

## FEDE E FINITITUDINE UMANA

### IN S. BONAVENTURA

#### 1 - INTRODUZIONE. LA FEDE TRA OPINIONE E SCIENZA

La comprensione del senso e della portata della fede in S. Bonaventura comporta la chiarificazione preliminare dei caratteri con cui essa si presenta quale grado intermedio tra l'opinione e la scienza. La fede è infatti « magis certa quam opinio et minus quam scientia » (1); essa, come S. Bonaventura ripete da Ugo di S. Vittore, è « certitudo quaedam de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constituta » (2). L'opinione e la scienza delimitano quindi negativamente l'essenza della fede, mostrano cioè come questa *non* può essere né vissuta né compresa. Innanzitutto l'opinione: la fede e l'opinione possono riguardare il medesimo oggetto e tuttavia sono fra loro incompatibili (« fides excludit opinionem »), perché, intesa in senso proprio, l'opinione porta con sé, a differenza della fede, il timore e l'indecisione nei confronti di ciò che opina (« habet annexam formidinem et fluctuationem circa eandem materiam ») (3). Negli aspetti negativi del timore e dell'indecisione si annunciano quindi già i caratteri che contrassegneranno in modo positivo la fede. La dimensione del futuro, che può essere sperimentata solo da quell'ente finito che è l'uomo, viene vissuta da chi teme come espressione di una finitezza passiva, che si colloca all'estremo opposto di quell'atto di finitezza risoluta che è la speranza. Altrettanto l'indecisione mostra l'impossibilità da parte dell'opinione di porsi come un atto capace di coinvolgere la totalità dell'uomo e quindi di chiamare in campo non solo il comprendere, ma anche la volontà. Il collocarsi della fede « supra opinionem » si accompagnerà quindi all'abbandono di un'attitudine d'irrisolutezza e di paura, anche se la sua funzione non sarà certo quella di procurare un'illusoria pienezza, bensì di lasciare emergere, nella speranza e nella decisione, la testimonianza più autentica della nostra finitezza.

(1) III Sent. d. 23 a. 1 q. 1 ad 1 (cito da S. BONAVENTURAE, *Opera omnia*, Quaracchi 1891, qui III 471).

(2) III Sent. d. 23 dub. 1 (III 501).

(3) III Sent. d. 24 a. 2 q. 2 concl. (III 520-521).

Superiore all'opinione, la fede si colloca al di sotto della scienza, ma di quale « scientia »? Non la scienza dell'umana filosofia, fondata sopra i principi della ragione e che trova il suo termine nel riconoscimento di una causa suprema, principio del creato (4). Nei confronti di questa scienza la fede non ha rapporti né di concorrenza né di subordinazione. Non di concorrenza, perché ciò che la scienza filosofica attinge con un sapere necessario non contrasta con la fede, bensì le è di aiuto, mentre la fede, per parte sua, non toglie l'abito della scienza né il suo uso (5). Ma neppure la fede può configurarsi come un'attitudine inferiore alla scienza umana, dal momento che S. Bonaventura afferma che mediante la fede la scienza « non expellitur, sed perficitur » (6). Il senso di questo perfezionamento è almeno duplice. In primo luogo la fede comporta quel coinvolgimento dell'uomo intero, che nella « scientia philosophica » rimane invece limitato al solo aspetto cognitivo; in secondo luogo il campo dischiuso dalla fede, quello delle cose assenti e sperate, non solo è ignoto alla scienza, ma non potrà mai essere occupato da nessun conoscere umano: non vi è alcun potere puramente intellettuale che possa sottrarre all'enigma e alla latenza ciò a cui la fede presta il suo assenso; inoltrarsi sul terreno della fede è quindi, rispetto alla chiarezza della conoscenza scientifica, un procedere per adombramenti e tuttavia ciò che fa velo e che nell'esperienza di fede impedisce di portare ciò che è oscuro alla manifestazione è, rispetto al limite della conoscenza razionale, non ragione di oscurità, ma d'illuminazione: la fede « velamen dicit contemplationis et futurae visionis, et tamen velamen potius est illuminans quam obscurans » (7).

In conclusione, la fede è non solo compossibile, ma addirittura motivo di perfezionamento nei confronti della scienza, quando questa consiste in « manuductione ratiocinationis » e perviene a conoscenze che posseggono indubbiamente un grado di cogenza, ma non sono tuttavia capaci di produrre un'evidenza compiutamente chiara (8). Ciò significa allora che la scienza, cui la fede è subordinata, è quella « scientia apertae comprehensionis quo modo cognoscitur Deus in patria » (9): essa viene conseguita « per claritatem visionis divinae » che dissolve la provvisorietà della fede e risolve insieme la sua natura intermedia.

(4) *Brevil.* p. 1 c. 1, 3 (V 210).

(5) III *Sent.* d. 24 a. 2 q. 3 concl. (III 523).

(6) III *Sent.* d. 24 a. 2 q. 3 ad 4 (III 524).

(7) IV *Sent.* d. 3 p. 1 a. 1 q. 3 concl. (IV 69).

(8) III *Sent.* d. 24 a. 2 q. 3 concl. (III 522-523).

(9) *Ibid.* (III 522).

## 2 - FEDE E LIBERTA'

Se ora la fede viene riguardata non più in base alle differenze nei confronti di ciò che è altro da essa, ma si procede ad una determinazione positiva della sua essenza, il carattere che meglio guida all'individuazione della fede autentica è il suo costituirsi come *virtù*. Sia quella fede che, per non essere vivificata dalla carità, S. Bonaventura chiama « *informis* » sia la « *fides formata* » non possono sorgere né per amore o reverenza nei confronti di chi insegna, né per il prodursi di atti straordinari né in base a ragioni o motivazioni: una fede che sia prodotta da un qualsiasi mezzo umano di persuasione è, secondo S. Bonaventura, una fede semplicemente acquisita, all'esercizio della quale non può in alcun modo essere riconosciuto il carattere di virtù (10).

E' invece proprio l'essere virtù che consente alla fede autentica di porsi come espressione dell'uomo nella sua interezza e insieme di fare in qualche modo esperienza della totalità del reale. Infatti vi è virtù solo dove vi è l'intervento della volontà e se pure è vero che la conoscenza dei termini cui dare l'assenso non può non precedere l'assenso stesso, tuttavia « *assensus fidei est a principio voluntatis* » (11). Quando Bonaventura ripete con Agostino: « *credere non potest nisi volens* », egli ha di mira il punto forse a lui più caro della natura della fede: il suo radicarsi nella libertà umana ed essere espressione di libertà. La fede infatti è un atto al quale « *nemo potest cogi invitus* » (12) e proprio in quanto è virtù e principio del merito essa si fonda sul libero arbitrio, vale a dire su una libertà che non è il puro arbitrio di scegliere tra il bene e il male, ma è l'esercizio di una *potestas* che consente di « *serbare rectitudinem* » (13).

La fede ha la capacità di coinvolgere la totalità dell'uomo, perché il suo oggetto e sostanza, la libertà, esprime tutta intera l'anima umana. Quando Bonaventura ripete da uno scritto pseudo-agostiniano: « *cum de libero arbitrio loquimur, non de parte animae loquimur, sed de tota* » (14), egli spiega che in quanto

(10) III *Sent.* d. 23 a. 2 q. 2 concl. (III 491).

(11) III *Sent.* d. 23 a. 1 q. 5 ad 6 (III 486).

(12) III *Sent.* d. 23 a. 1 q. 2 concl. (III 477).

(13) *Ibid.* (III 476). Sulla libertà in Bonaventura cfr. S. BELMOND, *Le libre arbitre d'après S. Bonaventure*, « *La France franciscaine* », 8 (1925), pp. 5-63; R. AUBERT, *Le rôle de la volonté dans l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIIIème siècle*, Louvain 1948, pp. 281-317; C. BIGI O.F.M., *Il concetto e il valore della libertà in San Bonaventura*, « *Incontri Bonaventuriani* », 8 (1973), pp. 45-66; V. RISTORI O.F.M., *La libertà in S. Bonaventura*, Roma 1974; F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Bari 1980, pp. 283-290.

(14) II *Sent.* d. 25 p. 1 art. unic. q. 3 (II 597).

« arbitrium » esso partecipa della capacità giudicatrice della ragione e in quanto « liberum » concerne la volontà (15), caratteri questi che si trovano di nuovo raccolti e fusi in unità nell'atto di fede. La fede infatti considera il libero arbitrio, e quindi sia la ragione sia la volontà, non come potenze distinte, ma in quanto si dispongono senza interruzione in un unico soggetto (16). E' necessario insistere sulla fede come espressione della totalità dell'uomo, cui conduce la sua natura di virtù, perché per cogliere gli aspetti conoscitivi della fede in Bonaventura è essenziale rilevare la piena congruenza di questa all'uomo inteso come microcosmo, in cui si rispecchia la natura del tutto.

L'anima umana infatti è posseduta da un incoercibile amore per il tutto: « in anima stat appetitus totius naturae » (17). E' nell'essenza della conoscenza dell'anima il non sopportare limiti (« est cognitio non arctata ») ed è per questo che essa è « nata » per conoscere in qualche modo tutte le cose, così come nell'ordine pratico è « nata » per amare ogni bene: essa non può dunque trovare pace se non conoscendo ciò che ha in sé tutto il conoscibile e che fa conoscere tutte le cose, né può essere soddisfatta se non da ciò che è il bene di ogni bene e che è « omnia in omnibus » (18). Ora come corrisponde la fede a questo bisogno di totalità che definisce l'essenza dell'anima umana? Quali sono i tratti distintivi che consentono di riconoscere l'intimità della fede alla totalità? E infine perché la fede è originariamente orientata al senso del tutto?

Tenterò di rispondere a queste domande sviluppando alcune indicazioni presenti in un breve testo dell'ultima grande opera di Bonaventura, le *Collationes in Hexaëmeron*. Qui, com'è noto, Bonaventura delinea i gradi che l'uomo deve percorrere per attingere la beatitudine eterna. Il testo cui mi riferisco si colloca tra il primo grado, che esamina il retto esercizio della ragione naturale, e il terzo, che esamina l'esercizio dell'intelligenza istruita dalla Scrittura. La peculiarità del secondo grado consiste nel fatto che esso mostra quale tipo di conoscenza possa essere attinto dall'intelligenza sublimata dalla fede, ma da una fede che si colloca anteriormente all'istruzione che proviene dal contenuto della Scrittura. Si tratta quindi di una fede che troverà certo il suo compimento, « concomitante divina illuminatione », nell'assenso volontario al dono gratuito di Dio (19) e che tuttavia qui

(15) *Ibid.* concl. (II 598-599).

(16) III *Sent.* d. 23 a. 1 q. 2 concl. (III 477).

(17) II *Sent.* d. 1 p. 2 a. 3 q. 2 concl. (II 51).

(18) I *Sent.* d. 1 a. 3 q. 2 concl. (I 40).

(19) III *Sent.* d. 23 a. 2 q. 2 concl. (III 491).

è dato di scorgere nel suo scaturire dalle capacità propriamente umane e insieme nella sua solidarietà con la ragione (20).

Ora ciò che è caratteristico sia della *ratio* sia della *fides* in questo grado d'illuminazione costituisce il cuore stesso del messaggio speculativo di Bonaventura e cioè la capacità di scorgere tutte le cose come aiuto per contemplare gli « splendores exemplares » di Dio. Le creature sensibili e, con esse, « totus mundus » diventano *umbra, via, vestigium, liber scriptus forinsecus*, mentre le creature spirituali diventano *lumen, speculum, imago, liber scriptus intus* (21). Ciò che accomuna l'una e l'altra trasformazione è il tratto caratteristico in base al quale tutte le cose che sono, contemplate con gli occhi della fede, diventano *signa, simulacra*. In virtù di che cosa è possibile questa trasformazione e in che senso la fede compie in essa un'esperienza di totalità?

### 3 - LA FEDE COME ISTITUZIONE DI SEGNI

Trasformare qualcosa in segno significa fare presente in qualche modo qualcosa che non è più o non è ancora presente, a partire da qualcosa di presente. Ciò che mi è dato diventa l'occasione per risalire dalla cosa presente a ciò che è assente, senza che tuttavia (ed è questo l'aspetto caratteristico dell'esperienza del segno fatta dalla fede) il vuoto dell'assenza possa essere colmato; ciò che è presente offre il momento opportuno per porsi in rapporto a ciò che è nascosto, senza che questo tuttavia possa essere sottratto al suo stato di latenza. Come avviene questo passaggio che si è descritto come risalire, diventare occasione, farsi momento opportuno? Quando la cosa non esaurisce più il suo significato nel suo essere semplicemente presente, ma diventa segno-di, essa perde la sua esistenza indipendente e trapassa tutta nel suo rimandare ad altro: nel dileguare della sua semplice presenza essa diventa segno, ma a sua volta il segno non dilegua nella pienezza manifesta di ciò di cui costituisce l'indizio, bensì permane e insiste nel suo essere segno di qualcosa che resta nascosto.

La fede si manifesta come un'attività istitutrice di segni, perché in essa la cosa riceve la determinazione essenziale di sussistere solo in quanto è superata come cosa semplicemente data e di trascendersi nel suo essere in quanto si manifesta come segno di altro da sé. Se ora noi intendessimo il farsi segno delle cose come un'effimera e casuale indicazione di qualcosa di assente, che potrà poi essere presente al modo stesso della cosa

(20) Cfr. su ciò CORVINO, *Bonaventura* cit., pp. 294-295.

(21) *Hex. coll.* XII 14-16 (V 386).

che lo indica, non riusciremo mai a cogliere ciò che è essenziale nella fede in quanto istitutrice di segni. Ciò che è accennato dal segno rimane infatti costantemente assente, enigmatico, latente, non manifesto; ciò significa che esso si sottrae a quell'orizzonte di presenzialità in cui si fanno presenti e i segni e le cose. Ora è proprio in vista di questa sua latenza che si può comprendere come la fede faccia esperienza della cosa nella sua totalità nell'atto in cui la trasforma in indizio di altro da sé.

Le cose infatti, come sottolinea più volte Bonaventura, sono passibili di almeno due considerazioni fondamentali. La prima, che è propria dei « philosophi naturales », assume le cose nella loro oggettività e ne ricerca le leggi immanenti; ciò che in questo tipo di conoscenza si dà per scontato è proprio ciò che ne costituisce il limite; per una considerazione naturalistica, infatti, non vi è nulla di più ovvio della « presenza » della cosa, di cui si tratta d'investigare la struttura e le leggi della sua capacità di agire e di patire alcunché. Ma proprio il non avvertire come problema il farsi presente della cosa in quanto presente costituisce il limite insuperabile dell'indagine naturalistica: essa potrà riconoscere leggi, indicare necessità, predisporre modalità d'impiego, prevedere effetti, ma le resterà per sempre preclusa la possibilità di fare esperienza della cosa come di un tutto.

Ciò è invece possibile nel secondo modo di accogliere le cose, che *ratio* e *fides* manifestano quali via agli « splendores exemplares ». Qui è proprio il farsi presente delle cose che suscita meraviglia: la presenza è ciò che raccoglie la cosa come un tutto, ma insieme è ciò che sospinge la cosa al di là di se stessa e questo non a causa di qualche sua stortura, manchevolezza o privazione, ma proprio in virtù della pienezza radiante della sua manifestazione. Infatti la cosa in quanto cosa differisce dal suo farsi presente, essa, per così dire, fruisce di un « esser presente » che non può esigere o pretendere né tanto meno produrre da sé. Ma non basta: il farsi presente stesso è reso possibile solo grazie a un ritrarsi o a un dischiudersi per fare posto al suo presentarsi; senza questo aprirsi di uno spazio per la manifestazione non vi è nulla che possa affacciarsi nella presenza o ritrarsi nell'assenza.

La cosa accolta come un tutto richiede quindi che siano messe in conto tra le sue determinazioni costitutive non solo la differenza tra sé in quanto cosa e il suo farsi presente, ma anche la differenza tra la presenza e quel ritrarsi o fare spazio che ne consente l'attuazione. Sono proprio queste differenze, le quali, inattuabili da una considerazione naturalistica e alla fin fine per questa irrilevanti, consentono di scorgere la cosa come

segno: solo portandosi al confine della cosa e quindi interrogandosi sul donde del suo farsi presente come un tutto, la cosa accenna al di là di se stessa e manifesta in sé l'impronta del suo trascendimento. Così proprio in quanto è se stessa e, per quanto è possibile, totalità compiuta, la cosa differisce in sé da se stessa e diventa segno e indizio di ciò che è altro da sé.

Se quindi la trasformazione delle cose in segni è possibile solo sulla base di un rinviare che coinvolge la totalità della cosa, il rinviare a sua volta è possibile in quanto si radica in un differire originario tra la cosa e il suo farsi presente e insieme tra la presenza e il ritrarsi di ciò che, nella sua assenza, è condizione sia del farsi presente sia della cosa. All'origine quindi dell'atto con cui la fede scorge le cose quale via agli « splendores exemplares » sta la capacità che l'uomo ha di lasciare apparire ed emergere la differenza tra la cosa nella sua cosalità e il suo farsi presente, una differenza che istituisce la cosa come indice di una presenza-assente, la quale, proprio nella sua latenza, mantiene in atto il carattere d'indizio della cosa stessa. Senza questa capacità di riconoscere, mantenersi e insistere in tale differire originario nessuna cosa può presentarsi come *vestigium* né come *imago* di ciò che, se mai ci sarà dato di coglierlo fuori dalla sua latenza, differirà radicalmente da ogni altra possibile presentificazione di cose o di oggetti.

Tuttavia fin che si rimane a questo livello non si è ancora attinto ciò che è proprio esclusivamente della fede; infatti Bonaventura è ben consapevole che l'esemplarismo può essere il frutto di una comprensione puramente intellettuale della realtà che è tuttavia lontana dall'impegnare e coinvolgere l'uomo nella sua totalità, di condurlo cioè a quell'esperienza di sé come segno che è invece accessibile alla fede.

#### 4 - FEDE, BISOGNO E ALTERITA'

Come l'uomo possa fare esperienza del proprio diventare indice di ciò che è altro da sé, e quindi di trascendere se stesso, è evidentemente un atto che non può restare confinato nell'ambito di una considerazione puramente intellettuale, ma mette in gioco la totalità del suo esistere: l'esplorazione di questa possibilità di esistenza è la sua stessa attuazione. Come accadeva per le cose difformi dall'uomo, anche l'esistenza umana è passibile di una duplice considerazione. Come qualcosa di semplicemente dato e quindi oggetto di un'indagine puramente naturalistica, l'esistenza appare come un centro di pulsioni che si protende

al di là di sé, come mancanza e bisogno, e insieme come centro gravitazionale che mira ogni volta a conchiudersi con se stesso mediante la soddisfazione e l'appagamento.

Il bisogno è infatti ad un tempo sentimento di una mancanza e tensione a sopprimerla aggredendo e consumando qualcosa d'altro. Ciò concerne non solo la sfera pratica, ma investe anche quella conoscitiva; vi è infatti un modo di atteggiarsi del pensiero, che è poi quello largamente predominante, per il quale le cose e anche il proprio esistere non importano primariamente per quel che sono in — e per — se stessi, ma come oggetti di cui vagliare l'affidabilità, rendere agevole il padroneggiamento, garantire il controllo e, se occorre, amministrare la distruzione. Ciò accade già all'interno delle espressioni apparentemente positive che si accompagnano a determinati rapporti intersoggettivi. Quando, ad esempio, si sente dire: « So di potere contare su di te », « quella persona mi dà pieno affidamento », « questo è quanto volevo ottenere da te », colui che viene così valutato non è accolto e rispettato fino in fondo per se stesso, ma unicamente in rapporto ad una mia esigenza di affidabilità, ciò che della persona ha rilievo per me è solo la misura di ciò che da essa posso o non posso attendermi, essa cioè non conta come l'altro che va salvaguardato nella sua alterità irriducibile, ma è l'altro-per-me.

In questa dimensione pensiero e azione si configurano come liberazione dell'alterità mediante la cattura e l'assimilazione dell'altro in quanto « altro ». Modellato sulla struttura del bisogno come processo di assimilazione, consumazione e riproduzione di se stesso, anche il pensiero finisce per vivere unicamente della propria fame. E' evidente che qui l'uomo non potrà mai fare esperienza di sé come di un tutto né tanto meno di sé come segno di una non assimilabile alterità: ciò verso cui egli si trascende è infatti la continua riproposizione della medesima struttura che lo spinge a trascendersi, un uscir fuori di sé solo apparente nella ripetizione ciclica del medesimo.

Ma all'uomo inerisce anche una diversa possibilità. Egli può avvertire d'un tratto che ogni sua azione è indizio e testimonianza di un atto radicalmente diverso e irriducibile al flusso naturalistico delle pulsioni e degli appagamenti; egli avverte cioè che il significato delle sue azioni non si esaurisce in ciò che egli evita e persegue né nel successo o nel fallimento dei suoi proponimenti, ma che indipendentemente dagli scopi e dagli esiti effettivi, l'azione testimonia qualcosa che spezza e trascende il nesso bisogno-appagamento. Anteriormente ad ogni mio agire, e in forma condizionata per il suo prodursi, devo in qualche modo, sia pure ad un livello assai oscuro di consapevolezza, avere dato



il mio assenso al trovarmi presente nel mondo e agente e paziente nella storia. Ora questo mio acconsentire a legarmi all'esistenza è perciò stesso l'indice che il proliferare della dialettica dei bisogni non è tutto nell'uomo, ma che vi è qualcosa di diversa provenienza e di non sottomesso ad essa. Questo è l'atto con cui mi faccio carico di ciò che non ho potuto volere: l'uomo può volere a ritroso il proprio involontario trovarsi ad esistere solo assumendone totalmente la responsabilità, ma questo è anche ad un tempo l'atto con cui egli fa esperienza di sé come di un tutto, dal momento che egli è chiamato a rispondere del senso globale della propria vita.

Ora come accade che proprio avendo in vista se stesso come un tutto l'uomo si esperisca anche come segno di altro da sé e si trascenda quindi nel suo essere? Ciò si rende manifesto nel diverso rapporto che egli può intrattenere con l'alterità. Nell'esistenza dominata dal bisogno la connessione con l'altro da sé è tesa a liberarsi dall'alterità mediante assimilazione o distruzione; nell'atto invece in cui l'uomo si assume la responsabilità di sé egli non è più « liberazione dall'alterità », bensì libertà per l'altro. In quale forma si esporrà questa libertà per potersi proporre quale indice di trascendenza al di là dell'indefinito riprodursi del bisogno? Essa non può esporsi in un atto che persegue o evita qualcosa, che mira ad uno scopo, che comanda e soggioga, che pretende e giudica: in ciascuno di questi atti l'altro è solo un momento di un processo che termina nell'io di chi agisce; essi potranno essere testimonianza di liberazione, ma non di libertà. Quando invece l'atto nasce dalla libertà, allora esso, pur essendo un uscire fuori di sé incontro ad altro, quindi uno stendersi e un protendersi che ha la natura del desiderio, non si determina poi in un perseguire qualcosa o nell'evitarlo, ma desidera soltanto che l'altro sia rimesso a se stesso in ciò che più gli è proprio, non desidera nulla per sé, ma unicamente l'inviolabilità dell'altro.

Tale atto ha originariamente la natura del dono. Il dono infatti è qualcosa di libero, perché non mira a possedere alcunché né è costretto da nulla, non pretende gratitudine da parte di chi lo accoglie né nutre risentimento nei confronti di chi lo rifiuta. Nel donare ciò di cui l'uomo si priva, sia pure della vita stessa, non lascia il vuoto di una mancanza, ma è indice di una pienezza che ha saputo essere più di se stessa. Il dono infatti non è niente di utilizzabile che possa passare da una mano all'altra o entrare in congiunzione con le intenzioni e le disposizioni più disparate; il dono non può essere diviso e consumato: è un atto che proviene dalla libertà, anzi a rigore il contenuto del dono nient'altro è

che la libertà stessa, la quale può essere donata solo a ciò che è già in sé libero. La fede, che proviene dalla libertà, è il dono che l'uomo fa a Dio della propria libertà.

Ma in che modo l'uomo diventa un segno e un'immagine nel dono della propria libertà? Anche qui ritornano le differenze essenziali che consentivano alle cose difformi dall'uomo di diventare orme e impronte di ciò che le trascende. Quando l'uomo vive abbandonato al flusso dei bisogni e dominato da un pensare teso all'assimilazione e all'usura di ogni forma di alterità, egli si trova immerso nel proprio essere presente senza che egli sia in grado di soffermarsi e di provare meraviglia per il fatto elementare della propria presenza, un fatto che è « elementare » nel senso che regge e sostiene ogni suo atto possibile. Solo cogliendo la differenza tra sé e il proprio essere presente l'uomo si trascende nel proprio essere immediato e comincia a cogliersi come segno e indizio di una provenienza cui egli non può estendere il proprio dominio e di cui tuttavia è chiamato a rispondere. Ciò significa: riconoscendosi debitore del proprio essere presente, l'uomo si scioglie dalla pretesa all'esistenza che è condizione di ogni altro pretendere. Questo sciogliersi è un atto di libertà grazie al quale egli si lega a ciò che in lui è diventato integralmente segno o indizio di altro da sé. L'assenza di ogni pretesa non è infatti solo libertà negativa *da* ogni cosa e *dal* proprio essere fenomenico immerso nella brama calcolante, ma è anche libertà positiva *per* ciò il cui modo di essere presente differirà radicalmente da ogni altra possibile presenza che si dia nella cerchia del nostro esperire.

La libertà che l'uomo ottiene nel fare esperienza di sé come di un segno, e quindi nell'esperienza della fede, è ciò che custodisce in modo incondizionato la nostra finitezza: in modo incondizionato perché non costretto da nulla, ma insieme testimonianza di finitezza perché la libertà si afferma nell'uomo quando egli abbandona la pretesa all'autosufficienza e diventa indizio e rimando a ciò che è radicalmente altro. E' proprio grazie alla libertà che l'essere segno da parte dell'uomo non è semplice orma o impronta, ma è immagine. Infatti l'uomo non è solo finitudine, come lo sono le cose da lui difformi, ma ciò che esprime compiutamente la sua finitezza è qualcosa di *ab-solutus*, la libertà stessa. La libertà che non si lascia ridurre all'arbitrio della scelta non può essere usata o impiegata per questo o quello scopo: essa può essere solo donata, perché il dono è l'unica forma adeguata ad un simile contenuto; il dono, infatti, come atto esso stesso di libertà, non aliena la libertà, ma la riafferma.

Così anche se ciò a cui il dono è diretto rimane nascosto

« nella caligine più che luminosa di un sapiente silenzio » (22) e quindi, per sapere se il dono venga accolto e come venga corrisposto, dovremo interrogare « l'oscurità non la chiarezza », « il desiderio e non l'intelletto » (23), tuttavia la libertà è un ponte che lega l'uomo, in quanto è un segno, a ciò che egli indica: la libertà come dono è un passaggio da libertà a libertà.

## 5 - FEDE E TOTALITA'

Con tutto ciò non si è ancora affrontato il problema speculativamente forse più rilevante e cioè: perché mai quanto sopra descritto, l'istituire segni, l'esperienza della libertà, la salvaguardia dell'alterità promanano da un atto che dev'essere qualificato come « fede »? Si è visto che per Bonaventura è un carattere essenziale della fede il porsi come esperienza della totalità: « quando l'intelletto considera il mondo con l'occhio della fede, esso vi scorge l'origine, il corso e il termine di esso » (24). Per scorgere che cosa in definitiva connetta così strettamente fede e esperienza della totalità si può accogliere un suggerimento contenuto nel medesimo contesto delle *Collationes in Hexaëmeron* da cui hanno preso le mosse le riflessioni ora svolte. Qui Bonaventura afferma che quando l'anima coglie le cose come aiuto per attingere gli « splendores exemplares » essa sente il bisogno di passare « ab umbra ad lucem, a via ad terminum, a vestigio ad veritatem, a libro ad scientiam veram, quae est in Deo ». E aggiunge: « hunc librum legere est altissimorum contemplativorum, non naturalium philosophorum, quia solum sciunt naturam rerum, non ut vestigium » (25).

Viene naturale pensare che tra questi altissimi contemplativi Bonaventura doveva annoverare Platone, il primo pensatore che ha saputo scorgere che l'essenza propria delle cose consiste nell'essere suscettibili di trasformarsi in segno e in immagine. Ora è proprio in Platone che è possibile rinvenire, contrariamente a ciò che di solito gli viene attribuito, delle sicure linee direttrici per intendere l'originaria immanenza della fede all'esperienza della totalità. Il ripercorrimento di alcuni testi platonici offrirà così una riprova storica e insieme speculativa dell'indicazione di Bonaventura, secondo il quale può essere riconosciuto alla fede un ruolo essenziale anche anteriormente all'illuminazione dell'intelligenza operata dalla Scrittura.

(22) *Itin.* cap. 7 (V 313).

(23) *Ibid.*

(24) *Itin.* cap. 2 (V 298).

(25) *Hex.* coll. XII 15 (V 386).

E' abituale attribuire a Platone la paternità di un atteggiamento svalutativo nei confronti della fede, la quale, proprio perché commisurata a un sapere in sé compiuto e incontrovertibilmente certo, si presenta con quelle caratteristiche di dubbiosità, di ambiguità irrisolta tra verità e falsità che la apparentano strettamente all'ambito dell'opinione. E indubbiamente i dialoghi platonici offrono numerosissime testimonianze di questa che sembra essere la più grave e insuperabile separazione tra l'*epistēmē* e la *pistis*; solo alla prima infatti spetta di diritto l'intimità con la verità, mentre la seconda ne rimane esclusa.

Ma non è questo l'unico significato con cui la fede è presente nel pensiero di Platone; ve n'è un secondo, meno appariscente, forse, ma non meno decisivo anche se sconcertante, perché in aperta contraddizione con quello ora ricordato e ritenuto, a torto, esclusivo. Se ne possono presentare alcuni esempi tratti dal *Gorgia*, dalla *Repubblica* e dalle *Leggi*, vale a dire dall'inizio, dal mezzo e dalla fine dello sviluppo del pensiero di Platone, a testimonianza della continuità delle sue convinzioni su questo punto.

Nel *Gorgia*, dopo avere difeso vittoriosamente dagli assalti di Callicle il principio secondo cui è meglio subire l'ingiustizia che commetterla ed essere, non apparire, buoni (26), Socrate non ritiene concluso il suo compito, ma si avventura a parlare del destino che attende l'anima dopo la morte e della giustizia assoluta di fronte alla quale ciascuno dovrà rispondere delle proprie azioni. Questo discorso, afferma Socrate, potrà apparire a Callicle nient'altro che un mito, ma egli preferisce chiamarlo un *kalos logos* (27) e, quasi a sottolinearne la singolarità, aggiunge alla fine della narrazione: « queste cose, che ho sentito dire, ho fede che siano vere (*pisteuō alethē einai*) » (28). In tal modo i caratteri del rapporto della fede alla verità vengono capovolti; la verità non è più appannaggio della sola *epistēmē*, ma diventa termine di un'esperienza di fede che concerne una questione non certo di poco conto, dal momento che ciò che è a tema riguarda il destino e il senso globale dell'esistenza umana.

Altrettanto accade nella *Repubblica* all'interno del momento speculativamente più alto, quando Platone parla dell'idea del bene tematizzata dalla massima disciplina, la dialettica. Senza una conoscenza dell'idea del bene, egli dice, anche se conoscessimo nella maniera più perfetta tutto il resto, non riusciremmo a trarre giovamento da nulla; e tuttavia proprio dell'idea del bene

---

(26) *Gorg.* 527 b6.

(27) *Ivi* 523 a1-3.

(28) *Ivi* 524 a8-b1.

dobbiamo riconoscere che non abbiamo una conoscenza adeguata (29). Ne segue che se anche essa è ciò che ogni anima persegue e in vista di cui compie ogni azione, qualora si tenti di pervenire ad una determinazione positiva della pienezza della sua essenza, l'anima può solo indovinare che cosa essa sia; costantemente circondata dall'aporia, l'anima avrà fede in essa, anche se questa fede non potrà contare su quelle garanzie di affidabilità e di certezza che accompagnano la fede che si ha negli oggetti immediatamente esperibili (30). Anche qui dunque l'idea del bene, che elargisce verità e scienza, diventa oggetto di un'esperienza di fede là dove questa è chiamata a colmare lo scarto tra i limiti effettivi del conoscere razionale e la necessità di pervenire in qualche modo a comprendere la totalità della verità.

Infine nelle *Leggi* troviamo ribadita la non estraneità della fede alla verità proprio nel cuore dell'ultima grande battaglia speculativa che Platone, ormai nell'estrema vecchiaia, combatte contro l'ateismo. Egli ravvisa tre forme possibili di ateismo, le quali, con gravità crescente, pretendono di fare passare per acume e dimostrazione d'intelligenza quella che è soltanto la forma peggiore d'ignoranza. Le tre forme consistono nel credere che gli dei non esistono affatto o che esistono, ma non si curano delle cose umane o che esistono e si prendono cura di noi, ma che sia possibile placarli o sedurli con preghiere e sacrifici (31). Il superamento di queste tre forme di ateismo passa attraverso la dimostrazione dell'esistenza degli dei (una dimostrazione che, per esservi costretto, suscita in Platone un'ira a stento trattenuta) (32), della loro provvidenza e assoluta giustizia, mentre ciò su cui poggia la dimostrazione è da un lato l'anteriorità dell'anima e dell'intelligenza rispetto a tutto ciò che è, dall'altro il moto degli astri e di tutto ciò che ha un ordine, di cui è signore l'intelligenza che guida e rende armonioso il tutto (33). Ora anche qui, come nel *Gorgia* e nella *Repubblica*, il processo dimostrativo razionale non restringe né estingue lo spazio della fede, ma lo dischiude e lo dilata. Sono infatti proprio gli argomenti ora addotti che, secondo Platone, « conducono alla fede negli dei » (34), una fede la cui rilevanza è per lui tale che egli non pensa di poter affidare la guida dello stato « a chi non si

---

(29) *Resp.* VI 505 a5-6.

(30) *Ivi* VI 505 d11-506 al.

(31) *Leg.* X 885 b; cfr. anche *Resp.* II 365a-366d.

(32) *Leg.* X 887 c5 sgg.

(33) *Ivi* XII 966 e2-4.

(34) *Ivi* XII 966 d6-7.

sarà affaticato per impadronirsi di tutto ciò che intorno agli dei genera una fede totale » (35).

Ma in che consiste questo spazio che si apre all'esperienza della fede? Ancora una volta esso concerne la natura del tutto, l'ordine divino che sorregge l'universo e come possa accadere che ogni frammento d'esperienza, ogni nascere di vita sorga « affinché nella vita del tutto sia presente un essere della felicità » (36). Diventa così legittimo chiedersi quale mutamento sia intervenuto nella natura della *pistis* quando essa trapassa dall'ambito ambiguo ed estraneo alla verità proprio dell'opinione ad esperienza non accidentale, ma necessaria della verità nella sua totalità. La *pistis* che rimane legata alle coordinate della *doxa* è quella conoscenza vaga e media che precede l'esercizio dell'intelligenza e che questa dissolve nel sapere dei propri contenuti. La *pistis* che si avventura invece a fare esperienza della verità del tutto sorge e opera in costante riferimento all'esercizio dell'intelligenza e all'ambito e al modo in cui essa opera. Qui si comprende infine perché il riferimento alla totalità sia essenziale per quest'esperienza di fede. Per l'anima che ha « come sua meta perenne il tutto » (37) non è possibile trarre giovamento da nulla né per il conoscere né per l'agire se le rimane completamente ignoto il senso della totalità: il tutto, che è anteriore alle parti, ne condiziona l'esistenza e il significato. Nessuno può pretendere di possedere la giusta misura se questa « lascia fuori una qualunque parte di ciò che è » (38); infatti solo ciò che ha la compiutezza del fine può essere « misura » (39), così che, capovolgendo il detto di Protagora, occorre riconoscere che solo « Dio è per noi la massima misura di tutte le cose » (40).

Ma d'altro canto noi sappiamo che né il tutto né il principio del tutto sono alla portata della nostra conoscenza. Anche se la conoscenza degli dei e di quanto si estende la loro potenza è la conoscenza più bella per l'uomo, essa non sarà mai un coglimento diretto della natura di Dio: « Non facciamo come quelli che, guardando il sole dirimpetto, si fanno scendere la notte a mezzogiorno, non facciamo così la risposta come se mai potessimo con occhi mortali vedere e conoscere in modo adeguato la mente; è più sicuro guardare osservando un'immagine dell'oggetto su cui è la domanda » (41). Così come l'impossibilità di

(35) *Ivi* XII 966 c7-8 (trad. it. A. Zadro, Bari 1967).

(36) *Ivi* X 903 c3-4.

(37) *Ivi* X 903 e4-5.

(38) *Resp.* VI 504 c1-2.

(39) *Ivi* VI 504 c2-3.

(40) *Leg.* IV 716 c4.

(41) *Ivi* X 897 d8-e2.

possedere adeguatamente l'idea del bene ci sospingeva a ripiegare sulla sua immagine, il sole prole del bene, così ora l'impossibilità di affissarsi direttamente sul principio del tutto c'impone di guardare la sua immagine nell'intelligenza dell'uomo. Ed è qui che risalta il peculiare tipo di necessità che coinvolge la fede in ordine al significato del tutto. Infatti l'impossibilità per il conoscere di pervenire ad una determinazione esaustiva della totalità non toglie la necessità di avventurarsi in una forma di determinazione, la quale, impossibile come conoscenza razionalmente cogente, si configura come fede: ogni esercizio responsabile della libertà indica sempre come già avvenuto un fondamentale orientamento nei confronti del significato del tutto e tale orientamento è fede.

Ciò traspare con particolare forza nella confutazione, operata da Platone, della forma di ateismo propria di chi ammette l'esistenza degli dei, ma ritiene impossibile che essi si occupino in qualche modo delle cose umane. Non si tratta certo, come si è visto, della forma più grave di ateismo, anche se forse è la più insidiosa, perché nasce in anime appassionate, le quali, di fronte al male presente nel mondo, non riescono a concepire il divino se non come estraneo e indifferente al corso della storia umana. Dopo avere mostrato l'impossibilità che l'assoluta sapienza di Dio si possa accordare con la negligenza nei confronti anche del più piccolo frammento di esperienza, Platone riconosce che non basta costringere uno ad ammettere di aver sbagliato, ma che bisogna proseguire con un discorso, il quale, per il fatto di non essere una dimostrazione e di porsi perciò come *mīthos*, non è tuttavia meno necessario, dal momento che è impossibile sottrarsi al compito di indicare il ruolo che il divino occupa nel tutto e il significato globale di esso.

Infatti « chi ignora questo contributo divino non sarà mai in grado di vedere nei suoi caratteri generali il vivere degli uomini, né diverrà mai capace di portare il contributo del suo discorso sulla vita, in relazione alla felicità e alla cattiva sorte » (42). A chi si crede abbandonato dagli dei il mito si rivolge con l'esortazione a saper vedere come ogni più piccola azione o passione realizzi nella totalità fino all'ultima suddivisione la compiutezza del fine: « Anche tu, misero, sei una di queste e la parte che tu rappresenti sempre mira e tende al tutto, anche se infinitamente piccola, e su ciò a te sfugge che ogni nascer di vita avviene per questo, e cioè affinché nella vita del tutto sia presente un essere della felicità, e non per te viene ad essere quella

---

(42) *Ivi* X 905 c1-4.

generazione, ma tu per il tutto... E tu ti adiri perché ignori in qual modo ciò che ti accade risulta il maggior bene per il tutto e anche per te, a causa della generazione comune » (43). Platone è tanto lontano dal considerare questa dipendenza della parte dal tutto come un cieco determinismo che, al contrario, proprio l'avventurarsi nella fede per determinare il significato del tutto e del proprio destino in esso è un atto che coinvolge la responsabilità della vita intera e si radica quindi nella libertà. Sono infatti « in potere della volontà di ciascuno di noi i principi e le cause del fatto che qualcuno si generi di una certa qualità » (44), una conferma, questa, delle parole più perentorie che Platone aveva fatto pronunciare all'araldo divino nel mito di Er: « la responsabilità è di colui che sceglie, il dio non è responsabile » (45).

Un Platone per lo più ignoto a Bonaventura ha consentito di cogliere tra questi due altissimi contemplativi un'affinità profonda che Bonaventura aveva per parte sua chiaramente intuito. Ciò che li lega è non solo l'aver saputo scorgere il dischiudersi dell'essenza delle cose là dove queste diventano segni e immagini di trascendenza, ma anche la tematizzazione della fede come esperienza della totalità e manifestazione della libertà. Ciò che arricchisce la fede di Bonaventura è il suo porsi come un transito e un'offerta, l'attuazione del dialogo vivente che l'uomo libero intrattiene con l'assoluta libertà di Dio.

FRANCO CHIEREGHIN

(43) *Ivi* X 903 c1-4.

(44) *Ivi* X 903 c1-d3.

(45) *Resp.* X 617 e4-5.