

S. BONAVENTURA E LA NOZIONE DELL'ESSERE

Vogliamo qui presentare alcune considerazioni sull'*Itinerarium mentis in Deum*. La nozione dell'essere viene vista limitatamente a questo famoso scritto bonaventuriano: intendiamo rilevarne il significato e la funzione in ordine al movimento ascensivo della mente. La nozione dell'essere nel pensiero di S. Bonaventura e, in particolare, la trattazione che egli ne fa nel capitolo V dell'*Itinerarium* hanno costituito materia di controversia tra gli interpreti.

Non sappiamo quali pensieri, quali preoccupazioni agitassero lo spirito del Ministro generale dei francescani, allorché si apprestava al pellegrinaggio al monte della Verna nell'ottobre 1259: settimo generale dopo la morte del beatissimo Padre Francesco, e a trentatré anni da quel transito, come egli stesso annota. Ed erano già tre anni che egli aveva assunto la funzione e l'ufficio per i quali doveva abbandonare la cattedra di Parigi e, forse, anche la stessa consuetudine alla libertà della meditazione filosofica e teologica, per darsi ai viaggi frequenti, alle visitazioni, all'impegno nei problemi pratici d'un ordine religioso così pieno di vitalità e in rapida espansione.

Lo spirito ansioso « ricerca la pace »; ed il monte della Verna sembra un luogo quieto e propizio al ritiro. È il motivo con cui si apre l'*Itinerarium*. Ma, al di là del tema agostiniano dell'*inquietum cor nostrum*, scontato per uno scritto del genere, che vuol condurre ogni spirito inquieto su per la scala della contemplazione fino a placarsi, dopo i sei giorni della laboriosa ascesa, nella quiete del sabato: al di là di queste motivazioni generali, che cosa inquietasse allora, frate Bonaventura, e a quale pace aspirasse, non ci è dato di sapere. Possiamo immaginare tante inquietudini, dipendenti dall'ufficio che egli ha da poco assunto. E, certo, dopo la prima impressione di luogo quieto, che il monte la Verna gli ispira, ecco che egli ricorda subito il miracolo ivi occorso a S. Francesco, la visione del serafino alato a forma di croce, e le stimmate. La croce, dunque, tutt'altro che la pace d'una quieta contemplazione, come saremmo inclinati a immaginare. E la contemplazione di Cristo, « immagine di Dio », nel quale si esalta mirabilmente la nostra umanità, e l'invito « a passare, con Cristo crocifisso, da questo mondo al Padre » sono anche l'ultima parola con cui si chiude l'*Itinerarium*.

Non bisogna dimenticare questi temi, tipicamente francescani, quando si affronta il momento mistico del pensiero di S. Bonaventura; un cantico alla bellezza delle creature (come in molti paragrafi del capitolo II), ma anche la considerazione del peccato e delle sofferenze, dell'umanità straziata del Crocifisso. Ivi è perfetta letizia. Ora, questo tipo di mistica si congiunge qui, nell'*Itinerarium* bonaventuriano, con il pensiero dello Pseudo Dionigi Areopagita, perché appunto con questo nome, unito a quello di S. Francesco, si apre e si chiude lo scritto di S. Bonaventura. E non con il nome soltanto; ma anche con la pagina, piena di silenzio e di caligine sacra, con cui Dionigi inizia il *De mystica theologia*, lo scritto più breve e più rispondente all'ideale contemplativo, perché è, alla fine, un rifiuto dell'impiego della parola stessa ed un invito alla visione estatica e silente, al di là di ogni potere umano.

Il P. Bougerol ha già avuto occasione di osservare come con lo Pseudo Dionigi siamo assai lungi da S. Agostino: « il Dio di Dionigi è lontano e nascosto, il suo Cristo non è più il maestro interiore »; e come nell'*Itinerarium* di S. Bonaventura si operi una sintesi di S. Agostino con un pensatore, quale Dionigi, che è « totalmente estraneo al suo cristocentrismo » (1). La sintesi è ancora più ardita se si pensa al cristocentrismo francescano: Dionigi e S. Francesco.

Eppure S. Bonaventura riesce ad armonizzare voci così dissonanti e così lontane fra loro. L'accordo andrà trovato non in una coerenza speculativa stretta, ma piuttosto in un più largo consenso pratico, al quale lo slancio della carità sembra sempre disponibile. S. Bonaventura stesso ci invita a tener conto della sua « intentio » di scrittore piuttosto che dello scritto in se medesimo, e ad apprezzare più la « veritas » che la « venustas », più la « excitatio affectus » che la « eruditio intellectus » (2). Verità e affetto: insomma la sostanza pratica, diremmo oggi, più che la bellezza o la coerenza nella verità formale. Anche uno scritto di teologia mistica diviene, per il francescano Bonaventura, un caldo invito ad ascendere realmente nella perfezione della carità, non a contemplare l'ascesa altrui, o semplicemente a parlarne e a scriverne in bellezza di stile.

Perciò anche noi dovremo cercare di rispettare la semplicità di quella verità che S. Bonaventura ci vuole comunicare, ed anche l'arditezza di certe sue affermazioni, mettendo un po' a tacere le eccessive sottigliezze filosofiche e teologiche, senza per questo, però, cedere all'illusione di trovarci innanzi ad un'opera sprovveduta di

(1) J. G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de S. Bonaventure*, Desclée et Cie, Tournai 1961, pp. 82 e 176.

(2) S. BONAVENTURAE *Opera omnia*, V, Quaracchi 1891, Prologus, 5. Citeremo di qui l'*Itinerarium*, indicando capitolo e paragrafo.

quell'alta cultura filosofico-teologica che il francescano aveva assimilato e professato nell'università di Parigi.

Il disegno dell'*Itinerarium* è ben noto: la via è in salita, dal *vestigium* di Dio nel mondo sensibile esteriore a noi, all'*imago* di Dio in noi, nell'anima, fino a trascendere *supra nos*, « aspiciendo ad primum principium » (I, 2). Meno chiara è la duplicazione di ciascun gradino di ascesa, a seconda che si guardi ad esso come *per speculum* o come *in speculo* (I, 5) (3). Ma questo ha poca importanza ai nostri fini. Più importante è, invece, un'osservazione fatta fin da principio, come fosse una semplice espressione di buon senso: se dobbiamo nell'ascesa elevarci al di sopra di noi, perché solo sopra di noi è il « summum bonum » che ci fa felici, allora « supra nos levare non possumus nisi per virtutem superiorem nos elevantem » (I, 1). Non possiamo tirarci su da noi per i capelli, con le nostre forze sole.

Bene: ci vuole l'aiuto di Dio, dice il buon senso. E questo è vero in ogni caso. Dove mai non è necessario l'aiuto divino? Quando mai possiamo bastare a noi stessi? Eppure nell'ambito di questa verità da buon senso cristiano si nasconde il segreto del movimento di ascesa, non solo al grado superiore a noi, al grado supremo, ma anche dal primo al secondo grado, ossia il movimento dell'ascesa fin dal primo inizio. Non ci muoveremmo neppure, malgrado tutte le nostre forze, se non vi fosse una virtù superiore che ci eleva. Perché ci dovremmo muovere dal mondo sensibile e oltrepassarlo? Perché non invece, rimanere bloccati in esso, appagati e contenti? Perché nel sensibile c'è un *vestigium* di Dio, si risponde. Ma come riconoscere il *vestigium* — e si tratta di un riconoscere — se non conoscessimo già, se non pre-conoscessimo, che c'è un creatore e che il mondo è sua creatura? « (...) totum istum mundum sensibilem nobis tanquam speculum, per quod transeamus ad Deum, opificem summum » (I, 9). Dunque non basta considerare il mondo, ma dobbiamo contemplarlo in quanto creato, presupporre già il creatore, affinché il mondo non sia muto ed opaco, ma divenga vestigio trasparente che ci muove e ci fa ascendere. Si va dalle creature al creatore; a partire dalle creature, si viene acquistando a

(3) *I Sent.*, d. III, p. I, q. 3, conclusio, in S. BONAVENTURAE *Opera omnia*, I, Quaracchi 1882, p. 74: «[...] aliud est cognoscere Deum *in* creatura, aliud *per* creaturam. Cognoscere Deum *in* creatura est cognoscere ipsius praesentiam et influentiam in creatura. Et hoc quidem est viatorum semiplene, sed comprehensorum perfecte, unde dicit Augustinus in fine libri de Civitate Dei [XXII, 30, 4], quod tunc expresse Deus videbitur, quando Deus erit omnia in omnibus. Cognoscere autem Deum *per* creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam. Et hoc est proprie viatorum, sicut dicit Bernardus ad Eugenium » [lib. V de Consid., c. I].

poco a poco, fin dove è possibile, conoscenza del creatore, ma solo se guidati e mossi da una certa pre-conoscenza del creatore stesso. Così, più o meno, si esprimerebbe oggi la dialettica dell'ermeneutica. E tutto l'*Itinerarium* bonaventuriano potrebbe venire letto in questa chiave.

Una chiave diversa adoperarono invece, al loro tempo, gli interpreti, che, nell'edizione Quaracchi, corredarono l'*Itinerarium* di un loro *Scholion* finale (4), preoccupati per le interpretazioni ontologiche di questo scritto. « Mirum videtur — essi scrivevano —, quod de genuina doctrina S. Bonaventurae propter quasdam male intellectas formulas huius Itinerarii potuerit dubitari, cum in eodem clarissime non nisi ascensionem a *creaturis* ad Deum doceat (...) » (p. 315). E su questo punto, aristotelico-tomistico, si potrebbe dire, della conoscenza di Dio attraverso le creature da parte d'un intelletto finito com'è quello umano, e della direzione dell'ascesa, che va dal sensibile all'intelligibile, quegli interpreti insistettero ripetutamente. E a ragione, in buona parte. Ma sembravano quasi timorosi di guardare anche al resto delle ragioni, e cioè alla funzione della pre-comprensione di sé che la virtù superiore ha posto in noi per poterci elevare o, il che è lo stesso, affinché noi medesimi ci potessimo elevare con il suo aiuto. Naturalmente S. Bonaventura non parla questo linguaggio; tuttavia è ben chiaro in lui il linguaggio di S. Agostino, e non addolcito, ma in tutta la sua originalità platonica.

Lo si veda, ad esempio, nell'analisi della facoltà della *diiudicatio*, cioè del giudizio sulle cose sensibili. Giudichiamo i dati dell'esperienza sensibile mediante criteri di giudizio immutabili ed eterni, che non sono soggetti al giudizio di alcuno e che, invece, sottopongono a giudizio tutto l'universo sensibile. « Et ideo leges illae, per quas iudicamus certitudinaliter de omnibus sensibilibus, in nostram considerationem venientibus, cum sint infallibiles et indubitabiles (...) necesse est, eas esse incommutabiles et incorruptibiles tanquam necessarias (...), interminabiles tanquam aeternas (...), non factas, sed increatas, aeternaliter existentes in arte aeterna (...) » (II, 9).

Ad un commentatore francese, Henry Duméry, passi come questo non possono non richiamare, irresistibilmente, Malebranche, al quale infatti Duméry rimanda (5), malgrado il già citato *Scholion* avvertisse che la prima interpretazione errata di S. Bonaventura era proprio quella di coloro che affermano « eum consentire ontologi-

(4) In S. BONAVENTURAE *Opera omnia*, V, cit., pp. 313-316.

(5) SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, introduction, traduction et notes par HENRY DUMÉRY, J. Vrin, Paris 1981', p. 55, n. 1.

smo Malebranchii, quasi docuerit, veritates intellectuales cognosci *formaliter* in rationibus aeternis » (p. 315). Certo, S. Bonaventura non ha detto che, *formaliter*, ecc. ecc.; ed anch'io sono convinto che egli non aderirebbe a Malebranche *tout cours*, e che perciò bisogna chiarire in quale senso siano presenti alla nostra mente quelle *leges aeternae*. Tuttavia è innegabile che per lui quelle leggi divine agiscono in noi, fanno parte, in qualche modo, del nostro atto di giudizio sulle cose sensibili e risultano a priori rispetto al dato sensibile non soltanto in se stesse e per se stesse, ma anche in noi e nel nostro atto di conoscenza. La loro presenza non sarà esplicita in noi prima del nostro incontro con il mondo empirico; ma certamente il loro valore di verità e la loro funzione giudicante nel nostro giudizio non sono dipendenti dall'empirico e, implicitamente, lo precedono sul piano logico e ontologico. Ed è proprio per questo che S. Bonaventura affida loro la funzione di elevarci dall'universo sensibile al divino in modo più efficace di qualsiasi altra cosa: « excellentiori autem modo et immediatiori *diudicatio* ducit nos in aeternam veritatem certius speculandam » (II, 9). Così aveva incominciato il paragrafo.

Vi dev'essere dunque una pre-comprensione delle leggi eterne con le quali giudichiamo, una pre-comprensione dei valori mediante i quali ci accostiamo al mondo dell'esperienza; ed una riflessione sull'esperienza, poi, ci permette di riconoscerli e di approfondirne il significato, elevandoci in questo modo dal sensibile all'intellezione di quelle leggi che del sensibile sono criterio di giudizio. Bisogna dunque distinguere fra una pre-comprensione, che non è conoscenza riflessa e consapevole, e la conoscenza per riflessione cosciente che si verifica a partire dall'esperienza. È innegabile che una certa qual conoscenza di tali leggi o principi del giudizio si ha *dopo* i giudizi pronunciati in base ai dati empirici forniti dai sensi, riflettendo su tali giudizi. Però questi giudizi empirici sono resi possibili dalla presenza e dall'azione di queste leggi o principi in noi, *previa* rispetto ai giudizi stessi; e questa è la pre-comprensione a priori che ne abbiamo.

Nell'ambito d'una interpretazione di questo tipo riteniamo di dover intendere la nozione dell'essere in S. Bonaventura, sulla quale ora ci soffermeremo.

La nozione dell'essere appartiene al terzo momento dell'itinerario in ascesa o, meglio, se consideriamo ogni momento come bipartito in due gradi, essa appartiene al quinto e penultimo grado, che precede il sesto e ultimo, costituito dalla nozione del bene. Il quadro completo dei sei gradi, com'è noto, è il seguente: nell'ambito del primo momento, *extra nos*, vi sono il primo ed il secondo grado, speculazione di Dio nell'universo *per vestigia* e *in vestigiis*; il

secondo momento, *in nobis*, dà luogo ai gradi terzo, ossia speculazione *per imaginem* nelle facoltà naturali dell'anima, e quarto *in imagine* ossia nei doni gratuiti soprannaturali dell'anima; ed il terzo momento, *supra nos*, dà luogo ai gradi della speculazione quinto *per nomen primum*, che è l'essere, e sesto, *in nomine beatissimae Trinitatis*, che è il bene. Ora, il terzo momento dell'ascesa ci fa trascendere *supra nos*, dopo essere passati per il momento dello *in nobis*. Perché mai, per S. Bonaventura risultiamo elevati *supra nos* quando ci diamo alla contemplazione dell'essere (e del bene)? Ed egli risponde: perché il nome di *esse*, il primo nome di Dio è un dato della rivelazione; così Dio disse a Mosè: *ego sum qui sum*; ed anche il nome di *bonum* ci è stato rivelato nel Nuovo Testamento da Cristo: *nemo bonus nisi solus Deus* (V, 2). Dunque la Scrittura, la rivelazione: e certamente esse ci elevano ad un grado che è sopra di noi. Eppure è strano che Bonaventura ci richiami alla rivelazione ebraico-cristiana, e con tanto rilievo, proprio in occasione delle due nozioni, le nozioni dell'essere e del bene, sulle quali gravitava un'intera tradizione filosofica, da Platone al neoplatonismo antico e alla tradizione platonica medievale, da una parte e, dall'altra, da Aristotele fino alla più recente ricezione medievale dell'aristotelismo fisico-metafisico attraverso Avicenna e Averroè. E la stranezza si accresce quando, leggendo i capitoli V e VI dell'*Itinerarium* dedicati all'essere e al bene, ci si accorge che anche lui, invece di rifarsi esclusivamente alla Scrittura come ci si aspetterebbe, si richiama piuttosto, per una specie di sconcertante incongruenza, proprio a quelle tradizioni filosofiche ed alle più tecniche e « scolastiche » discussioni di filosofia.

Senza scomodare la complessa questione dei rapporti fra teologia e filosofia, fra rivelazione e ragione naturale in S. Bonaventura, si potrebbe azzardare un'interpretazione più semplice di questo fatto che, alla fine, ci riporterebbe pur sempre alla questione rivelazione-ragione. S. Bonaventura assume qui — in occasione della discussione sull'essere e sul bene — la tradizione storica della filosofia considerandola come il momento della riflessione, conoscenza razionale riflessa, su un patrimonio di verità del quale però siamo in possesso inconsapevole fin da principio, mediante le radici ontologiche che ci legano al creatore, e poi attraverso la rivelazione naturale e quella storica. La rivelazione, rispetto alla filosofia, costituirebbe una specie di pre-comprensione di quelle verità, di cui poi la filosofia stessa ci offrirà una certa qual conoscenza riflessa. Per questo, e non a caso, S. Bonaventura inizia il capitolo V, dedicato alla nozione dell'essere, dicendo che ora la sua speculazione avverrà « per lumen, quod est signatum supra mentem nostram », precisando subito, con S. Agostino, la causa per cui il lume della

Verità eterna è in noi, ossia « cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur » (V, 1). E qualche capitolo prima, parlando delle operazioni della « virtus intellectiva » e soffermandosi, anche in questo caso, sulla nozione dell'ente, concludeva: « Ex quo manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere » (III, 3).

L'agostiniano lume della verità significa dunque non soltanto essere illuminati nell'atto della conoscenza, ma anche, e prima, esser creati come mente, e conservare per questo un rapporto diretto di comunicazione con il creatorè. Perciò la riflessione filosofica, soprattutto in questo caso, in cui si esercita sui due nomi rivelati dell'*essere* e del *bene*, è un ricupero, a livello di riflessione cosciente e ragionata, ossia a livello di conoscenza scientifica (nei limiti, s'intende — e S. Bonaventura lo ricorda spesso — d'una natura umana finita e *lapsa*) di una pre-conoscenza che è iniziativa divina, non nostra, dono, non conquista. Per questo motivo le due nozioni, che noi ora chiamiamo « filosofiche », dell'essere e del bene sono presentate da S. Bonaventura, fin dall'inizio, come rivelazione scritturale e lume acceso al di sopra di noi.

Nell'essere noi apprendiamo gli *essentialia Dei*, mentre nel bene apprenderemo i *propria personarum*, ciò che è proprio a ciascuna delle persone della divina Trinità. Che cosa ci insegna dunque la filosofia delle proprietà dell'essenza divina? Ed ecco qui snodarsi tutta la scienza della tradizione filosofica. Non si dimentichi mai che qui siamo, appunto, a livello di filosofia, ossia a livello umano, debole e finito, riflessione su una verità rivelata, ma con tutti i limiti dell'umano, che lavora nell'ambito di ciò che le sue forze sono capaci di fare, pur sorrette e, si può dire, garantire dalla pre-cognizione della Verità stessa. Se non si tenesse sempre presente questa situazione umana, parlare di conoscenza filosofica dell'essenza di Dio suonerebbe come un atto di presunzione insensata. Che cosa si apprende, dunque, dalla filosofia?

Anzitutto si apprende che l'essere è certissimo, perché « non potest cogitari non esse » (V, 3). È il principio di Parmenide, si direbbe, o anche il principio di non contraddizione nel suo primo aspetto ontologico. Si apprende inoltre che l'essere è il positivo, in virtù del quale sono pensabili tutte le negazioni e le limitazioni; così, il non essere non è pensabile che per l'essere, perché non essere è privazione; e l'essere in potenza è pensabile per l'essere in atto. Perciò si può dire che l'essere « est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus ». E qui è la volta di Avicenna e della sua ontologia (V, 3).

In secondo luogo si apprende che l'essere non è *ab alio*, né *de*

nihilo, né de alio: è primum, è per se e a se. Perciò stesso è eterno, semplice, in atto, perfetto, uno (V, 5). In terzo luogo ne viene una specie di prova ontologica: « Unde si Deus nominat esse primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum, impossibile est ipsum cogitari non esse, nec esse nisi, unum solum (V, 6).

Infine la nozione dell'essere mette capo ad un senso di stupore, per le opposizioni che essa unifica: l'essere è *primum e novissimum, aeternum e praesentissimum, simplex e maximum, unum e omnimodum*. È una specie di contemplazione neoplatonica dell'unità che sta al di sopra di ogni opposizione (V, 7). Essa culmina nella considerazione dell'essere come *origo et finis*, « sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam », « omnia in omnibus » (V, 8). Pensieri questi, ripetiamo, delle tradizioni neoplatonica ed ermetica, in particolare il tema della sfera, che verrà ripreso dal Cusano e da Pascal.

S. Bonaventura non ha nominato in modo esplicito questo o quel filosofo. Ma abbiamo avvertito nelle sue riflessioni sull'essere, che si richiamano al linguaggio e alla problematica della « scuola », l'intera tradizione platonica e aristotelica: Parmenide e Platone, Aristotele ed Avicenna, S. Anselmo d'Aosta e il neoplatonismo medievale, in particolare lo Pseudo Dionigi, che vi sta a capo. E che cosa o, meglio, chi è l'essere, di cui la filosofia ci ha illustrato le proprietà? S. Bonaventura lo dice esplicitamente e, se non lo dicesse lui, dovremmo pur dirlo noi: l'essere di cui si è parlato è Dio. È cosa facile a dire; ma quando vi si rifletta, sorgono molte perplessità. Poiché tutte le proprietà dell'essere sono state dedotte a priori dalla nozione stessa dell'essere, e poiché questa, è stato pur detto, costituisce « quod primo cadit in intellectu », sembra che S. Bonaventura ammetta un'intuizione intellettuale e filosofica di Dio, e che vi sia questa visione mentale di Dio e (almeno implicitamente) degli *essentialia Dei* all'inizio d'ogni nostra conoscenza.

Ma ecco intervenire preoccupato lo *Scholion*, di cui prima dicevamo, e cautelarci contro una « perversa interpretatio » di questo capitolo V, e insistere nel dire che il « primum cognitum intellectus apprehendentis » non è Dio, ma il mondo sensibile; e che è di là che incomincia l'ascesa; e che i gradini superiori presuppongono quelli inferiori; che non solo l'uomo, ma neppure gli angeli hanno una benché minima cognizione dell'essenza divina in se stessa; e che né prima né dopo il peccato l'essere divino lo si può conoscere *immediate*, e lo si contempla solo *in speculo*, nelle creature; e così via (pp. 315-316). Cose giuste, di cui anch'io sono convinto, salvo a riferirle tutte alla conoscenza riflessa della filosofia, e a fare eccezione per quella pre-comprensione originaria,

prodotta in noi dal lume divino, anzi dall'azione diretta di Dio, la quale condiziona tutta l'ascesa, dal primo all'ultimo gradino.

Certo, S. Bonaventura non ci avverte, ogni volta, di operare la distinzione fra l'illuminazione, con la quale Dio originariamente si manifesta alle menti, e la riscoperta riflessa di questo lume attraverso l'esperienza. Anche noi siamo convinti che S. Bonaventura non ammetta un'intuizione consapevole dell'essere divino da parte delle menti finite, allo stesso modo, o in modo analogo a quello con cui s'intuiscono gli oggetti sensibili. Però che tutte le menti abbiano in modo inconsapevole la presenza illuminante di Dio, come *primum*, come presupposto della loro ascesa — che sarà consapevole, graduale e incompiuta sempre, a partire dall'esperienza — questo è innegabile nelle espressioni di S. Bonaventura e nel suo costante riferimento a S. Agostino.

Vediamo un punto, particolarmente delicato e controverso. « *Esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus* ». E soggiunge che, poiché tale essere non è lo « *esse particolare, quod est esse arctatum* », né lo « *esse analogum, quia minime habet de actu* », non resta dunque « *quod illud esse est esse divinum* » (V, 3). È evidente che lo « *esse quod primo cadit in intellectu* », secondo l'espressione di Avicenna, non è l'essere di Dio, ma la nozione comune di essere, una nozione. E S. Bonaventura lo sa. Ma è altrettanto evidente che egli ha anche detto che quest'essere è atto puro, e esplicitamente, l'essere di Dio. Perché S. Bonaventura si presta con tanta facilità a essere accusato di confondere l'*esse commune* con l'essere di Dio? Riteniamo che egli si serva qui dell'espressione di Avicenna, fatta propria da tanti altri scolastici, per instaurare una specie di similitudine: come l'*ens commune* si dice che *primo cadit in intellectu*, così prima per le menti è l'illuminazione dell'essere di Dio. Subito dopo infatti egli esce nell'esclamazione: « *Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere* » (V, 4). Ed anche qui vale l'analogia: come l'intelletto non si accorge, se non in un momento successivo e attraverso la cognizione degli enti empirici, di possedere già la nozione dell'ente in virtù della quale può formulare le altre nozioni, così, senza saperlo, la mente umana ha la luce divina che la illumina, che è prima di ogni altra conoscenza e sua condizione a priori, ma alla quale perviene per ultima, e in modo imperfetto tramite l'esperienza del mondo sensibile creato.

Si potrebbe dire: così interpretata, l'illuminazione divina di S. Bonaventura si traduce nella dottrina del concorso generale di Dio in ogni atto delle creature, ammessa anche da S. Tommaso. E S. Tommaso, infatti, accetta a questo titolo la dottrina agostiniana

dell'illuminazione e del *signatum est supra nos lumen vultus tui*. Ma io direi di non dover intendere a questo modo l'illuminazione in S. Bonaventura (e in S. Agostino). La differenza tra teoria del lume e teoria del concorso generale sta nel fatto che quest'ultimo non indica se non l'intervento della causa prima (che avviene comunque, in tutti gli ordini dell'essere, quale creazione continua), il quale si effettua senza interferire sull'autonomia delle cause seconde. Nel caso specifico, l'atto conoscitivo per S. Tommaso si compie interamente nel ciclo umano senso-intelletto, « lume » dell'intelletto attivo, che è individuale e umano, e fantasma sensibile, senza bisogno del « sole » divino, al quale, comunque, come a causa prima e remota, si deve la presenza del lume. Invece l'illuminazione di S. Bonaventura (come di S. Agostino) è costitutiva dell'atto umano della conoscenza nel suo aspetto intellettuale-sensitivo, il quale non ne è autonomo. Perciò non si può dire per S. Bonaventura, e per S. Agostino, che la conoscenza, in quanto tale, abbia il suo *primum* nei sensi; cosa che invece si deve dire secondo la teoria di S. Tommaso.

Un'ultima osservazione. Della nozione di ente S. Bonaventura aveva parlato anche nell'ambito del primo grado dell'ascesa, discorrendo della virtù dell'intendere. Anche in quell'occasione aveva incominciato a dire, che se non si conosce l'ente per sé, non si può conoscere nessun ente o sostanza speciale; e concludeva così: « Non venit intellectus noster ut *plene resolvens* intellectum alicuius entium creatorum, nisi *iuvetur* ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti; quod est *ens simpliciter et aeternum*, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu? » (III, 3). A proposito di quest'ultimo pensiero e del principio secondo il quale privazioni e difetti si possono conoscere solo mediante una conoscenza previa del positivo, Duméry richiama Bossuet, Descartes e Malebranche, ossia quel preciso indirizzo di pensiero che mette capo all'affermazione cartesiana: devo avere in me la nozione dell'infinito previa a quella del finito, ossia, « en quelque façon », debbo conoscere Dio prima di me stesso (6).

Ma, ritornando alla citazione di S. Bonaventura, che cosa ha egli veramente detto in quel passo? Si notino le ambiguità di qualche termine, come *intellectus*, che significa « il nostro intelletto », ma anche che esso diviene « intelletto » di qualche ente, ossia intellezione, conoscenza di qualche ente. Per cui « *intellectus entis purissimi* » non si capisce se significhi la facoltà intellettuale, ossia l'intelletto divino o Dio, oppure l'intellezione, la conoscenza che

(6) SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire*, cit., p. 65, n. 1.

abbiamo di Dio. In questo secondo caso, saremmo aiutati dalla conoscenza che abbiamo di Dio, non da Dio. Ambiguo e debole è anche quel *iuvetur*: siamo aiutati « ab intellectu entis (...) »; solo aiutati? e dall'intelletto divino, dicevamo, o dall'idea, dall'intellezione che abbiamo di Dio? Però subito dopo S. Bonaventura identifica questo *intellectus entis* con *l'ens simpliciter et aeternum*. Dunque dovrebbe trattarsi di Dio in persona e non della conoscenza dell'idea. Perché appunto, questa è la differenza che volevamo notare fra S. Bonaventura e Cartesio qui citato di Duméry: in Cartesio si tratta dell'*idea* di Dio o dell'infinito; mentre in S. Bonaventura l'aiuto viene da Dio stesso, da Dio in persona, che è presente alla nostra mente e agisce su di essa, non dalla sua idea.

È una differenza importante, che ci ricorda le discussioni sul « fenomenismo cartesiano », per dirla con Olgiati, su quella reificazione delle idee, comune al razionalismo moderno (ma anche a Locke), che impedisce ogni passaggio al reale vero e proprio. S. Bonaventura dovrebbe essere in tono con S. Agostino e con la dottrina del maestro interiore. È difficile dire che un'idea divenga maestro. D'altra parte è anche difficile, se non si vuole che l'espressione « maestro interiore » sia solo metaforica, concepire la conoscenza per illuminazione come presenza d'un maestro, azione di un'altra mente, misteriosa e inavvertita, sulla nostra.

Eppure io prenderei proprio alla lettera il maestro interiore agostiniano-bonaventuriano. Che cos'è la conoscenza previa o la pre-comprensione che abbiamo di Dio, il lume della mente che agisce e ci eleva partendo dal senso e sviluppando così una conoscenza razionale riflessa? Non è, alla maniera cartesiana, un oggetto conosciuto, un'idea. Non è nell'ordine dell'oggettività conosciuta che va ricercata questa conoscenza previa, ma nell'ordine delle forze o, se si vuole, nell'ordine dei rapporti interpersonali. Il maestro interiore è la presenza misteriosa di Dio stesso e della sua luce. Cadono perciò le discussioni suscitate dall'ontologismo, fino alla disputa Rosmini-Gioberti: se si tratti solo di un'idea, oppure dell'Ente medesimo, in persona. Si tratta dell'Ente medesimo; ma a patto di non reificarlo, ancora una volta, in oggetto conosciuto. È piuttosto una silenziosa, inavvertita presenza, presenza d'una forza, che si innesta alle nostre forze conoscitive, e le aiuta, diceva S. Bonaventura, attraendole a sé e sempre sottraendosi, lui, alla possibilità d'esser fissato in un contorno oggettivo conosciuto; come la luce (dice S. Bonaventura, riprendendo un'antica e nuova tradizione) conosciuta nei colori, ma sconosciuta e inoggettivabile in se stessa.

Perciò appunto — come sosteneva, preoccupato, lo *Scholion* — un intelletto finito non può avere mai la visione diretta e immediata

di Dio, anche al termine dell'ascesa. Ed infatti l'*Itinerarium mentis* si conclude con la pagina della *Theologia mystica* dello Pseudo Dionigi, che invita a entrare, come Mosè, nella caligine: « theologiae mysteria (...) absconduntur occulte docentis silentii caliginem in obscurissimo » (VII, 5). Questo silenzio che insegna in modo occulto si converte, in S. Agostino e in S. Bonaventura, nella più delineata e rivelata figura del maestro interiore, la cui azione sulle menti, però, non è meno misteriosa ed occulta di quanto sosteneva Dionigi.

L'*Itinerarium* si conclude anche — francescanamente, come già dicevamo — con l'esplicito appello a Cristo; e non tanto alla seconda Persona della Trinità, la Trinità invocata da Dionigi, quanto al mistero, tutto umano, della sua passione, che è così ardente, da accendere il fuoco dell'amore di Dio. Chi muore con Cristo può sperare di giungere al cospetto di Dio: « transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem » (VII, 6). Ed è questo, alla fine, il significato nuovo e francescano dell'antico invito neoplatonico ad entrare nella caligine.

GIOVANNI SANTINELLO