

ALCUNI ASPETTI DEGLI STUDI BONAVENTURIANI NELLA UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

MAURIZIO MALAGUTI

Docente del Dipartimento di Filosofia
nell'Università degli Studi - Bologna

Nella Università di Bologna la "Scuola Bonaventuriana" è sorta ed ha avuto notorietà a partire dall'insegnamento di Teodorico Moretti-Costanzi. Egli proponeva tesi suggestive; erede dell'insegnamento carabellesiano, attraversava fasi diverse del pensiero moderno portando attenzione massima a Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger. Questi studi gli avevano consentito di condurre una critica serrata allo gnoseologismo e di indicare il senso della dimensione "sofica" dell'esperienza cristiana. Con elezione particolare egli si accostava allora alla esperienza francescana attraverso l'opera di S. Bonaventura che leggeva in modo originale ed audace; sapeva cogliere intuizioni che gli apparivano in significative corrispondenze con i temi caratteristici della sua meditazione e ne dava uno sviluppo ricco ed armonico. Grazie alla intensa frequentazione con l'opera schopenhaueriana, egli vedeva e faceva avvertire con efficacia i limiti della razionalità che si dispiega nel mondo. È facile riconoscere che è irraggiungibile la perfetta *adaequatio intellectus et rei*; tuttavia, egli diceva, se anche fosse possibile la perfetta *rectitudo* nel rapporto tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, rimarremmo in ogni caso legati alla dimensione dell'inessenziale. La razionalità che si esplica nel mondo umano è rigorosa quanto alla sua interna struttura, ma non è salvifica, non è ricca di sapienza, non può dare evidenza al significato della esistenza. Nell'opera di S. Bonaventura, il Moretti-Costanzi faceva vedere ciò che Schopenhauer indicava come possibilità filosoficamente inattuabile: al di là del silenzio cui la ragione viene condotta nella ascesi più rigorosa, si può divenire partecipi della bellezza rivelativa. Egli riconosceva nel testo i passi di più alta intensità e li proponeva in interpretazioni suggestive, meno curandosi delle strutture discorsive che riteneva, talvolta, appesantite nelle forme scolastiche. *Sapientia dicitur a sapore*: così diceva

richiamandosi al suo Autore. L'aspetto estetico della sua lettura diveniva evidente. Egli indicava una elevata esperienza cui la semplice *ratio* non giunge.

Tra le scoperte forse più suggestive della lettura bonaventuriana di Moretti-Costanzi figura il tema dell'*intellectus fidelis*. Egli ci diceva con opportuna insistenza che *intelletto* è detto qui nel senso di quell'*intus legere* che trascende la dimensione discorsiva della ragione; ed avvertiva che esso è destinato alla qualificazione interiore che viene dalla grazia. L'*intellectus* diviene *fidelis* non certo in ragione di una presupposizione fideistica, ma per una intuizione partecipativa. In quanto rapiti ed assimilati per grazia a ciò che è oltre l'uomo, e proprio perché l'umanità è trascesa, si entra nella dimensione della salvezza. Schopenhauer, che aveva condotto Moretti-Costanzi al superamento della *ratio* conoscitiva, gli offriva riferimenti per intendere quale sia la visione delle cose nella loro dimensione pura ed esemplare, *sub specie aeternitatis*, non più a partire dal desiderio o dal calcolo dell'*incurvatus homo*.

L'insegnamento del Maestro ci rendeva desiderosi di accostarci a S. Bonaventura che egli assumeva come riferimento centrale della sua esperienza cristiana. Schopenhauer non aveva voluto proseguire oltre l'indicazione della negazione radicale del mondo e rinviava a coloro che hanno avuto esperienza della luce che si apre al di là di questo mondo. Moretti-Costanzi riprendeva il tema e indicava l'esperienza e la dottrina francescana soprattutto: «L'esperienza mistica di S. Francesco, che ha saputo vedere nelle cose pur semplicissime e prossime la bellezza che viene da Dio, — così egli diceva — trova la sua più alta comprensione e lo sviluppo dottrinale più significativo nel *Doctor Seraphicus*».

Erano quelli gli anni in cui le scienze rivendicavano il valore della esperienza contro ogni astratta teoria. Moretti-Costanzi accettava la sfida: ai processi concettuali di incerta validità opponeva l'esperienza "sofica", quella che si riferisce alle cose viste per dono di grazia nella luce di Dio. Ma superava la dimensione delle scienze sperimentali e suggeriva l'esperienza di chi può vedere le cose non più nella prospettiva insufficiente dello gnoseologismo o in quella deformante dell'egoismo, ma nella libertà della luce creaturale, secondo quell'archetipo divino cui la Redenzione del Cristo ha dato nuovamente accesso. L'umanità meschina, piegata su di sé e dolorante nella sua stoltezza, non ha diritto di essere colmata di beni, ma deve atten-

dere di essere liberata proprio da se stessa, cioè dal decadimento in cui è incorsa a partire dal peccato di Adamo. La grazia restituisce la dimensione creaturale, illumina la mente, apre alla visione intuitiva e partecipativa, consente di gustare il bene nel trascendimento della umanità stessa. Il discorso di Moretti-Costanzi si faceva allora raro e difficile. Egli se ne rendeva conto; e ci avvertiva che è vana pretesa volere dar conto della esperienza sapienziale nei termini della razionalità discorsiva o nell'ordine delle certezze scientifiche. La sua lezione diveniva suscitatrice delle possibilità date dal Creatore alle creature e nuovamente donate dal Verbo Redentore. Tali possibilità, egli diceva, assai raramente sono attuate dagli uomini che restano incurvati sotto il peso del loro egoistico interesse.

L'insegnamento di Moretti-Costanzi fu fecondo di studi nell'ambito bolognese. In particolare Tina Manferdini ne ha raccolto i suggerimenti e li ha svolti con chiarezza e rigore. Non si trattava di una semplice ripetizione dell'insegnamento del Maestro, ma di un prezioso complemento. Studiosa insigne, essa ha condotto un esame puntuale e diligentissimo del testo bonaventuriano quanto agli *exemplaria*. In *L'esemplarismo in S. Bonaventura*, Manferdini scrive: «Agostino fa testo: a lui si deve infatti la concezione delle idee come pensate eternamente da Dio nel suo Verbo consostanziale, che costituisce perciò la causa esemplare rispetto ad ogni ordine e grado della realtà creata» (1).

Manferdini ha mostrato come Bonaventura abbia saputo accogliere la lezione dei Padri per svolgerla in modo fedele ed originale ad un tempo. Non si tratta semplicemente di volgersi agli *exemplaria* della creazione, ma di riconoscere che tutto si incentra nel *Christus Medius*. Il Cristo è non soltanto Mediatore tra Dio e l'umanità peccatrice; Egli è *Medius* in quanto Figlio. In particolare, l'Autrice scrive che il Verbo si pone, rispetto agli enti creati, «in una trascendenza verticale che lo rende incomensurabile, imparagonabile, e infinitamente distinto rispetto alle creature» benché egli sia, al tempo stesso «intrinseco e immediatamente presente» (2) ad ogni creatura. «Il punto in cui si fa evidente, in modo precipuo, l'integrazione cristocentrica della teologia del Verbo - prosegue l'Autore - è proprio quello che ri-

(1) T. MANFERDINI, *L'esemplarismo in S. Bonaventura*, in *Incontri Bonaventuriani* 7, Moltecalvo Iripino 1972, p. 5.

(2) MANFERDINI, *L'esemplarismo*, p. 5-6.

guarda la struttura esemplaristica e in particolare l'identificazione del Cristo e del Verbo con la verità essenziale e fondamentale» (3). L'*exemplar* viene riconosciuto nel suo rapporto a ciò che, nel contesto neo-platonico, è indicato abitualmente come "idea". Tuttavia l'*exemplar* non coincide pienamente con l'idea. L'*exemplar*, infatti, «ha una duplice valenza semantica, in quanto implica insieme un riferimento ontico e un riferimento noetico» (4) dove l'idea «comporta direttamente ed essenzialmente il solo riferimento noetico» (5).

Con evidente attenzione alle *Collationes in Hexaëmeron*, Manferdini vede nell'opera bonaventuriana una «cosmologia semantica» (6). Tutte le creature costituiscono un significato che varia in ragione del loro grado d'essere. In ogni caso, la loro "attitudine a significare" è relativa alla loro stessa costituzione ontica. Attraverso queste analisi, Manferdini offriva preziosi chiarimenti relativi ai testi che Moretti-Costanzi aveva indicato ai suoi allievi. Bonaventura dice infatti che il mondo è come un libro che risulta aperto in rapporto alla disposizione della creatura spirituale che vuole in esso riconoscere il *vestigium*, l'*imago* e la *similitudo* di Dio, ma che è chiuso per coloro che pongono i desideri della loro natura, o meglio, della natura corrotta dal peccato, al centro di ogni loro progetto (7). In questo contesto Manferdini illustra quello che le appare «uno dei postulati fondamentali» (8) del pensiero di S. Bonaventura, l'inseparabilità di essere e valore e scrive: «tale dottrina sarebbe inconcepibile se non si inserisse nell'ambito di una concezione spiritualistica dell'essere» (9). Questa connessione dell'essere e del valore consente di articolare la distinzione tra *imago* e *similitudo*. Le creature, infatti, sono *imagines* in quanto portano in sé la potenzialità di uniformarsi al progetto originario della creazione; l'*imago* è allora un «bene ontologico» (10). La *similitudo* è raggiunta solo in quanto la creatura porta all'atto le sue potenzialità ed elegge liberamente di uniformarsi al progetto creaturale originario. La similitudine «è un bene di possibile e doverosa realizzazione del-

(3) MANFERDINI, *L'esemplarismo*, p. 9.

(4) MANFERDINI, *L'esemplarismo*, p. 20.

(5) MANFERDINI, *L'esemplarismo*, p. 20.

(6) MANFERDINI, *L'esemplarismo*, p. 27.

(7) Cfr. MANFERDINI, *L'esemplarismo*, p. 27.

(8) MANFERDINI, *L'esemplarismo*, p. 29.

(9) MANFERDINI, *L'esemplarismo*, p. 29.

(10) MANFERDINI, *L'esemplarismo*, p. 30.

l'io nell'essere: lo si definisce pertanto come un bene deontologico»(11). Per passare dalla *imago* alla *similitudo* non basta, tuttavia, la libera elezione della creatura spirituale; occorre soprattutto l'intervento della grazia. Poiché la creatura viene dal nulla, non può, da sé, vincere il vuoto, non può superare la carenza di stabilità. Per questo occorre che ogni creatura sia sostenuta dalla presenza e dall'influenza di Dio creatore e redentore: «*per presentiam et influentiam bonitatis*»(12). Per sé sola, la creatura non può raggiungere la *similitudo*. La pretesa dell'uomo di bastare a se stesso è la suprema disgrazia in cui l'uomo possa incorrere. Tale richiamo di Manferdini offriva un importante e consapevole chiarimento di una espressione che spesso veniva usata dal Maestro. Egli infatti diceva «la grazia ci appartiene in proprio». Moretti-Costanzi non ha mai pensato che la grazia fosse il frutto della natura degli eletti destinati alla salvezza. Egli voleva dire, semplicemente, che la grazia non colma di beni una natura che resta meschina nei suoi desideri, ma che essa ci trasforma interiormente: la grazia rende possibile il superamento dell'uomo in quanto tale, lo trasfigura e lo costituisce quale persona. Il lavoro di Manferdini, strettamente, puntualmente riferito ai testi bonaventuriani, aveva un grande significato all'interno della scuola di Moretti-Costanzi e portava, in pagine sempre efficaci, importanti complementi. Ella era fedele al Maestro quando scriveva: «La riparazione salvifica e reintegratrice della creatura spirituale non può essere operata se non dallo stesso Principio che l'ha creata conferendole l'esistenza reale e la facoltà del bene»(13).

L'insegnamento di Moretti-Costanzi era stato raccolto anche da un'altra discepola di alta intelligenza e di finissimo sentire, Silvana Martignoni. Nella *Introduzione* ad una edizione italiana da lei stessa curata dell'*Itinerarium mentis in Deum*, osserva che l'espressione *in Deum* è spesso tradotta con "a Dio", come se si trattasse di avvicinarsi ad una realtà estranea e scrive: «Tutto ciò contraddice con tutta l'impostazione bonaventuriana, sia del tema teologico, sia del tema ascetico»(14). Il Dottore francescano, infatti, intende Dio quale *esse* presente alla mente, *intelligibile* ed *ei magis intimum quam ipsa sibi* (cfr. *De scientia Christi*, q. IV,

(11) MANFERDINI, *L'esemplarismo*, p. 30.

(12) MANFERDINI, *L'esemplarismo*, p. 31.

(13) MANFERDINI, *L'esemplarismo*, p. 32.

(14) S. MARTIGNONI, *Introduzione* a S. Bonventura, *Itinerario e Riduzione*, Bologna 1970, p. 25.

31). Il tema della metafisica della luce è qui espresso con chiarezza ad un tempo umile ed estrema: «È questa intima presenza di Dio alla mente la condizione di possibilità del suo *ascensus* che viene così a configurarsi non come un pervenire a Dio inteso come meta esterna da raggiungere, ma come un rendersi consapevole in modo sempre più chiaro di quella Realtà presente alla mente come Luce nella quale percepire e conoscere tutte le cose e alla quale tutto deve essere ordinato» (15). L'*ascensus* viene riconosciuto come apertura della mente che, nel vedere le cose della esperienza quotidiana, si apre tuttavia alla *memoria* del progetto creaturale. L'*exemplar* divino non solo illumina ogni cosa, ma rende la mente capace di intelligenza spirituale. Martignoni ha seguito il Maestro, ha potuto avvalersi degli studi penetranti ed efficaci di Manfredini ed ha svolto il tema di «ontologia della verità» con singolare efficacia.

Sarebbe ingiustizia parlare degli studi bonaventuriani a Bologna senza ricordare l'opera di Renato Lazzarini. È importante ricordare che Lazzarini aveva accolto l'insegnamento di Maurice Blondel. Buonaiuti, commentando un suo lavoro giovanile, ha scritto «Lazzarini è, tra i blondeliani d'Italia, quegli che, probabilmente, con più intima e sagace aderenza ha rivissuto e rielaborato l'apologetica dell'*Action*» (16). L'Autore è rimasto fedele all'insegnamento di Blondel con grande finezza. Con ferma decisione egli distingueva due forme diverse ed irriducibili di modernismo. Da un lato, come egli diceva, v'è un *Modernismo A* che assume il metodo di immanenza quale via per salire dalle tracce del Creatore nascoste nelle creature, verso la pura trascendenza di Dio: ed era questo ciò che egli aveva appreso dalla *Action* di Blondel. Opposto a questo metodo di immanenza egli vedeva il *Modernismo B* che intende il pensiero religioso in prospettiva di sola immanenza dove, in luogo della lettura ecclesiale della Rivelazione, era posta la libertà del pensiero filosofico. Egli abbracciava, senza esitazione né incertezza alcuna, il metodo di immanenza, ed era dichiaratamente e radicalmente volto alla pura Trascendenza di Dio. L'opera che egli ha dedicato a S. Bonaventura ne dà prova inequivocabile (17).

(15) MARTIGNONI, *Introduzione*, p. 25.

(16) E. BUONAIUTI, *Ricerche religiose*, vol. I, n. 1, Roma 1925. Cit. in R. LAZZARINI, *Saggio di una filosofia della salvezza*, Bologna 1966, p. 229.

(17) R. LAZZARINI, *S. Bonaventura filosofo e mistico del cristianesimo*, Milano 1946.

In quegli anni, prima che fiorissero rinnovati gli studi del pensiero bonaventuriano, il Dottore Serafico era considerato quale grande teologo e mistico, ma non era sempre adeguatamente considerata la sua rilevanza sotto il profilo filosofico. Lazzarini ha dato un importante contributo alla riconoscenza della ricchezza filosofica dell'opera bonaventuriana. Egli osserva che non vi si trova alcun circolo chiuso tra ragione e fede, non una giustificazione filosofica tardiva di quanto la fede invita a credere. C'è piuttosto l'esigenza della purificazione della mente affinché sia resa degna di vedere per partecipazione la luce che viene da Dio. Lazzarini riconosce chiaramente il percorso caratteristico del Serafico: non si procede dall'uomo a Dio, ma da Dio a Dio, cioè dalla traccia che Dio pone di sé nell'orizzonte nella sua creazione, fino al compiersi del Suo disvelamento: «Non bisogna lasciarsi illudere dalle varie dimostrazioni dell'esistenza di Dio, provenienti dalle cose create. In esse il dimostrabile è già tutto presente al punto da essere il presupposto delle cose stesse» (18). In effetti per Bonaventura il *primum cognitum* non è né l'oggetto sensibile, né l'io come soggetto, bensì ciò che si trova al di sopra dell'uno e dell'altro: «Dio come Essere» (19).

Ma quale risposta può dare lo studioso bonaventuriano a chi resta nel dubbio circa la presenza illuminante di Dio? Lazzarini vede bene che tale risposta si trova nell'assunzione della «prova ontologica» (20). Dio è «sommamente conoscibile come somma luce (*I Sent.* 3, I, un.1), e non può non essere pensato che come esistente. Non c'è in Dio alcun difetto né di presenza, né di evidenza; e non manca l'evidenza delle prove» (21). Dice Lazzarini che «la sola prova *a priori* è veramente oggettiva e dimostrativa, in quanto è in certo modo la prova che Dio dà di se stesso, direttamente» (22). Le prove *a posteriori*, al contrario, non possono vantare l'evidenza desiderata perché fanno appello alle creature e, di conseguenza, alla imperfezione che è loro caratteristica. Non c'è dubbio, tuttavia, che da quando l'uomo ha perduto la patria, egli non vede più Dio *per speculum clarum*, ma *per speculum et aenigma* (23). A causa della sua cadu-

(18) LAZZARINI, *S. Bonaventura*, p. 45.

(19) LAZZARINI, *S. Bonaventura*, p. 46.

(20) LAZZARINI, *S. Bonaventura*, p. 47.

(21) Cfr. LAZZARINI, *S. Bonaventura*, p. 48.

(22) LAZZARINI, *S. Bonaventura*, p. 49.

(23) Cfr. LAZZARINI, *S. Bonaventura*, p. 50.

ta, l'uomo deve cercare la via della purificazione della mente. Nell'orizzonte della cultura medievale, la purificazione è intesa quale innalzamento ed intensificazione del pensiero stesso. Si giunge allora alla chiara coscienza che, in rapporto al Sommo Essere, la necessità logica del principio di non-contraddizione è anche una necessità ontologica. Lazzarini riprende allora un testo decisivo del suo Autore: *Ab eo intellectu qui plene apprehendit significatum huius nominis Deus, cogitando, Deum esse, quo nihil maius cogitari potest, non solum non dubitari, an Deus sit, sed etiam nullo modo potest cogitari Deum non esse (De Mysterio Trinitatis, q. 1, a. 1)*(24). Il passo che segue mostra quanto penetrante sia stata l'intelligenza di questa posizione: «Non dunque nella creatura, per quanto retto sia il ragionamento, si può dare la prova indubitabile dell'esistenza di Dio, ma in Dio. Poiché se Dio, in quanto Dio, è tale non nella serie degli esseri, ma fuori della serie; se Egli è in essi solo perché, prima e indipendentemente da essi, è in se stesso, bisogna assolutamente che sia dato all'uomo il modo di andare al di sopra di sé, *supra se*, onde poter avere certezza della sua esistenza. Allora soltanto l'uomo saprà riconoscerlo anche *in se* ed *extra se*»(25).

Lazzarini dice con chiarezza che la fede consente all'uomo di superare l'impossibilità di aprirsi alla verità. Egli ha colto in tutta evidenza la dimensione "esistenzialistica" delle prove; e trova nel metodo di immanenza la via per risalire verso il *primum cognitum* che è il Fondamento di tutto ciò che esiste, per quanto non adeguatamente pensato e celato nel fondo inattuabile della nostra coscienza. Dal punto di vista logico ed ontologico, l'Autore riconosce senza alcuna esitazione il primato di Dio che si rivela in misura adeguata alla creatura; dal punto di vista della creatura, è ragionevole che il processo di risalita si svolga a partire dalla traccia che Dio ha impresso nelle cose. «Questo processo di esplicitazione dell'essere è un affare esclusivamente nostro, del soggetto conoscente nel suo procedere spesso oscillante ed incerto; ma non riguarda la natura delle realtà, poiché tanto in ogni essere contingente, quanto in ogni cognizione relativa ad esso è implicita sia la presenza sia l'affermazione della Realtà divina»(26).

(24) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 53.

(25) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 53.

(26) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 61-62.

Nella ricerca di Dio la via apofatica e la via catafatica si intrecciano inscindibilmente. «Dio è in sé ciò che noi non siamo in noi» (27). Ma il metodo negativo conduce alla verità solo se posto in uno stretto, inscindibile rapporto con la via positiva. «Come la metafisica di Dio consiste in una scienza dei rapporti di Dio con se stesso, una metafisica del mondo è una scienza dei rapporti di Dio con le creature» (28). Chi crede in Dio, può in certo modo avvicinarsi alla verità stessa di Dio. Noi possiamo conoscere in forza delle idee che sono *similitudines rei cognitae*. Nell'uomo la similitudine è impressa dall'esterno tramite i sensi. In Dio la ragione del conoscere è la stessa verità che è sommatamente espressiva (29). Poiché l'atto intrinseco di Dio è proprio il suo stesso manifestarsi, le idee eterne non sono "altro" da Dio, ma «sono ciò che Egli è essenzialmente» (30). La fede in Dio deve compiersi «in una adesione senza restrizione, in un abbandono senza sostegni, in una accettazione che impegna la volontà e l'intenzione» (31). Lazzarini afferma con grande chiarezza che l'esemplarismo bonaventuriano non cade mai in alcuna insidia panteistica. Con opportuna insistenza su questo punto scrive l'Autore: «una metafisica che sia veramente tale e voglia essere conseguente fino in fondo, dovrà per forza ammettere che il substrato ontologico della creatura deve consistere nella sua determinazione normativa, la quale è tale nella sua pienezza se è messa in rapporto all'ordine e alla legge eterna di un Supremo legislatore» (32). Ciò consente di intendere il mondo come un libro di simboli e di analogie: «L'analogia distingue, ma nello stesso tempo unisce» (33), scrive Lazzarini. In tutte le cose si nasconde Dio; all'uomo è dato il compito di cercarlo e di riconoscerlo nelle tracce di luce che egli ha donato. L'Autore porta allora una decisiva citazione del testo bonaventuriano: «*In omni re, quae sentitur sive quae cognoscitur, interius [latet] ipse Deus* (Brev. II, 12,1)» (34).

(27) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 65.

(28) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 65.

(29) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 71.

(30) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 72.

(31) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 73.

(32) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 76.

(33) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 77.

(34) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 77.

Negli anni in cui Lazzarini scriveva queste pagine era diffusa, nell'ambito del pensiero cristiano, il neo-tomismo. Talvolta esso era presentato in forme scolasticamente riduttive; ed era massima l'attenzione a distinguere ciò che riguarda la ragione da ciò che è proprio della fede. Lazzarini si muove su versanti diversi. Con Bonaventura, egli parla di Dio quale *primum cognitum*; ma non gli era difficile riconoscere che noi ci troviamo, in ogni caso, infinitamente lontani dalla conoscenza piena di Dio. Egli allora dava evidenza al compito di riconoscere la provvisorietà del mondo per fare emergere, quasi in trasparenza, la presenza nascosta di Dio quale fondamento di tutto ciò che è. Le cose tutte sussistono nella tensione profonda verso il loro compimento, esprimono, cioè, «l'esigenza di essere ciò che non sono» (35). L'Autore coglieva così la dimensione del finito nella struttura essenziale della fede. Se la vita è destinata alla dimensione religiosa, anche il pensiero deve orientarsi ad essa. L'analogia dell'uomo in rapporto a Dio è via di intelligenza; ma certo, l'analogia nulla toglie alla incommensurabilità di Dio rispetto all'uomo. Con ogni chiarezza la trascendenza di Dio appare là dove si dice che in Dio non vi sono molte idee; ma che unica è l'idea, *secundum rem*, poiché «si identifica con la stessa verità che è una come uno è Dio» (36). Le cose non hanno consistenza in se stesse; esse ricevono e l'esistenza e la forma. Ogni creatura ha in Dio creatore la ragione della sua esistenza e della forma che le è data, come l'acqua, che riceve la forma del sigillo, può mantenerne la forma solo in quanto il sigillo sia lasciato immerso. Il senso della analogia è rigorosamente cristocentrico: «Senza Cristo l'analogismo delle cose è un puro concetto o una immagine in certo modo poetica, con Cristo essa diventa una energia illuminante e operante» (37).

Con evidente intendimento teoretico, Lazzarini non trascura nella sua opera i confronti con il pensiero moderno. In particolare egli è interessato ai motivi dell'esistenzialismo: «L'esistenzialismo odierno, volendo afferrare l'esistenza nella sua concretezza, che è intimità personale nella sua assoluta irriducibilità, si incontra non a caso con le nozioni di tempo e di non essere, da cui essa sembra emergere di continuo e in cui di continuo

(35) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 79.

(36) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 81.

(37) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 423.

precipitare»(38). Egli dà evidenza al fatto che noi siamo *ex nihilo* e che il nostro essere ancora attende di essere condotto al suo compimento. Ciò implica il riferimento ad altro. L'uomo viene «*ex nihilo*, si - scrive l'Autore - ed è soprattutto nella celebrazione della libertà che si ha l'incondizionalità della creatura da ogni principio»(39). Ma la creatura può venire dal nulla in virtù di Colui che è l'essere stesso: «Questa celebrazione della libertà si disperde e si dissolve nel nulla se essa non si orienta a Dio»(40). Questa osservazione non va intesa nel senso di un generico spiritualismo esigenzialistico; si tratta, piuttosto di dare evidenza al fatto che l'esistenza della creatura «presuppone [Dio] a se medesima»(41). Il tema viene quindi precisato in rapporto alla libertà: «Il fatto della libertà è inscindibile da quello della esistenza proprio perché l'atto della creazione è inscindibilmente connesso ad un atto di amore»(42). «L'essere metafisico della creatura consiste dunque in un rapporto con Dio»(43).

Il suggerimento blondeliano (e leibniziano) appare evidente in Lazzarini che scrive: «La sostanza è azione»(44). Ma egli chiarisce che Bonaventura preferisce una diversa espressione: «La sostanza è una analogia». Il Serafico conduce allora proprio a quelle tesi che avrebbero avuto così importante sviluppo successivamente: la sostanza consiste nel «*potere* di essere sempre di più», cioè in un «essere sempre meno analogia: più nel bene, meno nel male»(45). Tutto ciò apre al dramma della nostra volontà che può eleggere di conformarsi alla Volontà divina, ma può anche scegliere, dolorosamente, di esserne difforme.

I temi della metafisica della luce sono presenti in Bonaventura e vengono attentamente considerati da Lazzarini che scrive: «Immensa è l'importanza che Bonaventura attribuisce alla luce nella economia delle creature, paragonabile a quella che, per esempio, in Eraclito o negli Stoici ha il fuoco. La scienza francescana della natura ne è tutta compenetrata facendone quasi il presupposto della solidarietà di tutte le cose dell'universo fra di

(38) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 94.

(39) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 95.

(40) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 95.

(41) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 95.

(42) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 95.

(43) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 108.

(44) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 108.

(45) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 108.

loro e il mezzo di espressione nella natura dell'amore»(46). La luce gli appare il principio animatore di tutta la realtà del mondo fisico. E tutto questo è visto in una straordinaria prospettiva dinamica. Bonaventura riprende da S. Agostino la visione delle ragioni seminali: «Le forme dei corpi misti e soprattutto dei corpi organizzati non sono prodotte dal nulla, ma vi è una qualche potenza attiva nella materia dove esse si trovano come ragioni seminali»(47). Tali osservazioni erano di grande rilievo in un periodo in cui molta attenzione e severe polemiche venivano riservate all'opera di Padre Teilhard de Chardin. Lazzarini non mancava, in ogni caso, di dare evidenza alla presenza del male che stende un velo di oscurità sulla intelligenza: «Prima del peccato la natura era come un libro aperto all'intelligenza dell'uomo che in esso sapeva scorgere la presenza di Dio; dopo questo, la natura o diviene un enigma indecifrabile o di essa si dà una spiegazione errata»(48). Grande è l'urgenza di scoprire la vera sapienza che apre l'intelligenza: «Quella di Aristotele è una scienza senza sapienza; quella dei filosofi platonici è una scienza accompagnata da una sapienza in parte vera, ma in parte falsa»(49). Solo nel cristianesimo, scrive Lazzarini con S. Bonaventura, «giunge a compimento la sapienza tutta vera»(50). Che cosa è sapienza? Non altro che scienza con amore. Essa raggiunge il suo culmine nella mistica che «è il punto di raccolta di tutta l'opera bonaventuriana, e lo è appunto perché la mistica rappresenta il più alto sforzo umano onde avere cognizione sperimentale di quella unione con Dio che la fede e la ragione circuiscono senza mai cogliere»(51).

(46) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 136.

(47) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 137.

(48) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 283.

(49) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 294.

(50) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 294.

(51) LAZZARINI, S. *Bonaventura*, p. 403.