

CONOSCENZA E AMORE IN SAN BONAVENTURA E ANTONIO ROSMINI

GIUSEPPE BESCHIN
Università di Trento

In qualcuna delle sue opere Rosmini cita alcune volte San Bonaventura, elogiandolo molto e mostrando di essere d'accordo con lui su temi di fondamentale importanza. Ma si possono cogliere affinità profonde in molti aspetti del loro pensiero al di là dei riferimenti espliciti fatti dal Rosmini. Certo, può essere molto pericoloso istituire dei rapporti tra due pensatori così lontani nel tempo, ma riteniamo che sia almeno possibile mostrare come una prospettiva di fondo possa venir ripresa in modo creativo facendone emergere virtualità nuove ed anche insospettate. Questo confronto sarà più accennato che sviluppato e riguarderà solo alcuni aspetti, ma questo è inevitabile per motivi di spazio.

Il desiderio di Dio

Per entrambi è fondamentale la presenza nell'uomo del desiderio di Dio e si può affermare che il loro pensiero abbia come scopo principale quello di cogliere la natura e le implicazioni di questo desiderio.

Secondo san Bonaventura, la nostra anima resterebbe inerte se non ricevesse impulso dai desideri. Essa infatti agisce per soddisfarli. Ora, l'uomo è caratterizzato dal desiderio della conoscenza, della felicità e della pace. Il santo ribadisce che si tratta di un desiderio, che non abbandona mai l'uomo, perché fa parte della sua stessa natura e dunque non è nulla di accidentale, transitorio o intermittente. Queste affermazioni non hanno bisogno di particolari prove, perché è la nostra esperienza interiore che ci mostra che sono vere.

Infatti tutti desideriamo conoscere e questo fin da bambini, quando chiediamo il perché di tutto: il sapere ci dà gioia. Aristotele lo ha sottolineato con insistenza, precisando che il sapere più alto è quello che si cerca non per fini pratici, ma per la gioia di sapere e che il fine dell'uomo è la contemplazione della verità, che lo rende felice. Ma tutti noi desideriamo ap-

punto anche la felicità e facciamo esperienza di questo, perché in tutto il nostro agire cerchiamo il bene, che ci rende felici ed evitiamo il male che ci rende infelici. Non per nulla il problema più angoscioso per l'uomo è il problema del male e si può dire che non c'è pensatore che non lo abbia sottolineato.

Ma la ricerca della conoscenza e della felicità non è fine a se stessa, perché il desiderio è fatto per venir soddisfatto, altrimenti genera solo tormento. Perciò l'uomo vuole placare il desiderio che genera tale ricerca. La pace si ottiene quando siano stati soddisfatti il desiderio di conoscenza e quello di felicità.

Questo triplice desiderio non può trovare soddisfazione in se stesso, perché il desiderio indica un vuoto che si deve colmare e dunque non può avere in se stesso ciò che lo soddisfa, altrimenti non lo desidererebbe. Allora sembra che si possa far ricorso agli esseri che ci offre la nostra esperienza immediata. Ma questi sono esseri finiti ed il dinamismo che caratterizza il nostro spirito ci dice che il finito non basta a placare la tensione e l'inquietudine che ci dominano. Per quanto riguarda il desiderio di conoscenza, possiamo osservare che ognuno di noi desidera sapere sempre di più. Qualche volta si ha l'illusione di soddisfare questa aspirazione nella curiosità per le cose futili e superficiali, ma questa è come la deformazione di un interesse più profondo. È facile rilevare l'insoddisfazione dei grandi pensatori e dei grandi scienziati per ogni risultato raggiunto nella loro ricerca davvero insonne. Aristotele ha affermato che la nostra anima è in qualche modo tutte le cose e questo perché il nostro pensiero è capacità di pensare l'essere e dunque tutto ciò che esiste o può esistere. Così l'uomo non si accontenta di conoscere un oggetto determinato, oppure un genere determinato di oggetti, ma aspira a conoscere tutto ciò che è conoscibile. Così nessuna conoscenza di realtà finite lo può soddisfare e, quando ne coglie qualcuna, avverte l'impulso ad andare oltre, sempre oltre, verso una meta a cui tende in modo confuso ma ardente, ossia la conoscenza di una realtà, che, essendo la perfezione totale e la fonte di ogni altro essere, ci faccia conoscere tutto il resto.

Lo stesso si deve dire per quanto riguarda la felicità. Nessun bene finito ci rende felici davvero, appena lo abbiamo amato, il desiderio ci stimola ad andare oltre; così passiamo da un bene finito ad un altro con il cuore che coltiva il sogno segreto di incontrare alla fine il bene totale, perché solo il tutto ci basta. Avvertiamo in maniera confusa che la gerarchia dei beni finiti è

come una scala per salire a Dio: "infatti nell'attuale condizione l'intera realtà costituisce la scala per risalire a Dio" (1).

Ma l'uomo cerca intensamente anche la pace, che si ottiene dando soddisfazione agli altri due desideri: quello della conoscenza e quello della felicità. Si tratta dunque prima di tutto di una pace interiore, che però è la base della pace nei rapporti umani. Solo i cuori sereni e gratificati dalla presenza dell'Essere supremo, che è anche il Bene sommo, sono veramente pacifici, cioè fonte ed artefici di rapporti dominati dall'amore. Ma, se il desiderio di conoscenza e di felicità non può venir soddisfatto da nessun essere finito, nemmeno dal mondo nel suo insieme, perché la somma degli esseri finiti non dà mai come risultato l'infinito, nemmeno il desiderio di pace, che si fa

(1) *Itin.*, I, 2; traduzione in S. BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, a cura di GIOVANNI ZUANAZZI, Brescia, La Scuola, 1995, p. 68. Citeremo le opere di San Bonaventura con le seguenti sigle:

- Apol.* = *Apologia pauperum*;
Brev. = *Breviloquium*;
Don. = *De septem donis Spiritus Sancti*;
Hex. = *Collationes in Hexaëmeron*;
In Eccl. = *In Ecclesiastem commentarius*;
In Jo com. = *Commentarius in Johannem*;
In Sap. Com. = *Commentarius in Sapientiam*;
Itin. = *Itinerarium mentis in Deum*;
L. V. = *Lignum Vitae*;
M. T. = *Quaestiones disputatae de Mystero Trinitatis*;
N.T. = *In nativitate Domini*;
Perf. = *De perfectione vitae ad sorores*;
Perf. ev. = *De perfectione evangelica*;
Plant. = *De Plantatione Paradisi*;
Praep. = *De Praeparatione ad Missam*;
Reb. Theol. = *Sermones selecti de rebus theologicis*;
Red. = *De reductione artium ad Theologiam*;
Scient. = *De scientia Christi*;
I-IV Sent. = *Commentarius in Sententiarum libros quattuor Petri Lombardi*;
Sol. = *Soliloquium*;
T. V. = *De triplici via*;
V. M. = *Vitis mystica*.

Citiamo le opere di Antonio Rosmini con le seguenti sigle:

N. S. = ANTONIO ROSMINI-SERBATI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, ed fotostatica in due voll. della libreria ed. Sodalitas, Stresa; riproduce l'edizione in tre volumi della tipografia Paolo Bertolotti, Intra 1875;

S. A. = ANTONIO ROSMINI, *Scritti ascetici*, introd. e note di REMO BESSERO BELTI, Cinisello Balsamo, ed Paoline, 1987; *A. S.* = ANTONIO ROSMINI, *Antropologia Soprannaturale*, a cura di Umberto Muratore, Roma, Città Nuova, 1983, 2 voll.

sentire con forza ed insistenza da tutti gli uomini e che avvertono persino i demoni e i dannati, può essere soddisfatto dalle realtà finite (2).

Per questo San Francesco ha cercato in Cristo "quella pace 'che supera ogni intendimento', quella pace annunciata e donata da Gesù Cristo nostro Signore, la cui predicazione è stata ripresa dal nostro padre Francesco; all'inizio e alla fine di ogni sua predica egli annunciava la pace, in ogni saluto augurava la pace, in ogni contemplazione sospirava alla pace dell'estasi quale cittadino di quella Gerusalemme, della quale quell'uomo di pace che era 'pacifico con coloro che odiavano la pace', dice: 'domandate pace per Gerusalemme'" (3).

Questa pace ha cercato lo stesso San Bonaventura: "sull'esempio del beatissimo padre Francesco cercavo questa pace con spirito ardente, io povero peccatore..." quando "un'ispirazione divina, trentatré anni dopo la morte del beato... mi spinse sul monte della Verna, come a un tranquillo rifugio, con il desiderio di cercarvi la pace dello spirito" (4).

Così il nostro desiderio di conoscenza e di felicità è come caratterizzato da una apertura infinita: la nostra conoscenza tende ad una realtà, che è sempre al di là di ogni oggetto finito, come il nostro desiderio di felicità ci spinge sempre oltre ogni bene finito. Per questo, rinchiudere l'uomo nel mondo significa renderlo prigioniero, perché vuol dire privarlo della felicità a cui tende con tutto il suo essere, in quanto la felicità consiste nel conoscere l'Essere supremo e nel godere di lui, che è il Bene infinito. E senza la felicità non si può ottenere la pace.

Dunque la vera filosofia deve partire da questa esperienza, che è comune a tutti gli uomini e che si può esprimere così: "L'anima è nata per percepire il bene infinito, che è Dio, perciò deve trovare la pace solo in lui e solo di lui godere" (5). Il santo esprime bene la tensione dell'uomo all'infinito: "La beatitudine non è nient'altro che il godimento del sommo bene. Ora il sommo bene è al di sopra di noi; nessuno dunque può essere beato se non si innalza al di sopra di se stesso, con un'ascesa non del corpo, ma del cuore" (6).

(2) *M. T.*, I, 1, 6-8.

(3) *Itin.*, Prol. 1, pp. 61-62.

(4) *Itin.*, Prol. 1, pp. 62-63.

(5) *I Sent.*, d. 1, a. 3, q. 2, Concl.; *Reb. Theol.*, Sermo II, 9.

(6) *Itin.*, I, 1, p. 67.

Analogamente il Rosmini fa rilevare che l'uomo non si accontenta della conoscenza di nessun essere finito e può sempre andare oltre, restando sempre insoddisfatto: "fino che non è pervenuto a pensare un essere al tutto senza limiti e d'ogni parte infinito resta sempre all'uomo un progresso di intendimenti senza misura né fine" (7). Ma l'apertura della volontà è coestensiva a quella dell'intelligenza, quindi il suo desiderio di bene non si placa fino a quando non abbia raggiunto il bene infinito: "quindi come il moto dell'intelletto non trova posa e termine se non giunto all'infinito essere; così parimenti la volontà non può interamente cessare dal suo moto e desiderio se all'infinito bene non sia pervenuta" (8).

Ma, se l'uomo fosse rimasto a livello dell'ordine naturale, non avrebbe mai potuto avere una conoscenza immediata e quindi positiva dell'infinito; perciò non si sarebbe mai potuto unire a quel sommo bene "al quale la sua volontà è indeclinabilmente volta e nel quale può appieno saziare quel suo desiderio; perciò il suo desiderio di conoscenza e felicità non avrebbe mai trovato piena soddisfazione"; e questo per la natura intrinseca dell'uomo, costitutivamente aperto all'infinito. Secondo il Rosmini, ne consegue che "era conveniente che l'uomo fosse costituito in un ordine soprannaturale" (9).

La conoscenza

Ma perché la natura intrinseca dell'uomo lo fa aspirare all'infinito? Perché è in lui presente un'apertura all'infinito che lo rende *capax Dei*, come ripete spesso san Bonaventura. Ma in che cosa consiste questa apertura? Per rispondere occorre riflettere un po' sulla concezione bonaventuriana della verità.

I più grandi pensatori non hanno potuto non tener conto di una constatazione che, se si riflette, provoca stupore. L'uomo possiede delle conoscenze necessarie ed universali ed alcune regole immutabili ed accettate da tutti in base alle quali giudica, distinguendo ciò che è superiore da ciò che è inferiore, ciò che è giusto da ciò che è ingiusto, ciò che è bello da ciò che è

(7) A. S., vol. I, p. 297.

(8) *Ibidem*.

(9) *Ivi*, p. 296.

brutto. Così l'affermazione: due più due fanno quattro, è necessaria perché è stata sempre vera e sempre lo sarà: perciò è immutabile; tutti la debbono accettare e dunque è universale. L'affermazione secondo la quale ciò che è corruttibile è inferiore a ciò che è incorruttibile possiede le stesse caratteristiche.

Ma come ha potuto l'uomo giungere a queste conoscenze e a queste regole? Non ha potuto ricavarle dalle cose sensibili, perché queste, come constatiamo ad ogni momento, sono contingenti e mutevoli, come anche sono realtà particolari, non universali. Ora il meno non può dare il più e quindi le cose sensibili, contingenti e particolari non ci possono dare delle conoscenze necessarie ed universali. Allora si potrebbe pensare che siamo noi a produrre queste conoscenze, ma anche noi siamo esseri contingenti e particolari e la nostra mente è mutevole perché passa dall'ignoranza al sapere. Perciò nemmeno noi possiamo essere all'origine di verità necessarie ed universali.

Platone di fronte a questo problema si è convinto che la ragione non poteva dare una risposta ed ha fatto ricorso al mito, in particolare all'orfismo, raccontando che l'anima preesiste alla sua unione con il corpo e dal cielo ha potuto contemplare le idee immutabili ed universali. Poi per una sua colpa cade dal cielo e si unisce al corpo; così dimentica quello che ha visto lassù e, quando con i sensi coglie le cose di quaggiù, queste diventano l'occasione che le fa ricordare quello che ha visto prima di unirsi al corpo. A prima vista può sembrare una soluzione indegna di un grande filosofo, ma la grandezza di Platone consiste appunto nell'essersi posto con tanta forza il problema; la soluzione appare l'unica che egli poteva dare, se teniamo conto della concezione che egli aveva di Dio.

San Bonaventura gli riconosce il grande merito di aver fatto ricorso ad un principio superiore ed assoluto, le idee, per dare una soluzione a questo problema, ma gli rimprovera di aver data scarsissima importanza al mondo sensibile, per cui noi abbiamo conoscenza certa del mondo delle idee, ma non del mondo sensibile. Aristotele invece ha sottolineato il valore del mondo sensibile, trascurando il ricorso ad un principio assoluto, ossia alle ragioni eterne. Perciò anche Aristotele va elogiato, ma nel contempo gli va rivolto un rimprovero. Platone ha percorso la via della sapienza, cioè della conoscenza delle cose eterne; Aristotele quella della scienza, ossia della conoscenza delle cose di questo mondo. Agostino è l'unico che va elogiato incondizionatamente perché lo Spirito Santo gli ha dato sia il linguaggio

della sapienza che quello della scienza (10). In realtà anche Aristotele in qualche modo aveva fatto ricorso ad un principio assoluto, quando a proposito dell'intelletto agente aveva detto che esso viene da fuori e solo esso è divino. È un'affermazione su cui si è tanto discusso, ma che, comunque la si interpreti, esprime l'esigenza di ricorrere ad un assoluto per spiegare la conoscenza umana.

Da quanto abbiamo detto poco fa appare chiaro che il santo si rifà ad Agostino, il quale risolve il problema della presenza di verità necessarie ed universali nell'uomo, parlando di illuminazione da parte di Dio. San Bonaventura è d'accordo e ritorna molto spesso su questo tema per chiarirlo ed approfondirlo.

Egli anzitutto accetta la definizione della verità come adeguazione dell'intelletto e dell'oggetto conosciuto (11). Ma ogni conoscenza vera deve essere una conoscenza certa, perché se c'è il dubbio non si è ancora raggiunta la verità: "ora, afferma il santo, non vi può essere conoscenza certa se non è immutabile la cosa conosciuta e non è infallibile colui che conosce" (12). La verità autentica è per sua natura immutabile, valida per tutti: le opinioni che cambiano di continuo e variano da persona a persona non sono la verità. Inoltre la verità, deve per sua natura escludere l'errore, e per questo dev'essere evidente.

Il santo, proprio per evitare che queste affermazioni appaiano troppo astratte, fa appello alla nostra esperienza. Il medico spesso sbaglia nel dare le sue prescrizioni, perché il corpo umano muta continuamente e quello che vale ora non vale più tra qualche istante. Così è facile sbagliare nel giudicare una persona per quanto riguarda i suoi rapporti con Dio, che è immutabile, perché i sentimenti e le decisioni delle persone mutano di continuo e si può giudicare cattivo uno che invece ora è diventato buono (13).

Così il nostro sapere che riguarda l'uomo appare molto incerto, proprio per la mutevolezza del suo oggetto, ma mutevole appare anche il nostro intelletto che passa dall'ignoranza alla conoscenza, ma non raggiunge mai un sapere soddisfacente, perché i risultati della sua ricerca quasi mai si possono considerare

(10) Cfr. *Reb. Theol.*, Sermo IV, 18-19; *Scient.*, IV, Concl.

(11) *Brev.*, VI, 8, 2; *I Sent.*, d. 40, a. 2, q. 1, ad I.

(12) *Scient.*, IV, Concl.

(13) Cfr. *Hex.*, V, 21; *Reb. Theol.*, Sermo II, 5.

definitivi e, se lo sono, lo sono solo parzialmente: di solito noi passiamo da un'opinione ad un'altra e sottoponiamo a revisione ogni nostra conclusione. Per questo "anche se uno vivesse molti anni, non riuscirebbe a conoscere pienamente nemmeno la natura di una festuca o di una mosca, ossia di una delle più piccole creature che si trovano nel mondo" (14). Il nostro essere è finito e mutevole e tale è anche il nostro intelletto. Ma a questo si aggiunge la curiosità che è la manifestazione distorta del nostro desiderio di sapere. Essa ci spinge a conoscere le cose che non hanno nessuna o scarsa importanza per il nostro perfezionamento ed il nostro destino; essa è insaziabile, ci fa passare da una cosa all'altra senza sosta e senza approfondire nulla. Ci dà dunque un sapere vano. Per tutti questi motivi "il sapere dell'uomo in questa vita è più un'immagine di scienza che una vera scienza, mescolata a molti dubbi e a molta ignoranza" (15).

Ma allora come spiegare la presenza in noi di conoscenze necessarie e quindi immutabili e universali? Sarà bene precisare, per chiarire i termini del discorso, che una verità necessaria è tale perché valida sempre e perciò essa è immutabile e, come tale, deve essere accolta da tutti, quindi è universale. E quando noi pensiamo all'immutabilità della verità, non riteniamo che sia tale un'affermazione che dura per un certo periodo, ad esempio per tutta la vita di un uomo. Quando pensiamo all'immutabilità della verità, assumiamo l'immutabilità in senso assoluto, come caratteristica di ciò che non muta mai. Ma, per il santo, è immutabile in questo senso "solo ciò che è eterno; ma ciò che è eterno è Dio o è in Dio" (16).

Allora quelle verità e quelle regole in base alle quali giudichiamo, e di cui abbiamo parlato prima, non potendo derivare dal nostro intelletto che è fallibile, né dagli oggetti che conosciamo, che sono mutevoli, ci possono venire solo da Dio, o dalle idee che sono in Dio. Del resto tutto ciò che è finito è mutevole ed ogni intelligenza finita può sbagliare. Allora se in noi ci sono verità indubitabili e immutabili, per spiegarle occorre far ricorso alla suprema "arte" di Dio, che è "luce e verità: luce che dà infallibilità all'intelletto che conosce, verità che dà infallibilità alla cosa conosciuta" (17).

(14) *Reb. Theol.*, Sermo II, 7.

(15) *In Sap.*, com. III.

(16) *Itin.*, II, 9, p. 90.

(17) *Scient.*, IV, Concl.

È un tema questo su cui il santo ritorna spesso. Egli sottolinea che per comprendere il significato autentico di una proposizione e le sue implicazioni occorre sapere con certezza che essa è vera; se sappiamo che è falsa, non ci dice nulla e la dobbiamo solo eliminare; e poco significa per noi nel caso in cui siamo incerti se sia vera o falsa. Sappiamo davvero, cioè il nostro sapere ha una consistenza, solo quando conosciamo delle affermazioni che sappiamo con certezza che sono vere. Ma sappiamo con certezza che una proposizione è vera, se essa è evidente; ed è evidente, se sappiamo che affermandola non ci inganniamo; ma d'altra parte siamo certi di non ingannarci, se il contenuto di quella proposizione è così e non può essere diverso, ossia se è necessario, cioè se è così, è sempre stato così, sarà sempre così, perché non può essere diverso. Così la necessità fonda l'immutabilità e anche l'universalità, perché ciò che è necessario deve essere accolto da ogni intelligenza: "ma, continua il santo, la nostra mente è mutevole e, di conseguenza, non potrebbe vedere quelle verità brillare di uno splendore così immutabile se non grazie all'irradiazione di una luce assolutamente immutabile, che non può essere una realtà creata e mutevole" (18).

Il santo scopre in tutti i nostri giudizi ben fondati un qualcosa di immutabile, cioè il criterio in base al quale li formuliamo. Così noi giudichiamo piacevole una sensazione quando c'è un rapporto proporzionale tra l'oggetto sentito e il sentiente, "un accordo tra l'oggetto percepito e i nostri sensi" (19). Si ha piacere cioè se c'è un rapporto proporzionale, una comune misura tra sentito e sentiente; se manca questo non c'è piacere: nessun senso sopporta le sensazioni troppo intense o violente (20).

Ma questo criterio vale sempre, sia che gli oggetti siano grandi sia che siano piccoli; non cambia o perisce con il variare e il perire delle cose. Perciò è "indipendente dallo spazio, dal tempo e dal divenire" (21). Così l'immutabilità, il superamento dello spazio e del tempo, non costituisce solo la caratteristica di alcune nostre conoscenze, ma la struttura di fondo di ogni nostro sapere autentico.

(18) *Itin.*, III, 3, p. 101.

(19) *Itin.*, II, 5, p. 86.

(20) Cfr. *Itin.*, II, 5, n. 101, pp. 85-86.

(21) *Itin.*, II, 6, p. 87.

Se questo è vero, "risulta chiaro che è Dio la ragione di tutte le cose, la norma infallibile e la luce della verità, in cui tutto risplende in modo infallibile, incancellabile, indubitabile, inoppugnabile, incontestabile, immutabile, incoercibile, indelimitabile, indivisibile, intelligibile" (22). Difficile esprimere in modo più efficace le caratteristiche della verità. Così sappiamo che questa luce viene dalle ragioni eterne, che sono delle regole eterne ed immutabili, le quali costituiscono le norme che regolano l'attività della ragione. Abbiamo visto che esse ci fanno conoscere le cose, perché Dio che ci illumina è colui che crea le cose. Questo sarebbe un aspetto da approfondire, ma non è possibile farlo qui, anche se vi accenneremo più avanti.

Ma in che cosa consiste l'azione delle idee divine che ci illuminano? Anzitutto il santo respinge la possibilità che ci siano intermediari tra l'uomo e Dio, perché ritiene che solo Dio possa essere la fonte della verità: l'immutabilità assoluta della verità può derivare solo da Dio, che è l'unico essere eterno in senso pieno. L'intermediario infatti non potrebbe essere un angelo, che è un essere finito e non è eterno in senso pieno e d'altra parte le regole eterne che strutturano e guidano il nostro conoscere sono indubitabili e incoercibili, si offrono a tutte le menti, ma questa è prerogativa di colui che è atto puro, non di un essere finito. Né può fare da intermediario un influsso di carattere generale come quello con cui Dio feconda la terra o contribuisce a procurarci il denaro, perché tra questi eventi e la conoscenza intellettuale c'è un salto qualitativo. Non può trattarsi nemmeno di un influsso speciale, perché allora rientrerebbe nell'ambito della grazia ed in tal caso tutta la conoscenza umana sarebbe infusa ed allora tutti sapremmo tutto; così non ci sarebbe bisogno di imparare e tutti, senza alcuno sforzo, saremmo istruiti allo stesso modo: tutte situazioni che la nostra esperienza smentisce di continuo. Secondo il santo attribuire una di queste soluzioni ad Agostino significa ammettere che egli si sia ingannato, lui che è un grandissimo padre e dottore della chiesa e che ha saputo interpretare nel modo più autentico la sacra Scrittura (23).

Dunque il nostro sapere si deve fondare sulle idee stesse di Dio. Ma questo fa nascere molti problemi. Infatti non è possibile affermare che noi possiamo vedere le idee di Dio senza

(22) *Itin.*, III, 9, p. 90.

(23) Cfr. *Scient.*, IV, Concl.

vedere Dio, perché Dio è un essere semplicissimo e perciò non possiamo vedere quella che sarebbe come una parte di Dio, le idee, senza vederlo tutto. Ma noi non vediamo Dio, perché questo ci renderebbe pienamente felici e la nostra conoscenza sarebbe totalmente soddisfacente, priva di dubbi e incertezze, perché vedremmo tutto in Dio. Ma, ancora una volta, la nostra esperienza dice che questa non è la nostra condizione. L'unica soluzione possibile è quella di ammettere che le idee divine agiscano direttamente sul nostro pensiero, senza che questa azione implichi la percezione di queste idee stesse. È la soluzione accolta dal santo.

Questa azione è regolatrice: san Bonaventura parla spesso di *regulae*, di *ratio regulans* (24). Ora la regola per sua natura è fonte di fermezza e stabilità. Sappiamo che il nostro pensiero è per sua natura mutevole, instabile. Dunque sono queste regole, in cui si esprime l'immutabilità dell'essenza divina, che danno ad alcune nostre conoscenze quel carattere di necessità di cui più volte abbiamo parlato. Va precisato che è per la presenza di questa luce che la nostra mente è capace di tralasciare nelle cose conosciute con la percezione sensibile ciò che è legato allo spazio e al tempo, che è soggetto al mutamento, per cogliere ciò che non muta, che è superiore al tempo e allo spazio e per questo non è più qualcosa che è legato alla materia, ma è spirituale. Così il nostro pensiero giunge all'idea, alla conoscenza delle essenze.

Il santo sottolinea anche con insistenza che le ragioni eterne non solo svolgono un'azione regolatrice sul nostro pensiero, ma che lo muovono verso il pensiero divino con cui Dio pensa se stesso e tutto ciò che esiste e può esistere: lo stimolano a ritornare alla sua sorgente. Concludiamo con le parole di Etienne Gilson: "Si tenti solo di rappresentarsi con l'immaginazione ciò che sarebbe un pensiero incapace di apprendere le essenze e i principi; non sarebbe evidentemente un pensiero, ma una sensibilità puramente animale. Ora sono precisamente le ragioni eterne a raccogliere e ordinare la molteplicità delle nostre esperienze sensibili verso i centri fissi costituiti dai principi primi semplici o universali e dai principi primi e complessi della scienza o della morale" (25).

(24) Cfr. *Hex.*, II, 10.

(25) ETIENNE GILSON, *La filosofia di San Bonaventura*, trad. it. a cura di Costante Marabelli, Milano, Jaka Book, 1995, p. 368; in questi accenni alla

Tutto questo si chiarisce meglio, se si considera ciò che il santo afferma sull'idea di essere. Se fissiamo lo sguardo della nostra mente sull'essere in quanto essere, nella sua purezza, ci accorgiamo subito che esso non può venir pensato come non esistente, perché esso si oppone al non-essere e non può avere nulla del non-essere. Pensare che l'essere possa non esistere è come pensare che la bianchezza sia nera: è contraddittorio. Esso non ha bisogno di nessun'altra nozione per essere pensato. Infatti pensare è pensare l'essere e noi pensiamo solo ciò che è stato, o è, o sarà, oppure ciò che è possibile. Lo stesso non-essere non può venir concepito se non mediante l'essere, dato che è una privazione dell'essere; le altre idee della nostra mente possono venir pensate solo tramite la luce dell'essere poiché, se esistono, sono degli enti.

Perciò "l'essere è la prima nozione concepita dall'intelletto e quell'essere è l'atto puro... l'Essere divino" (26). Dunque pensare l'essere nella sua purezza significa pensare Dio. Purtroppo l'uomo, per la debolezza del suo sguardo, non si accorge che la luce che gli fa conoscere tutte le altre cose è la luce della nozione di Dio: "Come è sorprendente la cecità del nostro intelletto, che non considera ciò che si offre per primo al suo sguardo e senza il quale non può conoscere nulla! Ma come l'occhio intento ai diversi colori non vede la luce che gli permette di vedere tutte le altre cose e, se la vede, non se ne accorge, così l'occhio della nostra mente, intento agli enti particolari e universali, non si accorge dell'Essere stesso, che è al di là di ogni genere, benché si presenti per primo alla mente e le renda presenti tutte le altre cose" (27).

L'occhio della nostra mente si comporta come quello del pipistrello che è accecato dalla luce: "abituato alle tenebre degli enti creati e alle immagini delle realtà sensibili, quando guarda direttamente la luce dell'Essere supremo ha l'impressione di non vedere nulla e non comprende che quella suprema oscurità è la luce della nostra mente, proprio come l'occhio ha l'impressione di non vedere nulla quando vede la pura luce" (28).

concezione bonaventuriana dell'illuminazione abbiamo tenuto costantemente presenti le pagine che Gilson dedica a questo argomento; in particolare le pp. 317-376, che sono di importanza fondamentale per chi vuole approfondire questa tematica.

(26) *Itin.*, V, 3, p. 117.

(27) *Itin.*, V, 4, pp. 117-118.

(28) *Itin.*, V, 4, p. 118.

La nozione di essere è così un principio primo, che l'intelletto formula immediatamente quando viene a contatto con le realtà che gli offre l'esperienza (29). Essa, considerata nella sua purezza, rappresenta Dio, ma appunto siamo a livello della conoscenza di Dio, non di Dio stesso nel suo essere reale. È anche chiaro che il nostro intelletto non potrebbe formare con immediatezza la nozione di essere così intesa, senza l'azione motrice e regolatrice che Dio esercita con il suo essere reale, che noi non vediamo. Come anche altri pensatori hanno sottolineato, l'idea di Dio nella sua pienezza ci può venire solo da Dio, perché nella causa ci deve essere tanto di essere quanto ve ne è nell'effetto; nel nostro caso, nell'idea di Dio. Così pensare è sempre pensare Dio, almeno in modo implicito.

Il Rosmini, in particolare nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cita abbastanza spesso san Bonaventura, proprio per confermare e chiarire alcuni dei suoi nuclei speculativi più importanti. Lo esalta (30) per il valore fondamentale che attribuisce all'idea dell'essere, la quale, nell'interpretazione di Rosmini, sarebbe per il santo identica alla luce dell'intelletto agente ed alla verità, che informa la nostra anima, rendendola capace di pensare (31). Mette in luce che, secondo il santo, la vera conoscenza è quella che dà certezza, ma la certezza si fonda sull'evidenza e questa a sua volta si fonda sulla necessità. Non c'è certezza senza necessità, la quale fonda l'immutabilità. E cita il passo dell'*Itinerarium* su cui ci siamo già soffermati (32); cita anche san Tommaso (33) e sottolinea che i due santi dottori "fissarono il carattere dell'evidenza intellettuale nella *necessità* della cosa; o sia nell'intuizione dell'impossibilità del contrario, e collocarono un tale stato della mente nel veder chiaro ch'ella fa, siccome la cosa pensata *impossibile est aliter se habere*" (34) Ma questa immutabilità non può venire né dalle cose, né dal nostro intelletto (35). Come si vede Rosmini sottolinea alcuni dei temi fondamentali presenti nel pensiero del santo.

Da parte sua Rosmini fa tesoro di queste analisi. Anche per lui non c'è vera conoscenza se non si attinge una dimensione

(29) Cfr. ETIENNE GILSON, *Op. cit.*, p. 369.

(30) Cfr. *N. S.*, 457, n. 1, Vol. I, p. 478.

(31) Cfr. *N. S.*, 467, p. 483.

(32) Cfr. *Itin.*, III, 3.

(33) *De verit.*, q. X, art. X.

(34) *N. S.*, 1348, Vol. II, p. 568.

(35) Cfr. *N. S.*, 1348, Vol. II, p. 368 e *Itin.*, III, 3, pp. 100-101.

che ci apra alla necessità ed all'universalità. Anzi di fatto noi abbiamo delle conoscenze necessarie ed universali. Come spiegarne la presenza, dato che le cose sono mutevoli, contingenti e particolari, come lo siamo anche noi? Si deve precisare che a Rosmini non bastano la necessità e la universalità come sono concepite da Kant, perché esse riguardano in Kant solo il pensiero umano; per il Rosmini debbono riguardare l'essere delle cose e dunque manifestarsi come tali ad ogni essere che sia dotato di intelligenza, sia che si tratti di un uomo o di Dio. Una conoscenza umana che valesse solo per gli uomini chiuderebbe l'umanità in se stessa e le impedirebbe di ascoltare la parola di Dio.

Per questo Rosmini insiste tanto sull'oggettività della conoscenza: per lui la conoscenza è oggettiva, se raggiunge l'essere delle cose e solo in questo caso è vera conoscenza. Ma Dio è l'essere per eccellenza e creatore dell'essere di tutte le cose. Quindi solo una partecipazione della sua luce ci può rendere capaci di una conoscenza oggettiva, che colga l'essere delle cose. È quella che Rosmini chiamo idea dell'essere, luce dell'essere. Questa luce spiega anche la necessità e l'universalità che caratterizzano alcune nostre conoscenze, perché l'essere è necessario in quanto non può non essere e l'idea dell'essere è universale perché, come abbiamo visto a proposito di san Bonaventura, ci fa conoscere tutte le cose e caratterizza l'attività essenziale di tutte le intelligenze (36).

Ma proprio per questa necessità ed universalità l'idea dell'essere non ci può venire dalle cose, né da noi, quindi ci deve venire da Dio. Essa è la luce che rende possibile tutti i concetti, cioè tutte le conoscenze delle cose. In questa affermazione sono presenti molte delle istanze che avevamo sottolineato parlando di San Bonaventura, ma Rosmini se ne distingue per le funzioni che assegna all'idea di essere. Anzitutto egli non parla di ragioni eterne, di intelletto agente, ma solo di idea dell'essere. E questa idea non svolge soltanto una funzione gnoseologica, facendoci conoscere le cose, ma ha altresì un valore ontologico, in quanto struttura il nostro essere, rendendoci capaci di pensare: noi siamo esseri intelligenti, perché intuiamo l'idea dell'essere. E queste affermazioni aprono certo tanti problemi, ma qui tocchiamo delle dimensioni che sono al limite del pensabile.

(36) Cfr. N. S. 467-69, Vol. II, pp; 483-487; 1083-1095, Vol. II, pp. 348-359.

Ma, se questa luce è creata e fa parte del nostro spirito, sembra riproporsi il problema che si presentava a san Bonaventura: non basta l'influsso di Dio, perché questo influsso creato entrerebbe a far parte del nostro spirito che lo coinvolgerebbe nella sua mutevolezza. Rosmini cerca di evitare questa conseguenza sottolineando che l'idea dell'essere dà qualcosa a noi rendendoci pensanti, ma noi non diamo nulla ad essa, che rimane da noi distinta, veramente oggettiva, immutabile. Leggiamo le parole di Rosmini: "L'essere universale ripugna che sia una modificazione del nostro spirito, anzi dispiega tale autorità, a cui il nostro spirito è interamente suddito, noi siamo consci a noi medesimi di nulla potere contro l'essere, di non poterlo immutare menomamente, di più egli è assolutamente immutabile, egli è l'atto conoscibile di tutte le cose, il fonte di tutte le cognizioni: non ha nulla che sia contingente come noi siamo: è un lume che noi percepiamo naturalmente, ma che ci signoreggia, ci vince, ci nobilita col sottometterci interamente a sé. Oltreacciò noi possiamo pensare che noi non fossimo; sarebbe impossibile pensare che l'essere in universale, cioè la possibilità, la verità non fosse. Avanti me il vero fu vero, non ci poté mai essere un tempo che fosse altro che così" (37). L'idea dell'essere, non derivandoci dalle cose, né essendo nostro prodotto, è innata, a priori, ma è oggettiva nel senso che ci fa cogliere l'essere delle cose e dunque è un apriori che rivela, diverso dall'apriori kantiano che vela.

L'essere, proprio per la sua apertura totale, è indeterminato e dunque non ci dà nessuna conoscenza particolare, ma viene determinato dalle sensazioni; per questo ogni conoscenza nostra è frutto di una sintesi tra la sensazione e la luce dell'essere.

Ora siamo in grado di comprendere il motivo per cui, secondo il santo e secondo Rosmini, l'uomo desidera intensamente Dio: nel suo spirito è presente una dimensione caratterizzata dalla necessità e dall'universalità, che rimandano a Dio. Ma abbiamo visto che il finito non può soddisfare questo desiderio e che, d'altra parte, l'uomo da solo non può giungere al possesso di Dio. Tuttavia nello stato attuale la situazione dell'uomo è, se possibile, ancora più drammatica. Entrambi sottolineano che l'umanità è gravata da tanti mali e sofferenze, sicché la vita di ogni uomo è piena di guai. Eppure l'uomo desidera ugualmente

(37) *N. S.*, 1458, Vol. II, p. 666.

una vita più lunga possibile. Il cuore umano aspira ad una felicità piena ed eterna, eppure l'essere umano non può realizzare nemmeno la minima parte delle sue aspirazioni. Sembra che la natura giochi con l'uomo, riempiendogli il cuore di immensi desideri, per percuoterlo poi con immani sciagure. Ognuno di noi aspira al bene morale, ne avverte il fascino, ma avverte in sé nel contempo una propensione che lo spinge al male e spesso ci fa soccombere. Noi aspiriamo alla verità, ma la nostra ragione attinge con molta fatica poche certezze e spesso, anche sotto la spinta di una volontà corrotta, ci inganna e ci porta fuori strada (38).

Anche san Bonaventura sarebbe d'accordo con Rosmini nell'affermare che l'uomo prova in se medesimo una perpetua lotta: "sempre sbattuto tra una legge augusta, che gli intima il bene e un incalzante e un perpetuo movimento che lo caccia al male"; la rivelazione "ci dice esser quella legge impressa da Dio, e non possibile a cancellarsi, ed essere quel funesto movimento opposto alla legge, la stessa ribellione dell'uomo al suo creatore, ribellione mutata in una infelice servitù e in istinto lagrimevole, che lo precipita al male" (39).

In questa situazione qual conoscenza può avere l'uomo di Dio? Per san Bonaventura la conoscenza di Dio è innata: non possiamo né comprendere mai pienamente l'essenza di Dio né ignorare completamente la sua esistenza. L'uomo desidera la felicità piena, ma la felicità ci è data dal sommo bene che è Dio e, poiché non possiamo desiderare ciò che ignoriamo, non possiamo desiderare la felicità piena senza sapere che esiste Dio (40). Lo stesso ragionamento vale per il desiderio di conoscenza e di pace, di cui abbiamo già parlato. Del resto la nostra anima, secondo san Bonaventura, è fatta ad immagine e somiglianza di Dio, ma il simile conosce ciò che gli è simile, quindi essa è predisposta a conoscere Dio (41).

Per Rosmini invece noi non abbiamo nessuna conoscenza innata dell'esistenza di Dio, anche se possiamo provare che esiste, senza far ricorso all'esperienza sensibile. Una delle possibili formulazioni di questa prova è: la luce dell'essere che noi intuiamo ha i caratteri della necessità, dell'eternità, e dell'infinità;

(38) Cfr. *A. S.*, Vol. I, pp. 370-371.

(39) *A. S.*, Vol. I, p. 403.

(40) Cfr. *M. T.*, I, 1, Concl.

(41) Cfr. *M. T.*, I, 1, Concl.

noi che la intuiamo siamo invece contingenti, mutevoli e, quindi, non possiamo esserne l'origine; essa esige dunque un soggetto necessario, immutabile ed infinito che la adegui (42). Dell'essenza divina, secondo il Rosmini, possiamo avere ora soprattutto una conoscenza negativa: ossia più che sapere che cosa è positivamente possiamo dire che cosa non è; per averne una conoscenza positiva dovremmo farne esperienza, cosa che non è concessa all'uomo lasciato alle sole sue forze (43). Dunque sia san Bonaventura che Rosmini, consci che noi non possiamo pensare senza pensare, almeno in modo implicito, Dio, cercano di evitare accuratamente che le loro affermazioni facciano pensare in qualche modo che essi ammettano una visione diretta di Dio in questa vita. San Bonaventura afferma e ribadisce che noi non potremmo pensare senza l'azione diretta di Dio sul nostro intelletto, ma nega che quaggiù possiamo vedere le ragioni eterne: sono una realtà che non vediamo, ma di cui avvertiamo l'azione senza la quale non saremmo esseri pensanti. Anche se ammette la conoscenza innata dell'esistenza di Dio, sottolinea che la nostra conoscenza della sua essenza è sommamente imperfetta. Afferma che la nozione di essere è il principio primo, la luce che ci fa conoscere tutto e coincide con l'idea di atto puro, cioè di Dio; ma si tratta di un'idea, non dell'essere stesso di Dio.

Rosmini sembra ancora più prudente. Contro Malebranche afferma che l'idea di essere è vaga, indeterminata, mentre Dio non è qualcosa di vago; è infinito, ma non indeterminato; non è l'essere comune delle cose, neppure l'essere in genere, bensì "l'essere primo, certo, compito, fuori di tutti i generi" (44): quello che noi intuiamo è l'essere ideale, mentre Dio è l'essere sussistente. Non ritiene che la verità dell'esistenza di Dio sia innata. Cita san Bonaventura quando argomenta che la nozione dell'essere è l'idea dell'Essere divino, ma, in qualche modo, sembra più cauto: "questo argomento del santo dottore ha una forza inoppugnabile a provare che l'essere *della mente* è un'appartenenza di Dio, è il concetto di Dio quasi direi nel seme: di maniera che quando Dio veramente a noi si presenta non si trova già diverso dall'essere che veggiamo naturalmente, ma si trova quell'istesso essere veduto completamente e come sussistente.

(42) Cfr. *N. S.*, 1457-1460, Vol. II, pp. 665-669.

(43) Cfr. *A. S.*, Vol. I, pp. 43-50.

(44) *N.S.*, 1033, Vol. II, p. 298.

“Appunto perché noi non vediamo che l'idealità dell'essere, per questo noi non vediamo Dio: per veder questo dovremmo vedere una sussistenza... Ma resta tuttavia vero che se l'essere naturalmente da noi veduto non si può dire ancor Dio, si può però ancor dire 'un essere divino' perché è appunto il primo rudimento, per così dire, di Dio, che vien concetto nella nostra mente” (45).

Questo non impedisce a Rosmini di affermare che l'essere che noi intuiamo è più simile a Dio che non tutte le altre cose che esso ci fa conoscere. Nell'idea dell'essere rifulge l'essere nella sua purezza ed esso esclude il non-essere. Ma solo Dio è pienamente e totalmente, perché è la perfezione assoluta; tutti gli altri enti sono limitati e dunque non *sono* in senso pieno ed assoluto; hanno l'essere, non sono l'essere; dunque in essi c'è qualcosa che appartiene al non-essere (46).

Cristo

Ma Dio di fatto ha realizzato ciò che a san Bonaventura e a Rosmini è sembrato auspicabile: ha elevato l'uomo all'ordine soprannaturale, rendendolo partecipe della sua vita e dandogli come fine la contemplazione beatificante di lui.

Così Dio aveva soddisfatto quelle aspirazioni che aveva posto nel cuore dell'uomo, ma l'uomo per orgoglio si è ribellato a lui ed è stato privato della partecipazione alla vita di lui. Tale ribellione ha fatto nascere contrasti dove c'era armonia: tra l'uomo e Dio, tra l'uomo e la natura, tra gli uomini e all'interno dell'uomo stesso. Così anche le facoltà umane si sono indebolite. Ecco la spiegazione dell'enigma che l'uomo senza Dio è diventato a se stesso.

Ma come sappiamo tutto questo? Dio stesso ce lo ha detto, perché egli non ci ha abbandonato a noi stessi dopo il peccato. Egli ha parlato all'uomo manifestandogli i suoi progetti su di lui, promettendogli la venuta di suo Figlio, che si è incarnato, ha mostrato la sua divinità tramite i miracoli, è morto per riscattarci dal peccato. Dunque Dio ci ha parlato: è la rivelazione; Dio chiede all'uomo di accoglierla e di accettare per fede anche ciò che non comprende per ottenere la salvezza in Cristo.

(45) *A. S.*, Vol. I, p. 285, n. 21.

(46) *Cfr. A. S.*, Vol. I, p. 286.

Non si può non ricordare l'amore tenerissimo che entrambi nutrivano per Cristo. Secondo san Bonaventura Cristo non è un essere del passato, ma è presente nella Chiesa (47), nei sacramenti, in particolare nell'eucarestia (48), che è il cuore del creato, nella Scrittura (49) e nelle anime con la grazia. Egli è il libro in cui ha letto san Francesco e in cui c'è tutta la sapienza (50). È vero Dio e vero uomo (51), riunendo le due nature in una sola persona. Si è incarnato per noi (52) e la contemplazione della sua carne ci deve portare alla sua divinità: nella sua umanità doveva trasparire in qualche modo la divinità; così egli incarnandosi rivela e dona la sua divinità (53). Persona media tra il Padre e lo Spirito Santo è il mediatore tra Dio e il mondo (54). Figlio del cuore del Padre, è il suo dono supremo al mondo e si è immolato per riscattarci dal peccato (55).

Così è il redentore unico e la redenzione (56) è frutto dell'amore totale che non ha perché, in quanto è il perché di tutto (57). Si è donato totalmente e non ha sofferto solo negli ultimi giorni della sua vita, ma tutta la sua vita è stata una croce continua, un martirio incessante (58). Perciò egli è il simbolo e il modello dell'amore, che chiede a noi amore, perché solo amando lui ci possiamo realizzare (59). Dunque è il crocifisso il centro della spiritualità del santo, nel ricordo delle stimmate di Francesco (60). Tutta la vita ed il pensiero del santo portano l'impronta della croce, nella quale tutto si manifesta: essa è la chiave, la porta, la via e il fulgore della verità (61).

Cristo è il modello perché solo in lui, per l'unione con il Verbo, la natura umana si è pienamente realizzata, a riprova che tanto più l'uomo si realizza quanto più si unisce a Dio (62).

(47) Cfr. *Brev.*, 4 -5; *V. M.*, 10, 2.

(48) Cfr. *L. V.*, 10, 40; *Brev.*, 6, 9.

(49) Cfr. *Brev.*, 2, 11, 2.

(50) Cfr. *V. M.*, 24, 2.

(51) Cfr. *Brev.*, 4, 10, 5.

(52) Cfr. *III Sent.*, d. 12, a. 1, q. 1.

(53) *Plant.*, 1.

(54) Cfr. *Red.*, 23.

(55) Cfr. *Brev.*, 6, 8, 2; *L. V.*, 10, 38; *Hex.*, 3, 2; *Itin.*, 1, 3.

(56) Cfr. *Apol.*, 2, 12.

(57) Cfr. *Perf.*, 6, 9; *V. M.*, 9, 2.

(58) Cfr. *Perf.*, 6, 83.

(59) Cfr. *Apol.*, 2, 12; *Brev.*, 4, 9, 2.

(60) Cfr. *V.M.*, 3, 6; *Perf.*, 6, 6; *Perf ev.*, 1, 21.

(61) Cfr. *Hex.*, 1, 30; *V.M.*, 5, 7.

(62) Cfr. *Brev.*, 4, 1-4.

Dunque occorre imitare lui, conformarci il più possibile a lui, con l'amore.

Il santo è affascinato da Cristo: "Lo vede bellissimo (63). Con Agostino lo definisce 'arte del Padre', 'arte e ragione di Dio onnipotente' (64)... la bellezza infatti è un suo attributo, anzi un suo nome (65). Il Figlio è 'supremamente bello' e 'causa esemplare' di ogni bellezza creata (66). Incarnandosi, questa bellezza 'sommamente bella, soave e salutare' (67) viene ad appagare ogni nostro desiderio, donandosi ad ogni nostro abbraccio con il volto di sposo (68)" (69).

Riportiamo ancora quest'altra sintesi di Lino Cignelli: Gesù "nato dall'amore della Vergine con Dio (70), 'Figlio di Dio Padre e della Vergine Maria' (71), è 'il fiore benedetto' (72) profumato di verginità e di cielo (73); ha 'cuore di re, cuore di fratello, cuore di amico' (74); è 'il figlio, il fratello, lo sposo' più bello (75); l'uomo più forte, più amabile, più desiderabile (76), l'uomo-amore (77)" (78).

Il santo vuole non solo conoscere Cristo, ma sperimentarlo: vuole toccarlo, possederlo, vivere di lui perché il cuore di Gesù sia anche il suo cuore: "il cuore di lui è anche il mio; avrò l'audacia di dire: ecco, ho un cuore solo con Gesù" (79). Per lui Cristo è tutto, racchiude ogni valore, ogni bene. Esorta così la vergine consacrata a Cristo: "Gettati fra le braccia di lui, bacialo

(63) Cfr. *Sol.*, 1, 2, 4.

(64) *Red.*, 20.

(65) Cfr. *T.V.*, 3, 3, 3.

(66) *Brev.* 1, 6.

(67) *Itin.*, 2, 8.

(68) Cfr. *Brev.*, 5, 6, 5.

(69) LINO CIGNELLI, *Il Cristo di san Bonaventura*, in *Bonaventuriana. Saggi in occasione del VII centenario della morte di san Bonaventura*, Gerusalemme, Franciscan Printing Press, 1974, p. 23. Abbiamo tenuto costantemente presente questo saggio molto informato e pervaso da un grande afflato spirituale.

(70) *Don*, 6, 8.

(71) *Sol.*, 4, 3, 11.

(72) *V.M.*, Prol.

(73) Cfr. *V. M.*, 1, 2.

(74) *V.M.*, 3, 4.

(75) *V.M.*, 4, 3.

(76) Cfr. *L.V.*, 8, 29

(77) Cfr. *Brev.*, 4, 9, 1.

(78) LINO CIGNELLI, *Il Cristo di san Bonaventura*, cit, p. 27.

(79) *V.M.*, 3, 4.

forte forte, con intima devozione... entra tutta per l'apertura del costato, fino al cuore di Gesù" (80). Egli è il figlio che il Padre "ogni giorno dà" al mondo (81) e che "si lascia toccare, baciare, abbracciare" (82).

Certo, poche parole astratte non possono nemmeno lontanamente far intravedere la ricchezza straripante ed ardente della dottrina e dei sentimenti del santo per il quale Cristo è davvero il centro di tutto. Lo stesso vale per Rosmini, che si ispira alla scuola francescana nel sottolineare la centralità di Cristo. Ma, se è molto profonda la sua dottrina teologica su Cristo, che accoglie il nucleo più autentico delle affermazioni di san Bonaventura, stupende sono le sue riflessioni presenti nelle opere ascetiche e nel suo epistolario; riflessioni che insistono su Cristo crocifisso, il simbolo più alto dell'amore, perché chi ama davvero dev'essere disposto a morire per la persona amata. Quindi centro della sua spiritualità è Cristo crocifisso; aveva una devozione particolare per il preziosissimo sangue ed ha fondato il suo Istituto della Carità in un santuario sopra Domodossola, il Calvario. Rosmini riprende quasi tutti i temi su cui insiste san Bonaventura e che sono sintetizzati in alcune invocazioni che era solito ripetere: sono invocazioni intense che riecheggiano quelle di san Bonaventura.

Ne riportiamo alcune:

"Padre, come il tuo divin Figlio pregherebbe in me, così io voglio pregare te" (83).

"O Gesù mio, son tuo; *tuus sum ego*. Dammi te stesso. Non voglio altro, dammi te stesso" (84).

"Gesù mio! Oh se io potessi amarti sopra tutte le cose, dammi l'amarti" (85).

"Io ti domando quello che c'è dentro in quel Cuore" (86)

"O mio Dio, o Verbo incarnato, il vostro spirito sia la causa di tutte le mie attività, di tutti i miei atti, nulla in me venga da me, tutto da voi" (87).

(80) Citato in LINO CIGNELLI, *Il Cristo di san Bonaventura*, cit., p. 9.

(81) *T. V.*, 1, 13.

(82) *Brev.*, 5, 6, 5.

(83) *S. A.*, p. 377.

(84) *Ibidem*.

(85) *S. A.*, p. 378.

(86) *S. A.*, p. 381.

(87) *S. A.*, p. 382.

“Che non ci sia più io in me, o Padre, ma solo il tuo divin Figlio. Annienta me in me, il tuo Figlio solo sia in me, non ci sia più io, annienta me in me. O Dio, pur troppo vivo; uccidimi e viva per me in me il tuo Divin Figlio Gesù, mio bene: uccidimi *flatu oris tui*” (88).

“Il mio cuore sia il tuo - il mio cuore sia il tuo cuore” (89).

I sensi spirituali

San Bonaventura ha elaborato sui sensi spirituali una dottrina di grande interesse ed alla quale si sta dedicando sempre maggiore attenzione, come mostrano i contributi di K. Rahner (90), R. Guardini (91), H. U. von Balthasar (92) e, di recente, di F.M. Tedoldi (93). Qui purtroppo più che mai dovremmo procedere solo per accenni.

Dio ha provvisto l'uomo di cinque sensi interiori e di cinque esteriori, rispettivamente della mente e della carne, per la lettura del libro scritto dentro e di quello scritto fuori, ossia la sapienza di Dio, che brilla nell'anima all'interno e che si riflette in tutte le sue opere al di fuori (94). Prima del peccato gli uni e gli altri erano orientati verso Dio, in piena armonia. Dopo il peccato il corpo si ribella allo spirito ed i suoi sensi tendono verso il basso (95). Cristo ripara il disordine con una specie di *recreatio*, ma rimane sempre l'inclinazione verso il basso (96). Solo quando l'uomo raggiungerà la beatitudine, sia i sensi dello spirito che quelli del corpo raggiungeranno lo sviluppo pieno

(88) *Ibidem*.

(89) *Ibidem*.

(90) KARL RAHNER, *La dottrina dei sensi spirituali nel Medioevo*, in *Teologia dell'esperienza dello spirito*, trad. it. di Carlo Danna, Roma, Edizioni Paoline, 1978, pp. 165-208.

(91) ROMANO GUARDINI, *Pensatori religiosi*, trad. it. a cura di Giulio Colombi, II ed., Brescia, Morcelliana, 2001.

(92) HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, vol. 2, trad. it. di M. Fiorillo, Jaka Book, Milano, 1975, pp. 237-325.

(93) FABIO MASSIMO TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in san Bonaventura*, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1998: è un libro di importanza fondamentale, perché traccia le linee di sviluppo di questo tema nella tradizione occidentale, commenta in modo limpido, profondo e stimolante i testi del santo; la nostra esposizione è una sintesi molto breve e quindi molto incompleta di questo volume.

(94) Cfr. *Brev.*, 2, 11 e FABIO MASSIMO TEDOLDI, cit., pp. 205-206.

(95) Cfr. *Brev.*, 3, 5 e FABIO MASSIMO TEDOLDI, cit. pp. 207-208.

(96) Cfr. *Brev.*, 3, 8; e FABIO MASSIMO TEDOLDI, cit. pp. 209-210.

della loro attività e la gioia totale; sì anche i sensi del corpo che allora si pasceranno dell'umanità gloriosa di Cristo e saranno glorificati per la gioia e la bellezza che ridonderanno in loro a motivo della visione di Dio che inebrierà i sensi spirituali (97).

I sensi del corpo sono fondamentali per la conoscenza delle cose, ma anche per la conoscenza di Dio, perché annunciano le vestigia di lui che sono presenti nelle cose esterne (98). Essi sono come delle porte che fanno entrare nell'anima le cose del mondo, perché essa le possa conoscere, valutare ed eventualmente goderne. Quindi in linea di diritto i sensi del corpo sono di aiuto a quelli della mente nell'ascesa a Dio (99). I sensi del corpo diventano un ostacolo per tale ascesa, e quindi per i sensi spirituali, se si incurvano sul mondo e considerano le realtà mondane come cose che sono il fine dell'uomo, non come segni che portano a Dio, che è il vero fine (100). I sensi del corpo non possono dare un vero piacere, perché l'uomo è fatto per l'infinito e non possono darci una conoscenza diretta di Dio, che non è nulla di materiale (101).

Vediamo ora di precisare meglio il significato dell'espressione "sensi spirituali". Di solito si pensa che il sentire sia essenzialmente legato ad una certa presenza del corpo e dunque che non si possa parlare di un sentire spirituale. Per san Bonaventura le varie componenti dell'uomo, anima e corpo, sono strettissimamente unite e, come c'è una presenza dell'intelligenza, che giudica nelle sensazioni, così c'è anche una presenza della sensibilità nell'attività dello spirito. Quando il santo propone una scala dell'ascesa dell'uomo a Dio, afferma che il gradino più basso è quello della conoscenza dei sensi del corpo, quello più elevato il gradino dei sensi spirituali (102).

L'attività di questi sensi è manifestazione della presenza in noi della grazia con le virtù, i doni dello Spirito santo e le beatitudini (103). Questi sensi hanno una duplice radice: la vista e

(97) Cfr. *IV Sent.*, d. 43, a. 1, q. 1; *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 2, q. 1; *III Sent.*, d. 1, a. 2, q. 2, ad 1.

(98) Cfr. *Itin.*, I, 6; I, 9; I, 11; I, 13; I, 14; *IV Sent.*, d. 10, p. 2, a. 2, q. 1.

(99) Cfr. *Itin.*, II, 3.

(100) Cfr. FABIO MASSIMO TEDOLDI, cit., pp. 225-226.

(101) Cfr. *In Eccl.*, I, v. 8; *T. V.*, 17.

(102) Si vedano le acute osservazioni di FABIO MASSIMO TEDOLDI, cit., pp. 233-235.

(103) Cfr. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1.

l'udito si radicano nell'intelletto; l'odorato, il gusto e il tatto, nell'attività affettiva. E c'è una profonda corrispondenza tra i sensi spirituali e quelli del corpo. Così la vista spirituale e il tatto ci danno una conoscenza di Dio entrambi, ma la prima sarà luminosa, più concettualmente chiara, mentre quella che ci dà il tatto sarà più in caligine, attraverso un'unione intima. Tutti i sensi spirituali appaiono perciò come una variegata e sinfonica conoscenza spirituale nella quale, ciascuno in stretta consonanza con gli altri, fa uso del suo strumento. Così tutta la persona, in tutte le sue attitudini, è coinvolta nella conoscenza spirituale (104).

Anzi c'è una lunga tradizione che assegna un primato all'attività affettiva nella conoscenza di Dio, quell'attività affettiva in cui si radicano l'odorato, il gusto ed il tatto, che hanno una funzione unitiva. Tale primato si basa appunto sull'attitudine dell'attività affettiva ad unirci immediatamente a Dio. Il santo si ricollega a questa tradizione ed afferma che Dio, più che conoscerlo concettualmente, lo si sente grazie all'*experientia affectualis*. Quindi non basta la *cognitio* senza il *gustus*, la scienza senza la sapienza (105). Anzi si attinge Dio nel massimo grado concesso alle capacità umane sotto la modalità del tatto e dell'amplesso: "ne deriva che in rapporto all'oggetto increato il modo più elevato di apprenderlo è quello sotto la modalità del tatto e dell'amplesso, più che attraverso la vista e gli sguardi; il contrario avviene per le cose corporee e materiali" (106). Qui ha la sua base la mistica sponsale che si esplica nei continui riferimenti al *Cantico dei cantici*. Il modo più perfetto di apprendere Dio è quello che si attua attraverso il tatto e l'amplesso (107) ed è il modo più perfetto perché, come l'amore, unisce, quindi corrisponde alla carità. L'amore poi trasforma chi ama nella realtà amata e chi ama Dio diviene simile a Lui, deiforme. La carità, afferma san Bonaventura, tra le virtù teologali è unitiva in grado massimo e dunque il suo atto rende gli uomini sommamente deiformi (108). In una preghiera del *Soliloquium* (109) ci sono espressioni molto significative sul tatto spirituale: "I termini del-

(104) Cfr. FABIO MASSIMO TEDOLDI, cit., p. 239.

(105) Cfr. *Itin.*, IV, 3; *Perf. ev.*, 3,2; *III Sent.*, d. 5, a. u., q. 3, ad 1.

(106) *III Sent.*, d. 27, a. 2, q. 1, ad 6.

(107) *Ibidem*.

(108) *Ibidem*.

(109) Cfr. *Sol.*, 1, 18.

l'infuacata richiesta dell'anima giungono al limite dell'inesprimibile, rivelando la valenza passiva del tatto: l'anima, più che toccare, brama d'essere toccata da Dio. È questo il significato dei verbi 'transfige', 'ardeat', 'languet', 'liquefiat', 'deficiat' e, soprattutto, del finale 'cupiat dissolvi et esse tecum'. Un linguaggio davvero pregnante che svela l'intrinseca proprietà unitiva del tatto. Qui il massimo della passività tocca il culmine dell'attività. Mai, infatti, l'anima attinge ad un'unione così perfetta con Dio come quando è lui ad esercitare il suo *tactus* su di lei" (110). È sempre Dio che vuole farsi "sperimentare" da noi, che vuole offrirsi come "*palpabile, osculabile, amplexabile*" (111).

La conoscenza più alta si realizza dunque nell'unione più stretta che ci fa cogliere Dio come presente; è una conoscenza, che è esperienza, perché la vera esperienza consiste nel cogliere una vera realtà come presente. La sapienza che è un gustare è dunque un'esperienza di Dio. Questa esperienza si attua già nella vista spirituale e diventa via via sempre più intensa passando attraverso l'udito, l'odorato, il gusto e raggiungendo il culmine nel tatto. Questa unione, ripetiamolo, si basa sulla grazia che rende l'anima simile alla divinità, in un certo senso divinizzandola e unendola a Dio "*indissolubiliter et quasi matrimonialiter*". Senza la grazia non si può avere Dio, ma aver Dio è un essere avuti da lui: "poiché nessuno ha Dio, senza che sia avuto da Lui in maniera più particolare, nessuno ha Dio ed è avuto da Lui, senza che lo ami e sia amato da lui in modo precipuo ed incomparabile come lo sposo dalla sposa" (112).

Il santo sottolinea a più riprese che l'analogia dei sensi spirituali con quelli del corpo non è qualcosa di vago e di generico, ma si tratta di una vera conformità: in ogni conoscenza si nasconde la sapienza di Dio, anche in quella dei sensi del corpo, che così possono fungere da preludio a quelli spirituali e da essi si può anche sussumere il vocabolario per descrivere le ricchissime sfumature della conoscenza di Dio. Come, se ci manca un senso del corpo, la nostra conoscenza del mondo è irrimediabilmente impoverita, così accadrebbe nei riguardi della conoscenza di Dio, se ci venisse a mancare uno dei sensi spirituali. Il santo sottolinea anche che l'esercizio dei sensi spirituali non è

(110) FABIO MASSIMO TEDOLDI, cit, p. 192.

(111) *Brev.*, 5, 1.

(112) *Brev.*, 4, 5; 5, 1.

un privilegio di pochi, ma è comune a tutti coloro che vivono in grazia (113).

L'attività dei sensi spirituali, fondata sulla grazia che Cristo ci dona, ha il compito di cogliere Dio presentissimo ed attualissimo in ogni cosa (114), stimolando la nostra ascesa a lui. Cristo si è unito a noi assumendo la nostra umanità per divenire la nostra scala (115), per farci salire a Dio, lui, saliva del Padre che si è unito al limo della nostra carne, lui il bacio che unisce il Dio baciante all'umanità baciata (116). Ma, secondo il santo, non c'è contemplazione di Dio senza i sensi spirituali e senza di essi non si attua la mistica sponsale: grazie ai sensi spirituali l'uomo è reso idoneo alla contemplazione ed alla visione, come anche all'amplesso sponsale. Ma il dinamismo dei sensi spirituali è attivato dal desiderio: tutto il dinamismo dell'agire umano è comandato dal desiderio di Dio, del quale niente è più desiderabile: per sant'Anselmo Dio è *id quo nihil maius cogitari nequit*, per san Bonaventura è *id quo maius desiderari nequit* (117).

Abbiamo visto che per il santo il tatto è il più spirituale dei sensi perché unisce nel modo più stretto a colui che è spirito, cioè Dio. Proprio per questa sua capacità unitiva, che si radica nell'affetto, va oltre la ragione e la capacità concettuale. Così la vista e l'udito debbono far posto ad altri tre sensi fino a giungere al tatto, nel cui esercizio la punta più alta dell'affetto, al di là di ogni attività intellettuale, viene trasferita e trasformata in Dio (118). L'affetto sa entrare nelle profondità di colui che ama a differenza dell'intelletto: "Cristo si allontana quando lo spirito vuol vedere quella sapienza con gli occhi dell'intelligenza, perché là non entra l'intelletto, ma l'affetto ... perché l'affetto va fino nelle profondità di Cristo" (119). Di qui l'importanza della sapienza come gustare Dio, un gustare che è una forma di conoscenza; essa ha inizio nella conoscenza concettuale, ma si compie nell'amore (120). Ma bisogna salire ancora più in alto, fino al tatto che è "*copula, osculum et amplexus*" (121). Qui l'u-

(113) Cfr. FABIO MASSIMO TEDOLDI, cit., pp. 250-252.

(114) Cfr. *Itin.*, V, 8.

(115) Cfr. *Itin.*, I, 2.

(116) *N. T.*, Sermo 2.

(117) Cfr. FABIO MASSIMO TEDOLDI, cit., pp. 268-271.

(118) Cfr. *Itin.*, VII, 4.

(119) *Hex.*, 2, 32.

(120) Cfr. *III Sent.*, d. 35, a. u., q. 1-3, concl.

(121) *T. V.*, 3, 6.

nione ad opera dell'amore fa sì che l'uomo si trasformi nell'amato (122) e, poiché c'è tanto maggiore conoscenza quanto maggiore è la somiglianza con la realtà conosciuta, questa unione è conoscenza: l'intelligenza è presente, ma come accecata dalla luce divina, la conoscenza sarà un sentimento che i concetti non possono esprimere.

Ma sembra che, se san Bonaventura è convinto dell'esistenza di una sensibilità spirituale e di una sensibilità del corpo, l'una all'inizio, l'altra al culmine della scala che ci porta a Dio, sia ragionevole ammettere che questi due tipi di sensibilità abbiano una radice comune. Ora il pensiero di Rosmini sembra proporre questa radice comune. Secondo il Rosmini, infatti l'anima è un sentimento sostanziale. Egli adduce varie prove di questa sua affermazione, ma su di esse non ci possiamo soffermare. Basti dire che egli ci dà delle analisi basate sull'esperienza secondo le quali l'anima sente costantemente il suo corpo e dunque si sente unita al proprio corpo. Perciò essa sente e si sente ed in questo senso è costitutivamente sentimento, ma non un sentimento transitorio e superficiale, bensì sostanziale: è una sostanza che per sua natura sente e si sente (123).

Appare chiaro che nella prospettiva di Rosmini il sentimento sviluppa la sua attività a vari livelli: a livello di conoscenza sensibile ed a livello di sensibilità spirituale. Dunque per il Rosmini l'anima è un sentimento sostanziale, radicale e comune alle potenze tutte. In questo senso, vista dalla parte del soggetto che intuisce, anche l'intuizione dell'idea dell'essere è un sentimento.

Rosmini afferma che, dovunque c'è vita, c'è sentimento, ma in Dio c'è la vita nella sua pienezza e perciò ci sarà anche il sentimento in grado sommo (124). Ma allora Dio e l'uomo si possono incontrare ed unire a livello di sentimento. Ora l'amore è, per Rosmini, ma anche per il senso comune, il sentimento più elevato e dunque Dio e l'uomo si possono incontrare nell'amore, che essendo sentimento è una forma di esperienza e perciò di conoscenza. Di fatto il Rosmini interpreta tutta la teologia della grazia dal punto di vista del sentimento.

Non c'è, egli afferma, autentica vita soprannaturale, se l'azione di Dio non introduce qualcosa di nuovo nella nostra ani-

(122) Cfr. *Itin.*, VII, 4.

(123) Cfr. *A. S.*, vol. I, pp. 35-36, 92, 278, 482.

(124) Cfr. *A. S.*, vol. I, pp. 152, 193, 482.

ma e questo qualcosa di nuovo deve riguardare l'essenza dell'anima, altrimenti la Scrittura non potrebbe affermare che la grazia ci rende creature nuove (125). L'azione che Dio opera in noi con la grazia è dunque un'azione che crea e perciò è un'azione reale. Questa azione reale che tocca l'essenza dell'anima deve produrre una nuova potenza, che è un nuovo sentimento, perché l'essenza dell'anima è sentimento. Il sentimento è un ricevere, una passione, ma il soggetto prende posizione rispetto a ciò che riceve, lo cerca o lo fugge; e dunque ogni sentimento genera un'attività, un istinto (126).

Ora il sentimento che Dio produce in noi dev'essere pari allo stimolo che lo genera, quindi in qualche modo pari all'azione di Dio che lo crea in noi: deve ingrandire a dismisura la nostra anima e deve avere caratteristiche decisamente superiori a quelle di ogni altro sentimento, dev'essere infinitamente più nobile e più potente. E il principio di azione che ne deriva dev'essere supremo, nobilissimo, potentissimo: è l'istinto dello Spirito santo che fa compiere grandi imprese ai santi (127).

Tramite questo sentimento è Dio stesso che si unisce all'anima e per questa unione la vita dell'uomo partecipa della vita divina, fino al punto che la Scrittura dice dei santi: "Voi siete dèi". L'azione di Dio "crea nella nostra essenza, senza che ne abbiamo coscienza, un elemento nuovo, un sentimento fondamentale nuovo. Ricercando più profondamente che cosa sia questo sentimento, troviamo che è un sentimento per il quale cominciamo a percepire Dio come il Tutto, l'essere sussistente per se stesso; percezione che ha necessariamente in sé dell'infinito ed una specie d'onnipotenza" (128).

Non si tratta di una conoscenza tramite concetti, ma di una percezione di Dio, sebbene solo incipiente; "essa è lucida, bella, dolce, tutta conveniente ed adattata alla nostra natura" (129). Abbiamo detto che è incipiente nel senso che essa al di là delle idee negative che abbiamo di Dio ci fa cogliere in maniera oscura Dio come tutto l'essere, tutto il Bene, benché l'uomo non riesca a distinguere niente o poco di ciò che c'è in questo tutto. Questo sentimento ci fa dunque cogliere la presenza oscura

(125) Cfr. A. S., vol. I, pp. 67-69, 75, 76-77, 79, 80-83.

(126) Cfr. A. S., vol. I, pp. 90-91.

(127) Cfr. A. S., vol. I, p. 91.

(128) A. S., vol. I, p. 100.

(129) A. S., vol. I, p. 102.

dell'assoluto, che ci tocca. Il Rosmini parla spesso della "punta della divina sostanza con cui Dio tocca l'uomo", di "toccamento di Dio". E questo ci fa pensare a san Bonaventura. Ma Rosmini parla spessissimo anche di vista, udito, gusto spirituali.

Questo toccarci da parte di Dio è diverso da qualsiasi altro toccamento. Si tratta di sentire qualcosa che non si può confondere con nessuna creatura, che non può essere altro che Dio stesso, di fronte alla cui immensità l'uomo si sente vinto, come annichilito; significa avvertire un'operazione che è tutto e può tutto e nulla si può contro di essa e fuori di essa: solo in questo caso si ha una vera percezione "del sommo essere, una comunicazione e per così dire un suo toccamento" (130). È un "divino sentimento, un sentimento onde sentiamo operare in noi qualche cosa di ineffabile, di supremo, di infinito" (131). Ma perché Rosmini insiste tanto nell'affermare che si tratta di una percezione, cioè di un'esperienza di Dio, non di conoscenza ottenuta tramite i concetti? (132) Il concetto ci fa conoscere la possibilità, non la realtà. Il concetto di uomo mi fa conoscere tutti gli uomini possibili, ma non mi fa conoscere l'esistenza concreta di nessun uomo; la conoscenza di una tale esistenza me la dà solo l'esperienza. Ma Dio è l'essere sussistente in cui non c'è distinzione tra essenza, che dice possibilità, ed esistenza; essendo l'essere stesso, egli esiste per necessità, visto che è impossibile che l'essere stesso non esista. Quindi, se volessimo cogliere Dio con i concetti, che ci danno solo la possibilità, lo tradiremmo. Si può conoscere Dio solo conoscendone l'esistenza e questo avviene tramite la percezione, cioè con l'esperienza: "quindi è impossibile con le pure idee conoscere Dio e non si può altro conoscerlo che avendone la percezione" (133).

Meritano un'attenta riflessione alcune pagine che Rosmini ha dedicato ai rapporti tra Dio e l'uomo appena dopo la creazione. Egli anzitutto fa rilevare che l'uomo è una natura mista di materia e spirito; nella materia è presente lo spirito, ma più che presente soltanto, lo spirito è unito con la materia, sebbene da essa distinto (134). Il corpo è importante per l'uomo anche perché lo mette in contatto con l'universo e glielo fa conoscere.

(130) *A. S.*, vol. I, p. 114.

(131) *A. S.*, vol. I, p. 157.

(132) Cfr. *A. S.*, vol. I, p. 114.

(133) *A. S.*, vol. I, p. 136.

(134) Cfr. *A. S.*, vol. I, p. 313.

Ora, osserva il Rosmini, anche Dio influisce sull'uomo per questa via (135). Infatti Dio passeggia, come dice il libro sacro, nel paradiso terrestre in forma simile a quella di un uomo o addirittura, forse, simile al corpo assunto dal Verbo (136). Dio si presenta come un padre che conversa con il proprio figlio.

Dio così si abbassa, in qualche modo si restringe e circoscrive (137) per essere contemplato dall'uomo; diventa quasi una parte della natura. Il Rosmini afferma esplicitamente che queste manifestazioni sensibili di Dio erano i sacramenti del tempo in cui l'uomo era innocente, essi erano adatti all'uomo che è formato di anima e di corpo. La Provvidenza si adatta sempre alla natura umana. Allo stesso modo Cristo ci ha dato i sacramenti della nuova legge, segni sensibili della grazia. In entrambi i casi si scorge sempre la stessa mano (138).

Il Rosmini sottolinea con insistenza la presenza dello spirito nel corpo ed afferma che noi possiamo pensare che la perfezione più alta dell'uomo implichi "un corpo che ci si vada alleggerendo intorno, e approssimandosi allo spirito col venire da lui interamente penetrato e dalla sua vita quasi assorbito" (139). Così è possibile pensare anche che la nostra sensibilità sia in certi casi come compenetrata da una sensibilità superiore con la quale possiamo attingere qualcosa di Dio nelle forme sensibili. Il Rosmini ribadisce che Dio in quei momenti in cui si intratteneva con l'uomo cadeva sotto tutti i sensi dell'uomo e parla anche di "aroma di Dio" (140). Tali percezioni danno ai primi uomini la grazia: "e per questa grazia cresceva in essi la percezione di Dio stesso. E quel loro Creatore conversante in forma da cadere sotto i loro sensi, sempre più rendevasi visibile al loro intendimento, sicché quei veli sensibili sotto cui il Creatore si avvolgeva, si avvolgevano, per così dire sempre men densi, e lasciavano ognor più penetrare la vista spirituale dell'uomo a percepire la faccia di Dio, cioè la divina essenza" (141).

È qui affermata chiaramente la compresenza di una sensibilità legata al corpo e di una sensibilità spirituale. È quello che

(135) Cfr. *Ibidem*.

(136) Cfr. *Ivi*, p. 314.

(137) Cfr. *Ibidem*.

(138) Cfr. *Ivi*, p. 315.

(139) *Ivi*, p. 365, n. 199.

(140) *Ivi*, p. 313.

(141) *Ivi*, p. 365.

Rosmini afferma anche commentando le celebri parole di Cristo rivolte a Filippo: "Filippo, chi vede me, vede anche il Padre mio" (142). Rosmini precisa: "Le parole di Cristo, l'aspetto, e i modi suoi avrebbero dovuto tutti insieme mostrare agli uomini, se ben disposti fossero stati, la sua divinità. Il Creatore adunque conversante in forme sensibili con le sue creature innocenti avrebbe in un somigliante modo, cioè per via di parole e di sensazioni secondate dagli interiori dono di grazia, più e più manifestato e rivelato se stesso agli uomini" (143).

Queste parole risultano incomprensibili, se non si ammette l'esistenza di due modi di percezione sensibile strettamente collegati fra loro, che abbiano una stessa radice. Tanto più che il Rosmini sottolinea come la percezione interiore di Dio, che non si ha senza la grazia e, come abbiamo visto prima, cresce progressivamente partendo dalla percezione esteriore, non fa perire i sensi del corpo, che invece dalla visione interiore di Dio vengono "pasciuti, fortificati, perfezionati" (144). Quel "pasciuti" ricorda alcune affermazioni di san Bonaventura e indica che Dio può essere in qualche modo sentito spiritualmente. Anche il frutto dell'albero della vita era un sacramento, che dava forza a tutto il corpo e insieme gli dava un dono soprannaturale di incorruttibilità. Così anche il senso del gusto collabora a questa sinfonia della sensibilità spirituale (145).

Abbiamo visto che, per san Bonaventura, nell'ordine soprannaturale il tatto è superiore a tutti gli altri sensi, perché è il più unitivo. Secondo Rosmini invece è superiore la vista, perché la percezione della vista è la più oggettiva, in quanto l'oggetto non tocca l'occhio e non si mescola con esso, come accade al tatto (146). Rimane però il fatto che, quando il Rosmini parla dell'azione di Dio sull'anima, usa il termine "toccamento", come abbiamo visto. Certo, la percezione della vista è più oggettiva, quella del tatto più unitiva, ma l'oggettività può essere salvata se si pensa che non è tanto l'uomo che tocca quanto Dio.

Il Rosmini sottolinea anche, e lo fa pure san Bonaventura, che la percezione di Dio quaggiù è molto imperfetta: "Iddio vi è celato, e la grazia stessa non dà che una percezione incoata e

(142) *Gv.*, 14, 9.

(143) *Ivi*, p. 366.

(144) *Ivi*, p. 366.

(145) Cfr. *Ivi*, p. 366.

(146) *Ivi*, p. 128.

indistinta; indi il gran desiderio dei santi che si squarci il velo, che apparisca la bella faccia del Signore, il *cupio dissolvi*" (147).

Questa percezione è un sentimento, una sensazione spirituale. È un sentire che è amare, perché l'amore è il sentimento nella sua manifestazione più alta. Rosmini a proposito dell'amore cita una affermazione di san Bonaventura secondo la quale l'amore di Dio va oltre la conoscenza intellettuale che ne abbiamo (148), per cui si attinge più Dio con l'amore che con i concetti dell'intelletto. Rosmini è d'accordo e cerca di chiarire il significato di tali affermazioni. L'amore di Dio parte da una conoscenza di Dio, ma poi sembra abbandonarla per cercare una conoscenza di Dio intrinseca all'amore stesso (149).

E questo anzitutto perché Dio è amore e non si può conoscere l'amore tramite i concetti, ma solo amando, perché l'amore è un sentimento e non lo può conoscere, se non chi lo prova, come nessuno conosce il sapore se non chi lo prova (150). Per questo l'amore, essendo esperienza, è per se stesso conoscenza, anzi, dice il Rosmini, "cognizione vivissima e sperimentale", che sentendo Dio nella sua concretezza lo accoglie in tutta la sua ricchezza, quindi anche come "luce fulgentissima" (151), anche perché Dio è un oggetto per sé conoscibile e quindi a differenza delle altre cose il sentirlo è conoscerlo, anzi di lui non si dà conoscenza diversa dal sentirlo. Infine Rosmini, come san Bonaventura, sottolinea più volte che la volontà che ama non si ferma all'esterno della realtà amata, ma cerca di entrare nelle sue profondità per coglierne tutti i pregi. Quindi è l'amore che rivela veramente l'essere amato in tutto il suo valore, che lo rende meritevole di essere amato, e lo manifesta in tutta la sua realtà profonda. Quindi l'essere amato si rivela come meritevole di amore nel senso più pieno, solo ad opera dell'amore di cui è oggetto (152).

L'amore ha dunque un autentico valore rivelativo ed è per questo, conclude il Rosmini, che esso abbandona la conoscenza intellettuale di Dio da cui parte, per ritrarsi tutto in sé, perché in

(147) *Ivi*, p. 107.

(148) Cfr. *De septem itineribus aeternitatis*, de quinto itinere, distinctio quinta.

(149) Cfr. *A. S.*, vol. I, pp. 160-161.

(150) Cfr. ANTONIO ROSMINI, *La dottrina della carità*, in *S. A.*, cit., p. 323.

(151) *A. S.*, vol. I, p. 160.

(152) Cfr. ANTONIO ROSMINI, *La dottrina della carità*, in *S. A.*, cit., pp. 319 e 323.

sé trova una conoscenza nuova e migliore dell'oggetto amato, conoscenza che lo spinge a concentrarsi in sé e saziarsi di sé (153).

DI BAGNOREGIO *

La tematica della sensibilità spirituale è presente in scrittori e studiosi contemporanei. Basti pensare a P. Claudel (154), a C. Campo (155), ad A. Gentili (156). Si pensi infine a tutti gli studi che stanno uscendo sulla tenerezza, che non è certo un sentimento legato soltanto al corpo, ma implica una sensibilità squisitamente spirituale.

«Storia di Bagnoregio dai tempi antichi al 1503». Presentazione di Bonaventura Tecchi Agostini, Viterbo, 1946.

Guido Alessandrini: «Il caput per seculum» della lettera di S. Bonaventura: commentare anche i due saggi «La teoria del viaggio nella integrazione propria» della dottrina di Kant e di Rosmini e «Dottrina e verità». Prefazione di Bonaventura Tecchi. Viterbo: Agostini, 1943.

Prefazione di Papini Francesco: «San Bonaventura di Bagnoregio». Vita. Giustiniano, Cultori. Presentazione di Bonaventura Tecchi. Agostini, Viterbo, 1962.

Nanni Nevigla edita: «San Bonaventura». (Nel VII Centenario della morte) Presentazione di M. Cagliano de Ascevedo. Vita e Pensiero, Milano, 1974.

Quaderni Bagnoresi N. 1: «Archivio vescovile di Bagnoregio». Curato dalla Messer Vescovile trascritto a cura di Mons. Galliano Monicelli. Presentazione di M. Cagliano de Ascevedo. Bagnoregio, 1979.

Quaderni Bagnoresi N. 2: «Le pergamene dell'Archivio Comunale di Bagnoregio», a cura di Mons. Galliano Monicelli. Presentazione di M. Cagliano de Ascevedo. Bagnoregio, 1981.

San Bonaventura: «Itinerario della mente a Dio» - «Le scienze ricondotte alla teologia». Testo latino con introduzione, traduzione in lingua italiana e commento di P. Elodoro Mariani OFM. (Collana di testi bonaventuriani diretta da Pietro Piro) EZZILIEF, Vicenza, 1984.

San Bonaventura: «I sette doni dello Spirito Santo». Testo latino con introduzione, traduzione in lingua italiana e commento di P. Elodoro Mariani OFM. (Collana di testi bonaventuriani) EZZILIEF, Vicenza, 1983.

(153) Cfr. A. S., vol I, p. 161.

(154) PAUL CLAUDEL, *Presenza e profezia*, trad. it. di SANDRO PENNA, Milano, SE, 1992.

(155) CRISTINA CAMPO, *Gli imperdonabili*, 4 ed., Milano, Adelphi, 1987, pp. 221-248.

(156) ANTONIO GENTILI, *I nostri sensi illuminano*, Milano, Ancora, 2000.

