

RAZIONALITA' E FELICITA'
NEL PENSIERO DI SAN BONAVENTURA
E NELLE « FILOSOFIE DEL DESIDERIO »

Poiché mi è stato chiesto uno sforzo di attualizzazione del pensiero del serafico dottore, sebbene con una certa violenza di cui chi scrive è con qualche disagio pienamente consapevole, ho cercato di far reagire alcune dottrine bonaventuriane su un problema eterno dello spirito umano: l'anelito alla felicità, sottoponendo a lui il modo con cui oggi è sentito, vissuto, sperimentato il problema del desiderio e della sua soddisfazione. Pertanto, questo contributo si divide in due parti molto ben distinte: la prima tesa alla ricognizione di alcuni atteggiamenti specificamente contemporanei nella ricerca della gioia, la seconda, invece, indicativa di alcune salutari alternative risultanti dalla riflessione del maestro francescano.

* * *

Da sempre l'uomo cerca la felicità; l'aspirazione alla gioia, a un godimento pieno interminabile sicuro, dei sensi e dello spirito, è un sentimento inestinguibile del cuore umano, un dinamismo potente che unifica e solleva come in un vortice l'umanità intera verso tentativi e mete sempre nuove di vita, di civiltà. La difficoltà e l'irraggiungibilità di questo orizzonte non hanno ancora fiaccato la speranza e la lotta per il suo conseguimento; i più grandi sacrifici vengono accettati oggi per strappare via via qualche lembo di un futuro sognato migliore: così da millenni gli uomini stanno conquistando faticosamente una parziale e sempre precaria « felicità in movimento », come si esprime Maritain, nell'attesa vana di un ap-pagamento che trascenda la limitatezza e l'incompiutezza di ogni terrena realizzazione (1).

Se diamo uno sguardo alla società dei nostri giorni osserveremo, però, che questa domanda perenne di felicità assume una

(1) Abbiamo analizzato questo movimento dalla felicità possibile all'uomo, nell'arco finito dei beni e dei giorni, verso la « beatitudine » promessa dalla rivelazione cristiana nella vita eterna con Dio, nella relazione presentata al III Convegno tra studiosi di filosofia morale (Chiavari, 15-17 maggio, 1980): *Salvezza e beatitudine. La crisi della felicità e il piacere come tentazione* (in corso di stampa negli « Atti »).

espressione singolare, delle connotazioni assai diverse rispetto a quelle esibite dalle generazioni precedenti. I movimenti giovanili esplosi nel '77 hanno fatto irruzione sulla scena della vita pubblica con una serie di proposte e di richieste fortemente alternative rispetto a quelli del '68: all'impegno politico-rivoluzionario di questi ultimi, alla loro obbedienza gregaria alle direttive autoritarie del collettivo, alla militanza disinteressata nei più in vista della società futura, essi hanno opposto l'autonomia e le esigenze dei nuovi soggetti in tutta la loro ricchezza e individualità; contro l'etica monolitica del partito e della lotta di classe hanno rivendicato voce e spazio per le differenze (dal movimento femminista a quello degli omosessuali), proponendo una nuova antropologia rivoluzionaria in vista dei bisogni e della felicità dei singoli, così come questi sono.

Le lotte segrete intestine ai gruppuscoli della sinistra extra-parlamentare, le suddivisioni a catena dei movimenti del '68 in base allo scontro ideologico ebbero la loro clamorosa manifestazione pubblica nel convegno internazionale sulla repressione, a Bologna nel settembre del '77, quando si vide l'« ala desiderante » dei giovani dell'autonomia egemonizzare il consenso attorno a una nuova forma di esistenzialismo che, oltre la lotta al potere e alla forza repressiva e uniformatrice del sistema contro i diversi, proponeva il rifiuto del lavoro manuale e salariato, una battaglia ecologica e antiscientifica contro le centrali nucleari, la trasversalità di esperienze libere e festose fuori dai quadri verticali delle istituzioni e delle strutture consolidate.

Il crollo dei miti sessantotteschi (dal neo-stalinismo al castrismo al maoismo), la crisi della razionalità moderna teorico-scientifica e della politica della sinistra storica marxista accelerarono quel processo imprevisto di riflusso dal pubblico verso il privato, che per moltissimi giovani sembra essere sfociato in una forma di nichilismo e di disperazione passiva di fronte alle illusioni rivoluzionarie di pochi anni prima, avviandoli rassegnati verso una ricerca individualistica e immediata di godimento, di evasione, che ha trovato il suo sfogo più facile e gratificante nell'erotismo più liberalizzato e nella permissività della droga. Quei pochi, al contrario, che hanno tenuto fede all'ideale rivoluzionario si sono organizzati nel partito armato, all'insegna della P 38, nel sanguinario disegno di eversione e di morte che quasi quotidianamente sta sotto i nostri occhi esterrefatti (2).

(2) Cfr. alcuni spunti analoghi in un nostro saggio pubblicato nella rivista « Studium »: *Alle radici etiche del dissenso*, fasc. 3 (1980), pp. 387-411, e l'impressionante inchiesta di pochi mesi fa apparsa su « L'Europeo »: LUDOVICA RIPA DI MEANA, *India. Il dramma di migliaia di giovani italiani nella gabbia del dio arancione*, pp. 36-48, ove si descrive l'iniziazione a una felicità

Ma non solo dai movimenti giovanili e studenteschi sale questa domanda di godimento e di liberazione dal lavoro; la stessa classe operaia questi ultimi anni ha offerto clamorosi esempi di disaffezione al lavoro, rifiuto degli orari di fabbrica e dei ritmi produttivi, attratta verso forme di attività più personalizzate e libere, anche se più incerte e rischiose, avanzando diritti per un tempo libero sempre più ampio e di consumi voluttuari ignoti alla morale del sacrificio e della penuria da cui è appena uscita.

Si può affermare, in generale, che tutta l'area della società occidentale a sistema di produzione libera e di mercato concorrenziale, con l'enorme moltiplicazione di beni e di mezzi consentiti dallo sviluppo tecnologico, ha sperimentato il superamento dell'antico terrore della sopravvivenza e una eccedenza di consumi che ha instillato nell'animo delle grandi masse una diversa concezione della vita, in cui è divenuta predominante l'esigenza della felicità individuale, della propria autorealizzazione, cioè quella cultura di permissività e di edonismo di massa (*pop hedonism*) che ha inquietato parecchi sociologi ed economisti specialmente statunitensi, perché nell'attuale congiuntura delle fonti energetiche essa rischia di far saltare l'intero equilibrio mondiale e le stesse strutture politiche dei paesi occidentali a industrializzazione avanzata, incapaci di infrenare una tale febbre di godimento a buon mercato (3).

Un altro riscontro della medesima richiesta di liberazione del desiderio e di felicità l'abbiamo avuto pochi mesi fa, in occasione delle cosiddette « liste rock » nelle ultime elezioni amministrative del giugno scorso. I programmi di tali liste, più che sulle tradizionali roboanti impostazioni dei partiti maggiori, puntavano con un tocco leggero di immaginazione e di festa sulla qualità della vita, proponendo una micropolitica di rivendicazioni individuali, compresa l'ecologia e la liberalizzazione delle droghe leggere (4).

* * *

Chiedo scusa per la prolissità di questa superficiale rassegna di una strana fenomenologia che, attraverso i vari strati sociali, sembra però significativa di una medesima tendenza: l'attenzione

di incoscienza, di sesso e di droga, impartita a Puna (Maharashtra, 150 Km. da Bombay) dal nuovo messia Sree Rajneesh, e l'emblematico approdo a queste ultime spiagge della spersonalizzazione da parte del giovane torinese Marco Rostagno, amico di Curcio, collaboratore dei « Quaderni Rossi », aderente di Lotta Continua, frequentatore del locale milanese Macondo.

(3) Cfr. A. RONCHEY, *Le contraddizioni del capitalismo (Dai calvinisti al « pop hedonism »)*, « Corriere della sera », giovedì 13 dicembre 1979, p. 3.

(4) Cfr. G. VATTIMO, *L'« underground » va alle urne. Le « liste diverse » in alcune città*, « Tuttolibri », n. 228, 31 maggio 1980, p. 2. Su un piano diverso, cfr. l'editoriale « *Pensate ai giovani* », « La civiltà cattolica », 6 settembre 1980, fasc. 3125, pp. 345-357.

ai desideri dei singoli, la soddisfazione di tutti i bisogni, il godimento della vita, al di fuori di ogni considerazione delle ferree leggi della produttività razionalizzata nell'ambito dell'economia capitalista o di quella socialista di Stato, senza tenere nel conto le istituzioni sociali, oltre gli stessi quadri politici. Più che alla ragione, ci si affida ormai alla onnipotenza del desiderio, la cui soddisfazione piena e immediata sembra divenuta il nuovo imperativo categorico, la norma etica dell'ultima generazione.

Di questa impressionante trasformazione della mentalità e del costume, per cui da una ricerca graduale paziente e sacrificata di miglioramenti della vita, com'è stato finora, si è passati improvvisamente a uno scatenamento di bisogni e di soddisfazioni rivendicate ad ogni costo, non è difficile indicare i più recenti profeti e teorizzatori. Mentre nell'ambito della educazione familiare il dottor Spock esortava i genitori a una totale permissività non rifiutando mai nulla ai capricci del *baby*, dall'università californiana di S. Diego il prof. Marcuse andava predicando che l'opulenza raggiunta dalla civiltà tecnologica impone ormai un allentamento della repressione addizionale, la riappropriazione della gioia dei sensi restituiti al nativo vigore, il raddrizzamento degli istinti conculcati, l'invenzione di nuove fonti di piacere (5).

Ma è soprattutto alle attuali « filosofie del desiderio », facenti capo a J. Lacan, che hanno trovato nell'*Anti-Oedipe* di Deleuze e Guattari lo svolgimento più conseguente e radicale, che si deve guardare per comprendere lo sfondo teorico che fa da supporto ai fenomeni osservati.

Nella triangolazione edipica (padre-madre-figlio) descritta da Lacan, il desiderio nasce da una mancanza strutturale e inestinguibile, quella del bimbo di voler coincidere con la madre, divenire il suo fallo mancante. Tale irraggiungibile soddisfazione viene tuttavia presto bloccata, nel nome del padre, dal divieto dell'incesto, e così quel desiderio impossibile sprofonda nell'inconscio, mentre il bambino, subendo questa castrazione, riesce a superare lo stadio edipico ed entra nella cultura e nell'ordine del simbolico mediante la rappresentazione e il linguaggio. E' chiaro, però, che la verità più profonda dell'io non è quella giuocata a livello consapevole del sociale e del simbolico, bensì quella che giace sotto la costruzione dell'immaginario, cioè l'*altro* del discorso cosciente che vi galleggia sopra: il significante fallico originario rimosso, percepibile a fatica attraverso i silenzi e le crepe visibili del discorso stesso, spiate dal-

(5) Cfr. il capitolo: « Analisi del discorso morale di H. Marcuse », nel nostro volume: *Il problema morale nella civiltà tecnologica*, Padova 1973, pp. 41-84.

l'analista. La salvezza non consisterà, pertanto, nell'impossibile realizzazione di quella « mancanza a essere » che costituisce il fondamento della psiche individuale, bensì nella smobilitazione delle difese inautentiche e nell'accettazione dell'ordine sociale con una volontaria sottomissione alla castrazione simbolica (6).

* * *

Deleuze e Guattari riconoscono la scoperta freudiana del desiderio e l'importanza ad essa accordata pure da Lacan; essi, tuttavia, sottopongono ad una critica insistente e greve la riduzione del fenomeno psichico della *libido* al complesso di Edipo, cioè al divieto dell'incesto, allo « sporco segretuccio » dell'alcova familiare (7). Il desiderio non deve, lacanianamente, venire astratto in una rappresentazione simbolica o ristretto al fallo: il desiderio è essenzialmente *produzione*, produzione di realtà. Non v'è nulla, anzi, di reale al di fuori del desiderio e delle connessioni sociali che esso intesse nelle sue relazioni e congiunzioni operate dalle singole macchine desideranti quali pezzi parziali e molteplici iscritti nel corpo senza organi della natura (8).

Il desiderio non è come il bisogno, che ha un oggetto determinato ed è controllato dall'esterno; esso è una macchina desiderante e produttiva che opera dei tagli su un flusso infinito e continuo, dipende da un'altra macchina e dà origine a una terza, in sintesi trasversali continuamente nuove di flussi o desideri. In questo incessante scorrere di flussi e di tagli macchinici, descritti dagli autori con un disinvolto linguaggio escrementizio, il pericolo sta nella territorializzazione dei flussi, cioè nella loro chiusura o canalizzazione in determinati percorsi costretti dalla guida della cosiddetta razionalità, o delle norme etico-sociali, o anche delle astratte interpretazioni della stessa psicanalisi che ha trasformato la *libido* in un teatro familistico borghese invece di riconoscerle la forza liberante e produttrice della fabbrica e dell'officina (9).

Un'autentica psicanalisi materialistica, insistono gli autori, la sola che rispetti la natura delle macchine desideranti e il loro funzionamento, è costituita dalla schizoanalisi. Questa ha innanzitutto il compito di liberare i flussi del desiderio, ricondurlo alla sua vera essenza non rappresentativa bensì produttiva e macchinica; perciò essa deve « distruggere Edipo, l'illusione dell'ego, il fantoccio del superego, la colpevolezza, la legge, la castrazione »: in una parola,

(6) Cfr. J. LACAN, *Scritti*, Torino 1974.

(7) Cfr. G. DELEUZE e F. GUATTARI, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino 1975, p. 52.

(8) Cfr. *ivi*, pp. 26-38 e *passim*.

(9) Cfr. *ivi*, pp. 6-10; 337-368 e *passim*.

tutto ciò che fa resistenza al fluire del libero lavoro delle macchine desideranti, impedendone la deterritorializzazione negli elementi molecolari dei singoli individui (10).

Secondo i due autori, questo processo schizofrenico è per se stesso rivoluzionario, in quanto è dalla libera produzione dei desideri che possono scattare le forze della rivoluzione. L'investimento libidinale nel campo sociale può essere preconsciouso di classe o di interesse, e questo porta insensibilmente verso gruppi assoggettati come sono gli attuali partiti politici, che schiacciano la produzione desiderante con gli elementi mortiferi del sistema e della repressione; se invece si ha un investimento inconscio di desiderio, questo è davvero rivoluzionario e subordina il potere alla produzione desiderante in forme sempre mobili di trasversalità, antiriformistiche e antireazionarie. Esistono dei gruppi solo apparentemente rivoluzionari, perché il loro desiderio rimane asservito all'insieme molare del potere e della gregarietà sociale, senza permettere all'insieme molecolare delle macchine desideranti il libero flusso dei propri desideri (11).

La schizoanalisi, in conclusione, ha il compito di eliminare tutto ciò che è fisso, che costituisce una barriera, una norma, « disfare instancabilmente l'io e i suoi presupposti », le territorializzazioni imposte da qualsiasi sistema e indicare le « linee di fuga » che permettono ai singoli di seguire i propri flussi decodificati e deterritorializzati, sottratti alla presa del potere e del simbolico, consentendo a ciascuno di inventare « i propri tagli o schize non figurativi che producono nuovi flussi, oltrepassando sempre il muro codificato o il limite territoriale che li separa dalla produzione desiderante » (12).

La « nuova terra » della felicità e della libertà verrà scoperta il giorno che ci sarà restituita la produzione del desiderio, di un desiderio senza scopo, al di sopra e al di fuori di tutte le strutture e le istituzioni (13). Solo una tale potenza del desiderio può far saltare l'astuzia della società capitalistica: le linee di fuga e di controinvestimento libidinale metteranno finalmente in crisi la razionalità del capitale che finora ha saputo resistere e integrare in sé tutte le forme di protesta e i tentativi di rottura del suo potere da parte delle classi subalterne.

L'apparente irrazionalità del desiderio di cui possono venire accusati, al dire degli autori dell'*Anti-Oedipe* si rovescia, al contrario, nella forma vincente dell'unica razionalità adeguata alla socie-

(10) *Ivi*, p. 355.

(11) Cfr. *ivi*, pp. 389-401; 421; 435-439 e passim.

(12) Cfr. *ivi*, pp. 416; 421-422 e passim.

(13) Cfr. *ivi*, pp. 368; 391; 418; 422 e passim.

tà e alla realtà del nostro tempo; essi, pertanto, concludono: « Noi crediamo al desiderio come all'irrazionale di ogni razionalità, e non perché sia mancanza, sete o aspirazione, ma perché è produzione di desiderio e desiderio che produce reale-desiderio o reale in se stesso » (14).

* * *

La critica più risentita contro l'opera di Deleuze e Guattari è venuta in Italia dalla cultura di sinistra che ha visto in quella velleitaria rivoluzione del desiderio una totale capitolazione alla società capitalistica e tecnologica imperante in Occidente. Con stupefatto disappunto, nella sconfessione della teoria marxiana dei bisogni e del lavoro ha notato la rinuncia al materialismo storico fondato sulle contraddizioni sociali determinate e l'impossibilità di qualsiasi critica dell'ideologia. L'assolutezza del desiderio, biologico e istintuale, sganciato dal quadro dei rapporti sociali, dipende da un filone culturale individualistico-borghese di derivazione nietzscheana reichiana bergsoniana, estraneo alla tradizione marxista; una rivoluzione del desiderio come quella proposta dai due autori, che non passa attraverso la classe operaia, suona come una profanazione della rivoluzione del proletariato promossa dal marxismo (15).

Ma oltre a questi rilievi di parte marxista, c'è un disgusto intellettuale più profondo che deve essere posto in luce. L'*Anti-Oedipe* segna la morte del *logos*, l'anarchia degli istinti, l'instaurazione del dominio della forza e della violenza a livello sociale e politico, perché a null'altro può portare l'effusione incontrollata e selvaggia delle macchine desideranti. E' un'utopia arcaica e ingenua quella « terra nuova » di felicità ove dovrebbero sfociare i torrenti dei flussi decodificati e desimbolizzati: questo « *ius in omnia* » si tramuta inesorabilmente nel « *bellum contra omnes* » (16). L'antropologia è ivi interamente dissolta nella disintegrazione del soggetto umano ridotto a momento biologico della natura, sprovvisto di ragione e libertà, fissato nell'attimo puntuale di un desiderio schizoide, irrelato nel divenire storico. Quella che doveva essere un'opera di liberazione e di felicità per l'uomo, a motivo della contraddittoria negazione della ragione e del presupposto dell'identità di desi-

(14) *Ivi*, p. 436.

(15) Cfr. G. COMOLLI, *Desiderio e bisogno. Note critiche a Lacan e Deleuze-Guattari*, « Aut Aut », n. 139 (1974), pp. 21-44; Id., *Forme del desiderio e forme della teoria*, « Aut Aut », n. 161 (1977), pp. 91-99; F. RELLA, *Una tomba per Edipo? Nota su Deleuze-Guattari*, « Aut Aut », n. 144 (1974), pp. 65-78; M. CACCIARI, « Razionalità » e « irrazionalità » nella critica al Politico in Deleuze e Foucault, « Aut Aut », n. 161 (1977), pp. 119-133.

(16) Cfr. S. CORRADI, *Desiderio o norma. Il bivio dell'ultima generazione nel pensiero de « L'anti-Oedipe »*, Milano 1979, pp. 13-18; e la nostra nota: *Per l'uomo*, « Verifiche », 9 (1980), pp. 177-185.

derio e realtà, si è dialetticamente convertita nella mortifera prigione dell'arbitrio e della violenza.

L'entusiasta prefatore dell'edizione italiana dell'*Anti-Oedipe* sintetizza nei seguenti termini gli obiettivi e la portata etica di questo libro « dionisiaco »: « Farci uscire dalle credenze, liberarci dalle superstizioni, combattere contro tutto il 'nero' degli appesantimenti morali, degli untori accademici, dei grandi inquisitori ideologici, degli sbirri istituzionali, dei mormoni politici e dei quaccheri culturali. Programma quasi etico. E' come se ci dicessero: vi hanno parlato di un principio di realtà, con cui devono fare i conti i vostri desideri; è una favola, la favola millenaria dei cani da guardia, per farvi prendere la (loro) realtà per i vostri desideri; ora, il principio di realtà è uno solo: prendete i vostri desideri per realtà, delirate la storia, i continenti e le razze, mettete in movimento le vostre macchine desideranti inceppate. Nient'altro che *questo* ». (17)

Esattamente così; ma se questo è il messaggio di Deleuze e Guattari, il risultato della loro polemica contro l'infrenamento edipico del desiderio da parte della psicanalisi ortodossa ufficiale e della necessità della conseguente disedipizzazione, allora si deve avere pure il coraggio di prendere atto, in forza della ragione critica, dell'intima contraddittorietà del progetto e dei suoi esiti disumanizzanti, come radicalmente ha fatto un altro studioso: « Ne risulta che alla soppressione dell'Io come funzione pensante, a quella dell'Io come sostanza, a quella ancora dell'Io come prassi macchinica del Desiderio, subentra, a conclusione di questa parabola anti-umanistica, la priorità non solo epistemologica ma anche ontologica del singolo atto del Desiderio, elevando la figura della 'schizofrenia' ad essere l'espressione non solo dell'autentico *modus operandi* dell'uomo, ma anche del suo originario *modus essendi*, quello cioè della sua autodissoluzione ontologica ... L'immagine dell'uomo a cui non si può accreditare neppure l'identità, frazionato e disperso com'è negli atti preterintenzionali del Desiderio, si ritaglia come l'estremo ritratto antropologico, inevitabile per altro, composto dal dialettismo-irrazionalismo contemporaneo » (18).

Effettivamente, una nozione univoca del desiderio e del piacere come quella sottesa dalle « filosofie desideranti », non lievitata da luce d'intelligenza ma abbandonata quale forza incontrollata e onnipotente nel divenire del singolo e della società, li degrada a condizione animalesca e a espressione istantanea che ormai nulla hanno più d'umano: in tale condizione è tolta la stessa possibilità del piacere e della felicità, essendo stata eliminata ogni

(17) F. FONTANA, *Introduzione a DELEUZE e GUATTARI, L'anti-Edipo cit.*, p. XXXIII.

(18) CORRADI, *Desiderio o norma cit.*, p. 151.

comprensione razionale dell'attività piacevole sgorgante dai flussi liberamente spandentisi. Sennonché, una gioia ignara di sé nel presente, sconnessa al passato e al futuro, riduce il soggetto gaudente alla misura del più elementare organismo animale o di un movimento meccanico della natura, secondo la celebre critica platonica del *Filebo*: « Ma senza aver intelletto, memoria, scienza, senza opinione vera, non sarebbe questa la prima cosa che, direi, ignoraresti necessariamente, se godi o non godi cioè, poiché saresti privo di ogni barlume di intelligenza? ... sarà necessario così a te di vivere non la vita di un uomo, ma di un 'polmone marino' oppure di quegli animali, quanti ve ne ha che vivono avendo il corpo sotto la conchiglia, nel mare » (X, 21 b-d).

* * *

Da questa rapida scorsa attraverso una delle opere più rappresentative della filosofia del desiderio, spero sia emersa la stretta convergenza tra questa dottrina e la diffusa prassi radical-edonista caratterizzante l'universale domanda di felicità a livello di massa, che si è visto essere tipica dei nostri tempi. Avrete pure notato che nella posizione di autonomia e di onnipotenza del desiderio quella teorizzazione tocca dei vertici di irrazionalismo mai raggiunti, nonché la natura essenzialmente fisico-biologistica delle produzioni e dei tagli dei flussi delle macchine desideranti; il che significa che per questi nuovi filosofi la felicità è riposta in una soddisfazione puramente sensualistica ed esteticista, nell'oblio o nella diffidenza più totali verso realizzazioni più alte concernenti valori e aspirazioni etico-religiose.

Ora, è di fronte a questa situazione nella quale vengono riconosciute l'obiettiva natura dell'uomo, la complessa integralità delle sue dimensioni psichico-spirituali, l'infinita tensione che lo solleva verso orizzonti di felicità non rinserrabili nei brevi limiti del piacere empirico e dei beni materiali, che sentiamo il bisogno di rivolgerci a un altro magistero, intendiamo dire alla voce amica del serafico Bonaventura da Bagnoregio, perché, pur alla distanza di sette secoli e in un contesto culturale profondamente diverso, la sua luce, che è quella inestinguibile della *ratio* avvivata da una profonda penetrazione della grazia e della fede rivelata, può aiutarci ancora a rischiarare il difficile cammino di questi giorni, indicandoci la mèta autentica ove soltanto è esaudibile l'inquieta domanda di felicità che sgorga dal cuore umano.

Per Bonaventura, la felicità imperiosamente richiesta dai nuovi movimenti giovanili, dalle rivendicazioni femministe alla liberazione *gay* e alla sofferenza della *libido* rimossa nell'inconscio e spandentesi nei flussi tagliati dalle macchine desideranti, fermenta

ancora tutta sul piano della *voluptas*, cioè del piacere, segnato da quella intensa e immoderata « concupiscentia » che affatica e rende schiavo il nostro corpo quale conseguenza e pena insieme del peccato originale (19).

Di questo livello del desiderio e del piacere relativo egli parla poco nelle sue opere; quando poi deve trattarne esplicitamente, in riferimento alla legittimità dell'uso del matrimonio, constatata con rammarico quella certa *inhonestas* che dopo il peccato si è infiltrata in un atto per sé buono quale il coniugio, « ratione improbitatis libidinis et pruritus », per cui l'uomo nell'acme del piacere quasi perde la sua dote specifica della razionalità « et efficitur totus caro » (20); per questo motivo sembra incline a vedervi almeno una colpa veniale se la copula maritale non viene esplicitamente motivata e conestata dal « bonum prolis ».

Nell'*Itinerarium mentis in Deum* il santo dottore fornisce delle notazioni interessanti sulla genesi psicologica del piacere, che sorge nell'anima all'apprensione degli oggetti esterni quando questi risultino particolarmente proporzionati ai sensi percipienti: « omnis autem delectatio est ratione proportionalitatis » (21). L'oggetto può colpire il senso dal punto di vista della proporzione della sua forma e allora suscita il piacere della bellezza (*speciositas*), oppure della leggerezza della sua operazione e sorge la *suavitas*, o, infine, in ragione della sua efficacia impressiva, come nelle sensazioni tattili e gustative, producendo un sentimento di sazietà e di salubrità (*salubritas*) (22).

Nell'uomo tuttavia, soggiunge l'autore, la gioia sensibile non si arresta a questo livello di immediatezza empirica; contemporaneamente si nota un avviamento interiore verso la ragione che illumina questa esperienza primaria, istituendo un processo razionale ulteriore (*diiudicatio*), più complesso ed esigente, mediante il quale si giudica e si rende ragione del perché una cosa provochi quel piacere nei sensi (« diiudicatur et ratio redditur, quare hoc delectat »). Con questo processo di astrazione e di universalizzazione la ragione coglie la « ratio pulchri » nel criterio della « proportio aequalitatis », che vale sempre e ovunque, ed è di natura intellettuale (23).

(19) Cfr. S. BONAVENTURAE *In II librum Sententiarum*, in particolare le dist. 25-31. « Haec autem est concupiscentia immoderata et intensa, adeo ut sit carnis ad spiritum praedominantia, et talis semper est iuncta carentiae debita iustitiae, et secundum quod inest nobis ab origine, dicitur peccatum originale » (*ivi*, dist. 30, a. 2, q. 1, *Opera omnia*, tomo II, p. 722b).

(20) *In IV Sent.*, d. 31, a. 1, q. 1, tomo IV, p. 718a; a. 2, q. 1, p. 722b.

(21) Cfr. *Itinerarium mentis in Deum*, II, 5, t. V, p. 300b.

(22) Cfr. *ivi*, t. V, pp. 300b-301a.

(23) Cfr. *ivi*, II, 6, t. V, p. 301a.

Inoltre, l'anima pensosa di Bonaventura, applicando il suo metodo abituale della «*resolutio in principium primum*», come aveva ampiamente teorizzato anche nella *Reductio artium ad theologiam*, invita a scoprire la natura profonda di «*vestigium*» che lo stesso fenomeno del piacere sensibile nasconde in sé, quale segno trasparente di quella somma proporzione che sussiste in Dio, il quale solo, pertanto, è principio primo e fonte di bellezza soavità sazieta, da cui sgorga ogni nostro piacere che ad esso tacitamente rinvia: «*manifeste videri potest, quod in solo Deo est fontalis et vera delectatio, et quod ad ipsam ex omnibus delectationibus manuducimur requirendam*» (24).

Il dinamismo del piacere, dunque, solleva l'anima al bene primo e sommo; di questo appunto il nostro spirito ha sete, una nostalgia radicale, come sua felicità, fine ultimo: tutto ciò che desideriamo non è che in rapporto ad esso, anche se talora, a motivo della nostra originaria inclinazione al male, ci incurviamo prigionieri dei beni finiti e parziali scambiando il simulacro con la verità: «*nihil igitur appetit humanum desiderium nisi quia summum bonum, vel quia est ad illud, vel quia habet aliquam effigiem illius. Tanta est vis summi boni, ut nihil nisi per illius desiderium a creatura possit amari, quae tunc fallitur et errat, cum effigiem et simulacrum pro veritate acceptat*» (25).

La *voluptas*, quindi, è un'esperienza originaria, comune a tutti i viventi tendenti a conservare ed espandere il proprio essere; essa però non è che un avvio, che dev'essere ulteriormente declinato, un segno che allude a un'altra felicità, ma non è essa la felicità vera e compiuta per l'uomo. Rinchiudere la felicità nel piacere dei sensi, secondo il dottore serafico, è un errore esiziale, una innaturale coartazione del desiderio alla precarietà e limitatezza dei beni materiali, un disordine delle potenze dell'anima che ricadono schiave della concupiscenza che tutto corrompe, obnubilando la stessa «*radiositas intelligentiae*»: «*haec est febris, qua omnes filii Adam febricitant, et quae generat omnia mala*» commenta il santo (26).

Come si è detto a proposito delle filosofie desideranti, la *voluptas* prigioniera di se stessa si consuma nell'istante e si dissolve interamente negandosi come piacere «*umano*», avendo rotto il suo vitale rapporto con la tensione intellettuale che la sospinge verso la piena felicità. La felicità vera, quella che nella tradizione del pensiero cristiano viene denominata con un termine proprio, semanticamente più ricco e pregnante della *eudaimonia* clas-

(24) *Ivi*, II, 8, t. V, p. 301b.

(25) *Ivi*, III, 4, t. V, p. 305a.

(26) Cfr. *Collationes de decem praeceptis*, VII, 6, t. V, p. 530a.

sica, è la *beatitudo*, la quale, secondo Bonaventura, non è altro che la « summi boni fruitio » (27). Questa è la vita eterna, il nostro vero fine ultimo, nel quale, come aveva scritto pure Agostino, « videbimus, amabimus, et universaliter nostra desideria implebuntur » (28). Il bene oggettivo capace di saziare tutta l'ampiezza del nostro desiderio è solo Dio, al quale l'anima umana è ordinata per natura, a divenire cioè « deiformis », accogliendo in sé il suo influsso divinizzante e saziante (29).

Essendo creata a immagine e somiglianza di Dio, come insegna la rivelazione, l'anima dell'uomo possiede una istintiva apertura al bene infinito, e poiché si ritrova povera e carente, naturalmente essa aspira alla vera beatitudine che è in Dio stesso: « Quoniam igitur anima rationalis creata est ad Dei imaginem et similitudinem et facta est capax boni sufficientissimi; et ipsa sibi non sufficit, cum sit vana et deficiens: ideo dico, quod veram beatitudinem appetit naturaliter » (30).

La felicità divina inondante l'anima razionale per inerenza, quale nuova forma soggettiva, sovrabbonda poi « per quandam redundantiam » in tutto il soggetto umano, coinvolgendo il corpo stesso del beato: « et sic, quia corpus est coniunctum animae, gaudium redundat in corpus » (31). La fede ci insegna che è per mezzo di Gesù Cristo che noi possiamo pervenire a questa pace della contemplazione (« ad quietem contemplationis »), a quel sabato di nuova vita di risurrezione che non conoscerà tramonto, consistente nella perfetta conoscenza e nel pienissimo amore della gioiosa Trinità, alla quale tende il cuore dei santi: « et per hanc notitiam (— la conoscenza di Cristo) pervenire ad plenissimam notitiam et excessivum amorem beatissimae Trinitatis, quo sanctorum desideria tendunt, in quo est status et complementum omnis veri et boni » (32).

Con l'inscindibile coniugazione di fede e ragione che è caratteristica del suo modo di pensare, Bonaventura dichiara che per attingere quella altissima felicità trinitaria l'uomo deve risalire dai beni materiali in cui la sua natura si è come incurvata, drizzarsi sopra se stesso guarendo l'ignoranza della mente e la concupiscenza della carne mediante l'aiuto della « gratia cum iustitia contra concupiscentiam » e della « scientia cum sapientia contra ignoran-

(27) *Itinerarium*, I, 1, t. V, p. 296b.

(28) *Breviloquium*, prolog., 4° capoverso, t. V, p. 202a.

(29) Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, a. un., q. 1, t. IV, pp. 1000-01.

(30) *Ivi*, q. 2, p. 1003b.

(31) *Ivi*, q. 3, p. 1005b; *Breviloquium*, VII, 7, t. V, pp. 288b-291b.

(32) *Breviloquium*, prod. 5° capov. t. V, p. 202b. Si legga l'analisi della beatitudine in s. Bonaventura nell'opera di L. VEUTHEY, *La filosofia cristiana di s. Bonaventura*, Roma 1971, pp. 97-121.

tiam » (33). Nel cammino verso la felicità, dunque, accanto ai doni soprannaturali della grazia e della sapienza rivelata, il dottore serafico riconosce una parte essenziale anche al sapere razionale (*scientia*) e alla rettitudine morale (*iustitia*), ed è appunto su questi due ultimi che noi qui, filosoficamente, vorremmo insistere, in antitesi con la distruzione della ragione e la dissoluzione di ogni criterio morale operate dai filosofi del desiderio dei nostri giorni.

Sottolineando la dichiarazione bonaventuriana che nel suo cammino verso il fine ultimo l'uomo dev'essere accompagnato per un lungo tratto dalla ragione naturale e dalle virtù morali, intendiamo prendere una esplicita posizione anche contro i reiterati tentativi di rilanciare l'obsoleta e confusionaria interpretazione del Gilson che ha creduto di scorgere nel maestro francescano l'eteronomia del filosofare e ne ha affermato, contraddittoriamente, la valenza filosofica nella negazione stessa della filosofia, declinata nella mistica. E' stato, infatti, osservato infinite volte che altra cosa è negare la filosofia e altra riconoscerne l'insufficienza in ordine alla salvezza suprema esistenziale in Cristo e nella Trinità; la ragione che si muove all'interno della fede, come in Bonaventura, non cessa tuttavia di esprimere la sua struttura logica e la sua forza critica intorno a verità cogenti per la loro stessa nativa evidenza, universalizzabili a ogni uomo, al di fuori di tutte le fedi soggettive: un tale compito è prezioso, è indispensabile, è previo a ogni ulteriore avanzamento a conquiste più decisive sul piano della fede salvifica. Parlare di violenza o di complessi dittatoriali a questo livello della comune razionalità umana appartiene solo allo scetticismo delle contemporanee epistemologie che al di fuori della razionalità sperimentale e strumentale si abbandonano subito alla disperazione sulle opzioni soggettive di valori non giustificabili alla luce del *logos*: sembra assai più facile che da qui appunto scatti il tentativo di imporre con la forza i propri fini, non da chi ha fiducia nella dialettica e nel colloquio razionale sulla ricerca e la valutazione dei beni umani.

In quale grande considerazione tenesse Bonaventura il retto uso dell'intelligenza si può riscontrare, ad esempio, in quel passo delle *Collationes de decem praeceptis* ove, commentando un versetto dell'Ecclesiastico che ammonisce di non disperdersi in quisquiglie insignificanti, egli esce nel doloroso lamento contro questo vizio degli intellettuali che sciupano in vane ricerche la loro intelligenza, mentre non possediamo nulla di più prezioso, nulla di più caro di essa, ben più cara dell'oro. Sono espressioni che vale

(33) Cfr. *Itinerarium*, I, 7, t. V, p. 298a.

la pena di riconsiderare con attenzione, soprattutto da quelli che del teologo francescano si fermano ad ammirare solo le finali esortazioni ad abbandonare il soccorso della conoscenza razionale, di quella stessa sapienziale, per godere interamente dell'esperienza dell'estasi nell'amore unitivo: evidentemente, prima di buttare via la scala, saliti alla sommità, prima di bruciare i vascelli, guadato il fiume della vicenda storica, occorre aver messo in opera tutte le risorse che il Creatore stesso ha posto nelle nostre mani, innanzitutto l'intelligenza e la sua forza razionale. Ecco il testo: « Verba ultima specialiter dicuntur litteratis; in quibus docet Ecclesiasticus cogitare utilia et vitare curiosa. Utilia autem dirigunt nos in viam salutis; sed curiosa distrahunt nos a via salutis et dissipant intelligentiam nostram. Magna pars intelligentiae perditur propter curiositatem; et tamen nihil in nobis est pretiosius intelligentia. Multum dolemus, cum perdimus aurum; multo plus debemus dolere, si amittamus intelligentiam; quia nihil est ita carum sicut actus intelligentiae » (34).

Questo splendido elogio dell'intelligenza lo si ammira scandito in atto nelle ascensioni dell'*Itinerarium* che illuminano l'uomo sulla verità del mondo creato e di se stesso alla luce del principio primo nel quale solo v'è pace e beatitudine definitiva. In quel piccolo capolavoro che più efficacemente e sinteticamente raccoglie in un unico nodo la ricca e multivoca riflessione bonaventuriana brillano insieme la « claritas scientiae philosophicae, scientiae theologicae, scientiae gratuitae, et claritas scientiae gloriosae » (35). Ma sebbene l'intelletto, secondo il nostro autore, sia « regula circumspectionum moralium, ianua considerationum scientialium et clavis contemplationum caelestium » (36), ci proponiamo di fissarne qui soltanto tre momenti maggiormente conformi al nostro assunto etico e vedere brevemente quale sia il ruolo che egli accorda alla ragione umana nella guida della prassi alla felicità; prenderemo in esame la sua dottrina sulla libertà, sulla coscienza, sulla sinderesi e alla fine accenneremo alla necessità del supera-

(34) *Collationes de decem praeceptis*, V, 1, t. V, pp. 522b-523a. Una voce non sospetta di « razionalismo », come quella di L. VEUTHEY, *La filosofia cristiana* cit., afferma egualmente l'improponibilità della interpretazione gilsoniana della eteronomia della filosofia nel pensiero bonaventuriano (pp. 2-3; 9-20). Sullo stesso problema cfr. pure A. POPPI, *Se e come è possibile la filosofia in s. Bonaventura*, in *Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione*, Brescia 1974, pp. 175-198; Id., *Per una discussione sul modo d'intendere la storia della filosofia medievale*, « Verifiche », 7 (1978), pp. 59-70; Id., *Ancora sul modo d'intendere la storia della filosofia medievale*, « Verifiche », 9 (1980), pp. 305-311.

(35) Cfr. *Itinerarium*, I, 1-8, t. V, pp. 296a-298a; *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, IV, 3, t. V, p. 474a.

(36) Cfr. *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, VIII, 6, t. V, p. 495a.

mento della scienza e della sapienza nella contemplazione mistica unitiva.

* * *

Mentre l'animale segue quasi meccanicamente ed è determinato dal suo impulso, la superiorità dell'uomo appare inconfondibile nella capacità di dominio che egli detiene sul proprio atto (porlo o non porlo), e sull'oggetto della propria scelta (questo o quello). Bonaventura analizza con finezza psicologica e ricchezza di spunti semantici questa dote della volontà umana: il suo « liberum arbitrium », mettendo in luce con molta insistenza l'intimo nesso di razionalità e di affettività motiva da cui esso risulta essenzialmente strutturato, tanto da sembrare quasi uno sviluppo della dottrina aristotelica della *prohairesis* nel III libro della *Etica nicomachea*.

Nel processo di scelta (o deliberativo) intervengono congiuntamente la ragione che, presentando un bene, muove dapprima l'appetito, e quindi la volontà che segue immediatamente e porta a compimento l'atto: « sic ex concursu rationis et voluntatis resultat quaedam libertas, sive quoddam dominium ad aliquid faciendum et disponendum » (37). La locuzione « liberum arbitrium », rileva l'autore, è molto appropriata, perché dicendo « arbitrium » indichiamo l'intervento riflessivo della facoltà conoscitiva svincolata dalla materia; dicendo poi « liberum » denotiamo il movimento della volontà che tiene sotto controllo l'intera potenza motiva che è in noi. La libertà, quindi, è correttamente definibile come una « facultas rationis et voluntatis », cioè il risultato di una deliberazione volontaria e di un affetto deliberativo (38).

C'è da notare, però, che sebbene la libertà cominci con il distarsi della ragione, principalmente essa consiste nella volontà, trovando in questa la sua perfezione ultima (« liberum arbitrium inchoatur in ratione, et consummatur in voluntate »), anche se la volontà dipende dalle indicazioni di valore etico suggerite dalla ragione prima di determinarsi all'esecuzione dell'atto: « et sicut voluntas non habet moveri ad obiectum, amplectendo vel refugiendo illud, nisi praeambulo cogitatu, sic etiam non habet approbare vel respuere, sive elicere et refrenare actum proprium, nisi rationis actus praecedat, qui dictet, ipsum esse bonum vel malum, perficiendum vel refrenandum » (39).

Con quest'ultima notazione sull'attività della ragione attingiamo già il piano della coscienza, che è appunto un abito dell'in-

(37) *In II Sent.*, d. 25, a un., q. 3, t. II, p. 599a.

(38) Cfr. *ivi*, pp. 598b-600b.

(39) *Ivi*, q. 6, p. 605a.

telletto, non però in quanto questo è speculativo, cioè diretto al sapere scientifico, bensì in quanto è pratico, o regolativo dell'azione, intimamente associato alla volontà nel dirigerne e rischiararne il movimento verso i beni: « scientia speculativa, scrive il santo, est perfectio intellectus nostri, in quantum est speculativus; conscientia vero est habitus perficiens intellectum nostrum, in quantum est practicus, sive in quantum dirigit in opere. Et sic intellectus habet quodam modo rationem motivi, non quia efficiat motum, sed quia dictat et inclinatur ad motum » (40).

Secondo il parallelismo gnoseologico tipico di san Bonaventura, come la conoscenza speculativa risulta dall'incontro di una luce naturale innata nell'anima con le specie acquisite dai sensi, egualmente il giudizio morale di coscienza su ciò che è bene o male nella prassi deriva dalla medesima luce naturale interiore (*lumen inditum*) e dall'esperienza sensibile: « Illud autem lumen sive naturale iudicorium dirigit ipsam animam in iudicando tam de cognoscibilibus quam de operabilibus » (41). Mentre, però, i principi morali primi, o gli assiomi concernenti le supreme norme dell'eticità sono immediatamente evidenti per l'intelligenza appena questa si rende conto del significato dei termini enunciativi, le conclusioni morali circa una prassi più complicata di rapporti e remota dalla limpidezza dei principi primi, invece, esigono uno sforzo dianoetico più vigile sia nella dimostrazione che nella verifica dell'esperienza. In ogni caso, comunque, non sembra doversi ammettere un'esistenza preformata di imperativi etici innati nello spirito, antecedente l'elaborazione intellettiva sollecitata dall'esperienza sensibile, secondo la dottrina aristotelica dei primi principi negli *Analitici II* (42).

(40) *Ivi*, d. 39, a. 1, q. 1, p. 899b.

(41) *Ivi*, q. 2, p. 903a. Si deve fare attenzione a non confondere l'innatezza del « lumen inditum » con i principi morali primi, o assiomi pratici, i quali invece derivano da una attività della ragione e non sono affatto innati, anche se di facile deduzione dall'apprensione dei termini nell'esperienza immediata: in tale confusione cade E. BETTONI, *S. Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Milano 1973, p. 215; corretta invece l'interpretazione di E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1953 (III ediz.), p. 299.

(42) Cfr. *In II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2: « Quemadmodum igitur cognitio primorum principiorum ratione illius luminis dicitur esse nobis innata, quia lumen illud sufficit ad illa cognoscenda, post receptionem specierum, sine aliqua persuasione superaddita, propter sui evidentiam: sic et primorum principiorum moralium cognitio nobis innata est, pro eo quod iudicorium illud sufficit ad illa cognoscenda. Rursus, quemadmodum cognitio particularium conclusionum scientiarum acquisita est, pro eo quod lumen nobis innatum non plene sufficit ad illa cognoscenda, sed indiget aliqua persuasione et habilitatione nova: sic etiam intelligendum est ex parte operabilium, quod quaedam sunt agenda, ad quae tenemur, quae non cognoscimus nisi per instructionem superadditam... Habitum, inquam, innatum nominat (conscientia) respectu eorum quae sunt de primo dictamine naturae; habitum vero acquisitum respectu eorum quae sunt institutionis superadditae. Habitum

E' a questo punto che la « ratio deliberativa », in quanto svolge la funzione di coscienza etica, può cadere nell'errore, tenendo conto soprattutto dell'intrinseca debolezza che dopo il peccato ha intaccato la natura umana; soltanto nei giudizi formulati alla luce delle eterne leggi divine questo accecamento è interamente evitabile: « Et quamvis aspiciendo ad leges aeternas non peccet (ratio superior) iudicando, tamen secundum ea quae percipit a sensibus, vel etiam secundum lumen sibi datum et innatum, potest deficere et errare, maxime in statu naturae lapsae » (43).

Precisamente per venire in aiuto a questa fallibilità del giudizio coscienziale, oltre il « naturale iudicarium » che è luce innata dell'intelletto speculativo e pratico, il Creatore ha dotato l'anima di un'altra potenza: la *sinderesi*, che sempre e in modo uniforme inclina e sollecita il soggetto agente a compiere il bene onesto. Essa è come una tendenza, un peso gravitazionale della volontà o dell'affettività che la trascina verso beni onestamente appetibili (« sic affectus habet naturale quoddam pondus, dirigens ipsum in appetendis ») (44).

Straordinaria e consolante appare l'accentuata dichiarazione di Bonaventura circa l'inestringuibilità di tale spontanea inclinazione al bene. Quanto a singoli atti e per tempi discontinui la *sinderesi*, in realtà, può venire impedita, come attesta la dolorosa esperienza di ogni giorno, ma essere cancellata del tutto dall'animo, vi si dice, non è possibile, perché essa è parte costitutiva della natura: « *sinderesis quantum ad actum impediri potest, sed exstingui non potest. Ideo autem non potest exstingui, quia, cum dicat quid naturale, non potest a nobis omnino auferri* » (45).

Abbiamo quindi la certezza che anche i più efferati delitti dell'umanità possono soltanto temporaneamente velare questa strutturale luce del bene, impedirne il funzionamento, ma sotto le macerie essa continuerà sempre ad ardere e a richiamare gli animi dalle vie perverse verso il bene autentico, verso i valori conformi alla natura razionale. La *sinderesi*, continua il nostro teologo, non è soffocata né dalla « *tenebra obcaecationis* » come negli eretici, né dalla « *lascivia delectationis* » nella quale l'uomo è così intensamente assorbito dall'impetuoso piacere carnale da sembrare « *ut ratio tunc non habeat locum* », né dalla « *duritia obstinationis* » propria dei dannati: in tutti questi casi la *sinderesi* si rifà sentire pre-

etiam innatum dicit respectu luminis directivi; habitum nihilominus acquisitum respectu speciei ipsius cognoscibilis. Naturale enim habeo lumen, quod sufficit ad cognoscendum, quod parentes sunt honorandi, et quod proximi non sunt laedendi; non tamen habeo naturaliter mihi impressam speciem patris, vel speciem proximi » (t. II, p. 903b).

(43) *Ivi*, d. 24, p. II, a. 1, q. 1, p. 575a.

(44) Cfr. *ivi*, d. 39, a. 2, q. 1, p. 910a.

(45) *Ivi*, q. 2, p. 912a-b.

sto con una sottile e insistente « remurmuratio » contro la depravazione subita (46).

In forza di questa divina radice che è in noi da natura, l'uomo sa che anche nei giorni più bui della sua storia viene custodito per l'eternità, rimane sempre recuperabile ai valori più alti del bene: la forza nativa del *logos* e l'inecinguibile attrattiva dell'onestà continueranno ancora a impregnare e guidare la prassi verso mete razionali più umane; egli reimparerà sempre a essere diretto « non secundum impetus sensus, sed secundum iudicia intellectualia »: quei giudizi prudenziali, cioè, che gli insegnano o rammentano dall'interno « quid evitandum, quid exsequendum, et quid exspectandum » (47). Così l'uomo conquista lentamente la « veritas morum », cioè un *ethos*, un comportamento che lo porta a vivere bene, conforme a quella norma razionale che è la « regula rectitudinis », acquisendo le virtù morali necessarie, in particolare quelle cardinali, insediate nella parte razionale dell'anima che ne detta la giusta misura nell'attività pratica (48).

Un ultimo sforzo compie, infine, Bonaventura nel fondare la razionalità del nostro giudizio morale, sforzo che assieme a molti studiosi, compreso lo stesso Gilson, possiamo considerare ancora appartenente al piano della conoscenza sapienziale possibile alle forze della natura: si tratta di quel processo per cui la nostra deliberazione, se si spinge sino all'estrema mediazione, ritrova il fondamento ultimo, assolutamente certo e infallibile del proprio giudizio etico nelle norme divine che essa scopre presenti in se stessa, ma superiori a sé e insindacabili: secondo queste leggi necessarie ed eterne la mente umana giudica tutto ciò che apprende, ma essa dipende da quelle come dal suo a priori incondizionato « motivo e regolativo », cioè dalla luce e sostanza stessa di Dio, senza per questo poterlo vedere in se stesso (49).

(46) Cfr. *ivi*, pp. 912b; e q. 3, pp. 913-915.

(47) Cfr. *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, VIII, 7, 11, t. V, pp. 495, 496a.

(48) Cfr. *ivi*, IV, 7, t. V, p. 475a; *In III Sent.*, d. 33, a. un., q. 3, t. III, pp. 715-718.

(49) Cfr. *Itinerarium*, II, 9, t. V, pp. 301b-302a; III, 24, t. V, pp. 303b-305a; *Collationes in Hexaëmeron*, II, 9: « Haec (sapientia) igitur apparet immutabilis in regulis divinae legum, quae nos ligant. Regulae istae mentibus rationalibus insplendentes sunt omnes illi modi, per quos mens cognoscit et iudicat id quod aliter esse non potest, utpote quod summum principium summe venerandum; quod summo vero summe credendum et assentendum; quod summum bonum summe desiderandum et diligendum. — Et haec sunt in prima tabula (del decalogo); et in his apparet sapientia, quod ita certa sunt, quod aliter esse non possunt... (n. 10). Hae enim radicantur in luce aeterna et ducunt in eam, sed non propter hoc ipsa videtur » (tomo V, p. 338a). Sulla natura e funzione illuminativa dell'intelletto di queste regole eterne, cfr. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure* cit., pp. 304-324; VEUTHEY, *La filosofia cristiana* cit., pp. 28-33; 119-121.

Dio è naturalmente presente e agente (non veduto) con la sua luce sull'intelletto e sulla volontà dell'uomo, movendolo all'esercizio delle virtù cardinali, la cui forma esemplare alcuni filosofi antichi, contrariamente al pensiero di Aristotele, hanno riposto in Lui stesso. Ma, giunti a questa altezza ci domandiamo: la nostra razionalità naturale e le stesse virtù cardinali sono sufficienti da sole a riportare l'uomo alla sua origine vera, cioè alla beatitudine?

Quasi tutti i filosofi hanno promesso ai loro discepoli di dare la sapienza mediante la quale sarebbero diventati felici, « sed deferunt », dichiara san Bonaventura. Gli stessi Plotino e Cicerone, che furono i più illuminati e in qualche modo erano in grado di poter promettere una vera felicità, avendo riconosciuto un solo Dio fonte di bontà e esemplare delle virtù, dal quale discendono nella mente, nella volontà e nell'attività umana, tuttavia anch'essi « in tenebris fuerunt, quia non habuerunt lumen fidei, nos autem, rileva incisivamente il santo, habemus lumen fidei » (50).

Come senza la divina rivelazione possiamo affermare che non siamo in grado di conoscere nulla in modo veramente esaustivo in questa vita terrena, perché non giungeremo assolutamente mai a scoprire la vera essenza trinitaria del principio primo, egualmente, sostiene il serafico, senza l'aiuto della fede e della grazia soprannaturale non attingeremo mai la nostra autentica felicità.

In una pagina memorabile delle *Collationes in Hexaëmeron* Bonaventura sottolinea con decisione le incertezze e le insufficienze della ragione filosofica nell'indicare all'uomo il suo vero fine, nel rettificarne i moti affettivi, nel guarirne le passioni. Nessuna virtù predicata dai filosofi poteva essere perfetta, perché non ordinava gli atti umani all'unico fine che è l'immutabile eternità e la pace perfetta nel possesso di Dio, non avendo essi un'idea della risurrezione dei corpi né dell'eternità felice nel godimento del sommo bene, bensì affermando la reincarnazione con ritorni coatti a una vita animale miserabile: « haec autem est falsa beatitudo ». Le loro virtù naturali poi, erano viziate da storture che solo la grazia, concessa per bontà divina a quelli che l'accolgono con la fede, poteva raddrizzare. Riguardo alla guarigione dalle passioni, infine, i filosofi si trovarono nella disperata situazione di ignorare perfino la profonda malattia da cui è infetta l'anima sin nel midollo a causa del peccato originale, oltre a ignorarne il medico e la medicina, che sono rispettivamente Cristo incarnato e la grazia dello Spirito santo, in particolare la carità da lui diffusa nei cuori dei credenti. Quale beatitudine dunque, si chiede il santo dottore, po-

(50) *Collationes in Hexaëmeron*, VII, 3, t. V, pp. 365b-366a.

tevano promettere quei filosofi non illuminati dalla fede, ignorando le condizioni fondamentali per conseguirla? (51).

La sapienza umana viene infinitamente sorpassata dalla sapienza divina e questa, nel suo grado più elevato, come scrive Dionigi, deve divenire « nulliformis », cioè aver l'ardire di lasciare da parte tutte le acquisizioni conoscitive attinte per mezzo dei sensi, della immaginazione, per mezzo della stessa elaborazione concettuale e lanciarsi in quella apparente tenebra nella quale soltanto può risplendere la gloria di Dio.

Come è noto, è questo il culmine (*status*) della beatitudine cui Bonaventura invita l'anima credente e desiderante, sull'esempio di Francesco d'Assisi, per far la vera Pasqua con Cristo Gesù, il mediatore e il propiziatorio, e passare così da questo mondo al Padre, oltrepassando gli stessi supremi concetti dell'essere e del bene sommo. Varcate le soglie di questa mistica teologia, l'anima impone silenzio a tutte le facoltà conoscitive, il primato ritorna alla volontà, perché la beatitudine si compie ora mediante una suprema « unitio amoris », oltrepassando l'intelletto e la scienza. « Nota, quod hic est status sapientiae christianae », commenta il dottore serafico: una sapienza che non ha l'eguale nel ventaglio conoscitivo umano; si tratta, infine, di un dono concesso dall'alto e richiesto nella preghiera, anche se può essere utile una certa « industria » apofatica, « per negationem et ablationem, ut sculpenes faciunt, non per appositionem » (52).

All'altezza di questa eterna vita con Dio, entrati nel banchetto delle nozze dell'agnello, mai sognate da cuore umano, impallidiscono le proposte umane di una felicità che si consuma nel sordido piacere di un istante o, comunque, non è protetta dal rischio della finitezza e precarietà dei beni terreni né è in grado di vincere le barriere della morte. Di fronte all'orizzonte smagliante di felicità divina, inondante il cuore e la stessa corporeità dei credenti e dei giusti, possiamo misurare l'ammirabile destino preparato da Dio per esaudire l'aspirazione dello spirito umano, da una parte, e dall'altra la povertà e lo squallore di quelle filosofie del desiderio da cui è partito il nostro discorso, umilianti l'uomo nel riconoscimento della sua razionalità e della sua profonda trascendenza sui beni finiti.

Per questo motivo pensiamo che il magistero di Bonaventura, così risoluto nella denuncia dell'inferiorità del piacere sensibile rispetto alle attese dello spirito umano, così vigile nel rilevare le

(51) Cfr. *ivi*, nn. 1-12, pp. 365a-367a, confrontando con la « reportatio » edita da F. DELORME, Florentiae 1934, specialmente pp. 99-103.

(52) Cfr. *Itinerarium*, VII, t. V, pp. 312a-313b; *Collationes in Hexaëmeron*, II, 28-34, t. V, pp. 340b-342b (la citazione è tratta dalla edizione Delorme, n. 33, p. 32).

possibilità ma pure i limiti della ragione e della volontà dell'uomo nei confronti della vera felicità, così persuasivo nell'indicare la via della fede e dell'unione mistica d'amore con Dio quale unica risposta alla sete d'infinito del cuore umano, abbia da dire ancora una parola di vita e di sapienza. La forza critica della ragione e della fede contro la depotenziazione della felicità ristretta nel piacere, rappresenta un messaggio di liberazione per una generazione come quella attuale, che sembra ignorare il significato e i contenuti di un autentico rinnovamento della « qualità della vita », ed esperimenta drammaticamente e ciecamente felicità trasversali, economie libidinali, solitari paradisi artificiali recanti l'impronta di Circe, dimentica della dignità trascendente e di quella razionalità che forma l'eterna nobiltà dell'uomo, precipitato così nel nichilismo e verso una lamentevole, fatale autodistruzione.

ANTONINO POPPI

— *Nota bibliografica.* — Il particolare taglio di lettura del pensiero bonaventuriano affrontato nel presente lavoro non ha consentito all'autore una utilizzazione del pur ricco materiale bibliografico uscito dal fervore di ricerche suscitato in occasione del centenario del 1974, in particolare l'imponente raccolta degli *Atti del Congresso internazionale* promosso dalla Pontificia Facoltà teologica di S. Bonaventura in Roma. Vengono qui elencati egualmente alcuni contributi che, almeno per i temi se non nella prospettiva, possono avere qualche connessione con l'argomento trattato.

A. G. MATANIC, « *Beatitudo est in unione* ». *La felicità dell'uomo alla luce del magistero bonaventuriano*, in *San Bonaventura maestro di vita e di sapienza cristiana*, « *Atti del Congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio* » (Roma, 19-26 settembre 1974), a cura di A. POMPEI, III, Roma 1976, pp. 269-280; G. GESTORI, *La legge naturale in san Bonaventura e il suo influsso su Duns Scoto*, ivi, pp. 245-255; G. DI MATTIA, *L'« antico » e il « nuovo » sull'essenza e sui fini del matrimonio canonico*, ivi, pp. 317-334; C. SQUARISE, *Attualità della dottrina bonaventuriana sulla coscienza*, ivi, pp. 293-302; C. FABRO, *La libertà in san Bonaventura*, in *S. Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana cit.*, II, Roma 1976, pp. 507-535; V. RISTORI, *La libertà come possesso di sé in Dio*, ivi, pp. 537-548; F. CORVINO, *Il libero arbitrio come fondamento della dignità dell'uomo e dell'unità del sapere*, ivi, pp. 549-561; E.A. SYNAN, *Cardinal Virtues in the Cosmos of Saint Bonaventure*, in *San Bonaventura 1274-1974*, III, Grottaferrata (Roma) 1973, pp. 21-38; J.F. QUINN, *Saint Bonaventure's fundamental Conception of Natural Law*, ivi, pp. 571-598; V. CH. BIGI, *La libertà in san Bonaventura*, ivi, pp. 599-621; M. HEINRICHS, *Synderesis und Apatheia. Ein Beitrag zur Theologie Bonaventuras im östlichen Raum*, ivi, pp. 623-695.

