metodo della investigazione razionale (18).

Bonaventura risponde all'obiezione in termini chiari, mediante una precisazione metodologica che introduce nell'organismo del discorso teologico un elemento di rilevante importanza, ossia il concetto della subalternanza. Seguiamo il tenore della sua risposta. Egli ripete che nella Scrittura si tratta del credibile in quanto credibile, mentre nella teologia si tratta del credibile in quanto intelligibile. In questo secondo caso ha luogo un tipo di determinazione (*determinatio distrahens*) che trae fuori dal suo contesto originario l'oggetto studiato, il quale perciò non è più considerato come parte del tutto primitivo, bensì come un contenuto che entra in un diverso contesto ed è quindi sottoposto a principi diversi di spiegazione (19). Bonaventura, per indicare il risultato della *determinatio distrahens*, adopera precisamente il termine tecnico di *subalternanza*. Non ogni determinazione particolare produce la

(17) Cf. *Breviloquium*, prologus, 5, 1 (t. V, 206b).

(18) Cf. *I Sent.*, prooemii, q. 2, obiect. 4: « Item, *ratione* ostenditur sic: modus procedendi in parte scientiae debet esse uniformis *modo* totalis scientiae; sed modus procedendi in sacra Scriptura est typicus et per modum narrationis, non inquisitionis: cum ergo liber iste pertineat ad sacram Scripturam, non debet procedere inquirendo » (t. I, 10a).

(19) Osserva al riguardo il Padre Chenu: « Così succede con il "credibile *ut intelligibile*": l'oggetto della fede, senza perdere nulla della sua natura e delle sue qualità, passa sotto un altro regime, ove regna il *modus ratiocinativus*; il libro del Lombardo, opera di questo genere, si riporta alla Scrittura, ma non ne fa parte, poiché non si riferisce ad essa che per subalternazione, mediante una determinazione epistemologica che lo pone su altri principi. Altro sarà dunque il metodo del credente, altro quello dell'esegeta, altro quello del teologo » (cf. *op. cit.*, p. 56).

subalternanza, ma solo quel tipo di determinazione che egli definisce appunto *distrahens* (20).

Per far comprendere al lettore il concetto, Bonaventura propone un esempio: non si dice che si subalterni alla geometria la scienza relativa alla linea retta, ma la scienza relativa alla linea visuale, cioè alla linea di un raggio visivo, poiché questa determinazione trae l'oggetto ad altri principi di conoscenza e di spiegazione, che sono quelli dell'ottica (21).

La conclusione è ovvia: « Poiché dunque la sacra Scrittura riguarda il credibile come credibile, mentre qui si tratta del credibile in quanto è reso intelligibile, e questa determinazione trae fuori (*distrahit*) [...] ne deriva che, siccome altro modo di certezza è nella scienza superiore e altro nella scienza inferiore, così altro modo di certezza è nella sacra Scrittura e altro in questo libro, e perciò anche un altro modo di procedere. E siccome la scienza subalternata, là dove fa difetto, ritorna alla certezza della scienza subalternante, che è maggiore, così anche quando al Maestro (Pietro Lombardo) vien meno la certezza della ragione, egli ricorre alla certezza dell'autorità della sacra Scrittura, la quale supera ogni certezza della ragione » (22).

Il nostro indugio su un punto così sottile e altamente tecnico, quale è quello della determinazione che produce la subalternanza, non sembri superfluo o, quanto meno, eccessivo. Questo punto sottintende una grossa questione di cui si è già detto, cioè la questione del dissidio fra teologi scritturisti, i quali volevano mantenere la teologia il più aderente possibile al contenuto e al linguaggio

(20) *I Sent.*, prooemii q. 2, ad 4: « Quod obiicitur, quod iste modus non competit sacrae Scripturae; dicendum ad hoc, quod liber iste ad sacram Scripturam reducitur per modum cuiusdam subalternationis, non partis principalis; similiter et libri doctorum, qui sunt ad fidei defensionem. Quod patet sic: quia non *quaelibet* determinatio trahens in partem facit subalternationem scientiae, sed determinatio quodam modo *distrahens* » (t. I, 11a). A proposito della *determinatio distrahens* la glossa dei Padri Editori ne spiega il carattere peculiare in questi termini: « Id est, quae rem ad alium conceptum vel ad alia principia specialia trahit » (t. I, 11a, nota 6).

(21) Cf. *I Sent.*, prooemii q. 2, ad 4 (t. I, 11ab).

(22) *I Sent.*, prooemii q. 2, ad 4: « Quoniam igitur sacra Scriptura est de credibili ut credibili, hic est de credibili ut facto intelligibili, et haec determinatio *distrahit* [...] hinc est, quod sicut alius modus certitudinis est in scientia superiori et inferiori, ita alius modus certitudinis est in sacra Scriptura et alius in hoc libro, et ideo alius modus procedendi. Et sicut scientia subalternata, ubi deficit, redit ad certitudinem scientiae subalternantis, quae maior est; sic etiam, cum Magistro deficit certitudo rationis, recurrit ad auctoritatis certitudinem sacrae Scripturae, quae excedit omnem certitudinem rationis » (t. I, 11a).

gio della Scrittura e temevano l'immissione dal metodo raziocinativo come di un fattore deformante, e quei teologi che potremmo dire « sistematici », i quali intendevano avvalersi di tutte le risorse fornite dalla scienza umana, che era in quel tempo prevalentemente la scienza di tipo aristotelico, per operare, in funzione soprattutto apologetica, una elaborazione razionale della dottrina rivelata.

Una classificazione un po' superficiale collocherebbe senz'altro Bonaventura nel secondo gruppo di teologi. E non si può dire, da un certo punto di vista, che tale classificazione sia sbagliata. Solo va detto che essa non tiene conto del punto veramente importante e decisivo. Non si tratta infatti di sapere se Bonaventura intenda o riesca ad innestare il procedimento raziocinativo sul tronco ampio e ramificato della sacra Scrittura, con i suoi peculiari modi di procedere e tipi di linguaggio; si tratta invece di sapere come Bonaventura concepisce la ragione e se egli sia disposto a identificare senz'altro la razionalità con i modi raziocinativi propri della scienza aristotelica. Si può dire, al contrario, che il contributo personale di Bonaventura in materia è proprio la elaborazione di un concetto più ampio e pluridimensionale della ragione, tale che nella sua dimensione di *ratio superior*, distinta anche se non staccata dalla *ratio inferior*, essa possa essere congeniale alla sostanza delle verità di fede e capace di esplicarne la intrinseca ragionevolezza. Non basta dire che in Bonaventura la ragione entra a costituire il sistema del sapere teologico: occorre specificare di quale ragione si tratta. Non è aderente alla lettera e allo spirito del pensiero bonaventuriano rilevare semplicemente, come fa il Padre Chenu nell'opera già citata, l'appello di Bonaventura alla ragione come organo di esplicazione delle « rationes probantes fidem nostram », senza dire che per Bonaventura la dimostrazione della ragionevolezza della fede compete ad una dimensione di razionalità che trascende il modo della razionalità meramente astratta e impersonale, che è propria, ad esempio, della scienza naturale.

Ciò emerge con molta chiarezza dalla terza questione del proemio al primo libro delle *Sentenze*, dove Bonaventura, posto di fronte alla domanda se la teologia sia una scienza meramente speculativa o una scienza pratica mirante al perfezionamento morale dell'uomo — la questione era posta precisamente in questi termini dagli scolastici precedenti e da taluni dei contemporanei — risponde che, propriamente parlando, essa non è scienza, ma *sapienza* « quae simul dicit cognitionem et affectum » (23). Si tratta quindi di quel *conoscimento amativo* di cui Rosmini, sei secoli

(23) *I Sent.*, prooemii, q. 3, concl. (t. I, 13b).

dopo Bonaventura, parlerà con tanta limpida efficacia, dicendo appunto: « ma l'uomo non aspira a puramente conoscere: vuole amare ciò che conosce. Anzi non v'ha compiuta cognizione che non sia affettuosa; l'amore perfeziona il conoscimento, e l'uomo che conoscendo ama, trova nell'ente amato il bene, termine pieno di quell'atto di cui egli è potenza. Laonde si può convenientemente definir l'uomo " una potenza, l'ultimo atto della quale è congiungersi all'Essere senza limiti per conoscimento amativo " ». (24).

Bonaventura percepisce lucidamente che non ogni contenuto di verità è idoneo ad impegnare direttamente la capacità affettiva o amativa del soggetto umano: la verità della scienza è assiologicamente neutra, affettivamente indifferente ed impersonale; non altrettanto si dirà della verità colta nella sapienza, giacché quest'ultima è per sua natura idonea a muovere l'affetto. Le verità di fede sono tutte di ordine sapienziale e meta-scientifico. S. Bonaventura fa un esempio molto indicativo al riguardo: le cognizioni del genere di questa, che Cristo è morto per noi, sono di natura tale da muovere all'affetto, a meno che l'uomo non sia totalmente indurito nel peccato; non altrettanto può dirsi delle cognizioni come quella che il diametro di un quadrato è incommensurabile rispetto al lato (25).

Se questo non bastasse, si può vedere un altro significativo testo dove Bonaventura, rispondendo alla domanda se la fede sia più certa della scienza, distingue due tipi di certezza, quello di speculazione (*certitudo speculationis*) che è intrinseco alla scienza e quello di adesione (*certitudo adhaesionis*) che è intrinseco alla fede. Dice il Dottore Serafico che se parliamo della *certezza di adesione*, essa è maggiore nella fede di quanto non sia nella scienza, per il fatto che la vera fede fa aderire alla verità creduta molto più di quanto una qualunque scienza possa far aderire ad un oggetto cognito. Per questo i veri fedeli né da lusinghe né da torture possono essere indotti a negare la verità che credono: il che non farebbe nessuno, che fosse sano di mente, per una qualche cosa che conoscesse di cognizione scientifica. Sarebbe infatti

(24) ROSMINI, *Teosofia*, n. 35.

(25) *I Sent.*, prooemii q. 3, concl.: « Talis est cognitio tradita in hoc libro. Nam cognitio haec iuvat fidem, et fides sic est in intellectu, ut, quantum est de sui ratione, nata sit movere affectum. Et hoc patet. Nam haec cognitio, quod Christus pro nobis mortuus est, et consimiles, nisi sit homo peccator et durus, movet ad amorem; non sic ista: quod diameter est asymeter costae » (t. I, 13a). I Padri editori spiegano questa ultima proposizione nei seguenti termini: « Id est, diameter quadrati est incommensurabilis lateri, etc. » (loc. cit., nota 7).

stolto quel geometra che osasse subire la morte per una qualunque conclusione certa della geometria (26).

Fin qui, Bonaventura. Per quel che ci riguarda possiamo senz'altro consentire con lui; diremo che per Cristo si può morire, se si è tali da saperlo fare; per il teorema di Pitagora, certamente no. Bonaventura conferisce quindi maggior valore alla certezza di adesione intrinseca alla fede, per l'intensità dell'impegno personale ed esistenziale che essa comporta e che è ovviamente assente nel caso della certezza scientifica; quando si tratta delle verità di fede, ne va del nostro stesso essere (27).

Diciamo chiaramente, a questo punto, che in linea di principio Bonaventura non svaluta il sapere e la razionalità scientifica in quanto tali. Anzi: egli auspica un sapere complesso, articolato

(26) *III Sent.*, d. 23, art. 1, q. 4, concl.: « Est enim certitudo *speculationis*, et est certitudo *adhaesionis*; et prima quidem respicit *intellectum*, secunda vero respicit ipsum *affectum*. Si loquamur de certitudine *adhaesionis*, sic maior est certitudo in ipsa fide, quam sit in habitu scientiae, pro eo quod vera fides magis facit adhaerere ipsum credentem veritati creditae, quam aliqua scientia alicui rei scitae. Videmus enim, veros fideles nec per argumenta nec per tormenta nec per blandimenta inclinari posse, ut veritatem, quam credunt, saltem oretenus negent; quod nemo sciens sanae mentis faceret pro aliquo, quod cognoscit, nisi in quantum doctrina fidei dictat, non esse mentiendum. Stultus enim esset geometra, qui pro quacumque certa conclusione geometriae audere subire mortem » (t. III, 481b-482a).

(27) È stato notato che questa distinzione tra la certezza impersonale ed estrinseca della verità scientifica e la certezza personale ed intima della verità di fede si trova ripetuta in certo senso, nel nostro secolo, da Karl Jaspers il quale pone una netta differenza fra la verità di Socrate e di Giordano Bruno, da un lato, e la verità di Galileo dall'altro: la prima, essendo di carattere esistenziale, impegna fino alle radici l'essere stesso del soggetto che vi aderisce ed è irrinunciabile, anche a costo della vita; la seconda, essendo di carattere meramente oggettivo — dove l'oggettività è intesa come eternità contrapposta all'interiorità esistenziale dell'io — non coinvolge l'essere del soggetto che la pronuncia e che perciò può anche ritrattarla. Dal canto nostro osserviamo che, pur nell'analogia degli spunti, vi è una differenza terminologica che occorre sottolineare: nell'impianto del pensiero bonaventuriano l'oggettività non è concepita come qualcosa di esterno e di contrapposto alla mente, ma agostinianamente come presenza intelligibile dell'essere alle molte menti, le quali sono capaci di intendere in quanto costitutivamente aperte allo stesso essere intelligibile e attuate in questa loro potenzialità dalla indefettibile presenza dell'essere nella sua oggettiva verità. L'oggettività bonaventuriana compete ad ogni ordine e determinazione dell'essere in quanto esso è essenzialmente intelligibile e quindi manifesto alla mente come sua verità costitutiva. Dato questo concetto dell'oggettività come *esse-in-mente*, Bonaventura si guarderebbe bene dall'attribuire l'oggettività solo alla verità di tipo scientifico, col rischio di relegare nell'ambito meramente soggettivo-esistenziale il contenuto delle verità di fede.

nelle sue costitutive dimensioni, tutte gerarchicamente ordinate e rispettose dei propri limiti.

Ciò si desume da alcune penetranti osservazioni che egli fa sul tema della ragione, in rapporto alla dualità di scienza e sapienza, nel sermone intitolato *Christus unus omnium magister*. In questo luogo egli identifica la sapienza con la cognizione delle cose nel Verbo divino, ossia secondo le ragioni eterne che sono le idee esemplari delle quali il Verbo è il supremo principio contenente, laddove la scienza è identificata con la cognizione delle cose nel loro proprio genere naturale e secondo ragioni create, ovvero categorie di intellesione che sono il prodotto dell'attività della mente umana. Il primo modo di cognizione è senz'altro superiore, ma non può essere esclusivo dell'altro modo, giacché lo uomo nello stato della vita terrena ha pur bisogno anche della cognizione scientifica, la quale presuppone la percezione delle specie sensibili e l'esperienza naturale per poter conoscere le cose nella loro semplice entità di dati di fatto. Si capisce quindi perché Bonaventura raccoglie entro certi limiti i rilievi che Aristotele fa a Platone in tema di dottrina delle idee, anche se respinge nettamente la soluzione alternativa dello Stagirita, da lui sottoposta ad una critica radicale e severa sulla base della dottrina esemplaristica. Platone, per aver convertito tutta la conoscenza al mondo intelligibile, ha meritato la critica di Aristotele; ma intendiamoci bene su questo punto: Platone non ha sbagliato per aver detto che le idee sono *rationes aeternae* — cosa per cui è stato molto lodato da Agostino —; ha sbagliato proprio perché ha voluto ridurre tutta la certezza della cognizione alle idee, trascurando completamente il mondo sensibile, e nel fare ciò, ancorché stabilisse evidentemente la via della *sapienza*, che procede sotto la criteriizzazione delle ragioni eterne, distruggeva la via della *scienza*, la quale procede secondo le ragioni create. Per converso Aristotele stabiliva soltanto questa seconda via, neglignendo completamente la prima. Così a Platone è stato dato il linguaggio della sapienza, mentre ad Aristotele è stato dato quello della scienza; l'uno guardava soprattutto alle cose superiori, l'altro alle cose inferiori. Entrambi i linguaggi sono stati dati per grazia soprannaturale ad Agostino, come all'eminente espositore della Scrittura e in modo eccellente, come appare dai suoi scritti (28).

(28) Cf. *op. cit.*, II, 18-19: « Unde quia Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad 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 secun-

Da quanto si è detto si può arguire che ciò che Bonaventura respinge è la pretesa del sapere scientifico e della corrispettiva ragione di porsi come unico o come superiore modo o livello di attuazione della razionalità, e in quanto tale come norma criteriante di ogni altro modo e livello. In definitiva ciò che Bonaventura non è disposto ad accettare è l'indebita extrapolazione della ragione scientifica fuori dal proprio limitato ambito di competenza e la sua applicazione ad oggetti che richiedono un tipo di razionalità e un livello di intelligibilità essenzialmente diverso da quello scientifico. In altri termini Bonaventura è un consapevole critico dello scientismo. Tanto per fare un esempio, è la mentalità scientificistica quella che induce a considerare maggiormente nobile, e quindi normativamente valido a livello umano, quel tipo di cognizione che da un lato porta alla esauriente comprensione del suo oggetto, realizzando in tal modo l'adeguazione piena dell'atto conoscitivo al medesimo oggetto cognito, d'altro lato è capace di produrre *in modo cogente* la certezza in forza della sua intrinseca necessità ed evidenza razionale. La scienza matematica possiede entrambi questi requisiti: è totalmente comprensiva del suo oggetto e induce in modo cogente la certezza nel soggetto; egualmente può dirsi della logica. Orbene, se si afferma che il paradigma normativo della cognizione in generale è costituito proprio da questi tipi di scienza, si autorizza un pregiudizio arbitrario di evidente natura scientificistica.

Per capire rettamente quel che Bonaventura dice al riguardo, bisogna tenere sempre presente la distinzione da noi già indicata fra la *certezza di speculazione*, che è indotta dalla necessaria evidenza razionale dell'oggetto conosciuto e la *certezza di adesione*, che è prodotta dalla persuasione e dall'assenso che si dà a proposizioni che si riferiscono ad oggetti i quali non sono conosciuti per necessaria evidenza razionale. Bonaventura ha occasione di notare che la perfetta certezza speculativa di una scienza non conferisce affatto ad essa un maggior grado di nobiltà e quindi una maggiore valenza ontologica e un più importante significato esistenziale ed umano. La certezza della scienza matematica è maggiore di quella della cognizione di Dio, se si considera la sola cer-

dum rationes aeternas, destruebat tamen viam scientiae, quae procedit secundum rationes creatas; quam viam Aristoteles e contrario stabiliebat, illa superiore neglecta. Et ideo videtur, quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora. Uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae, per Spiritum sanctum datus est Augustino, tanquam praecipuo expositori totius Scripturae, satis excellenter, sicut ex scriptis eius apparet» (t. V, 572).

tezza di speculazione; e tuttavia la scienza divina è più nobile della matematica. Dal punto di vista ontologico ed esistenziale, non da quello puramente logico ed epistemologico, la conoscenza divina vale senz'altro di più, perché riguarda un oggetto in sé nobilissimo. E' meglio dunque sapere anche soltanto poco di Dio che avere la piena cognizione delle cose celesti e terrestri (29).

* * *

Prima di proseguire nella illustrazione di altri aspetti del concetto di *ratio superior* ci sembra opportuno dire qualcosa circa il naturale portatore della ragione, cioè l'uomo; riteniamo infatti che attraverso una esplorazione della antropologia si possa proiettare maggior luce sul tema della ragione (30).

La concezione antropologica di Bonaventura presenta taluni aspetti di fondamentale importanza. Notiamo in primo luogo la precisa consapevolezza che l'uomo è un ente che si differenzia radicalmente, almeno per i suoi aspetti peculiari, da ogni altro ordine di enti creati, in forza della sua stessa costituzione originaria. In che cosa consiste tale differenza? Essenzialmente nel fatto che l'uomo è quel fine relativo al quale sono ordinate tutte le creature inferiori; al tempo stesso è quel « medio » cosmico tramite il quale tutto il creato è ordinato al fine assoluto, cioè a Dio. Potremmo illustrare questo concetto con immagini di carattere spaziale. Se si considera il rapporto orizzontale uomo-mondo, allora vale immediatamente l'affermazione che l'uomo è, in certo senso, il fine di tutte le cose. Se si considera il rapporto verticale uomo-Dio, allora vediamo che l'uomo, come quell'ente specialissimo nel quale ogni altro ordine di enti entra nell'orizzonte della intelligibilità, diventa il « medio » per il quale le altre cose, create nell'ordine inferiore all'uomo possono essere ricondotte, entro l'orbita dell'essere intelligibile, al loro fine ultimo che è Dio.

Ci sono alcune affermazioni fondamentali di Bonaventura che vale la pena di ricordare a questo punto. Egli dice più volte che l'uomo è una creatura degnissima, che anzi supera tutte le altre creature per dignità e grado; ed è proprio in forza di questa sua superiore posizione ontologica che egli è il fine di tutte le cose corporee. Ciò spiega anche perché l'uomo è stato creato per ultimo nell'ordine della creazione: « Per la perfezione di tutto il composto l'uomo dovette essere prodotto dopo le altre cose. Infatti poiché l'uomo per la sua dignità e il suo essere complemento è il fine

(29) Cf. *III Sent.*, d. 23, art. 1, q. 4, ad 5 (III, 483ab).

(30) Sulla antropologia bonaventuriana si veda GIOVANNI DI NAPOLI, *La visione dell'uomo in Bonaventura da Bagnoregio in Doctor Seraphicus*, Bollettino di informazioni del Centro di Studi Bonaventuriani, Luglio 1976, pp. 7-54.

di tutte le cose corporee, perciò doveva essere prodotto dopo tutte le cose, affinché con la sua produzione recasse a fine e a compimento tutte le cose precedenti, così come il fine compie ciò che ha da essergli ordinato » (31). Ma Bonaventura aggiunge qualche cosa d'altro, che non si conforma ad una eventuale rettorica di maniera circa la signoria dell'uomo su tutto l'universo. Egli precisa molto chiaramente un'altra ragione complementare della ordinazione finalistica delle cose all'uomo: questa ordinazione esiste anche per il fatto che l'uomo ha bisogno di tutte le altre cose; si tratta di una ordinazione finalistica *ad supplendum indigentiam*, per rimediare alla indigenza della creatura umana. L'uomo è anche in questo diverso senso il fine di tutto, poiché, come si è detto, ha bisogno di tutte le cose (32).

Quando Bonaventura espone le ragioni della superiore dignità dell'uomo si è indotti, a tutta prima, ad assumere come cosa ovvia quel che egli dice, e cioè che l'uomo, essendo capace di ragione, ha libertà d'arbitrio e di decisione ed è nato per dominare su tutte le creature irrazionali; d'altra parte, in virtù della similitudine impressa da Dio nella sua natura all'atto della creazione (« *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* »), egli è costituito in modo tale da essere intenzionalmente aperto a Dio, ossia da tendere in Dio in *modo immediato*, senza l'intermediazione di alcun'altra entità o natura; mentre, come già s'è detto, tutte le creature irrazionali sono ordinate a lui, affinché siano condotte per suo stesso tramite al loro fine ultimo (33).

(31) *II Sent.*, d. 15, a. 2, q. 2, concl.: « *Propter totius compositi perfectionem post cetera debuit homo produci. Quia enim homo sua dignitate et complemento finis est omnium corporalium; ideo post omnia erat producendus, ut sua productione finiret et compleret omnia praecedentia, tanquam finis complet quod ad ipsum ordinari habet* » (t. II, 385a).

(32) Cf. *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 2, q. 2, ad 2: « *Quod obiicitur secundo, quod homo tenet rationem finis; dicendum, quod aliquid, propter quod res est, aut est ad *supplendum indigentiam*, sicut domus propter hominem, et calceus propter pedem; aut ad *suscipiendum eius influentiam*, sicut homo propter Deum. Quod ultimo modo habet rationem finis, nobilius est; quod primo modo, non. Quia enim homo omnibus indiget, Angelus nullo nisi Deo; ideo omnia propter hominem, non omnia propter Angelum. In cuius rei signum Angelus conditus est in principio, homo vero in die sexto* » (t. II, 46b).

(33) Cf. *II Sent.*, d. 15, art. 2, q. 1, concl. Dice Bonaventura, in questo luogo, che il fine al quale le cose si ordinano è duplice. Uno infatti è il fine principale ed ultimo, l'altro è invece un fine subordinato ad altra finalità (*finis sub fine*). Se parliamo del fine nel primo modo, allora il fine di tutte le creature sia razionali sia irrazionali è Dio, poiché l'Altissimo creò tutte le cose per se stesso, in quanto le fece a lode della sua bontà. Se invece parliamo del fine nel secondo modo, cioè di quel fine che non è principale e che può dirsi fine subordinato (*finis sub fine*), allora possiamo affermare che tutti gli animali sensibili sono stati creati per l'uomo. Questa

Dice ancora Bonaventura che solo la creatura razionale è fatta per godere di Dio e per beatificarsi in Lui (34): il che non si realizza per l'uomo, se egli non raggiunge lo stato della deiformità, di cui partecipa solo per grazia, ma non senza la propria cooperazione, la quale consiste nella totale disponibilità e nel consenso al dono divino della grazia stessa (35).

Quando però leggiamo altre parole di Bonaventura e cioè che l'uomo, in quanto è partecipe della ragione, è sì capace della beatitudine e della giustizia, ma anche del contrario, cioè della colpa e della miseria, allora le affermazioni precedenti circa la dignità dell'uomo e la sua vocazione soprannaturale acquistano subito tutta la loro importanza e ci colpiscono per la profondità delle implicazioni di cui sono gravide. La razionalità, che sembrerebbe un comodo privilegio di cui godere senza riserve e senza sforzo, si rivela di fatto un compito denso di difficoltà e di responsabilità; la stessa vocazione soprannaturale implica che l'esistenza umana sia una prova tutt'altro che facile da affrontare. La dignità della ragione e della libertà, che compete all'uomo in quanto portatore dell'essere spirituale, costituisce la qualificazione della sua determinazione ontologica suprema, che è quella della personalità; ma l'esser persona non è un pacifico dato di fatto; è un compito da adempiere, un valore da realizzare, e quando siamo su questo piano è possibile anche il fallimento e lo scacco: nella prova si

verità è insinuata dal Filosofo (Aristotele) quando dice che « noi siamo in qualche modo il fine di tutte le cose che esistono ». Anche la sacra Scrittura insinua questa verità in modo molto più eccellente quando dice: « *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et praesit piscibus maris, etc.* » E il testo bonaventuriano così prosegue: « *Quia enim homo rationis capax est, ideo habet libertatem arbitrii et natus est piscibus dominari; quia vero per similitudinem natus est in Deum immediate tendere, ideo omnes creaturae irrationales ad ipsum ordinantur, ut mediante ipso in finem ultimum perducantur. - Et sic concedendae sunt rationes ostendentes, animalia propter hominem facta esse* » (t. II, 382b-383a).

Abbiamo voluto in questa nota fornire anche il contesto di un particolare discorso sull'uomo al fine di mostrare al lettore un esempio concreto del modo in cui Bonaventura suole impostare e svolgere la tematica antropologica.

(34) *II Sent.*, d. 19, a. 1, q. 2, concl.: « *Cum autem omnes creaturae factae sint propter Deum [...] sola creatura rationalis facta est ad fruendum Deo, et ut beatificetur in ipso, quae sola est ad imaginem. Aliae vero creaturae, quae solum tenent rationem vestigii, factae sunt vel ad manifestationem divinae bonitatis, vel ad obsequium creaturae rationalis* » (t. II, 463a).

(35) Cf. *Breviloquium*, p. V, c. III: « *Expellitur ergo culpa a Dei dono, non a libero arbitrio, non tamen sine libero arbitrio. Nam gratiae gratis datae est liberum arbitrium revocare a malo et excitare ad bonum; et liberi arbitrii est consentire, vel dissentire; et consentientis est gratiam suscipere; et susipientis cooperari eidem, ut tandem perveniat ad salutem* » (t. V, 254b).

può riuscire, ma si può anche fallire. La persona non si capisce dal punto di vista dell'essere effettuale e reale, bensì da quello del dover essere. Ed è a questo punto che emerge ciò che vi è di più problematico, quasi di tragico nella condizione dell'uomo: essere il portatore di una dimensione spirituale che, proprio perché costituisce il suo livello superiore, è anche la dimensione più fragile e talvolta persino impotente.

Bonaventura afferma, come già abbiamo visto, che in quanto partecipe della ragione l'uomo possiede libertà di arbitrio; in altri termini, ha in sé la capacità dell'auto-determinazione entro un ambito di situazioni reali e determinate, e in vista di possibilità alternative entro le quali deve liberamente decidere. Non è il caso di illudersi in proposito: si sa bene che non sempre l'uomo decide per il meglio, per la giustizia; spesso decide in senso contrario. Ognuno di noi lo sa per esperienza propria, e deve ammetterlo, se mai conserva un minimo di sincerità con se stesso.

Ci si trova così di fronte al mistero della libertà umana: un mistero inquietante, perché richiama direttamente il mistero oscuro del male e della caduta.

Con questa allusione al mistero della libertà umana e della caduta tocchiamo un altro aspetto importante della antropologia di Bonaventura, la dottrina degli *status*. Questo secondo aspetto ha una diretta pertinenza con il tema del nostro discorso, giacché lo stato in cui l'uomo si trova ad esistere influisce sull'esercizio della sua razionalità, determinandone i modi di attuazione.

Il discorso che Bonaventura fa sull'uomo acquista una viva concretezza, poiché egli non si limita ad esporre i caratteri e gli elementi che costituiscono la natura essenziale dell'uomo, ma considera tale natura così come essa si realizza esistenzialmente in questo o quello *status*. La parola « status » allude chiaramente alle determinazioni ontologico-esistenziali che costituiscono i vari modi di attuazione della natura essenziale dell'uomo. La considerazione dell'uomo secondo la sua natura pura, cioè astratta da ogni realizzazione *in statu*, è chiaramente insufficiente, anche se necessaria come preliminare o parte iniziale dell'antropologia. Si può senz'altro affermare che con la dottrina degli *status* Bonaventura ha dato un contributo fondamentale e originale all'antropologia concreta e integrale, nonché alla stessa teologia; c'è infatti una stretta connessione fra questa antropologia, che potremmo senz'altro qualificare *esistenziale*, e la teologia; la connessione è poi particolarmente intima con quanto concerne la ragione teologica, come vedremo fra poco.

Innanzitutto è da notare che fin dalla creazione la natura umana è posta in uno stato che è quello dell'innocenza (*status*

innocentiae), che a volte viene definito anche come *status naturae conditae, status naturae institutae, conditio primaria, status originariae justitiae* (36). Bonaventura si diffonde in diversi luoghi ad illustrare la condizione dell'uomo nello stato di innocenza originaria. Quello che a noi interessa soprattutto è ciò che riguarda la ragione e il suo esercizio; e quando parliamo di ragione ci riferiamo soprattutto alla *ratio superior*, la quale è, secondo Bonaventura, quella che discerne e giudica intorno alle cose che si debbono credere e fare. Nello stato di innocenza la ragione e il libero arbitrio erano orientati secondo la rettitudine e la giustizia, sì che il giudizio deontologico di valore circa le cose da credere e da fare era regolato secondo l'ordine voluto da Dio. Di più: la rettitudine originaria investiva tutte le potenze dell'uomo, non solo la conoscitiva e la deliberativa, ma anche quella affettiva in cui si radica la forza dell'amore e della dilezione. L'ordinazione giusta dell'amore è determinante per l'orientamento retto della ragione e del libero arbitrio: Bonaventura ritiene infatti che la rettitudine della mente abbia la sua principale radice nel retto ordine dell'amore, che è la matrice di tutte le nostre determinazioni affettive (37).

Nello stato di innocenza l'uomo è rivolto a Dio e a lui liberamente soggetto: proprio per questo le altre cose gli sono soggette, in quanto egli è idoneo a giudicarne, ad usarne e ad esercitare su di esse il suo governo (38). E siccome lo *status* non coinvolge soltanto l'uomo, ma anche il mondo in cui egli è situato — a questo

(36) Cogliamo l'occasione per indicare in breve il modo in cui Bonaventura distingue gli *status*. La prima fondamentale distinzione è fra *status viae* e *status patriae*. Lo *status viae* si suddivide a sua volta in *status innocentiae* (ovvero *status naturae integrae, ante peccatum*), *status naturae lapsae* (post peccatum), *status naturae reparatae vel restitutae* (status sub lege gratiae). Un'altra distinzione che corrisponde parzialmente alla precedente è questa: *status innocentiae, status miseriae, status gloriae*. Per questa materia si può utilmente consultare il tomo dell'*Opera Omnia* che contiene gli *Indices in tom. I-IV*; in particolare si veda la voce STATUS nella *Tabula generalis rerum* o *Index secundus* di detto volume (p. 352b).

(37) *II Sent.*, d. 3, p. 2, a. 3, q. 1, concl.: « Dicendum, quod absque dubio tempore naturae institutae tam homo quam Angelus habilis erat ad diligendum Deum propter se et super omnia. Et hoc patet: impossibile enim erat, eum aliter esse rectum. Rectitudo enim mentis consistit radicaliter in amore. Amor autem rectus esse non potest, si aliquid diligit supra Deum vel aequae, vel aliud diligit propter se, et Deum propter aliud. Si ergo Deus fecit hominem et Angelum rectum, patet, quod unicuique dedit habilitatem ad amandum se, Deum, super omnia et propter se » (t. II, 125b).

(38) *II Sent.*, prooemium: « Homo enim in medio constitutus, dum factus est ad Deum conversus et subiectus, cetera sunt ei subiecta, ita quod Deus omnem veritatem creatam subiecerat eius intellectui ad *diudicandum*, omnem bonitatem eius affectui ad *utendum*, omnem virtutem eius potestati ad *gubernandum* » (t. II, 5a).

proposito si potrebbero utilmente adottare le categorie heideggeriane di essere-nel-mondo e di *mondità*, come determinazioni costitutive della struttura stessa dell'uomo —; siccome, dicevamo, lo *status* è un modo di essere anche del mondo col quale l'uomo è inscindibilmente correlato, lo stato di innocenza comporta un conforme modo di essere anche per la realtà del mondo, per il complesso degli enti intramondani, i quali sono propriamente dei termini relativi che si rapportano all'esistente-uomo in quanto loro principio (39).

Ci sono dei passi molto significativi, ai quali vale la pena di dedicare un po' di attenzione, anche perché si collegano in modo evidentissimo con quell'esperienza francescana di cui il Dottore Serafico vuole essere l'interprete filosofico e teologico. Bonaventura dice che nello stato di innocenza le bestie non erano feroci nei confronti dell'uomo: anzi, erano a lui strettamente legate in un pacifico sodalizio naturale, reso possibile dalla loro mansuetudine e docilità. Il fatto che siano diventate feroci si spiega come una delle tante conseguenze negative della caduta dell'uomo, che col peccato originale ha introdotto nel mondo il disordine e lo sconvolgimento dei primitivi rapporti naturali (40). Non è che gli animali divenuti feroci abbiano ricevuto una nuova potenza, diversa dalle potenze originarie, per la quale infieriscono contro l'uomo: la loro selvatichezza e ferocia è la conseguenza della avvenuta perdita, da parte dell'uomo, di quella dignità che lo collocava al di sopra di tutte le realtà create nel mondo. Bonaventura dice che la cosa può essere intesa mediante questo esempio: quando l'occhio è sano, non è danneggiato dal sole; ma quando si ammala di infiammazione, immediatamente risente offesa dalla luce solare, e ciò per una mutazione prodottasi non nel sole, bensì nell'occhio (41). Ammesso che fosse possibile un recupero dello stato di

(39) Per l'interpretazione della dottrina degli *status* nei termini dell'heideggeriano *esser-nel-mondo* si veda in particolare T. MORETTI-COSTANZI, *L'attualità di S. Bonaventura*, in « Sophia », anno XXXIII, nn. 3-4, Luglio-Dicembre 1965, pp. 332-333.

(40) Bonaventura, in una frase estremamente incisiva, dice appunto che il mondo è turbato a causa del peccato dell'uomo: « quia turbulentia est in mundo propter peccatum hominis ... » (*IV Sent.*, d. 48, dub. 2; t. IV, 995b).

(41) *II Sent.*, d. 15, a. 2, q. 1, ad 3: « Ad illud quod obiicitur de bestiis, quae sunt contra hominem; dicendum, quod homine stante, nulla animalia ipsum offenderent, sed omnia sibi mansueta essent [...] Quod autem noceant vel offendant, hoc est propter peccatum hominis, non propter novam potentiam eis datam, sed propter dignitatis praesidentiam ab homine amissam. Unde sicut oculus sanus a sole non laeditur, sed cum efficitur lippus, statim offenditur, non propter mutationem factam in sole, sed in oculo; sic in proposito intelligi potest » (t. II, 383b).

innocenza da parte dell'uomo, in tal caso le bestie e le creature irrazionali ridiventerebbero mansuete nei suoi riguardi ed egli sarebbe mosso da maggiore affetto verso di loro: « così come si legge del beato Francesco, che abbondava di una mirabile tenerezza di affetto verso siffatte creature, poiché aveva già recuperato in certo modo l'innocenza » (42).

Per la caduta dell'uomo, ripetiamo, tutto il mondo decade dal suo originario stato di perfezione e di ordine, perché nella caduta è implicata prima di tutto la mondità stessa dell'uomo. A causa del peccato umano il mondo cade nel disordine e diventa estraneo, per non dire addirittura incomprensibile.

Con ciò siamo richiamati ad uno degli aspetti più suggestivi della bonaventuriana teologia del mondo. S. Bonaventura dice che il mondo è come un libro, che risulta aperto o chiuso secondo lo *status* in cui si trova l'uomo, *status innocentiae* o *status gratiae* da un lato, *status naturae lapsae et miseriae* dall'altro. A questa dualità di stati corrisponde una disposizione positiva o negativa, in cui viene a trovarsi l'uomo che, in quanto portatore dello spirito, è l'unica creatura cui sia stata data la possibilità di leggere il libro del mondo, intendendo e interpretando il significato inserito nelle cose dal Principio creatore, che è il fondamento e la norma di ogni genere, grado e modo di significazione. Il mondo è un libro che rimanda a Dio, perché le cose sono costituite *ab initio* come segni che in vari modi e secondo vari gradi di intelligibilità si riferiscono ad un significato che è unico ed ultimo, la Trinità creatrice. Quando l'occhio della ragione è accecato dal peccato di presunzione, il grande e meraviglioso libro del mondo risulta indecifrabile, poiché colui che dovrebbe leggerlo ignora o mette da parte l'unica norma interpretativa che sia veramente valida; tale norma interpretativa è stabilita *ab aeterno* dall'autore del libro, e notificata agli uomini mediante la rivelazione della sua intenzione e del suo disegno di salvezza (43).

(42) *III Sent.*, d. 28, a. u., q. 1, concl.: « Sicut enim homo diligit canem quadam pietate naturali, quia videt eum sibi obedientem; sic et ceteras alias bestias et irracionales creaturas naturaliter ex quadam pietate natus erat diligere et fovere, quantum erat ex prima conditione. Unde secundum quod homo plus reformatur et reducitur ad statum innocentiae, secundum hoc magis sibi mansuescunt huiusmodi creaturae, et ipse circa eas maiori pietate movetur; sicut de beato Francisco legitur, quod erga huiusmodi creaturas mira pietatis teneritudine affluebat, quia iam quodam modo innocentiam recuperaverat. In cuius rei signum creaturae irracionales eidem obtemperabant » (t. III, 622b).

(43) Per questo tema del mondo come libro che rimanda simbolicamente a Dio si può vedere l'opera di WINTHIR RAUCH, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, München 1961.

* * *

Tornando ora al tema principale, diciamo che uno dei compiti della ragione teologica è quello di intraprendere e svolgere l'ermeneutica sacra del mondo, cogliendo la significazione di cui esso è originariamente portatore. E siccome questa significazione è impregnata profondamente di valore, ecco che la ragione teologica deve avere in sé una corrispondente capacità assiologica. Bonaventura si inserisce nella linea di quella «estetica sapienziale» (44) che assume la sua peculiarità dall'ispirazione che le deriva dal *Libro della Sapienza* e precisamente dal versetto: «*Sed omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*» (Sap. XI, 21). Agostino nel *De Genesi ad litteram* aveva sviluppato la triade di termini *mensura, numerus, pondus*, facendola corrispondere ad una altra triade, *modus, species, ordo*, e trasponendo così lo spunto del *Libro della Sapienza* in una concezione secondo la quale il mondo è stato prodotto e disposto nella misura, nella bellezza e nell'ordine.

Bonaventura si colloca esattamente su questa scia e dà ampio spazio ad ogni determinazione del valore, secondo la criteriizzazione dei trascendentali *vero bello buono*, i quali si implicano reciprocamente e tutti si convertono nell'ente, in quanto sono qualificazioni oggettive appartenenti all'essere; sì che la dottrina del valore, o assiologia, presuppone e implica necessariamente l'ontologia e la ragione assiologica è proprio per questo anche ontologica. Tuttavia egli conferisce un particolare rilievo alla qualificazione estetica della bellezza, che corrisponde al termine agostiniano *species*. L'accentuazione estetica della sua cosmologia è evidente ed implica anch'essa il rilievo del carattere semantico del mondo, poiché la bellezza della creatura è riflesso, vestigio e quindi segno di partecipazione alla bellezza in sé che appartiene alla Trinità divina. Anche l'estetica di Bonaventura fa quindi parte dell'ermeneutica sacra del mondo.

Esponiamo brevemente alcune delle proposizioni fondamentali dell'estetica bonaventuriana per dare maggiore concretezza al nostro discorso. Bonaventura dice che tutto ciò che è un ente ha anche una qualche forma; ma tutto ciò che ha una forma, possiede per questo la bellezza (45). A questa proposizione, che rientra nel

(44) Cf. E. DE BRUYNE, *Etudes d'esthétique médiévale*, Bruges 1946, vol. III, pp. 4-5.

(45) *II Sent.*, d. 34, a. 2, q. 3, f. 6: «Item, omne quod est ens, habet aliquam formam; omne autem, quod habet aliquam formam, habet pulchritudinem; etc.» (t. II, 814a).

contesto dell'ontologia del bello, se ne possono aggiungere altre che presentano un deciso carattere teologico e precisamente di una teologia del valore. Ad esempio questa: chi ha fatto le cose belle, dotate cioè di un qualsiasi grado di bellezza, è la bellezza in sé; noi diremmo che è quel bello trascendentale per cui sono belle tutte le cose che si percepiscono come tali (46). Ma Dio stesso è questa bellezza in sé, assoluta e fondante, così come è anche la bontà in sé. In altri termini: « Tutto ciò che diletta l'anima, la diletta in ragione del buono e del bello; e poiché solo Dio è la bellezza e la bontà in sé, soltanto in Dio vi è la perfetta diletta-zione » (47).

Il sottinteso della citazione è che la bellezza, la bontà, ogni valore che faccia capo ai trascendentali, si dice « in sé », ovvero per essenza, quando è attribuito a Dio, e si dice « in altro », ossia per partecipazione, quando lo si predica dell'ente creato. Questa è la distinzione fondamentale che, mentre conferma la differenza radicale fra Dio e il mondo, garantisce nel contempo il rapporto di analogia del creato rispetto al Principio creatore, costituendo così la condizione essenziale per la quale si può realizzare il modo di cognizione di Dio che è dato all'uomo nello stato dell'esistenza terrena.

Molti sono i luoghi in cui Bonaventura parla della bellezza del mondo. Alcuni passi sottolineano la bellezza che risulta dal carattere di temporalità del mondo; il che non manca di colpire il lettore, perché va contro il solito atteggiamento che considera come male proprio il fatto che il mondo è caratterizzato dalla successione, dalla mutevolezza e dalla temporalità. Bonaventura ha un concetto positivo di questo aspetto della realtà del mondo. Parlando della perfezione dell'universo, egli dice che deriva sia dalla permanenza, sia dalla successione: la prima riguarda la completa esistenza dei principii e il numero completo delle specie, le quali si conformano alla retta e ordinata intenzione della natura. La seconda perfezione consiste nella produzione di quelle cose che scorrono per i tempi e che, per conseguenza, si succedono: dallo ordine della loro successione risulta una certa bellezza e perfezione

(46) *I Sent.*, d. 3, dub. 1: « Qui fecit pulcra et pulciora, est ipsa pulcritudo sive species, et hoc est speciosissimum; sed videmus, corporalia esse speciosa, et spiritualia esse speciosiora; ergo qui fecit haec, est speciosissimus » (t. I, 77b).

(47) *I Sent.*, d. 1, a. 3, q. 2, concl.: « Omne autem, quod delectat animam, delectat in ratione boni et pulcri; et quoniam solus Deus est ipsa bonitas et pulcritudo, ideo in Deo solo est perfecta delectatio » (t. I, 41a).

della totalità universale (48). Su questa base Bonaventura afferma che l'universo è come un canto bellissimo, che si svolge secondo ottime consonanze, mentre le parti si succedono l'una all'altra, sino a quando le cose sono perfettamente ordinate al loro fine (49). Questa meravigliosa bellezza dell'universo è il risultato dell'ordine che connette l'unità e la molteplicità secondo concordanze e proporzionate differenze (50). In altro luogo Bonaventura sviluppa questo pensiero, dicendo che l'universo possiede, in virtù dell'ordine, una bellezza tale che è adatta a divenire la manifestazione della somma sapienza e per questo non può essere in alcun modo sfigurata (51).

Passando a considerare l'organo di apprensione della bellezza, esso consiste innanzitutto nella multiforme capacità sensitiva del soggetto. Bonaventura ne parla in modo incisivo nell'*Itinerarium mentis in Deum*, dove dice appunto: « Tutto questo mondo sensibile coi suoi tre generi di esseri, entra nell'anima per mezzo dell'apprensione e i primi ad entrarvi, attraverso i cinque sensi, sono i sensibili esterni [...]. Se l'apprensione è apprensione di un oggetto conveniente, ne segue il piacere. Il senso si compiace dell'oggetto, colto mediante la sua immagine, per tre motivi: o per la sua bellezza (come nella vista), o per la sua soavità (come nell'olfatto e nell'udito), o, per essere propri nel linguaggio, per la sua salubrità (come nel gusto e nel tatto) » (52).

In precedenza Bonaventura aveva notato che l'apprensione del mondo sensibile implica tre coefficienti distinti, anche se congiunti: la sensazione, il piacere e il giudizio. Quando viene a parlare di questo terzo coefficiente, egli dice che il giudizio — che in questo

(48) *II Sent.*, d. 15, a. 2, q. 3, concl.: « Propter quod nota, quod duplex est perfectio universi: una et praecipua secundum esse permanens, alia est secundum ipsius esse decurrens. Prima attenditur in completa existentia principiorum et completo numero specierum, quae quidem species naturam generis participant secundum rectam et ordinatam intentionem naturae. Secunda vero perfectio consistit in productione eorum quae per tempora decurrunt et sibi consequenter succedunt, ex cuius successionis ordinatione resultat quaedam unitatis pulcritudo et perfectio » (t. II, 387a); cf. anche *II Sent.*, d. 19, a. 1, q. 2, concl. (t. II, 463a).

(49) *I Sent.*, d. 44, a. 1, q. 3, concl.: « Similiter optime ordinatae sunt res in finem, salvo ordine universi, quia universum est tanquam pulcherrimum carmen, quod decurrit secundum optimas consonantias, aliis partibus succedentibus aliis, quousque res perfecte ordinentur in finem » (t. I, 786b).

(50) Cf. *II Sent.*, d. 9, a. un., q. 6, arg. 3 e ad 3 (t. II, 252ab).

(51) *II Sent.*, d. 36, a. 2, q. 1, concl.: « Universum enim ex ordine pulcritudinem habet, et talis est ista pulcritudo, qualem decuit fieri ad ostensionem summae sapientiae; et ideo nullo modo foedari potest ... » (t. II, 848b).

(52) *Itinerarium mentis in Deum*, cap. II, nn. 4-5; traduzione a cura di S. MARTIGNONI, *Itinerario e Riduzione*, Bologna 1969, pp. 73-74.

caso ben potrebbe dirsi « giudizio estetico » — dà ragione del piacere che il senso attinge dalle cose, in quanto esso è « quell'atto col quale la specie sensibile, ricevuta dai sensi, dopo essere stata depurata ed astratta, è immessa nella potenza intellettiva » (53). Con questo Bonaventura viene a dire che nella bellezza vi è una intrinseca razionalità: il che equivale ad ammettere, da parte del soggetto che ha esperienza del bello, l'esercizio non soltanto della potenza sensitiva e affettiva (quella a cui si riferisce propriamente il piacere del bello), ma anche della potenza intellettiva e razionale; dove si parla di giudizio, sia pure di giudizio estetico, si parla necessariamente di razionalità. Abbiamo visto in precedenza che la concreta e piena cognizione estetica del mondo non può non coglierlo come imitazione, sia pure imperfetta, del divino archetipo del mondo qualificato *ab aeterno* nella bellezza, oltre che nella verità e nella bontà. L'atto della ragione estetica si implica perciò strettamente con l'atto della ragione teologica. Più compiutamente si dirà che la ragione teologica deve essere in grado di cogliere anche l'oggettività del valore triforme, inseparabile dall'essere: in altri termini, deve essere assiologicamente e ontologicamente capace.

E' chiaro che qui si sta parlando della *ratio superior* alla quale compete propriamente la capacità di conoscere le cose nel Verbo eterno (54). Questo punto è molto interessante, poiché si richiama ad una fondamentale concezione di Bonaventura, secondo la quale le cose hanno un essere nel loro genere proprio, hanno altresì un essere nella mente che le conosce ed hanno un essere nella loro causa esemplare, che è il Verbo divino, detto anche, con significativa locuzione agostiniana, « arte eterna » (55).

(53) Cf. *Itinerarium*, cap. II, n. 6 (trad. cit., p. 75).

(54) *III Sent.*, d. 14, a. 3, q. 1, fund. 4: « ... sed ratio superior nata est nosse res in ipso Verbo aeterno, inferior vero nata est eas considerare in proprio genere etc. » (t. III, 319b).

(55) Si possono citare più luoghi di Bonaventura in cui questo concetto è variamente esposto, con più o meno ricchezza di determinazioni e con talune differenze che non ne mutano, per altro, il senso sostanziale. Vediamo innanzitutto *De scientia Christi*, q. 4, concl.: « Unde cum res habeant esse in mente et in proprio genere et in aeterna arte, non sufficit ipsi animae ad certitudinalem scientiam veritas rerum, secundum quod esse habent in se, vel secundum quod esse habent in proprio genere, quia utrobique sunt mutabiles, nisi aliquo modo attingat eas, in quantum sunt in arte aeterna » (t. V, 23b-24a). Un altro testo notevole si trova nel già citato sermone *Christus unus omnium magister*, al paragrafo 7, dove Bonaventura dice: « Cum igitur res habeant esse in proprio genere, habeant etiam esse in mente, habeant esse et in aeterna ratione; nec esse earum sit omnino immutabile primo et secundo modo, sed tantum tertio, videlicet prout sunt in Verbo aeterno: restat, quod nihil potest facere res perfecte scibiles, nisi

Soltanto quando sono comprese nel Verbo divino, che è appunto l'arte eterna, le cose sono veramente conosciute nel loro autentico essere e nelle loro qualificazioni di valore. Bonaventura insiste nell'attribuire alla *ratio superior* questo verace e perfetto modo di cognizione, che si attua nell'orbita del Logos, il quale è fondamento di autentica e concreta intelligibilità. Ciò è del resto pienamente conforme all'affermazione che la dimensione superiore della ragione è essenzialmente ordinata a Dio (56).

Da questa concezione risulta quanto mai evidente la valenza teologica della *ratio superior*: in effetti la cognizione delle cose nell'orbita del Verbo divino si reciproca con la cognizione di Dio *nella* creatura, cognizione che, secondo il pensiero del Dottore Serafico, ha un valore molto maggiore di quanto non ne abbia la cognizione di Dio *mediante* la creatura. Proposta così, senza ulteriori spiegazioni, la differenza sembrerebbe di poco momento; invece essa è tanto importante da distinguere niente meno che il modo della cognizione di Dio che è proprio dei beati dal modo che è proprio dell'uomo nello stato di via. Riferiamoci direttamente a Bonaventura, il quale dice che è cosa diversa e migliore conoscere Dio *nella* creatura dal conoscerlo *attraverso* la creatura. Il primo modo di cognizione consente di conoscere la presenza e l'influenza di Dio nella creatura stessa: esso è possibile all'uomo in stato di via, anche se in modo non completo, cioè « *semiplene* », come dice Bonaventura, mentre per le creature redente che dimorano nello stato glorioso della beatitudine si realizza nella sua pienezza e perfezione (57). Il secondo modo di conoscere Dio, at-

adsit Christus, Dei Filius et magister » (t. V, 569a). Ma il testo di gran lunga più completo e interessante si legge nel prologo del *Breviloquium* al paragrafo 3, dove Bonaventura lo pone in connessione con la distinzione tra filosofia e teologia; ecco le sue parole: « Nam cum res habeant esse in materia, habeant esse in anima per notitiam acquisitam, habeant etiam esse in ea per gratiam, habeant esse in ea per gloriam et habeant esse in arte aeterna; philosophia quidem agit de rebus, ut sunt in natura, seu in anima secundum notitiam naturaliter insitam, vel etiam acquisitam; sed 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 » (t. V, 205a). È davvero mirabile la ricchezza di prospettive ontologiche e teologiche che questa concezione di Bonaventura comporta e propone alla nostra riflessione.

(56) *II Sent.*, d. 39, a. 2, q. 1, concl. (t. II, 909b).

(57) *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 3, concl.: « Ad intelligentiam praedictorum notandum, quod aliud est cognoscere Deum *in* creatura, aliud *per* creaturam. Cognoscere Deum *in* creatura est cognoscere ipsius praesentiam et influentiam in creatura. Et hoc quidem est viatorum semiplene, sed comprehensorum perfecte [...] Ad illud ergo quod obiicitur de statu *beatitudinis*; dicendum, quod, sicut dictum est, beatorum non est cognoscere *per* creaturas, sed potius *in* creaturis » (t. I, 74b-75a).

traverso le creature — quasi che esse fossero una provvisoria scala intermedia di cui disfarsi appena raggiunta la meta — è proprio soltanto dell'uomo in stato di via e non si addice per nulla a coloro che godono dello stato della reintegrata e gloriosa perfezione. Basta questo per accorgersi del superiore valore che compete al primo modo di cognizione. Ciò è molto importante per le implicazioni che comporta in senso escatologico. L'avvento futuro del regno di Dio non comporta affatto un totale annientamento della realtà sensibile del mondo, ma una sua purificazione dagli aspetti difettivi che l'uomo vi introduce in conseguenza della sua caduta: il che significa che nello stato della perfezione ultima è presente non solo la persona spirituale dell'uomo, concretamente inserita in una corporeità divenuta anch'essa spirituale, ma anche la realtà del mondo, liberato da ogni difetto e deformazione e restituito alla sua originaria perfezione.

Per Bonaventura la ragione teologica è essenzialmente condizionata da questa prospettiva escatologica; perciò una delle funzioni essenziali di tale ragione — forse la più importante, dato il carattere intrinsecamente soteriologico della teologia — è quella di suscitare sempre di nuovo nella coscienza dell'uomo la grande speranza nell'avvento futuro del regno di Dio: un regno che, pur implicando la pienezza della sua instaurazione solo « alla fine dei tempi » e al compimento della storia umana, già da ora traluce nel chiaroscuro della « caliginosa » realtà in cui viviamo.

Si impone, a questo punto, un rilievo che tocca l'aspetto più caratteristico e più noto in tema di pensiero bonaventuriano e quindi anche di ragione teologica. Abbiamo cercato di illustrare fin qui i vari coefficienti di tale ragione. Se ci chiediamo ora quale è il punto in cui essi convergono, la risposta, per altro facilmente intuibile, non può essere che questa: la ragione teologica bonaventuriana nella sua più intima essenza è *crisocentrica*. Essa infatti affonda le sue radici in quella sapienza di cui Cristo è fonte, è fondamento e complemento, come dice Bonaventura in un testo assai incisivo della *Collatio IX* dell'opera *De septem donis Spiritus sancti*, collatio che si intitola appunto « De dono sapientiae » (58).

(58) Cf. *op. cit.*, coll. IX « *De dono sapientiae* », n. 17: « *Christus fons sapientiae, ipse est huius doni fundamentum et complementum. Apostolus ut sapiens architectus dicit: Fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus. Ut dicit quaedam Glossa, homo contrario modo se habet arbori in radice; arbor enim habet radicem deorsum, homo sursum; et aedificium spirituale habet fundamentum sursum, sed corporale deorsum; Christus igitur est huius doni fundamentum. Idem est etiam eius complementum, quia in ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi. In ipso consummatur domus sapientiae* » (t. V, 503a).

Il vero teologo è colui che, argomentando intorno al credibile in quanto esso si propone come intelligibile, pensa e ragiona « in Cristo », sottoponendo la propria attività razionativa al magistero della Croce, sulla quale il Verbo incarnato ha definitivamente vanificato la superba sapienza di questo mondo, dimostrandone tutta l'intrinseca stoltezza. E' appunto da questa esperienza intensamente cristologica che il teologo autentico attinge la matrice sapienziale concreta dalla quale scaturisce il suo ragionare « cristiforme ». In questo senso si può senz'altro sostenere che la ragione teologica bonaventuriana si radica nel terreno di un'esperienza concreta e qualificata nell'orbita del cristocentrismo: il che costituisce la base di « verifica » semantica e di incidenza esistenziale e storica del discorso teologico di S. Bonaventura.

TINA MANFerdINI

