

LA FELICITÀ DELL'ITINERANTE

LETTERIO MAURO

Università degli Studi – Genova

1. Che l'uomo sia strutturalmente aperto alla «beatitudo», alla felicità piena e indefettibile, capace di compiere ogni suo desiderio, e che, d'altra parte, nel suo tentativo di trovare risposta a tale tensione nei beni finiti, egli si trovi sempre di nuovo ricacciato nella propria situazione di indigenza, costituisce un dato che Bonaventura ha messo a fuoco con molta chiarezza sin dal *Prooemium* al secondo libro della *Lectura super Sententias*(1). Qui, infatti, a commento del testo di Ecclesiaste (Qohèlet) 7, 30 («Solummodo hoc inveni, quod Deus fecit hominem rectum, et ipse se infinitis immiscuit quaestionibus»), posto «in exergo», egli rileva che l'uomo, in origine creato non soltanto aperto al sommo Bene, ma anche ad esso rettamente orientato, ha perduto in seguito alla colpa di Adamo sia l'originaria «rectitudo» sia il possesso («habitus») del bene autentico ed infinito che ne conseguiva. Egli non ha perduto tuttavia la propria apertura ad esso e il desiderio («appetitus») di esso, per il quale è stato creato, e ciò spiega come i molteplici beni finiti, nei quali cerca incessantemente e ansiosamente un sostitutivo di quanto ha perduto, lo lascino perennemente insoddisfatto(2). La sua volontà, ormai priva di risorse («egena effecta»), trascinata da un desiderio avi-

(1) *II Sent.*, prooem. (II 3-6). La *Lectura super Sententias* risale, come è noto, agli anni 1250-1252. Sull'ordine (I, II, IV, III) con cui Bonaventura ha commentato i quattro libri delle *Sententiae* cfr. B. DISTELBRINK, *De ordine chronologico IV Librorum «Commentarii in Sententias» S. Bonaventurae*, *CF* 41 (1971) 288-314.

(2) *II Sent.*, prooem. (II 5): «Quoniam igitur remansit appetitus sine habitu, ideo factus est homo quaerendo sollicitus. Et quia nihil creatum recompensare potest bonum amissum, cum sit infinitum, ideo appetit, quaerit et nunquam quiescit».

do («per concupiscentiam et cupiditatem»), si invischia sempre più in un'infinità di problemi, però senza sosta desidera e va mendicando, incapace di trovarlo, un bene in grado di saziare tale suo desiderio(3).

Alla luce del testo ora richiamato è possibile ricostruire il quadro teorico entro il quale Bonaventura ha costantemente inserito le sue tesi non soltanto sulla natura della felicità, ma anche sulle sue implicazioni etico-antropologiche. Innanzi tutto, vi è nell'essere umano un'aspirazione naturale al bene che solo la «beatitudo», ossia la comunione con Dio in una continuità di vita protesa oltre i limiti della temporalità, può soddisfare. Questa aspirazione riguarda certo, in primo luogo, l'anima umana, «forma beatificabilis»(4), e le sue potenzialità d'intelligenza e di amore, ma coinvolge anche il corpo nella molteplicità dei suoi aspetti, in quanto ad essa congiunto(5). In secondo luogo, in armonia col concetto biblico di Dio che fa dono di sé e delle cose da lui create all'uomo, quest'ultimo perviene alla «beatitudo» non per sua forza e capacità naturale, purché lo voglia, ma esclusivamente per grazia, per dono della sovrabbondante liberalità divina. Da ultimo, i beni immanenti, limitati e esposti all'incertezza delle vicende storiche, appaiono insufficienti a colmare l'aspirazione umana alla felicità piena, anzi, se oggetto di una non ponderata valutazione, decettivi, allontanandola dal suo vero obiettivo, appunto dal riconoscimento e dalla fruizione del Bene sommo.

Nondimeno, essi sono e restano beni, capaci di attrarre l'uomo e di dargli almeno l'illusione della vera felicità; si pone, dunque, il problema di comprendere il loro ruolo e significato, so-

(3) «Voluntas, discordando a summa bonitate egena effecta, immiscuit se infinitis quaestionibus per concupiscentiam et cupiditatem [...]. Ideo semper quaerit et mendicat. Similiter concupiscentia nunquam satiatur, immo infinitis voluptatum quaestionibus implicatur» (*ivi*).

(4) *Brevil.*, II 9 (V 227). «Quoniam igitur anima rationalis creata est ad Dei imaginem et similitudinem et facta est capax boni sufficientissimi, et ipsa sibi non sufficit, cum sit vana et deficiens: ideo dico, quod veram beatitudinem appetit naturaliter: *IV Sent.*, d. 49, p. 1, a. un., q. 2 (IV 1003):

(5) *IV Sent.*, d. 49, p. 1, a. un., q. 3 (IV 1004-1006). Sulla necessità che anche il corpo sia ricongiunto all'anima beata, così che tutto l'uomo sia glorificato, cfr. inoltre *ivi*, d. 43, a. 1, q. 1, f. 5 (IV 883): «Necesse est, totum hominem, non tantum animam, glorificari». Per una sintetica ma puntuale esposizione delle tesi bonaventuriane circa la «beatitudo» della vita futura si veda A. POPPI, *Beatitudo*, DB 212-220.

prattutto quando egli abbia correttamente riorientato la propria ricerca di essa. La questione può essere formulata anche in questi termini: se l'uomo sarà pienamente felice solo nella vita futura, nello stato di gloria, allorché godrà della «perfecta visio», della «perfecta dilectio» e della «perfecta fruitio» di Dio, si deve escludere la possibilità per lui di aspirare già in questa vita a una qualche felicità? In breve: se la «beatitudo», meta ultima del desiderio umano, è «gaudium de bonis»(6), i molteplici beni finiti, tra i quali il «viator» si muove, tutti a lui generosamente donati da Dio, possono anch'essi costituire occasione di «gaudium»?

2. Le riflessioni svolte da Bonaventura soprattutto nell'*Itinerarium mentis in Deum*, l'opera in cui egli delinea in maniera speciale l'essere in cammino dell'uomo, consentono, mi pare, di rispondere affermativamente a questi interrogativi. Credo sia utile, sotto questo profilo, rileggere innanzi tutto alcune considerazioni contenute nel primo capitolo dell'opera. Esso si apre, come è noto, con la riproposizione del tema dell'indigenza spirituale del «viator». Di lui, nella espressione riportata «in exergo»(7), Bonaventura dice, infatti, che è povero, che di suo, quindi, non ha alcunché, e ne dà queste precise ragioni:

«Secondo l'originaria costituzione della sua natura, l'uomo fu creato capace di pervenire alla quiete della contemplazione [...]. Ma allontanatosi dalla vera luce per volgersi al bene passeggero, egli stesso a causa della propria colpa, e tutta la sua discendenza a causa del peccato originale, furono prostrati a terra. Il peccato originale ha corrotto in due modi la natura umana, cioè nella mente con l'ignoranza, e nella carne con la concupiscenza, così che l'uomo, accecato e prostrato a terra, giace nelle tenebre, né riesce a vedere la luce del cielo, a meno che la grazia e la giustizia non gli vengano in aiuto contro la concupiscenza, la scienza e la sapienza contro l'ignoranza. Tutto questo avviene per mezzo di Gesù Cristo (*Quod totum fit per Iesum Christum*)»(8).

Subito dopo, però, il Pensatore francescano precisa i motivi per cui la condizione dell'itinerante, del «viator», può essere vi-

(6) *IV Sent.*, d. 49, p. 1, a. un., q. 3 (IV 1005).

(7) *Itin.*, I 1 (V 296): «Incipit speculatio pauperis in deserto».

(8) *Itin.*, I 7, in: *Itinerario dell'anima a Dio*. Introduzione, traduzione, note e apparati di L. MAURO, Milano 2002, 63-65.

sta, almeno potenzialmente, sotto un'altra luce. Egli è circondato da molteplici segni capaci di indirizzarlo a Dio; tali sono infatti tanto le realtà esterne a lui, quanto quelle interne a lui, quanto, infine, quelle che lo trascendono(9). In breve: per lui, se adeguatamente considerata, «l'intera realtà costituisce una scala per ascendere a Dio»(10). Questa affermazione va letta ovviamente alla luce della dottrina esemplaristica bonaventuriana, in base alla quale ogni essere, in quanto creato alla luce di modelli presenti nella mente di Dio, riflette, pur secondo gradi diversi di partecipazione, le perfezioni divine ed è, quindi, in grado di rinviare a Dio(11).

Ancora nel capitolo primo dell'opera, in riferimento alla meta dell'itinerario che si accinge a proporre, Bonaventura osserva:

«Dato che la beatitudine [*beatitudo*] consiste soltanto nella fruizione [*fruitio*] del sommo Bene, ed il sommo Bene è una realtà trascendente rispetto a noi, nessuno può pervenire alla beatitudine [*nullus potest effici beatus*] se non si eleva al di sopra di se stesso [...]. D'altra parte, non ci possiamo elevare al di sopra di noi se una forza a noi superiore non ce lo consente [*nisi per virtutem superiorem nos elevantem*]. Infatti, per quanto ci disponiamo interiormente a questa ascesa, a nulla serve tutto ciò se non ci soccorre l'aiuto di Dio»(12).

In altre parole: la «beatitudo» che l'uomo ricerca ardentemente, come testimonia anche la personale esperienza dell'autore(13), è conseguibile solo a condizione di essere collocata nella

(9) Cfr. *Ivi*, I 4: 61-63.

(10) *Ivi*, I 2: 61. Questa affermazione consente di meglio intendere il riferimento al deserto contenuto nel testo citato nella nota 7; il deserto, infatti, in quanto luogo di solitudine, è lo spazio in cui Dio si rivela, e come gli israeliti, per giungere alla terra promessa, dovettero attraversarlo, godendo in esso delle manifestazioni divine, così il «viator», per giungere alla patria celeste, deve attraversare il deserto di questo mondo che, in quanto «speculum Dei», lo manifesta in vario modo.

(11) Su questi diversi gradi di partecipazione delle creature a Dio Bonaventura ritorna in vari testi; cfr. ad esempio *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1 (II 394-395); *La conoscenza di Cristo*, IV, concl., in: SAN BONAVENTURA, *Opuscoli teologici/1 (Sancti Bonaventurae Opera, V/1)*, Roma 1993, 143-145; *Christus, unus omnium magister*, 16-17, in: SAN BONAVENTURA, *Sermoni teologici/2 (Sancti Bonaventurae Opera, VI/2)*, Roma 1995, 365-367; *Brevil.*, II 12, 1, in: SAN BONAVENTURA, *Opuscoli teologici/2 (Sancti Bonaventurae Opera, V/2)*, Roma 1996, 123.

(12) *Itinerario dell'anima...*, I 1: 59.

(13) Cfr. *Itin.*, prol. 2 (V 295).

dimensione del dono e, quindi, solo a condizione che l'uomo si ponga nei suoi confronti in un atteggiamento di apertura, di disponibilità ad accoglierla (14). Con ciò, tuttavia, Bonaventura non intende affatto suggerire un atteggiamento di interiore passività dinanzi alla sovrabbondante liberalità divina. Al contrario, egli sottolinea di continuo come al dinamismo fontale di Dio – che si manifesta nel creare, nel redimere, nel donare la grazia – debba fare riscontro quello dell'uomo, significativamente espresso attraverso una sorta di 'lessico dell'ascesa' (15). Più in particolare, egli afferma esplicitamente che il «viator» deve esercitare per mezzo della «scientia» e portare a perfezione per mezzo della «sapientia», dopo averle purificate mediante la «iustitia», le facoltà insite per natura nell'anima (e cioè il «sensus», l'«imaginatio», la «ratio», l'«intellectus», l'«intelligentia», l'«apex mentis», «seu synderesis scintilla»), in modo da poter ascendere a Dio, sommo Bene (16).

Questi «esercizi spirituali», per usare una espressione di P. Hadot (17) che trova peraltro qualche riscontro nel testo bonaventuriano (18), affidati alla «mens» come compito, presuppongono, dunque, i doni soprannaturali della grazia, senza di cui il «viator» neppure intraprenderebbe il proprio itinerario. Bonaventura dichiara, infatti, di proporli «a quanti sono mossi dalla grazia di Dio (*praeuentis [...] divina gratia*), agli umili e ai pii, a coloro che sono animati da pentimento e devozione [...]»; a

(14) Sul primato di questa dimensione nella esperienza della Scuola francescana cfr. O. TODISCO, *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Padova 2003.

(15) Si veda, al riguardo, la ricca serie di sostantivi (*ascensio, ascensus, gradus, scala, via, progressus*) e di verbi (*transire, ingredi, ascendere, levare, elevare, intrare, transcendere, conscendere*), che Bonaventura utilizza a tal fine e che ricorre con particolare frequenza soprattutto in *Itin.*, prol. e I 1-4.

(16) Cfr. *Itin.*, I 6 e 8 (V 297-298).

(17) Cfr. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 1988 (ed. orig.: Paris 1987); ID., *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino 1998 (ed. orig.: Paris 1995). Sulla possibilità di leggere l'*Itinerarium* bonaventuriano appunto come un complesso di 'esercizi spirituali' mi permetto di rinviare al mio saggio *Esercizi spirituali e filosofia medievale: l'«Itinerarium mentis in Deum» di Bonaventura da Bagnoregio*, in: *Pensare il medesimo II*. Studi in onore di Eduardo Mirri. A cura di A. PIERETTI, Napoli 2007, 269-280.

(18) Nell'*Itinerarium* il verbo «exerceo» compare due volte (prol. 4: V 296; I 8: V 298) e una volta il verbo «exercito», frequentativo di «exerceo» (VII 1: V 312). Bonaventura parla inoltre di *exercitium contemplationis* (IV 3: V 306) e di «exercitium mentis» (VII 1: V 312).

quanti intendono dedicarsi interamente (*vacare*) a lodare Dio, ad ammirarne le perfezioni e a gustarne la dolcezza», dato che «poco o nulla vale lo specchio costituito dalla realtà esterna, se lo specchio interiore della nostra anima non è perfettamente terso e nitido»(19). E tuttavia essi implicano anche l'impegno dell'itinerante, dopo essersi interiormente purificato, a far funzionare tutti gli strumenti di cui dispone non solo, per dir così, a pieno regime, ma anche in modo autenticamente critico, ossia con la consapevolezza di ciò che rende possibile appunto la realtà esterna e la nostra conoscenza di essa. Di più: a una parte almeno di tali esercizi non può venire negata la qualifica di 'filosofici', in quanto Bonaventura vi riconosce un ruolo essenziale precisamente anche al sapere razionale («scientia») e alla rettitudine morale («iustitia»).

Egli delinea in tal modo un vero e proprio 'stile di vita' orientato al conseguimento della «beatitudo», di cui l'*Itinerarium* intende fornire, oltre che il tracciato, la regola attraverso una serie di precise indicazioni, che rammentano la sollecitudine 'didattica' della guida spirituale, concernenti sia la scansione del percorso proposto sia l'esigenza di procedere in esso con metodo, senza fretta né negligenza(20). Ed è appunto nella pratica di questo 'stile di vita' che si situa la felicità dell'itinerante, di cui la «beatitudo» della vita futura può essere considerata, per dir così, il «principio regolativo»(21). Se, infatti, quest'ultima consiste nell'unione con Dio, possedendolo, conoscendolo e amandolo, ogni atto che «in via» consente all'uomo di scoprire Dio vicino a sé e, quindi, di possederlo, conoscerlo e amarlo, pur con i limiti propri della condizione itinerante, costituisce una sorta di anticipazione di essa, sino al raggiungimento della «pax», che su questa terra ne è il culmine(22).

(19) *Itinerario dell'anima...*, prol., 4: 55. «Perciò, o uomo di Dio, impegnati (*exerce [...] te*), prima di tutto (*prius*), ad ascoltare la voce della coscienza che ti chiama al pentimento, e solleva poi gli occhi ai raggi della sapienza che si riflettono in quegli specchi (*antequam oculos eleves ad radios sapientiae*) in eius speculis relucentes» (*ivi*).

(20) Cfr. *Itin.*, prol. 5 (V 296).

(21) Traggio questa espressione da F. CORVINO, *Bonaventura da Bagno-regio, francescano e pensatore*, Roma 2006, 399, che la utilizza peraltro in un diverso contesto.

(22) Sulla identificazione da parte di Bonaventura di *pax* e *beatitudo* cfr. le osservazioni di M. ROSSINI, *Una felicità differita? La «beatitudo» bo-*

Tale 'stile di vita' si traduce, per il «viator», nell'esercitarsi a 'leggere' non frettolosamente né superficialmente i diversi contenuti di un percorso di ascesa a Dio, già proposto nelle *Quaestiones de mysterio Trinitatis*(23), strutturato in tre fasi – dalla considerazione di ciò che è esterno a sé a quella di sé, a quella di ciò che è sopra di sé – ciascuna delle quali destinata a sdoppiarsi. Bonaventura parla espressamente, a questo riguardo, di contuire Dio fuori di sé, attraverso le sue vestigia e nelle sue vestigia; in sé, attraverso la sua immagine e nella sua immagine; sopra di sé, attraverso la similitudine della luce divina, che risplende sopra di noi, e in quella stessa luce, per quanto è possibile nella nostra condizione di pellegrini e secondo la capacità della nostra «mens» di impegnarsi in tali esercizi («secundum [...] exercitium mentis nostrae»)(24). Si tratterà, più in particolare, per l'itinerante, di «vedere, sentire, lodare, amare e adorare, glorificare e onorare [...] Dio»(25) «per speculum» e «in speculo», per mezzo di tutte le realtà e in tutte le realtà. Queste, senza nulla perdere della loro consistenza ontologica e della loro concretezza, anzi proprio grazie a esse più attentamente considerate, dovranno, in altre parole, riacquistare per lui la dimensione di segni, una dimensione, si badi, non meramente 'sovrapposta' a quella fisica, ma inscritta naturalmente in loro, dato che «ogni creatura [...] è per natura (*ex natura*) un'immagine ed una similitudine dell'eterna Sapienza»(26). Grazie a tale 'conversione' dello sguardo (oltre che della vita), il «viator» ne ritroverà, a sua volta, la 'trasparenza' che, come Bonaventura dirà nelle *Collationes in Hexaëmeron*, lo caratterizzava prima della caduta di Adamo e in virtù della quale attraverso le cose create era ricondotto a Dio per lodarlo, venerarlo e amarlo(27); e ritroverà,

naventuriana tra soggetto e trascendenza, in: *Le felicità nel Medioevo*. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (12-13 settembre 2003, Milano). A cura di M. BETTETINI e F. D. PAPARELLA, Louvain-la-Neuve 2005, 241-253 (in particolare 244-245).

(23) Cfr. *De myst. Trin.*, q. 1, a. 1 concl. (V 49).

(24) Cfr. *Itinerario dell'anima...*, VII 1: 141. Sulla nozione bonaventuriana di contuizione si veda O. TODISCO, *Contuittio*, DB 272-279.

(25) *Itinerario dell'anima...*, I 15: 73.

(26) *Ivi*, II 12: 91.

(27) «Inoltre, è da tener presente che il mondo, anche se è al servizio dell'uomo riguardo al corpo, lo è soprattutto riguardo all'anima; e se serve in relazione alla vita, esso serve soprattutto per la sapienza. È cosa

quindi, la capacità di 'incontrare' il Bene sommo nelle creature e di goderne nella contemplazione e nella pace.

3. A questo insieme di 'esercizi spirituali', mediante i quali la «mens» passa da un approccio superficiale e, per così dire, disimpegnato al mondo esterno, a se stessa e alla nozione del divino da essa posseduta, a una considerazione attenta e perspicace di tali realtà, Bonaventura dà anche, come è noto, il nome di «speculatio», conoscenza di Dio attraverso lo specchio di lui costituito dalla realtà tutta. Il termine ricorre significativamente nel titolo dei primi sei capitoli dell'opera, nei quali vengono descritti i sei gradi dell'ascesa della «mens» a Dio, ossia appunto i suoi 'esercizi spirituali'. Non sorprende invece che esso non compaia nel titolo del settimo e ultimo capitolo, riservato alla trattazione, peraltro assai succinta, dell'«*excessus mentalis et mysticus, in quo requies datur intellectui*», cioè alla 'descrizione' di quell'ultimo grado dell'ascesa («*transitus*») a Dio, che, per essere

certa, infatti, che l'uomo non caduto possedeva la conoscenza (*Certum est, quod homo stans habebat cognitionem rerum creaturarum*) e attraverso la loro rappresentazione si portava in Dio per lodarlo, venerarlo e amarlo. A questo servono le creature e in questo modo sono ricondotte in Dio (*ad hoc sunt creaturae et sic reducuntur in Deum*). Una volta invece caduto, avendo perso la conoscenza, non vi era più chi riconducesse le cose a Dio (*Cadente autem homine, cum amisisset cognitionem, non erat qui reduceret eas in Deum*). Perciò questo libro, cioè il mondo, era quasi tramortito e spento; fu necessario, perciò, un altro libro, attraverso il quale il mondo venisse illuminato, così da ricevere le metafore delle cose. Questo libro è la Scrittura (*Unde iste liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat; necessarius autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur [...]. Hic autem liber est Scripturae*). [...] Dunque, il libro della Scrittura è riparativo di tutto il mondo per far conoscere, lodare e amare Dio: *Hex.*, XIII 12, in: SAN BONAVENTURA, *Sermoni teologici/1 (Sancti Bonaventurae Opera, VI/1)*, Roma 1994, 249. È evidente che la «cognitio» delle creature, perduta dall'uomo in seguito alla colpa di Adamo, non è quella accessibile alle scienze della natura, che anzi hanno raggiunto, secondo Bonaventura, mirabili risultati, in particolare ad opera di Aristotele, proprio grazie ad essa (cfr. *Hex.*, IV 17: 121-123), e che resta quindi pienamente valida sotto tutti gli aspetti. Si tratta semmai di quella relativa al significato ultimo delle cose, quello appunto espresso nel loro essere «*signa*» ovvero «*vestigia*» di Dio. Proprio per questo, nella «*collatio*» precedente (cfr. *Hex.*, XII 15: 239), egli aveva affermato che leggere il libro del mondo «è solo degli uomini di altissima contemplazione, non dei filosofi naturali, poiché essi conoscono solo la natura delle cose e non vedono il mondo come vestigio [*solum sciunt naturam rerum, non ut vestigium*]».

perfetto, richiede necessariamente «che tutte le attività intellettuali («omnes intellectuales operationes») siano lasciate da parte»(28), ossia che si ponga fine precisamente agli 'esercizi spirituali' che ne hanno scandito sino a quel momento il percorso.

Non sarà inutile, a questo punto, soffermarsi su alcune delle «speculationes» analizzate da Bonaventura, così da precisare maggiormente la natura di tali 'esercizi spirituali'. Innanzi tutto, che cosa significa in concreto, per la «mens», esercitarsi a leggere con attenzione e perspicacia il mondo fenomenico? Quest'ultimo è appunto specchio della potenza, sapienza e bontà di Dio in virtù della «septiformis conditio» delle creature che lo compongono, ossia per l'origine, la grandezza, la molteplicità, la bellezza, la pienezza, l'attività e l'ordine di tutte le cose(29). Prendiamo, ad esempio, il caso della bellezza; anche per essa, come per le altre sei «conditiones», Bonaventura non fornisce, come è noto, alcun esempio concreto relativo al mondo sensibile, limitandosi a osservare che

«la bellezza delle cose (*pulchritudo* [...] *rerum*), considerata rispetto alla varietà delle luci, figure e colori presente sia nei corpi semplici sia in quelli composti sia in quelli organici, nei corpi celesti come nei minerali, nelle pietre come nei metalli, nelle piante come negli animali, proclama con tutta evidenza (*evidenter proclamat*) i tre suddetti attributi [sc. potenza, sapienza e bontà di Dio]»(30).

L'apparente immediatezza di questa argomentazione nasconde in realtà un vero e proprio esercizio spirituale della «mens», chiamata a indirizzarsi, attraverso la bellezza delle cose, non a un Dio qualsiasi ma appunto potente, sapiente e buono, precisamente perché esse sono e sono in una certa maniera. Come già nel *De mysterio Trinitatis*, il cui procedimento è qui ripreso e notevolmente approfondito(31), tutte le risorse della «mens», e in primo luogo l'intelligenza e la sua forza razionale, sono qui messe in opera nei confronti della «septiformis conditio creatura-

(28) *Itinerario dell'anima...*, VII 4: 143.

(29) Cfr. *ivi*, I 14: 71.

(30) *Ivi*.

(31) Cfr. *De myst. Trin.*, q. 1, a. 1, fund. 11-20 (V 46-47). Sul diverso sviluppo della via 'cosmologica' a Dio in questi due scritti bonaventuriani si veda quanto osserva S. VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, Milano 1974, 38-45.

rum». L'esercizio di lettura di quest'ultima non si esaurisce però in un sapere «curiosus», ripiegato cioè su se stesso; proprio in quanto capace di leggere nelle «septem conditiones creaturarum» altrettanti segni («indicia») di Dio esso consente alla «mens» di fare esperienza della sua vicinanza e perciò di provare profonda gioia, secondo l'espressione del salmista significativamente qui riportata da Bonaventura: «Mi hai allietato, o Signore, con le tue opere ed esulterò per l'opera delle tue mani» (*Sal* 91, 5).

Anche in un altro modo, del resto, la bellezza sensibile si rivela idonea a elevare l'uomo a Dio e, quindi, alla vera felicità, sia pure esperita nella condizione di finitudine propria di questa vita, quando, cioè, l'oggetto dei sensi è ad essi pienamente proporzionato, e produce perciò piacere, in quanto appunto bello o soave o salutare. Come si è giustamente rilevato(32), si tratta della esperienza di gioia più comune e originaria; si tratta soprattutto di una esperienza di gioia reale, che, tuttavia, va letta, ancora una volta, anche nella sua dimensione di segno, ossia nella sua capacità di indirizzare a un altro, più elevato, grado di gioia e di felicità. Ciò si verifica nell'uomo, allorché, proprio dalla concreta esperienza di gioia sensibile, egli è avviato a mettere in atto un processo razionale ulteriore, in virtù del quale «si è anche in grado di discernere il motivo per cui una cosa procura diletto e di darne la ragione (*diudicatur et ratio redditur, quare hoc delectat*)»(33) e di individuarla appunto nella «proportio aequalitatis», sempre la medesima in tutte le cose, sia grandi sia piccole. Precisamente in questo aspetto del piacere sensibile è, dunque, possibile scoprire la sua natura profonda di «vestigium», ossia nel suo rinviare alla somma proporzione sussistente in Dio solo, che appare pertanto principio primo e fonte di tutto ciò che, in quanto bello, soave, salubre, produce piacere e a cui, proprio per questo, tutto ciò indirizza(34).

4. Questo 'esercizio spirituale' viene nella sostanza riproposto da Bonaventura anche nelle altre tappe in cui egli scandisce

(32) Cfr. A. POPPI, *Razionalità e felicità nel pensiero di San Bonaventura e nelle «filosofie del desiderio»*, «Doctor Seraphicus» 28 (1981) 7-27.

(33) *Itinerario dell'anima...*, II 6: 81.

(34) Cfr. *Itin.*, II 8 (V 301): «Manifeste videri potest, quod in solo Deo est fontalis et vera delectatio, et quod ad ipsam ex omnibus delectationibus manuducimur requirendam».

il «progressus» della «mens» a Dio. Come è noto, esse sono centrate rispettivamente sulla considerazione della natura, dei rapporti e dell'attività delle sue tre «potentiae» (memoria, intelletto, volontà) e dei due nomi – «esse» e «bonum» – con cui Dio si è rivelato nella Sacra Scrittura. In entrambi i casi si tratta, infatti, per essa, di prestare la debita attenzione a quanto cade sotto la sua considerazione, divenendo pienamente consapevole (35), tramite il consueto metodo della «reductio» al fondamento esplicativo ultimo (36), di come le realtà divine le siano rese prossime, nel primo caso, dal 'normale' funzionamento delle facoltà umane, nel secondo, dallo 'spessore' semantico dei due nomi scritturistici.

Ancora una volta sarà sufficiente limitarsi ad analizzare alcuni degli esempi proposti da Bonaventura, iniziando da quelli relativi appunto alla natura, ai rapporti e all'attività delle tre «potentiae» della «mens». Strettamente legato al tema della felicità è, in particolare, quanto egli afferma a proposito del «desiderium», connesso all'attività della volontà. Per quest'ultima, infatti, nulla è più naturale e usuale dell'atto del desiderare, del tendere cioè a ciò che soprattutto l'attira; ma ciò che soprattutto l'attira è ciò che massimamente ama, ossia l'«esse beatum», lo stato appunto di perfetta felicità. Orbene, dato che tale stato è posseduto dalla volontà solo pervenendo al Bene sommo, occorre che essa divenga pienamente consapevole che ogni atto di desiderio ne presuppone la nozione, alla cui luce soltanto le è possibile desiderare tutti i beni, dato che la volontà «non appetisce nulla, se non perché è il sommo Bene, o perché indirizza ad esso, o perché ha in sé una qualche somiglianza con esso» (37).

Analoghe considerazioni valgono a proposito dell'approfondimento del nome «esse» svolto nel quinto capitolo dell'*Itinerarium*. Qui, a conferma e chiarimento di quanto detto in pre-

(35) Mi pare significativo, al riguardo, che Bonaventura si serva in *Itin.*, III 3-4 della medesima espressione («plene resolvens, plena resolutione») a proposito sia dell'attività con cui l'intelletto umano afferra i concetti sia di quella con cui la volontà umana giudica i singoli beni ad essa proposti.

(36) Si veda al riguardo E. CUTTINI, *Ritorno a Dio. Filosofia, teologia. Etica della «mens» in Bonaventura da Bagnoregio*, Soveria Mannelli 2002, 5-98, 183-185; Id., *Reductio*, DB 672-679.

(37) Cfr. *Itinerario dell'anima...*, III 4: 101-103.

cedenza (cfr. *Itin.*, III 3) circa la presenza all'intelletto umano di una qualche nozione del puro essere, che consente ad esso di comprendere il significato degli altri concetti in cui si imbatte (38), Bonaventura afferma, infatti, che l'ente assolutamente perfetto, senza alcun difetto («ens absque omni defectu»), altro non è appunto che il puro «esse», proponendo come esercizio spirituale tale identificazione (39) e la possibilità di dedurre dal nome «esse» così inteso una serie di prerogative divine (eternità, semplicità, unità ecc.).

Alcune osservazioni vanno a questo punto ribadite. Innanzi tutto, ciò che Bonaventura non si stanca di rilevare a proposito di tutte queste attività conoscitive e volitive umane, e a motivo di cui suggerisce alla «mens» questi 'esercizi spirituali', è la necessità di prestare adeguata attenzione a ciò che è implicito in ciascuna di esse. Per quanto riguarda quella legata alla nozione di essere, egli osserva, ad esempio, che l'intelletto umano, proprio perché abituato («assuefactus») alle «tenebrae entium» e ai «phantasmata sensibilium», spesso ne resta prigioniero, senza considerare appunto in modo adeguato tale nozione, che pure «vede prima di ogni altra cosa e senza del[la] quale non può conoscere alcunché». Proprio per questo occorre che esso si eserciti a volgersi a («advertere») ciò che per primo gli si presenta dinanzi («occurrit») e che è condizione del suo conoscere (40).

Di conseguenza, per limitarci alle considerazioni svolte nel primo capitolo dell'*Itinerarium*, non sono i «mirabilia» della natura, che tanto avevano attratto ad esempio Ugo di San

(38) Cfr. *ivi*, III 3 (97): «Dato che le deficienze e le manchevolezze possono essere conosciute soltanto per mezzo del positivo, il nostro intelletto non può analizzare pienamente (*non venit [...] ut plene resolvens*) la nozione di un qualsiasi ente creato se non per mezzo della nozione dell'ente totalmente puro, in atto, completo ed assoluto [...]. Come, infatti, l'intelletto potrebbe sapere che questo ente è manchevole e incompleto, se non avesse alcuna nozione dell'ente assolutamente perfetto?».

(39) Cfr. *ivi*, V 3 (121): «L'essere stesso è in sé certissimo, a tal punto che non è possibile pensarlo non esistente, poiché l'essere purissimo implica la totale esclusione del non-essere, così come il nulla implica la totale esclusione dell'essere. [...] Se dunque il non ente può venire compreso soltanto mediante l'ente, e l'ente in potenza soltanto mediante l'ente in atto, e l'essere designa lo stesso atto puro di essere, ne segue che l'essere è ciò che per primo si fa presente all'intelletto [*quod primo cadit in intellectu*], e questo essere è atto puro».

(40) Cfr. *ivi*, V 4: 123.

Vittore(41), a rinviare a Dio la «mens» dell'itinerante, quanto appunto le «conditiones» metafisiche delle realtà mondane, ossia ciò che le caratterizza ontologicamente, in quanto «res». Come appare chiaro anche da quanto Bonaventura dice, ad esempio, a proposito dell'attività e della pienezza di esse, richiamando in modo sintetico alcune dottrine sul mondo creato da lui esposte con maggiore ampiezza nel *Super Sententias* (rispettivamente, quella della luce come forma sostanziale comune a tutti i corpi e quella delle «rationes seminales»), le realtà mondane possono essere dette «vestigia Dei» proprio perché sono «res»; esse cioè possono manifestare Dio in qualità di «vestigia» in quanto sono prima di tutto esseri strutturati e ontologicamente consistenti, giacché Dio può essere manifestato in senso proprio come potente, sapiente, buono soltanto da qualcosa che vive, opera ed è dotato di perfezioni. D'altra parte, appunto per questo è possibile dire inoltre che la realtà degli esseri mondani non si esaurisce sul piano della pura fisicità, ma racchiude un livello ulteriore di leggibilità, che concerne appunto il significato ultimo di essa.

Infine, gli 'esercizi spirituali' proposti da Bonaventura in questi capitoli non si collocano, al pari dei precedenti, su un piano meramente astratto o teorico, ma coinvolgono anche, insieme alla «potentia intellectiva», la «potentia affectiva»(42) dell'uomo. Configurandosi come risposta umana al dono che Dio fa di sé, essi implicano cioè l'amore di lui e il desiderio di sempre meglio conoscerlo, ritrovandone dappertutto le tracce. Non sorprende, sotto questo aspetto, che soprattutto negli ultimi capitoli dell'*Itinerarium*, nei quali gli esercizi della «mens» si fanno più impegnativi, nella misura in cui la rendono capace di una penetrazione sempre maggiore del mistero divino, Bonaventura sottolinei con particolare insistenza come al crescente sforzo dell'indagine razionale si accompagni il crescere dell'amore, che trova riscontro nell'atteggiamento dell'«*admiratio*»(43). Facendo propria questa nozione, caratteristica del lessico della teologia monastica(44), egli intende ribadire, in altre parole, che chi si eser-

(41) Cfr. UGO DI SAN VITTORE, *De tribus diebus*, IX-XV (PL 176, 819-823).

(42) Cfr. su questa nozione M. SCHLOSSER, *Affectio*, DB 150-156.

(43) Su questo concetto si veda B. MATULA, *Admiratio*, DB 148.

(44) Cfr. J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Firenze 1965, 298-299.

cita a considerare la «rerum universitas» come scala per ascendere a Dio non può che tradurre tale mutamento del proprio punto di vista su di essa in un atteggiamento di ammirazione e di lode nei confronti di colui a cui essa rinvia, frutto e, al contempo, alimento del «progressus». Così «*admiratio* e *speculatio* indicano l'atto del guardare, ma lo sguardo dell'ammirazione aggiunge qualcosa a quello della speculazione»(45).

5. La felicità dell'itinerante trova il proprio culmine, come si è detto, nel «*contemplationis excessus*», su cui Bonaventura si limita a qualche breve annotazione nel capitolo conclusivo dell'*Itinerarium*: si tratta, infatti, di uno stato mistico e segretissimo, che nessuno conosce all'infuori di chi lo riceve, né alcuno riceve se non chi lo desidera, né alcuno desidera se non chi è infiammato fino nell'intimo dal fuoco dello Spirito Santo(46). Riproponendo significativamente il senso, se non la lettera, di quanto detto nel prologo dell'opera, egli aggiunge, a sottolineare come questo grado del percorso sia dono, al pari e ancor più dei precedenti, della sovrabbondante liberalità divina, che

«per giungere a questo stato, niente può la natura e poco il darsi da fare [*industrial*]; bisogna, quindi, concedere poco alla ricerca [*inquisitioni*] e moltissimo alla compunzione; poco al linguaggio esteriore [*linguae*] e moltissimo alla letizia interiore; poco alla parola e allo scritto [*verbo et scripto*] e tutto al dono di Dio [*totum Dei dono*]»(47).

In ogni caso, anche per colui a cui tale dono è concesso, come era avvenuto per Francesco sul monte della Verna(48), esso non può che configurarsi come un intervallo nelle multiformi preoccupazioni («*sollicitudines*») che caratterizzano l'esistenza umana. Di più, proprio perché esperienza incompleta e limitata del sommo Bene, esso non può che rinnovarne e potenziarne il desiderio e, quindi, la ricerca. Bonaventura sembra voler suggerire, in altre parole, che non è la possibilità di accedere alla «*quies contemplationis*» a caratterizzare in primo luogo la felicità

(45) *Ivi*, 299.

(46) Cfr. *Itinerario dell'anima...*, VII 4: 143.

(47) *Ivi*, VII 5: 145. Cfr. *ivi*, prol. 4: 55.

(48) Cfr. R. POMPEI, *Francesco «speculum virtutum» per i francescani negli scritti bonaventuriani*, «*Doctor Seraphicus*» 55 (2008) 97-136 (in particolare 119-133).

dell'itinerante, quanto la operosità della «mens», il continuo lavoro di approfondimento delle tante illuminazioni circa la felicità vera che le sono proposte durante il suo cammino e che non può che essere guidato appunto dal «desiderium», di cui proprio nelle prime pagine dell'*Itinerarium* è posto a modello il profeta Daniele (49).

Alcuni anni prima di concepire l'*Itinerarium*, in un altro scritto in cui esprime l'essenza progressiva e storica dell'uomo (50), e cioè nel *De reductione artium ad theologiam*, riferendosi alla capacità del piacere («oblectamentum») prodotto sui sensi dall'oggetto ad essi proporzionato di avviare alla considerazione della più elevata gioia che scaturisce dalla unione di Dio e dell'anima, Bonaventura aveva osservato che, come nel primo caso il senso esterno «cerca con desiderio il proprio oggetto sensibile, lo trova con gioia, lo cerca di nuovo senza fastidio», così il senso interiore

«deve cercare con desiderio ciò che è sommamente bello [...] e lo deve trovare con gioia; e riprendere a cercare incessantemente [*debet desideranter quaerere, gaudenter invenire, incessanter repetere*]» (51).

Egli aveva in tal modo tracciato «un programma di vita, nel quale il desiderio con la conseguente gioia riveste un ruolo di primaria importanza» (52). E tale sembra appunto essere conclusivamente, ai suoi occhi, la felicità dell'itinerante, un incessante ripetersi di ricerca e ritrovamento, in questo certo ancora lontana dalla compiuta «quies» della «beatitudo» futura e, tuttavia, capace, nel coinvolgimento e nell'innalzamento di tutte le componenti umane, di costituirne una reale anticipazione.

Riassunto - Soprattutto nell'*Itinerarium mentis in Deum* Bonaventura delinea uno 'stile di vita' proprio dell'itinerante, in cui è possibile individuare una sorta di anticipazione della felicità della vita futu-

(49) Cfr. *Itin.*, prol. 3: 53-55. Sulla nozione di desiderio, centrale nell'antropologia, oltre che nella spiritualità, di Bonaventura, si veda quanto osserva F. M. TEDOLDI, *Desiderium*, DB 291-299.

(50) Cfr. su questo tema S. OPPES, *Homo*, DB 457-464 (in particolare 459-461).

(51) *De red. art. ad theol.*, 10, in: SAN BONAVENTURA, *Opuscoli teologici...*, 49.

(52) F. M. TEDOLDI, *art. cit.*, 293.

ra, da lui ampiamente analizzata nel IV libro del *Commento alle Sentenze* e identificata nel possesso e nel godimento senza fine di Dio. Esso si traduce in una serie di 'esercizi spirituali', mediante i quali la «mens» è posta in grado di riconoscere nelle diverse realtà da essa considerate altrettanti segni di Dio. In questo incessante sforzo di riconoscere Dio vicino a sé e di gioirne, che coinvolge tutte le componenti umane, consiste appunto la felicità dell'itinerante, declinata da Bonaventura nei termini di un 'già e non ancora'.

Summary – Especially in *The Soul's Journey into God* Bonaventure sketches a 'life style' suitable for an itinerant, a person who lives «on the way», in which we can see a kind of anticipation of the happiness of heaven, which he amply analyzes in the fourth book of the *Commentary on the Sentences* and identifies with the possession and the endless enjoyment of God. This is translated into a series of 'spiritual exercises,' through which the «mens» is prepared to recognize signs of God in all things. In this constant effort to see God close to oneself and to take pleasure in Him, which involves every part of the person, consists the happiness of the person who lives «on the way», a happiness which for Bonaventure is 'already and not yet.'