

**« Cognito scientialis » e « cognitio contemplativa »  
nel « Sermo IV. Christus unus omnium magister »**

*Premessa.*

Non vi è alcun dubbio che il *Sermo* « *Christus unus omnium magister* » (1) costituisca un punto di vista privilegiato per un approccio alla dottrina della conoscenza di S. Bonaventura, libero docente presso la Facoltà di teologia dello Studio parigino allorché si applica alla redazione del sermone, presumibilmente tra il 1253 e il 1257: è proprio nell'ottobre di quell'anno che l'Università di Parigi accolse come maestri a pieno titolo « i frati Tommaso dell'ordine dei predicatori e Bonaventura dell'ordine dei minori ». La redazione del *Sermo IV* si situa dunque in tale periodo e potrebbe essere, come ipotizza il Bettoni, la lezione inaugurale di S. Bonaventura come maestro di teologia (2).

Forse è opportuno ricordare che il *Doctor devotus* ha precedentemente lavorato al *Commentario sulle Sentenze* e che nel periodo successivo alla redazione del sermone, tra il 1259 e il 1273, lavorerà all'*Itinerarium mentis in Deum* e alle *Collationes* (3): il *Sermo IV* è dunque redatto in un momento intermedio di riflessione, in cui il pensiero del Santo va acquisendo una sua fisionomia più precisa e, di conseguenza, è ritenuto dagli editori di Quaracchi « sermo famosus » per la dottrina filosofica e teologica che esso sottende.

Il tema « *Unus est magister vester, Christus* », con cui il sermone si apre, è tratto dal Vangelo secondo Matteo (Mt. 23,10). E subito si comprende, da tale esortazione, come Cristo costituisca il fondamento del discorso. Lo sviluppo delle argomentazioni del Santo

---

(1) *Sermones selecti de rebus theologicis, Sermo IV*, in S. Bonaventurae *Opera omnia*, tomi 10, ad Claras Aquas, 1882-1902 (V, pp. 567-574). Una traduzione italiana a cura di E. MARIANI è stata edita in « *Vita minorum* », XLV (1974), pp. 323-356.

(2) Cfr. E. BETTONI, *S. Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Milano 1973, p. 34. Corrado d'Alatri individua l'anno di redazione del *Sermo IV* nel 1250 (cfr. *Il Bonaventuranesimo*, in « *Aquinas* », 1965, pp. 83-93).

(3) Sulla cronologia delle opere, tra gli altri studi, si vedano J. G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de s. Bonaventure*, Paris-Tournai-New York-Rome 1961, p. 179 e pp. 239-245 e S. VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, Milano 1974, pp. 7-13.

saranno infatti volte a proporre Cristo come fonte di ogni conoscenza (*fontale principium illuminationis cognoscitivae*) e ad indicare in lui la via che conduce alla sapienza (*origo omnis sapientiae, fons omnis cognitionis rectae*) (4). Del resto anche nel *Breviloquium* la cui redazione si fa risalire al 1257, il *Doctor devotus* ritiene che Cristo morto sulla croce renda possibile una scienza della realtà: « Liber iste — così egli afferma — est universalis rerum notitia » (5). La croce è dunque la via per raggiungere la verità, una verità non facile a comprendersi, fatta di gioia e di sofferenza, in cui entrano Dio e l'uomo, la vita e la morte, la verità e l'errore, l'inferno e il paradiso. L'uomo che intraprende tuttavia il cammino della croce non cammina nelle tenebre, « sed habet lumen vitae » (6).

Certamente una dottrina gnoseologica che trova in Cristo il suo fondamento e che si appella a Lui per progredire nelle conoscenze potrebbe stupire non poco noi moderni, nonostante si affermi da più parti che la spiritualità bonaventuriana è particolarmente affine alla sensibilità dell'anima moderna. In realtà l'uomo moderno vive in un'altra dimensione ed è animato da una ben diversa speranza: il suo fine sembra essere per lo più una felicità terrestre, per raggiungere la quale è tutto teso alla progettazione di una « città dell'uomo », in cui Dio è respinto ai margini o è addirittura soppresso. S. Bonaventura è invece un tipico uomo medioevale e come tale egli dà per scontata la finitezza e la contingenza umana, ponendosi immediatamente oltre sul piano metafisico e teologico: l'impegno culturale e sociale viene così a situarsi nella « Città di Dio » ed il popolo di Dio è costituito da *viatores*, pellegrini che viaggiano attraverso il tempo, ma che sono diretti ad una meta al di là dei tempi. La distanza tra anima medioevale ed anima moderna è dunque evidente e notevole, anche se il Todisco in un suo recente studio proprio su S. Bonaventura ha notato come l'epistemologo contemporaneo abbia contribuito « al chiarimento di quella contingenza che i grandi medioevali hanno presupposto e da cui son partiti [...] ». L'epistemologia ci persuade della nostra miseria, perché mostra la fragilità e la provvisorietà di tutte le conquiste terrestri, e lascia intravedere, in forma implicita e suggestiva, che il senso dell'esistenza è al di là dell'empirico e del verificabile, al di là dei fatti del mondo [...]. Ritrovandosi nella terra degli idoli infranti, l'uomo è al bivio fra l'assurdità definitiva e l'invocazione di un senso che dia senso a tutti i sensi [...]. La metafisica, come

---

(4) *Sermo IV*, 1 (V, p. 567).

(5) Cfr. *Brevil.*, p. 5, c. 7 (V, p. 260 ss.). Cfr. anche *In Exaëm.*, coll. 3, 8 (V, p. 344).

(6) *Ibidem.*

domanda sul senso globale dell'esistenza, si rivela invocazione del messaggio salvatore, che non può non essere trascendente, dono di Dio, capace di elevare e permeare l'avventura terrestre [...]. Il punto di arrivo dell'epistemologia contemporanea — ad avviso del Todisco — viene ad essere il punto di partenza della teologia di Bonaventura » (7).

La prospettiva di S. Bonaventura si fonda dunque sulla forza della fede, rifiuta una filosofia fine a sé stessa, indica tuttavia nel pensiero la via per giungere alla salvezza: « la scienza filosofica è via alle altre scienze, ma chi vuole arrestarsi ad essa si smarrisce nelle tenebre » (8). La sua è una *philosophia christiana* che vede la vicenda umana drammaticamente inscritta nella storia della salvezza e rivela l'esigenza di vivere il Cristianesimo anche nel lavoro intellettuale: la filosofia non è dunque soltanto un'astratta professione teorica della verità, ma consiste anche e soprattutto in una imprescindibile azione di testimonianza del messaggio rivelato. Ciò che il Santo ha certamente dinanzi agli occhi è l'esempio di S. Francesco: « Beatus Franciscus fuit ad similitudinem humanitatis Christi, videlicet quantum ad tria, quantum ad vitam, quantum ad passionem et quantum ad resurrectionem » (9). L'incarnazione è l'incontro di Dio con l'uomo e mostra inequivocabilmente tutta la solidarietà di Dio con la storia umana: la storia umana diviene una storia di salvezza che trova il suo centro nell'incarnazione ed ha la sua meta nella resurrezione. Per i medioevali, come dovrebbe essere per la maggior parte dei cristiani, vita e verità sono animate da tale fervida fede e si ordinano a tale fine, per cui il cristiano deve rinunciare al mondo e, allo stesso tempo, deve vivere in esso, trasformandolo con la sua azione di testimonianza e concorrendo per quanto può alla storia collettiva della salvezza. E' questa la prospettiva in cui occorre leggere ed interpretare il *Sermo* « *Christus unus omnium magister* », come del resto tutta la dottrina bonaventuriana. S. Bonaventura rappresenta, nella storia della filosofia medievale, un « cristiano filosofo » che, per essere in coerenza con ciò che intimamente crede, articola e sviluppa il proprio pensiero sui principi tratti dalla fede e dalla Rivelazione (10).

---

(7) Cfr. O. TODISCO, *Lettura epistemologica dell'esistenzialismo di s. Bonaventura*, in AA.VV., *S. Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, 3 voll., Roma 1976, vol. III, p. 64 ss.

(8) *De donis Spiritus Sancti*, coll. 4, 12 (V, p. 476).

(9) *De S. Patre Nostro Francisco, Sermo III* (IX, p. 584).

(10) Lo Squadrani fa osservare come Bonaventura sia un « cristiano filosofo » che rimane nell'ambito della fede anche se fa filosofia (I. SQUADRANI, *S. Bonaventura christianus philosophus*, in « *Antonianum* » XVI (1941), p. 288 ss.), mentre definisce s. Tommaso un « filosofo cristiano » che specula al di fuori della fede, pur restando un fedele.

## 1 — IL TEMA DEL « SERMO IV ».

Dal momento che il *Sermo IV* appartiene al magistero parigino di S. Bonaventura, si può ragionevolmente supporre che sia stato rivolto al pubblico in tempi non lontani dalla stesura della *Quaestio IV* delle *Quaestiones disputatae de Scientia Christi*, con la quale presenta significative affinità contenutistiche, ma dalla quale si distingue per la pacatezza del discorso di più ampio respiro. Lo stesso argomento si ritrova inoltre trattato sia nel sermone *De Sancto Dominico* che nel terzo capitolo dell'*Itinerarium mentis in Deum*, anche se in forma alquanto più concisa (11). Lo scopo del sermone, come nota il Mariani, è « quello di guidare i suoi uditori, probabilmente gli studenti delle "artes" dell'Università di Parigi o anche i professori di teologia e filosofia, a trasformare in sapienza i frutti della ricerca scientifica » (12).

Nel tema « *Unus est magister vester, Christus* » (Mt. 23,10) sono già abbastanza esplicite le intenzioni dell'autore: egli vuol mostrare come Cristo sia per l'uomo « via, verità, vita » (Gv. 14,6). Tale ordine di considerazioni sono appunto le tre « chiavi » del sermone, cosiddette perché costituiscono le motivazioni e le giustificazioni dello sviluppo del discorso, che ciascun predicatore ampliava secondo la propria preparazione sia retorica che culturale. Di qui trae origine la divisione tripartita secondo la quale il sermone viene a strutturarsi, distinguendo tre « modi di conoscenza »: la *cognitio creditiva* (« per credulitatem pie assentionis »), in cui Cristo è la via; la *cognitio collativa* (« per approbationem rectae rationis »), in cui Cristo è la verità; la *cognitio contemplativa* (« per claritatem mundae contemplationis »), in cui Cristo è la vita (13).

Il Santo dopo aver descritto, attraverso un'analisi minuziosa, le modalità secondo cui si svolgono i tre tipi di conoscenza da lui presi in esame (14), osserva ancora come Cristo non sia soltanto fonte di ogni conoscenza, ma costituisca anche la « via ad sapientiam »: è quanto ci propone la trattazione della seconda parte del sermone, in cui si conclude che Cristo è colui che « dev'essere onorato, ascoltato, interrogato come nostro primo maestro » (15).

---

(11) Cfr. C. BÉRUBÉ, *De la philosophie à la sagesse. Chez Saint Bonaventure et Roger Bacon*, Roma 1976, p. 36.

(12) E. MARIANI, *Note e spunti di meditazione sul Sermo IV*, in « Vita minorum », XLV (1974), p. 356. Dopo alcuni anni il sermone è tanto noto da essere ricordato da MATTEO D'ACQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de fide et cognitione*, q. II (in *Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi*, t. I, ad Claras Aquas 1957).

(13) Cfr. *Sermo IV*, 1 (V, p. 567).

(14) Cfr. *Ivi*, 15-19 (V, pp. 571-572).

(15) *Ivi*, 20 (V, p. 572).

## 2 — LE TAPPE PROGRESSIVE DELLA DOTTRINA GNOSEOLOGICA BONAVENTURIANA: LA « COGNITIO FIDELIS ».

L'uomo che ricerca la verità e che vuol raggiungere la sapienza deve riconoscere nella fede il primo gradino della propria ascesa. La fede è accettazione della Parola di Cristo e la *cognitio fidelis*, afferma S. Bonaventura, si ottiene attraverso due vie: « per revelationem et per auctoritatem » (16). Il Santo, a conforto della propria argomentazione, cita S. Agostino: « Quod intellegimus, debemus rationi; quod credimus auctoritati » (17). E conclude che non vi sarebbe tuttavia autorità se prima non vi fosse la rivelazione, né si potrebbe aspirare ad una *cognitio fidelis* senza il magistero di Cristo « qui est principium omnis revelationis secundum adventum sui in mentem, et firmamentum omnis auctoritatis secundum adventum sui in carnem » (18).

Un primo ordine di considerazioni, che si può trarre, è il seguente: la *cognitio fidelis* non consiste soltanto in un processo mentale, ma riguarda ed impegna tutta la persona; la verità che si manifesta alla mente (*revelatio*) raggiunge la propria pienezza solo con la venuta « in carnem et verbum ». « Questa concretezza, autorevolezza, forza (*potestas*) della verità — rileva a proposito il Buscaroli — richiede anzi include di per sé ovviamente (cioè sicuramente e necessariamente) l'assenso, l'affermazione e l'approvazione, proclamando: è così, sta bene, amen. E dunque veramente Gesù Cristo, Verbo incarnato, il quale, per un verso, è verità, non solo manifestata, ma compiutamente attuata (alfa ed omega, *principium, medium et finis*), eppure, per altro aspetto, diventa creaturalità divinizzata, cioè recuperata nel suo fondamento (Dio), costituisce propriamente *in re* l'autorità » (19). In tale prospettiva, l'assenso interiore (*approbatio*) alla verità che si rivela, garantisce il fondamento oggettivo della comunicazione e del linguaggio e la parola viene ad essere un elemento essenziale del processo conoscitivo, poiché per mezzo di essa si « significa » la verità che si è rivelata.

L'importanza che la parola assume, ai fini di una conoscenza valida, è evidente e la « generatio » di essa, ovvero la sua produzione, riguarda sia la « potentia cogitativa » che quella « affectiva », secondo quanto S. Bonaventura afferma nei *Commenti alle Senten-*

---

(16) *Ivi*, 2 (V, p. 568).

(17) S. AGOSTINO, *De utilitate credendi*, c. 11; PL 42, 83.

(18) Cfr. *Sermo IV*, 2 (V, p. 568).

(19) Approfondite considerazioni sul tema dell'autorità relativamente al *Sermo IV* si possono ritrovare in S. BUSCAROLI, *Autorità, verbo e « concretezza » in un sermo bonaventuriano*, in AA.VV., *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Grottaferrata (Roma) 1973, vol. II, p. 99.

ze: « Rectitudo enim mentis consistit radicaliter in amore » (20). La « rectitudo mentis » ha una connotazione fondamentale affettiva e tale connotazione è presente nel « verbum », riflettendosi in esso.

E' chiaro come a questo punto si riproponga la fondamentale importanza dello « status » in cui l'uomo, unica creatura dotata di spirito capace di leggere il libro del mondo, viene a trovarsi: lo « status naturae lapsae » costituisce un ostacolo per raggiungere la verità delle cose e per vivere rettamente. Chi è animato da una vera fede, è anche in possesso di una ragione sufficientemente capace di comprendere la condizione di precarietà e di limite in cui l'uomo vive, conosce ed agisce; significativa, a proposito, l'esortazione che S. Bonaventura rivolge nell'*Itinerarium mentis in Deum*: « Primum quidem lectorem invito, ne forte credat, quod sibi sufficiat lectio sine oratione, speculatio sine devotione, studium absque gratia divina » (21).

Riepilogando, risulta chiaro il principio metodologico che serve da chiave interpretativa di tutto il sermone e della dottrina gno-seologica in esso elaborata: Cristo è maestro di ogni conoscenza che riceviamo per fede, in quanto è via « secundum duplicem adventum [...] in mentem videlicet et in carnem » (22). La fede accentua dunque la tensione e l'impegno di una responsabilità critica e viene considerata determinante nel processo conoscitivo (23): la *cognitio fidelis* è il risultato del rapporto e della complementarità che si stabilisce tra « rivelazione » ed « autorità ». La verità cui si accede attraverso la fede è una « *revelatio* » e in ciò stesso consiste l'« *auctoritas* » ovvero l'affermarsi tutto interiore, concreto ed autorevole, dell'essere che si rivela.

### 3 — LA « COGNITIO SCIENTIALIS ».

Dopo aver descritto come si realizza la *cognitio fidelis*, S. Bonaventura prende in esame il secondo dei « *modus cognoscendi* » che egli definisce come *cognitio scientialis*. E consentendo con quanto Aristotele afferma negli *Analytica Posteriora*: « Tunc enim

---

(20) *In II Sent.*, d. 3, p. 2, a. 3, q. 1, concl. (II, p. 125). « L'amore — fa osservare il Blasucci — raggiunge già nel tempo, pur senza comportare la compiutezza propria del Cielo, quell'immediato incontro con Dio, che non è dato all'intelletto quaggiù, in via ordinaria » (A. BLASUCCI, *Contemplazione e santità in s. Bonaventura*, in AA.VV., *S. Bonaventura maestro...*, cit., vol. III, p. 379).

(21) *Itin.*, *Prol.* (V, p. 296).

(22) *Sermo IV*, 5 (V, p. 568).

(23) Nel problema del rapporto tra fede e ragione può essere condiviso il giudizio del Bogliolo: « L'incontro della fede con la ragione non nuoce alla ragione, ma la irrobustisce, la ingigantisce, la rende più ragionevole, più sé stessa, più autentica come ragione » (L. BOGLIOLO, *Fede e ragione in S. Bonaventura e in S. Tommaso*, in « Misc. Franc. », LXXV (1975), p. 473).

scimus, " cum causam arbitramur cognoscere, propter quam res est, et scimus, quoniam impossibile est aliter se habere " » (*Anal. Poster. I, t.7, c.2*), il Santo aggiunge come indispensabili due condizioni a garantire una conoscenza sicura: la prima condizione risiede nella natura e nella struttura delle cose (« veritas immutabilis ex parte scibilis »), la seconda nel soggetto conoscente (« certitudo infallibilis ex parte scientis ») (24).

Nelle argomentazioni attraverso cui il discorso si sviluppa, il pensiero del *Doctor devotus* si configura con scarna efficacia, per cui è opportuno svolgere qualche considerazione preliminare che possa chiarire il contesto. E' noto come la conoscenza, ad avviso del Santo, debba muovere dai sensi: « Homo igitur, qui dicit minor mundus, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium quae sunt in mundo sensibili, in animam ipsius » (25). L'adesione a tale istanza, propria della gnoseologia aristotelica, è ribadita anche nel *Sermo IV* dove si ricorda che « come insegna il Filosofo, la conoscenza si ottiene attraverso i sensi, la memoria e l'esperienza » (26). S. Bonaventura ritiene tuttavia che non bisogna aspettarsi una verità troppo schietta e sicura da parte dei sensi, né si può aspirare ad una conoscenza scientifica se si considerano le cose esclusivamente « in proprio genere » o « in mente »: le cose esistono infatti anche « in aeterna ratione » ove attingono la forma di espressione più compiuta e, di conseguenza, non possono essere adeguatamente conosciute « se non attraverso il Cristo, Figlio di Dio e Maestro » (27). D'altro canto, affermare che le cose sono « in Verbo aeterno » significa che Dio è per ogni essere « causa essendi » e l'« esemplare » di ogni cosa è « in Lui » (28). Le idee sono come dei pensieri vivi: « Esse sono — come ha scritto il Guardini — espressione del fatto che il Dio eterno-infinito vuole il temporale-finito, e lo vuole come immagine di sé stesso, come

---

(24) « Ad cognitionem enim scientialem necessario requiritur veritas immutabilis ex parte scibilis, et certitudo infallibilis ex parte scientis » (*Sermo IV, 6; V, p. 568*). In termini pressoché analoghi si esprime nel *De Sc. Chr.*, q. 4, concl. (V, p. 23); « Cognitio certitudinalis esse non potest, nisi sit ex parte scibilis immutabilitas, et infallibilitas ex parte scientis ».

(25) *Itin.*, c. 2, 3 (V, p. 300).

(26) Così si esprime s. Bonaventura: « Indubitanter tamen verum est, secundum quod dicit Philosophus (*Metaph.*, I, 25-49, c. 9), cognitionem generari in nobis via sensus, memoriae et experientiae, ex quibus colligitur universale in nobis, quod est principium artis et scientiae » (*Sermo IV, 18; V, p. 572*).

(27) « 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 quod sunt in Verbo aeterno; restat quod nihil potest facere res perfecte scibiles, nisi adsit Christus, Dei filius et magister » (cfr. *Sermo IV, 7; V, p. 569*).

(28) Nel primo caso la preposizione in « notat causalitatem », nel secondo caso « notat identitatem » (cfr. *In I Sent.*, d. 36, dub. 1; I, p. 630).

un rendere partecipi della sua propria pienezza di essere e di valore. Le idee sono dunque il compendio dell'essere e del valore del finito, il loro prototipo e parametro. Esse sono la "verità" delle cose » (29).

Non vi è dubbio che S. Bonaventura s'impegni in un chiarimento molto articolato del rapporto che intercorre tra Dio e le creature: quest'ultime sono in relazione alle cause esemplari e si definiscono per la presenza in loro stesse della verità divina, di cui però sono espressione soltanto parziale. E' in tale relazione che consiste il fondamento della verità delle cose create ed è così che viene garantita quell'« immutabilitas ex parte scibilis » di cui solo Dio può essere garante (30). Le creature partecipano quindi alla Verità increata ed esprimono in qualche misura l'essere di Dio, rivelandolo ciascuna in maniera differente: « Quaedam enim conformantur Deo sicut vestigium, quaedam sicut imago, quaedam sicut similitudo. Vestigium autem dicit comparisonem ad Deum sicut ad principium causativum; imago autem non solum sicut ad principium, sed etiam sicut ad obiectum motivum: "eo enim est anima imago Dei, ut dicit Augustinus decimo quarto de Trinitate, quod capax eius est et particeps esse potest", scilicet per cognitionem et amorem. Similitudo autem respicit Deum non tantum per modum principii et obiecti, verum etiam per modum doni infusi » (31).

In una concezione della realtà quale quella che si è sopra delineata — in cui le creature sono « orma o vestigio », « immagine » e « similitudine » — parrebbe emergere il pericolo di una conclusione incline allo scetticismo, in quanto sulle cose create, ridotte a mera apparenza, sembra alquanto difficile fondare una scienza. Ma è lo stesso S. Bonaventura, a questo punto, a rendersi conto delle difficoltà che la sua posizione potrebbe sollevare, prevedendo tutta una serie di obiezioni che egli discute, in maniera approfondita, confrontandosi apertamente e senza pregiudizi con Platone ed Aristotele. Le riserve che Aristotele esprime nei confronti di Platone circa la dottrina delle idee, apprezzata invece da Agostino, sono condivise dal Santo: non vi è dubbio che Platone ignorando il mondo della sensibilità si sia precluso la possibilità di ogni *cognitio scientialis*, ma è altrettanto certo che Aristotele, pur preoccupandosene quasi esclusivamente, ha trascurato il versante opposto, la via che cioè conduce alla sapienza: « Est ideo videtur — argomenta S. Bonaventura — quod inter philosophos datus sit Platoni

---

(29) R. GUARDINI, *Pensatori Religiosi*, tr. it. di A. Babolin, Brescia 1977, p. 16.

(30) *Sermo IV*, 8 (V, p. 569).

(31) *Ivi*, 16 (V, p. 571).



sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora » (32). Egli conclude perciò che la scienza deve procedere dall'esperienza, come vuole anche quel « Philosophus » per eccellenza che è Aristotele. E' dell'avviso tuttavia che solo S. Agostino è riuscito dove i due filosofi greci sono falliti, perché unilaterali le loro prospettive: in S. Agostino è infatti soddisfatta quella duplice esigenza « Uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae », che si trova realizzata sia in Paolo che in Mosé, ma soprattutto in Cristo (33).

Abbiamo già indicato l'ordine delle argomentazioni che il *Doctor devotus* segue nella propria indagine sulle condizioni che rendono possibile una conoscenza scientifica: oltre alla « verità immutabile da parte dell'oggetto conoscibile », si richiede la « certitudo infallibilis » da parte del soggetto conoscente. E su tale seconda condizione vorremmo svolgere qualche ulteriore considerazione: « Haec autem — fa osservare subito il Santo — non potest esse ex ea parte, quae potest falli, vel ex ea luce quae potest obscurari. Talis autem lux non est intelligentiae creatae, sed Sapientiae increatae, quae Christus est » (34). L'intelletto umano non è quindi in grado di comprendere adeguatamente la realtà senza la luce del Verbo eterno (35). Soltanto uno scambio fecondo tra la « lux Sapientiae increatae » e la « lux intelligentiae creatae » può dar luogo ad una *cognitio scientialis*: tale rapporto si realizza attraverso la illuminazione divina: « Quale sia poi questa luce è spiegato nel secondo libro del *De libero arbitrio* (PL 32, 1261, c.14): " Quella bellezza di verità e di sapienza che non accade nel tempo, che non passa da luogo a luogo né viene interrotta dalla notte né impedita dalle tenebre o sottoposta ai sensi, è vicina a tutti i coloro che da qualsivoglia parte del mondo si rivolgono a lei amandola, per tutti duratura, non limitata da luogo alcuno; non viene mai meno, ammonisce fuori, ammaestra dentro; nessuno la può giudicare. E perciò è evidente che essa in forza della quale soltanto le nostre singole menti hanno la sapienza e non già intorno a lei ma per mezzo di lei,

---

(32) Cfr. anche il passo precedente: « Unde quia Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intellegibilem sive idealem, ideo merito rephensus 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 cogitationis reducere voluit ad illas ideas; et hoc ponendo, licet videretur stabilire viam sapientiae, quas procedit secundum rationes creatas; quam viam Aristoteles e contrario stabiliebat, illa superiore neglecta » (*Sermo IV*, 18; V, p. 572).

(33) Cfr. *Ivi*, 19 (V, p. 572).

(34) *Ivi*, 9 (V, p. 569).

(35) Cfr. *Ivi*, 10 (V, pp. 569-570).

per cui giudicano delle altre cose, è senza alcun dubbio la prima" » (36).

S. Bonaventura cita di sovente S. Agostino e i linguaggi dei due dottori sembrano spesso confluire in una comune ricerca volta a dimostrare che « unus est magister noster, Christus » (37). In tale terreno il pensiero del *Doctor devotus* si sviluppa e si approfondisce per controllo critico e con considerazioni ricche di significato: « Patet etiam, quis auctor et doctor: quia Christus, qui est director et adiutor nostrae intelligentiae non solum generaliter, sicut in omnibus operibus naturae, nec ita specialiter, sicut in operibus gratiae et virtutis meritoriae, sed quodam modo medio inter utrumque » (38). La necessità del concorso divino per garantire l'oggettività della conoscenza è riaffermata sia nel *Sermo IV*, che nella *Quaestio IV* e nella *Quaestio VII* delle *Quaestiones disputate de Scientia Christi*, dove la dottrina bonaventuriana si disegna con maggiore chiarezza e precisione: nelle azioni intellettuali Dio coopera come « obiectum et ratio motiva » (39); per conoscere infatti non occorre soltanto l'aiuto della presenza divina, ma anche la « lucis aeternae influentia » (40). La « ratio aeterna » è dunque « regulans et motiva »: da cioè stabilità e certezza all'intelletto ed avvia lo spirito verso la comprensione di una realtà ulteriore (41).

Nel plesso delle dottrine e delle prospettive che siamo andati analizzando, il valore speculativo del sermone emerge in tutta la sua lucida chiarezza teorica, carica di feconde conseguenze pratiche. Come le cose create si rapportano a Dio secondo tre differenti modalità, così Dio coopera in esse in tre differenti maniere: egli può essere rispettivamente « causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi » (42). E S. Bonaventura si sofferma a precisare in che modo sia da intendere Dio come « ratio intelligendi »: certamente Dio non è « ratio sola, nec nuda, nec tota », altrimenti non vi sarebbe differenza conoscitiva tra la scienza e la sapienza, tra la « cognitio in Verbo » e la « cognitio in proprio genere ». Inoltre non vi sarebbe più alcuna distinzione nemmeno tra la conoscenza « in via » e quella « in patria », tra la conoscenza che avviene, « per speculum et in aenigmate » (*I Cor.* 13,12), attraverso le immagini sensibili e la conoscenza, oltre la curva dei giorni, che è invece « fac-

---

(36) *Ibidem* (tr. it., cit., p. 348).

(37) *Ibidem*.

(38) *Ivi*, 16 (V, p. 571).

(39) *Ivi*, 17 (V, p. 571).

(40) Cfr. *De Sc. Chr.*, 7, epil. (V, p. 42).

(41) Cfr. *Ivi*, 4 (V, p. 17 ss.).

(42) Cfr. *Sermo IV*, 17 (V, p. 572). Il linguaggio è agostiniano: cfr. *De civitate Dei*, VIII, c. 4; PL 41, 228-229.

cia a faccia » (43). « Postremo, si asset ratio tota — prosegue il Santo — non indigeremus specie et receptione ad cognoscendas res; quo manifeste videmus esse falsum, quia, amittentes unum sensum, necesse habemus amittere unam scientiam. Unde licet anima secundum Augustinum connexa sit legibus aeternis, quia aliquo modo illud lumen attingit secundum supremam aciem intellectus agentis et superiorem portionem rationis... » (44).

La trattazione bonaventuriana è particolarmente efficace e noi vorremmo ora puntualizzare un duplice ordine di considerazioni su quanto fin qui è stato esposto: si è già osservato come S. Bonaventura ammetta che la conoscenza deve muovere dall'esperienza sensibile, qui si ribadisce tale opportunità ed insieme si sottolinea la condizione di limite cui l'intelligenza umana è sottoposta. Essa non avrebbe certamente forze sufficienti per progredire e per dare stabilità alle proprie conoscenze, se non fosse in rapporto con le leggi eterne e se non venisse illuminata dal magistero di Cristo, per cui la fede viene ad essere di ausilio alla scienza nel suo stesso terreno sperimentale. Cristo deve essere dunque interrogato, in una progressione verticale, per tutto ciò che spetta « ad veritatem scientiae », « ad sanctitatem disciplinae », e « ad caritatem benevolentiae » (45). Così del resto sollecita il Salmo 118,66: « Insegnami Signore la bontà, la disciplina e la scienza » (46). Ne consegue che l'uomo, facendo propria tale invocazione, deve ricercare con coerenza prima la verità nella scienza, poi la santità ed infine la carità (47).

#### 4 — LA « COGNITIO CONTEMPLATIVA ».

La dottrina gnoseologica di S. Bonaventura presenta una dinamica articolazione di tre « modus cognoscendi »: una sintesi progressiva di illuminazioni e ascensioni intellettuali, che dalla *cogni-*

(43) Cfr. *Ivi*, 18 (V, p. 572).

(44) *Ibidem*.

(45) Cfr. *Ivi*, 23 (V, p. 573).

(46) *Ibidem*.

(47) « Evidentemente — come nota il Mariani — c'è una certa ambiguità ricorrente nell'uso bonaventuriano di scienza: che a volte sembra limitativa ovvero circoscritta al campo delle cose mondane; e ad esse si contrappone la sapienza come conoscenza delle cose divine; quasi dunque una medioevale contrapposizione di scienza e fede. In realtà l'amfibologia apparente è risolta appunto nel contesto dell'antropologia cristiana che non consente le "spaccature" dove entra la gran luce del Verbo "per il quale ogni cosa è stata fatta" e ogni verità prende nome: e perciò la scienza è già sapienza incipiente [...] La scienza vera, quella per cui l'intelletto è aperto totalmente al reale, sensibile o non sensibile, naturale o rivelato è, in partenza, per il solo fatto che è ricerca della verità una inconsapevole ricerca del Verbo che è il *Magister interior* di cui parla S. Agostino... ». [E. MARIANI, *Scienza e sapienza in S. Bonaventura*, in « Vita minorum », XV (1973), pp. 73-74. Conferenza tenuta dall'A., il dieci settembre 1972, in occasione del ventennale degli Incontri bonaventuriani, promossi a suo tempo da Bonaventura Tecchi].

*tio fidelis*, attraverso la *cognitio scientialis*, conducono alla *cognitio contemplativa*, la più elevata forma di conoscenza della realtà cui l'uomo possa accedere. Conoscenza e contemplazione parrebbero tuttavia termini antitetici, in quanto il primo termine indica per lo più un sapere valido da un punto di vista oggettivo, a differenza dell'aggettivo « contemplativa » che qualifica un'esperienza, che consiste nel conoscere per godere dell'oggetto contemplato e la cui validità è limitata al soggetto che la intraprende. Come è noto, nel Medioevo, la conoscenza contemplativa è considerata come una forma di conoscenza privilegiata e come tale è ritenuta dallo stesso S. Bonaventura, che ne parla ricorrendo a numerosi sinonimi e facendo in gran parte sua la terminologia della mistica medievale che lo precede: così sono in lui comuni le espressioni « conversio ad Deum », « excessus mentis », « alienatio », « extasis » ecc. ... (48).

« Postremo, Christus in quantum vita — esordisce il Santo — est magister cognitionis contemplativae, circa quam dupliciter anima se exercet, secundum duplicem differentiam pastus, videlicet interioris in Deitate, et exterioris in humanitate, secundum quam duplex est modus contemplandi, scilicet ingressivus et egressivus, ad quem perveniri non potest nisi per Christum » (49). Questo spunto iniziale e suggestivo è sufficiente a precisare il valore della *cognitio contemplativa*: essa è una contemplazione sapienziale, cioè una conoscenza sperimentale che si pone al di fuori dell'esperienza comune e che è capace di cogliere una presenza più originaria, fino a stabilire un rapporto diretto con Dio (50). La *cognitio contemplativa* si realizza attraverso un « sensus » ovvero mediante una esperienza spirituale che può svolgersi in un duplice modo: « in Deitate » ed è considerata come un « modus ingressivus » che consiste in un « ascensus ad coelum [...] per lectionem interiorem », « in humanitate » ed è considerata come un « modus egressivus » che consiste in un « descensus ad terram [...] per lectionem exteriorem » (51). Il duplice modo cui si fa riferimento è quello che si è concretamente mostrato in Cristo vero uomo e vero Dio, Verbo eterno e Verbo incarnato: « Ingressus namque est ad Christum

(48) Cfr. I. OMAECHEVARIA, *Lexique Saint Bonaventure*, a cura di J.B. Bougerol, Paris 1969, p. 40 ss.

(49) *Sermo IV*, 11 (V, p. 570).

(50) « Il cammino verso la sapienza è dunque anche verso l'ultima verità, dove la mediazione non avviene più col "fantasma" sensibile, ma attraverso l'esperienza amorosa del Salvatore e della Santissima Trinità [...] Una visione congiunta, una specie di armonia tra teologia e filosofia, tra scienza del reale e scienza dell'ideale, del temporale e dell'eterno, permetteranno di giungere alla sapienza ». (E. MARIANI, *Nota e spunti di meditazione sul Sermo IV*, cit. pp. 357-358).

(51) Cfr. *Sermo IV*, 14 (V, p. 571).

secundum quod Verbum increatum et cibus Angelorum, de quo Ioannis primo: In principio erat Verbum [...] Egressus autem est ad Verbum incarnatum, quod est lac parvulorum, de quo Ioannis primo: Verbum caro factum est et habitavit in nobis... » (52).

Non resta che rilevare il fine probabile, che S. Bonaventura si prefigge con la sua sintetica presentazione di parte della mistica che l'ha preceduto, che è forse quello di mostrare la superiorità di un atteggiamento speculativo-contemplativo » rispetto all'« atteggiamento scientifico-naturalistico », che attraverso la diffusione di Aristotele tendeva a prendere il sopravvento. In tale contesto si situa la sua critica e le sue ammonizioni: si deve interrogare Cristo con il desiderio d'imparare, non per curiosità « quod humana curiositas non habet terminum nec meretur perduci ad verum » (53). Di conseguenza egli domanda provocatoriamente: « ... multa scire et nihil gustare quid valet? » (54). La risposta è ovvia: per l'anima desiderosa di Dio, la contemplazione diviene un vero e proprio « pastus », in cui i sensi si ampliano e si potenziano, fino a percepire la « suavitas contemplationis » e a « gustare » l'unione intima dell'anima con Dio (55). Del resto lo stesso termine *sapientia* (da *sàpere* e *sapere*) indica la compresenza dell'atto intellettuale ed affettivo (56); ma dove l'intelletto si arresta, la volontà procede: « intelligentia speculatur, voluntas unitur » (57). E dopo il *fuoco*, l'*unzione*, l'*estasi*, la *contemplazione*, il *gusto*, l'*amplesso*, si ha infine il *riposo* e la *gloria* (58).

Non vi è dubbio, conclude S. Bonaventura, che gli uomini dediti alla contemplazione conducano la loro vita sul modello di quella degli angeli e soddisfano così quella che è l'esigenza più intima della propria natura: « Propterea enim Deus factus est homo, ut totum hominem in se beatificaret... » (59).

---

(52) *Ivi*, 12-13 (V, pp. 570-571). È evidente l'influenza della visione simbolica dionisiana che qui viene ripresa nel concetto di contemplazione come « ascensus-descensus » in Cristo, « Verbum incarnatum » e « Verbum increatum » (cfr. PSEUDO-DIONIGI, *De coelesti hierarchia*, c. 2, nn. 2-3; PG III, 138-139).

(53) *Ivi*, 22 (V, p. 573).

(54) Cfr. *In III Sent.*, d. 35, art. unic., q. 3, concl. ad 3 (III, p. 779).

(55) Cfr. *Ivi*, q. 1, ad 5 (III, p. 775): « ... sapientia in se claudit utrumque actum; unde quodam modo respicit intellectum, quodam modo respicit affectum ».

(56) « La Sapienza — ha scritto il Mariani — è quindi insieme un processo di liberazione interiore e di riposo estatico contemplativo: è il volo dell'anima ancora trattenuta dalle catene e preoccupata dalle cose, verso l'assoluto che è il Tutto; è il grido di gioia e insieme il gemito del pellegrino che dice "Deus meus et omnia", proprio mentre lo incontra nelle cose, in sé, sopra di sé... ». (E. MARIANI, *Scienza e sapienza in s. Bonaventura*, cit., p. 77).

(57) Cfr. *In Hexaëm.*, coll. 21, 31 (V, p. 436).

(58) Cfr. *Sermo I in Sabb. Sancto* (IX, p. 269).

(59) *Sermo IV*, 14 (V, p. 571).

## CONCLUSIONE.

Da quanto si è osservato in questa analisi del *Sermo IV*, non si può certamente condividere il giudizio di Giovanni Gentile per il quale il misticismo di S. Bonaventura « è l'assoluta negazione della potenza della ragione » (60). Il rapporto di dipendenza della ragione dalla fede non significa tanto « una genuina confusione, ma la consapevolezza riflessa della necessità dell'unione dei termini che l'aristotelismo tendeva a separare » (61). Fare unico affidamento sul metodo razionalistico, afferma il santo, è « sicut si homo per candelas vellet videre coelum vel corpus solare » (62): se l'uomo si confina nell'ambito di una ragione « pura », vana è la sua pretesa di giungere alla conoscenza della verità. Per cui S. Bonaventura, come ha notato lo Stefanini, rivela la tendenza « a rompere gli indugi della logica per comunicare alla filosofia l'impeto passionale dell'anima commossa » (63).

E' probabile, come si è evidenziato, che la redazione del *Sermo IV* sia avvenuta nel momento in cui vanno profilandosi le insidie razionalistiche che la riscoperta spesso entusiastica di Aristotele nascondeva. S. Bonaventura conosce tanto bene Aristotele, quanto il rischio di teorie erranee, che possono essere tratte o dedotte dal suo pensiero, per cui il suo sforzo speculativo è volto a contrapporre una « filosofia cristiana » alla filosofia aristotelica (64); è bene tuttavia ribadire, come argomenta il Mariani, che si tratta di una « filosofia », anche se cristiana: « non filosofia contaminata e confusa dall'intromissione indebita di oggetto o metodo non suoi. S. Bonaventura che ama le distinzioni a capello, non commette questa confusione. Ma se la fede cristiana è per il credente almeno una esperienza esistenziale essa contribuisce alla ricerca della ragione, perché è una situazione di fatto di cui la ragione può, anzi deve tener conto . . . » (65).

La prospettiva speculativa di S. Bonaventura può essere meglio compresa mettendo a fuoco le linee che l'oratore si è proposto di sviluppare nel sermone ed individuando le fonti cui egli è ricorso

---

(60) G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, vol. I, Firenze 1969<sup>3</sup>, p. 72.

(61) P. E. LAMANNA, *Storia della filosofia*, vol. I, Firenze 1947, p. 458.

(62) *De donis Spiritus Sancti*, coll. 8, 15 (V, p. 497).

(63) L. STEFANINI, *Il problema religioso in Platone e s. Bonaventura*, Torino 1926, p. 173.

(64) *In II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2 (II, p. 22), Aristotele è riconosciuto come « excellentior inter philosophos » e in *Ivi*, q. 1 (II, p. 17), è perfino scusato dei suoi errori. Del resto nell'*Opera omnia* di Quaracchi si trovano 1015 citazioni e rinvii ad Aristotele (cfr. J. G. BOUGEROL, *Dossier pour l'étude des rapports entre s. Bonaventure et Aristote*, in « Arch. Franc. Hist. Doctr. Litt. », XL (1973), pp. 135-222.

(65) E. MARIANI, *Scienza e sapienza in s. Bonaventura*, cit., p. 78.

per dare sostegno alle proprie argomentazioni. Si è già osservato che il *Doctor devotus* può vantare una conoscenza molto approfondita di parte almeno dell'opera aristotelica — la sua competenza si può arguire dal rigore e dalla precisione con cui cita criticamente il « Philosophus » sia nel *Sermo IV* che nelle altre opere — ed avverte con lo Stagirita l'esigenza di muovere dall'indagine dell'esperienza sensibile. Ma è certamente significativo il fatto che egli riaffermi un'istanza, tipicamente aristotelica, all'interno di una trattazione che ha per oggetto « Christus unus omnium magister ». Come se ciò non bastasse egli estende il Magistero di Cristo anche all'ambito della *cognitio scientialis*: parrebbe che la tesi aristotelica sia sminuita nel suo valore, proprio nel momento stesso in cui viene accolta, in quanto esistono gradi conoscitivi ben più alti di quelli che essa propone e che occorre recuperare. Aristotele, pur in parte condiviso, rimane dunque soltanto un'autorità pagana che occorre rivedere alla luce della Sacra Scrittura e la struttura del sermone — intessuta com'è di citazioni scritturali, di S. Agostino, dello Pseudo-Dionigi, di Riccardo di S. Vittore — fa emergere alquanto chiaramente tale progetto: la preoccupazione più forte del Santo è quella di confrontare criticamente il proprio atteggiamento nei confronti di Aristotele con la prospettiva teologica cristiana e il suo intento è quello di mostrare l'eccellenza di Cristo come maestro di fede, maestro di scienza e maestro di contemplazione. L'orientamento speculativo del filosofo greco finisce con l'essere implicitamente contestato e superato in una prospettiva ulteriore in cui si afferma tra l'altro il superiore valore dell'illuminazione sull'astrazione.

Il *Sermo IV* si propone dunque di riaffermare, contro forme di « aristotelismo radicale » (66), il valore di una scienza e di una sapienza, scienza più alta, che si ritrovano in Cristo e che si fondano in Lui. « Anche la scienza — osserva efficacemente il Mariani — dev'essere misurata, confrontata, illuminata dal contatto col divino maestro: proprio perché può diventare inganno ed orgoglio; proprio perché può uccidere la pietà. Se invece è "ridotta", cioè ricondotta al Verbo per cui tutte le cose furono fatte e di cui portano l'impronta, allora essa è gradino per l'acquisto della verità "totale" » (67). Nel cammino verso la sapienza è illuminante il magistero di Cristo e la dottrina gnoseologica che viene a delinarsi muove dalla « stabilità della fede » e, procedendo con la « chiarez-

(66) Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *La filosofia nel XIII secolo*, tr. it., Milano 1972, c. VII.

(67) « In altre parole — conclude il Mariani — si fa appello al Maestro anche per un atto di nobiltà intellettuale, per un nobile senso del limite » (E. MARIANI, *Note e spunti di meditazione sul Sermo IV*, cit., p. 360).

za della ragione », può approdare alla « soavità della contemplazione » (68). La *ratio* di cui si parla non è la ragione « pura »: ciò che rende persona è la razionalità, ma la razionalità da sola non è persona; la persona è la razionalità incarnata in una coscienza individuale ove, accanto alla ragione, opera l'intuizione morale (sinderesi) e la volontà. E' dalla semplice constatazione di questa realtà, di per sé evidente e tuttavia spesso trascurata, che S. Bonaventura deriva il suo interesse quasi esclusivo alle vicende « dell'uomo concreto [...] di un uomo creato di fatto nell'ordine soprannaturale, con tendenze naturali che di fatto non troveranno pace, quiete e piena soddisfazione fuori del fine soprannaturale » (69).

La puntualità di una dottrina gnoseologica, come quella del *Sermo IV*, così vitalmente inserita nello statuto ontologico dell'esistenza umana, implica una spiritualità di evidente derivazione francescana e si colloca nel più ampio impegno — etico, teoretico e religioso — di S. Bonaventura a ricercare le strade del Regno di Dio nel dedalo di strade del mondo. Una ricerca questa in cui l'uomo medievale si sente profondamente coinvolto: l'uomo medievale è infatti un uomo costitutivamente metafisico e teologico, la cui caratteristica dominante è quella di *essere in via* e la cui esigenza più forte è quella di andare verso Dio; la sua vita è come un pellegrinaggio, è un vivere con gli occhi fissi altrove, è un viaggio di ritorno a Dio. « Specchi del mondo, vetrate e chiostri di cattedrali — come ha scritto felicemente il Gilson — s'accordano nel rappresentare, ciascuno nel linguaggio proprio, un universo simbolico, gli esseri del quale presi nella loro essenza stessa non sono che espressioni di Dio » (70). E l'uomo, nel suo viaggio di ritorno a Dio, deve essere testimone di una ricerca sulla terra, fatta in una dimensione di attesa e di speranza, una speranza di absolutezza cui non può rinunciare e che si esprime in un costante pensare a Dio e quasi in una sua invocazione, in attesa di un puro e mistico incontro con Lui.

GIANNI DOTTO

---

(68) Cfr. *Sermo IV*, 15 (V, p. 571).

(69) L. WEUTHEY, *Bonaventura*, in *Enciclopedia filosofica*, 6 voll., Firenze 1967, vol. I, col. 88.

(70) E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, tr. it., Brescia 1969, p. 125.