

ANIMA E CORPO SECONDO S. BONAVENTURA: RAFFRONTI CON S. TOMMASO D'AQUINO

L'argomento che svolgeremo è della più grande importanza sia nell'ordine teoretico che nell'ordine pratico. Nell'ordine teoretico esso riguarda la metafisica dell'uomo nella triplice considerazione della causa formale (che cosa è l'uomo?), della causa efficiente (da chi viene l'uomo?) e della causa finale (dove tende l'uomo?). Nell'ordine pratico l'argomento riguarda l'agire dell'uomo in relazione al fine ultimo della sua esistenza: qual è la struttura morale dell'agire umano e mediante quali atti l'uomo deve tendere verso il suo fine ultimo? L'ordine pratico è in stretta connessione di dipendenza con l'ordine teoretico: quale è la struttura dell'uomo, tale è il suo agire.

E' noto che due sono le concezioni o *Weltanschauungen* metafisiche della realtà: la metafisica dell'immanenza e la metafisica della trascendenza. Per la prima la totalità del reale si risolve nel mondo della esperienza sensibile ed umana con perfetta chiusura rispetto alla esistenza di un Assoluto personale. In questa visione l'Assoluto si identifica col mondo della nostra esperienza di cui l'uomo è l'apice. Per la seconda, la totalità del reale abbraccia la realtà finita e la Realtà infinita, che è l'Assoluto personale, distinto dal mondo della nostra esperienza.

La visione metafisica dell'uomo secondo S. Bonaventura e S. Tommaso rientra nella metafisica della trascendenza.

Qual è l'uomo considerato da S. Bonaventura? Non è certamente l'uomo astratto, ma l'uomo concreto, storico situato nella prospettiva che parte dalla creazione e si estende alla redenzione operata da Gesù Cristo. La natura umana è permeata dalla grazia che divinizza l'uomo conferendogli un valore soprannaturale divino. Il valore e il primato dell'uomo comportano una relazione particolare a Cristo, l'Uomo-Dio, il quale, con la sua mediazione ontologico-soteriologica mediante l'Incarnazione redentiva, ha ricondotto l'uomo, già immagine di Dio per creazione, alla somiglianza con Dio-Trinità nell'ordine della grazia, per cui il regno dell'uomo, che si afferma col primato nella natura e nella storia, è ordinato al regno di Cristo, che trascende la natura e la storia, per il suo carattere di eternità divinizzante.

La considerazione unitaria dell'uomo, offertaci da S. Bonaventura, non c'impedisce di trovare nel suo sistema una conce-

zione organica di concetti che riguardano l'uomo in quanto tale, qualunque sia l'ordine in cui esso sia chiamato a realizzare la propria esistenza. Ora la concezione organica dei concetti abbraccia tre questioni fondamentali: *l'origine, la natura e il fine dell'uomo.*

1. LA NATURA DELL'UOMO

La prima questione riguarda la *natura* o *struttura* dell'uomo. Per S. Bonaventura l'uomo è essenzialmente, strutturalmente spirito e materia, anima e corpo sostanzialmente uniti fra di loro. La corporeità fa parte della essenza dell'uomo ed è questa la ragione per cui l'uomo si distingue dagli angeli, cioè dagli enti puramente spirituali, detti anche puri spiriti, perché non hanno una relazione essenziale di informazione e quindi di unione sostanziale con la materia (1). E' in virtù della sua corporeità che l'uomo è parte dell'universo, vi occupa il suo posto precipuo e vi esercita il suo dominio. Tuttavia, per il Serafico, l'uomo non è un essere totalmente immerso in questo mondo (*in-der-Welt-sein*) come ritengono diverse correnti della filosofia moderna e contemporanea, quali il marxismo, l'esistenzialismo di sinistra, il freudismo, lo strutturalismo, il neo-positivismo e la filosofia esistenziale di Heidegger, poiché l'esistenza dell'uomo nel mondo, il dominio che egli vi esercita sono specificati dalla sua relazione essenziale a Dio. La quale non riveste il carattere di un semplice vestigio di Dio (come lo è il mondo sensibile), ma riveste il carattere di *immagine* di Dio Uno e Trino, sua causa esemplare efficiente e finale, in quanto ne partecipa la spiritualità. Dotato delle facoltà spirituali della memoria, intelligenza e volontà, l'uomo non solo è in grado di pensare cioè di conoscere e di amare Dio, ma è anche elevabile alla partecipazione della vita stessa di Dio mediante la grazia e la gloria: *capax Dei* (2).

Ontologicamente, l'uomo è nella natura perché ne è parte per la sua corporeità, ma nello stesso tempo trascende la natura, per-

(1) « Penes unibilitatem [animae corpori] sumitur animae ad angelum differentia essentialis specifica » (II *Sent.*, d. 1, p. 2, a. 3, q. 2; II, 49).

(2) La dottrina relativa all'uomo quale *immagine* di Dio è parte essenziale del sistema filosofico-teologico bonaventuriano, in quanto scaturisce dall'Esemplarismo secondo cui tutte le cose sono state create in base ai modelli o a idee esemplari esistenti nel Verbo divino. Ogni cosa partecipa dell'essere di Dio Uno e Trino secondo la sua natura specifica. Le realtà create inferiori all'uomo dicono relazione a Dio in quanto creatore, pertanto sono semplici vestigia o orme di Dio; l'uomo, invece, a motivo della sua natura razionale, dice relazione a Dio in quanto può conoscerlo e amarlo e pertanto è immagine di Dio riflettendone la natura spirituale: « Vestigium autem dicit comparisonem ad Deum sicut ad principium causativum; imago autem non solum sicut ad principium sed etiam sicut ad obiectum motivum » (*Sermo IV. Christus unus omnium magister*; V, 571).

ché è immagine di Dio, a motivo della sua spiritualità. S. Bonaventura dice che l'uomo è immagine di Dio, ma è chiaro che *direttamente* egli lo è per l'anima nell'unità della sua essenza e nella trinità delle sue potenze o facoltà (3).

A motivo della struttura del suo essere l'uomo è collocato nel mondo ma con relazione essenziale a Dio per cui viene ad occupare una posizione di *medietà* tra il mondo e Dio partecipando delle perfezioni di Dio, in quanto è Spirito perfettissimo autocosciente e libero, e delle proprietà delle realtà corporee o mondane. A motivo dell'unione sostanziale con la materia, l'anima umana è la più nobile di tutte le forme e in essa ha termine l'appetito, cioè il desiderio di tutta la natura corporale (4).

La struttura metafisica del finito, per S. Bonaventura, è dominata dalla composizione, dalla mutabilità e dalla contingenza in opposizione all'assoluta semplicità, immutabilità e necessità di Dio. « Le creature sono composte, non sono veramente semplici, perché possiedono l'essere misto di atto e potenza » (5).

Il Serafico adopera la terminologia aristotelica, quella del binomio: *atto e potenza*, la quale da lui viene espressa pure mediante l'altro binomio di origine aristotelica: *materia e forma*. La materia o potenza funge da elemento determinabile, mentre la forma o atto funge da elemento determinante. S. Bonaventura segue il sistema dell'ilemorfismo universale, che abbraccia ogni essere finito, uomini e angeli compresi. Tale sistema però non è di origine aristotelica, ma risale ad Avencebrol, filosofo di tendenza piuttosto platonizzante. La denominazione della teoria mediante il binomio di materia e forma è spiegata dal fatto che la terminologia aristotelica era maggiormente diffusa in mezzo agli studiosi del tempo di S. Bonaventura (6).

(3) Cf. II *Sent.*, d. 16, a. 1, 9, 1; II, 394-395. Per il Serafico l'uomo è « similitudo expressa » di Dio, in quanto Dio, creandolo, si esprime in quel che è: spiritualità perfettissima nell'unità dell'essenza e nella trinità delle Persone. Nell'anima Dio si esprime per quello che Egli è, in quanto lo permette la finitezza della sua creatura. La « similitudo » nel caso riguarda proprio ciò che è *intrinseco* a Dio stesso e in tal modo Dio si trova « espresso » nelle creature spirituali (anima e angeli). Da notare la distinzione proposta dal Serafico tra la « similitudo expressa » e « similitudo expressiva ». La prima riguarda l'anima in quanto porta scolpiti in se stessi i lineamenti e le caratteristiche intrinseche di Dio, la seconda riguarda il Verbo divino, il quale, oltre ad essere la « similitudo expressa » del Padre è anche « similitudo expressiva » nei confronti di tutte le creature di cui è causa esemplare.

(4) « Ratione illius [unione sostanziale] est anima formarum omnium nobilissima et in anima stat appetitus totius naturae » (II *Sent.*, d. 1, p. 2, a. 3, q. 2; II, 50).

(5) I *Sent.*, d. 8, p. 2, a.u. q. 2; I, 168.

(6) La materia quale comprincipio universale nella struttura del finito non viene identificata dal Serafico con la materia in quanto è principio di estensione ed individuazione nei corpi, ma viene identificata con la potenza, quale principio di limitazione, di mutabilità e di contingenza dell'essere della

Anima e corpo nell'uomo costituiscono un sinolo, cioè un composto di forma e materia, ma con queste caratteristiche: l'anima in quanto sostanza spirituale, è composta di materia metafisica e di forma; il corpo, nel senso del *filosofo naturale*, cioè la materia corporea, è composto a sua volta di *materia*, in quanto principio di estensione, e di *forma*. Poiché la realtà corporea o materia è ulteriormente determinabile nella linea della sostanzialità in quanto tende a completare ogni desiderio della forma e la forma, a sua volta, tende a completare ogni desiderio della materia, ne segue che essa può essere informata da una forma di ordine superiore, nel caso dell'uomo, dall'anima razionale, e in tal modo risulta l'uomo: un ente composto di anima razionale che informa essenzialmente la materia corporea (7). In base a questa struttura metafisica, l'uomo è un essere intramondano ed extramondano. In quanto intramondano egli va soggetto a tutte le caratteristiche e deficienze del mondo corporeo: è soggetto al tempo (nasce e muore), allo spazio (è in questo o in quel luogo determinato), è in relazione col mondo degli animali, delle piante e dei minerali coi quali egli ha in comune l'esistere, il vivere, il sentire ed infine è attivo e passivo riguardo ai fenomeni naturali.

Qualcuno, a questo punto, potrebbe pensare che S. Bonaventura accetti la teoria platonica relativa alla unione dell'anima col corpo. In realtà, il Serafico respinge la teoria platonica, poiché per lui l'unione dell'anima col corpo non è contro natura, non è dovuta ad una colpa precedentemente commessa dall'anima in uno stato di esistenza anteriore, ma è perfettamente naturale: « L'anima umana, a motivo dell'unione col corpo, è la più nobile di tutte le forme, poiché ad essa termina il desiderio di tutta la natura » (corporea) (8).

Lungi dall'essere in opposizione all'unione con l'anima, la natura corporea desidera tale unione, cosicché solo quando questa è realizzata, cessa il suo desiderio. L'anima non si trova nel corpo come in un carcere, e non è nel mondo come in un esilio, ma si trova nel corpo come nel suo luogo naturale: è infatti forma del corpo. Per S. Bonaventura, il mondo corporeo è creato da Dio e pertanto è buono. Informando il corpo, l'anima non viene a con-

creatura. Materia è sinonimo di determinabilità, di potenzialità e pertanto è oggetto del « metaphysicus [qui] considerat naturam omnis creaturae » (II *Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2; II, 97). In questo senso il Serafico parla della *materia metafisica* negli angeli e nell'anima umana.

(7) *Unio animae et corporis ... est unum per essentiam* » (II *Sent.*, d. 25, p. 2, a. un. q. 6, conclu.; II, 623). « Ad illud quod obicitur quod compositum non venit ad constitutionem tertii, dicendum quod hoc non est verum generaliter, sed tunc quando materia terminat omnem appetitum formae et forma omnem appetitum materiae » (II *Sent.*, d. 17., a. 1, q. 2, ad 6; II, 415.)

(8) Cf. II *Sent.*, d. 1, p. 2, a. 3, q. 2; II, 50.

tatto con una realtà cattiva, ma con una realtà buona. Entrambi poi, l'anima e il corpo, dicono relazione a Dio loro creatore (9).

Tuttavia l'essere nel mondo non esaurisce l'essere dell'uomo: essendo creati da Dio, corpo e anima tendono verso di Lui. L'anima, immagine di Dio Uno e Trino, unita alla materia corporea trascina quest'ultima verso Dio imprimendole il desiderio dell'immortalità e dell'eterno (10). Mondo e materia corporea non sono carcere per l'anima ma non ne possono essere neppure il limite invalicabile. L'anima è forma del corpo ma in modo singolare, poiché indubbiamente svolge la funzione di vivificare una porzione di materia corporea facendo sì che questa sia corpo umano, ma non esaurisce qui la sua funzione, essendo una sostanza spirituale, capace di pensare e di amare Dio e tutte le cose (11).

Il problema del rapporto tra l'anima e il corpo era stato oggetto di profondo dibattito nella filosofia greca. Platone sosteneva che l'anima è una sostanza perfettamente sussistente in se stessa e per se stessa come lo sono le idee del mondo intelligibile. La sua unione col corpo non è affatto naturale, ma è effetto di una colpa precedente per cui la sua presenza nel corpo è una punizione. Calata nel corpo, l'anima conserva sempre la sua assoluta trascendenza e distanza da esso. L'anima è una forma che è nel corpo, ma non è forma del medesimo nel senso che lo rende formalmente vivente costituendo con esso una sola persona e una sola natura o principio di attività (12). Nel sistema platonico viene affermata rigorosamente la spiritualità dell'anima e la sua trascendenza rispetto alla natura corporea, ma viene negata la struttura unitaria dell'uomo quale composto psico-fisico. Di conseguenza, l'uomo non può essere uomo, ma è una semplice unione accidentale di uno spirito che non vivifica ma che muove soltanto una porzione di materia corporea. L'anima, per Platone, non è nel corpo come in casa propria, ma come in un carcere, spaesata, anelante a tornare nel mondo delle idee (13).

Per Aristotele l'anima è nel corpo in quanto è forma del medesimo per cui l'uomo è una realtà profondamente unitaria, un sinolo di materia e di forma. L'anima non è semplicemente *forma* — *eidos ti* — come voleva Platone, ma è sempre ed esclusiva-

(9) Questo non toglie che il corpo, a causa del peccato originale, abbia la caratteristica di *impedimentum* nell'ordine della realizzazione della perfezione etica e quindi della santità. Tuttavia l'*impedimentum* non viene solo dal corpo, ma dal composto umano considerato come un tutto, poiché il peccato originale ha danneggiato, sebbene non essenzialmente, tutto il composto e non solo il corpo.

(10) Cf. *Breviloquium*, VII, c. 5; V, 287.

(11) *O.c.*, II, c. 9; V, 227.

(12) Cf. II *Sent.*, d. 25, p. 2, a. un., q. 6, concl.; II, 623.

(13) Cf. PLATONE, *Fedone*, 66a ss.; *Fedro*, 237a ss.; *Teeteto*, 176 e ss.

mente forma di un corpo cioè di un momento dell'universale sostrato cosmico (materia prima). Di conseguenza, abolendo il composto, si abolisce pure la forma, la quale non ha altra consistenza che nel composto. Di qui la negazione della sopravvivenza e cioè dell'immortalità dell'anima dopo la morte. Nel sistema aristotelico è salvaguardata l'unità psicofisica dell'uomo, ma è negata la trascendenza dell'anima rispetto al corpo (14).

Nel Medioevo il pensiero aristotelico fu diffuso dai filosofi arabi, tra i quali si distinse Averroè con la teoria dell'Intelletto agente unico in tutti gli uomini. I filosofi cristiani, tra i quali S. Bonaventura e S. Tommaso, combatterono con molto vigore la teoria averroistica mostrandone le assurdità in campo filosofico e in campo teologico. Tale teoria, in sostanza, negava la struttura stessa dell'uomo quale composto di anima razionale informante un corpo, riducendolo ad un mero animale.

S. Tommaso operò una sintesi tra Platone e Aristotele sostenendo che l'anima è *forma del corpo*, ma che non esaurisce in questo la sua funzione, essendo *forma sussistente*, cioè sostanza che possiede l'atto di essere in proprio e in quanto tale lo comunica alla materia prima costituendo con essa l'uomo, un ente strettamente uno. Cessando di vivere il composto, l'anima non può scomparire, perché conserva il proprio essere che non le deriva dall'unione col corpo (15).

S. Tommaso presentò il suo pensiero come una sintesi che accettava e superava l'aristotelismo introducendo due tesi nuove in campo metafisico: negazione assoluta della materia *metafisica* nelle anime umane e negli angeli e affermazione di un nuovo binomio: atto di essere ed essenza, quale composizione reale radicale di ogni realtà finita e principio primo di diversità tra Creatore e creatura (16).

S. Bonaventura rispondendo ad Averroè sostiene che l'anima non è solo forma del corpo ma è anche una realtà compiuta, un *hoc aliquid*, un *subsistens* (17).

Il Serafico non ammette la distinzione tra atto di essere ed essenza nelle anime umane e negli angeli quale principio radicale di distinzione tra le medesime e Dio, ma sostiene la composizione

(14) Aristotele ha trattato di questo problema nella sua opera: *De anima*, la quale ha dato origine ad una polemica mai sopita sulla trascendenza e l'unicità dell'*intelletto agente*. Non si sa se nel *De anima* è oscuro il testo o il pensiero stesso di Aristotele. Gli interpreti antichi e moderni non sono d'accordo.

(15) Cf. S. TOMMASO, *Quaestio de anima*, a. 1.

(16) Cf. S. TOMMASO, *De Ente et Essentia*, (ed. C. Boyer) Roma 1950.

(17) « Anima rationalis, cum sit hoc aliquid et per se nata subsistere et agere... » (II *Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2 concl.; II, 414-415).

di materia *metafisica* e forma nelle predette sostanze quale principio radicale di distinzione rispetto a Dio. Essendo realtà compiuta in se stessa, l'anima, per S. Bonaventura, è capace di sussistere per se stessa: « per se nata est subsistere » e conseguentemente può svolgere anche la funzione di forma del corpo senza farsi dal medesimo sommergere perdendo la propria sussistenza.

Un'altra differenza tra S. Tommaso e S. Bonaventura nella concezione del rapporto tra l'anima e il corpo consiste nel fatto che per il primo l'anima è forma sostanziale del corpo solo a condizione che essa si unisca *immediatamente* alla materia prima escludendo qualsiasi forma di *corporeità*, mentre per il secondo anche il corpo è una sostanza compiuta, ha una sua forma (la forma *corporeitatis*), alla quale si unisce l'anima razionale elevandola ad essere corpo umano e a costituire una sola realtà unitaria sostanziale completissima: l'uomo. S. Bonaventura è un sostenitore della pluralità delle forme nell'uomo.

S. Tommaso respinge la tesi bonaventuriana dell'anima come essere sussistente o *hoc aliquid* che comporta una identificazione con la composizione di materia e forma, perché se così fosse, l'anima umana non potrebbe essere insieme *hoc aliquid* e forma del corpo, poiché dovrebbe essere insieme forma e composto di materia e forma. S. Tommaso ritiene ciò impossibile, perché quando una forma si unisce alla materia, si costituisce una specie; pertanto un'anima composta di materia e forma dovrebbe già costituire una specie naturale; ora ciò che appartiene ad una specie naturale non va ad unirsi ad un altro elemento per costituire una nuova specie, a meno che non perda il suo essere sostanziale per acquistare quello del nuovo composto. Ora se l'anima umana fosse composta di materia e forma, bisognerebbe dire che l'anima sola costituisce l'uomo, la specie umana. In tal caso però il corpo e l'anima sarebbero accidentalmente uniti.

Se l'anima è composta di materia e forma, e il corpo è pure composto di materia e forma, anima e corpo saranno due enti, due sostanze, occorrerà allora un medio per tenerli uniti. Ciò era ammesso da alcuni sostenitori della composizione ilemorfica dell'anima, i quali facevano ricorso alla teoria della luce come medio che unisce l'anima al corpo. Tale teoria, oltre che da Roberto Grossatesta era accettata anche da S. Bonaventura.

Inoltre S. Tommaso respinge la teoria della pluralità delle forme, ammessa da S. Bonaventura e da tutta la scuola francescana nonché anche da quella domenicana prima di lui. A S. Tommaso si presenta il problema: come è possibile che un'anima non composta di materia e forma e tuttavia sussistente possa attuare un corpo in modo tale da costituire con esso una sola sostanza. Per risolvere il problema, S. Tommaso afferma che l'es-

sere dell'uomo deve essere lo stesso di quello dell'anima. L'anima è forma sostanziale del corpo, a condizione che sia il principio formale del corpo. L'anima è forma sussistente, perché come pura forma possiede l'essere in proprio. Essa può unirsi al corpo e formare col medesimo una sola sostanza a condizione che comunichi il suo stesso essere al corpo per cui l'essere per il quale l'uomo esiste e sussiste è l'essere stesso dell'anima. L'essere del composto è l'essere stesso dell'anima. Questo ci porta alla teoria dell'unicità della forma sostanziale nell'uomo e negli altri enti corporei naturali.

Per S. Tommaso l'unità dell'anima nell'uomo coincide con quello dell'unità della forma. Questa tesi è veramente originale, propria di S. Tommaso, la quale lo oppone non solo alla scuola francescana ma a tutti gli altri pensatori del Medio Evo. Tutti gli Autori che precedettero S. Tommaso o furono suoi contemporanei ammisero nell'uomo l'esistenza di una sola anima sia pure diversamente concepita, ma non ammisero che nell'uomo ci fosse una sola forma o principio di essere.

S. Tommaso poggia la sua tesi sull'affermazione che l'anima è forma sostanziale del corpo, è il principio formale che dà alla materia prima la sua perfezione specifica per cui essa concorre con l'anima a costituire questo o quel corpo nel suo essere specifico naturale. La forma e la materia costituiscono una sola sostanza, un ente uno per sé e non in modo accidentale. Ove c'è una sostanza, non è possibile ammettere una pluralità di forme nell'ordine sostanziale. Di qui l'unicità della forma sostanziale nell'uomo costituita dall'anima razionale (18).

Nella visione antropologica bonaventuriana s'incontrano due sostanze: la sostanza del corpo e la sostanza dell'anima, le quali nell'atto della composizione hanno una reciproca ordinazione e attrazione. Sotto un aspetto, corpo e anima sono completi come sostanze; sotto un altro aspetto essi sono incompleti, perché tendono reciprocamente all'unione. In effetti, la materia o sostanza corporea è completa quando essa termina cioè esaurisce tutto il desiderio della forma; parimenti la sostanza spirituale, quale è l'anima umana, è completa quando porta a compimento cioè esaurisce tutto il desiderio della materia (19). Ora, per S. Bonaventura, questo si realizza solo nell'unione dell'anima col corpo da cui risulta l'uomo, che è un ente uno per essenza (20). L'uomo è la sintesi o sinolo ontologico della tendenza o inclinazione reciproca dello

(18) Cf. S. TOMMASO, *Qu. de Anima*, a. 9, Cf. ID. *Qu. de Spiritualibus Creaturis*, a. 3; S. Th, I, q. 76, a. 4.

(19) Cf. II *Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2, ad 6; II, 415.

(20) « Unio animae et corporis... est unum per essentiam » (II *Sent.*, d. 25, p. 2, a. un., q. 6, concl.; II, 623).

spirito con la materia. In questo senso egli è un microcosmo, un piccolo mondo, che ricapitola in se stesso tutte le perfezioni del creato (21).

S. Bonaventura a proposito dell'anima razionale afferma due cose: *a)* essa è una sostanza, *esistente di per se stessa*, dotata del proprio essere, che non riceve affatto dal corpo cui si unisce per costituire un ente uno per essenza; *b)* nello stesso tempo è *forma sostanziale* del corpo. Tutti e due questi aspetti appartengono all'essenza dell'anima razionale per cui la struttura dell'anima razionale è quella di essere una sostanza di per sé sussistente *essenzialmente* ordinata ad informare un corpo, da cui risulta l'uomo (22).

Il Serafico, pur ammettendo che l'uomo è parte essenziale della natura, poiché è essenzialmente anche corporeità e l'anima è essenzialmente forma del corpo, tuttavia mette maggiormente in rilievo l'emergenza ontologica dell'anima sul corpo e sul mondo della natura. Si avverte nel suo pensiero non solo l'influsso platonico, ma soprattutto agostiniano.

Se consideriamo la struttura dell'uomo nel sistema bonaventuriano, ci è dato rilevare che l'uomo, quanto alla sua anima, è immagine di Dio, calata però nell'infra-umano, che è vestigio di Dio, per cui, in quanto immagine di Dio, egli appartiene al mondo di Dio; in quanto è immagine esistente nel vestigio, appartiene al mondo di Dio e al mondo della natura. Ora la presenza dell'uomo nel mondo non è certamente una immanenza in un carcere ed esilio, ma è immanenza, dimora dell'uomo come in una casa, la quale però non è la *casa* o sede stabile, permanente. La presenza dell'uomo in questo mondo, per il Serafico, è uno stato *di via*, non *di termine*, poiché il mondo in quanto tale, non è in grado di soddisfare l'ampiezza illimitata dei desideri dell'uomo. « Questa sensibile macchina delle realtà corporali è come una casa creata per l'uomo dal sommo Artefice, finché egli non giunga alla casa non costruita da mano d'uomo nei cieli » (23).

In questa riflessione sulla trascendenza dell'uomo sul mondo della natura, derivante dall'essere l'uomo immagine di Dio, riflesso della sua purissima spiritualità, troviamo nella luce della Fede una conferma e un superamento qualitativo mediante la trasformazione soprannaturale dell'intero cosmo, che sarà realizzata da Cristo al termine della storia umana. Lo stato di termine come compimento o realizzazione piena soprannaturale dell'uomo trova la sua premessa ontologica già nella struttura stessa dell'uomo, il quale è nella natura come nella sua casa, ma non circoscritto nel

(21) Cf. *Itiner.*, c. 2, nn. 2-3; V, 300.

(22) Cf. *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2; II, 49-50.

(23) *Breviloquium*, II, 4; V, 222.

perimetro della medesima. L'umanità dell'uomo è immanente nella natura ma trascende la medesima e se la porta con sé al di là verso il mondo di Dio, della trascendenza assoluta ove l'uno e l'altra troveranno la piena attuazione del loro essere.

2. L'ORIGINE DELL'UOMO

Dalla struttura metafisica dell'uomo e dall'analisi della sua attività conoscitiva e volitiva S. Bonaventura deduce la trascendenza qualitativa, ontologica dell'uomo, quanto alla sua anima, fatta ad immagine di Dio, rispetto all'intero universo materiale. Tale analisi ci apre la strada per investigare il problema *dell'origine* dell'uomo. Poiché l'uomo è composto di corpo e di anima spirituale, S. Bonaventura divide tale problema in due parti: l'una riguarda l'origine dell'anima, l'altra l'origine del corpo dell'uomo. Ci occuperemo dell'origine dell'anima, poiché dell'origine del corpo umano S. Bonaventura insegna sostanzialmente ciò che ci dice la S. Scrittura.

L'origine dell'anima. — La prima questione studiata da S. Bonaventura riguarda l'origine dell'anima umana dalla sostanza stessa di Dio. Questa questione non è oziosa, poiché lungo il corso della storia vi sono state delle correnti filosofiche che hanno sostenuto sia pure in diverse maniere una derivazione dell'anima umana da Dio (stoicismo, manicheismo e le varie forme di panteismo).

S. Bonaventura, nel refutare tale dottrina, si rifà a due sentenze particolarmente in voga al suo tempo; una identificava l'intelletto umano con l'intelletto divino, il quale era denominato tale in quanto era considerato in se stesso, mentre era denominato umano in quanto perfezionava a modo di forma un determinato corpo. L'altra, sostenuta dai Manichei, asseriva la identità dello spirito razionale con la sostanza o natura di Dio. S. Bonaventura respinge tutte e due queste sentenze, perché si oppongono alla verità fondamentale riguardante la somma perfezione e assolutezza della natura divina, la quale esclude metafisicamente ogni identità tra la sostanza di Dio e qualsiasi natura creata. Ripugna che la natura di Dio, possa fungere da causa formale e da causa materiale nei suoi rapporti con le creature. Nel caso si avrebbe la violazione della somma e perfetta trascendenza dell'Essere divino. La vera posizione o dottrina, conclude il Serafico, è quella cattolica, la quale insegna che l'anima non è prodotta dalla sostanza di Dio (24).

(24) II *Sent.*, d. 17, a. 1, q. 1; II, 411-412.

Ma se l'anima umana non deriva dalla sostanza di Dio, da dove deriva? S. Bonaventura sviluppa la sua indagine in più direzioni. Prima di tutto richiama la dottrina a lui propria, cioè che l'anima umana, pur essendo una forma nobilissima, tuttavia non è pura forma, ma è composta di materia metafisica o spirituale e forma, cioè di potenza ed atto (25). Dimostra poi che l'anima di Adamo, cioè del primo uomo, non fu prodotta prima o dopo la formazione del corpo, ma nella stessa formazione del corpo sia perché l'anima si unisce al corpo come perfezione naturale al quale desidera naturalmente congiungersi sia perché si unisce al corpo come ciò che muove a ciò che è mosso, di modo che senza di esso non può né meritare né demeritare. Perciò l'anima non dovette essere prodotta prima del corpo di Adamo affinché non fosse punita prima della colpa e non meritasse o demeritasse senza il corpo (26).

Ma di che natura è la produzione dell'anima? S. Bonaventura, scartate le teorie di diversi filosofi che ammettevano o una sola anima in tutti gli uomini oppure sostenevano la creazione *simultanea* di tutte le anime (27), dimostra che l'origine dell'anima, di ogni singola anima, avviene per *creazione* e nell'istante stesso in cui viene infusa nel corpo.

A questa tesi, cattolica e vera, si oppone il *traducianesimo* sia *materiale* che *spirituale*. Per il primo l'anima umana viene prodotta mediante la funzione organica della generazione nella quale gli elementi somministrati dai genitori conterrebbero virtualmente e il corpo e il principio vitale del nuovo essere umano. Per il secondo, l'anima dei genitori produce l'anima dei figli mediante una generazione spirituale la cui natura i sostenitori della teoria spiegano in modi diversi.

S. Bonaventura rigetta ogni forma di traducianesimo, sebbene direttamente egli parli del traducianesimo spirituale al quale aderì S. Agostino a motivo della difficoltà da lui incontrata nella spiegazione del peccato originale. Le anime non vengono seminate, ma una volta formati i corpi, sono create da Dio e con la creazione sono infuse e mentre sono infuse sono prodotte. Per S. Bonaventura due sono le ragioni per le quali Dio deve riservarsi la creazione cioè la produzione immediata dell'anima umana secondo tutto il suo essere: l'una scaturisce dalla dignità dell'anima razionale fatta ad immagine di Dio; l'altra dalla sua immortalità.

Creata ad immagine di Dio, l'anima è per la sua natura ordinata a tendere immediatamente a Dio nel quale soltanto può tro-

(25) Cf. II *Sent.*, d. 17, a. 1, q. 1, concl.; II, 414-415.

(26) Cf. II *Sent.*, d. 17, a. 1, q. 3, concl.; II, 417.

(27) Cf. II *Sent.*, d. 18, a. 2, q. 1 e q. 2; II, 444-451.

vare la sua beatitudine o felicità perfetta. Se Dio è il fine ultimo immediato dell'anima deve essere pure della medesima l'unico e immediato principio di esistenza. Di qui l'obbligo assoluto e totale per l'anima di amare Dio con tutto il cuore e al di sopra di tutte le cose (28). La totalità dell'amore dell'anima a Dio si fonda sulla ricezione di tutto l'essere della medesima da Lui come dal suo unico principio di essere.

Creata ad immagine di Dio, l'anima è fatta per vivere sempre. Ora Dio solo può essere il principio unico della vita senza fine, poiché Egli solo possiede in se stesso la vita indeficiente (29).

Se l'anima è un principio perpetuo di vita, deve essere in se stessa una sostanza incorruttibile. Ora se da una parte, una realtà incorruttibile non può sostantificarsi, cioè avere la sua esistenza sostanziale nella materia soggetta a mutazione, e se, dall'altra, l'operazione della creatura spirituale trascende essenzialmente la materia mutevole, ne segue necessariamente che nessuna creatura può produrre l'anima razionale. Tale prerogativa è propria di Dio (30).

Il pensiero bonaventuriano è riassunto lucidamente e sinteticamente nella risposta alla quinta obiezione. Se un animale può generare un animale producendo nella materia un principio vitale simile al suo, anche l'uomo può fare lo stesso, allorché genera un essere simile a sé. S. Bonaventura nega assolutamente il paragone evidenziando la differenza esistente tra la generazione animale e quella umana. Il principio vitale (l'anima sensitiva) dell'animale è una forma corruttibile e pertanto può essere tratta dalla potenzialità della materia, l'anima razionale, al contrario, poiché è una realtà completa (*hoc aliquid*) e incorruttibile né viene tratta dalla materia preesistente, deve essere necessariamente tratta dal nulla cioè creata (31). Dunque la sussistenza per sé e propria dell'anima razionale e quindi la sua incorruttibilità, cioè la sua incapacità di perdere la propria struttura o essenza per via di mutazione, è la

(28) « Propter animarum dignitatem, quia cum anima sit imago Dei et nata immediate ferri in Deum et beatificari in ipso diligendo eum ex toto corde, totum suum esse immediate debuit ab ipso habere, ut ipsum ex toto corde teneretur diligere » (II *Sent.*, d. 18, a. 2, q. 3; II, 453).

(29) « Decuit etiam hoc propter animarum immortalitatem. Cum enim solus Deus sit qui habeat vitam in semetipso et vitam indeficientem, solus est qui potest producere principium vitae perpetuum » (*ivi*).

(30) « Cum igitur res incorruptibilis substantificari non possit in materia transmutabili, et operatio creaturae sit super materiam transmutabilem, impossibile est aliquam creaturam animam rationalem producere; et ideo eius productionem Deus sibi soli debuit reservare » (*ivi*).

(31) Ad illud quod obicitur, quod brutum potest producere brutum, dicendum quod non est simile, quia anima bruti, cum sit forma tantum et forma corruptibilis, potest de potentia materiae educi; anima vera rationalis, cum sit hoc aliquid et incorruptibilis nec educatur de materia praeiacente, necesse est eam ex nihilo educi et ita creari » (*ivi*).

ragione *metafisica intrinseca* dell'origine dell'anima da parte di Dio per via di creazione cioè di produzione totale dal nulla. Di qui la grandezza singolare, la dignità unica dell'uomo rispetto a tutti gli enti dell'universo sensibile e quindi il valore della sua realtà come *persona*, essere sussistente in modo incomunicabile nella natura razionale, ordinata immediatamente a Dio come a suo ultimo fine. La tesi dell'origine dell'anima razionale per via di creazione mette in evidenza la struttura dell'uomo quale essere fatto ad immagine di Dio nonché l'inviolabilità della sua vita personale fin dal primo istante della sua esistenza nel seno materno. L'intrinseca illi- ceità dell'aborto diretto si fonda precisamente sul valore *sacro* della persona umana la cui anima è creata per esclusivo intervento diretto di Dio. Mentre è lecito all'uomo per scopi legittimi uccidere gli animali le cui anime non sono create da Dio e quindi non ordinate immediatamente al medesimo da possedersi mediante la conoscenza e l'amore; non è, invece, lecito all'uomo uccidere direttamente un altro uomo, perché Dio solo è il Signore assoluto e immediato di ogni vita umana. La tesi dell'origine dell'anima umana per via di creazione esercita delle ripercussioni immediate nell'ordine morale.

Anche per S. Tommaso l'anima è un *hoc aliquid quod est*, cioè è sussistente e quindi non può sorgere dalla materia, perché questa, soggetta alla trasformazione, alla perdita della forma e quindi dell'esistenza che le viene comunicata attraverso la forma che perde, non può essere causa di ciò che per sua natura è incapace di perdere l'esistenza e la propria forma. L'anima ha questo di proprio che è lei a comunicare l'essere alla materia in forza del quale essa stessa sussiste. L'effetto non può essere superiore alla causa. Dunque l'anima deve essere prodotta da Dio per *via di creazione*. L'anima umana, in quanto realtà finita, deve avere una causa; ma come sostanza spirituale non può avere per causa se non Dio (cf. C.G. 1. II, c. 87).

3. L'ORIZZONTE O FINE ULTIMO DELL'UOMO

Parlando della trascendenza dell'uomo sull'universo, secondo il pensiero di S. Bonaventura, abbiamo rilevato che l'uomo, pur abitando in questa terra come nella sua casa, tuttavia essa non è la sua casa o dimora permanente, poiché egli tende verso la *Casa* non costruita da mano d'uomo nei cieli. L'uomo è un essere itinerante che anela verso l'Assoluto. Quindi è nel mondo e appartiene al mondo, ma non esaurisce il suo essere nel mondo. Il suo orizzonte definitivo trascende il mondo. Di qui l'immortalità dell'anima umana, la quale, a sua volta, imprime alla materia che infor-

ma, il desiderio della vita senza fine. L'uomo è certamente mortale quanto al suo corpo; tuttavia egli desidera di vivere sempre come persona, come composto di anima e di corpo. Nell'uomo c'è il desiderio *naturale* della immortalità, della perpetuità di vita. Ma questo desiderio, per quanto riguarda la persona umana nella sua totalità, non può essere realizzato in virtù dei principi costitutivi della persona. Di qui il problema: come è possibile un desiderio naturale non realizzabile naturalmente? Questo è uno dei problemi che, secondo S. Bonaventura, riguardano strettamente la filosofia e la Rivelazione.

Intanto consideriamo l'immortalità dell'anima nella visione filosofica di S. Bonaventura. Per il Serafico Dottore, l'anima umana è immortale per *natura*, ed egli per provarla porta 12 argomenti fondati sulla *ragione*. Tuttavia in altri testi lo stesso Dottore afferma che questa stessa immortalità è dovuta alla *grazia*. C'è forse contraddizione tra queste due affermazioni? Assolutamente no, come vedremo alla fine della nostra esposizione.

a) *Immortalità per natura*

S. Bonaventura adduce 12 argomenti per provare tale immortalità nell'anima umana. Li esporremo sinteticamente come sono contenuti nel secondo libro delle Sentenze (32) riservandoci di mettere in rilievo l'argomento metafisico principale che secondo S. Bonaventura prova l'immortalità dell'anima.

1. *dall'analogia con la materia prima*: « se la materia prima è incorruttibile, così ne sarà pure dell'ultima forma; ma l'anima è l'ultima forma; dunque è incorruttibile ».
2. *dall'ordine del mondo*: fra le sostanze incorruttibili senza estensione (gli angeli) conviene che ci sia una sostanza incorruttibile unita ad un corpo esteso; è così per l'anima.
3. *dall'esistenza della giustizia in sé*: la mancanza di giustizia in questo mondo esige una vita senza fine al di là della morte ove la giustizia sarà soddisfatta.
4. *dall'esistenza della giustizia divina*: « Se l'anima cessasse di essere, finirebbe pure la giustizia che è in essa; ciò è contro la giustizia divina ».
5. *dall'esigenza della finalit *: il fine ultimo dell'uomo iscritto nel proprio essere, è la beatitudine; ma questa beatitudine non esisterebbe se l'anima cessasse di essere; bisogna dunque che sia immortale.

(32) Cf. II *Sent.*, d. 19, a. 1, q. 1, f. 1-12; II, 458-459).

6. *dal desiderio naturale della beatitudine*: il desiderio naturale non può essere vano senza contraddizione; ma questo desiderio sarebbe vano se l'anima non fosse immortale.
7. *dalla facoltà di riflessione*: nessuna materia corporale — dunque corruttibile — può riflettere su se stessa; ora la riflessione è dell'essenza dell'anima; bisogna dunque che sia spirituale e incorruttibile per natura.
8. *dalla sua indipendenza dal corpo*: ogni facoltà spirituale, che si rinforza dall'indebolimento del corpo, è incorruttibile; ora la mortificazione del corpo rinforza l'anima; dunque questa non è corporale, bensì spirituale e incorruttibile.
9. *l'anima razionale ha la propria operazione* indipendente dal corpo, come l'intellezione; dunque essa sussiste dopo la corruzione del corpo e, conseguentemente, è immortale.
10. *l'operazione dell'anima* si rinforza quando il corpo, con l'età, s'indebolisce: « Dalla sua operazione possiamo dunque concludere che l'anima razionale è immortale ».
11. *dalla proporzione tra facoltà e oggetto*: l'oggetto dell'intelligenza è la verità; essendo questa immortale, bisogna che quella lo sia pure.
12. *dalla medesima proporzione*: una facoltà corruttibile soffre da un oggetto non proporzionato; ma l'anima umana è di capacità infinita e si schiude davanti al suo oggetto infinito; essa è dunque incorruttibile ed immortale, come il suo oggetto (33).

Tra tutti questi argomenti S. Bonaventura predilige quello desunto dalla *causa finale*: « il modo migliore per arrivare alla conoscenza dell'immortalità dell'anima è la considerazione del fine » (34). E' cosa vera e certa che l'anima razionale è stata creata per partecipare la somma beatitudine o felicità. E' questo il fine di ogni desiderio naturale: tutti desideriamo di essere beati. Ma se la nostra beatitudine non possiede la caratteristica della immortalità o vita senza fine non può dirsi tale, perché il timore di perderla genera necessariamente in noi la tristezza e la miseria cioè l'infelicità. Dunque la vera beatitudine deve necessariamente comportare l'immortalità della nostra anima (35).

(33) Abbiamo riassunto i 12 argomenti bonaventuriani dall'opera del P.L. VEUTHEY, *La filosofia cristiana di S. Bonaventura*, Roma 1971, pp. 93-94.

(34) *II Sent.*, d. 19, a. 1, q. 1; II, 460.

(35) *Ivi*. Lo stesso S. Dottore altrove afferma: « Beatitudo autem nostra est per bonorum possessorum *interminabilem durationem*. Status enim qui finiri potest beatus non est, sed miseriae subiacet » (*In Eccles. Proemium* n. 5; VI, 3).

La somma beatitudine o felicità dell'uomo è Dio. In effetti che cosa è l'uomo? si domanda S. Bonaventura e risponde provando con argomentazione metafisica che l'uomo è un essere intelligente che cerca la verità ed è un essere volente che cerca l'amore, il bene, la pace, in una parola la beatitudine, la piena realizzazione di sé. Ma non una verità qualsiasi, non una pace, un amore e una beatitudine qualsiasi, ma la verità assoluta, l'amore assoluto, la pace e la beatitudine perfette, altrimenti non si spiegherebbero la continua ricerca e l'incontentabilità dell'uomo sulla terra. Tutto il dinamismo dell'essere umano ha senso solo se è proteso verso il conseguimento di tali mete supreme.

L'uomo pensa perché va in cerca della spiegazione delle cose, le quali tuttavia si giustificano non in forza di una ragione qualsiasi, ma in forza di una ragione suprema, ultima che ha il fondamento in se stessa ed è pure il fondamento di ogni altra ragione o spiegazione. Parimenti, l'uomo aspira al bene, all'amore, alla pace, ma non ad un bene limitato, provvisorio, ma al bene che è tale in sé e per sé ed è pure la ragione ultima di ogni altro bene. Ora tale bene è solo il Bene assoluto, che vale di per se stesso senza alcuna condizione. Negare l'esistenza dell'Assoluto è negare il dinamismo e l'esistenza stessa dell'intendere e del volere razionale e conseguentemente l'esistenza dell'uomo come tale. Il pensare e il volere dell'uomo sono un'affermazione di Dio, perché essi intanto ci sono in quanto c'è l'assoluto, Dio (35 bis).

S. Bonaventura esprime in modo molto chiaro e profondo la finalizzazione metafisica dell'anima razionale e della sua attività verso l'Assoluto personale: « l'affetto e l'intelletto dell'anima razionale si dirigono verso l'infinito Bene e Vero e in quanto infinito » (36). Si noti l'arditezza dell'espressione bonaventuriana: Dio è fine ultimo dell'uomo non semplicemente come Creatore e Signore, cioè come causa prima dell'uomo e dell'universo, ma in quanto è l'Essere infinito e quindi nella sua vita intima, in quanto è Dio. « Dio solo è la stessa bontà e bellezza quindi in Lui solo c'è la gioia perfetta... poiché l'anima è stata creata per possedere il bene infinito » (37).

Dai testi bonaventuriani appare uno stretto legame tra l'immortalità dell'anima e la sua ordinazione ontologica all'Assoluto, all'Infinito. L'anima è destinata a vivere sempre, perché ha la sete naturale di Dio. Conoscendo la sua illimitata apertura verso l'Essere, coglie l'esistenza del medesimo, il quale è l'unico che possa appagarne la sete di felicità, di piena realizzazione di sé. Il finali-

(35-bis) Cf. E. BETTONI, *S. Bonaventura*, Brescia 1948, p. 25.

(36) « Ipsius animae rationalis et affectus et intellectus feruntur in infinitum bonum et verum, et ut infinitum » (*De Scientia Christi*, VI, concl.; V, 35).

(37) Cf. I, *Sent.*, d. 1, a. 3, q. 2, conclu.; I, 41.

simo ontologico dell'anima razionale postula assolutamente l'esistenza di Dio quale suo termine reale e anche quale suo primo principio di esistenza.

Rileviamo, infine, che l'argomento classico col quale comunemente si suole provare l'immortalità dell'anima partendo dalla sua semplicità e spiritualità non viene affatto trascurato da S. Bonaventura: « L'anima non ha in sé alcun principio di corruttibilità risultante da qualche contrarietà intima; è dunque *da se stessa* immortale e incorruttibile » (38). Il « da se stessa » significa che l'anima è immortale per sua natura o costituzione essenziale; tuttavia ciò, come vedremo subito, non la eguaglia all'immortalità essenziale, propria di Dio. L'affermazione di S. Bonaventura tende a mettere in rilievo che l'anima, considerata nella sua struttura metafisica, è tale da escludere ciò che potrebbe renderla mortale. Essendo semplice e spirituale, la sua origine può avvenire solo per creazione, come una sua eventuale scomparsa solo per *annichilazione* da parte di Dio (39). Sia nella sua origine che nella sua eventuale scomparsa l'anima esclude qualsiasi trasformazione intrinseca.

La spiritualità costituisce l'anima immagine di Dio, purissimo Spirito, che in lei esprime se stesso nell'unità dell'essenza e nella trinità delle Persone. Per S. Bonaventura le due espressioni: l'anima è sostanza spirituale; l'anima è immagine di Dio si equivalgono. Pertanto il fondamento metafisico *intrinseco* dell'immortalità dell'anima deve essere riposto nella sua spiritualità o immagine di Dio (40). La destinazione di un ente al suo fine dipende dalla sua struttura metafisica: l'anima umana può essere ordinata a Dio, somma beatitudine, perché è sostanza spirituale, cioè è dotata d'intelligenza e di volontà con le quali può conoscere e amare Dio.

b) *Immortalità per grazia*

Accanto a questi argomenti con i quali S. Bonaventura difende l'immortalità dell'anima in *virtù della propria natura* troviamo

(38) « Ipsa [anima] se corrumpi non habet, cum nullam contrarietatem habeat; ergo *de se* est immortalis et incorruptibilis » (II *Sent.*, d. 19, a. 1, q. 1, f. 9; II, 459).

(39) Cf. I *Sent.*, d. 8, p. 1, a. 2, q. 2, d. 6; I, 161.

(40) « Anima, eo ipso quod est imago Dei est incorruptibilis » (II *Sent.*, d. 26, a. un., q. 4 ad op. I; II, 640; *ibid.*, ad 1 (II, 640-641). La composizione dell'anima di materia spirituale e forma non si oppone all'immortalità naturale dell'anima, perché tale composizione metafisica non include la composizione *fisica*, che comporta estensione, giustapposizione delle parti e quindi trasformabilità dell'anima nella sua sostanza. *Fisicamente*, l'anima è sostanza semplice e quindi immortale, incapace di trasformazione sostanziale, cioè nella sua essenza.

nelle sue opere delle affermazioni con le quali egli sostiene che questa stessa immortalità è un dono gratuito, un effetto della grazia divina: « Anche se l'anima è atta per natura all'immortalità, non può tuttavia mantenersi nell'essere a meno di essere conservata dal suo Autore supremo; e questa conservazione è un effetto della sua bontà gratuita » (41).

Il Serafico Dottore distingue una duplice immortalità: l'immortalità assoluta che compete a Dio solo in quanto Egli solo possiede la vita per essenza per cui come non può essere creato e avere inizio nell'esistenza, così non può essere annichilato o finire nell'esistenza. Dio solo è l'Essere increato e increabile, perché è l'Essere stesso, il quale per sua natura mette in piena fuga il non-essere (42). L'Essere stesso è la vita stessa eterna senza inizio, senza mutazione e senza fine (43). Quindi è l'unico immortale per natura in senso pieno e assoluto (44). L'immortalità per partecipazione è propria dell'anima umana.

Questa, non essendo l'Essere stesso, la Vita stessa, per esistere deve essere creata cioè prodotta dal nulla con la potenza infinita di Dio. Per il fatto stesso che è creata essa non può esistere solo con l'essere ricevuto da Dio, ma deve dipendere continuamente dall'influsso o atto creativo divino dal quale è stata posta in essere. La creazione infatti comporta una dipendenza assoluta e totale della creatura da Dio durante tutta l'esistenza della medesima (45). Ma poiché tale influsso è sovraneamente libero, si deve dire che la permanenza dell'anima razionale nell'essere è un dono, una grazia divina. Tuttavia, in questo caso, il termine « grazia », nota S. Bonaventura, non va inteso nel senso stretto di gratuità positiva quasi che Dio concedesse all'anima razionale, nell'ipotesi naturalmente mortale, il dono dell'immortalità, come avviene invece per il corpo umano naturalmente mortale, al quale viene concessa l'immortalità per la sua congiunzione all'anima, ma nel senso che l'anima, pur essendo idonea per sua natura all'immortalità perché priva di composizione fisica di parti, tuttavia, ricevendo l'essere da Dio per creazione, non è in grado di conservarsi nel possesso del medesimo con le sue sole forze o risorse naturali e pertanto ha bisogno del continuo influsso divino per

(41) « Etsi [anima] secundum suam originem idonea est ad immortalitatem, non tamen potest sufficienter se continuare in esse nisi conservetur a Summo Auctore; et illa conservatio est a gratuita Dei bonitate » (II *Sent.*, d. 19., a. 1, q. 1, ad 1; II, 460).

(42) Cf. *Itinerarium mentis in Deum*, c. 5, n. 3; V, 308.

(43) *O.c.*, n. 5 e n. 6; V, 309.

(44) II *Sent.*, d. 17, a. 1, q. 1, ad 5; II, 412.

(45) « Creatio autem dicit relationem, secundum medium modum, quoniam ipsa creatura essentialiter et totaliter a Creatore dependet » (II *Sent.*, d. 1, p. 1, a. 3, q. 2; II, 35).

perseverare nell'esistenza. L'immortalità, pur essendo una dote naturale dell'anima, tuttavia radicalmente è un dono gratuito, poiché Dio avrebbe potuto non creare l'anima (46). Pertanto l'immortalità della sostanza spirituale, da una parte, non va confusa con l'immortalità di Dio, che è la Vita per essenza, e, dall'altra, non va confusa col bisogno dell'influsso creativo e conservativo divino comune a tutte le creature. L'immortalità della sostanza spirituale riguarda la struttura stessa della medesima, la quale esclude che essa possa cessare di esistere per corruzione della propria struttura intrinseca. Una volta creata e col concorso sostentante di Dio, l'anima razionale (come ogni altra sostanza razionale) non può cessare di esistere in alcun modo non potendo essere distrutta da alcuna creatura (47). Al contrario, i corpi sia inanimati che animati, pur avendo continuamente bisogno dell'influsso divino che li conservi nell'esistenza, sono soggetti alla corruzione e alla morte, perché sono composti *fisicamente*, cioè nella loro struttura intrinseca, di principi contrari e opposti — materia e forma —, i quali possono e di fatto, vengono separati causando la distruzione dei medesimi corpi nella loro realtà sostanziale. Per questo motivo S. Bonaventura parla giustamente dell'immortalità dell'anima razionale e non del corpo umano, il quale naturalmente va soggetto come tutti gli altri corpi viventi alla legge della morte (48).

Non c'è pertanto contraddizione tra immortalità dell'anima per natura e immortalità della medesima per grazia, poiché il termine grazia, nel caso specifico, significa non la divinizzazione dell'anima causata dalla presenza soprannaturale delle Persone divine nella medesima (cosa del tutto indebita all'anima perché supera tutte le sue esigenze), ma il *concorso universale* di Dio necessario alla *conservazione* di tutte le creature nel proprio essere. Dio, creando l'anima, non è tenuto a concederle la divinizzazione, cioè la partecipazione della propria vita divina, e pertanto la grazia santificante è *positivamente* indebita all'anima. Chiamandola all'esistenza permanente, duratura è tenuto a conservarla nel proprio essere mediante il suo influsso creativo. La conservazione del-

(46) « [Gratia] quamvis sit universalis in creaturas omnes, nominatur tamen nomine gratiae, quia non *ex debito* procedit, sed ex liberalitate divinae bonitatis » (*Breviloquium*, V, c. 2., n. 2-3; V, 253).

(47) « Aliquae enim creaturae sunt ita simplices quod nulla cadit in eis contrarietas, nec est in eis maior ratio corruptionis quam in principiis...; tamen cederent in nihil si sibi relinquerentur » (*I Sent.*, d. 8, p. 1, a. 2, q. 2, ad 6; I, 161).

(48) Parliamo della mortalità « naturale » del corpo umano, non già del dono dell'immortalità corporale concesso ai primi uomini, che era condizionato alla loro perseveranza nell'amicizia con Dio. Nel presente ordine di creazione gli uomini in base al disegno salvifico di Dio non sarebbero dovuti nascere con l'obbligo di morire. E' a causa del peccato originale originante che la morte è entrata nel mondo (*Rom.* 5, 12 ss.).

l'anima nell'esistenza è grazia in senso radicale ed è negativamente indebita all'anima. Cade dunque l'opposizione tra le due « immortalità », le quali possono e di fatto coesistono nell'anima razionale. « E' dunque necessario ammettere che se l'anima è capace della beatitudine, essa è immortale per natura » (49). « Dal fatto stesso che è ad immagine di Dio, l'anima è incorruttibile » (50). L'influsso conservativo divino attualizza il desiderio naturale dell'anima all'immortalità.

c) *L'immortalità dell'uomo quanto al corpo*

S. Bonaventura parla spesso della morte dell'uomo quanto al corpo. Già nella definizione stessa dell'uomo egli ne afferma la mortalità: « l'uomo è un animale razionale e mortale » (51). L'uomo include la composizione di due elementi, cioè di corpo mortale e di anima intellettuale, così diversi tra di loro eppure così uniti che la loro separazione sembra contro natura e la loro riunione sia richiesta in qualche modo con la risurrezione soprannaturale (52).

Il corpo dell'uomo è naturalmente corruttibile e mortale. Tuttavia la Rivelazione c'insegna che Dio creando i primi uomini li aveva elevati alla partecipazione della sua stessa vita e amicizia per cui se avessero perseverato in quello stato non sarebbero stati soggetti alla morte. Storicamente la morte è conseguenza del peccato originale. S. Bonaventura osserva che il corpo di Adamo era mortale solo se egli si fosse determinato a peccare. Vivendo nello stato di innocenza, Adamo aveva il potere di dissolvere il proprio corpo, ma non poteva nello stesso tempo conservare l'innocenza ed essere soggetto alla morte come ad una pena. Questo sarebbe stato contro l'ordine della giustizia divina, la quale, per quanto dipende da essa, non può volere alcun disordine nell'universo. La pena, in effetti, presuppone la colpa; la dissoluzione del corpo del primo uomo pertanto doveva presupporre il peccato del medesimo. Il corpo di Adamo, sebbene fosse mortale e corruttibile, tuttavia era soggetto per ordine della divina giustizia alla sua volontà, di modo che se la sua volontà fosse rimasta conforme alla volontà divina, il suo corpo non sarebbe mai stato soggetto alla corruzione (53). Di fatto, Adamo, ribellandosi alla volontà di Dio, incorse nella morte sia spirituale che corporale. La morte, considerata la struttura fisica dell'uomo, è fenomeno naturale. Tuttavia

(49) II *Sent.*, d. 19, a. 1, q. 1, concl.; II, 460.

(50) II *Sent.*, d. 26, a. un., q. 4 ad op. I; II, 640.

(51) I *Sent.*, d. 25, a. 1, q. 2, concl.; I, 439.

(52) Cf. *Breviloquium*, VII, 5, n. 2; V, 286.

(53) Cf. II, *Sent.*, d. 19, a. 2, q. 1; II, 465.

essa è anche un fatto contro la natura dell'uomo. L'uomo, pur essendo mortale, non vuole morire. Come si spiega questo contrasto? S. Bonaventura affronta questo problema in una pagina molto densa del suo *Breviloquium*. Merita di citarla, poiché in tal modo si sarà in grado di dare la vera soluzione a detto problema.

« Da ultimo, la risurrezione deve essere secondo le esigenze della perfezione della natura. Ora la natura dello spirito razionale richiede che vivifichi il corpo proprio, poiché « il proprio atto deve farsi nella propria materia » (54). Dunque di necessità il corpo deve risorgere in identità numerica, altrimenti non vi sarebbe vera risurrezione. La natura dell'anima razionale ed immortale richiede pure, che come essa ha l'essere perpetuo, così pure l'abbia il corpo al quale comunica la vita perpetuamente. Perciò il corpo che si unisce all'anima, dalla stessa unione è ordinato all'incorruttione perpetua ».

« Ora quest'ordine è Dio, che l'ha impresso alla natura, e la natura non può attuarlo, perché non è in grado di risuscitare un morto; d'altra parte, la divina Provvidenza non doveva fare nulla senza motivo, perciò è per la sua potenza che deve essere fatto risorgere il corpo nella sua identità numerica, immortale e composto di tutte le parti, salva rimanendo tutta la verità della natura. La natura queste cose non le può realizzare, poiché né può ricostituire nella sua identità numerica il corpo già distrutto, non avendo la potenza in tutta la sostanza della cosa, né può rendere immortale il corpo, poiché tutto ciò che è per natura generabile, è corruttibile (55), né può raccogliere ciò che è disperso. Di conseguenza, la risurrezione deve essere attribuita non alle cause seminali, né alle cause naturali, ma alle cause prime, in modo che si compia secondo il corso mirabile e soprannaturale e secondo l'ordinazione della volontà divina » (56).

S. Bonaventura nel testo citato afferma quattro cose: 1. La risurrezione deve realizzarsi secondo le esigenze della perfezione della natura. La natura dello spirito razionale (anima razionale dell'uomo) richiede di vivificare il corpo proprio. L'esistenza dello spirito razionale nello stato di separazione dal corpo è innaturale, perché esso fa parte essenziale dell'uomo, il quale è tale solo a condizione che l'anima sia unita al corpo informandolo e vivificandolo. E' questa, per S. Bonaventura, la differenza specifica, essenziale che distingue l'anima dell'uomo dall'angelo. 2. Il corpo deve necessariamente risorgere in identità numerica, altrimenti non vi sarebbe vera risurrezione. La necessità della risurrezione

(54) ARISTOTELE, *De anima*, I, II, text, 26, c. 2.

(55) ARISTOTELE, *De Caelo et Mundo*, text. 126 c. 12.

(56) *Breviloquium*, VII, c. 5; V, 287.

è esigita dalla natura stessa dell'uomo, composto di anima razionale che informa il corpo, i quali non possono rimanere eternamente separati. Ma questa necessità come si manifesta? 3. L'anima razionale, per natura immortale, informando il corpo, comunica al medesimo il *desiderio naturale* di esistere eternamente con essa; perciò *tutto l'uomo desidera naturalmente di esistere sempre*. In questo modo si spiega come l'uomo non voglia morire, provi naturale ripugnanza verso la morte. 4. Quest'ordine, cioè il desiderio naturale di esistere sempre da parte di tutto l'uomo e conseguentemente il desiderio di risorgere, l'ha impresso Dio stesso alla natura umana creandola (57). Tuttavia l'uomo non è in grado di risorgere una volta che è morto. Pertanto, la realizzazione del suo desiderio di esistere sempre in quanto è un composto di anima e di corpo, è opera esclusivamente divina. Ci troviamo, pertanto, davanti a un desiderio naturale dell'uomo che non può essere realizzato affatto dall'uomo. Desiderio naturale che viene realizzato soprannaturalmente dalla bontà e potenza di Dio (58).

Nell'ordine della presente creazione l'uomo è stato elevato alla partecipazione della vita stessa di Dio mediante l'Incarnazione redentiva del suo Figlio e la comunicazione dello Spirito Santo e pertanto la sua risurrezione avviene in un modo del tutto sublime e soprannaturale, in quanto il desiderio naturale dell'uomo di esistere sempre viene realizzato al di sopra di tutte le esigenze della sua natura.

S. Tommaso sostiene anche lui l'immortalità dell'anima razionale desumendola dalla sua sussistenza o incorruttibilità nonché dalla ordinazione della medesima alla beatitudine perfetta o assoluta che è Dio. Tuttavia, a proposito della incorruttibilità delle sostanze spirituali sostiene una tesi che scandalizzò i suoi contemporanei, dai quali fu giudicata erronea. Di qui l'attrito tra la scuola francescana e la tesi tomistica. Le sostanze spirituali sono *pure forme* nell'ordine dell'essenza e quindi sono incorruttibili, cioè una volta che hanno ricevuto l'essere non possono più perderlo

(57) Il desiderio di esistere sempre e conseguentemente quello di risorgere anche nell'ipotesi del peccato, causa della morte, è un desiderio naturale impresso da Dio stesso nella creazione dell'uomo, il quale è un ente composto di anima razionale che informa un corpo ed è un modo particolare quindi di partecipare l'essere stesso di Dio. Questo desiderio è indipendente dalla elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale. Anche nell'ipotesi della creazione dell'uomo in un ordine meramente naturale, questo desiderio di vivere sempre sussisterebbe in esso perché fa parte della sua natura. L'elevazione all'ordine soprannaturale è indebita all'uomo e così pure la risurrezione gloriosa. Tuttavia questa si salda sul desiderio naturale dell'uomo di esistere sempre realizzando tale desiderio in modo del tutto superiore alle esigenze della natura dell'uomo stesso. Il desiderio naturale dell'uomo di esistere sempre è da Dio autore dell'uomo.

(58) Cf. IV *Sent.*, d. 43, a. 1, q. 5; IV; 892.

Ciò che compete ad una cosa per sua natura, le compete necessariamente e sempre ed è inseparabile da essa, come la rotondità compete alla sfera in quanto tale per sua natura. Ora l'essere compete per sé alla forma. Le sostanze che non sono pure forme possono essere private dell'essere; le sostanze invece che sono pure forme non possono mai essere private dell'essere. Le sostanze spirituali sono pure forme, cioè sussistenti, dunque è impossibile che smettano di essere e perciò sono incorruttibili. Guglielmo de la Mare nel suo *Correptorium* giudicò erronea la dottrina tomistica al riguardo. Sostenere che l'essere compete ad una creatura necessariamente non è forse sostenere che esistono enti necessari oltre Dio? Non è un negare la libertà della creazione? S. Tommaso risponde: « se Dio ha creato una natura incorruttibile, ha con ciò significato la sua volontà di conservarla sempre nell'essere. Ecco perché nelle *Quaestiones de potentia* S. Tommaso preferisce l'opinione di Averroè, secondo il quale certe cose create non hanno la possibilità di non essere, all'opinione di Avicenna, che parrebbe tanto più vicina alla concezione cristiana, secondo la quale la distinzione dell'essenza e dell'essere in ogni realtà distinta da Dio era interpretata come una *possibilitas ad esse et non esse*. Ci sono creature incorruttibili per loro natura, alle quali compete una *necessitas essendi*. « Nec tamen per hoc removetur quin necessitas essendi sit eis a Deo... Ipsius enim naturae creatae, cui competit sempiternitas, causa est Deus » (59).

Per quanto riguarda la risurrezione del corpo S. Tommaso ne vede la grande convenienza nella natura stessa dell'uomo, composto di anima spirituale e di materia.

ATTUALITA' DI S. BONAVENTURA?

E' noto che S. Bonaventura non ha dato origine ad una scuola vera e propria, come invece è avvenuto per S. Tommaso e Duns Scoto. Tuttavia possiamo dire che « non manca la presenza obiettiva di un pensiero che nel Medioevo ha trovato in Bonaventura il proprio esponente »(60). Nella linea bonaventuriana si muovono Petrarca e dopo di lui diversi umanisti del '400, che contro la dottrina averroistica esaltarono la superiorità dell'uomo sulla natura. L'umanista senese Agostino Dati nella sua opera *De animi immortalitate* ricorda espressamente S. Bonaventura.

I temi degli umanisti del '400 sono Dio e l'anima in chiave di trascendenza. Il concetto di *medietas* dell'uomo fra il tempo e

59) S. VANNI-ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di S. Tommaso*, Milano 1965, p. 22. Il testo di S. Tommaso si riferisce a *De potentia*, q. V, art. 3.

(60) DI NAPOLI, *l.c.*, 49.

l'eterno è di ispirazione neoplatonica (Pseudo-Dionigi) e bonaventuriana.

La considerazione della trascendenza dell'uomo sul mondo conduce S. Bonaventura a rifiutare la chiusura di una trattazione dell'uomo nell'ambito di una *philosophia naturalis* secondo la concezione aristotelica. S. Bonaventura non condanna la filosofia in quanto tale, ma quella filosofia che vuole chiudersi in se stessa rivendicando la propria autonomia e indipendenza dalla Rivelazione. La filosofia, senza la Rivelazione, può dirci ben poca cosa sull'origine, la natura e il fine dell'uomo. Contro la clausura dell'uomo nell'ambito della *philosophia naturalis* di Aristotele combatté Marsilio Ficino, il quale nella sua monumentale: *Theologia platonica de immortalitate animorum*, pur utilizzando S. Tommaso d'Aquino, respira pienamente l'atmosfera bonaventuriana.

La visione dell'uomo come *medietas* e della dignità dell'uomo connessa alla *divinitas* o emergenza dell'anima rispetto al mondo, è trattata con molto vigore da Giovanni Pico della Mirandola.

Dopo il Rinascimento il pensiero bonaventuriano è oggetto di studio nell'Ordine francescano, ma non incide sul pensiero dei filosofi moderni. Bisogna arrivare ad A. Rosmini per ritrovare in un pensatore cristiano la presenza del pensiero bonaventuriano. Dopo l'edizione critica delle sue opere a Quaracchi, S. Bonaventura è stato sempre più studiato.

Ora la domanda che ci poniamo è questa: è attuale il pensiero di S. Bonaventura sull'uomo? Se S. Bonaventura è un pensatore medioevale, ciò non significa che il suo pensiero è chiuso entro i limiti di un periodo storico-culturale. Se ci chiudiamo nel matematicismo, nello strutturalismo, nell'analisi linguistica e nelle varie forme di materialismo il pensiero di S. Bonaventura non ha nulla da dire, è inattuale, poiché tra immanenza e trascendenza l'opposizione è irriducibile. Si può parlare, alle volte, della storicità del pensiero di un autore se si considera il suo modo di esprimersi. Alcuni riterranno che il vocabolario di S. Bonaventura, ad es. l'uomo immagine di Dio nell'anima sia inattuale. Noi non siamo affatto di questo parere, poiché il tema: *l'uomo immagine di Dio*, oggi è stato ripreso e sviluppato alla luce degli studi biblici e patristici e presentato come una delle categorie migliori per comprendere l'uomo nei suoi rapporti con Dio. La medievalità di S. Bonaventura non si esaurisce in se stessa, ma indica un modo particolare di pensare, che esprime il valore perenne dell'umanità che trascende il mondo dell'esperienza e della natura. Può ritenere inattuale il pensiero di S. Bonaventura solo colui che è convinto del valore definito e definitivo dell'attuale momento-modulo del filosofare. Chi invece sostiene — e noi abbiamo questa ferma convinzione — che « il suddetto momento-modulo del filo-

sofare non può pretendere alla onnicomprensività o alla esaustività, allora [si accorgerà che] l'apparente inattualità del pensare bonaventuriano può ben ribaltare in palpitante attualità » (61).

S. Bonaventura portò la sua battaglia contro l'immanentismo naturalistico dell'averroismo e contro l'esagerato spiritualismo storicistico di alcuni ecclesiastici e di certi suoi confratelli dell'Ordine francescano. La battaglia, oggi, è sostanzialmente identica per quanto riguarda l'immanentismo naturalistico proposto e difeso dai seguaci del marxismo, dello strutturalismo, del neo-positivismo, dell'esistenzialismo di sinistra ecc. Oggi si esalta in tal modo la scienza da ritenere che sia l'unica ad avere la chiave per risolvere tutti i problemi dell'uomo. Erigere la scienza a unico detentore della salvezza dell'uomo è cadere nello scientismo e quindi nel materialismo. E' stato già dimostrato dai grandi pensatori — e S. Bonaventura è nel numero di costoro — che l'uomo non è riducibile a pura materia o energia. L'esperienza ha inoltre dimostrato più che a sufficienza l'assoluta incapacità dello scientismo e del materialismo a salvaguardare la dignità della persona umana.

S. Bonaventura, difendendo la trascendenza ontologica dell'uomo sull'intero universo spazio-temporale, difende la vera grandezza dell'uomo, infinitamente aperto all'Assoluto, all'Infinito. S. Bonaventura, mediante la sapienza cristiana, ci aiuta a riconoscere l'autentica umanità dell'uomo non chiuso, ma aperto al supremo Valore, che è Essere-Pensiero-Amore: Padre-Figlio-Spirito Santo.

LUIGI IAMMARRONE

(61) G. DI NAPOLI, *l.c.*, 54 Cf. P. PRINI, « *Ars aeterna* » e « *Memoria* » nel pensiero di san Bonaventura, in *Bollettino d'informazioni del Centro di studi bonaventuriani*, Bagnoregio 1975.

