

ORDINE E VERITÀ: ESERCIZIO DELLA "RATIO" E "ITINERARIUM MENTIS"

GIANNI DOTTO

Università di Perugia

PREMESSA

Il tema che intendiamo proporre è così centrale ed importante nell'opera di Bonaventura, da rendere necessaria una breve premessa, per delimitare gli ambiti entro i quali il tema viene svolto, nell'intento di riferirsi anche alle altre relazioni del Convegno.

Di certo, il concetto di ordine è un concetto molto carico e dinamico, che può lasciare sempre aperto un campo di discussione abbastanza ampio e denso di interrogativi, sia a livello metafisico sia sul piano dottrinale e politico. Comunque il concetto di ordine possa essere interpretato resta il fatto che ci troviamo dinanzi ad una questione che è di fondamentale interesse nel Medioevo, sia per le rappresentazioni che si danno del mondo, sia per il modo di intendere la vita presente su questa terra. Il concetto di ordine si presenta agli intellettuali medievali ricco di una notevole forza semantica: non solo ne viene evidenziata la derivazione da Agostino e dallo Pseudo-Dionigi, ma ne viene anche riaffermata la centralità sul piano politico soprattutto da parte degli esponenti del pensiero teocratico.

L'uso del concetto di ordine e degli schemi gerarchici dionisiani, all'interno di tale area dottrinale, solleva non pochi problemi ed è causa di conflitti: in particolare, sul finire del Duecento vi è uno scontro molto aspro e drammatico tra *Sacerdotium* e *Regnum*, che determina una delle più interessanti controversie sull'origine del potere e sulla *potentia ordinata*. Si pensi ai numerosi trattati *De regimine ecclesiae* e *De potestate papae*, in prospettiva teocratica, tra i quali spiccano il *De regimine christiano* di Giacomo da Viterbo e *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano (1).

(1) Si vedano in proposito le recenti edizioni italiane con introduzione ed ampia bibliografia: EGIDIO ROMANO, *Il potere della Chiesa*, a cura di G.

Il nostro intento è quello di fare innanzitutto una ricognizione filologica nell'opera di Bonaventura per individuare e definire il concetto di ordine a livello metafisico, che costituisce certamente un punto nodale e nevralgico, ampiamente utilizzato, nell'elaborazione della dottrina teocratica. Vorremmo poi riflettere e speculare sull'*ordine*, speculare direi in senso etimologico, come ci si mette dinanzi ad uno specchio, per vedervi riflessa l'immagine più autentica della condizione umana nelle molteplici situazioni dell'esistenza. La ricerca della verità e le modalità del filosofare, dinanzi all'*ordine* e all'interno di esso, vengono a caratterizzarsi come un difficile e sofferto percorso di ricerca, appunto un *itinerarium*, talvolta vissuto in condizioni di segno contrario: tra ricchezza e povertà, tra indigenza e pienezza di significato al quale naturalmente si tende e nel quale fortemente si spera. Questo è lo sfondo ontologico e teoretico in cui è situato il nostro discorso: da un lato un *ordine*, la *rerum universitas* (2), che è «*il libro scritto di fuori*», «un manoscritto cifrato di un discorso divino» (3); dall'altro, l'uomo la cui vocazione a conoscere e volere si esprime in una ricerca appassionata, da cui emerge tuttavia la consapevolezza della propria condizione di limite dovuta ad una natura esistenzialmente ferita.

Noi vorremmo completare queste brevi considerazioni introduttive richiamando l'attenzione anche sulla sacralità che il numero sette assume nella visione bonaventuriana, il quale viene applicato dal Santo a tutto ciò che può rappresentare per l'uomo pellegrino «il premio della patria e il viatico per la vita» (4). Nell'*Itinerarium*, infatti, Bonaventura afferma: «*Ut, sicut Deus sex diebus perfecit universum mundum et in septimo requievit, sic*

Dotto e di G.B.M. Marcoaldi, Città Nuova, Roma 2000 e G. DA VITERBO, *Il governo della Chiesa*, a cura di A. Rizzacasa e G.B.M. Marcoaldi, Nardini Firenze 1993. Sul dibattito politico cfr. G. GARFAGNINI, *La riflessione politica agli inizi del Trecento. Religiosità, tradizione e modernità*, pubblicato nella «Rivista di Storia della filosofia», nuova serie, LII (1997).

(2) Quanto al concetto di *ordine* il Mariani osserva: «Con la parola *rerum universitas* egli intende la stessa cosa che intendeva Dante nel suo viaggio ultraterreno: cielo e terra, materiale e spirituale, temporale e quasi-eterno. La realtà creata, materiale e spirituale, porta l'orma del suo Fattore...» (E. MARIANI ofm, *Introduzione*, in SAN BONAVENTURA, *Itinerario della mente a Dio - Le scienze ricondotte alla Teologia*, Vicenza 1984, p. 10).

(3) Cfr. anche P. PRINI, *La scelta di essere. Il «senso» del messaggio francescano*, Roma 1983, p. 55.

(4) *Brevil.*, p. V, c. X, 4-5.

minor mundus sex gradibus illuminationum sibi succedentium ad quietem contemplationis ordinatissime perducatur» (5). Affermazioni non dissimili ritroviamo nella *De reductione artium ad theologiam*: «Et ideo sex illuminationes sunt in vita ista et habent vesperam, quia omnis scientia destruetur (1 Cor, 13,8); et ideo succedit eis septima dies requietionis, quae vesperam non habet, scilicet illuminatio gloriae» (6).

L'intensa aspirazione alla quiete, anche se implica tensione e fatica, non è da intendersi come arido sforzo, poiché Dio soccorre le creature con liberalità secondo la loro capacità e la loro vocazione, affinché mantengano l'ordine loro assegnato e possano riposare nei luoghi loro consueti. In altri termini, come Dio giunto al termine della creazione vide l'ordine delle cose create e constatò che erano «valde bona», così l'uomo, giunto al giorno del suo riposo, può anch'egli provare con maggiore consapevolezza quanto sia godibile non solo l'ordine naturale ma anche ciò che è ad esso ulteriore, grazie a Cristo «scala e veicolo» (Gv 14, 6), «via e porta» (Es 25, 20).

Si può facilmente comprendere, già da queste rapide considerazioni introduttive sulla bellezza e sull'ordine della *rerum universitas*, l'esclamazione di Bonaventura nell'*Hexaëmeron*: «Omnes creaturae affantur Deum? Quid faciam? Cantabo cum omnibus» (7). Dunque il grido della preghiera e i gemiti del cuore, con cui s'inizia l'ascesa dell'*Itinerarium*, si sciolgono in un canto commosso, che evoca e parrebbe esprimere lo spirito della *Laudes creaturarum* di Francesco.

1. Ordine e verità

Nell'analisi del concetto di ordine, un problema che viene subito investito e da tenere immediatamente presente è quello relativo all'influenza esercitata da alcune fonti del pensiero classico sul piano cosmologico: nel Medioevo, come è noto, l'ordine naturale si appoggia sull'ordine soprannaturale, per cui abbiamo una visione dell'universo che si basa sul dualismo del cielo e della terra. Dall'approfondimento dell'analisi storiografica può

(5) *Itinerarium*, I, 5. Cito dall'edizione italiana, con il testo latino a fronte, di quel finissimo e lucido interprete del pensiero di Bonaventura che è stato Eliodoro Mariani o.f.m.: SAN BONAVENTURA, *Itinerario della mente a Dio - Le scienze ricondotte alla Teologia*, ed. cit., pp. 48-49.

(6) *Le scienze ricondotte alla Teologia*, 6, ed. cit., p. 154-155.

(7) *In Hexaëmeron*, coll. 18, 25.

facilmente emergere come tale concezione dualistica e finalistica dell'universo sia di derivazione platonico-aristotelica: già nel *Ti-meo* di Platone è presente una distinzione chiara delle «cose di lassù» e delle «cose di quaggiù»; lo stesso dualismo viene riproposto da Aristotele, il quale afferma: «che oltre ai corpi che si trovano quaggiù e che ci circondano, ce n'è un altro separato, la cui natura ha tanto più pregio quanto più esso è lontano dal mondo di quaggiù» (8).

Non è questa la sede per un dettagliato esame di un problema storiografico così complesso. Ci limitiamo ad osservare che Galileo ha certamente abbattuto tale visione dualistica e che il mondo moderno è nato dal superamento dell'ordine intellettuale del Medioevo. Ma le cattedrali gotiche, che possiamo ancora ammirare in non poche città della nostra Europa, sono espressioni di quell'ordine e ci danno ancora, con loro presenza, una visione suggestiva di una architettura sacra, legata ad una verità che trascende l'esistenza umana. Secondo alcuni, le cattedrali gotiche rappresentano anche «un'immagine illusionistica» della città celeste quale viene evocata nell'*Apocalisse* (9). D'altro canto, in Platone e in Aristotele, il concetto di ordine viene spesso assimilato al concetto di cosmo e si sovrappone ad esso: è noto come nella filosofia classica sia fortemente avvertita la ricerca dell'ordine (*τάξις τοῦ κόσμου*).

Ovviamente, nel pensiero cristiano l'ordine viene ripensato e riproposto in un rinnovato quadro di valori. Ci si può senz'altro riferire ad Agostino, per osservare come egli elabori una dottrina filosofica sul problema del rapporto uomo-Dio, ponendo a fondamento il concetto di ordine: «argomento raro e difficile da capire» (Sap 11, 21). Agostino cerca di rimuovere immediatamente le difficoltà interpretative, che la questione parrebbe presentare, e lo fa con logica stringente: «O dimostrate che qualche cosa può avvenire senza una causa o credete con me che nulla avviene se non per un certo ordine di cause» (10).

È noto come, nel *De civitate Dei*, la nozione di ordine sia fatta emergere dalle varie manifestazioni ed esperienze della vita terrena ed ultraterrena: sia dalla *pax civitatis* e dalla *concordia ci-*

(8) Cfr. *De coelo*, I, 2.

(9) Cfr. O. VON SIMMSON, *La cattedrale gotica. Il concetto medievale di ordine*, trad. it., Bologna 1988, pp: 1-10.

(10) *De ordine*, I,4,11.

vium, sia dalla pace celeste (11). Proseguendo in questa rapida ricognizione filologica, possiamo osservare come Agostino si preoccupi di evidenziare sempre il meraviglioso ordine del mondo: «l'ordine è ciò per cui tutte le cose sono condotte a Dio che le ha create» (12). In una prospettiva analoga, nel *De Trinitate*, ritorna il tema dell'ordine dell'universo e del suo governo, da parte di Dio creatore (13). Nell'ambito di queste considerazioni può essere condotto un interessante confronto con gli argomenti svolti nell'*Enchiridion*, dove si afferma come l'ordine dell'universo, davvero mirabile, risplenda anche nella Chiesa stessa in tutta la sua incomparabile dignità (14).

Abbiamo fatto questi rapidi riferimenti ad Agostino, perché il Santo è *auctoritas* molto seguita dagli autori medievali e perché il pensiero di Bonaventura pare rivelare una autentica fili-grana agostiniana, proprio in alcuni aspetti essenziali della sua riflessione sul tema dell'ordine e dell'armonia universale. Per Bonaventura come già per Agostino, e come autorevolmente attesta anche il Libro della *Sapienza*, Dio ha creato tutto ed ha tutto ordinato secondo una triplice regola: «Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti» (Sap 11,21).

Pur nella confluenza di modelli culturali diversi, il concetto di ordine può risultare un tema privilegiato per comprendere alcune istanze che sono particolarmente sentite dai pensatori cristiani, quale quella di mostrare la bellezza e l'armonia che contraddistinguono l'universo creato. Sono molteplici i passi in cui Bonaventura ritorna su tale argomento. Prendiamo lo spunto da un breve e suggestivo passo del *Breviloquium*, in cui egli afferma che la «universitas machinae mundialis – producta est in esse ex tempore et de nihilo – ab uno principio solo et summo». E subito aggiunge che l'immensa potenza del sommo principio ha disposto tutte le cose secondo misura, numero e peso (15).

Il passo del Libro della *Sapienza*, sopra citato, ricorre molto spesso nelle pagine degli autori medievali: intorno al versetto sapienziale, a nostro avviso, ruota anche una parte importante dell'indagine bonaventuriana. Da quanto si è osservato si può facilmente dedurre che gli elementi essenziali dell'*ordine*, sono ap-

(11) Cfr. *De civ. Dei*, XIX, 13.

(12) *Ibidem*.

(13) *De Trinitate*, 3, 4, 9.

(14) *Enchiridion*, 3, 10.

(15) *Brevil.*, p. 2, c. 1.

punto misura, numero e peso: la terminologia è senza dubbio precisa e dimostra il profondo interesse ad esprimere una dimensione non solo felicemente intuita ma anche elaborata con piena consapevolezza critica. Sembra così dispiegarsi un orizzonte che, traendo la sua consistenza ontologica dall'Ente supremo, ne mutua ordine e bellezza.

Nella determinazione di tale dimensione, ci limitiamo ad illustrare alcune nozioni che sembrano maggiormente qualificarla: la misura di un corpo è la sua dimensione esteriore e temporale, che implica anche il limite che il sommo principio conferisce all'ente finito, per cui gli enti sono contraddistinti rispetto all'origine. Il numero, che implica la misura ed una quantità ordinata interna alle parti, è elemento di specificazione e il fondamento della bellezza, per cui un ente è distinguibile mediante la sua forma (*species*). Il peso è elemento di dinamismo, per cui gli enti si orientano verso il proprio fine e la loro destinazione finale: i corpi si muovono perché è il peso a trascinare e inclinare ai corpi.

Per l'intreccio di posizioni speculative e di problematiche religiose presenti nello svolgimento di tale indagine, non deve meravigliare che Bonaventura discuta con precisazioni terminologiche e distinzioni intellettuali molto rigorose sul rapporto tra Dio e l'universo creato. Già il passo sopra citato del *Breviloquium* può fornirci il quadro metafisico di riferimento: il sommo principio è la causa efficiente, esemplare e finale di quella che Bonaventura ha definito come «la grande macchina del mondo». In quanto dona l'essere, il sommo principio conferisce l'unità non solo ad ogni essere, ma anche all'ordine cui tutti gli esseri appartengono (16). Ne consegue, come si può leggere nel noto passo del II libro del *Commento alle Sentenze*, che se Dio è buono e vuole «se diffundere», anche le creature lo sono: «quia bonus est Deus, sumus; in quantum sumus, boni sumus» (17).

Non vi è dubbio che Bonaventura offre una riflessione molto articolata sul rapporto che intercorre tra Dio e le creature che fanno parte dell'universo: esse si definiscono per la presenza in loro stesse della verità divina, di cui peraltro sono soltanto espressione parziale. Le creature partecipano dunque alla Verità increata ed esprimono in qualche misura l'essere di Dio, rive-

(16) *Ibidem*.

(17) *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 3, q. 2, dubium 1-2.

landolo ciascuna in modo differente: la creatura è il suo vestigio, la sua immagine e somiglianza. Possiamo leggere nel *Sermo IV*: «Quaedam enim conformantur Deo sicut vestigium, quaedam sicut imago quaedam sicut similitudo. Vestigium autem dicit comparisonem ad Deum sicut ad principium causativum; imago autem non solum sicut ad principium, sed sicut ad obiectum motivum: 'eo enim anima est imago Dei, ut dicit Augustinus decimo quarto *De Trinitate*, quod capax eius est et particeps esse potest', scilicet per cognitionem et amorem. Similitudo autem respicit Deum non tantum per modum principii et obiecti, verum etiam per modum doni infusi» (18).

Al di là di queste notazioni, peraltro su aspetti molto studiati e conosciuti, vorremmo soprattutto richiamare l'attenzione sulla condizione fondamentale che si richiede. L'uomo non può limitarsi a contemplare «totum istum mundum sensibilem», ma deve considerarlo come un mondo creato e, cioè, «come uno specchio per mezzo del quale poter salire a Dio, Sommo Fattore» (19). In questo quadro di considerazioni, a nostro avviso, va letto e compreso quel giudizio molto duro espresso da Bonaventura nella conclusione dell'*Itinerarium*, dove possiamo leggere: «Concludiamo perciò che le cose invisibili di Dio si possono vedere e comprendere dalla creatura terrestre per mezzo delle cose create; cosicché quelle che si rifiutano di vedere queste cose e di conoscere in esse Iddio, di benedirlo e di amarlo, sono inescusabili...» (20).

Come si vede si tratta di problemi molto complessi che riguardano sia la struttura dell'ordine del mondo, sia la stessa struttura dell'uomo. E sono due i temi principali che vengono a dominare gli sviluppi della ricerca bonaventuriana: da un lato la

(18) *Sermo IV*, 16. Anche nell'*Itinerarium* possiamo ritrovare riaffermata tale concezione della realtà: «Dio - scrive Bonaventura - è origine, idea esemplare e fine di ogni creatura, e ogni effetto è segno della causa, ogni modellato del suo modello, e ogni via del suo fine; in parte perché da se stesse lo rappresentano...» (*Itinerarium*, II, 12, ed. cit., p. 74).

(19) «Totum istum mundum sensibilem nobis tamquam speculum, per quod transeamus ad Deum opificem summum» (*Itin.*, I, 9, ed. cit., pp. 51-52).

(20) *Itinerarium*, II, 13, *concl.*, ed. cit., p. 76. L'ammonizione di Bonaventura è tratta da Rm 1, 20. Cfr. anche *Itinerarium I*, 15, ed. cit., p. 59: «Qui igitur tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur caecus est [...] qui ex tantis indiciiis primum principium non advertit stultus est».

presenza di Dio nel mondo, dall'altro la sua presenza nell'anima dell'uomo.

Per quanto riguarda la profonda armonia che governa l'universo, già il Pompei nella relazione svolta nel Convegno dello scorso anno ed apparsa in *Doctor Seraphicus*, ha efficacemente evidenziato tutto l'interesse che Bonaventura ha per il funzionamento della macchina del mondo, di cui egli spesso parla con una caratteristica terminologia: «*machina mundana, mundi machina, tota machina mundi* ecc...» (21). E possiamo senz'altro condividere il giudizio dell'insigne studioso in merito all'atteggiamento di Bonaventura verso il creato: «È stato sempre ottimistico. – egli osserva – Non ha mai concesso nulla al senso tragico della vita. Con ingenuità quasi fanciullesca ha espresso la sua gioia per la bellezza di tutto il creato» (22). Ad avviso del Santo, il mondo è tutto bello e buono: «a summo usque ad minimum, ab initio usque ad finem» (23).

Ci limitiamo soltanto ad osservare, ai fini del discorso che affronteremo nella seconda parte di questa breve ricerca, come la descrizione dell'ordine può trovare un punto culminante, a livello metafisico, nella considerazione dell'essere come *origo* e come *finis* e, cioè, origine e fine e perfezione di tutte le cose: «Perché eterno e presentissimo in ogni durata temporale, coesistendo come loro centro e circonferenza. Perché semplicissimo e massimo: è tutto dentro e tutto fuori e perciò "sphaera intellegibilis", di cui il centro è dovunque e la circonferenza in nessuna parte» (24). Un essere puro che circonda e penetra come condizione dell'essere determinato, ma il quale, in quanto oggetto del pensiero umano, è di per sé indeterminabile ed incircoscivibile nella sua misteriosità metafisica.

D'altro canto, sul piano antropologico, potremmo ancora porci alcune domande: in particolare, qual'è il valore dell'uomo nell'universo creato? Qual'è il suo rapporto con le altre creature dell'universo? La risposta a tali domande potrebbe essere ritrovata nel libro della *Genesi*. Dio ha creato l'uomo nell'ultimo giorno perché fosse il completamento di tutto il creato, in cui si

(21) *Cosmologia: scienza e fede in Bonaventura da Bagnoregio*, in AA. VV., *Ragione e fede: la Scuola francescana. Bonaventura e gli influssi sulla «fides et ratio»*, in «*Doctor Seraphicus*», 47 (2000), p. 16.

(22) *Ivi*, p. 19.

(23) *In Hexaëmeron*, coll. I, 8.

(24) *Itinerarium*, V, 8.

manifestasse la potenza, la sapienza e la bontà di Dio. Nelle altre creature c'è l'orma di Dio. Nell'uomo c'è l'immagine e la somiglianza, per cui egli può essere l'anello che si ricongiunge al suo creatore mediante l'intelligenza e la volontà.

Nella prospettiva, che si è sopra delineata, già emerge con sufficiente chiarezza, come l'universo creato sia concepito da Bonaventura in una sorta di movimento circolare in cui il principio si ricongiunge all'ultima delle cose create. L'uomo ricongiungendosi a Dio completa il circolo e l'ordine è perfetto: «Ibi enim est perfectionis consummatio, sicut apparet in circulo; qui est perfectissima figurarum qui etiam ad punctum terminatur a quo incepit» (25).

Il centro della realtà tutta e, in particolare, dell'umanità è Cristo, in quanto Dio e in quanto uomo: da un lato, l'ordine è un ordine redento da Cristo; dall'altro la ragione trova in Cristo quel maestro di ogni conoscenza di cui parla il celebre *Sermo IV Unus Christus omnium magister*. A questo punto emerge il problema che sta più a cuore al Dottore Serafico, e cioè quale sia la via che l'uomo deve imboccare per ritornare a Dio. L'ordine del mondo diviene il «medium universale» dell'essere e del conoscere. Da un lato, l'ordine è un ordine redento da Cristo; dall'altro, la ragione trova in Cristo il maestro di ogni conoscenza, in quanto è via: «secundum duplicem adventum [...] in mentem et in carnem» (26).

2. *L'itinerarium mentis*

L'analisi fin qui svolta e le comparazioni storiografiche cui si è fatto cenno hanno mostrato come non sia semplice valutare il significato che il concetto di ordine assume in Bonaventura e come siano complesse le implicanze che tale concetto sottende. Nella prospettiva bonaventuriana, infatti, il mondo è l'ordine perfetto che ci riconduce a Dio: «Anche l'ordine – afferma Bonaventura – ci conduce con evidenza a Colui che è Primo e Sommo...» (27).

L'*itinerarium mentis* è percorso molto impegnativo. La stessa «rerum universitas», che è «scala ad ascendendum in Deum», sospinge l'uomo in tale direzione (28). La scala, che nell'icono-

(25) *III Sent.*, d. 1, a. 2, q. 1, concl.; *In Hexaëmeron*, coll. 1.

(26) Cfr. *Sermo IV*, 5.

(27) *Itinerarium*, II, 14.

(28) *Ivi*, I, 2.

grafia medievale spesso rappresenta sia l'ascesa della conoscenza, sia l'intensificarsi della fede e l'innalzarsi di essa, sta ad indicare il grosso sforzo dell'uomo e la sua fatica. Ne risulta tuttavia un'esperienza mediante la quale si può conoscere l'ordine del creato ed ammirarne più consapevolmente la straordinaria bellezza (29). L'ordine offre delle garanzie: alimenta una speranza e determina l'inizio dell'ascesa verso la Verità e il Sommo Bene. L'uomo dà un senso alla propria esistenza e può rendersi responsabile del proprio destino; compie un percorso che è anche l'attuazione di una sua intima vocazione.

Non solo l'ordine è un ordine redento da Cristo – come si già evidenziato – ma la ragione trova in Cristo il maestro di ogni conoscenza: «fontale principium illuminationis cognoscitivae» (30). Cristo è la via, la verità e la vita: la via per la fede, la verità per la ragione e la vita per la contemplazione (31).

L'ordine del mondo è il primo gradino che implica tuttavia un rientrare «in mentem scilicet nostram in qua divina relucet imago» (32). In primo luogo, bisogna ritornare in se stessi: «ad mentem nostram quae est imago Dei». In secondo luogo, è necessario «etiam nos transcendere [...] supra nos» (33). Nell'uomo interiore il Dottore Serafico considera le immagini della Trinità: «Relucet lux veritatis in facie nostrae mentis in qua scilicet resplendet imago beatissimae Trinitatis» (34).

A questo punto, credo si debba chiarire quella misteriosa presenza del maestro interiore, sottolineata sia da Agostino che da Bonaventura, mediante la quale può intravedersi la concreta possibilità di una ascesa. Certo, il lume della mente che ci innalza è la presenza misteriosa di Dio stesso e della sua luce (35). Si tratta di una forza presente in noi che si congiunge

(29) A proposito dell'ascesa bonaventuriana, lo Stefanini osservava: «È necessario il faticoso tirocinio della mente che passa di conoscenza in conoscenza, sempre più allargando il proprio orizzonte [...] ma il riposo finale (l'*apex mentis*) è concesso al tenace lavoratore della prima giornata» (L. STEFANINI, *Il problema religioso in Platone e S. Bonaventura*, p. 365).

(30) *Sermo IV*, 1.

(31) Come si è già evidenziato è via «secundum duplicem adventum [...] in mentem et in carnem» (cfr. *Sermo IV*, 5).

(32) *Itinerarium*, III, 1.

(33) *Ivi*, 1, 2.

(34) *Ivi*, III, 1.

(35) Tra coloro che si sono occupati del problema cfr. G. SANTINELLO, *S. Bonaventura e la nozione dell'essere*, in «Doctor Seraphicus», XXX (1983), pp. 69-80.

alle nostre forze conoscitive, esercitando una forte attrazione su di esse, ma si sottrae ovviamente ad ogni determinazione esauritiva. La mente umana, come intelletto finito, non può mai avere una conoscenza diretta e immediata di Dio. La conoscenza umana è limitata, afferma Bonaventura, «quod creatura limitata est» (36).

Può recare un ulteriore contributo di chiarezza – alla prospettiva che si è sopra delineata – la lettura di una delle pagine forse più belle e conosciute dell'*Itinerarium*: «Noi abbiamo, ombre risonanze e pitture; e vestigi, immagini e specchi sono stati posti davanti a noi e divinamente dati come segni perché potessimo cointuirvi Dio. Essi sono comè modelli anzi dei modellati, proposti alle menti ancora rozze e sensuali, perché attraverso le cose sensibili che vedono possano intendere le cose intellegibili che non vedono» (37).

Bonaventura parla di «ombre, risonanze, pitture», ed ancora di immagini, manifestazioni, segni divinamente dati e proposti ai nostri occhi perché possiamo *cointuire*. Il *cointuire* è un *intuire assieme*: l'*itinerarium* non è un cammino che l'uomo può intraprendere confidando soltanto sulle proprie forze. La sua posizione è inequivocabile: «Non possiamo elevarci al di sopra di noi stessi, senza una forza superiore che c'innalzi» (38). E dal riconoscimento di tale *status* discende anche un'esortazione perentoria: «Interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelletto, il gemito della preghiera non lo sforzo della lettura...» (39).

Nell'*Itinerarium*, soprattutto nei capitoli V e VI, Bonaventura si preoccupa di chiarire gli ambiti entro i quali l'uomo può svolgere la sua ricerca, la quale procede «per lumen, quod est signatum supram mentem nostram» cioè «per una luce che è stata sovraimpressa nella nostra anima». E precisa subito la causa per cui il lume della verità eterna è in noi, cioè «perché la nostra anima viene creata immediatamente dalla stessa Verità» (40).

(36) *De sc. Chr.*, q. I, contra, 7. Si pensi a tale proposito al tema ricorrente della *natura lapsa* e della creatura esistenzialmente ferita.

(37) *Itinerarium*, II, 11; ed. cit., p. 74.

(38) *Ivi*, I, 1.

(39) *Ivi*, VI, 6.

(40) *Ivi*, V, 1. In precedenza, Bonaventura era già arrivato alla stessa conclusione: «Da questo appare con evidenza che il nostro intelletto è congiunto con l'eterna verità, perché non può conoscere niente di vero con certezza se non perché essa ammaestra» (*Itin.*, III, 3 ed. cit., p. 86).

Ne consegue che essere illuminati non significa soltanto esserlo nel momento in cui conosciamo, ma significa essere creati come mente, per cui possiamo stabilire e conservare una comunicazione diretta con il Creatore. Le due nozioni dell'essere e del bene sono presentate da Bonaventura sia come rivelazione scritturale sia come lume acceso sopra di noi (41).

La Verità si può contemplare *non immediate*, ma solo *in speculo* nell'ordine del mondo sensibile, in quanto non può essere Dio il primo *cognitum*. Vi è tuttavia una sorta di pre-comprensione originaria prodotta nell'uomo dal lume divino, anzi dall'azione diretta di Dio, che è condizione di tutta l'ascesa, dal primo gradino alla meta finale (42). La mente umana, senza saperlo, ha la luce divina che la illumina, che è prima di ogni altra conoscenza e, quasi, una sua condizione a-priori, ma alla quale perviene per ultima, e in modo imperfetto, tramite l'esperienza del mondo sensibile.

Dio è causa efficiente e ordinatrice: «Lo specchio delle cose sensibili – afferma Bonaventura – ci consente di contemplare Dio non solo per mezzo di esse, come vestigio, ma anche in esse, in quanto cioè egli vi si trova con la sua essenza, potenza, presenza» (43).

Alla luce delle citazioni fatte e delle considerazioni svolte, possiamo facilmente comprendere l'esortazione preoccupata, che il Dottore Serafico rivolge, intorno alle condizioni spirituali che rendono possibile l'ascesa:

- bisogna evitare la ricerca senza lo stupore (*investigatio sine admiratione*);
- bisogna evitare la scienza senza la carità (*scientia sine caritate*);
- bisogna procedere più con l'impegno della volontà che con l'erudizione dell'intelletto (*magis exercitio affectus quam eruditio intellectus*) (44).

(41) Del resto il nome di *esse*, il primo nome di Dio è un dato della Rivelazione: Dio disse a Mosè *ego sum qui sum*; anche il nome di *bonum* ci è stato rivelato nel *Nuovo Testamento* da Cristo: «*Nemo bonus nisi solus Deus*» (*Itinerarium*, V, 2). In realtà, Bonaventura si richiama poi non solo alle Scritture, ma anche alla tradizione filosofica rivelando un'eccezionale competenza scolastica.

(42) Su tali questioni cfr. G. SANTINELLO, *art. cit.*, p. 73.

(43) *Itin.*, II, 1; ed. cit., p. 60.

(44) *Ivi*, *Prol.*, 5.

L'esortazione così ampia e articolata propone un modello di ricerca in cui il tendere a Dio è impegno della mente, esercizio della volontà e tensione caritativa. E la conoscenza segue un'evoluzione circolare, ha origine da Dio e termina in Dio, come la realtà: «illuminatio nostra fertur in Deum, unde habuit ortum. Et ideo completus est circulus, completus et senarius» (45). L'uomo, in quanto «mundus minor» cioè microcosmo, è certamente in grado di cogliere la bellezza e l'ordine del mondo, il quale riflette la bontà e la potenza di Dio. È opportuno ricordare tuttavia che la conoscenza umana, nel suo procedere, è sottoposta ad una condizione di limite, che non può essere trascesa.

Il processo della conoscenza può essere così riassunto e descritto: da un lato, l'uomo per conoscere ha bisogno dell'immagine dell'oggetto che funge da *medium*, dall'altro l'ordine dell'universo creato – in quanto vestigio, orma e immagine – è il luogo di una rivelazione, in cui l'immagine diviene strumento di apertura all'invisibile. «È così lanciato quell'arco – osservava già lo Stefanini in un saggio del 1941 – per la congiunzione di due mondi incommensurabili» (46).

Si può convenire con lo Stefanini come, nella prospettiva bonaventuriana, ciò che viene privilegiato è l'esperienza personale e il contatto immediato con le immagini in cui sono iscritti i significati, ove l'anima conosce la disponibilità all'illuminazione e l'immediatezza dell'intuire: la via della conoscenza è quella della comprensione compartecipativa della realtà. D'altro canto i

(45) *De red.*, 7.

(46) L. STEFANINI, *I mistici*, in AA.VV., *Romanità e germanesimo*, Firenze 1941, p. 171. L'interpretazione che Stefanini dà di Bonaventura trova una sua più precisa definizione all'interno della prospettiva immaginistica. Di certo bisogna distinguere l'immaginoso dall'immaginstico, evitando ogni eccesso di riduzione dell'invisibile al sensibile: «È vero, invece, che l'ordine soprannaturale è posto tanto oltre la natura, che nessun elemento della realtà presente, né fatto, né atto, né parola, né pensiero, può contenerlo, ma soltanto preannunciarlo e significarlo con un'infinita trasposizione del valore del segno che in noi lo rappresenta [...] La più immaginifica delle religioni è la meno immaginistica» (cfr. *Immaginismo come problema filosofico*, Padova 1936, pp. 101-103). Per un approfondimento dell'interpretazione che lo Stefanini dà di Bonaventura si veda L. ALICI, *S. Bonaventura nell'interpretazione di L. Stefanini*, in AA. VV., *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana* (Atti del Congr. Inter. per il VII Centenario di San Bonaventura, Roma 19-26 settembre 1974, a cura di P. Pompei, Roma 1976, vol. I, pp. 947-957).

concetti si presentano tradotti in immagini, che hanno un loro spessore ontologico, per cui al realismo classico pare sostituirsi un'ontologia del significato. Siamo nell'ambito di quell'ontologia semantica di cui si è più volte parlato anche qui a Bagnoregio: per evitare inutili ripetizioni di tematiche già magistralmente trattate rinvio a questi studi editi in *Doctor Seraphicus* (47).

Vorrei invece soffermarmi ancora sugli aspetti che caratterizzano l'ascesa a Dio e, in particolare, vorrei riferirmi al primo libro dell'*Itinerarium*, laddove Bonaventura vuole precisare come l'ascesa verso il sommo bene non avviene «per mezzo del corpo, ma col cuore». *L'ascensus*, come egli dice, deve essere *cordiale* (48).

L'ascensus cordiale sta ad indicare tutta la complessità della dimensione interiore ove la vita intellettuale non si distingue dalla condizione morale. In altri termini, una concreta vita di ricerca non è separabile dal contesto globale della persona: la dimensione interiore, cioè l'ambito dell'anima spirituale, è il luogo dove si esplica la concretezza di un atto unitario con un'immediatezza intensamente vissuta. Per Bonaventura non conta soltanto la limpidezza della ragione, né un atteggiamento rigorosamente scientifico. Oltre all'impegno della mente, è importante l'esercizio della volontà e della carità. La conoscenza nel suo concreto esercizio è accompagnata dal desiderio e dalla gioia (*oblectamentum*) (49).

Di certo vi è una accentuata valorizzazione spirituale del processo conoscitivo. Le modalità di connessione vanno cercate, mediante un'analisi attenta, nell'atto concreto che è tipico del cristiano che ricerca: in una ragione cristiana. La ragione cristiana è vincolata all'opera redentiva e lo spazio della ragione è, quindi, quello tracciato da Cristo. Ma, Rivelandosi attraverso la creazione e la redenzione, Dio ha forse manifestato tutto il possibile o invece soltanto qualcosa? «Non omnia – risponde Bonaventura – sed multa...». Le meraviglie svelate del mondo non esau-

(47) Cfr. A. PIERETTI, *L'«itinerarium» di San Bonaventura come ermeneutica ontologica*, in «Doctor Seraphicus», XXXII (1985), pp. 23-34.

(48) *Itinerarium*, I, 1.

(49) Su questi aspetti cfr. *De red.*, 26 e *Itin.*, 2. Per un approfondimento di tale problematica cfr. A. RIGOBELLO, *Teologia e preghiera in San Bonaventura. Confronto fra due esperienze*, in AA.VV., *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, cit., vol. III, pp. 44-45.

riscono lo scenario della potenza divina, i cui tesori sorpassano ogni immaginazione. Più che aggiungere o togliere, variare o alterare, il compito dell'uomo è individuare e richiamare, interpretare e tradurre in parole l'eterna ponderazione della *machina mundana* che esprime la *potentia ordinata* di Dio (50).

Vorremmo riprendere, a questo punto, alcune considerazioni già svolte per approfondirle sul piano morale. Si è già osservato che l'uomo non apprende soltanto che l'essere è certissimo, è *primum*, è *per se* e *a se*. Ma apprende anche che l'essere è bene: se Dio è buono e vuole «se diffondere», anche le creature lo sono: «quia bonus est Deus, sumus; in quantum sumus, boni sumus» (51). Da tali di considerazioni, esposte nel noto passo del *II libro del Commento alle Sentenze*, possiamo facilmente dedurre che come è regolare ed ordinata la nostra conoscenza così deve essere ordinata la nostra condotta, per la presenza della legge divina in noi. Ogni fine occorre che sia accompagnato dalla carità: «charitas est per quam recte utimur, quia omnia ordinantur in finem per charitatem, quecumque recte ordinantur» (52).

L'azione morale, che ne deriva, è un impegno di testimonianza del significato ultimo della realtà. L'impegno morale si configura come testimonianza di una pienezza di significato, oltre le limitate possibilità della conoscenza. Del resto, ciò si trova in perfetta sintonia con la spiritualità francescana – che si esplica in *actio* e che si propone una *imitatio Christi* – incentrata sul mistero umano della passione; ma la redenzione di Cristo è anche la redenzione dell'uomo, per cui l'uomo può accendersi d'amore per Dio e può cercarlo nel dedalo di strade del mondo, testimoniando la verità in cui crede e nella quale spera.

A tale punto sorge naturale il bisogno di riferirci anche alla metodologia del sapere che viene elaborata nel *Sermo IV*: una metodologia del sapere, in cui l'impegno scientifico s'intensifica mediante il desiderio di Dio e procede sempre con lo slancio interiore della fede, sulla quale s'innesta. La ricerca è legata al-

(50) Su questi aspetti si veda O. TODISCO, *Le creature e le parole*, Roma 1994, p. 176.

(51) *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 3, q. 2, dubium 1-2.

(52) *I Sent.*, d. 1, a. 1, q. 2, ad 2m.

la condizione umana nel suo esercizio naturale ossia al suo manifestarsi nel tempo, e a tale livello è esercizio autonomo. Ma è la condizione temporale dell'uomo che non è definitiva, per cui è relativizzata ogni attività autonoma che si costituisca: la scienza può diventare inganno e orgoglio, se non viene «ridotta», cioè ricondotta al Verbo, per cui tutte le cose furono fatte e di cui portano l'impronta, allora essa è gradino per l'acquisto della verità «totale» (53). In conclusione, nel cammino verso la sapienza, deve essere illuminante soprattutto il magistero di Cristo, per cui la dottrina gnoseologica che viene a delinearci muove dalla «stabilità della fede» e, procedendo con la «chiarezza della ragione», può approdare alla «soavità della contemplazione» (54).

Da quanto si è detto credo che sia emerso con sufficiente chiarezza tutta la complessità del modello di ricerca che l'*Itinerarium* propone e che anche il *Sermo IV* cerca di chiarire in alcuni momenti essenziali. Di certo, la ricerca della Verità assoluta, attraverso il faticoso tirocinio della mente, si personalizza secondo forme differenti e differenti modalità, comunque inadeguate, rispetto a quel Vero totale che è anche *Bonum diffusivum sui*, al quale ci si può approssimare e di cui si può partecipare – secondo i percorsi di vita, secondo i luoghi e i tempi – ma che rimane sempre a tutti eccedente. La dimensione della finitezza, lo *status* di *natura lapsa* e il carattere limitato della conoscenza umana, tuttavia, non sono affatto intesi come condanna. In quanto illuminate dal contatto col divino maestro, si aprono ad una trascendenza ed annunziano un al di là, di cui l'uomo può essere testimone con la sua ricerca già su questa terra, che è il cantiere della sua futura salvezza.

(53) Cfr. E. MARIANI, *Note e spunti di meditazione sul Sermo IV*, cit., p. 360.

(54) *Sermo IV*, 15.