

BELLEZZA, ARMONIA, PROPORZIONE DA AGOSTINO A BONAVENTURA

MASSIMO PARODI

Università degli Studi di Milano

Chiunque sia lettore di s. Agostino († 430), ma soprattutto sia affascinato dal suo modo di scrivere, di presentare le proprie idee, a volte con lunghi e anche tortuosi discorsi e a volte invece con formulazioni sintetiche e fulminanti, sa per esperienza che esistono numerose espressioni agostiniane che sembrano riassumere in pochissime parole concetti complessi e articolati. Tra le molte, una mi colpisce sempre in modo particolare, perché, quando pare di aver compreso qualcosa di nuovo nel pensiero agostiniano, si scopre spesso che già era racchiuso in quella frase di sole nove parole e senza neppure un verbo. Nel libro 10 delle *Confessioni*, quando avvia un percorso di ricerca per comprendere che cosa sia quel Dio di cui, dopo la conversione, non dubita più, Agostino indica, come primo passo da compiere, il superamento delle creature visibili, lo sforzo di andare al di là della conoscenza sensibile; vengono passate in rassegna le creature percepibili con i sensi e tutte dicono di non essere Dio e rinviano ad altro: «Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum»(1).

I due termini fondamentali che appaiono nell'espressione hanno una tale pluralità di significati che si prestano naturalmente a condensare in sé molteplici possibili interpretazioni. «Species» può almeno indicare, secondo uno schema per così dire discendente, la forma ideale delle cose, la loro idea, l'esemplare di cui sono copie, oppure può indicare la posizione della cosa entro la gerarchia degli esseri, la definizione dell'essenza, per esprimersi in linguaggio aristotelico, oppure ancora la forma sensibile dell'oggetto sensibile, il modo in cui appare, l'immagine che ne traia-

(1) S. AGOSTINO, *Le confessioni*. Introduzione di C. MOHRMANN. Traduzione di C. VITALI. Testo latino a fronte, X 6, Milano 1998, 453: «Guardare le creature era come interrogarle; la loro bellezza era la loro risposta».

mo con la vista, oppure infine il suo posto tra le cose create, la sua collocazione nel mondo. «Intentio» può assumere altrettanti significati: il modo di conoscere da parte dell'uomo, oppure il fatto che la conoscenza umana è un'attività rivolta verso gli oggetti e non un subire qualcosa da loro, oppure può indicare lo sguardo rivolto alle cose, per sottolinearne infine esattamente la intenzionalità, il modo di indirizzare questo sguardo, il modo in cui la conoscenza pone attenzione alle cose.

Ma «species» è anche bellezza e «speciositas» è proprio il termine che indica la bellezza percepita con il senso della vista ed è particolarmente interessante che un riferimento alla bellezza compaia in un intreccio così stretto con la dottrina della conoscenza e con una prospettiva che si potrebbe definire “metafisica”, in quanto consente di comprendere come la bellezza sia determinabile, al tempo stesso, in base al rapporto con l'idea, l'esemplare, e in base al rapporto con le altre cose con cui entra in contatto per trovare la propria posizione nel mondo. Ognuno di questi temi, di questi concetti, potrebbe rappresentare un punto di ingresso nella speculazione agostiniana, e come sempre accade, secondo la famosa osservazione di E. Gilson († 1978), insigne studioso di filosofia medioevale, in ognuno di essi si trova, in qualche modo condensato, tutto il pensiero di Agostino.

La ricchezza di possibili significati delle parole citate dalle *Confessioni* – e conseguentemente delle possibili corrispondenze tra i due livelli cui si fa riferimento – suggerisce chiaramente che esiste una relazione di qualche tipo tra i modi in cui l'uomo interroga le cose a proposito del loro senso e i modi in cui le cose rispondono alle domande dell'uomo. E come spesso si nota in Agostino, non viene risolto – e forse nemmeno affrontato – il problema che invece subito si solleva di fronte ai nostri occhi di moderni o post-moderni e cioè se sia il modo di interrogare a produrre certe risposte o siano le risposte che le cose possono dare a condizionare il nostro modo di interrogarle.

Questa mancanza di una direzione precisa, che emerge chiaramente dall'assenza di qualsiasi verbo in grado di stabilire una dipendenza di un ramo dell'espressione dall'altro, unitamente al loro peraltro ricercato ed evidente parallelismo, e insieme all'accentuata sinteticità della formulazione, fanno sì che agli occhi del lettore si presenti una proporzione a quattro termini: «interrogatio» sta a «intentio» come «responsio» sta a «species». L'indicazione fondamentale è dunque che punto centrale è la relazione, che il modo di essere delle cose, come il modo di cono-

scere da parte dell'uomo, sono indagabili entro la relazione o le relazioni che stabiliscono tra loro e con altro.

Dal momento che il nome che Agostino dà alla relazione, costruita consapevolmente da un soggetto razionale, è amore e che la corrispondenza tra quanto si conosce e quanto si cerca di conoscere è il primo aspetto della bellezza della conoscenza, si potrebbe tradurre l'espressione agostiniana dicendo che le cose, se interrogate con amore, rivelano la loro bellezza.

Chi mi conosce sa che lo stesso amore che sento per Agostino, lo provo anche per un grande scrittore e poeta contemporaneo che non posso fare a meno di citare forse anche a sproposito, con l'unica scusante che dev'essere pur lecito chiarire le analogie agostiniane ricorrendo ad altre analogie: J. L. Borges († 1986), poeta e saggista argentino, famoso per i suoi racconti fantastici in cui ha saputo coniugare idee filosofiche e metafisiche con i classici temi del fantastico (come quello del doppio, delle realtà parallele del sogno, dei libri misteriosi e magici, degli slittamenti temporali, in una poesia dal titolo *Altra poesia dei doni* rende grazie a quello che definisce «il divino labirinto di effetti e cause» e uno dei motivi per cui gli rende grazie è «per l'amore, che ci permette di vedere gli altri come li vede la divinità» (2). Non vi è alcun rapporto, né diretto né indiretto, con il passo di Agostino, ma secondo me è la traduzione inconsapevole proprio di quelle righe.

Dunque, anche partendo in questo modo dalla citazione delle *Confessioni*, emerge immediatamente che la regola fondamentale del pensiero agostiniano, così come del mondo che egli descrive, è l'analogia e lo stesso vale, come avremo modo di vedere, per il pensiero di Bonaventura.

* * *

In Agostino l'analogia è sempre analogia di proporzione - per usare la terminologia scolastica, che distinguerà tra analogia di attribuzione e analogia di proporzione e implica sempre la presenza di due rapporti posti in relazione fra loro, secondo l'uso tecnico proveniente dalla tradizione retorica che usa tale figura per stabilire una sorta di somiglianza tra cose che, se paragonate direttamente, risultano dissomiglianti. Il carattere specifi-

(2) J. L. BORGES, *Tutte le opere*, II, Milano 1985, 175.

co del pensiero agostiniano è il fatto che tale struttura retorica diventa struttura della realtà stessa e, in questo senso, si potrebbe dire che la retorica appare, in qualche modo, la «scientia scientiarum», occupando quel posto che negli anni di Bonaventura sarà invece attribuito alla logica aristotelica. Tutto ciò risulta evidente anche nella grande costruzione del *De Trinitate*, in particolare della seconda metà dell'opera, in cui vengono percorse analogie sempre più perfette tra uomo e Dio, fino a quella che ricapitola tutto il ragionamento sviluppato, mostrandosi fondamento della conoscenza umana che, appunto, fino quella consapevolezza riesce a sollevarsi e cioè alla capacità di vedere come le facoltà della conoscenza – memoria, intelligenza e volontà – stiano tra loro in relazione come le Persone nella Trinità divina. Nel passaggio dalle analogie che si colgono a livello della conoscenza sensibile, a quelle che si possono individuare a livello di conoscenza intellettuale, l'incremento di perfezione non si dà mai nelle realtà che di volta in volta sono inserite nelle successive analogie, ma nella relazione che viene presa in esame sul livello della creatura, la quale risulta progressivamente più simile al rapporto che intercorre tra le Persone della Trinità divina. E poiché tale somiglianza si gioca essenzialmente sul modo in cui entrano in relazione identità e diversità, l'analogia si realizza quando la diversità emerge dalla identità, quando cioè si attua il processo della conoscenza, nel quale solamente la distinzione nell'identico può essere colta. L'analogia, dunque, non è mai una proprietà che possa essere attribuita alle cose, ma è un carattere della relazione in cui le cose vengono inserite, considerate e in cui si esprimono dinamicamente.

In questo contesto, descritto nella sua purezza nelle pagine del *De Trinitate*, anche la bellezza è fondamentalmente rapporto e si inserisce nel discorso generale dell'ordine e della corrispondenza fra i diversi livelli della realtà sulla base di consonanze armoniche che, nel caso della bellezza, sono armonia tra le parti di un oggetto, armonia più vasta nella disposizione ordinata delle creature, armonia nella capacità di cogliere il significato stesso da Dio conferito alle creature. In alcune pagine indimenticabili del *De ordine*, Agostino trova armonia e bellezza persino nel comportamento di due galli che hanno appena combattuto tra loro e si comportano di conseguenza, l'uno con atteggiamento umiliato e tutto in disordine, l'altro gonfiando il petto in atteggiamento di orgoglio e guardandosi intorno con aria di sfi-

da(3). Come sempre, la bellezza è un dato della cosa considerata non isolatamente, ma nel suo modo di entrare in relazione, di realizzare un rapporto e, conseguentemente, di inserirsi nel meccanismo generale dell'analogia.

Anche la bellezza si dà e può essere colta in un processo dinamico, che dal punto di vista della conoscenza significa essenzialmente capacità di cogliere l'ordine della realtà, quel principio razionale cioè che si intravede al di là del divenire delle creature e ne giustifica il divenire stesso. Anche la famosa definizione agostiniana della bellezza come «aequalitas numerosa»(4) rende bene l'idea di una disposizione armonica che si realizza sulla base di una dialettica fra identità e diversità che non può non rimandare anch'essa alla dialettica intratrinitaria. E in una logica relazionale, come quella agostiniana, armonia e bellezza, da un lato, e Trinità, dall'altro, si sorreggono a vicenda come emerge chiaramente nel *De musica*, in uno di quei passaggi decisivi in cui Agostino riesce a spiegare di più che in un intero trattato: la riflessione su armonia e bellezza può essere sviluppata solo a condizione di trovare un riferimento ultimo, e fuori dalla dimensione del tempo, nella concezione trinitaria di Dio e, al tempo stesso, la concezione trinitaria di Dio implica il discorso sulla bellezza e sull'ordine armonico del mondo.

Dopo un lungo e faticoso cammino attraverso un'analisi talvolta minuziosissima sui possibili ritmi individuabili nella metrica della lingua latina, dopo quattro libri dedicati a un esame a volte esplicitamente aritmetico delle possibilità di combinazione fra le lunghezze delle sillabe, nell'ultimo libro si afferma non solo che tutto ciò trova il suo fondamento nell'identità e diversità delle Persone divine, ma anche che chi già conosce la realtà trinitaria di Dio può evitare di sentirsi costretto alla lunga riflessione sulla metrica da cui si è appena usciti(5). Non si tratta affatto di una affermazione sui possibili rapporti tra ricerca razionale e convinzioni di fede, che renderebbero superfluo lo sfor-

(3) *De ordine*, 1.8.25.

(4) *De musica*, 6.13.18.

(5) *Ivi*, 6.17.59: «Sermonem autem hunc nostrum mandatum litteris si qui legunt, sciant multo infirmioribus haec esse scripta, quam sunt illi qui unius summi Dei consubstantiali et incommutabilem Trinitatem, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia duorum Testamentorum auctoritatem secuti venerantur et colunt eam credendo, sperando et diligendo».

zo conoscitivo dell'uomo, né si vuole affermare che l'accettazione della fede renda in qualche modo inutile il cammino appena compiuto sulla base di procedimenti puramente razionali. Agostino ribadisce la tesi secondo cui è possibile afferrare direttamente il fondamento di tutto il discorso, proprio in quello che la Trinità intimamente è e cioè dialettica di unità e relazione: se ci si domanda da dove nasca

«questo rapporto razionale (così infatti ho preferito chiamare l'analogia), tale che il rapporto della linea con il punto indivisibile sia lo stesso della superficie con la linea e del volume con la superficie»,

non si può che concludere che esso proviene «dal sommo ed eterno principio dei numeri, della similitudine, dell'uguaglianza e dell'ordine» (6), dal momento che

«da un solo principio, per mezzo di una persona a lui uguale e simile, con la ricchezza della sua bontà, con cui nella carità più grande, per così dire, si uniscono fra loro, uno e uno da uno, tutte le cose sono state fatte e fondate, quali siano e per quanto grandi siano» (7).

Il *De ordine*, attraverso una considerazione delle discipline liberali, arrivava a porre il fondamento della conoscenza umana nella consapevolezza che tutti i tipi di rapporto hanno origine nell'unità e richiamava Pitagora come «auctoritas» lontana di questo insegnamento; nel *De musica* è chiarissimo, invece, che la dialettica di unità e diversità trova la sua realtà proprio nella concezione centrale della fede cristiana e cioè nell'idea di un Dio simultaneamente identico e diverso al suo interno. Questa idea, però, non rappresenta il punto di arrivo di una ricerca lineare, raggiunto il quale la ricerca si possa considerare esaurita; rappresenta, invece, il modello puro della struttura che attraver-

(6) *Ivi*, 6.17.57: «Unde corrationalitas quaedam (ita enim malui analogiam vocare), ut quam rationem habet longitudo ad impertilem notam, eandem latitudo ad longitudinem, et ad latitudinem habeat altitudo? Unde, quaeso, ista, nisi ab illo summo atque aeterno principatu numerorum et similitudinis et aequalitatis et ordinis veniunt?». Trad. it. di M. BETTETINI, in: S. AGOSTINO, *Ordine, musica, bellezza*, Milano 1972, 268.

(7) S. AGOSTINO, *Ordine...*, 267. «...debet fateri ab uno principio per aequalem illi ac similem speciem divitiis bonitatis eius, qua inter se unum et de uno unum carissima, ut ita dicam, caritate iunguntur, omnia facta esse atque condita quaecumque sunt, in quantumcumque sunt»: *De musica*, 6.17.56.

so la ricerca si viene scoprendo nel mondo, rappresenta, cioè, il riferimento essenziale per il pensiero analogico.

Coerentemente con una struttura analogica del pensiero che può chiarire e interpretare il mondo come una serie ininterrotta di rapporti proporzionali, Agostino non conclude mai la propria ricerca, non si sente mai soddisfatto del punto cui è arrivato. Come afferma fin dal *Contra academicos*, la possibile sapienza dell'uomo consiste nella sua ricerca e non nei risultati, che si rivelano sempre parziali e passaggi per nuovi tratti della ricerca: ogni punto di arrivo diventa riferimento per una nuova partenza, ogni rapporto viene chiarito da un nuovo rapporto. È la legge dell'analogia e, al tempo stesso, è la bellezza inesauribile del mondo.

* * *

Bonaventura è totalmente agostiniano, ma è anche totalmente intellettuale universitario e, secondo quella che sta diventando una tradizione dell'università del XIII sec., nel prologo del suo *Commento alle Sentenze*, affronta il problema della scientificità della teologia. La questione, come è noto, è pienamente comprensibile solamente in un contesto teorico aristotelico e la soluzione proposta da Bonaventura, come ci ha insegnato il fondamentale studio di M.-D. Chenu(8), sembra collocarsi decisamente nella linea che conduce a Tommaso e alla sua dottrina della «subalternatio». Basandosi sulla diversa funzione del dato rivelato, Bonaventura distingue il modo in cui esso viene assunto dalla fede, in cui il credibile è accettato in quanto credibile, da quello in cui, nella teologia, il credibile viene discusso e analizzato in quanto intelligibile(9) e può essere allora interessante, proprio alla luce del nostro tema, fermare un momento l'attenzione sulla maniera in cui, nello stesso *Commento alle Sentenze*, viene affrontata la discussione a proposito della Trinità, la cui centralità si è appena sottolineata nel metodo analogico agostiniano(10).

(8) M.-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*. Trad. it. di M. SPRANZI e M. VIGEVANI, Milano 1995² (titolo orig.: *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris 1957).

(9) Cfr. *I Sent.*, proem., q. 1, concl. (I 7-8).

(10) Per quanto riguarda questo argomento, sono debitore di molte idee e suggerimenti alle lunghe e interessanti discussioni con Chiara Bosisio,

Nella «distinctio» 2 viene affrontato il problema della Trinità in quanto contenuto di fede credibile e ci si propone di rispondere a quattro domande fondamentali e cioè se l'essenza divina sia unica, se l'unicità sia conciliabile con la pluralità delle Persone, se il numero delle Persone sia infinito o se, invece, le Persone siano tre⁽¹¹⁾. La logica che viene "applicata" è formalmente aristotelica, ma si basa su alcune assunzioni di fede a partire dalle quali si può in qualche modo chiarire ognuna delle questioni esposte, secondo uno schema argomentativo molto simile. Si accettano come premesse alcune caratteristiche divine – semplicità, onnipotenza, sommità, infinità, perfezione, sapienza, bontà – e si verifica se da alcune di esse si possa trarre una risposta per gli interrogativi sollevati. Si può dire complessivamente che ci si trova di fronte a un metodo «a priori» che, a partire dalla assunzione di principi di fede accettati in quanto tali, sviluppa argomenti di carattere logico, scientifici o persuasivi che siano.

A questo punto, ci si dovrebbe aspettare che strumenti simili di analisi siano usati nella «distinctio» 3, quando il tema della Trinità appare discusso in quanto oggetto della conoscenza intellettuale, in quanto cioè – per usare le parole del prologo – «credibile ut intelligibile». E invece unità e trinità divina vengono, in questo caso, prese in esame essenzialmente in quanto elementi provenienti dalla conoscenza, secondo modalità che qui vengono definite «per similitudines longinquas» e «per similitudines propinquas sive expressas», mentre in opere successive di Bonaventura saranno chiamate «vestigia» e «images». Se riprendiamo il discorso, accennato sopra, della dialettica all'interno del pensiero bonaventuriano di aristotelismo e agostinismo, si potrebbe dire che qui emerge pienamente l'eredità agostiniana, nel tentativo dell'uomo «viator» di ricorrere alla mediazione delle creature, cercando di prescindere progressivamente da tutti i tratti legati alla contingenza e all'imperfezione, per isolare quelle caratteristiche che consentano di intravedere analogie con la realtà divina.

Se confrontato con quello della distinzione precedente, il metodo appare ora come del tutto «a posteriori», non garantito

nel corso degli incontri dedicati al lavoro di preparazione della sua tesi di laurea. Cfr. ora C. BOSISIO, *Teologia come scienza, teologia come esperienza*, «Doctor Virtualis» 5 (2006) 25-39.

(11) Cfr. *I Sent.*, d. 2, a. 1, q. 1-4 (I 50-58).

dalla fede che metteva in primo piano le proprietà divine necessarie ad affermare unità e trinità, ma affidato alle capacità umane di cogliere quel tipo di proprietà delle creature, quelle relazioni presenti nel mondo creato, che siano in grado di svolgere una funzione di segno per condurre, analogicamente, a comprendere qualcosa della Trinità divina. Sono dunque le creature, in questo caso, a svolgere la funzione di mediazione per consentire di risalire dall'esperienza del mondo a una conoscenza, sia pure limitata, di Dio, ma questa funzione mediatrice si basa sul fatto che l'uomo ne sappia cogliere la funzione segnica, di rimando a significati che stanno prima delle cose stesse e che si chiariscono nella concatenazione delle relazioni che si riescono a cogliere.

Il fulcro su cui sta in equilibrio il rapporto tra gli argomenti a priori della fede e quelli a posteriori di questa teologia, basata sull'esperienza, è proprio la funzione segnica delle cose; questa è la mediazione profonda tra le due direzioni della ricerca. Esattamente in questo punto, però, può succedere che l'uomo si senta soddisfatto del modo da lui impiegato per approfondire i caratteri della realtà creata, che gli ha consentito di mettere in evidenza la trama di relazioni che connettono le cose tra loro e si dimentichi della loro funzione segnica. Accade in questo caso che l'uomo si fermi all'aspetto esteriore, superficiale, di quelle relazioni e non si spinga oltre, non le consideri cioè nel rapporto con le relazioni interne alla realtà trinitaria divina; per dirla in una sola parola, accade che l'uomo si fermi alla bellezza delle cose (12). Se la funzione segnica delle cose create è l'elemento di mediazione che consente di sollevarsi alla conoscenza di Dio e se la bellezza è l'elemento di mediazione, che consente di cogliere la funzione segnica delle cose, occorre dire che proprio in questo consiste la bellezza, nella trama di relazioni scoperte dalla conoscenza umana, in altre parole: nella analogia stessa.

* * *

A questo punto credo si possa sostenere che il tema della bellezza rappresenti un punto di vista per chiarire il percorso

(12) *I Sent.*, d. 3, a. 1 un., concl. (I 72): «...aut sistitur in pulcritudine creaturae, aut per illam tenditur in aliud. Si primo modo, tunc est via deviationis».

bonaventuriano verso Dio, non solo favorevole, ma assolutamente centrale, quasi l'angolo visuale da cui contemporaneamente si può guardare al mondo creato e al Creatore, proprio perché pare rappresentare il loro più profondo tratto di unione, naturalmente analogico. E quell'analogia – che sembra coincidere con la bellezza stessa – domina decisamente l'*Itinerarium mentis in Deum*, almeno nelle prime due tappe, mantenendo quindi sempre il proprio carattere di analogia di proporzione.

Anche in quest'opera il ruolo essenziale di mediazione, che si è visto attribuito al tema della bellezza, viene riconfermato dalla collocazione centrale a esso riservato in questa prima porzione dell'*Itinerarium*, dove compare per descrivere il modo in cui le sensazioni entrano nella conoscenza attraverso le porte dei sensi, diventando il carattere essenziale di quella proporzione armonica che la conoscenza intellettuale stabilisce con il processo che, a livello sensibile, lega l'oggetto al soggetto mediante il mezzo fisico presente o non presente fra loro.

L'intero mondo sensibile – dice Bonaventura – entra nell'anima mediante l'«apprehensio», fase in cui le specie sensibili si generano nel medio a partire dall'oggetto, giungono a unirsi all'organo umano della percezione, dall'organo esterno passano all'organo interno e quindi alla facoltà dell'apprendimento. Quando l'apprendimento si riferisce a un oggetto che si rivela corrispondere armonicamente alle esigenze dell'organo sensoriale, si genera una sensazione piacevole, si ha cioè «oblectatio», che può articolarsi secondo il tipo di proporzione che si produce con la specie proveniente dall'oggetto esterno. Se la proporzione viene colta nell'immagine e riguarda quindi soprattutto la forma della specie sensibile, si ha «speciositas», la bellezza cioè che viene colta dal senso della vista e che viene definita con le parole di Agostino: «aequalitas numerosa» oppure «quidam partium situs cum coloris suavitate» (13). Se invece si ha armonia con riferimento al modo in cui il processo della percezione si adatta al mezzo fisico in cui si attua, allora si ha soavità, quel tipo di bellezza che viene colta dai sensi dell'udito e dell'olfatto. Se, infine, si ha armonia con riferimento all'efficacia con cui viene colpito l'organo di senso, allora si ha salubrità, quel tipo di bellezza che viene colta dai sensi del gusto e del tatto.

(13) *Itin.*, II 5 (V 300-301).

Con tipico andamento agostiniano, alla fase della «oblectatio» segue la «diudicatio», il giudizio che consiste nel saper cogliere la radice comune del bello, del soave e del salubre:

«Con esso non solo si giudica se questo sia bianco o nero, compito del senso particolare; non solo se questo sia salutare o nocivo, compito del senso interno; ma si giudica e si comprende per quale motivo una cosa genera diletto» (14),

e la ragione del diletto si rivela essere proprio la proporzione che è in grado di evidenziare l'uguaglianza che intercorre tra rapporti diversi:

«Quando si cerca la ragione del bello, del soave e del salutare si trova che essa risiede in un rapporto di uguaglianza. Il fondamento dell'uguaglianza è identico nelle cose grandi e in quelle piccole, non cresce secondo le dimensioni delle cose, non subisce variazioni o modificazioni nelle cose che mutano nel tempo, né alterazioni determinate dai cambiamenti» (15).

Dall'accostamento tra i passi del *Commento alle Sentenze* e quelli dell'*Itinerario* emergono due interessanti punti problematici. In primo luogo, la riflessione sulla bellezza si è spostata di collocazione: non media più tra livello della creatura e livello del Creatore, ma tra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale. Il discorso di Bonaventura è assolutamente agostiniano e prende in esame il rapporto tra le sensazioni provenienti dall'esterno e l'attività esercitata dall'anima sugli organi della percezione sensibile ed esattamente, come accade nel *De musica*, il soggetto prende spunto dal carattere piacevole o spiacevole della sensazione per rendersi conto della possibile armonia tra dati sensibili e attività vivificatrice dell'anima e, operando su questo tema

(14) BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente verso Dio*. Trad. it. di M. PARODI e M. ROSSINI, Milano 1994, 109 (*Itin.*, II 6 [V 301]: «Post hanc apprehensionem et oblectationem fit *diudicatio*, qua non solum diudicatur, utrum hoc sit album, vel nigrum, quia hoc pertinet ad sensum *particularem*; non solum, utrum sit salubre, vel nocivum, quia hoc pertinet ad sensum *interiorem*; verum etiam, quia diudicatur et ratio redditur, *quare* hoc delectat»).

(15) *Ivi* (*Itin.*, II 6 [V 301]: «Hoc est autem, cum quaeritur *ratio* pulcri, suavis et salubris; et invenitur, quod haec est *proportio aequalitatis*. Ratio autem aequalitatis est eadem in magnis et parvis nec extenditur dimensionibus nec succedit seu transit cum transeuntibus nec motibus alteratur»).

con la propria attività intellettuale, arriva a cogliere il fondamento matematico e analogico della bellezza.

Lo spostamento di collocazione della discussione sulla bellezza si collega al secondo punto problematico, evidenziato dal confronto con il *Commento alle Sentenze*: la questione della bellezza non compare più nel corso di una riflessione sui rapporti tra fede e teologia, in cui si assisteva a una sorta di doppio movimento, dall'alto in basso e dal basso in alto, che si incontravano esattamente nel punto caratterizzato dal tema della bellezza delle creature. Qui si tratta di un percorso che si sviluppa secondo un'unica direzione, si potrebbe dire dal basso in alto, cioè dalla conoscenza sensibile a Dio, che si sviluppa come articolata riflessione certamente e in primo luogo di carattere gnoseologico, ma anche, al tempo stesso, di carattere teologico e mistico. Il passaggio dal livello conoscitivo a quello mistico, che potrebbe essere accostato a quello da teologia a fede nello schema del *Commento*, non è più mediato in termini analogici, ma è diventato una specie di salto di livello che si dà una volta per tutte, per cui l'analogia rimane regola dominante dell'ambito della conoscenza sensibile e intellettuale, ma non sembra potere rimanere tale per quanto riguarda la conoscenza mistica.

* * *

Per comprendere il senso di questa trasformazione, può essere utile tornare un momento al *Commento alle Sentenze*, dove, in diversi punti, viene discusso proprio il tema e lo statuto dell'analogia.

Bonaventura distingue fundamentalmente due tipi di analogia, a proposito dei quali, in un passo del primo libro, dopo aver precisato che «quod non est commune per *univocationem*, tamen est commune per *analogiam*», propone le due definizioni seguenti: «habitus *duorum ad duo*, ut in nauta et doctore» – e qui riconosciamo l'analogia di proporzionalità – e «habitus *unius ad unum*, ut exemplaris ad exemplatum» (16), dove l'analogia di attribuzione viene praticamente a coincidere con il rapporto di imitazione di tipo platonico. In un altro caso, gli stessi due generi compaiono come specificazioni della «proportio», la quale può essere intesa in senso stretto come «quaedam com-

(16) *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 2, concl. (I 72).

mensuratio et est rerum eiusdem generis», oppure in senso largo come «quaedam habitudo quae attenditur secundum convenientiam analogiae» (17).

In termini più propri e coerenti con la tradizione aritmetica di origine boeziana, appare invece la distinzione, ancora proveniente dal libro primo, tra «proportio» che in questo caso perde la caratteristica di relazione di immagine, per diventare decisamente «conformitas *aequalitatis* et *univocationis*», e «proportionalitas» che, assumendo il termine tecnico del lessico aritmetico per indicare la proporzione, viene definita in questi termini: «...nihil ponit commune, quia est per comparisonem *duorum ad duo*, et potest esse et est inter summe distantia» (18). Gli stessi termini compaiono nel libro quarto a specificare, tuttavia, il concetto di «similitudo», recuperando quindi la relazione di immagine a scapito di quella di univocità, e si ha allora «similitudo *proportionis*», «secundum *unius rationis proprietatem* sive naturae participationem» oppure «similitudo *proportionalitatis*», «secundum *unius formae comparisonem*» (19).

La distinzione più analitica compare nel libro secondo, quando le due accezioni, che di volta in volta comparivano sotto uno dei due termini, vengono consapevolmente distinte, per cui ci troviamo di fronte a tre tipi di «similitudo»: l'identità che riassume in sé i caratteri dell'univocità, la «convenientia *ordinis*», in cui «unum est similitudo alterius» secondo la relazione che verrà definita "analogia di attribuzione" e, infine, la «convenientia *proportionis*», nella quale «non est similitudo in uno, sed in duabus comparisonibus», secondo la relazione definibile "analogia di proporzionalità" (20).

Giustamente E. Berti conclude un suo studio sul concetto di analogia in Bonaventura con queste parole:

«L'analogia serve a Bonaventura soprattutto per descrivere e interpretare il mondo creato, una volta presupposta la creazione, secondo quel modo di filosofare nella fede che a lui è proprio. Le cose sono per lui, come già per s. Francesco, altrettanti segni che rinviano a Dio; il mondo quindi è come un grande libro, in cui si deve leggere un continuo riferimento, una continua allusione a Dio. Si può dire pertan-

(17) *III Sent.*, d. 29, a. un., q. 1, concl. (III 639).

(18) *I Sent.*, d. 48, a. 1, q. 2, concl. (I 852).

(19) *IV Sent.*, d. 1, p. 1, dub. 3 (IV 29).

(20) *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, concl. (II 395).

to che Bonaventura fa un uso analitico, o meglio ermeneutico, dell'analogia: questa è come un codice di interpretazione per una lettura simbolica, allegorica, non letterale, della realtà. In questo senso il concetto di analogia è in lui strettamente connesso, più che con il tema dell'essere, con il tema del linguaggio, anche se ciò non è, in genere, da lui reso esplicito» (21).

E, tuttavia, non è così nell'ultima parte dell'*Itinerarium*. L'analogia di proporzione tiene Bonaventura fortemente ancorato alla tradizione agostiniana e, proprio per questo, non gli consentirebbe di arrivare a una conclusione stabile del suo percorso di ricerca. In Agostino, come si è ricordato all'inizio, le cose rispondono con la loro bellezza all'amore con cui le si interroga, ma si limitano a indicare una meta, un punto al limite, non propongono un livello di maggiore perfezione, cui si possa accedere per rimanervi stabili. Anche nel caso dell'estasi di Ostia, quando tutta la natura tace (22), quando cioè non svolge nemmeno più la sua funzione segnica di mediazione, si coglie, ma solo per un istante, la visione del punto di arrivo, la consapevolezza che la direzione in cui ci si sta muovendo è quella giusta, ma subito ci si ritrova nella regione della «dissimilitudine» (23), dove convivono identico e diverso e dove, quindi, si può usare solo la ragione analogica. Agostino non conclude, mentre invece Bonaventura, il maestro universitario, che deve inevitabilmente fare i conti con l'aristotelismo trionfante, vuole concludere.

* * *

(21) E. BERTI, *Il concetto di analogia in s. Bonaventura*, «Doctor Seraphicus» 32 (1985) 21.

(22) S. AGOSTINO, *Le confessioni...*, IX 10: «Quando già era vicino il giorno della sua dipartita - Tu lo conoscevi quel giorno, a noi rimaneva ignoto -, avvenne, credo per occulta disposizione delle tue vie, che ci trovassimo soli, ella ed io, affacciati ad una finestra aperta sul giardino interno della casa dove abitavamo presso Ostia, alle foci del Tevere, e dove, lontani dal chiasso, dopo le fatiche del lungo viaggio, ci si rimetteva in forze per la navigazione. Parlavamo tra noi, soavissimamente, e, dimentichi del passato e volti all'avvenire, ci domandavamo, sempre al cospetto della Verità, ossia di Te, quale sarà mai quella vita eterna dei beati, che "nessuno occhio vide, nessun orecchio udì, che rimane inaccessibile alla mente umana"» (p. 423).

(23) *Ivi*, VII 10: «E mi sentii lontano da Te, in un'atmosfera d'incomprensione, come udissi la tua voce dall'alto: "Sono cibo di adulti; cresci e potrai mangiare di me. Non tu mi trasmuterai in te come il cibo del corpo, ma tu ti trasmuterai in me"» (p. 319).

Il linguaggio agostiniano viene abbandonato da Bonaventura a favore di un ricorso sempre più marcato a quello dionisiano, la riflessione teologica assume toni sempre più accentuatamente negativi: a livello conoscitivo diventa chiarissimo l'obiettivo di superare la conoscenza intellettuale, mentre a livello linguistico le espressioni si fanno figurate e metaforiche. Se l'analogia si contrae in metafora, la relazione non si gioca più sul piano della somiglianza dei rapporti, ma tende a slittare su quello delle somiglianze dirette, sia pure con tutti i limiti provenienti da un'ispirazione di teologia negativa. Per rimanere sul tema dell'analogia, occorre riconoscere che si abbandona l'analogia di proporzione per privilegiare quella di attribuzione, in cui lo stesso predicato viene attribuito a creatura e a creatore, in una relazione di somiglianza/dissomiglianza diretta, non più a quattro ma a due termini.

La funzione mediatrice è affidata totalmente all'incarnazione, al punto che si può parlare di immagine in termini assolutamente nuovi:

«In questa conoscenza si ha la perfetta illuminazione della mente, che, quasi fosse nel sesto giorno, vede l'uomo fatto a immagine di Dio. Infatti, l'immagine è una similitudine capace di esprimere ciò di cui è somiglianza ed è in questo momento che la nostra mente contempla in Cristo, Figlio di Dio, che è nella natura, l'immagine del Dio invisibile, la nostra umanità tanto mirabilmente esaltata da essere unita a Dio in modo ineffabile, vedendo congiunti in unità il primo e l'ultimo, il sommo e l'infimo, la circonferenza e il centro, "l'alpha e l'omega", il causato e la causa, il Creatore e la creatura, "il libro scritto all'interno e all'esterno"» (24).

Ci si potrebbe aspettare che la bellezza diventi un trascendentale, un attributo di Dio, di cui le cose partecipano essendo a lui somiglianti, come accade nella *Summa fratris Alexandri* (25), quando si legge che «il bello è il buono in quanto piace alla conoscenza» (26) e che il bene si rapporta alla causa finale men-

(24) BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario...*, 163-165 (*Itin.*, VI 7 [V 312]).

(25) *Summa fratris Alexandri*, I, Grottaferrata 1924.

(26) «Bonum, secundum quod dicitur honestum, idem est pulcro [...] Non sunt idem [...] differunt secundum intentionem: nam pulcrum dicit dispositionem boni secundum quod est placitum apprehensioni, bonum vero respicit dispositionem secundum quam delectat affectionem» (*ivi*, I, n. 103).

tre il bello concerne la causa formale esemplare(27). La stessa cosa accade in una pagina di un ms di Assisi, attribuito da H. Pouillon a Bonaventura(28), in cui all'ente vengono riconosciuti quattro attributi fondamentali – unità, verità, bontà e bellezza – ciascuno dei quali si riferisce a una causa differente, efficiente, formale e finale, mentre la bellezza si riferisce a tutte le cause(29). Invece nelle pagine finali dell'*Itinerarium* non si parla di bellezza, o almeno non se ne parla come di un carattere isolabile, determinabile in sé, ma la mia ipotesi – che non posso per altro dimostrare con sicurezza – è che Bonaventura a essa pensi quando si riferisce alle relazioni reciproche tra le proprietà delle Persone nella Trinità divina:

«Quando si considerano questi caratteri uno a uno, si coglie la verità; quando invece si considerano nelle loro relazioni reciproche si ha motivo di elevarsi alla più alta ammirazione. Perciò, affinché la tua mente si elevi attraverso l'ammirazione fino alla sublime contemplazione, questi aspetti devono essere considerati tutti insieme»(30).

Compare l'«*admiratio*» e proprio l'«*admiratio*» si pone come ultimo gradino per elevarsi alla «*contemplatio*». L'ammirazione, come l'intenzione agostiniana da cui abbiamo preso avvio, è guardare verso, indirizzare lo sguardo, tendere verso l'oggetto, attendersi qualcosa, prestare attenzione. In quel caso, in un contesto

(27) Cfr. *ivi*.

(28) H. POUILLON, *La beauté, propriété transcendente chez les scolastiques (1220-1270)*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 15 (1946) 275. Pouillon fa riferimento a F.-M. HENQUINET, *Un brouillon autographe de s. Bonaventure sur le Commentaire des Sentences*, «Études Franciscaines» 44 (1932) 633-655.

(29) «Cum assignantur quatuor conditiones entis communiter, scilicet unum, verum, bonum et pulchrum, quaeritur qualiter distinguuntur et penes quid sumantur [...]. Istae conditiones fundantur supra ens: addunt enim aliquam rationem. Unde unum, verum, bonum et pulchrum praesupponunt intellectum entis in quo communicant et rursus haec invicem praeintelliguntur se; nam pulchrum praeintelligit bonum, et bonum verum, et verum unum, unum autem ipsum ens. Quod patet quia ens dicit absolutum [...]. Unde unum respicit causam efficientem, verum formalem, bonum autem finalem secundum appropriationem; sed pulchrum circuit omnem causam et est commune ad ista [...]. Pulchrum respicit communiter omnem causam [...]. Et pulchritudo ad exterius, et est ad interius. Prima est in corporalibus, et hanc definit Augustinus, secunda in omnibus, et haec ad omnia se extendit» (Ms. Assisi 186, f. 51 va). Citato da H. POUILLON, *art. cit.*, 281.

(30) BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario...*, 161 (*Itin.*, VI 3 [V 311]).

dominato dall'analogia di proporzione, «intentione» era la domanda, mentre qui «admiratio» potremmo quasi dire che sia una risposta. Alla luce, poi, della fondamentale coincidenza tra bellezza e analogia, che ci è sembrata emergere dal bonaventuriano *Commento alle Sentenze*, risulta più coerente, quando si passa sul livello dell'estasi mistica, che si presenti come il modo di considerare la relazione, sia quella intratrinitaria, sia quelle di somiglianza con la creatura.

Se volessimo trarre una conclusione generale da tutto il percorso compiuto, si potrebbe dire che, pur nei modi diversi in cui essa, come si è visto, può presentarsi, la relazione centrale nel pensiero di Bonaventura, come in quello di Agostino, in modo particolare quando ne viene messa in luce la funzione mediatrice, può essere indicata con un altro termine che è proprio quello di cui in questi giorni si è parlato a lungo: bellezza.

me un essere iniziale, quasi un essere informe, o come il frutto di parturite e radiazioni che entrano nel processo della progressiva differenziazione e di sempre nuove articolazioni. No. L'essere originario è l'Assoluto che, aperto in se stesso a sé, è anche la ratio della esistenza di ogni ente. S. Teresa di Avila († 1582), domo della Chiesa, lo ha inteso perfettamente: «Dio è in tutte le cose per presenza, potenza ed essenza» (1). Ne segue, forse una visione pantheista? No, certo. Né le cose, né le creature viventi e pensanti sono parte, se pur minima, di Dio. Ogni esistenza è l'espressione della ratio assoluta che è custodita nell'atto stesso in cui l'Essere stesso, nell'aperta in se stesso a sé, elegge l'altro stesso.

L'esistenza delle cose non è generata nel vuoto abissale, perché non vi è alcuna esteriorità che preceda la creazione. L'esteriorità, in rapporto alla quale noi riconosciamo il natio dialettico all'interiorità relativa, è posta in forza della creazione. S. Agostino disponeva in intenti che il tempo ha il suo inizio con la creazione, allo stesso modo l'esteriorità, e quindi lo spazio, sorge con la creazione e non ne è in alcun modo il presupposto. L'interiorità assoluta dell'essere si annuncia a noi nella dialettica di interiorità ed exteriorità.

Il racconto della creazione dice: «In principio Dio creò il cielo e la terra. Ora, la terra era vuota e deserta e lo spirito di Dio

(1) Teresa di Avila, *Il castello interiore*, Milano 1975, 110.

