

## PER UN'ANTROPOLOGIA NOMADE SUGGERIMENTI BONAVENTURIANE

### INTRODUZIONE: AMBITO DEL PROBLEMA

Io non sono né un medievalista né uno specialista di S. Bonaventura, a cui però mi lega una certa *Einfühlung* intellettuale e spirituale, il mio ambito di ricerca e di studio è il contemporaneo e in particolare il pensiero fenomenologico e la filosofia ermeneutica, sarà pertanto con questo bagaglio culturale che mi confronterò con il pensiero del *Doctor Seraphicus*. Più precisamente cercherò di far reagire il pensiero di Bonaventura di fronte ad alcune istanze del contemporaneo.

Probabilmente è opportuno iniziare il nostro discorso da una chiarificazione terminologica: cosa vuol dire l'aggettivo *nomade* posto accanto ad antropologia? E' noto che da sempre l'antropologia di ispirazione cristiana, dai Padri fino a Gabriel Marcel, che ne ha fatto il titolo di una sua opera (1) ha qualificato l'uomo come « viator », *homo viator*, viandante, pellegrino. Con ciò si indicava implicitamente che il telos dell'esistenza non era in un qui e ora, ma altrove. Ciò che io mi propongo in questa sede è di problematizzare questa certezza della fede caricandola di tutta la drammaticità delle insicurezze dell'uomo contemporaneo, che vive ormai all'ombra di un'unica, implicita o esplicita certezza: Dio è morto e io non so più quale sia la mia verità. Nomade, vuole pertanto indicare proprio questa *insecuritas* con cui l'uomo guarda a se stesso e alla propria verità (2). Insieme tuttavia rimanda a un altro dato fondamentale espresso dalla domanda « chi sono? ». L'uomo appare come una tensione alla ricerca di se stesso, come problema più che come posizionalità e come certezza. Si parla ormai esplicitamente di *crisi della soggettività*, crisi conseguente alle negazioni di Nietzsche o di Freud, tanto per citare due dei maggiori « maestri del sospetto », ma che indubbiamente ha uno spettro di motivazioni più ampio e frastagliato e di cui sarebbe troppo lungo rife-

(1) G. MARCEL, *Homo viator*, tr. it. Torino 1967; IDEM, *In cammino verso quale risveglio?*, Milano 1979. Sulla prospettiva itinerante del pensiero di Marcel si veda M. COZZOLI, *L'uomo in cammino verso...*, Roma 1979.

(2) Cfr. E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, Roma 1971 il cui primo capitolo è significativamente intitolato « La crisi nella conoscenza di sé dell'uomo ».

rire qui. Tale crisi (che si rivela anche crisi della ragione, dei valori e della fede) nasce da una duplice assenza che trova il suo elemento centrale di declinazione nella *Geworfenheit* (essere gettato) di Heidegger. E' divenuta insensata la stessa richiesta di senso delle domande classiche « da dove provengo? » e « dove vado? ». Le peripezie del soggetto si potrebbero rintracciare nella scomparsa dei poli costituenti la ricerca stessa del senso nelle espressioni classiche « *fides quaerens intellectum* » e « *intellectus quaerens fidem* », dove si esplicita la scomparsa di un *punctum a quo* e di uno *ad quem*. Tale scomparsa ha lasciato sussistere soltanto il *quaerens*, mettendo in ombra il chi e il che cosa, il soggetto e l'oggetto di questa ricerca e determinando così la problematicità del nostro esistere disorientato.

L'*insecuritas* a cui accennavo poc'anzi non è tuttavia, soltanto un elemento negativo, piuttosto forse è l'inizio di un mondo nuovo, inedito dell'uomo di porsi di fronte a se stesso e di conseguenza, un nuovo modo di formulare il problema antropologico, che assume come suo punto di partenza l'indefinibilità dell'uomo stesso a partire dagli strumenti di definizione che questi possiede. Fornire una definizione significa circoscrivere la verità dell'uomo e, come vedremo più avanti, significa sminuirne le capacità e le possibilità.

Per avviare il mio discorso mi si consenta di richiamarmi a uno dei più significativi scrittori contemporanei, Maurice Blanchot, di origine ebraica, che in un suo saggio, *Etre Juif*, ha lucidamente espresso il significato di antropologia nomade. Scrive Blanchot:

« Se l'Ebraismo deve avere per noi un senso, questo consisterà appunto nel mostrarci che, in qualsiasi momento, bisogna esser pronti a mettersi in cammino, perché uscire (andare fuori) è un'esigenza alla quale non ci si può sottrarre se non si vuole precludere ogni possibilità di un rapporto di giustizia. L'esigenza del distacco, l'affermazione della verità nomade, lo distingue dal paganesimo (da ogni forma di paganesimo): esser pagani vuol dire fissarsi, quasi infiggersi nella terra, insediarsi in virtù di un patto con la permanenza che autorizzi il soggiorno e sia certificato dalla certezza del suolo. Il nomadismo è la risposta ad un rapporto a cui il possesso non basta. Ogni volta che l'ebreo compare nella storia, c'è l'appello al movimento, Abramo, felicemente insediato nella civiltà sumera, ad un certo punto rompe con essa e rinuncia alla dimora. Più tardi l'esodo fa degli ebrei un popolo. E dove sono condotti, tutte le volte, dalla notte dell'esodo che si rinnova un anno dopo l'altro? In un luogo che non è un luogo, dove non è possibile risiedere. Il deserto trasforma in un popolo gli schiavi di Egitto, ma non è un popolo senza terra, legato da una parola. Più tardi l'esodo si trasforma in esilio accompagnato da tutte le

prove di una esistenza perseguitata, e nel cuore di ognuno nascono l'ansia, l'insicurezza, l'infelicità, la speranza. Ma per quanto gravoso, questo esilio non è visto semplicemente come una incomprensibile maledizione. Esiste una verità dell'esilio, esiste una vocazione dell'esilio; essere ebrei significa essere votati alla dispersione, perché pur destinando ad una dimora senza luogo, pur rendendo impossibile qualsiasi rapporto fisso della potenza con *un* individuo, *un* gruppo o *uno* stato, la dispersione fa sorgere, al di là dell'esigenza del Tutto, un'esigenza del tutto diversa, e finisce col distruggere la tentazione della Unità-Identità ».

« Come le parole udite da Abramo: "Vattene fuori dal tuo paese, dal tuo parentado e dalla casa di tuo padre", così le parole esodo, esilio, non hanno un senso negativo. Bisogna forse mettersi in cammino e vagare perché in quanto esclusi dalla verità, siamo condannati all'esclusione che impedisce di aver fissa dimora? Questo errare non significherà piuttosto un nuovo rapporto col "vero"? Non sarà anche che questo movimento nomade (che include l'idea di divisione e di separazione), si afferma non come perenne privazione di una sede, ma con un modo autentico di risiedere, come un tipo di residenza che non leghi alla determinazione di un luogo né alla fissazione di una realtà già fondata, sicura e permanente? Come se la condizione sedentaria fosse necessariamente lo scopo di ogni azione! Come se la verità stessa dovesse essere ad ogni costo sedentaria!

Ma come si spiega questo rifiuto di basare il "concetto" del vero sul bisogno di dimorare? Perché l'errare sostituisce al predominio dello Stesso un'affermazione che la parola Essere — nella sua identità — non può soddisfare? Non si tratta semplicemente di privilegiare il divenire, né tanto meno di introdurre, col rifiuto del terrestre, una rivendicazione puramente idealistica. Nel mondo greco si riscontra quel primato del mondo delle Idee che è uno dei tanti modi in cui, invisibilmente, regna il visibile. Tra i cristiani si trova il rinnegamento del mondo, la svalutazione della vita, il disprezzo della presenza. Lasciare la propria casa, sì, andare e venire in modo da affermare il mondo come percorso, ma non perché questo mondo sia da fuggire o perché si debba vivere da fuggiaschi eternamente infelici. L'esodo, l'esilio, indicano un rapporto positivo con l'esteriorità, e l'esigenza di questo rapporto è un invito a non accontentarci di ciò che è nostro (ossia del nostro potere di assimilare ogni cosa, identificando e riferendo tutto al nostro IO). L'esodo e l'esilio si limitano ad esprimere lo stesso riferimento al di Fuori presente nella parola esistenza. Da una parte dunque, al di là di ciò che è stabilito, il nomadismo preserva il diritto di rimettere in discussione la di-

stribuzione dello spazio facendo appello alle iniziative del moto e del tempo degli uomini. D'altra parte mettere radici nella cultura e nella considerazione delle cose non è sufficiente, proprio perché l'ordine di realtà in cui si radica non contiene la chiave di tutti i rapporti ai quali dobbiamo rispondere. Oltre all'orizzonte egli deve riferirsi a ciò che è oltre la sua portata » (3).

Questo è il quadro di riferimento e la connessione problematica, certamente parziale, ma non ho la pretesa di fornire una nuova teoria antropologica bensì vorrei soltanto « mettermi in cammino » per saggiare la possibilità di approcci concreti e forse inediti alla verità dell'uomo. Ciò che importa perciò è rimanere aperti, disponibili, nomadi appunto di fronte a questa verità. A completamento di quanto detto e riferendoci all'etimologia possiamo aggiungere che il termine « nomade » deriva dal greco *nemo* che ha un'ampia gamma di significati, ma che nella specificazione linguistica ha sempre più assunto quello di *pascolare*. Il rapporto del pastore al pascolo è essenzialmente funzionale e provvisorio; il possesso è legato alla presenza, ma la coscienza con cui il pascolo viene « abitato » non è « stabile » è invece già rivolta « altrove » verso nuovi pascoli. Viene in mente a questo punto la presenza del pastore e della pastorizia nel contesto biblico vetero e neotestamentario il cui profondo significato emerge forse soprattutto se viene articolato dentro una concezione nomade dell'esistenza che noi uomini della civiltà della tecnica abbiamo perso perché abbiamo persa la dimensione ebraica della esistenza che pure fa parte del nostro passato.

Articolerò il mio discorso in due momenti: una ricognizione fenomenologica dei referti qualificanti un'esistenza nomade a cui seguiranno le suggestioni bonaventuriane. Occorrerebbe una terza parte, una dialettica che faccia vedere concretamente l'esercizio di questa esistenzialità, ma non è questo il luogo per svilupparla.

## I. ANALITICA

### 1.1 *Appunti per una ricognizione fenomenologica*

Come si sa una ricognizione fenomenologica ha la pretesa di mettere in luce delle strutture formali o eidetiche (4). Esami-

(3) M. BLANCHOT, *L'infinito intrattenimento*, Torino 1977. I passi riportati sono rispettivamente alle pp. 167-68 e 170-71.

(4) Naturalmente non si può partire da definizioni generali prefissate, ma si tratta piuttosto di far emergere queste strutture da un'indagine concreta sull'uomo nel suo esistere. Il ricorso all'analisi fenomenologica è giustificato dal fatto che sul suo terreno sono nate alcune delle proposte antropologiche più significative del pensiero contemporaneo. Si veda tra gli altri M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, Bologna 1972.

niamo alcune di queste strutture inerenti alla concezione di una antropologia da cui si possa ricavare il senso del nomadismo dell'esistenza.

L'uomo è un essere irriducibilmente intramondano, su questa concezione concorda gran parte del pensiero contemporaneo. *In-der-Welt-sein* dice Heidegger del Dasein; *l'être-au-monde* è per Merleau-Ponty la presenza originariamente naif; ancora E. Fink definisce l'uomo *innerweltlich*, intramondano e in una sua opera *Sein, Wahrheit Welt* scrive: « Il mondo è la regione di tutte le regioni. Esso è l'onnicontenente e l'onnicomprendiva totalità dello Spazio-Tempo. Tutti gli spazi come pure tutti i tempi sono in esso. Il mondo-spazio contiene tutti i luoghi e tutte le cose spazialmente estese; il mondo-tempo comprende tutti i tempi e tutti gli istanti, durate e mutamenti di tutte le cose in sé intratemporali. Lo Spazio-Tempo del mondo è la più onniabbracciante regione di tutto l'essere dell'ente » (5). Lo stesso Fink in un'altra sua opera successiva tira le conseguenze di questa ontologia fenomenologica intramondana: « L'uomo dentro l'ente è la strana creatura che conosce la morte ed è certa della sua mortalità. La morte dell'uomo è il grande indice — all'assoluto Nulla che non è in qualche posto e in qualche tempo, non gareggia con la totalità mondana dell'apparire spazio-temporale, soltanto come la tacita notte dell'Ade trascina in un'ultima possibilità di questione tutto l'oltremondanamente apparente, splendente e rilucente. Come mortale, l'uomo conosce il nulla assoluto da cui tutto proviene e in cui tutto scompare; conosce nella tremenda tensione del suo spirito il tutto e il niente. Il mondo non è solo la presenza cosmica dell'apparire esso è anche l'*Utopia*, la terra di nessuno del nulla a cui alludono i misteri della morte e dell'amore » (6).

Fink ha qui operato una traduzione-riduzione ontologica di quanto prima di lui avevano già affermato Kant e Husserl (7), anche se non in forma così ontologicamente inglobante. L'essere al mondo, a cui ho qui accennato essenzialmente nella prospettiva fenomenologica è il tema ricorrente, l'*incipit* di molteplici e svariate proposte antropologiche.

(5) E. FINK, *Sein, Wahrheit Welt*, Den Haag 1958, p. 151

(6) E. FINK, *Alles und Nichts*, Den Haag 1959, p. 237.

(7) « La rappresentazione del mondo non è una rappresentazione tra le mie rappresentazioni — leggiamo in un manoscritto di Husserl — Essa è un movimento e una sintesi universale di tutte le mie rappresentazioni, talché tutto ciò che in essa è rappresentato si riunisce nell'unità del mondo, come unità di qualcosa che è reciprocamente implicato, il correlato dell'unità che si è prodotta e progressivamente si produce, di tutte le mie rappresentazioni... ».

## 1.2 Il soggetto intenzionale

L'uomo pertanto, da questo primo approccio e per il suo essere intramondano si definisce come «vita-che-esperisce-il-mondo». Egli è un soggetto intenzionale, un soggetto cioè che ha il proprio mondo fuori di sé e che trova la propria identità in un consistere dinamico di *exitus* e *reditus*. Husserl ha mostrato che l'intenzionalità costituente è una *Leistung*, una potenzialità che si esplicita in una operazione. L'intenzionalità qualifica il soggetto come capacità di apertura, come tensione-verso, come attesa e, infine come inquietudine. L'essere intenzionale non ha soltanto la struttura fagocitante del possesso, come potrebbe a prima vista apparire nell'analisi gnoseologica, ma è piuttosto determinato da un'insoddisfazione, da una carenza che trova appagamento nel polo noematico dell'*Erfüllung*. Se provassimo a scandagliare le profondità ontologiche di questa *Erfüllung*, al di là e oltre la trascendentalità perciò, ci troveremmo probabilmente di fronte a un essere ontologicamente carente, un *manque-à-être* come si esprimeva Lacan, una mancanza d'essere. Cercare il proprio riempimento è l'indice di un significante alla ricerca del proprio significato. In questo itinerario di ricerca troviamo le analisi insuperate di Agostino della *intentio* della *extensio* e della *distensio* (8).

Il tendere-verso caratteristico dell'intenzionalità, trova il suo punto zero di orientamento in una tensione interiorizzante che scende, prima di aprirsi, nelle profondità dell'essere; si concentra prima di espandersi. Questa struttura intenzionale dell'uomo è essenziale per la qualificazione di un'esistenza come nomade (9). Occorre tuttavia procedere oltre in questa nostra ricognizione.

## 1.3 La futurità dell'io

Il tendere-verso dell'intenzionalità si realizza essenzialmente all'interno di una temporalità. L'uomo si scopre finito, temporale, ma animato da un insaziabile desiderio di infinito (10). L'esistenza in generale e nella sua connotazione di esistenza nomade in particolare ha come propria struttura temporale il futuro, la dimensione aperta del non-ancora, di ciò che sarà. Tuttavia dire che il tempo operante nella coscienza di un'esistenzialità nomade e di cui questa si nutre è il futuro, non è sufficiente all'analisi

(8) AGOSTINO, *De Trinitate*, L. IX v. I; *Confessiones*, L. IX.

(9) Cfr. D. SOUCHE-DAUGES, *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie de Husserl*, La Haye, 1972.

(10) Il tema del desiderio lo ritroveremo più avanti come uno degli aspetti più attuali del pensiero bonaventuriano. Possiamo per ora anticipare lo schema di questo movimento: finito=bisogno, infinito=desiderio. Tale schema si rivelerà estremamente fecondo.

fenomenologica che ha sempre bisogno di riferirsi alle *Leistungen* soggettive fonti di senso dell'atto stesso. Ma che senso ha parlare del futuro come tempo operante, se il futuro è un tempo assente, il tempo che si qualifica come una negazione, non-ancora? Nelle *Confessiones* di Agostino troviamo un passo che oltre ad introdurci al problema ci fornisce una direzione di analisi: « E' dunque ben chiaro che né il futuro né il passato esistono e che è improprio dire "i tempi sono tre: passato, presente e futuro". Proprio sarebbe forse dire "i tempi sono tre: il presente del passato, il presente del presente, il presente del futuro". Ed è nel nostro spirito che si trovano, in qualche modo tre tempi, mentre altrove non li vedo: il presente del passato, vale a dire la memoria, il presente del presente, cioè l'intuizione, il presente del futuro, cioè l'attesa. Se mi si consente di esprimermi così, vedo tre tempi e lo confesso ce ne sono tre » (11).

Il futuro è il tempo dell'attesa che nella proiezione esistenziale assume una sua particolare connotazione di presenza. Bloch a questo proposito parla di *antizipierende Bewusstsein* (12) e più precisamente di *Noch-Nicht-Bewussten* che non solo è una *neue Bewusstseinsklasse*, ma più propriamente è la *Bewusstseinsklasse des Neuen* (13).

Nel tempo si produce in questo modo una frattura, quasi la presenza di un inedito, una presenza estranea, assente. In maniera più fondamentale credo che si possa affermare che nella temporalità dell'essere umano risiede la condizione di possibilità del darsi di questa forma esistenziale. Ma oltre che come anticipazione e come attesa, il futuro istaura nell'esistenza una dialettica di notevole rilevanza teoretica. La tematizzazione della *lebendige Gegenwart* e della *Protetion*, ma anche della *Gegenwärtigung* e *Vergegenwärtigung* tentate da Husserl ci saranno di grande aiuto (14). Nel passo di Agostino citato sopra si legge che « è nel nostro spirito che si trovano » i tre tempi. Ma il nostro spirito « percepisce » il tempo come un fluire di *Erlebnisse* nella presenza. Fermiamo ora la nostra attenzione soltanto sulla modalità del darsi del futuro. Emerge immediatamente il fatto che il soggetto, se vive, può vivere soltanto nella tensione-verso, nell'essere-diretto-sul-futuro.

---

(11) AGOSTINO, *Confessiones*, L. XI, c. XX.

(12) E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, a.M., 1977, p. 48.

(13) *Ibid.*, p. 129 sgg.

(14) Per ulteriori approfondimenti rimando oltre che a E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins*, Den Haag 1966, alle opere di K. HELD, *Lebendige Gegenwart*, Den Haag 1966 e di G. BRAND, *Mondo io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Milano 1960.

Scrive Husserl: «...Il futuro è pretracciato in quanto passivamente attendibile. Attendibile significa: dirigersi attivo — l'io deve attendersi che ciò che è pretracciato si stabilisca attraverso una realizzazione, attraverso una presentazione riempiente; tutto ciò che è futuro, che è pre-tracciato come remoto, e cioè come vero e proprio futuro, può giungere al riempimento soltanto se perviene alla sua originaria seità in quanto vivente-presente nel presente-vivente, l'unica sede di realizzazione in generale » (15). Gerd Brand fa a questo proposito una notazione fondamentale per l'esplicitazione di quei dati ontici di fondazione dell'atto della speranza e che d'altronde non è altro che una ripresa dell'argomentazione agostiniana. Scrive dunque il Brand: « L'essere-diretto del presente, il suo essere-futuro non è una tendenza che parte dall'adesso e che va verso il "futuro"; è appunto, in generale, l'essere stesso del futuro come essere-futuro o come futurità dell'io » (16). L'io nella sua *lebendige Gegenart* è futuro. « La futurità — scrive ancora il Brand — è la "possibilità" del mio presente in quanto presente-che-deve-avvenire. Io che sono adesso sono nell'adesso-io-posso; ove l'io posso è un precedere-me-stesso libero e insieme determinato; l'io posso è cioè un pro-getto dell'io in cui l'io si mantiene costantemente nell'io-posso. Nella sua temporalità originaria l'io è possibilità nell'apertura dell'io posso. La mia futurità in quanto possibilità, non è dunque una "mera" possibilità, bensì una possibilità che io adesso realmente "sono", perchè essa mi determina nel mio essere attuale, non fosse che per il fatto che essa, come possibilità, non è sola e include perlomeno la possibilità che io diventi un'altra possibilità ».

Husserl nelle sue analisi della coscienza del tempo aggiunge: « Nel flusso, io ho davanti a me un flusso futuro, e nell'io sono ho un "io sarò"-io porto in me anche il mio futuro come orizzonte delle possibilità nelle quali io sarò » (17). Il continuo fluire della vita è l'impossibilità di percepire la fine delle possibilità di essere presente (18). L'esistenzialità concreta è perciò il continuo

(15) E. HUSSERL, *Man. C 4*, p. 9 cit. da G. BRAND, *op. cit.*

(16) G. BRAND, *op. cit.*, p. 216-17.

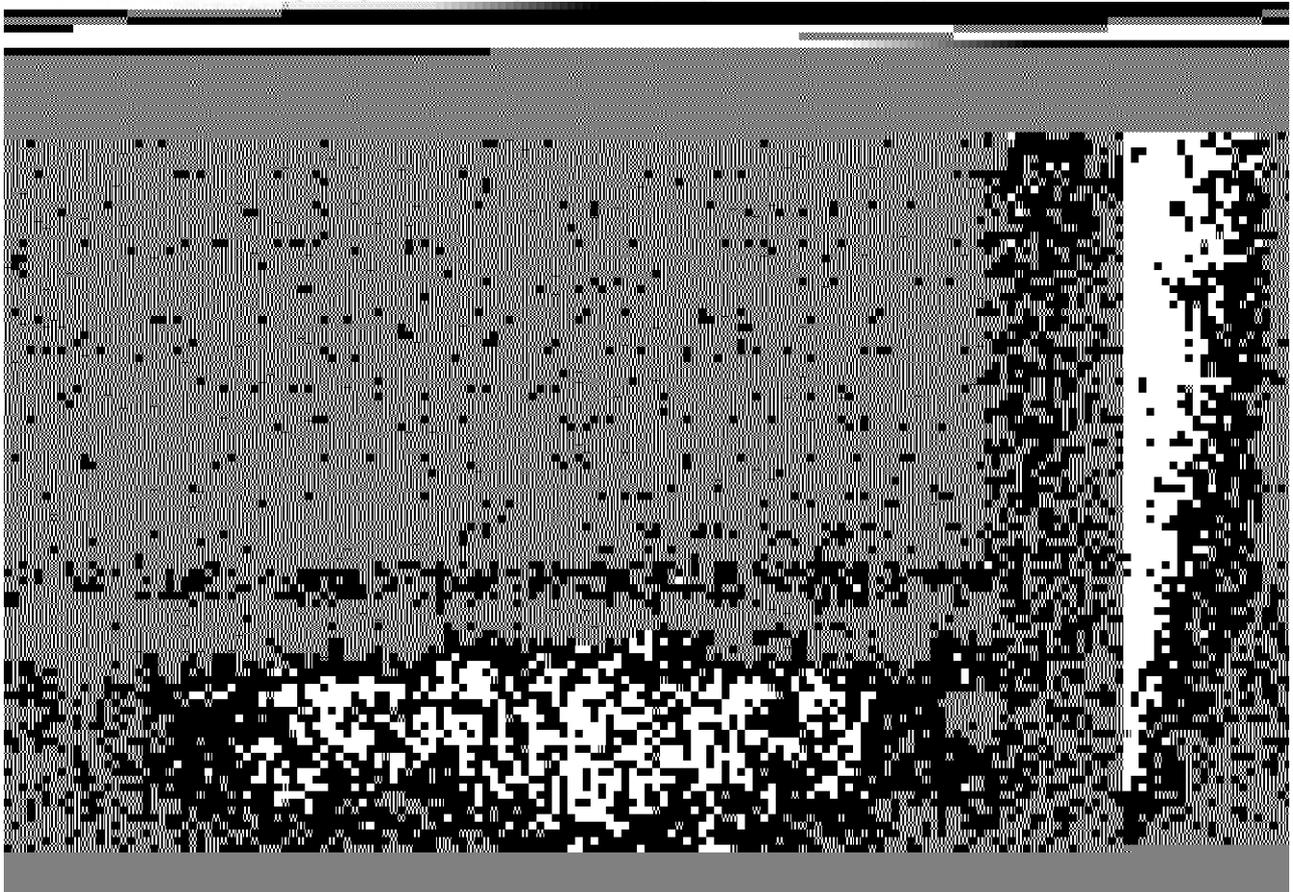
(17) E. HUSSERL, *Man. C 2 III*, p. 1 cit. da G. BRAND, *op. cit.*, p. 21.

(18) Nota il Brand nell'opera citata (p. 220) « "Il" futuro non può essere esaurito perché, in quanto futuro, è la possibilità delle mie possibilità. Il mio esser-futuro non ha fine. Io non posso pensare la cessazione concreta del mio presente vivente-fluente, non posso pensarla come un fatto, come un'esperienza; perché ciò significherebbe che io, prima constatato la cessazione e che poi posso sempre di nuovo procedere a un'identificazione, che quindi la cessazione stessa è cessata e che dopo la propria cessazione ha un passato. Poiché la rappresentazione è un'esperienza possibile, io non posso mai avere la rappresentazione della mia cessazione. Nel presente vivente-fluente io porto in me il mio essere-divenuto, e sono sempre diretto verso un divenire, verso un divenir-essere che non cessa mai ».

divenir presente di possibilità future, nella dimensione della futu-  
rità. L' *Erlebnis* attraverso cui si anticipa la struttura esistenza-  
nomade, sarà nient'altro che una protezione che giunge al livello  
della coscienza nella forma di una particolare presenza, una pre-  
senza-assente, presente però come struttura teleologica. Questa te-  
leologia, a sua volta, funge da connessione delle possibilità in un  
fluire diretto-guidato-sensato.

Siamo nell'orizzonte del desiderio, che comporta tensione al  
raggiungimento di uno scopo, anche se tale raggiungimento è  
sempre proiettato nell'ulteriorità. Il desiderio è sempre deside-  
rante, mai desiderio desiderato. L'intenzionalità del soggetto si  
tramuta in memoria anticipatrice o meglio in una anticipazione  
memorativa che, secondo Husserl, « ...è principalmente *pre-figura-  
zione*; essa abbozza un'immagine di ciò che potrebbe avvenire, di  
ciò che ci si può aspettare, in base all'immagine originaria che è  
disposta nel presente e nel passato. Essa abbozza soltanto "pos-  
sibilità" e lascia sempre aperte altre possibilità. Essa può raffi-  
gurare qualsiasi possibilità, ma, di principio, non va mai al di là  
di una raffigurazione » (19). La struttura esistenza-nomade pone  
in essere secondo le considerazioni che siamo venuti svolgendo,  
una possibilità come possibilità che tuttavia acquista una sua par-  
ticolare, specifica realtà come anticipazione teleologica.

#### 1.4 *L'orizzonte della possibilità*



i fondamenti condizionali sono presenti non si può da un tale possibile concludere al reale, vale quindi l'antico principio scolastico: a posse ad esse non valet consequentia » (21).

Proseguendo la nostra indagine possiamo dire che l'uomo è l'unico essere capace di porre delle anticipazioni. In altri termini è una sua proprietà questa particolare possibilità. Questa è la ricchezza della finitudine che ontologicamente lo costituisce. Ciò che caratterizza l'uomo di fronte all'esistenza non è la pura *enèrgheia*, ma una *dynamis*, una tensione dinamica. Il suo essere è un poter-essere, è la capacità di inventare la sua esistenza in una costante progettualità ad essere altro, altrimenti, altrove. Nella sua situazionalità non è un hic et nunc definito e definitivo, ma un'apertura che si definisce appunto in un atteggiamento nomade di continuo superamento dell'hic stans, alla ricerca del proprio volto. Quando più sopra si parlava dell'insufficienza ontologica caratterizzante l'intenzionalità si alludeva in certo modo a quanto ora si viene dicendo. L'esistenza è essenzialmente una *dynamis* e perciò insoddisfazione, apertura, ricerca di identità, di un'*Erfüllung* che la esaurisca. Ma la tensione del desiderio oltrepassa e traborda il limite delle condizioni nell'incondizionato. Se l'anticipazione spezza l'attesa passiva del fluire del tempo, ciò è possibile soltanto perché crea una frattura, rompe i limiti e immette il soggetto in un orizzonte aperto ove sperare equivale a separare. L'uomo che spera prende coscientemente la distanza dalla fattualità e dalla chiusura del tempo e delle condizioni per proiettarsi e innalzarsi a un poter-essere-altro che, non potendo prefigurare conclusioni, pone come proprio orizzonte la possibilità infinita, la totalità delle possibilità, l'infinito.

Questa tensione metafisica qualifica fenomenologicamente la struttura esistenza-nomade. Ma torniamo un momento ancora alla indagine sulla possibilità che non è soltanto la *potentia* intesa come condizione necessitante dell'atto, secondo la connessione aristotelica prima e scolastica poi. La possibilità a cui qui io mi riferisco è l'operatività stessa del soggetto, la capacità che questo ha di inserzione intenzionale nella trama delle situazioni anonime dell'esistenza.

A conclusione di questa analitica possiamo affermare che nomade non è sinonimo di passiva, fatalistica accettazione della immediatezza dell'esistenza, ma piuttosto capacità di proiettare sempre al di là le possibilità stesse dell'esistenza in un continuo trascendimento che trova il suo compimento soltanto nella Trascendenza. Su questo dinamismo esistenziale le pagine forse più

---

(21) *Ibid.*, p. 260.

suggestive le ha scritte Karl Jaspers, certamente il pensatore contemporaneo che meglio e più di ogni altro ha incarnato l'ideale del nomade e dell'esule, secondo la prospettiva che ci ha presentato Blanchot. Ma non è questa la sede per l'approfondimento della questione (22).

## II. SUGGERZIONI BONAVENTURIANE

Dopo la breve analitica dell'esistenza nomade che ci ha permesso di guadagnare alcuni referti fondamentali e qualificanti, rivolgiamoci ora all'opera di S. Bonaventura, ma non per verificare delle concidenze o trovare delle anticipazioni, piuttosto per ripensare nell'oggi un passato tutt'altro che morto. Non me ne vogliano perciò i medievalisti o gli esegeti del *Doctor Seraphicus* per questa *metabasis eis allo ghenos*, come almeno a prima vista potrebbe apparire. Senza dubbio, infatti, il quadro storico, culturale e teologico di riferimento del Nostro è profondamente diverso; vi sono però nel suo pensiero delle intuizioni che appartengono all'uomo di sempre, che anzi lo qualificano come uomo e che oggi possiamo proficuamente ripensare.

Dalle sue pagine si può certamente desumere che il suo è un pensiero della certezza, per lo meno muove dalla certezza della fede che noi oggi forse, uomini del pensiero della crisi rischiamo di sentire estranea. Ciò che mi sembra affascinante e suggestivo è che il *Doctor Seraphicus* non ha confuso questa certezza con il possesso acquietante, ma ha colto la *dynamis* al di là dell'*enèrgheia*, per cui, come si vedrà, la visione dell'esistenza che egli ci ha tramandato è tutt'altro che un'esistenza *satis-facta*. L'uomo è e rimane una sproporzione, un'autentica dis-equazione. Quella che io definisco antropologia nomade può in ogni caso nutrirsi della intenzionalità profonda espressa nella dinamica esistenziale dello « *status viae* » quale ci è stata trasmessa da Bonaventura.

Per mettere ordine nell'immenso materiale che il *Doctor Seraphicus* ci ha tramandato, ho creduto opportuno tentare un approccio in parallelo. Cioè cercherò di far reagire il pensiero bonaventuriano di fronte alle struttte fenomenologiche che abbiamo descritto nell'analitica dell'esistenza. Se raccogliamo in una definizione di massima i risultati a cui siamo pervenuti, possiamo dire che nel pensiero contemporaneo l'uomo si qualifica come un *essere intramondano, temporale, intenzionalmente teso al futuro*. Proviamoci a saggiare, soltanto per brevi accenni il pensiero bonaventuriano con questa ipotesi di lavoro.

(22) Si veda di Jaspers in particolare la sua *Philosophie*, ma anche *Cifre della Trascendenza e Ragione ed esistenza*.

## 2.1 Intramondanità dell'uomo

« Altissimo, onnipotente, bon Signore, / tue so le laude, la gloria e l'onore e onne benedizione. / A te solo Altissimo se confano / e nullo omo è digno te mentovare. / *Laudato sie, mi Signore, cun tutte le tue creature* spezialmente messer lo frate Sole, lo quale è iorno, e allumini noi per lui. / Ed ello è bello e radiante cun grande splendore: / *de te, Altissimo porta significazione* » (23).

Se, come afferma Gilson « ce que saint François n'avait fait que sentir et vivre, saint Bonaventure allait le penser » (24), possiamo vedere nei versi del *Cantico delle Creature* l'humus precategoriale su cui si fonda la riflessione filosofica e teologica bonaventuriana. La Pars II del *Breviloquium*, che tratta del mondo, è significativamente intitolata non *De Mundo*, bensì *De creatura mundi*. Siamo ben distanti dal concetto di *Weltlichkeit* a cui ci ha abituati il pensiero moderno e contemporaneo che intende il mondo come autonomia, come *ens in se et per se*. Bonaventura fin dal titolo indica lo statuto ontologico di finitudine del mondo (« creatura »): « Circa quam (creaturam mundi) haec tenenda sunt in summa: videlicet quod universitas machinae mundialis, producta est in esse ex tempore et de nihilo ab uno principio primo, solo et summo; cuius potentia licet sit immensa, disposuit tamen *omnia in certo pondere, numero et mensura* » (25). Eppure questa « creatura » è feconda di una « significazione » che non solo le assegna una certa autonomia, ma soprattutto la rende *kerygmatica*: « ... Creatura mundi est quasi quidam *liber*, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum *vestigii, imaginis et similitudinis*: ita quod ratio *vestigii* reperitur in omnibus creaturis, ratio *imaginis* in solis intellectualibus seu spiritibus rationalibus, ratio *similitudinis* in solis deiformibus; ex quibus quasi per quosdam scalares gradus *intellectus humanus natus est gradatim ascendere in summum principium, quod est Deus* » (26). Al mondo viene così assegnata una funzione simbolica (secondo l'etimologia *synballein*), il suo statuto ontologico consiste in una funzione di rimando, come la copia all'originale.

Il rapporto dell'uomo col mondo non è di *contemptus mundi*, anche se S. Bonaventura a più riprese e in contesti diversi sotto-

(23) *Cantico delle creature* in *Fonti Francescane*, Assisi 1977, p. 178.

(24) E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1943, p. 59.

(25) S. BONAVENTURA, *Breviloquium*, p. II, c. I, n. 1.

(26) *Ibid.*, p. II, c. XII, n. 1. La sottolineatura è mia. Cfr. il n. 2 del c. XI.

linea che l'uomo nello *status naturae lapsae* corre il rischio di essere « ridotto » al mondo (27). Il rapporto al mondo è positivo, di contemplazione ascendente, in cui l'analogia si confonde, come avremo modo di accennare con l'anagogia. L'uomo è un essere che vive e opera nel mondo, ma sempre in modo ambivalente. Il suo stesso essere *totale* è ambivalente (28) e proprio questa ambivalenza è il suo specifico *modus essendi* nel mondo. L'uomo è un essere mediale, non solo perché sta in mezzo, ma anche perché è l'unico essere capace di operare mediazioni (29). L'*imago Dei*, l'uomo, sa riconoscere i *vestigia* e innalzarsi alle *similitudines* per cogliere nella *quies contemplationis* l'*exemplar* di tutte le cose (30). Già al livello dell'essere nel mondo si manifesta la duplice tensione dell'esistenza che è nel suo status, eppure non è *satis-facta*. Lo *status viae* già dal punto di vista linguistico è l'indice di una tensione tra un *esse* e un *fieri* proiettato nelle dimensioni della ulteriorità senza poter giungere ad un *satis*. Ciò significa che il vero essere è in un *fieri* che non è né *in sé*, né *extra se*, ma *supra se* (31). Molto suggestivo mi sembra un passo del Sermo V (*Christus unus omnium magister*) che ci permette di cogliere il dinamismo cosmico nelle sue *rationes*: « ... In creaturis reperitur triplex modus conformitatis ad Deum. Quaedam enim conformantur Deo sicut *vestigium*, quaedam sicut *imago*, quaedam sicut *similitudo*. *Vestigium* autem dicit comparisonem ad Deum sicut ad principium *causativum*; *imago* autem non solum sicut ad principium sed etiam sicut ad *obiectum motivum*; "eo enim est anima imago Dei, ut dicit Augustinus decimo quarto De Trinitate, quod capax eius et particeps esse potest", scilicet per cognitionem et amorem. *Similitudo* autem respicit Deum non tantum per modum principii et obiecti, verum etiam per modum *doni infusi* » (32). Di fronte ad affermazioni come queste si potrà forse discutere a seconda dei punti di vista, ma ciò che ritengo indiscutibile è che questa presenza divina posta come l'a priori logico-ontologico oltre

(27) Cfr. *ibid.*, p. II, c. XI, n. 3.

(28) Molto importante il n. 1 del c. XI dove Bonaventura dice che all'uomo nella sua totalità è stato dato un duplice senso, un duplice moto, un duplice bene, un duplice precetto.

(29) *Ibid.*, c. XII, n. 4 e 5.

(30) Sarebbe impossibile esprimere in poco spazio la dottrina dell'esemplarismo che costituisce il nucleo centrale del pensiero bonaventuriano e che oltre alla dottrina trinitaria ci rimanderebbe alla dottrina del Verbum increatum, incarnatum, inspiratum. Si veda per un primo orientamento la voce « Exemplar » curata magistralmente dal p. J.G. Bougerol nel *Lexique saint Bonaventure*, Paris 1969.

(31) Cfr. G. DI NAPOLI, *La visione dell'uomo in Bonaventura da Bagno-reggio* in « Bollettino del Centro di studi bonaventuriani » - Doctor Seraphicus 1976, in part. pp. 38 sgg.

(32) Il brano è al par. 16.

che metafisico rende ragione delle tensioni radicali che lottano e si rivoltano nell'animo umano e che in fondo scandiscono il suo essere al mondo dove come già si diceva l'uomo non sentè appagate le sue esigenze più profonde. L'andare sempre oltre appare allora come la molla dell'esistenza, in una continua tensione di trascendenza come ha ben messo in risalto Jaspers (33).

## 2.2 Esistenza intenzionale

Dopo Brentano e soprattutto Husserl siamo abituati ad assegnare all'intenzionalità una valenza essenzialmente gnoseologica. Nella concezione dell'uomo integrale di Bonaventura questa distinzione non avrebbe senso come vedremo immediatamente. La *distintio* XXXVIII art. II qu. II del II *Liber Sententiarum* recita: « Utrum intentio in rationalibus se teneat ex parte intellectus vel ex parte affectus ». Dopo l'*expositio* del pro et contra Bonaventura colloca un *respondeo* (la sua posizione personale) che è di una chiarezza e di un rigore illuminanti. Data l'importanza di questo testo nell'economia del mio discorso, mi si consenta di riportarla per esteso. Scrive dunque Bonaventura:

« ...frequenter ad cognitionem rei perducimur per considerationem vocabulorum. Qui enim prima vocabula impossuerunt proprietates rerum potissime consideraverunt et iuxta illas vocabula imposuerunt. Si igitur velimus attendere, hoc verbum "intendere" compositum est ab "in" et "tendere". Haec autem praepositio "in" duplicem potest importare habitudinem, cum componitur huic verbo "tendere": aut sicut ad obiectum aut sicut ad terminum ultimum. Et primo modo hoc quod est "intendere" significat solam conversionem potentiae respectu obiecti; secundo vero modo non tantummodo significat conversionem, immo significat cum hoc quamdam collationem et coniunctam quietationem. Et secundum istam duplicem acceptionem hoc verbum "intendere" diversam habet constructionem. Differt enim dicere "intendo in hoc" et "intendo hoc". Cum enim dico "intendo in hoc", "intendere" dicit conversionem potentiae ad aliquid tamquam ad obiectum. Cum vero dico "intendo hoc", "intendere" dicit conversionem potentiae ad aliquid tamquam ad finem ultimum, quem intendit assequi et cui vult copulari. Et ideo in prima acceptione huius verbi "intendere" inter ipsum et suum casuale cadit praeposito media, ut per hoc significetur directio et conversio potentiae ad illud tamquam ad obiectum supra quod. In altera vero

---

(33) Si veda *Cifre della trascendenza*.

significatione non cadit praepositio media, pro eo quod hoc verbum "tendere" de se dicebat inclinationem et ordinationem ad aliquid; et haec praepositio "in" sibi iuncta super hoc addit quietationem; unde sensus est: intendo beatitudinem, id est, tendo in beatitudinem; et propterea non oportet exterius addi praepositionem. — Et secundum istum ultimum modum accipiendi est hic sermo de intentione. Et quoniam istud vocabulum duo importat, videlicet quamdam collationem, et praeter hoc quamdam conversionem cum collatione et quamdam tendentiam cum quietatione, et unum istorum est rationis et alterum voluntatis, hinc est quod in nomine intentionis clauditur simul actus rationis et voluntatis. Quamvis enim sit unum vocabulum, tamen, secundum quod compositum est, sic implicat duarum potentiarum actus coniunctos ad unum perficiendum, quod non posset facere actus unius sine actu alterius » (34).

Dopo la lettura di questo passo è superfluo o per lo meno retorico ricordare che Bonaventura ha una concezione essenzialmente intenzionale, dinamica e integrale dell'esistenza e dell'uomo. Possiamo certamente reperire qui gli elementi caratterizzanti lo *status viae* (35); elementi certo formali, ma che hanno già implicite le loro *Erfüllungen* come direbbe Husserl, anzi è proprio riflettendo sul riempimento dell'intenzione che emerge la grande e suggestiva attualità del Dottore Serafico. Proviamoci a concretizzare questi elementi, a dare loro un nome, limitandoci naturalmente soltanto ad alcuni: *Desiderium - Capacitas Dei - Beatitudo*. L'analisi di questi temi ci darà il senso dell'orizzonte e dello spettro in cui si articola l'intenzionalità. Inoltre come vedremo fra breve da questa analisi appare che l'essere umano è per S. Bonaventura, sproporzione, inadeguatezza alla ricerca della propria adeguazione. Nei termini del dibattito contemporaneo potremmo dire che il gioco tra senso ed esistenza si gioca da parte dell'uomo come ricerca di una pienezza di senso che egli non può darsi; poiché egli è sì un significante che esprime il mondo, i *vestigia*, le cifre, i simboli o come altro si vogliono chiamare (attività trascendentale per es. con Kant o « significazione » con Francesco d'Assisi). L'uomo per quella medietà che si diceva sopra, sa dare un senso, ma non può volgere al riflessivo questo dare un senso, non può *darsi* un senso. Questa è la radice del nomadismo della esistenza e S. Bonaventura ha percorso e invita a percorrere degli itinerari affascinanti.

(34) *II Liber Sententiarum*, dist. XXXVIII, art. II, q. II.

(35) Si veda anche la Q. I dello stesso art. citato e inoltre la dist. XXV p. I art. Unicus q. I a cui lo stesso Bonaventura rimanda.

### 2.2.1 *Desiderium*

L'uomo è un essere di desiderio. Questa affermazione è in Bonaventura il perno di un dinamismo teleologico e teologico o, se si vuole, teleologico perché teologico. Al di là della dottrina specifica, ciò che mi preme evidenziare è il desiderio come struttura antropologica. Desiderio è tensione, in-tenzionale è la vita concreta dell'uomo; questo significa essere di desiderio. Vediamo alcuni luoghi bonaventuriani dove il desiderio è inserito in un orizzonte certamente molto distante da quello delle odierne filosofie del desiderio di ispirazione essenzialmente psicoanalitica.

Nell'*Itinerarium* dove il desiderio è riferito alla contemplazione leggiamo: « Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit *vir desideriorum* » (36). Il desiderio è allora l'indice di una tensione alla pienezza esistenziale, ma appunto soltanto tensione. Dato poi che questa pienezza compimento della esistenza, come vedremo meglio più avanti, può trovarsi soltanto in Dio, *obiectum motivum* del desiderio è Dio stesso che l'uomo può incontrare nella *cognitio sapientialis*. E' infatti nelle *Collationes in Hexaëmeron* che troviamo i passaggi più interessanti. Già nella *Collatio II* vi sono delle espressioni che richiederebbero un lungo commento. Leggiamo: « Porta sapientiae est concupiscentia eius et vehemens desiderium... Haec autem sapientia non habetur nisi cum summa complacentia: ubi autem summa complacentia est praecedit summa concupiscentia » (37). Il testo più denso è tuttavia, a mio avviso quello del paragrafo 6 della medesima *collatio* ove si dice:

« Cum autem anima deiformis facta est statim intrat in eam Sapientia, quia *candor est lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis*; et sequitur: *per nationes in animas sanctas se transfert*, Sapientiae septimo. Sine sanctitate non est homo sapiens. Unde in Ecclesiastico: *Homo sanctus in sapientia manet sicut sol; nam stultus sicut luna mutatur*. Sanctitas immediata dispositio est ad sapientiam: ergo concupiscentia et vehemens desiderium porta est sapientiae; Sapientiae septimo: *Optavi, et datus est mihi sensus, et invocavi, et venit in me spiritus sapientiae. Et praeposui illam regnis et sedibus, et divitias nihil duxi in comparatione illius, usque ibi: Laetatus sum in omnibus, quoniam antecedebat me ista sapientia, et ignorabam, quoniam omnium horum mater est.*

(36) *Itinerarium mentis in Deum*, Prol. par. 3.

(37) *Collationes in Hexaëmeron*, II, n. 2.

Sed dicit, quod habuit illam optando et invocando. Si enim summum bonum est, summe amanda est; si autem omne bonum est, universaliter appetenda est et super omnia. Similiter patet exemplo Salomonis, quia non petivit aurum et argentum, sed cordocile; ideo venit in eum. Unde Iacobus: *Si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter et non improperat, et dabitur ei. Postulet autem in fide nihil haesitans.* Qui enim haesitat non est disciplinatus. Haec est ergo porta. Huiusmodi autem concupiscentia extinguit omnes concupiscentias et hominem sublevatum facit a mundo. Unde dicit: *Hanc amavi et exquisivi a iuventute mea, et quaesivi sponsam mihi eam assumere, et amator factus sum formae illius* » (38).

Le connessioni e le implicazioni filosofiche, teologiche e religiose che questi testi lasciano intravedere è ben distante da una concezione secolarizzata del desiderio, soprattutto perché presuppongono una relazione dialogica profonda e preludono al superamento della analogia inscritta nell'esemplarismo verso l'anagogia (39) che a sua volta è il compimento stesso del desiderio (40). Se la Sapienza si coglie per via anagogico-esperienziale, ciò significa che l'espressione « desiderio di Dio » indica un genitivo soggetto e oggettivo insieme; ma soprattutto perché questo desiderio abbia uno spessore ci deve essere nell'uomo una *capacitas Dei* che non deluda l'orizzonte stesso del desiderio (41). Il desiderio allora in Bonaventura è nient'altro che l'esplicitazione di una intenzionalità metafisica che si origina dalla stessa strutturazione ontologica dell'uomo e che lo apre alle dimensioni contemplative della mistica dopo aver percorso i vari gradi ascensivi, come ben mostra la struttura dell'*Itinerarium*.

### 2.2.2 *Capacitas Dei*

Se l'uomo nel mondo è in un atteggiamento di apertura intenzionale che de-cifra i *vestigia Dei*, quando si volge a esaminare

(38) *Ibid.*, n. 6 - Cfr. anche Coll. III, 1; XX, 1; XXII, 29.

(39) « Id est sursum ductio cum per visibile invisibile factum declaratur ». Il tema dell'anagogia come si intuisce facilmente è congeniale allo spirito mistico di Bonaventura, lo si trova ripetutamente nelle *Collationes in Hexaëmeron*; si veda ciò che scrive Bonaventura differenziando l'anagogia dalla allegoria e dalla tropologia nel par. 4 del Prologus del *Breviloquium*.

(40) « ... Super omnem substantiam et cognitionem est ille quem volo intelligere. Et ibi est operatio transcendens omnem intellectum, secretissima; quod nemo scit, nisi qui experitur. In anima enim sunt virtutes multae aprehensivae: sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva; et omnes oportet relinquere, et in vertice est unitio amoris, et haec omnes transcendit » *Coll. Hex.* II, 29.

(41) G. DI NAPOLI, *Art. cit.*, pp. 39-40.

la sorgente originaria di questa sua intenzionalità, si scopre come trascendenza. L'uso del linguaggio corre sempre il rischio della obsolescenza semantica come è qui il caso dei termini *trascendenza* e *capacitas Dei* a cui è legata anche l'espressione *imago Dei*. Con obsolescenza intendo che queste espressioni non danno più a pensare, mentre in Bonaventura avevano un rilevante spessore semantico ed una profonda risonanza antropologico-teologica. Siamo abituati oggi a pensare in termini di rapporto o di dialettica finito-infinito o più semplicemente di paradosso. E il paradosso che strutturalmente, cioè nella sua natura ontologica, descrive l'uomo è proprio la *capacitas Dei*, la capacità di porre dinanzi a sé un orizzonte infinito. Ontologicamente finito, temporale, l'uomo intenziona l'infinito e l'eterno, intenzione sproporzionata che fa dell'uomo un essere dissociato, « squilibrato », ontologicamente schizofrenico. La teleologia di questa intenzionalità è sconcertante, perché pone in essere un fine trascendente l'atto che lo pone (42). Sembrerebbe un'intenzione vuota, posta con la certezza dell'impossibilità del riempimento. Certo Dio non può essere semplicemente la sintesi di un atto intenzionale come ben sapeva Agostino e tutto il pensiero della Tradizione nel cui alveo pensa Bonaventura (43).

*Capacitas Dei* è allora l'espressione attivo-passiva che funge da nucleo dell'antropologia. L'uomo è capace di Dio in senso attivo, perché sente in sé la tensione al trascendente che lo definisce, ma insieme tale tensione sorge da una presenza estranea che lo abita. Questa estraneità è il fondamento metafisico di ogni intenzionalità e la connotazione specifica dell'uomo quale *imago Dei*, questo il senso passivo dell'espressione. Il *capere* dell'uomo, nel senso attivo e passivo, è sempre *ad modum recipientis*, per cui egli è l'essere chiamato a scrutare le proprie profondità, là dove abita il mistero che lo rende il particolare essere sempre differente da sé. Si può cogliere qui il presupposto di ogni metafisica dell'interiorità o, per riprendere l'espressione agostiana, dell'uomo interiore.

Bonaventura situa questa *capacitas* nell'orizzonte teoretico della conoscibilità di Dio (44) ed evidenza da un lato, che nello

---

(42) Questo tema è rintracciabile nelle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes e in particolare nel commento che nel pensiero contemporaneo ne ha fatto Lévinas.

(43) Si veda in proposito il fondamentale e suggestivo volume di H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965.

(44) Cfr. il *I Liber Sententiarum*.

« *status viae* », di Dio abbiamo soltanto una *contuitio* (45), dall'altro, che Dio è la precomprensione di ogni possibilità e l'a priori ontologico-metafisico che permette di ricondurre tutto ad unità (46). Diremmo oggi che è l'orizzonte che dà significato.

Se collochiamo il desiderio e la *capacitas Dei* nella loro cornice ritroviamo il dinamismo che si diceva sopra. L'uomo, essere di desiderio capace di Dio, cerca, seppure come essere finito nello *status viae*, la propria verità, cerca cioè di adeguare le due tensioni che lo abitano, di per sé inadeguabili e incommensurabili. Questa ricerca è la ricerca della felicità che, nell'uomo è l'indice più eloquente della sua intima dialetticità. *Eritis sicut Deus* è la molla segreta del desiderio di felicità. Bonaventura prende alla lettera quest'asserzione e ne fa la proiezione stessa dell'esistenza.

### 2.2.3 *Beatitudo*

Il tema della *beatitudo* è uno dei plessi tematici più suggestivi e più attuali del *Doctor Seraphicus*, forse quello che meglio sintetizza il senso itinerante dell'esistenza. La *beatitudo* è connessa con l'essere di desiderio quale suo fine: « *Finem namque desideriorum omnium constat esse beatitudinem, quae est "status omnium bonorum congregatione perfectus"* » (47). Per comprendere nel suo significato più vero come Bonaventura intende la beatitudine proviamo a stabilire dei rapporti. « Tutti ricercano naturalmente la beatitudine » (48) che è il « *finis satians nostrum appetitum* » (49). In altri termini esiste *beatitudo* se si dà insieme *delectatio* (50) che S. Bonaventura intende sempre come rapporto di proporzionalità e di adeguazione. Ciò significa che l'intenzionalità fungente nella ricerca della *beatitudo* nasce dalla coscienza di una sproporzione che ricerca la propria *adaequatio*, in termini bonaventuriani la propria *deiformitas* (51). Ecco l'« *eritis sicut Deus* » di Bonaventura. Vi sono però una serie di passaggi inter-

---

(45) Cioè una conoscenza mediata di Dio e della presenza dell'Essere infinito colto nel e attraverso l'essere finito. Cfr. *Itinerarium*, c. 7, n. 1; per una prima informazione si veda la voce nel *Lexique* citato.

(46) È il senso dell'*opusculum* bonaventuriano *De reductione artium ad theologiam*.

(47) *Lignum vitae*, par. 48.

(48) *In Librum Ecclesiastae*, c. III, q. II, 2.

(49) *Liber IV Sententiarum*, dist. XLIX, art. un. q. I.

(50) Secondo i maestri scolastici la *delectatio* è il risultato di un incontro di proporzionalità e in tal senso viene impiegato da Bonaventura L'*Itinerarium* è l'opera più emblematica, dove la *beatitudo* è intesa come « godimento di Dio ».

(51) Cfr. *IV Lib. Sent.*, dist. XLIX, art. I, q. I concl. e ad 5.

medi che permettono di qualificare meglio la *beatitudo* stessa. Quale « *finis ultimus omnis operationis rationalis* (52), la *beatitudo* esprime il telos intenzionale dell'essere umano nella sua operatività concreta sempre tesa alla « *summi boni fruitio* » come recita l'*Itinerarium* (53). Questa fruitio è poi, a sua volta, il compimento, l'*Erfüllung* di ogni desiderio, « *Beatitudo est quies omnium desideriorum* » (54). A questo punto sarebbe interessante un confronto con la posizione kantiana. Sofferamoci ancora un attimo a cogliere lo spessore semantico del *summum bonum* a cui si riferisce la *beatitudo*. Notiamo innanzi tutto che rientra qui in gioco la *capacitas Dei* che dicevamo sopra. Infatti, da un lato la beatitudine appartiene alla struttura ontologica dell'essere umano (55) che può anche prendere coscienza di questa sua tensione, ma solo della tensione (56); dall'altro, *in particolari*, come già abbiamo accennato, proviene da Dio, è Dio stesso, presente all'uomo come *imago* (57).

Con la *beatitudo* così intesa, perveniamo non soltanto alla *delectatio*, ma più propriamente alla *contemplatio Dei* che permette di oltrepassare la dialetticità implicita nella *capacitas Dei* in un nuovo orizzonte di senso e di pienezza, nella *deiformitas* che l'uomo scopre *in se* (58) mirando al *supra se*.

Dovremmo a questo punto accennare alla temporalità dell'uomo, ma credo che l'articolazione del discorso svolto fin qui lo renda superfluo. La concezione bonaventuriana del tempo è di fatto strettamente legata a quella agostiniana o come questa connessa al tema più ampio della *intentio*, come abbiamo accennato sopra. Il presente del presente è l'unico tempo vero; « *nunc* » lo chiama Bonaventura (59) e in esso interagiscono i due elementi caratterizzanti l'intenzionalità, l'*esse* e il *fieri* (60), dove la permanenza che cerca la durata, la possibilità di durare trova attuazione in e da Dio stesso (61). En passant si può notare (ma occorrerebbe una trattazione a parte) la funzione della *memoria* che secondo Bonaventura nel dinamismo intenzionale funge da *principium proportionalitatis* e in tal modo sospinge l'uomo, *imago Dei* o *similitudo expressa* fuori del tempo.

(52) *II Lib. Sent.*, dist. XIX, art. I, q. I.

(53) C. I, n. 1.

(54) *IV Lib. Sent.*, dist. XLIII, art. I, q. I.

(55) *Ibid.*, dist., XLIX, art. II, q. II.

(56) *II Lib. Sent.*, dist. XXXVIII, p. II, art. II, q. II. dub. I.

(57) *Ibid.*, dist. III, art. II, q. II.

(58) Cfr. *Itinerarium*, c. IV.

(59) *II Lib. Sent.*, distt. I-II, in particolare dist. II, p. I, art. I, q. I.

(60) *M. Trin.*, q. V, art. 1.

(61) *II Lib. Sent.*, dist. XXXVII, art. I, q. 2 concl.

## CONCLUSIONE

Abbiamo ripercorso alcune delle molteplici tematiche bonaventuriane e le conclusioni che possiamo trarre non possono essere che parziali e provvisorie. Direi anzi che Bonaventura stesso ci invita a una « dinamica del provvisorio » orientata verso l'essenziale. La sua concezione della kerigmaticità del mondo, della intenzionalità dell'uomo e infine della memoria che lo abita, sono come l'invito a porsi in cammino nella fiducia e nella speranza che la *quies* sia al di là, oltre l'inquietudine. Essere in cammino significa disponibilità, attenzione alle cifre della trascendenza, distacco povertà estraneità; ma significa ancora libertà. Solo una esistenza in marcia, sradicata, sa cogliersi come dialogo, come ascolto, come responsabilità.

Al di là della chiusura totalizzante dell'io, Bonaventura invita l'uomo a porsi negli spazi senza orizzonti, là dove, nel silenzio della Verna è possibile ascoltare la Parola e dove si compie la « *speculatio pauperis in deserto* » (62). A prima vista potrebbe apparire tutto già predisposto, in realtà i giochi son tutti da giocare. Per raggiungere la meta, la terra promessa, non è sufficiente un richiamo che ci muove e ci sollecita come teleologia dagli abissi della memoria, è necessario *desiderare* di raggiungerla. Ho iniziato questo mio discorso ricordando, con Blanchot, Abramo; dopo aver « assaporato » il dinamismo dell'esistenza con Bonaventura, vorrei di nuovo tornare ad Abramo, al passo della *Genesi* dove assistiamo alla vocazione del patriarca. « Jahve disse ad Abramo: "Parti dalla tua terra e dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre verso la terra che io ti indicherò. Io farò di te una grande nazione e ti benedirò, renderò grande il tuo nome che diverrà una benedizione » (63). Da questi versetti della *Genesi* appare in maniera luminosa quale può essere la prospettiva esistenziale del patriarca. Il suo essere è un futuro. Egli sarà Abraham e non più Abram, la sua terra, potremmo dire il suo « mondo-della-vita » è in un non-luogo attuale, la sua identità profonda è proiettata in avanti. La sua esistenza nomade racchiude il senso di una tensione esistenziale. Il suo andare è teleologicamente guidato dal desiderio di raggiungere la terra « che io ti indicherò ». Il desiderio di Abraham però, proprio perché fondato su una promessa inaugura una dinamicità nell'esistenza che non è ritorno o recupero, ma ricerca di qualcosa di inedito che deve venire.

---

(62) Com'è noto è questo l'incipit dell'*Itinerarium*.

(63) *Gen.*, 12, 1-3.

E' il senso dell'a-venire che inaugura il principio della differenza contrapposto a quello tranquillo dell'identità, tanto caro alla speculazione occidentale, spesso protesa più al passato rassicurante che ai turbamenti dell'insicurezza del futuro. L'essenza dell'essere è il proprio passato, « perocché l'essenza (Wesen) è l'essere che è passato (Ge-wesen), ma passato senza tempo » (63). Ora nella prospettiva biblica soltanto Dio è senza tempo, egli soltanto dice « Io sono colui che sono »; l'uomo al contrario è colui che nel tempo, *attende* di essere ciò che sarà.

EMILIO BACCARINI

---

(64) G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, ed. it., vol. II, p. 1.