

IL CORPO NELLA RIFLESSIONE ANTROPOLOGICA BONAVENTURIANA

LETTERIO MAURO

Università di Genova

1. In un testo molto noto del secondo libro della *Lectura super Sententias* Bonaventura si domanda se l'essere *imago Dei* appartenga principalmente all'angelo o all'anima umana (1). Come spesso accade, la sua risposta tiene presenti più punti di vista e si presenta perciò molto articolata. Infatti, se si assume come criterio il fatto che l'angelo e l'anima sono entrambi ordinati immediatamente a Dio e che le loro facoltà – memoria, intelligenza, volontà – sono ugualmente capaci, per l'eguaglianza e la consostanzialità che è ad esse propria, di condurre a Lui, si dovrà dire che l'essere *imago Dei* compete all'angelo e all'anima allo stesso titolo. Se si tiene conto, invece, della dignità di natura dell'angelo, che è puro spirito, e conseguentemente del suo essere posto a guida di tutte le altre creature, tale caratteristica spetterà soprattutto alla natura angelica. Infine, adottando ancora un altro punto di vista, occorrerà concludere che, proprio perché si unisce a un corpo ed è quindi principio di altre realtà, è l'anima umana a meglio rappresentare Dio, principio di tutti gli esseri (2), e che inoltre, è all'uomo, in quanto composto di anima e di corpo, e non all'angelo, che sono ordinate «tamquam in finem propter quem sunt factae, et mediante illo in ultimum finem principalem» tutte le creature irrazionali.

Come emerge dall'ultima parte del testo ora ricordato, e come avremo occasione di ribadire più avanti, Bonaventura riconosce dunque all'uomo una posizione primaria nella realtà creata, in quanto punto di congiunzione tra il mondo spirituale e il mondo

(1) Cfr. *In II Sent.*, d. 16, a. 2, q. 1 c. (II 401). Per un approfondimento della tematica del rapporto uomo-angelo in Bonaventura cfr. B. Faes de Mottoni, *San Bonaventura e la scala di Giacobbe*, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 165-236.

(2) Su questo punto il testo del *respondeo* bonaventuriano – «anima [...] in hoc quod coniungitur corpori ita quod per illud est principium aliorum [...] magis repraesentat Deum qui est principium omnium» – risulta chiarito inequivocabilmente da quanto era stato affermato nell'arg. opp. 3 (*ivi* 400): «homo repraesentat Deum non solum ut ens est in se, sed etiam ut est principium aliorum, quia "sicut ex uno Deo omnia, ita ex uno homine omnes homines", sicut vult Glossa, I ad Corinthios 11, 7».

materiale (3), e, cosa ancora più importante per il nostro discorso, egli stabilisce espressamente una precisa relazione tra essa e l'esercizio di un complesso di funzioni strettamente connesse al corpo. Si può anzi affermare che un'analoga, positiva, valutazione caratterizza in generale i numerosi riferimenti che, soprattutto nella *Lectura super Sententias* e nel *Breviloquium*, sono dedicati ai vari aspetti della sfera corporea: alla sua origine, alla sua composizione e natura, al suo fine ultimo.

Senza condividere le posizioni di quanti nel mondo cristiano – basti pensare a Gregorio di Nissa (4) e a Giovanni Scoto (5) – ave-

(3) Cfr. al riguardo A. Schaefer, *The position and function of man in the created world according to Saint Bonaventure*, «Franciscan Studies», 20 (1960), pp. 261-316; 21 (1961), pp. 233-382; Id., *Der Mensch in der Mitte der Schöpfung*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, III, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata 1973, pp. 337-392 (in particolare 342-377).

(4) Cfr. Gregorio di Nissa, *De officio hominis*, cc. 16-17 (PL 44, 178D-191A). Cfr. anche M. Cappuyns, *Le De imagine de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 32 (1965), pp. 205-262 (in particolare, pp. 232-237). Gregorio delinea, come è noto, tre condizioni umane: quella puramente 'a immagine di Dio'; quella sessuata, che non implica però ancora la corporeità, per così dire, pesante e passionale; quella, infine, implicante questo tipo di corporeità. Prevedendo la sua incapacità di mantenersi a livello di 'immagine', Dio ha dotato l'uomo sin dall'inizio (in un momento successivo ontologicamente più che cronologicamente alla sua prima creazione) della distinzione dei sessi e quindi della capacità di procreare per questa via, capacità destinata a garantire dopo il peccato la possibilità per lui di moltiplicarsi fino a raggiungere la pienezza del numero di individui previsto appunto nella creazione primordiale. Si deve quindi parlare, a proposito dell'uomo, di una 'doppia creazione', anche se questo concetto si colloca, secondo quanto si è visto, più sul piano ontologico-providenziale che su quello cronologico. Cfr. al riguardo U. Bianchi, *Presupposti platonici e dualistici nell'antropologia di Gregorio di Nissa*, in *La 'doppia creazione' dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1978, pp. 83-115.

(5) Sulla scia di Gregorio di Nissa (cfr. T. Gregory, *Giovanni Scoto Erigena. Tre studi*, Le Monnier, Firenze 1963, pp. 30-37) anche Giovanni Scoto ripropone il tema della duplice creazione dell'uomo: nella prima l'uomo è stato dotato di un corpo spirituale («illud corpus, quod in constitutione hominis primitus est factum, spirituale et immortale crediderim esse, ac tale aut ipsum, quale post resurrectionem habituri sumus». *Periphyseon (De Diuisione Naturae)* IV, ed. É. A. Jeaneau, Institute for Advanced Studies, Dublin 1995, p. 138, 28-30); nella seconda, voluta da Dio «in previsione del peccato», gli è stato aggiunto il corpo materiale (con la divisione dei sessi, le passioni, ecc.). In breve, come afferma Scoto, «si homo non peccaret [...] ignominiosam generationem ex duplici sexu ad similitudinem irrationabilium animalium non pateretur». *Ivi*, p. 86, 12-15. Su questo punto Scoto ritorna più volte nel corso soprattutto del libro quarto del *Periphyseon*; cfr. *ivi*, p. 136, 20-31: «si homo non peccaret, in geminum sexum simplicitatis suae diuisionem non pateretur

vano considerato negativamente l'origine del mondo corporeo e delle realtà ad esso correlate (distinzione tra i sessi, procreazione tramite la loro unione ecc.), ritenendola conseguenza diretta del peccato originale, Bonaventura assegna al corpo umano nello stato di innocenza caratteri non dissimili da quelli attuali. Egli afferma, ad esempio, che anche allora la riproduzione avveniva mediante la congiunzione dei due sessi (6) e che i rapporti sessuali erano accompagnati dal piacere (7), sebbene più moderato rispetto alla condizione odierna. La maggiore perfezione dello *status innocentiae* rispetto allo *status viae*, quanto all'atto della procreazione, stava semmai, secondo Bonaventura, soprattutto nell'assenza di sterilità (8) e, curiosamente, nella possibilità di scegliere il sesso del nascituro (9).

[...]. Quapropter si homo non peccaret, nullus utriusque sexus copula, nec ullo semine nasceretur sed, quemadmodum angelica essentia, dum sit una, in infinitas myriades nullis temporum morulis interiectis simul et semel multiplicata est, ita humana natura, si mandatum vellet seruare et seruaret, in praecognitum soli conditori numerum simul et semel erumperet. Quoniam uero praeuidit deus [...], hominem conditionis suae ordinem et dignitatem deserturum, supermachinatus est alterum multiplicationis humanae naturae modum»; *ivi*, p. 178, 23-27: «quoniam uero [sc. homo] noluit diuino oboedire praecepto, non solum creatorem suum, uerum etiam dignitatem imaginis eius deseruit, ac per hoc in geminum sexum scissus est, in masculum uidelicet et feminam. Quae discissio non ex natura, sed ex uitio causam accepit»; *ivi*, p. 242, 21-24: «si humana natura in ipsa simplicissima sincerissimaque diuinae imaginis beatitudine permaneret, nulli sexui succumberet, nullam contumeliosam propagationem sicut insipientia animantia subiret».

(6) «Ponendum est quod homo in statu innocentiae generare poterat et genuisset. Et quia nec vir per se nec mulier per se sufficisset ad generandum, ideo per commixtionem fieret coniunctio unius ad alterum, et mutuum sibi praeberent auxilium in procreatione prolis ad multiplicandum genus humanum». *In II Sent.*, d. 20, a. un., q. 1 c. (II 478). Cfr. *ivi*, q. 2 c. (II 480): «quia igitur hic est ordo naturae, non solummodo lapsae, sed etiam institutae, ideo dicendum est quod in statu innocentiae et vir et mulier per decisionem seminum generassent».

(7) «Est et alius modus dicendi [...] scilicet quod in decisione seminum et commixtione sexuum tempore naturae institutae aliqua fuisset delectatio, moderata tamen et mensurata, secundum quod exigebat hominis rectitudo et secundum quod eam volebat temperare hominis ratio; et ideo non erat tanta quanta est modo». *In II Sent.*, d. 20, a. un., q. 3 c. (II 481).

(8) Cfr. *ivi*, q. 5 c. (II 484).

(9) «Cum enim vir intenderet et vellet generare virum, tunc vigoraretur virtus naturalis eius in agendo et esset semen maioris virtutis et generaretur sexus vigorosus sive masculus; quando uero vellet et imaginaretur generare sexum femineum, tunc minus forti impressione ageret in naturam inferiorem corporalem, et tunc semen esset minus forte et generaretur sexus femineus: et ideo in tempore naturae institutae generatio maris et feminae subesset voluntati rationali». *Ivi*, q. 6 c. (II 486).

Ma vi è di più. In alcune questioni della *Lectura super Sententias*, che costituiscono una sorta di trattato teologico sul corpo umano (10), Bonaventura non esita a sostenere riguardo ad esso una serie di tesi assai rilevanti dal punto di vista teorico e che trovano il proprio quadro di riferimento nella convinzione bonaventuriana che, «propter partium [...] multitudinem», il corpo dell'uomo è «completissimum inter cetera corpora», e quindi centro del mondo sensibile e sintesi di tutte le nature materiali assunte nella loro purezza.

Su questa base, e mettendo a frutto l'insegnamento aristotelico della *Fisica*, del *De caelo* e del *De generatione et corruptione* circa la fondamentale differenza tra la materia delle sfere celesti, la cosiddetta quinta essenza, e quella della regione sublunare, ossia i quattro elementi (terra, acqua, aria, fuoco), il *magister* francescano può affermare che il corpo umano è una mescolanza di questi ultimi, con l'esclusione perciò della quinta essenza (11). Al tempo stesso, però, proprio in quanto il corpo riassume in sé l'intera realtà fisica, anche la quinta essenza deve in qualche modo influire su di esso; ciò avviene attraverso l'azione dei corpi celesti, che di essa sono composti e che armonizzano, proporzionandone le qualità contrarie, i quattro elementi, così da determinare la loro equilibrata connessione (*aequalitas*), di cui consta la *complexio* corporea (12). Questo influsso si spiega col fatto che la quinta essenza partecipa della natura della luce (13), ossia della prima forma sostanziale di cui è stata dotata la materia corporea, ed è quindi, al pari di essa,

(10) Cfr. *In II Sent.*, d. 17, a. 2, qq. 1-3 (II 419-426). Cfr. anche *Brevil.*, p. II, c. 10, n. 4 (V 228).

(11) Cfr. *In II Sent.*, d. 17, a. 2, q. 2 argg. opp. 1-6 e c. (II 421-423).

(12) Su questa nozione cfr.: R. Guardini, *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom lumen mentis, von der gradatio entium und der influentia sensus et motus*, Brill, Leiden 1964, pp. 132-134.

(13) Cfr. *In II Sent.*, d. 14, p. I, a. 1, q. 2 (II 338-341); cfr. *ivi*, p. II, a. 2, q. 1 c. (II 359): «lux enim est una forma communis, reperta in omnibus luminariibus, et secundum cuius participationem maiorem et minorem sunt magis et minus nobilia; et ideo, cum istam formam diversimode participant, diversos habent gradus completionis, ideo etiam diversas formas completivas». A proposito della efficacia della luce, cfr. *ivi*, q. 2, ad 3 (II 361): «hoc autem faciunt [*scil.* luminaria caeli] tum per virtutem lucis in qua communicant, tum etiam per virtutes proprias secundum quas agunt in haec inferiora, non ut producant sibi similia, sed ut influendo conservent, regant et intendant rerum inferiorum qualitates et naturas». Per un'approfondita analisi dei diversi testi bonaventuriani su questo argomento cfr. É. Gilson, *La filosofia di San Bonaventura*, trad. it., Jaca Book, Milano 1995, pp. 251-272.

in grado di diffondersi in ogni direzione senza incontrare ostacoli e di operare sulla mescolanza degli elementi materiali, secondo una gerarchia di progressiva perfezione, determinata precisamente dal diverso grado di conciliazione degli elementi nei singoli corpi. Se l'influsso armonizzante dei corpi celesti resta lontano dalla *aequalitas*, dalle mescolanze degli elementi si generano i minerali; se la distanza dalla *aequalitas* è minore, si producono i vegetali; se tale distanza è ancora minore, si genera la vita sensibile; se infine gli elementi si conciliano in compiuto equilibrio, il risultato è il corpo umano, che è ordinato alla più nobile delle forme, cioè all'anima razionale (14).

Affermando che, quanto alla sua sostanza, il corpo umano si compone degli stessi elementi del mondo sublunare, Bonaventura intende sottolinearne, per così dire, la terrestrità e soprattutto evidenziare ancora una volta che tale condizione appartiene all'uomo per natura, ovvero che l'uomo è stato creato così da Dio. Al tempo stesso, però, legittimando metafisicamente l'influsso esercitato dal più nobile elemento celeste sui corpi umani (15) e valorizzando la incomparabile armonia e proporzione che a questi ne deriva, egli ribadisce con altrettanta forza la loro singolare dignità, in virtù della quale, già nella sua attuale condizione di *viator* l'uomo partecipa, quanto al suo corpo, della natura luminosa del mondo celeste, quasi a prefigurare la futura esaltazione del corpo glorificato della risurrezione (16). Infine, quanto il *magister* francescano dice circa la strutturale apertura del corpo all'unione con l'anima e sulla nobilissima complessione ed organizzazione (*organizatio*) di cui esso è a tal fine dotato (17) mette in luce come tale unione non sia un atto né accidentale, dato che anzi è in virtù di essa che l'anima è forma sostanziale, né ignobile, perché è grazie a tale atto che l'anima si

(14) *Brevil.*, p. II, c. 4, n. 3 (V 221).

(15) «Cum ordo universitatis sit, ut potentiora et superiora influant in inferiora et minus potentia, ordini universitatis competit ut luminaria caelestia influant in elementa et corpora elementaria». *In II Sent.*, d. 14, p. II, a. 2, q. 2 c. (II 360).

(16) «Magna etiam est dignitas humani corporis propter magnam harmoniam et proportionalem coniunctionem suarum partium, ob quam in statu viatoris conformis fit naturae caelesti». *In II Sent.*, d. 17, a. 2, q. 2, ad 6 (II 423).

(17) «Corpus [...] humanum nobilissima complexione et organizatione, quae sit in natura, est organizatum et complexionatum». *In II Sent.*, d. 1, p. II, a. 3, q. 2 c. (II 50). Col termine *organizatio* Bonaventura denota l'ordinamento delle parti del corpo, in virtù del quale quest'ultimo costituisce appunto un sistema unitario. Cfr. Guardini, *Systembildende Elemente* cit., pp. 127-130.

configura come la più nobile delle forme (18); in altre parole, lungi dal costituire una violenza fatta alla sua natura, l'unione col corpo soddisfa le più profonde esigenze dell'anima umana (19).

2. Per spiegare questa unione Bonaventura fa ricorso, come è noto, alla teoria ilemorfica di Aristotele (20), ma è altrettanto noto

(18) «Hoc enim quod est animam uniri corpori humano sive vivificare corpus humanum, non dicit actum accidentalem nec dicit actum ignobilem: non accidentalem, quia ratione illius est anima forma substantialis; non ignobilem, quia ratione illius est anima nobilissima formarum omnium». *In II Sent.*, d. 1, p. II, a. 3, q. 2 c. (II 50). Per illustrare l'intensità del desiderio con cui l'anima tende a unirsi al corpo, Bonaventura non esita a paragonare la loro unione con l'indissolubile legame d'amore tra gli sposi (cfr. *In IV Sent.*, d. 43, a. 1, q. 5, ad 6; IV 894 e *ivi*, d. 44, p. I, a. 2, q. 1, ad 4; IV 912), pur sottolineando che anche quest'ultimo è superato dalla *dilectio* dell'anima per il proprio corpo: «notandum, quod magna est dilectio, qua mater diligit filium [...]. Maior, qua uxor virum [...]. Maxima anima ad corpus». *In Ioan.*, c. XV, n. 20 (VI 450).

(19) «Illud [...] quo anima est unibilis corpori, tale dicit quid essenziale respiciens quod est nobilissimum in anima». *In II Sent.*, d. 1, p. II, a. 3, q. 2 c. (II 50). Inserendosi in una ricca tradizione, che traeva spunto soprattutto dalla scienza araba (cfr. J. Hamesse, *Spiritus chez les auteurs philosophiques des 12e et 13e siècles*, in *Spiritus*, IV° Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1984, pp. 157-190), Bonaventura vede nello *spiritus*, sostanza di materia affine alla quinta essenza, l'elemento mediatore dell'infusso dell'anima sul corpo e in grado quindi di assicurarne la *organizatio*. Egli ne distingue in particolare tre, tramite i quali tale infusso viene veicolato rispettivamente in tre diversi ambiti delle manifestazioni vitali: lo *spiritus vitalis*, che muove dal cuore e attraverso le arterie influisce sulle funzioni inconscie dell'organismo (respirazione, battito cardiaco, circolazione del sangue); lo *spiritus animalis*, che ha il proprio principio nel cervello ed è connesso per mezzo dei nervi al movimento e alla vita sensitiva; lo *spiritus naturalis*, operante a partire dal fegato sulle funzioni vegetative (crescita, metabolismo). Si tratta di una tesi già avanzata, tra gli altri, da Riccardo di S. Vittore (cfr. *De statu interioris hominis*, c. VII, ed. J. Ribaillier, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 34 (1967), pp. 69-70) e da Giovanni di Rupella (*Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, c. XXX, ed. P. Michaud-Quantin, Vrin, Paris 1964, pp. 105-106), ma che Bonaventura poteva leggere anche nella *Summa de creaturis* di Alberto Magno (cfr. p. II, tract. I, q. 78, ed. A. Borgnet, «Alberti Magni opera omnia», XXXV, L. Vivès, Parisii 1896, p. 637), testo che, come suggerisce J. G. Bougerol (*Introduzione a S. Bonaventura*, trad. it., L.I.E.F., Vicenza 1988, p. 125), Bonaventura ha tenuto presente, al pari della restante produzione parigina di Alberto, nel preparare la sua *Lectura* delle Sentenze.

(20) «Completo vero naturae requirit, ut homo constet simul ex corpore et anima tanquam ex materia et forma, quae mutuam habent appetitum et inclinationem mutuam». *Brevil.*, p. VII, c. 5, n. 2 (V 286). Cfr. *In II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 3, ad 4 (II 418): «etsi [sc. anima] non dependeat a corpore tanquam indigens eo ad sui conservationem, dependet tamen per appetitum sui inclinationem, quam habet ad ipsum, sicut forma ad materiam propriam». Al riguardo si veda, tra gli altri, R. C. Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Brill, Leiden 1995.

che per lui, diversamente che per Tommaso, il corpo e l'anima umani non sono *simpliciter* riconducibili rispettivamente alla materia prima e alla forma sostanziale del composto ileomorfo aristotelico (21). Se, infatti, l'anima è, oltre che forma del corpo, sostanza (*hoc aliquid*) (22), composta di una forma e di una materia spirituale, e quindi dotata di una certa indipendenza nei confronti del corpo, quest'ultimo è a sua volta sostanza (23), la cui materia, già determinata dalla *forma corporeitatis* appunto come qualcosa di corporeo e di esteso (24), viene ulteriormente specificata e qualificata, grazie alla già ricordata azione mediatrice della luce, da una serie di forme via via più perfette. Il fatto, poi, che queste due sostanze tendano a unirsi tra loro trova spiegazione, secondo Bonaventura, nella duplice esigenza di attuare tutte le possibilità della forma di

(21) Come ha sottolineato soprattutto F. van Steenberghen (cfr. *La philosophie au XIII^e siècle*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions Peeters, Louvain-Paris 1991², pp. 224-227), gli adattamenti con cui Bonaventura fa propria la teoria ileomorfa aristotelica denunciano con chiarezza l'influsso di Avicenna, il cui *Fons vitae* peraltro, secondo quanto aveva già evidenziato J. F. Quinn (cfr. *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1973, p. 219, n. 1), è nominato espressamente soltanto in una *additio* di dubbia autenticità a *In II Sent.*, d. 3, p. I, a. 1, q. 3 (II 102), nella quale si legge: «hoc ipsum dicit auctor Fontis vitae in prima parte sui libri et expresse probat [...] quod corporaliū et spiritualium est materia per essentiam una. Et hoc probat per hoc, quod omnis diversitas est a forma, et per hoc, quod si spiritualia et corporalia non haberent materiam per essentiam unam, impossibile esset, quod aliquid esset eis univocum, quia diversitas radicum prohibet convenientiam in ramis». In ogni caso il *Fons vitae*, testo ben noto in ambiente cristiano grazie alla traduzione latina di Domenico Gundisalvi e Giovanni Ispano (cfr. *Avengebrois (Ibn Gebirol) Fons vitae ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino*, ed. C. Baeumker, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», I, Aschendorff, Münster 1892-1895), esercitò un vasto influsso sui pensatori della scuola francescana in particolare con la tesi dell'ileomorfismo universale; cfr. al riguardo le sintetiche ma puntuali osservazioni di J. F. Wippel, *Essence and existence*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 408-409 (con essenziali indicazioni bibliografiche alla n. 110). Sulla diversa utilizzazione dell'ileomorfismo aristotelico da parte di Bonaventura e Tommaso cfr., tra gli altri, L. Iammarrone, *Anima e corpo secondo Bonaventura. Raffronti con Tommaso d'Aquino*, «Doctor Seraphicus», 31 (1984), pp. 5-29 (in particolare, pp. 10-13).

(22) Cfr. *Brevil.*, p. II, c. 9, n. 5 (V 227).

(23) Cfr. *ivi*, p. II, c. 10, n. 3 (V 228).

(24) Cfr. *In II Sent.*, d. 12, a. 1, q. 3, ad 5 (II 301).

cui l'anima è dotata e di conferire alla materia propria del corpo l'intera perfezione di cui essa è capace (25).

Questo modo di intendere il rapporto anima-corpo presuppone evidentemente non soltanto una concezione dinamica della materia (26), ma anche la convinzione che nell'uomo sia presente una pluralità di forme sostanziali, convinzione che, senza essere esplicitamente formulata da Bonaventura, traduce molto efficacemente la sua idea che l'uomo sia la sintesi dell'intera natura, un vero e proprio microcosmo, in cui la forma sostanziale che gli è propria, l'anima spirituale, dà compimento alla tensione verso una più alta perfezione che attraversa tutte le forme inferiori, inglobate nell'organismo corporeo (27).

L'esistenza di una continuità tra la natura corporea e la natura spirituale dell'uomo garantisce comunque, secondo Bonaventura, la sostanzialità del composto umano, che egli ribadisce del resto con una significativa affermazione: a differenza dell'angelo, che può assumere un corpo «ad complendum ministerium», l'anima è unita ad esso «ad suum esse completum» (28). In altre parole, l'uomo si distingue dall'angelo per il fatto di essere essenzialmente spirito e materia uniti tra loro in modo sostanziale: ogni uomo è, insomma, il proprio corpo (29).

(25) «Ad illud quod obicitur, quod compositum ex materia et forma est ens completum, et ita non venit ad constitutionem tertii, dicendum quod hoc non est verum generaliter, sed tunc quando materia terminat omnem appetitum formae et forma omnem appetitum materiae; tunc non est appetitus ad aliquid extra et ita nec possibilitas ad compositionem, quae praeexigit in componentibus appetitum et inclinationem. Licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem naturam; sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam». *In II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2, ad 6 (II 415-416). Cfr. *In IV Sent.*, d. 17, p. I, dub. 3 (IV 433): «appetitus et indigentia est in utroque, quia constituunt tertium». Su questo punto cfr. Gilson, *La filosofia* cit., pp. 300-303.

(26) Cfr. R. Macken, *Le statut philosophique de la matière selon Bonaventure*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 47 (1980), pp. 188-230.

(27) Cfr. J. McEvoy, *Microcosm and Macrocosm in the Writings of St. Bonaventure*, in *S. Bonaventura* cit., II, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata 1973, pp. 309-343; F. Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo, Bari 1980, pp. 241-246, 515-516.

(28) *In II Sent.*, d. 8, p. I, a. 1, q. 2, ad 3 (II 213).

(29) Per un approfondimento di questo tema, anche alla luce della riflessione contemporanea, cfr. P. Prini, *Il corpo che siamo*, SEI, Torino 1991, pp. 75-78.

Ma quale ruolo nel composto umano è assegnato ad esso da Bonaventura? Mi sembrano fondati sui testi, in particolare sulla *Lectura super Sententias*, alcuni convincenti precisi. Anzitutto, è attraverso il corpo che l'uomo si relaziona al mondo; l'anima umana, infatti, ha bisogno di esso e dei suoi diversi organi per svolgere tutta una serie di attività che le sono peculiari e mediante le quali si apre alla realtà fenomenica (30). Inoltre, quanto sopra si è detto circa la posizione centrale dell'uomo nell'universo e riguardo al corpo come sintesi del mondo fisico consente di concludere che è proprio attraverso il suo corpo che l'uomo diviene il mediatore tra il mondo fisico e Dio, la guida mediante cui la realtà materiale, posta al suo servizio, è ricondotta al fine ultimo di tutta la creazione (31). Infine, il corpo opera all'interno del composto, agendo sull'anima in virtù della *colligantia naturalis* che reciprocamente li unisce (32). Paradigmatico è, sotto questo profilo, l'influsso che la *complexio* corporea esercita sulle facoltà razionali dell'anima e quindi sul comportamento soprattutto morale dell'uomo.

(30) «Cum anima creata sit veluti tabula rasa, datum est ei corpus habens organa multiplicia, ut in illo posset perfici scientiis». *In II Sent.*, d. 1, p. II, a. 1, q. 2, ad 2-3 (II 42). Cfr. *ivi*, d. 17, a. 2, q. 1 c. (II 419): «quia enim homo conditus fuit ut natus multa cognoscere, non solum cognitione intellectiva sed etiam sensitiva, ideo debuit ei dari corpus multiforme, ut diversa organa diversitati sensuum deservirent ad diversa obiecta cognoscenda». Nell'*Itinerarium* (cfr. c. 2, n. 3; V 300) Bonaventura afferma espressamente che «homo [...] qui dicitur minor mundus, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium, quae sunt in mundo sensibili, in animam ipsius».

(31) «Quia vero [sc. homo] per similitudinem natus est in Deum immediate tendere, ideo omnes creaturae irrationales ad ipsum ordinantur, ut mediante ipso in finem ultimum perducantur». *In II Sent.*, d. 15, a. 2, q. 1 c. (II 383); cfr. *ivi*, d. 17, a. 2, q. 1 c. (II 419-420): «quia enim corporales naturae inferiores factae sunt ut deservirent creaturae rationali [...], factae sunt etiam ut mediante illa quodam modo perducantur in finem: hinc est quod debuit fieri rationalis creatura taliter composita quod obsequium inferiorum creaturarum esset ei utile et quod, mediante illa creatura, naturae inferiores quodam modo perducerentur ad beatitudinem». Per una puntuale analisi di questi testi cfr. Schaefer, *The position* cit., (1961), pp. 310-314.

(32) Cfr. al riguardo J. P. Muller, *Colligantia naturalis. La psychophysique humaine d'après saint Bonaventure et son école*, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age*, Actes du premier Congrès international de philosophie médiévale, Éditions Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1960, pp. 495-503; E. Bettoni, *La legge fondamentale della psicologia bonaventuriana: la 'colligantia naturalis'*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Atti del Congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio, Pontificia Facoltà Teologica «San Bonaventura», Roma 1976, II, pp. 483-491.

Bonaventura riconosce, ad esempio, che una buona disposizione corporea favorisce la vivacità dell'ingegno e la forza della memoria (33) e che, per contro, una cattiva condiziona negativamente l'uso delle facoltà razionali (34), consentendo ad esse di espletare solo in misura limitata i propri compiti.

Analoghe considerazioni valgono anche per quanto riguarda l'esercizio del libero arbitrio, che, come l'esperienza attesta, «per corporis ineptitudinem quantum ad usum [...] ligatur in parvulis et dormientibus et furiosis». Ciò si spiega col fatto che, quando l'attività fisiologica delle parti del corpo più nobili e più legate all'anima, quali il cervello, viene modificata o da una loro lesione o dall'azione di vapori nocivi (*fumositates*) provocata dall'alterazione degli umori corporei, anche le operazioni dell'anima risultano

(33) «Non est [...] negandum quin multum faciat corpus ad exercitium illarum habilitatum quae animae a sua creatione insunt. Unde bona dispositio corporis multum expedit, sicut e contrario mala multum impedit; et propter hoc iudicantur cholericus boni ingenii, quia anima quantum ad usum illius habilitatis iuvatur per convenientem dispositionem ex parte corporis. Attamen non est illa ratio principalis boni ingenii, quia videmus aliquando homines contrariae complexionis ingeniosos esse. Unde, cum videamus homines ad diversa exercitia aptos, quosdam ad artes mechanicas, quosdam ad liberales et iterum quosdam ad mathematica, quosdam ad metaphysica, quosdam ad naturalia, quosdam ad rationalia, si quaeratur ratio huius, respondebit theologus quod hoc est ex distributione donorum Dei, a quo non tantum procedunt dona gratuita, immo etiam dona naturalia; et omnia talia gratiae vocantur a Sanctis [...]. Naturalis autem respondebit quod hoc venit ex diversa dispositione ex parte corporis, vel quantum ad complexionem vel quantum ad organizationem. Uterque tamen bene, sed theologus melius, quia principalior assignat causam». *In II Sent.*, d. 32, dub. 6 (II 777-778).

(34) «Esto quod aliquod corpus ineptum esset ad rationis usum, sicut est corpus in ea dispositione quam habet phreneticus et furiosus, in tali corpore nec dicitur esse furia nec ignorantia, sed quaedam dispositio mala. Si tamen anima tali corpori infunderetur, statim efficeretur ignorans et furiosa, quamdiu esset in carne illa». *In II Sent.*, d. 31, a. 2, q. 1 c. (II 749). Cfr. *ivi*, d. 25, p. II, a. un., q. 6 c. (II 623): «propter ipsam unionem non tantum pendet anima ex corpore quantum ad actum sentiendi, sed etiam aliquo modo quantum ad actum intelligendi, quamdiu est in corpore [...]. Nam quantum ad actum vegetandi et sentiendi sic pendet ut nullo modo possit illos exercere nisi in corpore: non autem sic de actu intelligendi; [...] quamdiu autem est in corpore, non omnino intelligit praeter corpus. Sicut enim esse animae in corpore aliquo modo pendet ex corpore, quamvis non pendeat esse ipsius animae in se [...] sic, quamdiu anima est in corpore, intelligere suum non est sine corpore et sine aliqua dispositione ex parte corporis».

impedite (35). Bonaventura precisa comunque che la disposizione corporea può influenzare solo l'uso delle facoltà dell'anima e soprattutto esclude, appellandosi all'esperienza, ogni aspetto rigidamente deterministico sia nell'influsso esercitato sull'anima umana dalla *complexio* sia, ancor più decisamente, in quello che mediante essa esercitano i corpi celesti (36).

3. Nello *status naturae lapsae* l'uomo fa esperienza non solo di essere il proprio corpo, ma anche di avere il proprio corpo, avverte cioè che quest'ultimo, al pari di ogni altro bene finito, può logorarsi e essergli tolto con la malattia e soprattutto con la morte (37). Al pari delle altre *corruptiones* che caratterizzano l'attuale condizione umana (sofferenza, inclinazione al male ecc.), questa *improportionabilitas* del corpo rispetto all'anima, proprio perché incompatibile con la giustizia, sapienza e bontà divine, non può essere considerata qualcosa di originario, ma piuttosto conseguenza della *praevaricatio* del primo uomo (38). Più in particolare, Bonaventura sembra vedere nella morte del corpo la rottura dell'equilibrato rapporto che esso aveva, prima del peccato, con l'anima, con se stesso, col mondo fisico.

(35) Cfr. *ibid.* La dottrina bonaventuriana degli *humores*, che costituisce, insieme a quella della *complexio*, la base medica e di filosofia naturale su cui il *magister* francescano costruisce la propria antropologia, presuppone uno stretto parallelismo tra i quattro organi corporei fondamentali (cuore, fegato, cervello, milza) e le quattro qualità primarie corrispondenti a questi (caldo: cuore-fegato; umido: cuore-cervello; secco: fegato-milza; freddo: cervello-milza), ma di essa partecipano anche i quattro elementi, e appunto i quattro umori (sangue, bile gialla, bile nera, pituita). Al riguardo cfr. R. Jehl, *Melancholie und Acedia. Ein Beitrag zu Anthropologie und Ethik Bonaventuras*, Schönningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1984, pp. 56-89.

(36) «Planum est [...] quod dispositio corporis varia multum facit ad variationem affectionum et morum animae. Ut plurimum enim anima complexionem corporis imitatur; unde cholericus sunt iracundi et sanguinei sunt benigni et melancholicus sunt lividi, flegmatici pigri. Hoc autem non est necessarium [...]. Multos enim videmus cholericos mansuetos et melancholicos benignos». In *II Sent.*, d. 14, p. II, a. 2, q. 3 c. (II 363). Sotto questo aspetto, e anche alla luce di un esempio tratto da Agostino (cfr. *De civ. Dei*, V 2 e 5), Bonaventura sottolinea perciò la maggiore importanza della *virtus naturae inferioris* nei confronti della *virtus sideris*.

(37) Prini, *Il corpo* cit., p. 77.

(38) Cfr. *In II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 1 (II 714-717). Cfr. *In II Sent.*, d. 18, a. 2, q. 2, ad 5 (II 451): «spiritus enim, qui naturaliter coniungitur corpori, nunquam natus est a corpore separari nisi propter poenam peccati»; *ivi*, d. 19, a. 2, q. 1 c. (II 465): «corporis dissolutio non potest animae purae et innocenti non esse poena».

Questa linea interpretativa mi pare sostenibile alla luce di quanto il *magister* francescano osserva a proposito delle possibili cause di morte. Egli ne individua principalmente tre: la *contrarietas* degli elementi corporei e il loro conseguente dissolversi; l'esaurirsi della *humiditas radicalis*; una *laesio* prodotta da qualche agente esterno (39). La prima causa si riallaccia al fatto che la mescolanza degli elementi (*complexio*) del corpo, che dispone quest'ultimo alla unione con l'anima, è caratterizzata da una *aequalitas* che esibisce gradi diversi a seconda dello *status* della storia salvifica: così, ad esempio, nello stato attuale *post peccatum* essa è mescolata con la *inaequalitas*, il che è via appunto alla *corruptio* e alla morte (40). A essere venuta meno, rispetto allo stato edenico in cui, per contro, tale *aequalitas* «a discordia et repugnantia miscibilium erat aliena in actu», è dunque quella misura nella mescolanza degli elementi corporei che consentiva all'anima di «corpori praesidere et illud regere et elementa quasi in quadam amicitia custodire» (41) e

(39) Cfr. *In II Sent.*, d. 19, a. 3, q. 1 c. (II 469-470). La morte può essere causata inoltre, secondo Bonaventura, da un dolore troppo intenso (cfr. *In IV Sent.*, d. 44, p. II, a. 3, q. 1 c.; IV 930), dalla pratica del digiuno (*In IV Sent.*, d. 15, p. II, a. 2, q. 2, ad 7; IV 373), dall'esagerato uso del sesso (*In II Sent.*, d. 30, a. 3, q. 1 c.; II 730); a suo dire, però, digiuno ed esercizio smodato della sessualità, più che causare in senso proprio la morte, ne accelerano la venuta.

(40) «Secundum statum miseriae, qui est status imperfectus, debetur corpori hominis aequalitas, sed diminuta, quae permisceri habet inaequalitati et discordiae». *In II Sent.*, d. 17, a. 2, q. 3 c. (II 425). Ma, come Bonaventura subito precisa (cfr. *ivi*, arg. 2; II 424), «inaequalitas [...] miscibilium est via in corruptionem».

(41) *In II Sent.*, d. 19, a. 3, q. 1 c. (II 470). Sulla 'solidarietà' tra anima e corpo nello *status innocentiae* e nello *status naturae lapsae* cfr. inoltre il *sermo* per la *Dominica duodecima post Pentecosten*, 5, in *Sermones dominicales*, ed. J. G. Bougerol, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata 1977, pp. 400-401: «Adam, existens in statu innocentiae, nunquam commotionem sive dissolutionem sui corporis passus fuisset, nisi ab intrinseco, quia, licet esset compositus ex contrariis, et contrarietas sit causa pugnae, et pugna in composito sit causa dissolutionis; tamen aliter se habent contraria in compositione corporis secundum statum naturae lapsae et secundum statum naturae institutae. Secundum statum naturae lapsae non solum aguntur in aliquod extrinsecum, sed etiam ad invicem mutuo agunt et patiuntur tam in ipsa constitutione quam post constitutum esse. In statu vero innocentiae taliter commixta fuerunt et proportionata in prima compositione et ad tantam concordiam educta, ut mutuo, illo statu manente, non pugnant. Et ideo illud corpus commoveri sive dissolvi ab intrinseco necesse non erat. Unde etsi erat mortale et corruptibile et habuit causam corruptionis intra se, tamen voluntati subiacebat ex ordine divinae iustitiae; et ideo, nisi voluntas deordinaretur, corpus nunquam corrumpetur».

quindi, in ultima analisi, la condizione di equilibrio che allora caratterizzava il rapporto tra l'anima e il corpo.

Il secondo fattore sopra menzionato come possibile causa di morte, l'esaurirsi della *humiditas radicalis*, rinvia, per contro, a un quadro teorico elaborato da Bonaventura nella *Lectura super Sententias* in riferimento al problema di come le diverse parti del corpo partecipino alla risurrezione (42). In tale contesto egli ricorre a due coppie di concetti (*humiditas radicalis* - *humiditas nutrimentalis* / *caro secundum speciem* - *caro secundum materiam*), tratte rispettivamente da Avicenna e da Aristotele (43), per evidenziare come nel corpo sia presente, per così dire, una quantità di esistenza di cui l'uomo non può propriamente disporre, e senza di cui non si potrebbe neppure parlare di una natura corporea. Si tratta appunto della *humiditas radicalis* (ovvero della *caro secundum speciem*), cioè di quanto, provenendo al corpo dai genitori tramite la generazione, è destinato a risorgere, come costituente la specifica natura del corpo stesso. Quest'ultimo comprende inoltre anche un sovrappiù materiale (la *humiditas nutrimentalis* o la *caro secundum materiam*), che è appunto quanto viene costantemente reintegrato mediante la nutrizione e che fornisce, quindi, ciò di cui si alimenta il calore vitale, ossia quello che diviene sostanza nella *humiditas radicalis* o nella *caro secundum speciem*. In altre parole, con questa duplice coppia di concetti Bonaventura intende denotare ciò che è sostanziale e ciò che è meramente accidentale nel corpo umano, il che spiega come egli possa parlare della morte come causata dal venir meno precisamente della *humiditas radicalis*.

Ora, basandosi sul commento agostiniano al racconto genesiaco (44), Bonaventura afferma che nello stato edenico all'azione degli alimenti, pienamente idonei a nutrire l'uomo, garantendo il mantenimento della *humiditas nutrimentalis*, ma non a reintegrare la sua *humiditas radicalis*, destinata col tempo a consumarsi, si affiancava quella dell'albero detto della vita, i cui frutti assicuravano la reintegrazione dell'«humidum radicale» e quindi l'immortalità del corpo. Nell'attuale condizione, per contro, tale reintegrazione non ha più luogo, il che sembra indicare, ancora una volta,

(42) Cfr. *In II Sent.*, d. 30, a. 3, q. 2 (II 735-736); *In IV Sent.*, d. 44, p. I, a. 1, q. 1 (IV 907-908).

(43) Cfr. Aristotele, *De gen. et corr.*, I, 5, 321 b 10-322 a 33; Avicenna, *Liber canonis*, apud Iuntas, Venetiis 1562, I, fen 1, doct. 4, c. 1, 6v; IV, fen 1, tract. 3, c. 1, 431v.

(44) Cfr. Agostino, *De Gen. ad litt.*, VI, c. 25, n. 36 (PL 34, 354).

che la morte va considerata come la rottura di un equilibrio, in questo caso dell'equilibrio che il corpo umano aveva con se stesso e che consentiva ad esso di mantenersi stabile quanto alle sue componenti sostanziali.

Per ciò che concerne, infine, il danno che vari agenti esterni possono arrecare al corpo umano, esso pare rinviare con sufficiente chiarezza, come sua spiegazione, alla rottura dell'equilibrio esistente, prima del peccato di Adamo, tra l'uomo e il mondo fisico nel suo complesso. Per Bonaventura è un fatto indiscutibile che, ad esempio, il rapporto degli animali nei confronti dell'uomo non si è sempre configurato nella maniera attuale (45); il fatto che, ora, alcuni tra essi non servano più l'uomo ma, anzi, abbiano perso la mansuetudine originaria verso di lui e costituiscano un pericolo per la sua vita non va imputato a un mutamento avvenuto nella loro natura, ma considerato piuttosto una conseguenza della colpa, che ha privato l'uomo della sua *dignitas* e del suo potere su tutte le creature (46). Tali conseguenze sembrano significativamente non toccare coloro che, come ad esempio Francesco d'Assisi, attraverso un progressivo ritorno allo *status innocentiae* hanno pienamente recuperato il ruolo di guida nei confronti di tutti gli altri esseri (47).

(45) «Aliter ordinantur animalia ad hominem secundum statum innocentiae, aliter secundum statum naturae lapsae. Secundum statum innocentiae ordinantur ad hominem secundum rationem quadruplicem. Prima ratio est ad manifestandum eius imperium, quod manifestarent dum ei per omnia obedirent. Secundo, ad decorandum hominis habitaculum [...]. Tertio, ad excitandum hominis sensum, ut in ipsorum animalium naturis diversis videret homo multiformitatem sapientiae Conditoris. Quarto, ad movendum eius affectum, ut, dum homo videret animalia secundum rectitudinem suae naturae currere et amare illud ad quod naturaliter facta sunt, ex hoc excitaretur ad amandum Deum [...]. Secundum statum naturae lapsae ordinantur ista animalia ad utilitatem hominis, sed aliter bestiae et aliter iumenta et pecora. Iumenta enim et pecora ordinantur ad relevandam hominis indigentiam quantum ad cibum et quantum ad vestimentum et quantum ad obsequium, sicut sunt equi et asini etc., et quantum ad solatium, sicut sunt quaedam aves et catuli et similia». *In II Sent.*, d. 15, a. 2, q. 1 c. (II 383).

(46) «Quod autem [sc. animalia] noceant vel offendant, hoc est propter peccatum hominis, non propter novam potentiam eis datam, sed propter dignitatis praesidentiam ab homine amissam». *Ivi*, ad 3 (II 383).

(47) «Secundum quod homo plus reformatur et reducitur ad statum innocentiae, secundum hoc magis sibi mansuescunt huiusmodi creaturae et ipse circa eas maiori pietate movetur, sicut de beato Francisco legitur quod erga huiusmodi creaturas mira pietatis teneritudine affluebat, quia iam quodam modo innocentiam recuperaverat». *In III Sent.*, d. 28, a. un., q. 1 c. (III 622).

In ogni caso la morte si configura, per il *magister* francescano, come separazione dell'anima dal corpo; tuttavia, pur facendo propria questa concezione platonica (48), egli non intende più tale separazione come liberazione dalla "prigionia" del corpo. Alla luce delle sue tesi sull'unità psico-fisica dell'uomo voluta originariamente da Dio, Bonaventura afferma piuttosto che l'anima, che per natura tende a unirsi al corpo come sua *perfectio* e prova attaccamento per esso, soffre quando ne viene separata (49) e trova pace solo allorché vi si ricongiunge (50). Egli precisa anzi che, appunto a motivo di questo *appetitus* a riunirsi al proprio corpo, nello 'stato intermedio' tra la morte di esso e la sua risurrezione l'anima è priva di uno dei requisiti che definiscono compiutamente la persona, ossia della *incommunicabilitas* (51).

(48) Cfr. al riguardo G. Scherer, *Il problema della morte nella filosofia*, trad. it., Queriniana, Brescia 1995, pp. 149-160.

(49) «Cum enim [sc. anima] sit incorruptibilis secundum naturalem institutionem, debet ei aptari corpus incorruptibile, cum non possit ab eo separari absque dolore». In *II Sent.*, d. 18, a. 2, q. 2, ad 5 (II 451). Cfr. In *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 3 c. (II 417): «anima unitur corpori ut perfectio naturalis cui naturaliter appetit copulari, adeo ut sine illo poena sit ei esset ab illo sequestrari; [...] etiam [...] unitur sicut motor mobili, ita quod sine ipso non potest mereri nec demereri». Parlando di una unione *ut perfectio* e di una *ut motor* dell'anima al corpo (cfr. al riguardo anche *De sc. Chr.*, q. 5, ad 11; V 31 e *Brevil.*, p. II, c. 9, n. 5; V 227), Bonaventura intende evidenziare che, come si è già rilevato, l'anima si configura sia, aristotelicamente, come forma in grado di conferire al corpo appunto la perfezione cui questo aspira, dando quindi vita ad una unità sostanziale con esso (cfr. In *IV Sent.*, d. 43, a. 1, q. 1 c.; IV 884: «perfectio naturae [...] consistit in toto composito, non in altera eius parte»); sia, platonicamente, come sostanza capace, in quanto tale, di muovere con la sua potenza il corpo reso idoneo a tale influsso dalla propria *dispositio* (cfr. *De sc. Chr.*, q. 5, ad 11; V 31: «mouet autem anima corpus mediante potentia et mediante dispositione corporis, quae reddit corpus idoneum ad animae influentiam»). Sulle diverse operazioni compiute dall'anima, come *perfectio* e *motor* del corpo, appunto grazie alla sua mediazione, cfr. In *II Sent.*, d. 8, p. I, a. 3, q. 2 (II 221-222). L'intera questione è discussa puntualmente in Jehl, *Melancholie* cit., pp. 105-110.

(50) «Si enim anima essentialiter inclinationem habet ad corpus, nunquam anima plene quietatur, nisi sibi corpus reddatur». In *Hex.*, coll. VII, 5 (V 366).

(51) «Ad completam rationem personae requiritur [...] distinctio singularitatis et incommunicabilitatis et supereminentis dignitatis. Quamvis autem in anima separata sit reperire singularitatem et dignitatem, non est tamen reperire incommunicabilitatem, quia appetitum et aptitudinem habet ut uniat corpus ad constitutionem tertii. Et ideo necesse est ipsam carere distinctione personalitatis; quoniam, si completior est anima dum appetitus eius termina-

4. Il fatto che il corpo umano sia destinato a risorgere, consentendo all'anima di riunirsi ad esso, è giustificato da Bonaventura con due ordini di considerazioni, chiaramente enunciate già nella *Lectura super Sententias* (52), di carattere rispettivamente cristologico-soteriologico e teologico-antropologico. La risurrezione di quanti sono membra del corpo mistico è, innanzi tutto, conseguenza di quella di Cristo, che ne è il capo. Su questo dato di fede si innestano, poi, una serie di *rationes*, che lo sviluppano e lo approfondiscono. La risurrezione dai morti, afferma infatti Bonaventura, è richiesta dalla *remuneratio* della giustizia divina, che deve ricompensare gli uomini conformemente a quanto hanno meritato; dalla *consummatio* dello stato di gloria, che deve dare compimento ad ogni desiderio dell'uomo; infine, dalla *perfectio* della natura, che consiste nel composto umano assunto nella sua interezza (53).

Come si vede, tali *rationes* riaffermano, sebbene da prospettive diverse, la tesi dell'inscindibile legame tra l'anima e il corpo dell'uomo; le ultime due in particolare sviluppano questo motivo l'una, per così dire, in un'ottica funzionale, l'altra in un'ottica ontologica, nel senso che, nel primo caso, ad essere sottolineata è

tur quem habet respectu corporis resumendi [...] necessario sequitur quod personalitate careat, cum est separata a corpore». In *III Sent.*, d. 5, a. 2, q. 3 c. (III 136). Sui caratteri che definiscono la persona cfr. anche *ivi*, q. 2, ad 1 (III 133): «individuum in notificatione personae triplicem importat distinctionem, videlicet singularitatis, incommunicabilitatis et supereminentis dignitatis [...]. Distinctionem singularitatis voco quod aliquid non sit commune ad plura, sed dicatur de uno solo; propter quod 'Socrates' dicitur individuum, 'homo' vero non dicitur individuum. Distinctionem incommunicabilitatis dico quod aliquid non sit alicuius pars sive veniens in compositionem tertii; unde pes vel manus hominis, proprie loquendo, non dicitur individuum. Distinctionem supereminentis dignitatis intelligo illam quae accipitur a proprietate digniori. Hoc enim nomen 'persona' sumtum est a dignioribus; unde non reperitur nisi in individuo nobilissimae creaturae, utpote rationalis, et ratione suae nobilissimae proprietatis».

(52) Cfr. M. Schmaus, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes nach Bonaventura*, in *L'homme et son destin* cit., pp. 505-519 (in particolare, pp. 510-512).

(53) «Si enim Christus est caput et membra debent conformari capiti, cum Christus resurrexerit, consequens est ut et nos resurgamus [...]. Super hoc fidei fundamentum supraaedificatur persuasio rationis, quia quod resurrectio sit futura, exigit remuneratio divinae iustitiae, quae homini retribuit sicut et meruit; secundo, consummatio gloriae, quae omnem animae appetitum complebit vel quietabit; tertio, perfectio naturae, quae consistit in toto composito, non in altera eius parte». In *IV Sent.*, d. 43, a. 1, q. 1 c. (IV 883-884).

soprattutto l'esigenza dell'anima di vedere estesa al corpo la *beatitudo* di cui essa già gode, nel secondo, invece, viene evidenziato ciò che è alla base di questa esigenza, ossia il fatto che l'anima costituisce insieme col corpo un tutto unitario per essenza. Riproponendo significativamente, in questo nuovo contesto, le osservazioni da lui più volte fatte a proposito della *inclinatio* che l'anima, al pari delle altre anime e diversamente dall'angelo, ha per essenza nei confronti del proprio corpo e sulla sua tendenza a rivivificarlo, allorché ne è separata (54), Bonaventura non manca di ricordare come anche il corpo sia ordinato, in virtù della sua unione con l'anima, «ad perpetuam incorruptionem», ciò che lo rende degno dello stesso amore caritativo con cui devono essere amati Dio e l'anima (*diligibile ex caritate*) (55):

Su un punto peraltro il *magister* francescano manifesta una certa cautela: questo ordinamento del corpo umano a ricongiungersi alla sua anima è o meno intrinseco ad esso? Nel *Super Sententias*, senza negare recisamente tale possibilità, ed anzi affermando espressamente che negli elementi ultimi in cui il corpo si risolve permane qualcosa che mira alla immortalità, egli ritiene *probabilior* che esso si giustifichi solo «ratione divinae providentiae» (56). Ma è interessante notare che, alcuni anni dopo, nel *Breviloquium*, Bonaventura non avrà alcuna esitazione a riconoscere nel corpo la presenza di un ordinamento intrinseco, e quindi ontologicamente fondato, a ricongiungersi alla propria anima. In questo importante testo, infatti, egli menziona, come motivo della risurrezione futura, accanto all'ordine della giustizia divina, che rende all'uomo secondo quanto ha meritato non con la sola anima né con il solo corpo ma con l'anima e il corpo insieme; e accanto alla pienezza della grazia, che esige che l'intero corpo sia reso simi-

(54) «Anima tanto affectu unitur substantiae carnis quam prius vivificavit, quod non complete ei satisfit nisi illa eadem, ubicumque lateat, reparetur». *In IV Sent.*, d. 43, a. 1, q. 5, ad 6 (IV 894).

(55) Cfr. *In III Sent.*, d. 28, a. un., q. 4 c. (III 629).

(56) «Anima habet ordinationem et appetitum, per quem ordinatur ad illud corpus [...] sed corpus habet ordinationem ratione divinae providentiae. Quod autem habeat per aliquid quod sit in se, ex quo plene resolutum est, non audeo asserere, propter hoc quia nec ratio nec auctoritas nec fides compellit. Attamen, quia potest esse quod Deus dedit, non audeo pertinaciter negare. Ideo certum tenentes, incertum profundioribus relinquamus. Nam esto quod non sit in pulveribus appetitus et quod fiat resolutio usque ad ultima, non perit aliquid quod ad resurrectionem spectet». *In IV Sent.*, d. 43, a. 1, q. 5, ad 6 (IV 894).

le a Cristo, suo capo, il cui corpo, unito inseparabilmente alla divinità, dovette necessariamente risorgere dai morti; la perfezione della natura umana, che richiede che l'anima razionale, cui tale funzione spetta per essenza, vivifichi il proprio corpo. In quanto in possesso di una esistenza perenne, essa deve in altre parole possedere un corpo, al quale comunicarla, ed è appunto in virtù di questa unione con l'anima e del suo appartenere ad essa che il corpo è ordinato a una vita senza fine (57).

Essenzializzando al massimo l'esposizione del *Super Sententias* circa l'identità del corpo risorto (58), il *Breviloquium* si sforza piuttosto di precisare il ruolo e la condizione del corpo nello stato di gloria. Dio ha creato il corpo e l'anima umani, unendoli l'uno all'altra per mezzo di un *appetitus* reciproco e naturale, e li governa in modo che l'uno sia sottomesso all'altra e ne sia guidato ad agire meritoriamente. Ora, proprio in forza di tale *appetitus naturalis* nei confronti del corpo, l'anima non può essere pienamente beata fino a che esso non le venga restituito, per cui la risurrezione dai morti è richiesta, ancora una volta, sia dall'ordine ontologico sia da quello funzionale, di cui è fondamento (59). Ma se la pienezza della *beatitudo* implica il corpo, ne segue che, per Bonaventura, anche nella visione di Dio l'anima è in uno stato di attesa, nella misura in cui essa attende appunto di riunirsi al proprio corpo e di pervenire in tal modo alla *plena beatitudo*.

Resta, insondabile, il mistero di che cosa significhi per la *beatitudo* dell'anima la risurrezione del corpo. Su questo punto la riflessione teologica precedente aveva espresso punti di vista diversi (60); pur limitandosi a sintetizzarli, con particolare attenzione a quelli formulati da Pietro Lombardo e da Pietro di Melun, e pur senza chiarire dove si situi la differenza tra la *beatitudo*, per così dire, provvisoria e il suo pieno compimento, Bonaventura afferma con molta chiarezza che in virtù della risurrezione dei corpi essa

(57) Cfr. *Brevil.*, p. VII, c. 5, nn. 2 e 5 (V 286-287).

(58) Associando alla duplice coppia concettuale *caro secundum speciem - caro secundum materiam / humiditas radicalis - humiditas nutrimentalis*, quella, affine dal punto di vista teorico, *membra principalia - partes quae sunt de bene esse corporis*, Bonaventura si limita a precisare che «*primae partes sunt ordinatae ad resurrectionem secundum ordinem necessitatis, aliae vero omnes secundum ordinem congruitatis*». *Brevil.*, p. VII, c. 5, n. 5 (V 287).

(59) Cfr. *Brevil.*, p. VII, c. 7, n. 4 (V 289).

(60) Cfr. al riguardo N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Universitätsverlag, Freiburg S. 1954, pp. 280-288.

verrà accresciuta sia quanto alla intensità sia quanto alla estensione, coinvolgendo al tempo stesso anche il corpo, che verrà trasfigurato e spiritualizzato dal *redundare* su di esso della *beatitudo* dell'anima (61). Segno di questa glorificazione del corpo, che Bonaventura chiama *praemium consubstantiale* (62), saranno le quattro proprietà di cui esso verrà allora dotato e che nel *Breviloquium* sono poste in stretta relazione con le tre proprietà di cui sarà dotata l'anima: alla visione della eterna luce goduta da quest'ultima corrisponderà nel corpo una luminosità (*claritas*) straordinariamente grande; al suo altissimo grado di spiritualità, conferitole dall'amore dello Spirito divino, dovranno corrispondere nel corpo un'analogia tenuità (*subtilitas*) e spiritualità; alla sua impassibilità, frutto del possesso della vita eterna, corrisponderà a livello corporeo una uguale impassibilità tanto interna quanto esterna. Al corpo, infine, sarà conferita una somma capacità operativa (*agilitas*), così da renderlo atto a seguire l'anima nella sua ascesa a Dio e a coadiuvarla in tutte le sue attività (63).

Su un punto, come è ovvio, Bonaventura non si stanca di insistere e cioè sul carattere preternaturale della risurrezione dei corpi (64). Tale insistenza si farà ancora più marcata nei suoi successivi interventi, in coincidenza con l'affermarsi nella facoltà delle Arti parigina di quella corrente di pensiero che, definita da Van Steenberghen «aristotelismo eterodosso» (65), era destinata a esse-

(61) «Beatum denique per quamdam redundantiam est corpus humanum, in quod gaudium gloriae redundat per coniunctionem sui ad animam beatam». *In III Sent.*, d. 28, a. un., q. 4 c. (III 629); cfr. *Brevil.*, p. VII, c. 7, n. 4 (V 290).

(62) Cfr. *Brevil.*, p. VII, c. 7, n. 1 (V 288-9).

(63) Cfr. *ivi*, n. 4 (V 290). Nella *Lectura super Sententias* (cfr. *In IV Sent.*, d. 49, p. II, sect. I, a. 2, q. 1 c.; IV 1016) Bonaventura ritiene *convenientior* la tesi secondo la quale queste quattro proprietà saranno conferite al corpo al fine di rimuoverne, per così dire, i quattro principali *defectus* (ricondotti a loro volta, quanto alla causa, ai quattro elementi di cui esso consiste): «quoniam igitur quatuor isti defectus debent per bona opposita removeri, ad hoc quod corpus sit perfectum perfectione completa, ideo quatuor sunt dotes: contra corruptiorem impassibilitatem, contra obscuritatem claritas, contra animalitatem spiritualitas, contra infirmitatem virtus sive penetrabilitas [...]. Unde [...] Augustinus, De civitate Dei, XXII [c. 20, n. 3; PL 41, 783]: "Aberit a corporibus nostris omnis deformitas, omnis tarditas, omnis infirmitas, omnis corruptio". Omnis deformitas per claritatem, omnis tarditas per agilitatem, omnis infirmitas per spiritualitatem, omnis corruptio per impassibilitatem».

(64) Cfr. *In IV Sent.*, d. 43, a. 1, q. 5 c. (IV 892); *Brevil.*, p. VII, c. 5 (V 287).

(65) Cfr. Van Steenberghen, *La philosophie cit.*, pp. 321-370.

re oggetto nel 1277 della celebre condanna del vescovo di Parigi Stefano Tempier.

Tra le proposizioni comprese in questo intervento censorio due riguardano in maniera diretta la questione che qui ci interessa: si tratta degli articoli 215 («Quod non contingit corpus corruptum redire idem numero, nec idem numero resurget») e 216 («Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est eam investigari per rationem. - Error, quia etiam philosophus debet captivare intellectum in obsequium Christi») (66). Entrambi ispirati dal *De aeternitate mundi* di Boezio di Dacia, delle cui tesi su questo punto costituiscono peraltro un chiaro fraintendimento (67), essi lasciano comunque intravedere il particolare approccio degli *artistae* nei confronti sia di questa sia delle altre questioni sulle quali pervenivano a esiti contrastanti con la rivelazione: attenersi alle cause naturali e respingere quindi, ad esempio in questo caso, la possibilità che si dia per natura la risurrezione dei morti, pur ammettendola in quanto credenti. Per gli *artistae*, come si è a ragione rilevato (68), si trattava di vedere pienamente riconosciuti il ruolo e l'autonomia della ricerca filosofica, da essi condotta sulla base dei testi di Aristotele; una esigenza, questa, destinata inevitabilmente a scontrarsi con la diversa impostazione metodologica dei *magistri* di teologia, ben decisi a sostenere il primato della propria disciplina e il conseguente carattere meramente propedeutico e 'ancillare' della filosofia.

Si comprende perciò come, agli occhi di Bonaventura e di quanti si rifacevano «all'immagine 'agostiniana' [...] della *sapientia christiana* come sistema unitario, onnicomprensivo e teocentrico» (69), questo modo di intendere e praticare il ruolo di *philosophi* dovesse apparire, prima ancora che espressione di una viva autocoscienza professionale, occasione per introdurre una inaccettabile giustapposizione di filosofia e teologia; ed è precisamente in questa

(66) Cfr. R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires / Vander-Oyez, Louvain - Paris VIe 1977, pp. 308-309. Su tale decreto cfr. Van Steenberghen, *La philosophie* cit., pp. 422-426.

(67) Cfr. Boezio di Dacia, *Opera. Opuscula. De aeternitate mundi. De summo bono. De somniis*, ed. N.-G. Green-Pedersen, Gad, Copenhagen 1976, p. 351, 424-425; p. 364, 809-813.

(68) Sul modo di intendere ruolo e compiti della filosofia da parte degli *artistae* cfr., tra gli altri, L. Bianchi - E. Randi, *Le verità dissonanti*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 3-31.

(69) *Ivi*, p. 23.

prospettiva teorica che vanno collocate le più tarde prese di posizione bonaventuriane sul nostro problema, rispetto al quale il punto di vista puramente 'naturalistico' si presentava come pericolosamente destabilizzante.

Tra i diversi spunti offerti al riguardo dai testi bonaventuriani mi limiterò a ricordarne due, che mi sembrano particolarmente illuminanti. Nel primo, tratto dal *sermo In Resurrectione Domini*, la cui redazione definitiva si colloca tra il 1267 e il 1268, Bonaventura nega, in polemica con l'impostazione del *naturalis philosophus*, sia che dalla impossibilità «secundum naturam» della risurrezione della carne possa essere inferita la sua impossibilità «simpliciter» sia soprattutto che la potenza di Dio vada ricondotta entro limiti strettamente umani («Deus autem vis quod non habeat virtutem, nisi quam tuis oculis possis conspicerere») (70). Nel secondo, tratto invece dalle *Collationes in Hexaëmeron* del 1273, l'infondatezza di ogni pretesa assolutizzante della ragione umana viene evidenziata, tra l'altro, proprio alla luce della sua ovvia incapacità di dimostrare la risurrezione della carne; non c'è infatti da meravigliarsi, osserva Bonaventura, che i *philosophi* abbiano ignorato tale verità, essendo essi investigatori che fanno leva sulla potenza della ragione e non potendo quest'ultima giungere ad affermare che i corpi risorgono e che gli elementi contrari, in questo modo riuniti, permangono in cielo senza più dividersi (71).

5. Come si è detto, il ritorno a Dio dell'intero mondo corporeo e la sua partecipazione alla gloria finale sono espressamente connessi da Bonaventura al ruolo mediatore dell'uomo e più specificamente alla particolare natura del suo corpo, composto dei quattro elementi e quindi sintesi dell'universo fenomenico (72).

Il dato caratterizzante la glorificazione del mondo sensibile sarà rappresentato dal suo rinnovamento. Se per quanto concerne la struttura fondamentale del mondo creato o *esse permanens* – i suoi elementi-base e i corpi celesti – tale rinnovamento implicherà la sua durata perpetua, nel senso che, cessati i processi trasformativi

(70) *Sermo In Resurrectione Domini*, 5, in *Sermones dominicales* cit., p. 284. Per i problemi di datazione posti dal *corpus* dei *Sermones dominicales* cfr. *ivi*, pp. 13-30.

(71) *In Hex.*, coll. VII, 6 (V 366).

(72) La trattazione degli eventi finali relativi al mondo sensibile è introdotta infatti da Bonaventura con un esplicito riferimento alla posizione mediatrice dell'uomo (cfr. *Brevil.*, p. VII, c. 4, n. 3; V 284). Sull'intera questione cfr. Schaefer, *The position* cit., (1961), pp. 373-380.

degli elementi e il moto dei corpi celesti, entrambi godranno, per così dire, di una stabile quiete (73), per quanto riguarda, invece, gli esseri di natura mutevole o *esse decurrens* – i minerali, le piante, gli animali – la partecipazione alla gloria finale non potrà riguardare le loro singole nature quanto piuttosto i loro principi costitutivi, che saranno 'salvati' e in un certo qual modo premiati mediante i medesimi principi costitutivi presenti appunto nel corpo umano (74). Bonaventura giunge anzi ad affermare che, in relazione al corpo umano glorificato, la cui identità con quello mortale è da lui significativamente interpretata in modo molto realistico (75), gli stessi corpi celesti saranno premiati con un incremento di luce, così da renderli pienamente convenienti ad esso; secondo la sua pregnante espressione Dio renderà più bello tutto il mondo per amore dell'uomo (76).

Proprio come nel rapporto tra l'anima e il corpo, anche in quello tra il microcosmo e il macrocosmo Bonaventura individua, in altre parole, una stretta solidarietà di vicende e di destini (77), e anche in questo caso egli valorizza adeguatamente il ruolo del corpo umano, profondamente radicato nella dimensione 'terrestre' ma al tempo stesso capace di trascenderla (78).

(73) Cfr. *In IV Sent.*, d. 48, a. 2, qq. 2-3 (IV 991-993); *Brevil.*, p. VII, c. 4, n. 7 (V 285).

(74) «Vegetabilia vero et sensibilia [...] necesse est in propria natura consumi, ita tamen, quod salvantur in principiis et quodam modo in simili, videlicet in homine, qui similitudinem habet cum omni genere creaturae; et ideo in ipsius innovatione et glorificatione possunt dici omnia innovari et quodam modo praemiari». *Brevil.*, p. VII, c. 4, n. 7 (V 285-286). Per la distinzione tra *esse decurrens* e *esse permanens* cfr. *In II Sent.*, d. 19, a. 1, q. 2 c. (II 463).

(75) Cfr. in particolare *In IV Sent.*, d. 44, p. I (IV 906-919).

(76) «Dico quod corpora supercaelestia praemiari, non est aliud quam hominem praemiari in illis, quia Dominus totum mundum hominis amore faciet pulcriorem. Et ideo, quia propter hominem praemiantur corpora supercaelestia, secundum eam proprietatem praemiantur secundum quam sunt consona corporibus gloriosis; haec autem est lux: et ideo in luce et splendore augebuntur et crescent». *In IV Sent.*, d. 48, a. 2, q. 1 c. (IV 990).

(77) «Ut omnia sibi invicem congruant, et habitatio cum habitatore habeat harmoniam, homine bene instituto, debuit mundus iste in bono et quieto statu institui; homine labente, debuit etiam mundus iste deteriorari; homine perturbato, debuit perturbari; homine expurgato, debuit expurgari; homine innovato, debuit innovari; et homine consummato, debuit quietari». *Brevil.*, p. VII, c. 4, n. 3 (V 285).

(78) Per un approfondimento di questo punto cfr. R. Zavalloni, *La «corporeità» nel pensiero francescano. Da san Francesco a Duns Scoto*, «Antoniano», 66 (1991), pp. 532-562 (in particolare, pp. 550-552).