

L'« ITINERARIUM » DI S. BONAVENTURA COME ERMENEUTICA ONTOLOGICA

Nei suoi sviluppi più recenti la riflessione filosofica è tornata spesso a domandarsi se e in quale misura è possibile dar luogo ad un'ermeneutica ontologica. In tale direzione si è orientato l'impegno speculativo di Heidegger, di Gadamer, di Ricoeur e di altri ancora. Pur non disponendo ancora di una risposta conclusiva, nel pensiero contemporaneo si è ormai fatta strada la convinzione che un'ermeneutica ontologica non solo è auspicabile, ma è anche realizzabile, per cui l'ipotesi di delinearne la struttura logico-concettuale merita di essere presa in esame. Ci si è resi conto però anche che il linguaggio così come è inteso dagli studi più recenti della filosofia analitica e, più specificatamente, della cosiddetta « teoria degli atti linguistici » vi occupa un posto di primo piano.

Ora, la prospettiva filosofica di S. Bonaventura ci sembra particolarmente adatta per tentare una verifica di tale ipotesi. Per questo riteniamo di poterne proporre una lettura nei termini di un'ermeneutica ontologica.

Non ci nascondiamo che, trattandosi di una proposta di interpretazione del pensiero bonaventuriano che si discosta di molto da quelle tradizionali, può suscitare più di una perplessità. Essa, d'altro canto, non presume di essere la più adatta per coglierne la rilevanza teoretica e quindi per attingerne il senso; vuole essere semplicemente una delle tante letture possibili. Ha comunque una sua giustificazione, come si vedrà anche in seguito, e perciò è meritevole di una qualche considerazione.

La proposta interpretativa verterà sull'« itinerarium » come stile di pensiero, come modo di filosofare. Quindi guarderà all'*Itinerarium mentis in Deum*, ma terrà presenti anche le altre opere di S. Bonaventura.

1. LE CONDIZIONI DELL'« ITINERARIUM »

L'*Itinerarium mentis in Deum* si apre con un'invocazione: « Inizio questa opera, scrive S. Bonaventura, con una preghiera al Primo Principio dal quale discende ogni illuminazione perché è il Padre della luce, dal quale proviene ciò che di buono è dato e il dono perfetto. Invoco cioè l'eterno Padre in nome di Gesù Cristo

suo Figlio e nostro Signore, affinché, per l'intercessione della Santissima Vergine Maria madre di Gesù Cristo nostro Dio e Signore e del beato Francesco nostra guida e padre, *illumini gli occhi* della nostra mente e *guidi i nostri passi sulla via di quella pace che oltrepassa ogni concetto* »(1). Questo vuol dire che la preghiera, in quanto è — come si legge nel *Breviloquium* — sia vocale (« *petitio decentium a Deo* ») che mentale (« *ascensus intellectus in Deum* »), è la via di accesso all'« *itinerarium* » ovvero il suo primo momento.

La preghiera, d'altro canto, è indispensabile per colui che vuol conoscere la verità; solo con essa infatti si rende conto che la sua aspirazione comporta il coinvolgimento totale di se stesso. S. Bonaventura appunto giustifica l'invito alla preghiera che rivolge al lettore motivandolo come segue: « Affinché non abbia a credere che gli sia sufficiente la lettura senza l'unzione, la meditazione senza la devozione, la ricerca senza l'ammirazione, l'accortezza senza l'entusiasmo, l'operosità senza la pietà, la scienza senza la carità, l'intelligenza senza l'umiltà, lo studio senza la grazia divina, lo specchio senza la sapienza divinamente ispirata » (2). La ricerca della verità cioè investe l'uomo in ogni suo aspetto, tanto in quello intellettuale (*investigatio, speculatio, scientia, sapientia*) e morale (*pietas, caritas, humilitas*) quanto in quello emotivo (*devotio, admiratio, exsultatio*) e comportamentale (*circumspectio, industria, studium*).

Va inoltre detto che l'invocazione iniziale sta ad indicare che l'« *itinerarium* » non è un cammino che l'uomo compie da sé, autonomamente, con le sue sole forze. S. Bonaventura lo fa rilevare esplicitamente nell'ultimo paragrafo dell'ultimo capitolo dell'*Itinerarium mentis in Deum*. Scrive infatti con rara finezza: « Se poi desideri sapere in che modo tutto ciò avvenga, interroga la grazia non la dottrina, il desiderio non l'intelletto, il gemito della preghiera non lo sforzo della lettura, lo sposo non il maestro, Dio non l'uomo, la caligine non il chiarore, non la luce, ma l'ardore che infiamma tutto l'essere e trasporta in Dio con l'unzione che rapisce e il fuoco dell'amore » (3).

Ma il fatto che il cammino verso la verità si configuri per l'uomo come un cammino insieme, cioè come un procedere in compagnia di chi già la possiede, non equivale ad una svalutazione delle

(1) *Itinerarium*, Prologus, 1.

(2) *Ibid.*, Prologus, 4.

(3) *Ibid.*, VII, 6. Per una posizione analoga si confrontino, oltre l'ormai classica monografia di E. GILSON (*La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1953³), anche i più recenti contributi di Th. CROWLEY (*Illumination and Certitude*, in AA.VV., *S. Bonaventura 1274-1974*, a cura di J.G. Bougerol, Grottaferrata 1973-74, vol. III, pp. 431-448) e di B. MC GINN (*Ascension and Introversion in the Itinerarium mentis in Deum*, *ibid.*, pp. 535-552).

sue capacità. E' soltanto la conseguenza della sua finitudine, l'effetto della sua non autosufficienza. S. Bonaventura infatti, oltre a concepire l'« itinerarium » come un processo di ascesa proprio dell'uomo, ne considera momenti fondamentali la *lectio*, la *speculatio*, l'*investigatio*, l'*industria*, la *scientia*, l'*intelligentia*, vale a dire le attività in cui l'uomo rivela la sua identità, in cui esprime la sua vocazione a conoscere e volere.

D'altra parte, è indubbio che l'« itinerarium », pur essendo un procedere insieme, presuppone la differenza ontologica tra l'uomo che cerca la verità e chi la possiede ovvero che con essa si identifica. Essa perciò ne è il fondamento e costituisce lo sfondo ontologico e teoretico entro cui l'« itinerarium » prende forma. Non a caso infatti, nell'invocazione più volte richiamata, S. Bonaventura ricorda che l'uomo è tenuto alla *devotio*, all'*admiratio*, alla *caritas* e, soprattutto, all'*humilitas*, cioè alla coscienza della propria finitudine e al dovere di disporsi, di comportarsi di conseguenza nei riguardi dell'ordine cosmico e della verità. E, nell'avvertimento finale, fa osservare che l'uomo, se vuole sapere in che modo la sua anima possa unirsi misticamente a Dio e quindi cogliere il principio esplicativo della realtà, deve interrogare « la grazia non la dottrina, il desiderio non l'intelletto, il gemito della preghiera non lo sforzo della lettura ».

Resta ancora una considerazione da fare per chiarire le condizioni dell'« itinerarium ». Alla luce di quanto si è detto appare evidente che esso è un cammino per coloro che « amano la sapienza divina e sono infiammati dal suo desiderio » e quindi per quelli che « vogliono dedicarsi a magnificare Dio, ammirarlo e gustarlo » (4). Anche per costoro però è un cammino possibile soltanto se, come fa rilevare S. Bonaventura, « lo specchio della loro mente è terso e pulito » (5). Questo vuol dire che l'« itinerarium », per essere intrapreso, richiede la purificazione dello spirito, la sua liberazione da qualsiasi falsa credenza e la sua reintegrazione nel proprio statuto. L'invocazione con cui si apre l'*Itinerarium mentis in Deum* perciò altro non è che l'espressione di un'epochè posta in atto, da colui che prega, nei confronti del suo modo abituale di essere, di una sospensione della fiducia nella sua presunta autosufficienza e, ad un tempo, la testimonianza di una nuova disposizione d'animo, di una conversione integrale.

L'uomo, dal canto suo, non può compiere alcuna epochè se la verità non lo aiuta, non lo soccorre. « Noi non possiamo elevarci,

(4) *Itinerarium*, Prologus, 4.

(5) *Ibid.* Anche in altri scritti (in particolare *In Hexaem.*, coll. II, 27) S. Bonaventura sostiene che la purificazione come atto integrale dell'uomo è una delle condizioni principali per l'ascesi e quindi per la sua elevazione a Dio.

scrive infatti S. Bonaventura, se non ci aiuta una forza superiore ». E aggiunge: « Per quanto abbiamo disposizioni intime ad elevarci, nulla accade senza l'aiuto di Dio » (6). A sua volta però « l'aiuto divino, fa osservare ancora S. Bonaventura, è dato a quelli che lo chiedono con cuore umile e devoto » (7). Ne segue pertanto che, come l'*epochè* che è alla base dell'« itinerarium » presuppone la verità, così questa per manifestarsi esige un cuore disposto ad accoglierla. Ma ciò allora vuol dire che l'invocazione posta all'inizio dell'*Itinerarium mentis in Deum* costituisce la modalità con la quale l'uomo scopre che, in tanto può invocare Dio aprendosi alla sua manifestazione, in quanto è già da sempre presso di lui e da lui chiamato, sollecitato a renderne testimonianza nel mondo.

La ricerca della verità dunque è inscritta in una situazione ermeneutica. L'« itinerarium » perciò, più che un cammino, è un ritorno ad essa, un porsi in condizione tale che si manifesti, che si riveli nella sua identità. L'invocazione con cui ha inizio ne mette in luce anche lo statuto ontologico. Poiché comporta un coinvolgimento integrale dell'uomo sullo sfondo della differenza ontologica che lo separa e lo distingue da Dio, l'« itinerarium » si prospetta per lui come l'assunzione responsabilmente consapevole del proprio statuto di essere finito che aspira a ricongiungersi all'Infinito al quale da sempre appartiene.

2. IL MONDO ALLA LUCE DELLA VERITÀ

Con la sospensione dell'atteggiamento naturale nei confronti del mondo e con la conversione messa in atto dall'invocazione, l'uomo si pone in condizione di realizzare l'« itinerarium ». Ma, in quanto lascia essere la verità nella sua essenza, esso gli consente di coglierla nelle sue manifestazioni, cioè nelle cose.

La verità, sostiene S. Bonaventura, è « expressio » (8). Per questo Dio, che è verità, « ha espresso tutte le cose in suo Figlio » (9). E le cose, a loro volta, poiché traggono la loro origine dalla « veri-

(6) *Itinerarium*, I, 1. Per chiarire meglio il senso di quanto detto occorrerebbe richiamare le linee fondamentali della nota dottrina bonaventuriana dell'illuminazione. Ma tale impegno ci porterebbe lontano dall'ambito della presente ricerca. Sulla dottrina dell'illuminazione possono essere utilmente consultati, oltre gli scritti di Gilson e di Crowley già ricordati, anche la monografia di J.G. BOUGEROL (*Introduction à l'étude de S. Bonaventure*, Paris-Tournai-New York-Roma 1961), il saggio di V. BIGI (*La dottrina della luce in S. Bonaventura*, in *Divus Thomas*, 1961 (64), pp. 395-422).

(7) *Itinerarium*, I, 1.

(8) Cf. *I Sent.*, d. 35, art. un., q. 3 e, meglio ancora, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 3. Prini fa osservare che « l'esemplarismo di Bonaventura è l'affermazione della natura essenzialmente espressiva della verità » (P. PRINI, *La scelta di essere. Il "senso" del messaggio francescano*, Roma 1982, p. 53).

(9) E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., p. 147.

tas exprimens », ne costituiscono gli effetti, per cui sono « ombre, risonanze e pitture di quel primo principio sommamente potente, sapiente e buono, di quell'eterna fonte, luce, pienezza, causa efficiente, esemplare e ordinatrice » (10). Cioè non solo portano in sé l'impronta del loro Creatore, ma hanno anche con lui una certa qual somiglianza. Afferma infatti S. Bonaventura: « Ogni creatura per sua natura è immagine e rassomiglianza dell'eterna sapienza » (11).

Per tale ragione le cose del mondo, una volta che abbiamo assunto la disposizione a riguardarle alla luce della verità in conseguenza dell'invocazione e quindi della conversione, sono per noi « immagini, manifestazioni e segni divinamente dati e proposti ai nostri occhi perché possiamo cointuire Dio » (12). O, meglio ancora, sono « esempi dinanzi alle menti ancora rozze ed irretite dai sensi per innalzarle dalle cose sensibili che vedono alle cose intelligibili che non vedono, come dal segno si giunge alla cosa significata » (13). La luce cioè che procede dalla verità dissipa le ombre e, inondando di sé il mondo, lo mette in condizione di rivelarsi nella sua identità. E così appare manifesto, scrive S. Bonaventura, che « tutto il mondo è ombra, via, vestigio, cioè il *libro scritto di fuori*. In ogni creatura infatti rifulge, mescolato alla tenebra, il divino esemplare ed essa è quindi come una certa capacità mista alla luce » (14).

In conseguenza di questa particolare natura che le contraddistingue, le cose del mondo non sono mere apparenze, ma realtà ontologicamente ben definite. Tali infatti l'« itinerarium » consente

(10) *Itinerarium*, II, 11. Per rendere esplicito il senso di questo e di altri passi che seguono occorrerebbe ripercorrere i momenti principali della dottrina bonaventuriana dell'esemplarismo. Ma anche questo aspetto del pensiero del Dottore Serafico ci porterebbe lontano dal tema che stiamo affrontando. A tale proposito possono essere utilmente tenuti presenti, oltre la voce « exemplar » del *Lexique saint Bonaventure* curato da J.G. Bougerol (Paris 1969), i seguenti studi: J.M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris 1929; A. GERKEN, *Theologie des Wortes. Das Verhaeltnis von Schoepfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Düsseldorf 1963; O. GONZALES, *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid 1967; L. MATHIEU, *La Trinitè crèatrice d'après saint Bonaventure*, Paris 1969; E. BETTONI, *S. Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Milano 1973; S. VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, Milano 1974.

(11) *Itinerarium*, II, 12. Nel sermone intitolato *Christus unus omnium magister* al par. 16 S. Bonaventura scrive: « Nelle creature è presente un triplice modo di conformità a Dio. Alcune infatti vi si conformano come *vestigium*, altre come *imago*, altre ancora come *similitudo* ».

(12) *Itinerarium*, II, 11.

(13) *Ibid.*

(14) *In Hexaem.*, coll. XII, 14. « Si tratta dunque, commenta Prini, di una vera e propria *ontologia dell'espressione*, dove il mondo appare come il manoscritto cifrato di un discorso divino » (*La scelta di essere. Il "senso" del messaggio francescano*, cit., p. 55).

di concepirle. Riguardandole alla luce della verità che esso presuppone ed entro cui si dispiega, in esse si vedono non già delle pure ombre evanescenti, ma gli effetti reali e tangibili di una sapienza che si esprime creando, di una verità che si manifesta facendo essere.

L'« *itinerarium* » va anche oltre: mette in grado di scoprire che le cose del mondo sono diverse tra loro e sono disposte secondo un ordine gerarchico. Ce ne dà conferma S. Bonaventura, osservando che « l'occhio di chi indaga con la ragione vede che alcuni esseri hanno solo l'esistenza, altri hanno l'esistenza e la vita, altri infine hanno l'esistenza, la vita e la ragione » (15).

D'altro canto, si è detto che tutte le creature « alludono a ciò che di Dio è invisibile » (16) e quindi tutte, sebbene ciascuna con caratteristiche sue proprie, rinviano a lui. L'« *itinerarium* » pertanto, che permette di rendersene conto, equivale all'esperienza intellettuale mediante la quale l'uomo avverte che « la stessa totalità delle cose è scala per ascendere a Dio » (17). Esso però, come è noto, ha inizio con l'invocazione e quindi comporta il coinvolgimento integrale dell'uomo. L'« *itinerarium* » perciò, oltre che esperienza di conoscenza, è esperienza di vita. Cioè per l'uomo che vi si impegna costituisce un modo di porsi in rapporto con il creato e il suo Creatore in cui ne va di mezzo il senso stesso del suo esistere, del suo essere al mondo, del suo condurre i suoi giorni in comunione con altri uomini. Per questo S. Bonaventura afferma che, mediante l'« *itinerarium* », l'uomo scopre che è una creatura, cioè un essere finito, ma nel quale rifulge la luce dell'eterna sapienza e verità. E ne trae la conseguenza che, dal punto di vista ontologico, egli è chiamato non già a chiudersi in se stesso, a ripiegarsi nella propria intimità e a proclamare la propria autosufficienza, bensì ad aprirsi, a rendersi disponibile nei confronti

(15) *Itinerarium*, I, 13. Tra gli esseri che hanno « l'esistenza, la vita e la ragione », vi sono gli uomini. A tale proposito la Vanni Rovighi rileva che in S. Bonaventura la creatura razionale ha « un rapporto più immediato con Dio e perciò ha con lui una somiglianza più decisa (*expressior*), una somiglianza per cui può esser detta immagine. Per ciò che riguarda poi la proporzionalità, l'uomo è immagine di Dio in quanto le sue facoltà spirituali, memoria, intelligenza e volontà riflettono le tre persone divine » (S. VANNI ROVIGHI, *S. Bonaventura*, cit., p. 69).

(16) *Itinerarium*, II, 12.

(17) *Breviloquium*, p. II, c. XII, n. 12. Galimberti, a tale proposito, pone l'accento sull'affinità della funzione simbolica espletata dalle *vestigia* bonaventuriane e le « cifre » jaspersiane. E continua dicendo che le *vestigia* bonaventuriane « emergono quando l'uomo legge negli enti il rinvio all'essere, oltrepassando la mera datità di questi (« *illis post se relictis* », *In Sent.*, d. 3, a. 1, q. 3) a cui si limita la visione intellettuale delle cose » (*Il linguaggio simbolico in Bonaventura e in Jaspers*, in « Bollettino d'informazioni del Centro di Studi bonaventuriani », XXXI, aprile 1984, p. 53).

dell'essere infinito ovvero « ad ascendere gradualmente al sommo principio » (18).

L'« itinerarium » dunque è un progressivo riguardare il mondo alla luce della verità. Pertanto, oltre a presupporla e a fondarsi su di essa, si propone anche come un modo di lasciarla essere nella sua essenza. Ovvero si prospetta come una disponibilità, un'attitudine a far sì che si manifesti nella sua identità di espressione, cioè di creazione, di causa prima ed ultima delle cose e dell'uomo. Sotto questo profilo l'« itinerarium » si configura come un'ermeneutica del mondo in quanto rinvia in ogni suo aspetto a Dio, cioè un modo di leggerlo attraverso e oltre la caligine in cui è immerso, una maniera per comprendere lo statuto ontologico ed il significato esistenziale degli esseri che ne fanno parte.

Chiarita la natura dell'« itinerarium », resta da chiedersi perché mai l'esperienza di fede entro la quale prende forma esiga un cammino di conoscenza. Tale esperienza peraltro già di per se stessa è nella verità e ad un grado così elevato che nessuna conoscenza umana è capace di eguagliarla. Ma non è difficile trovare la risposta ed è S. Bonaventura che ce la fornisce. La fede nella sua essenza, fa osservare il santo di Bagnoregio, richiede l'« itinerarium » come esperienza di conoscenza, oltre che come esperienza esistenziale. Essa infatti « desidera avere ragioni di ciò che crede per amore di quella verità alla quale dà l'assenso » (19).

In quanto si sviluppa e prende forma nell'ambito della fede, l'« itinerarium » dunque esprime lo sforzo intellettuale e morale con cui l'uomo cerca di appropriarsi del contenuto di verità che la fede incarna. Per lui perciò rappresenta l'esperienza mediante la quale, vedendo che in tutte le cose « risplendono la somma potenza, sapienza e bontà del creatore » (20), si rende conto che « Dio è *origine esemplare e fine* di ogni creatura » (21). Inoltre costi-

(18) Il passo del *Breviloquium* a cui la citazione si riferisce suona come segue: « Creatura mundi est quasi quidam *liber*, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressio- nis, scilicet per modum *vestigii*, *imaginis* et *similitudinis*: ita quod ratio *vestigii* reperitur in omnibus creaturis, ratio *imaginis* in solis intellectu- abilibus 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 » (p. II, c. XII, n. 1).

(19) *Sent.*, Proemii q. 2, ad 6um. Sulla questione relativa ai rapporti tra scienza e fede S. Bonaventura torna anche nell'*Epistola de tribus quaestionibus*, in cui precisa che « le parole dei filosofi talora servono ad una maggiore intelligenza della verità e alla confutazione dell'errore », e pertanto « non è un venir meno alla purezza della fede lo studiarle, soprat- tutto anche perché molte questioni di fede non si possono risolvere senza la fede ». L'argomento è bene illustrato da J.G. Bougerol nell'*Introduction à l'étude de S. Bonaventure*, cit., soprattutto nelle pp. 105-106.

(20) *Itinerarium*, I, 10.

(21) *Itinerarium*, II, 12.

tuisce l'esperienza con la quale, pur restando nel mondo ed occupandosi del suo destino temporale, compie la graduale ascesa al Padre, il progressivo ritorno al suo Creatore.

3. LA CREATURA COME PAROLA DIVINA

La verità, come si è detto, è per sua natura espressione. Essa quindi è manifestazione di sé, rivelazione della propria identità in altro da se stessa, in qualcosa di diverso. E poiché ciò in cui si esprime esiste in virtù di essa, la verità nella sua essenza è creazione.

D'altro canto, nell'ambito dell'esperienza di fede in cui l'« itinerarium » prende forma, la verità è Dio. E Dio appunto è la verità che si esprime creando, che si manifesta con atti d'amore. S. Bonaventura stesso ce ne dà conferma; scrive infatti che « il Padre dall'eternità generò il Figlio simile a se stesso », inoltre « disse che cosa poteva fare ed espresse in lui tutte le cose » (22).

Il Figlio, cioè Gesù Cristo, è dunque il Verbo, vale a dire la Parola in cui Dio ha espresso eternamente se stesso. Ma, come tale, egli è anche l'essere nel quale il Padre ha posto in atto la sua potenza creativa. Mutuando l'immagine da S. Agostino, S. Bonaventura parla del Figlio come di un'« arte divina » o di un'« arte eterna » e precisa che non si tratta di un'« arte semplicemente », ma di « una certa arte », la quale deriva dalla sapienza stessa del Padre, per cui il Padre in essa conosce e mediante essa opera creando, facendo essere il mondo » (23).

Poiché si caratterizza come « arte divina » o « arte eterna », nel Figlio tutto è conservato, però in maniera distinta, « quale principio che mantiene ogni essere nella forma sua propria, come regola che guida » (24). In lui quindi sono presenti le idee, i modelli secondo cui il mondo è stato creato e perciò i suoi criteri esplicativi. S. Bonaventura lo fa rilevare esplicitamente; dice infatti che « il Verbo è ciò in cui la cosa si manifesta e si esprime » (25).

Le creature, a loro volta, in quanto sono effetto della creazione divina, sono « ombre, risonanze e pitture di quel primo principio sommamente potente, sapiente e buono; di quell'eterna fonte, luce,

(22) *In Hexaem.*, coll. I, 13.

(23) *I Sent.*, d. 31, p. 2, dub. 2.

(24) *Itinerarium*, II, 9. A chiarimento di quanto detto, si può tener conto di quanto S. Bonaventura afferma *In Hexaem.*, coll. III, 3: Dio, conoscendo se stesso, « conosce tutto ciò che è e tutto ciò che può; quindi la ragione del suo conoscere in lui è pari al suo intelletto ed è la sua similitudine ». Ma tale similitudine, come è noto, è il Verbo. Pertanto, conclude S. Bonaventura, « se questa similitudine è uguale a Dio ed è Dio e, in quanto originata da lui, costituisce l'origine e tutto ciò che il Padre può, essa rappresenta tutte le cose ».

(25) *I Sent.*, d. 27, p. 3, q. 1.

pienezza, causa efficiente, esemplare e ordinatrice » (26). Rappresentano cioè le modalità di espressione del Creatore, anche se ciascuna in diverso grado; e quindi con una fisionomia sua propria. E ne sono l'immagine che ha con lui una certa qual somiglianza.

Ma, ancora più specificatamente, le creature sono segni che stanno per altro da sè. Perciò tutte alludono al loro Creatore e rinviano a lui come a loro principio e fine, come a loro causa prima e ragione ultima. E lo fanno, come afferma S. Bonaventura, soprattutto le creature che nella Sacra Scrittura sono state usate dai Profeti per designare allegoricamente le cose spirituali o, in modo speciale, quelle « nella cui immagine Dio volle apparire attraverso il ministero degli angeli » o, in maniera ancora più elevata, quelle che Dio volle istituire perché fossero « non solo un segno nel senso comune della parola, ma anche un Sacramento » (27).

Benché tutte le creature siano segni che rinviano a Dio, tuttavia ciascuna lo fa non solo secondo un grado diverso, ma anche con un significato che la differenzia dalle altre. Tutto ciò invero non è detto esplicitamente né nell'*Itinerarium mentis in Deum* né nelle altre opere che stiamo esaminando, ma risulta abbastanza chiaro se teniamo presente la concezione del linguaggio che vi è contenuta e se consideriamo tale concezione alla luce della prospettiva teoretica che l'« itinerarium » come ermeneutica ontologica dischiude, cioè dal punto di vista della verità e della sua rivelazione.

Le creature, come si è detto, sono segni. S. Bonaventura però le chiama anche con il nome di *verba*, cioè di parole. Se a tutte o ad alcune soltanto spetti tale denominazione non lo dice; però, come vedremo, l'« itinerarium » mette in condizione di riconoscere che può essere estesa a tutte.

Circa la natura dei *verba* S. Bonaventura fa propria una distinzione di S. Agostino, per cui in ciascuno di essi vede presenti una *vox articulata* o suono ed un significato. Con *vox articulata* o suono intende quella parte del *verbum* che, nell'esercizio effettivo del parlare, « è determinata a significare qualche cosa di specifico, mentre prima era in sè indifferente e poteva significare cose diverse » (28); con significato invece intende, più che la cosa significata,

(26) *Itinerarium*, II, 11.

(27) *Itinerarium*, II, 12.

(28) *III Sent.*, d. 24, art. 3, q. 1, ad 6. Si vedano anche *I Sent.*, d. 22, art. un., q. 3 e *II Sent.*, d. 10, art. 3, q. 1, concl. La Manferdini, anche in considerazione di un'indicazione fornita dai Padri editori dell'opera bonaventuriana, sostiene che il Dottore Serafico « mutua le nozioni elementari della linguistica da Aristotele, tramite Boezio ». Nell'ambito del suo ampio articolo però ridimensiona in buona parte questo suo giudizio, riconoscendo l'importanza fondamentale dell'influenza agostiniana (cf. T. MANFERDINI, *S. Bonaventura filosofo del linguaggio*, in AA.VV., *S. Bonaventura 1274-1974*, cit., pp. 505-534).

ovvero l'oggetto di riferimento, l'intenzionalità con cui è riguardata da colui che parla o ascolta. Perciò il *verbum* o parola è l'effetto dell'emissione di un suono usato per esprimere un significato relativamente ad una cosa o ad un oggetto determinato. E S. Bonaventura ce ne dà conferma, poiché scrive: « La parola della riflessione interna si unisce alla *vox* nel pensiero e quindi alla *vox* sensibile nell'enunciazione, e da ciò scaturisce l'espressione in atto » (29).

D'altro canto, non c'è da meravigliarsi se nel *verbum* o parola l'uomo rivela una propria capacità creativa. Esso infatti è per lui, in primo luogo, espressivo della sua capacità intellettuale e perciò si dispiega come apertura alla verità che si fa manifesta; inoltre è rivelativo della « similitudo » che lo accomuna, come creatura, al suo Creatore.

C'è però ancora un aspetto che va tenuto presente. In un passo del I libro delle *Sentenze* S. Bonaventura identifica la *vox articulata* con il *signum verbi* (30). Ciò induce a supporre che, nella sua prospettiva, il *signum*, anche se per sua natura sta per altro da sé, tuttavia esplica effettivamente tale funzione soltanto nel *verbum*, cioè nella parola in atto. Del resto S. Bonaventura afferma che il *verbum* è ciò « che emana dalla mente *per modum conceptionis*, per cui di se stesso dice che è concepito » (31). Di conseguenza si può concludere che, nella sua visione del mondo, le cose sono *signa* che rinviano ad altro da sé più che per se stesse, quando sono *signa di verba*, cioè quando sono connesse ad un'intenzionalità che, oltre a riferirvisi, vi coglie un significato.

Ma poiché tale è la concezione bonaventuriana del linguaggio, essa è una conseguenza del fatto che lo strumento dell'espressione e della comunicazione è riguardato alla luce della verità. Solo in questa prospettiva infatti il linguaggio può rivelarsi capace di esprimere le cose e può presentarsi non già come un sistema di segni, ma come un sistema di *verba*, cioè di parole in atto (32).

(29) *I Sent.*, d. 9, art. un., dub. 4.

(30) *I Sent.*, d. 22, art. un., q. 1, fund. 3.

(31) *I Sent.*, d. 9, art. un., dub. 4. Sotto questo profilo appare evidente che, nella prospettiva di S. Bonaventura, si ammette, come dice la Manfredini, « l'esistenza del discorso interiore e inespresso », alla maniera di S. Agostino (cf. MANFerdINI, *S. Bonaventura filosofo del linguaggio*, cit., p. 514, n. 14). E' importante sottolineare però che tale discorso non è innato, ma è un prodotto dell'anima. Solo così facendo infatti si riconosce che l'anima, lungi dal ricevere dall'esterno il senso delle cose, lo produce, lo fa essere. S. Bonaventura, d'altro canto, ce ne dà indubbia conferma; scrive infatti: « L'oggetto esteriore non agisce sull'anima e non la perfeziona; ma l'anima stessa reagisce in sé in occasione dell'azione ricevuta dal di fuori e, *informando se stessa*, agisce più sull'oggetto di quanto non sia modificata da questo » (*II Sent.*, d. 23, art. 2, q. 1).

(32) *Commentarius in libr. Ecclesiastes*, c. I, par. 9.

4. IL SENSO DELL'ESISTENZA.

Come si è detto, l'« itinerarium » mette l'uomo in condizione di vedere nel mondo l'espressione di Dio, di cogliere nelle cose gli effetti della sua Parola creatrice. Esso perciò costituisce per lui l'esperienza mediante la quale conosce l'intero creato nella sua essenza e ne contempla la straordinaria bellezza. E rappresenta anche l'esperienza per mezzo della quale vede nel mondo i segni di un rinvio a Dio, nella sua perfezione il messaggio di un cammino da percorrere e l'anticipazione di una meta da raggiungere (33).

Ma l'« itinerarium », poiché pone l'uomo nella luce della verità, risuona per lui come un invito ad esserle fedele in se stesso e presso gli altri, come un monito a renderne testimonianza tra i suoi simili. Si configura perciò come la delineazione di un impegno che lo coinvolge sia sul piano intellettuale sia su quello morale.

Come tale, l'« itinerarium » costituisce un'ermeneutica ontologica, cioè un modo di prendere coscienza e quindi di rendere conto della natura degli enti, riguardandoli nel loro rapporto di dipendenza dall'essere sommo che è Dio. Nella prospettiva bonaventuriana però è anche e principalmente un'ermeneutica della condizione esistenziale dell'uomo. Oltre che della sua origine, infatti rende conto anche della sua fine. Gli indica anche la meta del suo essere al mondo, che è rappresentata dall'ascesa graduale a Dio, cioè dal ritorno alla casa del Padre. Nel pieno rispetto della sua libertà e quindi della sua decisione responsabile, l'« itinerarium » propone perciò all'uomo un cammino di vita che, in quanto è illuminato dalla luce della verità rivelata, è certo e sicuro. Attraverso l'ordine che gli consente di vedere nel creato, gli offre le garanzie necessarie per alimentare la sua speranza di un futuro ricongiungimento al Creatore. Per cui lo mette nella condizione di realizzare la propria identità di uomo, di dare un senso alla propria esistenza, di rispondere al destino di trascendenza e di eternità a cui è chiamato.

ANTONIO PIERETTI

(33) Significativa a tale proposito è l'osservazione di A. Rigobello: « Lo spessore ontologico della realtà in Bonaventura si può precisare come spessore semantico. Al realismo classico sembra così sostituirsi una ontologia del significato: la realtà delle cose non si esaurisce nella loro materiale configurazione empirica, ma nella carica semantica di cui sono dotate; conoscere diviene lettura di simboli, interpretazione di *orme, di immagini, di spettacoli*. Il mondo si popola di *segni e di risonanze*. La conoscenza intuitiva traduce in immagini l'universalità del concetto. L'azione morale, anzi l'espressione stessa della spiritualità, è testimonianza di ciò a cui si allude, assunzione del significato ultimo della realtà. E' in questa prospettiva simbolica che ricerca e preghiera intrecciano i loro metodi e confluiscono nell'unità intenzionale della meta » (*Teologia e preghiera in S. Bonaventura: confronto fra due esperienze*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, a cura di A. Pompei, Roma 1976, vol. III, p. 49).

