

LA PIENEZZA DELLA FELICITÀ.
DESIDERIO E COMPIMENTO
IN S. BONAVENTURA*

ALESSANDRO GHISALBERTI

Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano

Vorrei partire da una breve riflessione sull'oggi, ossia vorrei tentare di mostrare l'attualità del tema della mia relazione su Bonaventura cogliendo spunti di riflessione dalla prassi di oggi, da alcune emergenze del vivere che oggi sono presenti alla coscienza di chiunque intenda coniugare il binomio *vita – felicità*.

Oggi la ricerca della felicità di ciascun individuo arriva a manifestarsi come un 'desiderio assoluto', nel senso che l'uomo d'oggi, così come egli si esprime attraverso le forme di comunicazione mediatica (*talk* televisivi, interviste o lettere a giornali o a settimanali ecc.), dimostra di avere la convinzione che la felicità sia il fine della vita, in ordine al quale tutto va rapportato. Si rivendica per così dire il diritto alla felicità soggettiva, che si concentra sull'appagamento immediato, *hic et nunc*, dei bisogni e dei desideri individuali, e in ordine a ciò le passioni vengono assunte tutte come positive. Le passioni, le emozioni, gli affetti, i legami sono tutte modalità attraverso le quali si esprime il desiderio di felicità, proiettate sulla soddisfazione del singolo, concentrato sul presente e sui desideri del proprio *io*, scarsamente attento ai bisogni e ai diritti degli altri, e reclamante la piena soddisfazione.

Qui invero si manifesta il nodo problematico: le passioni non possono sfuggire ad un controllo della razionalità. Superata l'ottica della repressione o della mortificazione degli impulsi passionali, propria di una certa visione antropologica del passato, resta pur vero che le passioni, insostituibili energie vitali, sono forze che vanno governate, controllate, diversamente possono risultare devastanti. Per esempio, l'amor proprio, la passione che radica nell'attaccamento di sé alla vita, può evolvere in due direzioni opposte ed estreme: uno può amare sé stesso al punto di

rifiutare ogni dipendenza dall'altro, cibo compreso, sviluppando un delirio di onnipotenza che può essere mortale (come nell'anoressia); oppure uno ritiene di essere capace di dominare tutto e di essere forte sino ad escludere di accettare dei limiti (come nella bulimia). Anche la depressione, come male di vivere (pre-scindo qui dagli aspetti organici, da controllare clinicamente), è una forma molto diffusa oggi, o come esito di un eccesso di autostima (eccesso di valutazione delle proprie capacità), per cui si rifiuta di stare al livello degli altri, o come mancato controllo della passione del timore, che non regge un sereno confronto con l'altro e degenera nella paura e si stabilizza nella rinuncia all'attività.

Di fronte a questa emergenza antropologica, la filosofia di oggi va alla ricerca della felicità su basi assai diverse da quelle innescate da Bonaventura, il quale era molto proiettato su di un cammino ascensionale, simbolico e fortemente teologico; oggi si ricorre, infatti, a percorsi di introspezione psicologica, che si avvalgono anche dell'incremento della riflessione razionale, ma che restano sempre disposti sul piano dell'immanenza soggettiva. Attraverso l'autoanamnesi, il soggetto viene invitato a ricostruire la propria storia, l'appartenenza a un mondo preciso, che per noi è l'Occidente, contrassegnato dalle sue forme storiche di conoscenza, dalle sue speranze, dai suoi problemi, dalle sue attese di felicità, dalle sue aspettative di bene. Un recupero forte della razionalità risulta essere l'unica via che consente di assumersi il controllo delle passioni, di fare una riflessione serena sulle caratteristiche del soggetto, e delineare la forma individuale di felicità, che non può essere la stessa per tutti.

La felicità dell'uomo viene perseguita ed analizzata dalla filosofia nel continuo confronto con le situazioni indotte dai limiti, fisici e psichici, che sono imprescindibili dalla natura umana; la filosofia in ciò svolge il fondamentale compito di 'allevare le coscienze', di offrire strumenti per la costruzione di un percorso idoneo affinché il soggetto si formi una visione di sé e della propria esistenza che gli consenta di impegnarsi nel conseguimento della felicità che è concessa all'uomo. Un discorso più in verticale, raffrontabile con quello bonaventuriano, che muova alla ricerca di un itinerario alla felicità in un ordine trascendente, ossia non legato alla soddisfazione primaria della attese del soggetto sul piano dell'esistenza storica concreta, bensì volto alla ricerca di qualcosa di beatificante in modo permanente, completo e non più minacciato dall'erosione e dal venir meno, è in-

vece demandato all'itinerario religioso, che muove dalla fede e si avvale della teologia ascetica e mistica.

Quest'ultimo aspetto, di connessione con la fede e con la rivelazione, compete, come è noto, anche all'itinerario di ascesa alla piena felicità offerta dalla unione beatifica con Dio sviluppato da s. Bonaventura, ma con una differenza fondamentale: la partenza dell'itinerario bonaventuriano verso la felicità si confronta con i moti appetitivi e desiderativi dell'uomo storico, non assumendoli come richieste di una felicità da raggiungere qui ed ora interamente, ma come dati innescanti un cammino di conoscenza esteriore ed interiore che consente all'uomo di raggiungere alla fine la soddisfazione e l'appagamento pieno dei propri desideri. Bonaventura sviluppa percorsi di elevazione mentale e di potenziamento del desiderio umano, relativizzando la felicità che si può conseguire nella vicenda storica concreta, e puntando verso la pienezza di una felicità che non possa più cessare. Una prospettiva caratterizzabile, sinteticamente, come passaggio dalla felicità perseguibile nell'immanenza della soggettività alla felicità conseguibile mediante l'elevazione e il radicamento nella trascendenza.

1. LA «RIDUZIONE» METAFISICA E L'ITINERARIO MISTICO

Un tema originale e delicato della speculazione bonaventuriana è costituito dall'espansione della dottrina dell'esemplarismo in quella della «riconduzione» (*reductio*), cui Bonaventura ha dedicato un opuscolo intitolato: *Le scienze ricondotte alla teologia*.

Il significato di «reductio» nell'opera bonaventuriana non è né facile, né univoco: la «riduzione» o «riconduzione» esprime anzitutto la tendenza della metafisica a ricondurre le cause particolari al loro fondamento ultimo. La «riduzione delle arti», ossia delle diverse discipline scientifiche, conosce un primo livello, nel quale ogni singola scienza va posta, secondo un preciso ordine, per essere ricondotta al livello superiore. Segue l'istanza superiore, che ricerca la presenza dell'impronta del Creatore nelle cose conosciute dalle scienze, avvalendosi delle conoscenze rivelate dalla Sacra Scrittura.

Tutte le arti vanno pertanto «ricondotte» alla teologia nel senso che, passandone in rassegna i fondamenti epistemologici, si può vedere come il dinamismo specifico di ogni disciplina contenga le basi, le premesse necessarie, per un rinvio ad una conoscenza maggiore, che è quella delle idee di Dio; ad essa

l'uomo partecipa da un lato attraverso il processo di illuminazione, e dall'altro lato mediante la Sacra Scrittura, che è manifestazione della luce e del pensiero di Dio incarnatosi nel linguaggio scritto della rivelazione biblica.

«Riduzione» non significa costrizione, non induce violenza repressiva, non intende comprimere; vuole dire piuttosto rintracciare un percorso in base al quale sono individuati gli elementi per passare ad un altro livello, nel nostro caso ad un livello superiore, dove si mostra che ogni grado di sapere contiene al proprio interno delle istanze precise, che spingono a «ricondurre» tutti i livelli della conoscenza al sapere iniziale, quello teologico, nel senso della illuminazione prima che viene dal Verbo rivelatore.

L'originalità di Bonaventura può essere precisata anche sulla base del confronto con l'atteggiamento dei suoi predecessori: gli autori del sec. XII, e prima ancora s. Agostino, avevano delineato un percorso attraverso cui «ricondurre» tutte le conoscenze al sapere sommo, legato alla rivelazione divina, servendosi del simbolismo; essi leggevano il libro della Scrittura e il libro della natura andando alla ricerca delle allegorie che dalle parole rivelate o dalle realtà sensibili sollevassero il pensiero alle realtà trascendenti, evocate dall'allegoresi e dalle metafore verbali o dalla carica simbolica depositata nella struttura degli enti sensibili.

Per Bonaventura il processo non ricorre a mediazioni retoriche o simboliche, bensì va direttamente da un «lume» al «lume» superiore, spinto dall'urgenza di trovare la realtà ultima e fondante, che si distende per gradi e si effonde in livelli di conoscenza percorribili dalle scienze particolari. Per esempio, parlando della filosofia della natura, descritta come il quinto lume che investe la ricerca della verità intellettuale, il Maestro francescano descrive il percorso per ricondurla al lume fondamentale, che è il Verbo increato e incarnato, secondo tre aspetti: secondo la relazione di proporzione, secondo l'effetto causale, secondo il medio di unione.

Badando alla relazione di proporzione,

«l'appetito che è nella materia è subordinato alle relazioni intellettuali, per cui la generazione non è perfetta se non si ha l'unione dell'anima razionale con la materia corporale. Per simile motivo si può arguire che la perfezione più alta e nobile del mondo non è possibile se la natura che contiene le ragioni seminali, quella che ha le ragioni intellettuali e quella ancora che ha le ragioni ideali non concorrono a

costituire un'unica persona, com'è infatti avvenuto con l'incarnazione del Verbo. Perciò tutta la filosofia naturale, in forza della relazione di proporzione, predica il Verbo di Dio nato e incarnato, in quanto è insieme alfa e omega, nato nel principio, prima dei tempi, e incarnato alla fine dei secoli»(1).

L'istanza riconduttrice è affidata esclusivamente alla mediazione metafisica, all'esigenza strutturale che la realtà sensibile, analizzata con categoria filosofiche rigorose, rivela nei confronti del suo fondamento ultimo, asserito dalla metafisica e pienamente fatto conoscere dalla rivelazione. Anche dal punto di vista della relazione effetto-causa, la filosofia naturale urge verso la causa fontale della creazione, il Verbo eterno che ha assunto l'umanità in Cristo:

«La generazione infatti non può avvenire nella materia generabile e corruttibile secondo le ragioni seminali se non per effetto benefico della luce dei corpi celesti che sono ingenerabili e incorruttibili, e cioè il sole, la luna e le stelle. Allo stesso modo l'anima non può compiere opere vive se non riceve il beneficio grazioso del Sole, che è Cristo, e senza il patrocinio della Luna, cioè della Vergine Maria, Madre di Cristo, né se non imita l'esempio dei santi. Così con il concorso di tutti questi si produce in essa l'opera viva e perfetta»(2).

Tutte le categorie della fisica aristotelico-scolastica, legata alle qualità primarie dei corpi, «riconducono» la mente all'unione con Dio:

«La natura corporale non può unirsi all'anima, se non per mezzo dell'umido, dello spirito, del calore, che sono tre elementi che dispongono la carne a ricevere l'anima. Questo ci fa capire come Dio non conceda la vita all'anima, né a lei si unisce se non è umida di compunzione di pietà; se non è spirituale per il disprezzo delle cose terrene; se non è calda per il desiderio della patria celeste e dello stesso Diletto. Ecco come nella filosofia naturale si nasconde la sapienza di Dio»(3).

(1) SAN BONAVENTURA, *Le scienze ricondotte alla teologia*, 20. Tr. it. di E. MARIANI, Vicenza 1984, 168-170. Per un'esposizione analitica del contenuto cfr. lo studio di E. CUTTINI, *Ritorno a Dio. Filosofia, teologia, etica della «mens» nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, Soveria Mannelli 2002, 11-80.

(2) SAN BONAVENTURA, *Le scienze...*, 21: 170.

(3) *Ivi*, 22: 170.

Da questi passi segue l'impianto dell'intero trattato bonaventuriano, che riconosce alle scienze un significato soltanto se vengono inserite nel cammino di «riduzione» del sapere a Dio; la vera sapienza non è data dal possedere separatamente i lumi delle conoscenze, bensì dal risultato finale, che perviene all'unità del senso ultimo di tutto lo scibile. Secondando le istanze della «riduzione» dall'imperfetto al perfetto, e dall'incompleto al completo, il procedimento bonaventuriano si estende all'ascensione mistica, sino ad arrestarsi in essa come al culmine e al compimento di ogni aspirazione umana.

Si potrebbe qui aprire qui la ricerca di un parallelo tra la «riduzione» bonaventuriana e la «riduzione» di cui trattano i filosofi della scuola fenomenologica del Novecento; non essendo possibile sviluppare qui ed ora questa ricerca, mi limiterò a offrire più avanti un breve spunto, indicativo di come la «riduzione» fenomenologica possa consentire una prospettiva di lettura convergente a proposito del tema finale dell'*Itinerario della mente in Dio*, quello dell'estasi beatificante, della felicità piena nella unione beatifica dell'anima con Dio.

L'*Itinerario della mente in Dio* è un perfetto modello teorico della «riduzione» bonaventuriana; esso viene presentato come il percorso del credente che si riconosce «povero» e accetta di camminare «nel deserto». Bonaventura si rivolge alla categoria francescana del «povero» nel senso evangelico («Beati i poveri in spirito»), ossia a quanti non confidano nelle proprie idee in modo tale da non aver bisogno di ricercare nulla di più; povero è colui che non si riconosce nella portata totalizzante della scienza, così come povero è chi si professa socraticamente «ignorante». Anche il deserto è una categoria riferita alla Bibbia, al cammino nel deserto compiuto dal popolo eletto, e assunto come espressione del distacco che deve contrassegnare chi segue il cammino indicato da Dio, che deve liberarsi da ogni forma di possesso o di attaccamento alle persone o alle cose. L'uomo che cammina nel deserto è l'icona perfetta di quello che la teologia francescana chiamava l'«homo viator», l'uomo «viatore», nel senso che intende l'esistenza come un camminare, un essere «in via» (sulla terra) verso la patria (il cielo). Il cammino del povero nel deserto è sorretto dal desiderio della pace:

«quella pace annunciata e donata da Gesù Cristo nostro Signore e 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» (4).

Il metodo per compiere il percorso è duplice, legato alla preghiera ed alla speculazione graduale; il numero dei gradini o tappe da percorrere è suggerito dalla visione del Serafino alato, che s. Francesco ebbe sul monte della Verna due anni prima di morire, quando venne segnato nella carne con le piaghe («stimate») del Crocifisso: le ali del Serafino sono sei, e perciò saranno sei i gradini ascensionali dell'itinerario. Si deve comunque ricordare che il numero sei è anche multiplo di tre, numero che a sua volta è ricco di significati teologici, a partire dal riferimento alla Trinità divina ed alla figura del Tau francescano, simbolo del Crocifisso sospeso tra la terra e il cielo.

Si noti come questo tragitto alla pienezza della felicità sia tutto incentrato sull'interiorità; infatti, nell'ordine, le sei tappe dell'itinerario sono le seguenti: contemplare Dio attraverso le sue tracce nell'universo; contemplare Dio nelle tracce presenti nella struttura degli esseri dotati di sensibilità; ricercare Dio nella struttura interiore (intelletto e volontà) dell'uomo; elevarsi a Dio attraverso i doni della grazia infusa sul credente; contemplare l'unità divina attraverso il nome dell'Essere; contemplare la dinamica trinitaria attraverso il nome del Bene.

La via alla felicità non si compie che nell'impegno dell'anima a educare il desiderio, a compiere le riduzioni necessarie, per essere libera di accogliere la grazia e i suoi doni, con l'esercizio della pura elevazione e speculazione, in fedeltà alla «riduzione» dionisiana dei nomi divini al livello dell'apofatismo che squarcia la tenebra luminosissima e il silenzio eloquentissimo; solo qui accade l'unione dell'amante con l'amato, nella perfetta consumazione dell'«eros» che si è agapizzato, nell'appagamento totale dell'unione amorosa unificante, che di due fa uno solo. L'itinerario si completa quando si arresta lo sforzo della speculazione e si apre lo spazio dell'affetto, ossia dell'apertura e dell'invocazione del dono dell'amore divino, perché solo Dio può concedere il passaggio all'«estasi», che in questa vita è concessa a pochi, ma che è promessa a tutti quanti sono stati fedeli al

(4) SAN BONAVENTURA, *L'itinerario della mente in Dio*. Tr. it. di G. ZUANAZZI, Brescia 1995, 61-62.

compito di ascendere, ridurre e contemplare; compaiono qui le categorie forti del linguaggio mistico, quali silenzio, tenebra, passaggio estremo (la Pasqua),

«perché questo passaggio sia perfetto, è necessario lasciare da parte ogni attività intellettuale, per trasfondere e trasformare in Dio tutto il vertice dell'affetto. Ma questo è un dono mistico e segretissimo, che nessuno conosce se non chi lo riceve, che nessuno riceve se non chi lo desidera e che nessuno desidera se non chi è infiammato fino al midollo dal fuoco dello Spirito Santo» (5).

I capitoli centrali dell'*Itinerario della mente in Dio* sono contrassegnati da una forte ripresa sintetica delle categorie filosofiche, che lascia vedere come nella ricerca della felicità vengano accolte istanze dell'ontologia parmenidea accanto a quelle proprie della metafisica del bene e dell'amore propria della tradizione platonico-agostiniana:

«Guarda, dunque, se puoi, l'Essere purissimo: ti accorgerai che è impossibile pensarlo come derivato da altro; lo devi pensare come assolutamente primo, perché non può venire né dal nulla né da un altro essere. Che cosa, infatti, potrebbe esistere per sé, se l'Essere stesso non esistesse per sé e da sé? Si offrirà al tuo pensiero anche come del tutto privo di non-essere, e quindi senza principio e senza fine, ma eterno. Si presenterà inoltre come non avente in sé nient'altro che l'essere stesso, e quindi senza alcuna composizione, ma semplicissimo. Ti apparirà come privo di qualsiasi possibilità, perché ogni possibile partecipa in qualche modo del non-essere, e quindi come sommamente in atto. Ti apparirà come privo di qualsiasi effetto, e quindi perfettissimo. Ti apparirà, infine, come privo di qualsiasi differenziazione, e quindi come sommamente uno» (6).

Nel contesto dell'opera bonaventuriana, il nome dell'essere è caratterizzato dalla valenza ontologica monoteistica (identità di essere ed uno); vengono tuttavia esplicitate anche la valenza trinitaria e quella cristologica:

«L'essere è "sostanza", ossia coincide con l'essenza stessa di Dio, l'unica e indivisa *deitas*, che è comune alle tre persone, e che consente alla seconda persona di presentarsi come Io sono (*Ego sum*). È la stessa modalità della rivelazione del nome descritta dall'*Esodo* nella forma del rovetto ardente a richiamare con la sua carica simbolica il

(5) *Ivi*, VII: 133.

(6) *Ivi*, V: 118-119.

mistero del Verbo incarnato [...]. Il nome proprio di Dio è proclamato in un chiaro contesto simbolico: rovetto – carne; fiamma – anima di Cristo; luce del rovetto in fiamme – divinità congiunta alla carne mediante l'anima» (7).

L'esito di questa via alla felicità, che al suo avvio ci è parsa fortemente intellettuale, mostra alla fine la sua capacità di includere l'aspetto della carne e del desiderio amoroso che un filosofo contemporaneo, J.-L. Marion, considera basilare per il superamento dell'ontoteologia e della metafisica categoriale, mirando alla costituzione del fenomeno erotico (il termine fenomeno è assunto secondo il linguaggio rigoroso della fenomenologia). Abbiamo visto come Bonaventura, a proposito dell'essere purissimo, instauri una sorta di riduzione fenomenologica, per collocarlo nella purezza della sua fenomenicità originaria, sottraendolo ad ogni volontà di comprenderlo come se si trattasse di un oggetto da conoscere categorialmente o da amare secondo la logica della reciprocità.

L'oggettivazione dell'essere va contro l'esito beatificante della contemplazione pura, così come il bisogno di reciprocità risulta essere la pretesa assurda di catturare l'amore mediante categorie logico-inferenziali, come se l'amore potesse essere negoziato dagli amanti, attraverso un contratto pattuito o un compromesso doveroso. Invero, ogni logica oggettivante o di scambio non può che ostacolare l'estasi, perché né l'essere purissimo né il sommo bene o sommo amore possono essere oggetti da possedere o da scambiare. Marion osserva molto puntualmente che l'amore non deve essere inteso come essere amato. L'amore permette all'amante di non innescare la razionalità calcolatrice e nella libertà erotica è compresa la libertà di perdere:

«Non si trova che una sola prova d'amore: dare senza essere ricambiati e senza riprendersi niente, quindi poter perdere ed eventualmente perdersi. Ma l'amore stesso non si perde mai, poiché trova compimento nella perdita stessa» (8).

La valenza ontologica, che la tradizione patristica ed agostiniana aveva connesso con il carattere apofatico del nome, nel

(7) A. GHISALBERTI, «*Ego sum qui sum*»: la tradizione platonico-agostiniana in s. Bonaventura, «*Doctor Seraphicus*» XL-XLI (1993-1994) 29.

(8) J.-L. MARION, *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni*. Tr. it. di L. TASSO, Siena 2007, 92.

senso che, autonominandosi come l'«Io sono» (Io sono e basta, Io sono senza nome: il nome appartiene alla cose finite, e perciò Dio non ha nome), Dio si sottrae ad ogni determinazione, la valenza ontologica viene per così dire sottoposta a riduzione con il richiamo alla purezza originaria dell'essenza divina ed alla sua dimensione trinitaria, nella quale si innesta l'ulteriore senso cristologico, per cui l'essere proprio del Verbo, mediatore della creazione, si compie nell'amore manifestatosi con la donazione totalmente fenomenizzata della carne assunta dal Verbo incarnato, in cui si compie la riunificazione di tutto. In questo processo di ridefinizione dei significati dell'essere e dell'amore-bene, e dei loro sovrasensi, va notato che Bonaventura arriva alla fusione del nome dell'Essere col nome del Bene-Amore, e, nel compimento della felicità, l'essere felici consiste nello scoprire che Dio ci ha amato per primi, che Dio precede e trascende l'anima perché la ama infinitamente e le concede di avere il titolo più idoneo per il suo essere felice, quello di essere amante.

2. GERARCHIE ED ILLUMINAZIONI NELL'ITINERARIO BONAVENTURIANO

Bonaventura caratterizza il processo di assimilazione al deiforme con il concetto di «gerarchizzazione» dell'anima, operazione con cui Dio restaura nell'uomo la scala spezzata dal peccato di Adamo(9). Siamo su di un piano squisitamente teologico, che assume i propri parametri dalla parola rivelata di Dio e dalla lettura esegetica fatta dai Padri e dai canoni conciliari. La gerarchia delinea l'ordine di ascesa alla similitudine di Dio, in modo proporzionale alle illuminazioni immesse divinamente, coinvolgendo in una dinamica interattiva Creatore e creatura: agisce da un lato il Creatore perché forma la creatura per «natura», per «grazia», per «gloria», rispettivamente per «immagine», per «similitudine», per «deiformità», dall'altro la creatura che ascende proporzionalmente con la scienza e con l'azione al deiforme(10). Tale processo di gerarchizzazione è tracciato parallelamente nell'*Itinerario* e nelle *Collationes in Hexaëmeron* dove l'anima contemplativa è paragonata al firmamento illuminato dal sole, dalla luna, dalle stelle ed è rivolta rispettivamente alla luminosa

(9) Cfr. SAN BONAVENTURA, *Itinerario...*, IV 2: 107.

(10) Cfr. SAN BONAVENTURA, *La sapienza cristiana. Collationes in Hexaëmeron*, XXI 17. Tr. it. di V. C. BIGI, Milano 1985, 293.

considerazione della gerarchia celeste (assimilata alla luce solare), della Chiesa militante (assimilata alla luce lunare), della mente gerarchizzata illuminata da Dio (assimilata alla luce stellare) (*Collatio* XX); l'anima in questa triplice contemplazione è felice, perché si «co-intuisce» (11) adorna e conforme alla Gerusalemme celeste.

Nella voce *Vita eterna* del *Dizionario bonaventuriano*, ho tentato di mettere in evidenza come, nella contemplazione della gerarchia celeste, Bonaventura assegni la centralità assoluta al mistero luminoso della Trinità, considerata in se stessa e nella relazione dinamica vicendevole sussistente tra le Persone; le illuminazioni archetipe si articolano secondo uno schema novenario: le prime tre riguardano il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo in se stessi, le altre sei scaturiscono dalla considerazione delle Persone in quanto relate vicendevolmente. L'anima diventa beata quando si assimila alla Trinità come fine beatificante, e si rende così partecipe dell'eternità, possedendo Dio nella memoria in modo stabile, e della bellezza, attraverso la visione, e ancora della «giocondità», fruendo della Trinità.

L'anima gerarchizzata, simboleggiata dalla luce stellare, ripropone in sé i gradi che la assimilano a Dio; così nel processo ascensivo l'anima viene elevata

«sopra se stessa e, divenuta deserto in se stessa, accoglie le illuminazioni divine, e va speculando sopra se stessa ciò che le è stato donato; e così facendo si eleva nelle realtà divine, cioè agisce al di sopra di se stessa. I gradi di questa gerarchizzazione consistono in tre

(11) La duplicità dell'aspetto affettivo e speculativo nell'unione finale è indicata nella nozione di «contuizione» che il Teologo francescano esprime attraverso il percorso ascensivo dell'*Itinerario*: non si tratta di inferire la presenza divina da tutte le cose, bensì all'anima contemplante si rivela una realtà che già le è presente. La contuizione è percezione dell'essere infinito in e attraverso l'essere finito, percezione che si fonda sulla partecipazione a tale infinità; si delinea così un rapporto di intenzionalità tra Dio e la creatura, rapporto che nella vita eterna si concretizzerà in un'evidenza immediata, in una rivelazione diretta dell'Essere infinito all'anima contemplante. Non si tratta tuttavia di una intuizione diretta di Dio, bensì di una co-percezione propria dell'itinerario contemplativo: «Tale nozione – osserva Ch. A. Bernard – non ha la rigidità dell'idea di intuizione e in più suggerisce che essa stessa appartenga all'ordine dell'esperienza vissuta. Per sottolineare il duplice carattere esperienziale e vitale, la si potrebbe tradurre con co-percezione: nell'atto stesso di conoscere il soggetto percepisce una presenza divina» (*Teologia affettiva*, Cinisello Balsamo 1985, 407).

atti: l'accoglimento, la rivelazione, l'unione; la mente non può procedere oltre» (12).

È la grazia a compiere l'elevazione dell'anima a Dio che si realizza attraverso la «degn effusione», la «degn percezione» a cui segue la «degn adesione», ossia l'incontro con il divino, descritto come rapimento dell'anima in Dio con cui diventa un solo spirito:

«E questo è la realtà suprema nell'anima; fa sì che l'anima sia in cielo. A questi atti rispondono ordinatamente gli ordini della suprema gerarchia. In tal modo l'anima è la donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e sul capo una corona di dodici stelle; perché è piena di lumi e non distoglie mai lo sguardo dal lume» (13).

Riprendendo l'*Apocalisse*, Bonaventura indica nell'arca dell'alleanza e nella città santa, la nuova Gerusalemme in cui Dio abita, i luoghi simbolici con cui la somma bellezza si rivela all'anima gerarchizzata. Il Teologo francescano vede ricapitolato nella dimensione escatologica dell'anima tutto l'ordine della contemplazione, dal Padre - Figlio - Spirito Santo, alla gerarchia angelica, alla gerarchia terrestre, a se stessa nel dinamismo dei propri processi «ascensivi», «discensivi» e «riascensivi», per giungere alla permanenza finale dell'anima in Dio. Le esperienze dell'anima contemplativa sono esteticamente definite come le dodici illuminazioni che potranno essere raggiunte nella loro unità solo nella fruizione piena della bellezza divina nella vita eterna. È nella ricchissima simbologia della visione apocalittica finale che il Dottor Serafico pone l'identificazione dell'anima contemplativa con la città di Dio, sviluppando una serie di parallelismi tra i momenti contemplativi e le allegorie testamentali, quali la figura geometrica del quadrato per indicare i quattro lati della città santa, il numero dodici (le dodici tribù di Israele) considerato in sé e nella sua potenza.

In primo luogo l'anima si colloca nel cielo quando comprende secondo il proprio modo la lunghezza dell'eternità, la carità dilatata, la sublime potenza, la profonda sapienza del primo principio e quindi conosce ogni cosa riconducendola alla legge

(12) SAN BONAVENTURA, *La sapienza...*, XXII 27: 311-312.

(13) *Ivi*, XXII 39: 317.

che esiste eternamente; in secondo luogo l'anima è la città che discende dal cielo quando «co-intuisce» l'umanità assunta dal Figlio di Dio, il sorgere mirabile dell'umanità assunta (natività), il suo mirabile tramonto (crocefissione), la sua mirabile ascesa (risurrezione), il suo mirabile ritorno (giudizio finale); in terzo luogo l'anima contemplativa è la città che ascende al cielo quando comprende il vincolo indissolubile della carità divina, il dono incoartabile, l'insuperabile incendio, l'incomprensibile gaudio della carità divina: sono questi i quattro sigilli impressi dallo Spirito Santo per giungere a comprendere le cose che sono in Dio, per Dio, presso Dio. Tale perfezione si ottiene quando l'anima ha in sé il culto divino di Dio, il nesso divino di Dio, lo zelo divino di Dio e il senso divino di Dio: questi sono i quattro lati della città apocalittica, con le tre porte, a cui accedono i 12000 segnati di ognuna delle dodici tribù di Israele(14).

3. UNIONE CON DIO

Per delineare alcuni spunti conclusivi, propongo nuovamente alcuni passaggi dell'ultima parte della citata voce *Vita eterna*. Anzitutto, nel possesso di Dio, la carità ha un ruolo preminente rispetto alle altre virtù teologali: fede e speranza preparano l'uomo in cammino nel tempo alla gloria futura, mentre la carità conduce propriamente alla visione e al godimento di Dio fine ultimo e sommo Bene. Nella fede e nella speranza vi è come l'inizio dell'amore che conduce ad aderire a Dio, ad accogliere Colui che si rivela; nella circolarità che contrassegna le virtù teologali, la carità si delinea come loro compimento: quanto più grande è la fede, tanto maggiore saranno la speranza e il correlato desiderio del possesso, e, raggiunta la visione, quanto più ci si unisce nell'amore, tanto più soddisfatto sarà il desiderio e stabilizzata l'adesione. Quando l'anima beata accede alla vita eterna il bene da futuro diviene presente, e la speranza come tale non ha più ragion d'essere dal momento che Dio è visto, amato e posseduto perfettamente(15); lo stesso accade per la fede, la cui conoscenza nello stato di gloria viene superata nel perfetto ed immutabile possesso della visione divina.

(14) Cfr. *ivi*, XXIII 15-27: 326-330.

(15) Cfr. *III Sent.*, d. 26, a. 2, q. 4.

Determinante un punto su cui abbiamo insistito ampiamente: l'unione con Dio nella visione beatifica si attua attraverso un superamento della dimensione propriamente intellettuale, per realizzarsi nella sfera affettiva della volontà-amore: se è con l'intelletto che l'anima partecipa alla conoscenza di Dio, è con la volontà che essa fruisce dell'eterno amore divino nel quale raggiunge l'unione perfetta. Per Bonaventura, dunque, vi è una superiorità della forza unitiva della volontà rispetto all'intelletto, come scrive in un passo del *Breviloquio*:

«Sulla gloria celeste, poi, questo in sintesi si deve sostenere, cioè che in essa c'è il premio sostanziale, consustanziale e accidentale. Dico che il premio sostanziale consiste nella visione, nella fruizione e nel possesso dell'unico sommo Bene, cioè di Dio, che i beati vedranno *faccia a faccia*, cioè apertamente e senza veli; del quale fruiranno avidamente e con diletto, che possederanno inoltre eternamente, cosicché si realizzerà quel che dice Bernardo: "Dio sarà pienezza di luce per la ragione, abbondanza di pace per la volontà e continuità eterna della memoria". Il premio consustanziale consiste, invece, nella gloria del corpo, che è detta "seconda stola", indossata la quale, l'anima beata tende più perfettamente "al punto più alto del cielo". E questa stola consiste nella quadruplici dote del corpo, cioè nella dote della chiarezza, della sottiliezza, della agilità e dell'impassibilità che saranno più o meno presenti, secondo la quantità maggiore o minore di carità avuta precedentemente. Il premio accidentale consiste, poi, nell'aggiunta di un certo ornamento, che è propriamente chiamato *aureola*, e che secondo il giudizio dei dottori [della Chiesa] è dovuto ad un triplice genere di opere, cioè al martirio, alla predicazione e alla continenza verginale. E, secondo l'esigenza dei meriti, in tutte le cose predette saranno conservati grado e distinzione» (16).

Per adattarsi alla nuova situazione in cui si troverà immerso, il corpo sarà trasfigurato, glorificato: per restare in unione con un'anima resa totalmente spirituale dall'amore di Dio, si spiritualizzerà assottigliandosi, rendendosi conforme alla sua anima, diventata conforme a Dio.

Merita un richiamo anche la condizione dei dannati, stabilizzati per l'eternità nell'inferno. Negli anni del magistero di Bonaventura era aperta la discussione sull'interpretazione della natura del fuoco come punizione riservata ai demoni e ai dan-

(16) *Brevil.*, VII 7, in: SAN BONAVENTURA, *Opuscoli teologici/2 (Sancti Bonaventurae Opera, V/2)*, Roma 1996, 327-329.

nati, secondo il dettato di diversi passi evangelici (Mt 25,41; Mc 9, 42-50; Lc 16, 19-31); la discussione aveva già occupato i grandi teologi del passato, e si era complicata con la diffusione tra i maestri latini della dottrina aristotelica, secondo la quale l'anima intellettuale è totalmente impassibile.

Discostandosi parzialmente dai suoi predecessori, Bonaventura considera la sofferenza infernale come il risultato sia di un'azione naturale (il fuoco che produce la sensazione-conoscenza del calore), sia di un'azione soprannaturale, costituita dall'adempersi della giustizia divina, che vincola indissolubilmente l'anima al fuoco (contro la sua volontà) e la obbliga a provare timore per il fuoco. Se, infatti, è naturale che il fuoco susciti la percezione e l'azione del calore da parte dell'anima, si deve alla giustizia divina che l'anima si trovi vincolata al fuoco e che provi timore per l'azione di quest'ultimo, mentre nel puro ordine naturale il fuoco non potrebbe nuocere a una sostanza spirituale.

Secondo le riflessioni di Bonaventura nel *Commento alle Sentenze* (17), la sofferenza si può intendere come causata (in modo soprannaturale) dall'anima stessa in occasione della presenza e della percezione del fuoco; la condanna consiste proprio nel provare terrore e orrore per il fuoco, che è in realtà una natura inferiore all'anima e che nell'ordine naturale non potrebbe nuocerle in alcun modo (18).

«Che cosa vedrò?» – si domanda l'anima nel *Soliloquio*; la risposta di Bonaventura è che all'anima beata sarà concessa la visione dell'essenza di Dio, della luce divina: l'anima deiforme potrà vedere Dio chiaramente con la ragione, amarlo con la volontà e possederlo eternamente con la memoria, e questa è l'eternità della beatitudine, la felicità posseduta attraverso una vita senza fine e soddisfatta nel possesso di ciò che ha massimamente desiderato. Teologicamente va comunque aggiunto che non ci sarà coincidenza ontologica totale tra Creatore e creatura; la contemplazione dell'essenza divina non potrà esaurire l'assimi-

(17) Cfr. *IV Sent.*, p. 2, a. 3, q. 2.

(18) P. PORRO, *Fisica aristotelica ed escatologia cristiana: il dolore dell'anima nel dibattito scolastico del XIII secolo*, in: M. BARBANTI-G. R. GIARDINA-P. MANGANARO (a cura di), *Henosis kai Philia. Untone e amicizia*. Omaggio a Francesco Romano, Catania 2002, 626-628 [617-642].

lazione dell'oggetto contemplato, dal momento che la Sapienza increata non può essere assimilata completamente e nella sua totalità dalla creatura, che è beata in Dio, proprio perché Dio resta il solo e unico Dio(19).

Riassunto – La via alla felicità, a partire dall'*Itinerario della mente a Dio*, si sviluppa nell'impegno dell'anima a educare il desiderio, a compiere le riduzioni necessarie, che la rendano libera di accogliere i doni della grazia, con l'esercizio della pura elevazione e speculazione, in fedeltà alla riduzione dionisiana dei nomi divini al livello dell'apofatismo, dove la tenebra si fa luminosissima e il silenzio eloquentissimo; solo qui accade l'unione dell'amante con l'amato, nella perfetta consumazione dell'*eros* che si è agapizzato, nell'appagamento totale dell'unione amorosa unificante, che di due fa uno solo. L'unione beatifica con Dio, nell'opera di Bonaventura, è tracciata mediante il progressivo superamento della dimensione puramente intellettuale, per compiersi nella sfera affettiva: nella gloria il premio sostanziale consiste nella visione, nella fruizione e nel possesso dell'unico sommo Bene, cioè di Dio.

Summary – *The Soul's Journey into God* indicates that the way to happiness advances with the soul's effort to educate desire, to do the necessary self-mortification, that make it free to receive the gifts of grace, with the exercise of pure elevation and speculation, in faithfulness to the Dionesian apophatic reduction of the divine names, where darkness becomes most luminous and silence most eloquent; the union of the lover with the beloved happens here, in the perfect consumption of *eros* in *agape*, in the complete fulfillment of loving union, which makes just one out of two. The beatific union with God, in the works of Bonaventure, is delineated in progressively overcoming the purely intellectual dimension, and completed in the affective sphere: in glory, the great prize is the vision, the enjoyment and the possession of the Highest Good, God.