

LA FELICITÀ  
IN BONAVENTURA DA BAGNOREGIO.  
DALLA LOGICA POSSESSIVA  
ALLA LOGICA OBLATIVA\*

ORLANDO TODISCO, OFMCONV

Pontificia Facoltà Teologica di S. Bonaventura «Seraphicum» – Roma

Negli anni 1250-1252, commentando le *Sentenze* di Pietro Lombardo, Bonaventura, giunto al libro quarto, si occupa «de beatitudine», con un articolo di sei «quaestiones». È un tema conclusivo, riassuntivo di una serie di tappe, perché la 'beatitudine' non solo è l'approdo, ma la verifica dell'intero percorso. Non è un tema tra tanti, né è possibile svilupparlo isolandolo dal contesto, di cui invece è spia e conferma. Questo non significa che, per intenderlo, occorra richiamare l'intero sistema teologico. È però necessario, e sufficiente, individuare l'indole o la qualità del discorso di Bonaventura, entro la cui logica la beatitudine svela il tratto del 'sentire' francescano, che è quello della «perfetta letizia» (1). Alla domanda: «Cos'è la beatitudine?», oggetto della prima delle sei questioni, in cui è sviluppato l'articolo I *De beatitudine*, Bonaventura risponde distinguendo la beatitudine oggettiva e increata – Dio, forma suprema e infinita – da quella soggettiva, informante e finita, con cui si compie la nostra deiconformità (2). Ebbene, la felicità, di cui qui si vuol par-

---

(\*) La redazione del «Doctor Seraphicus» si scusa per non aver avuto il tempo necessario per verificare tutte le citazioni e le note.

(1) *Admonitiones*, XXVII 3: «Ubi est paupertas cum laetitia...», in: *Fontes franciscani*, S. Maria degli Angeli-Assisi 1995, 36.

(2) *V Sent.*, d. 49, p. 1, a. u. q. 1, concl.: «Beatitudo sumpta pro obiecto beatificante est bonum increatum, sumpta vero pro forma animam informante est bonum creatum». E poco più avanti: «Satiens autem sicut informans est ipsa influentia Dei in animam, quae est ipsa deiformitas et satietas» (*ivl*).

lare, è la soggettivizzazione, nel tempo, della beatitudine oggettiva, riconducibile a un modo d'essere, di segno oblativo. Più che descriverla nel suo momento conclusivo – partecipazione alla vita di Dio nell'eternità – qui la felicità la si vuol cogliere lungo il percorso di maturazione, grazie alla condivisione della logica che ci imparenta a Dio, quella cioè che soggiace alla creazione del mondo. Il «valde bonum» (*Gen* 1,31), con cui si concludono le singole tappe della settimana creativa, conferma che la logica del bene, essenzialmente diffusiva e gratuita, mostra la soddisfazione – la felicità – di Dio. L'opera – qualunque opera – è autentica se artistica, ed è artistica se persegue la bellezza per se stessa, spazio di felicità dell'artista, oltre che spia di perfezione del prodotto. Entrare in tale logica e condividerla significa dar vita a una rete di rapporti o a una trama che, per ciò che esprime e per il modo con cui è stata tessuta, suscita l'ammirazione pacificante del «valde bonum» dell'autore e di chi ne fruisce la visione. È la felicità che si risolve, e si esprime, nella libertà creativa, oblativa e razionale, voce di Dio, di cui le creature portano l'eco, da seguire come guida lungo l'itinerario che ognuno è chiamato a tracciare nel tempo.

I nuclei della ricerca sono sostanzialmente due.

Il primo di carattere critico, volto a sottolineare il limite della felicità intesa prioritariamente come conquista umana di carattere intellettuale. È il tema dei piaceri dell'intelletto al centro della Facoltà delle Arti, che pur rientra nel quadro della felicità, ma come elemento secondario e funzionale. È la sponda polemica del discorso di Bonaventura che è bene richiamare, perché nella storia del pensiero occidentale ritorna, sotto forme a volte dissimulate ma con spirito immutato e con forza crescente.

Il secondo è propositivo, volto a risolvere la pretesa dominatoria e possessiva, latente nella logica della felicità intellettuale, in un atteggiamento oblativo, espressivo di quel bene che presiede alla creazione e redenzione del mondo, e porta in sé il segreto della felicità. È il nucleo della proposta bonaventuriana. Dando – e cioè creando – senza chieder nulla in cambio, Dio ha insegnato cosa sia il bene e quale la sua logica, e cioè quella oblativa, fondamentale logica della felicità. È un passaggio di grande peso, perché vorrebbe esemplare la felicità dell'uomo sulla felicità di Dio, sullo sfondo dell'assunto che la creazione e poi la redenzione sono espressione di tale felicità.

Qual altro significato soggiace al «valde bonum», con cui si conclude la creazione del mondo, se non la soddisfazione del-

l'artista per una grande opera, portata a termine? E come interpretare il prologo dell'avventura terrestre di Cristo – «Questi è il mio Figlio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto» (Gv 17,5) – se non come un'ulteriore, più profonda felicità? La conclusione, cui si perverrà, è che, ispirata alla logica oblativa, la felicità, intesa meno come atto e più come 'forma di vita', fatica a entrare nella storia, segnata piuttosto da una logica possessiva e dominatoria.

#### 1. LA FELICITÀ INTELLETTUALE E L'*ITINERARIUM MENTIS IN DEUM* DELLA FACOLTÀ DELLE ARTI

Ai tempi di Bonaventura era diffusa nell'ambiente della Facoltà delle Arti la tesi secondo cui la felicità è di carattere intellettuale, sullo sfondo del primato della razionalità(3). I suoi protagonisti, non pochi né di poco conto – Alberico di Reims, Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia e Giacomo da Pistoia – come i commentatori dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, erano persuasi che i piaceri più puri e intensi siano d'ordine intellettuale. La felicità è da cercare a questo livello e in questa direzione. È l'epilogo del 'pensare greco', secondo cui il sapere, quando è autentico, è elevazione, «fa essere diversamente»(4). Quali le implicazioni di questa tesi? E perché Etienne Tempier, vescovo di Parigi, condanna come «execrabiles errores» le proposizioni relative a questo modello di felicità?(5). Sono proposizioni che descrivono la maturazione intellettuale che si compie nel tempo con strumenti propriamente naturali. La perplessità, che la condanna suscita, cresce constatando che, nel proporre tale felicità

---

(3) Cfr. *L'enseignement des disciplines à la Faculté des Arts (Paris et Oxford, XIII-XV siècles)*. Actes du colloque international, Paris 1997 (V Section: «Philosophie et théologie», 429-456).

(4) P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 1988, 156. «La filosofia si presentava come un metodo per conseguire l'indipendenza, la libertà interiore (*autarkeia*), lo stato in cui l'*io* non dipende che da se stesso. Il tema si trova in Socrate (SENOFONTE, *Memorabili*, I 2, 14), nei cinici, in Aristotele, per cui la vita contemplativa assicura l'autonomia (*Etica Nicomachea*, I 7, 1178b 3), in Epicuro (*Gnomologium Vaticanum Epicureum*, par. 77), negli stoici (*Epitteto*, III 13, 7)» (*ivi*, 157).

(5) Ad es.: «Quod felicitas non potest a Deo immitti immediate» (*ivi*, 173), o anche: «Quod felicitas habetur in ista vita» (*ivi*, 172). La numerazione è quella di R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 propositions à Paris le 7 mars 1277*, Paris 1977.

intellettuale, i filosofi non intendevano negare la felicità nell'eternità, qui imperfetta, lì perfetta.

Come mai la dichiarata «complementarietà» delle due beatitudini(6) non riuscì a impedire tale solenne censura? In fondo, la tesi della felicità terrena non era una posizione peregrina, perché risale ad Aristotele, che eleva a modello di vita l'ideale della felicità speculativa, delineato nel decimo libro dell'*Etica Nicomachea*. Lo aveva detto in modo inequivocabile Averroè, suo commentatore, e cioè «ultima perfectio hominis est ut sit perfectus per scientias speculativas et hoc est sibi ultima felicitas et vita perfecta»(7). La mente oltre la pluralità dispersiva, nel mondo della trasparenza o «saeculum» intelligibile, dove i fili si congiungono in una fitta rete ideale.

La condanna del 1277 non vale a bloccare la letteratura sulla 'felicità mentale', dalla *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia al *De summo bono* di Boezio di Dacia, al perduto *Liber de felicitate* di Sigieri di Brabante, ai commenti all'*Etica Nicomachea* di Aristotele(8). È un progetto, alto e nobile che, oltre che dai maestri della Facoltà delle Arti, è condiviso da Alberto Magno e, sia pure con dei 'distinguo' rilevanti, da Tommaso d'Aquino. Perché, allora, la condanna? Si tratta forse, di un falso *itinerarium mentis in Deum*? E, se falso, perché falso?

A parere di alcuni, tale *itinerarium* fu censurato perché pare svuotasse di forza la proposta ascetica della teologia, ritenuta ideologica e 'potestativa', con la conseguente irrilevanza del magistero della Chiesa come della funzione mediatrice dei sacramenti, assieme alla messa in crisi della 'fede popolare' o dei semplici. Ebbene, nonostante la sua fondatezza, questa tesi pare solo parzialmente convincente, dal momento che tale felicità intellettuale, se da alcuni viene condizionata all'ascetica – guida in-

---

(6) C. TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Paris - École Françaises de Rome 1995, 266.

(7) Per la citazione e il commento cfr. J. HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège historique et édition critique*, n. 38, Louvain-Paris 1974, 143.

(8) Per questa matrice aristotelica cfr. G. WIELAND, *The Perfection of Man. On the Cause, Mutability and Permanence of human Happiness in 13th Century Commentaries on the Ethica Nicomachea (EN)*, in: *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secc. XIII-XIV)*. Atti del colloquio, Firenze-Pisa, 19-22 ottobre 2000. A cura di G. FIORAVANTI-C. LEONARDI-S. PERFETTI, Turnhout 2002, 359-377.

sostituibile all'elevazione teoretica, e dunque riservata a pochi – da altri viene proposta nel quadro di una vita vissuta, senza rinunce e senza particolari sacrifici, nella tensione etica verso la verità e la giustizia.

Infatti, sono due i percorsi, proposti per il conseguimento della felicità intellettuale. Il primo, elaborato da Giacomo da Pistoia, ritiene che la dimensione ascetica sia premessa necessaria per il conseguimento delle virtù etiche e dianoetiche, grazie alle quali si perviene alla contemplazione del mondo puramente intelligibile, realizzando quella «delectatio intellectualis», alta e intensa, ben più fine e stabile di tutte le altre di carattere sensibile(9). Prima di lui, Sigieri di Brabante, nelle *Quaestiones morales*, aveva sostenuto che al filosofo si addica non solo la castità, ma anche la verginità, con argomenti desunti dalla *Summa theologiae*, ove Tommaso motiva il celibato dei frati(10). È una prospettiva che allude alla matrice dualistica dell'antropologia gre-

---

(9) Zavattero, che ha curato con esemplare accuratezza l'edizione critica della *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia, dopo l'accenno alle virtù morali, con cui combattere le passioni – i cui effetti Giacomo descrive con «competenza medica» – dice che tali virtù «possono essere conseguite dall'uomo mediante la pratica (*veniendi in praedictas virtutes est ex actibus ipsorum*)». A queste aggiunge, citando dal commento di Averroè al VII libro della *Fisica*, la castità che, tra tutte le virtù, è particolarmente indispensabile «ad veritatis speculationem». Completa il richiamo precisando che il riferimento è alla *Fisica* (III 247b 20) di Aristotele, là dove si dice che, se prevalgono le sensazioni, non c'è spazio per il giudizio, sicché «la castità serve a frenare quella *conturbatio* che impedisce ai giovani di giudicare» (I. ZAVATTERO, *La «Quaestio de felicitate» di Giacomo da Pistoia: un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova lettura critica del testo*, in: *Le felicità nel Medioevo*. A cura di M. BETTETTINI e F. PAPARELLA, Louvain-la-Neuve 2005, 355-409).

(10) Tale trattato non ci è pervenuto. Disponiamo però di cinque brevi *Quaestiones morales*, improntate alla scelta del primato del vero, al quale ispirare un qualunque giudizio morale. E così, chiedendosi «se l'umiltà sia una virtù», egli nella *prima quaestio* raffronta l'umiltà alla magnanimità e conclude che, pur essendo entrambe virtù, questa è superiore, perché affronta le situazioni difficili, mentre quella spinge a evitarle se troppo difficili. E così nella *quarta quaestio*, chiedendosi quale condizione il filosofo debba scegliere tra matrimonio e verginità, egli propone quest'ultima, perché «distoglie meno dalla cognizione della verità». Questo va detto sullo sfondo del primato delle virtù intellettuali, cui sono subordinate quelle morali. Infatti, «cognitio veritatis est ultimus finis hominis». Cfr. SIGIER DE BRABANT, *Quaestiones morales*, in: ID., *Ecrits de logique, de morale et de physique*. A cura di B. BAZAN, Louvain – Paris 1974, 98-105.

ca, non solo platonica ma anche aristotelica, secondo cui i sensi si oppongono all'intelletto, il quale prevale e alla fine si impone, nel contesto dell'identificazione dell'umanità con la dimensione razionale(11). L'esaltazione del versante razionale attenua la tradizionale distinzione tra condizione terrestre e stato celeste. La conoscenza di Dio provoca una felicità, che nell'eternità si ritrova fortificata, non qualitativamente modificata. Non era, forse, tale esaltazione della filosofia il senso di una delle proposizioni, che ben compendia parte rilevante dell'insegnamento della Facoltà delle Arti: «Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae?»(12). È la concezione gradualistica tra tempo ed eterno, tra vita terrestre e vita celeste, senza salti qualitativi, in linea con l'idea avicenniana della «continuatio» tra le sostanze separate, come tra queste e l'anima. Il rapporto poi fortemente conflittuale tra l'anima e il corpo nella prospettiva di Platone, come tra l'intelletto agente e le restanti potenze in Aristotele, non veniva forse ritenuto superabile attraverso un atteggiamento ascetico nei riguardi del mondo sensibile a favore del mondo intelligibile? Occorre registrare un'attenuazione del divario tra trascendente e immanente, grazie a una gradazione ascendente, teoretica ed ascetica insieme. Nel *Corso sull'Etica*, pur distinguendo il teologo dal filosofo, Alberto Magno accenna a questo «itinerarium», fonte di una certa beatitudine in via («aliquatenus in via»), che la visione eterna completa e perfeziona.

---

(11) Così Hadot compendia il suo punto di vista in merito al rapporto tra filosofie e modi di vivere per quanto concerne il platonismo e l'aristotelismo: uno degli aspetti del platonismo è «l'intellettualismo, poiché l'essenza del platonismo era il movimento di separazione dell'anima dal corpo e anche una tendenza a superare il ragionamento, nonché, nei platonici della tarda antichità, cioè i neoplatonici, l'idea che la vita dovesse essere una vita del pensiero, la vita secondo lo spirito. Nella tradizione aristotelica si può dire che il modo di vivere, anch'esso molto caratteristico, è in fondo quello del sapiente, una vita dedicata agli studi, non solo alle scienze naturali, ma anche alle matematiche, all'astronomia, alla storia e alla geografia. [...] è un modo di vivere che si può definire "teoretico" nel quale cioè si contemplan le cose. Ciò comporta anche una certa partecipazione al pensiero divino, il Primo motore dell'universo, nonché la contemplazione degli astri [...]. Ciò che è "teoretico" è uno studio compiuto senza un interesse particolare o con obiettivi materiali» (P. HADOT, *La filosofia come modo di vivere*. Conversazioni con J. Carlier e A. I. Davidson, Torino 2008, 134-135).

(12) R. HISSETTE, *op. cit.*, prop. 1.

L'ascetica filosofica, sostitutiva dell'ascetica cristiana, se è un buon motivo per render conto della condanna da parte di Tempier, da sola non fa luce sull'intera vicenda. Infatti, Boezio di Dacia, a differenza di Sigieri e di Giacomo da Pistoia, pur proponendo come ideale la contemplazione del sommo Bene e pur rivendicando l'intensità delle «delectationes intellectuales», «non trae da simili premesse alcuna conseguenza di tipo ascetico, non teorizza rinunce, privazioni e astinenze, non include le passioni [...] fra i fattori che impediscono di raggiungere la perfezione filosofica»(13). È il secondo percorso, cui più sopra si faceva riferimento. Se ispirate al «giusto mezzo» di Aristotele, o alla «recta ratio» di Tommaso, tutte le azioni sono prologo alla felicità. La felicità è alla portata di tutti. Se Aristotele aveva rilevato che la felicità è un'operazione, non un abito - non possiamo dir felice colui che dorme - Boezio prende le distanze da questa tesi e propugna la felicità come modo d'essere(14). La felicità è per tutti, purché la vita non sia disordinata - Boezio accenna solo a una generica «inordinata concupiscentia», ribadendo come essenziale la necessità di vivere secondo la «recta ratio».

In tale contesto, per render conto della censura da parte di Tempier, alcuni prendono un'altra strada, sottolineando che i filosofi concedevano forse troppo alla ragione, sostenuti in ciò dalla proposizione condannata: «Quod Deum in hac vita mortali possumus intelligere per essentiam»(15). Certo, il potere della ragione è esorbitante, da ridimensionare, ritornando ai limiti dell'astrazione, come fa Tommaso, per il quale Dio è conoscibile solo come causa delle creature. Anche Enrico di Gand, presidente della commissione deputata alla raccolta delle proposizioni, che verranno censurate, si muove in quest'ottica, volta a ridimensionare la ragione filosofica per fare spazio a quella teologica, e dunque, sia pure in questo modo, a ridurre lo scarto tra l'esistenza terrena e la condizione ultraterrena(16). Certo, come nota Bianchi, si è trattato di una prospettiva, in linea con gli aristotelici radicali in materia di felicità intellettuale, che «non poteva non suscitare allar-

---

(13) *Felicità intellettuale, ascetismo e arabismo*, in: *La felicità nel Medioevo...*, 21.

(14) *Quaestio de felicitate*, in: *Medioevo e Rinascimento*. Studi in onore di B. Nardi, Firenze 1955.

(15) R. HISSETTE, *op. cit.*, prop. 9.

(16) Cfr. A. AREZZO, *La felicità del teologo. Gloria grazia e scienza in Enrico di Gand*, in: *La felicità nel Medioevo...*, 422.

mismo fra i teologi, preoccupati della concorrenza di una filosofia che diveniva anch'essa un *itinerarium mentis in Deum*, concepito tuttavia come un'esperienza cognitiva "naturale"»(17).

Questo rilievo si illumina ulteriormente se accettiamo con il medievista Fioravanti che il *De summo bono* di Boezio di Dacia, autentico *itinerarium mentis in Deum*, è alimentato dall'amore, «assai simile all'*amor Dei intellectualis*» di Spinoza(18), unica via verso la felicità. Questo forse ci aiuta a porre in termini meno approssimativi il problema, e cioè l'ottica dei filosofi presuppone l'«identificazione dell'umanità dell'uomo con la sua razionalità»(19) – non è peregrina la tesi di Alberico di Reims, secondo cui il non-filosofo «non est dicendus homo nisi aequivoce». La filosofia è lo spazio che meglio esprime il volto nobile dell'essere umano, nel cui contesto la speculazione sulle cause prime costituisce la più alta forma di vita felice o «*bios theoretikòs*»(20).

Come è stato rilevato, «è effettivamente la considerazione della natura in sé della filosofia che qui è in gioco»(21), la sua

---

(17) L. BIANCHI, *Gli aristotelismi della scolastica*, in: L. BIANCHI-E. RANDI, *Verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Roma-Bari 1990, 22-23.

(18) Così nell'*Introduzione* a BOEZIO DI DACIA, *De summo bono* (a cura di G. FIORAVANTI), «Alfabeta» 59 (1984) 19. Tra l'altro Boezio scrive: «Summum bonum quod est homini possibile est cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque». Si rilegga quanto Spinoza scrive a conclusione dell'*Ethica*: «Se, ora, la via che ho mostrato condurre a questa meta (alla condizione del *sapiens*) sembra difficilissima, tuttavia essa può essere trovata. E senza dubbio dev'essere difficile ciò che si trova sì raramente. Come mai, infatti, potrebbe accadere, se la salvezza fosse a portata di mano, e si potesse trovare senza grande fatica, che essa fosse trascurata quasi da tutti? Ma tutte le cose sublimi sono tanto difficili quanto rare».

(19) L. BIANCHI, *art. cit.*, 29.

(20) Questi motivi sembra che rimandino, secondo Bianchi, «non tanto alle variazioni islamiche e albertine sulla "divinizzazione" dell'uomo, quanto a precisi spunti del commento di Eustrazio al primo e di Michele d'Efeso al decimo libro dell'*Etica Nicomachea*: è qui, infatti, che l'attività razionale era considerata propria di chi fosse *principalmente, massimamente, essenzialmente*, "veramente" uomo; è qui che l'*intellectualis vita* (o *speculativa vita*) era massimamente presentata come la miglior forma di esistenza accessibile all'uomo; è qui che la *felicitas speculativa*, massima felicità sperimentabile sulla terra, era considerata il premio per chi, mortificata e disprezzata la carne, avesse saputo farsi immortale, avvicinarsi a Dio, assimilarsi a Dio e amare Dio» (*art. cit.*, 29-30) con puntuali rinvii ai testi dei commentatori di Aristotele.

(21) G. FIORAVANTI, *La felicità intellettuale: storiografia e precisazioni*, in: *Le felicità nel Medioevo*. A cura di M. BETTETINI e F. D. PAPARELLA, Louvain-la-Neuve 2005, 8.

indole e la sua portata. «La filosofia è una pratica intellettuale che ha una data di nascita, che nella sua nascita e nel suo sviluppo si struttura al proprio interno, si distingue ed entra in concorrenza con le altre pratiche attraverso la costituzione e le regole che essa stessa si dà» (22). I filosofi della Facoltà delle Arti ne erano consapevoli e orgogliosi (23). La filosofia è un modo d'essere che insegna a vivere, secondo uno stile che risale agli antichi, per i quali il sapere rappresenta la forma più alta di innalzamento sulle contraddizioni del vivere quotidiano. A quest'altezza splende la luce della ragione, sorgente della libertà. La volontà non muove ma è mossa, e a muoverla è la ragione speculativa, attraverso le verità che elabora e contempla (24). Lo studio ha una dimensione etica, nel senso che non rende solo più sapienti, ma più buoni (25), purificando l'esistenza da inganni e soprusi. L'affrancamento dal discorso teologico è evidente. Una figura professionale nuova, con riflessi sociali, si impone, ed è quella dell'intellettuale-filosofo.

A questo punto disponiamo di non pochi elementi per una prima valutazione della condanna da parte di Tempier, compendibili nella pretesa indipendenza del mondo filosofico dal cerchio teologico, come dottrina e come potere. È superfluo rilevare che il motivo del libertinaggio è del tutto estraneo – il rigore di vita dei filosofi è fuori questione e, in ogni caso, non decisivo. Ciò che ad alcuni sembra solleciti la reazione censoria sia

---

(22) *Ivi*, 9.

(23) BOETHIUS DACUS, *Quaestiones super librum Topicorum*. Proemium: «Cum horandi viri, videlicet patres nostri reverendi primi philosophantes, res temporales contemnetes et vitam suam in studio sapientiae ponentes [...] scientias [...] studuerunt [...] nos eorum ordinem sequentes» (cit. da G. FIORAVANTI, *art. cit.*, 9).

(24) SIGER DE BRABANT, *Questiones in Metaphysicam*. A cura di W. DUNPHY. Louvain-la-Neuve 1981, 386: «Quantocumque vult sine aliqua apprehensione praecedente, in hoc voluntas non est libera. Sed cum iam mota est apprehendendo aliquid, libera est ut velit vel non velit». Poco più sopra: «Et hoc apparet: voluntas enim qui aliter dicitur libera? Planum est quod ipsa non dicitur libera sic, quia sit primum movens et primum principium actionis» (Lib. VII 1).

(25) A buon diritto è stato scritto che «Sigier de Brabant soutient [...] que c'est le jugement de l'intellect qui constitue la liberté de la volonté. Autrement dit, la volonté n'est libre que parce que le jugement est libre. La question 8 du livre V l'énonce clairement» (F. LOIRET, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris 2003, 31).

l'autosufficienza di un modello di vita che, assicurando la felicità, pretendeva di non aver bisogno d'altri e d'altro, collocandosi fuori del circuito potestativo della Chiesa. Sarebbe questo il primo progetto 'laico' che, pur elaborato in un clima cristiano, porta con sé una forte carica esplosiva relativa al potere ecclesiastico di tipo costantiniano(26)? Anche questa ipotesi, per quanto plausibile, non pare da sola sufficiente.

## 2. AL BIVIO DI DUE PROSPETTIVE

Non è l'esaltazione della razionalità filosofica lo scoglio che provoca la censura, né il senso della presa di posizione del vescovo parigino sta nel voler ricondurre quella razionalità entro la logica della teologia, ribadendone il ruolo ancillare. A tutta prima, sembrerebbe questa la via più illuminante. Si prenda in esame un aspetto della posizione di Enrico di Gand, più sopra ricordato, relativo all'insufficienza del «lumen naturale» se disgiunto dal «lumen speciale» dei teologi. A parere del gandavense, solo quest'ultimo «consente di comprendere gli articoli di fede e servirsi di questi ultimi come i principi per teologi a partire dai quali dimostrare tutte le possibili conclusioni»(27).

Egli, dunque, denuncia il limite del discorso filosofico, incapace di metterci a parte dei segreti di Dio e dunque della sua vita intima. È necessario quel lume speciale, grazie al quale si completa il quadro, sotto la scorta della rivelazione divina. La filosofia non sta senza la teologia.

«In altri termini, le caratteristiche di fondo dell'ideale dei maestri delle Arti – quello di una beatitudine terrena raggiungibile attraverso una disposizione intellettuale e lo *studium* – vengono riprese da Enrico, ma modificandone la collocazione epistemica: non più nell'ambito della filosofia, ma in quello della nuova *scientia suprema*, la teologia. L'elitarismo filosofico *artista-rum* si trasforma, così, in una specie di elitarismo teologico»(28).

---

(26) Questa tesi sembra avallata dalla spartizione tra società civile e società ecclesiale, proposta da Dante, l'una affidata all'Imperatore, l'altra al Papa. Sigieri è posto in Paradiso (Canto X), celebrato per verità condannate, sottratte alla tutela religiosa («Sillogezzò invidiosi veri» – Par. X 138). Cfr. F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII siècle*, Paris 1995.

(27) A. AREZZO, *La felicità del teologo: gloria, grazia e scienza in Enrico di Gand*, in: *La felicità nel Medioevo...*, 420.

(28) *Ivi*, 422.

La teologia consente di raggiungere ciò che la filosofia vorrebbe ma non può, muovendosi però nella stessa direzione. Dunque, Enrico propone sul piano della teologia ciò che i filosofi collocavano sul piano della filosofia, entrambi nell'arco del tempo e all'insegna del primato della ragione. Si tratta di una felicità teologica di carattere intellettuale, resa possibile dal «lumen» speciale. E così si passa dalla felicità filosofica a quella teologica, ma – e questo è da sottolineare – in entrambi i casi di segno contemplativo, nel tempo. È il trionfo della verità che con la teologia giunge al culmine. Ora, cosa comporta questo primato della verità? Con la denuncia dell'indole della risposta a questa domanda comincia a prender forma il punto di vista che qui si vorrebbe sostenere.

Enrico di Gand critica la distinzione aristotelica tra «felix politicus» e «felix speculativus» (29), secondo cui colui che raggiunge la felicità intellettuale – «felix speculativus» – si trova in una condizione di vita ben superiore a colui che invece gode della sola felicità politica. Ma questo – obietta il gandavense – non comporta forse che colui che raggiunge la felicità intellettuale sia esonerato dai compiti che incombono su colui che vive in società, realizzando la 'felicità politica'? La risposta è negativa. La felicità speculativa non dispensa dagli impegni ai quali è tenuto colui che persegue la felicità politica, a meno che non lo consideriamo «extra statum peccandi», ben oltre i compiti della vita normale. Ma è legittimo «credere che in via ci siano uomini liberi da qualsiasi prescrizione etica, che si trovano al di là del bene e del male morale»? (30).

Se così fosse, la razionalità filosofica, esercitata in modo plenario, condurrebbe oltre quella normativa che si misura con il peso e l'oscurità del tempo, ponendoci in una condizione di perfetta luminosità, oltre le contraddizioni della vita quotidiana. Il gandavense ritiene illusoria siffatta razionalità. Sullo «status iste» incombe una cappa spessa di oscurità, per cui è necessario affidarsi alla «recta ratio» come alla guida sicura, in ogni stato e in ogni condizione. Nell'attuale condizione di vita siamo tenuti tutti allo stesso modo ai «dictamina rectae rationis». Non esiste «felix speculativus» come non si dà teologo che possa sottrarsi

---

(29) *Etica Nicomachea*, Milano 1998, 55-59, 63-68, 81-85, 393-401.

(30) *Ivi*, 423.

alla «recta ratio», fonte primaria dell'agire per tutti, con la stessa urgenza. Occorre partire da qui, dandola per scontata e ponendola a base di tutto, dopo di che è possibile procedere verso specifici traguardi.

Ciò che pareggia tutti è la «recta ratio», la cui logica è unica e le cui esigenze sono universali. «Perfino chi non spera in alcuna ricompensa ultraterrena, secondo Enrico, è tenuto ad agire secondo retta ragione e a sacrificare la propria vita per la patria. Di fronte allo *ius naturae* vien meno dunque qualsiasi differenziazione tra filosofo e teologo e tra *felix politicus et felix speculativus*» (31). «Sia pure non esplicitamente tematizzato – scrive Fioravanti – affiora qui il modello di un'etica dell'obbligazione razionale valido in qualche modo etsi Deus non daretur» (32), ossia, indipendentemente dalla volontà divina e dalla logica del premio e del castigo. Siamo all'«autarchia filosofica “alla Sigieri”» (33), e cioè a quell'indipendenza spirituale, che la filosofia e la teologia fortificano ulteriormente, lasciando inalterato il punto di partenza e il punto di vista complessivo, che è quello razionale. È il trionfo della luce dell'intelletto, sia pure in forma proemiale. Il fascio delle norme razionali è inviolabile, vale di per sé, da rispettare, indipendentemente dalla fede e dalle speranze di ognuno.

La teologia non fa che confermare e irrobustire, senza problematizzare, siffatta «recta ratio». Si intravede all'orizzonte una razionalità che si va dischiudendo, prima a livello elementare, eguale per tutti, poi in forme sempre più elaborate ed elevanti, fino a quella che garantisce la beatitudine perfetta, e cioè quella rivelata. La teologia e, prima, la rivelazione costituiscono forse, quel «surplus» entro cui la stessa «recta ratio» non viene ripensata, ma solo consolidata, conservandone la logica? Non siamo, allora, alle «veritates emancipatae a Deo», che si impongono a tutti e per sempre, con o senza Dio? Non siamo, dunque, al primato dell'aspetto 'contemplativo' e intellettuale, sia filosofico che teologico? È l'esaltazione del carattere 'oggettivo', 'immodificabile' e 'totalitario' del vero, la cui conquista è simultanea alla

---

(31) *Ivi*.

(32) G. FIORAVANTI, *Pro patria mori: un conflitto di modelli etici nel pensiero medievale*, in: *Enoxis kai philia. Untione e amicizia*, Catania 2002, 644.

(33) *Ivi*, 645.

realizzazione di tutte le potenzialità dell'esistenza, che non può non dirsi felice.

### 3. BONAVENTURA OLTRE LA FELICITÀ COME VISIONE

A questo punto è ineludibile la domanda: se la «recta ratio» si impone «etsi Deus non daretur» il teologo, sviluppando siffatta razionalità, non si appresta a costruire un tempio senza Dio, nel senso che le cose proposte, anche se rivelate, valgono per quelle che sono, e cioè grazie alla verità che trasmettono? O forse, e meglio, non erige il teologo una cattedrale, autentica prigione di Dio, nel senso che questa è fatta con quei tasselli d'oro che son tali, con e senza Dio, momenti di quell'unica logica, cui Dio e l'uomo soggiacciono allo stesso modo e con la stessa necessità? Se le cose stanno così, occorre problematizzare il primato della ragione e l'indole del reale, per aprire un diverso discorso, chiedendosi perché e cosa siano le cose che sono e quale il senso ultimo delle cose dette.

È significativo l'assunto agostiniano, richiamato da Bonaventura: «Quia bonus est Deus, sumus; et in quantum sumus, boni sumus»(34). Non si vuole violare la logica della ragione o marginalizzare la verità. Ponendo al centro il bene come forza espansiva, si cambia registro interpretativo del reale, rispetto a cui il vero, che la ragione esplora, risulta strumentale, con il compito di illuminare la strada alla padrona – la volontà – perché non inciampi. Il discorso sulla felicità riguarda il nucleo più profondo dell'essere. Se questo consiste nel bene, la felicità non può risolversi in un'elevazione prioritariamente intellettuale, denunciata da Tempier(35), ma maturare a partire dalle radici del-

---

(34) *II Sent.*, d. 1, p. 2, c. IV. La messa in ombra dell'Ordine benedettino, con il suo taglio contemplativo e come un corpo separato rispetto alla società, da parte dei mendicanti, soprattutto francescani, è da mettere in rapporto a un cambio di prospettiva di fondo – la concezione in termini di volontà o di amore, e, dunque, di coinvolgimento, del singolo nella trama concreta della vita cittadina.

(35) Emessa cinque anni dopo la morte di Bonaventura, la condanna del vescovo parigino Tempier era contestata da quanti la ritenevano arbitraria o, comunque, limitata al mondo parigino. G. Duns Scoto, che ne condivideva il motivo ispiratore, in merito scrive: «Contra hoc est quod istud est damnatum sicut quidam articulus, damnatus ab Episcopo Parisiense et excommunicatus. Quod si dicatur "excommunicatio non transit marem vel dioecesim" – si tamen fuerit articulus damnatus ut articulus haereticus, vide-

l'essere. Se le cose non sono perché razionali, ma sono perché volute, si impone come primaria la libertà oblativa, alla cui luce la felicità non può non prendere un'altra piega, quella dell'amore gratuito.

«Di qui si vede che tutta la beatitudine non sta nella facoltà intellettuale»(36) – scrive Bonaventura. La filosofia non è la nostra dimora, essendo piuttosto via, non luogo di riposo, a meno che non voglia vedere il cielo con una candela(37). Bonaventura contesta il percorso che muove dal primato del vero, lungo il quale la felicità non potrebbe che essere di segno intellettuale. Al centro è da porre il «bonum diffusivum sui» con la sua dinamica interna e il carattere festoso del suo apparire(38). La tesi della felicità intellettuale, con cui Bonaventura fa i conti, considera la razionalità trama sostanziale del reale, cifra di perfezione e di elevazione suprema. È la tesi, estranea alla sensibilità francescana, che Bonaventura non condivide. Non si dimentichi che sin dal 1240 il testo di Marziano Capella – *De nuptiis Philologiae cum Mercurio* – era stato soppiantato dalle opere di Aristotele, e tra queste da quella *Metafisica* in cima alla quale vi è il Dio «noesis tes noeseos» espressione di un pen-

---

tur esse damnatus sicut haereticus non solum auctoritate dioecesiani, sed etiam auctoritate Papae» (*Ordinatio* II, d. 2, p. 2, q. 1-2: VII 244).

(36) *Hex.*, II 29. E più avanti: «Iste amor est sequestrativus, soporativus, sursum-activus. Sequestrat enim ab omni affectu alio propter sponsi affectum unicum; soporat et quietat omnes potentias et silentium imponit; sursum agit, quia ducit in Deum» (n. 31).

(37) *Collationes de septem donis de Spiritus Sancti*, IV 12.

(38) *Itin.*, VI 2: «Si igitur potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis, quae est actus purus principii caritative diligentis amore gratuito et debito et ex utroque permixto, quae est diffusio plenissima per modum naturae et voluntatis, quae est diffusio per modum Verbi, in quo omnia dicuntur, et modum Doni, in quo caetera dona donantur; potes videre...». Per intendere questa singolare impostazione del discorso e dunque il modo propriamente francescano di leggere il creato, si rifletta sul diverso modo di intendere la «diffusio boni» da parte di Tommaso: «Cum autem dicitur quod bonum sit diffusivum secundum sui rationem, non est intelligenda diffusio secundum quod importat operationem causae efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causae finalis; et talis diffusio non est mediante aliqua virtute superaddita. Dicit autem bonum diffusionem causae finalis, et non causae agentis: tum quia efficiens in quantum huiusmodi non est rei mensura et perfectio, sed magis initium; tum etiam quia effectus participat causam efficientem secundum assimilationem formae tantum, sed finem consequitur res secundum totum esse suum, et in hoc consistebat ratio boni». Per lo sviluppo dell'impostazione tomista cfr. G. BINOTTI, *Fine ultimo, fondamento dell'identità della persona*, «Annali Cheresi» (2008) 31-58.

siero trasparente e autosufficiente. Ebbene, la Rivelazione cristiana non rappresenta un semplice accrescimento di questo mondo di luce intellettuale. Bonaventura mette mano alla rettifica dell'immagine di Dio, che non è il Dio ripiegato su se stesso, bensì il Dio-bontà, che crea in libertà(39), sicché «tutto il mondo è come uno specchio luminoso, come carbone che diffonde luce»(40): «...la creatura proviene dal creatore, non però in modo naturale, in quanto essa è d'altra natura; dunque proviene come opera d'arte»(41). E l'opera è artistica se frutto di creatività nella libertà, sia nel senso che l'artista avrebbe potuto non fare ciò che ha fatto, sia nel senso che lo ha fatto quando ha voluto(42), e sia perché si è lasciato investire dal fascino del bello in quanto tale. Ritessendo la trama, imbastita dalle rationes seminales(43), l'uomo è chiamato a sentire in sintonia con il gesto creativo divino. Quella di Bonaventura non è una prospettiva pagana, né platonica né aristotelica.

Bonaventura opta per Agostino(44), che comprende e insieme supera sia Platone che Aristotele. È nuovo il clima dottrina-

---

(39) *II Sent.*, d. 1, a. 3, q. 3, ad 3: «Quia dilectio Dei ad creaturam non est affectio, sed effectus communicatio. Communicatio autem secundum rationem habitualement attenditur secundum bonitatem: quia bonum natum est se communicare. Secundum rationem vero actualem attenditur seu respicit voluntatem; quia enim vult ideo facit. Ratio ergo communicandi venit ex voluntate et bonitate».

(40) *Hex.*, II 3.

(41) *Hex.*, XII 3.

(42) *III Sent.*, d. 32, a. 1, q. 1, ad 4: «Quod dilectio Dei est causa sufficiens, proxima et immediata boni creati, dicendum quod verum est; sed quemadmodum voluntas divina dicitur causa immediata quia non intervenit alia causa, non tamen quod semper ponat effectum, sed solum pro tempore pro quo vult sicut ab aeterno voluit [...] sic et in ipsa dilectione Dei oportet intelligi».

(43) *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 3, q. 2, resp. et concl.: «[Un terzo modo di affrontare il problema del rapporto corpo - anima] sumitur per comparisonem animae rationalis ad corpus humanum, ex qua parte innotescit nobis anima non solum secundum accidentia, sed etiam secundum substantiam et naturam. Hoc enim quod est animam uniri corpori humano [...] non dicitur actum accidentalem [...]; non ignobilem, quia ratione illius est anima nobilissima formarum omnium, et in anima stat appetitus totius naturae».

(44) *Unus est Magister vester*, 18 ad finem: «Et ideo videtur quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora». E nel numero seguente (19): «Uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae, per Spiritum sanctum datus est Augustino».

le, entro cui egli pone il tema della felicità. Cambia il contesto, cambia l'antropologia, cambia l'ontologia e, prima ancora, è diversa l'indole del suo pensare teologico, segnato dalla logica della «dilectio»(45). Dalla felicità come visione si passa alla felicità come partecipazione, dalla felicità come conquista alla felicità come dono. Il senso del mondo, il fine dell'esistenza e le modalità di maturazione non sono nella filosofia, intesa oramai come puro spazio teoretico, senza anima esistenziale(46). La verità, se fosse discriminante, basterebbe cercarla, trovarla e imporla. Ma là dove a fondamento non c'è la libertà, non matura il fiore della felicità, e la libertà c'è solo là dove si crea o è possibile creare qualcosa che prima non c'era, spazio distensivo e rasserenante dell'esistenza. Occorre procedere a una rifondazione del discorso, interpretando la verità come forma provvisoria della libertà creativa. La fonte non è più il *logos* eracliteo, che tiene insieme con la forza i molti, né tantomeno quello anassimandro, che condanna chi si allontana dal ceppo originario. La fonte non è greca, ma cristiana, con al centro il *Logos* giovanneo, che è il *logos* dell'accoglienza, non dell'ordine inviolabile, della comunione, non della competizione conflittuale, dell'interpretazione dei segni, messaggi, parole, non dell'imposizione di un verdetto unico e inappellabile(47).

---

(45) *III Sent.*, d. 32, a. 1, q. 1: «Utrum Deus dilexerit creaturas aeternaliter [...]. Respondeo dicendum quod [...] dicitur Deus aliquem diligere, vel quia actū communicat ei bonum, vel quia proponit communicare [...] verbum *diligendi* impositum est ab ipsa liberalitate affectionis se ipsam alteri communicantis».

(46) Il rilievo è di P. Hadot, il quale nota che questa 'scarnificazione' della filosofia antica a opera del cristianesimo è simultanea all'assimilazione e trasfigurazione della pratica tradizionale degli esercizi spirituali. «È ciò che accade specialmente in Clemente di Alessandria, in Origene, in Agostino, nel monachesimo. Ma, con la scolastica del medioevo, *theologia* e *philosophia* si sono chiaramente distinte. La teologia ha preso coscienza dell'autonomia posseduta in quanto scienza suprema, mentre la filosofia, svuotata degli esercizi spirituali che facevano ormai parte della mistica e della morale cristiana, è stata ridotta al rango di un'*ancilla theologiae* che fornisce a quest'ultima un materiale concettuale, dunque puramente teorico» (P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica...*, 67).

(47) Pur senza condividerne tutte le premesse, lo spirito è quello del saggio di G. VATTIMO, *Addio alla verità*, in: AA. VV., *Luoghi del pensare*. Contributi in onore di V. Vitiello, Milano 2005, 87-92, con l'epilogo che sottoscrivo per intero: «In definitiva, si tratta di comprendere che la verità non è 'trovata' nella 'realtà' delle cose, ma che si costruisce attraverso il con-

È il *logos* della partecipazione conviviale. Al dominio subentra il servizio, alla forza, che tiene insieme, la libertà creativa, che dilata gli spazi. Il cristianesimo svuota la filosofia dei compiti con cui è sorta, trasfigurandone lo spirito. Si è fuori della neutralità pagana, nel cui contesto non si erompe in un inno di grazie (48).

Si impone un'altra concezione del mondo, che fa capo a colui che l'ha voluto e realizzato, pur potendo non volerlo, e continua a custodirlo affidandone la gestione all'uomo. Dall'insieme emerge un quadro che vede il Dio trino, mistero della donazione eterna del Padre e del Figlio nello Spirito, che si dona nel tempo attraverso il mondo (49), e, dall'altro, l'uomo, sua immagine, interprete e principale destinatario, chiamato a donarsi a sua volta, abbandonandosi alla logica creativa che sale dal profondo dell'essere e si trasforma in canto di lode (50). È il circolo della felicità, nella comunione della logica oblativa.

Allora, cosa di singolare porta con sé questa prospettiva, e in cosa questa si differenzia da tutte le altre? O anche, cosa accomuna Bonaventura ai filosofi aristotelici e a quanti si ispirano a quella matrice, e cosa lo distanzia? Come per i filosofi così per Bonaventura, la felicità riguarda la concertazione di tutte le potenze: senza l'autodominio, che si risolve nella libertà dell'*io*, non c'è felicità. È ovvio che il dominio riguarda prioritariamente il versante interiore – posso amare o non amare – e solo come riflesso il versante esteriore. È la libertà come trascendenza, sottratta agli ondeggiamenti degli eventi e alla forza suggestiva di

---

senso 'informato' dei differenti individui e delle differenti comunità che, senza confondersi, coesistono in una società che si vuole libera. Dunque, è abbastanza giustificato appellarsi all'imperativo cristiano della carità: l'espressione di s. Paolo – *veritates facientes in caritate* –, che utilizza un verbo già presente nell'*Etica nicomachea* (Lib. VI), *altheuontes* può ben farci da orientamento per quest'ultimo (finora) 'transito' della verità, in direzione di una società più libera e, quindi, molto più amicale» (p. 92).

(48) *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, concl.: «Non est autem perfecta laus nisi adsit qui approbet, nec est perfecta manifestatio nisi adsit qui intelligat, nec perfecta communicatio bonorum nisi adsit qui eis uti valeat».

(49) *Brevil.*, II 12: «Creatura mundi est quasi quidam liber in quo re-lucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix».

(50) *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, concl.: «Et quoniam laudem approbare, veritatem scire, dona in usum assumere non est nisi solummodo rationalis creaturae, ideo non habent ipsae creaturae irrationales ad Deum ordinari, sed mediante creatura rationali».

ciò che è altro da noi(51). La lezione di P. Hadot è in questo senso persuasiva, e cioè, questo equilibrio psicologico e questa elevazione esistenziale non solo caratterizzano l'esperienza greca, ma rifluiscono poi nel mondo cristiano(52).

Allora, ove riporre la differenza tra il discorso di Bonaventura e il discorso dei filosofi della Facoltà delle Arti? Se nell'ottica dei maestri delle arti – si pensi a Giacomo da Pistoia e a Sigieri di Brabante – l'accento cade sullo sforzo personale, fino all'ascesi la più severa verso la vetta della speculazione pura, senza più il peso delle passioni e il clamore dei conflitti, cosa Bonaventura intende mettere in evidenza con il richiamo alla Rivelazione? In breve, quale aspetto dell'esistenza viene in primo piano se il tema della felicità viene svolto alla luce della parola ispirata? Quale logica e, dunque, quale piega prendono il pensare e il vivere? Se Bonaventura riserva il primato alla volontà creatrice, quali orizzonti di vita si dischiudono, che il primato della ragione tende a lasciare in ombra?

---

(51) A. FERMANI, *Vita felice umana. In dialogo con Platone e Aristotele*, Macerata 2006, 254: «La felicità non può esaurirsi in uno o più oggetti, ma è qualcosa che è al di là degli stessi, esattamente come il tutto è superiore alle parti e non si riduce alla somma di esse». E più avanti, con riferimento alla saggezza che Aristotele indica come l'architetto della vita buona, si legge che «è alla totalità che spetta il compito di fare della vita una totalità organizzata di parti, una totalità dotata di senso, e non sprazzi di vita frammentari e discontinui». Cfr. della stessa autrice *Aristotele e la felicità. Flessibilità metodologica e versatilità esistenziale*, in: M. MIGLIORI-A. FERMINI (a cura di), *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, Brescia 2008, 107-149.

(52) Alludendo alla distinzione tra filosofia antica e filosofia moderna, P. Hadot scrive: «La filosofia antica propone all'uomo un'arte della vita, mentre al contrario la filosofia moderna si presenta anzitutto come la costruzione di un linguaggio tecnico riservato a specialisti» (P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica...*, 164). Utile poi questo suggerimento: «Quando si vuole interpretare un'opera filosofica dell'antichità, bisogna anzitutto applicarsi a seguire il movimento, i meandri del pensiero dell'autore, cioè in definitiva gli esercizi dialettici o spirituali che il filosofo fa praticare ai suoi discepoli, riprendendo, per es., l'esposizione a partire da diversi punti di partenza, come avviene in Aristotele, esercizi successivi che non sono per forza rigorosamente coerenti. Dall'altra parte ho scoperto che quando il filosofo cerca di essere sistematico, come è il caso di certi testi di Epicuro o degli stoici, si tratta spesso di far praticare un esercizio spirituale, o si potrebbe dire mnemotecnico, finalizzato a far meglio assimilare i dogmi che determinano un modo di vita per possederli dentro di sé con certezza» (*La filosofia come modo di vivere...*, 123).

Pare di dover ribadire che chi muove dal primato della ragione non può non rimanere prigioniero della ragione, sia pure fortificata dalla luce teologica, come accade a Enrico di Gand, segnato da una sorta di «égoïsme vertueux» (53), sia nel senso elitario e sia nel senso che la virtù si risolve nell'esaltazione dell'io, protagonista dell'ascesa intellettuale. È l'epilogo dello sforzo umano che, qualificando l'avventura, avanza pretese tipiche dell'«arkè», entro il breve arco di luce della ragione (54). La filosofia greca, nel suo versante soprattutto stoico, ne è la conferma persuasiva. Ora, la domanda: Perché andare oltre? Quale il segreto della felicità cristiana?

Qui, non si tratta di contestare, bensì di accrescere la luce, non di confrontare posizioni contrastanti, ma di leggere il meno disponendo del più, andando più in alto e più profondità. È un cambio di prospettiva, che riposiziona tutto, dando luogo a un altro scenario. «Poiché Dio è in alto [*sursum*], è necessario che la mente si innalzi a lui con tutte le forze» (55). Senza la luce della rivelazione, si rimarginano le ferite, ma non si alimenta lo spirito in vista di una nuova stagione. È necessario disporre dell'«occhio storico» che ci metta a parte di ciò che è accaduto, tra le cui rovine si trovano disperse le nostre radici. «Se, come i filosofi dicono, l'anima si unisce naturalmente al corpo, questa non contrae malattia, altrimenti Dio dissiperrebbe le cose, non le conserverebbe» (56). Non conoscendo come eravamo e come saremo, non è possibile dire come siamo né come dobbiamo essere. Ignorando la malattia, non sentiamo la necessità di cercare la medicina che risana e ridà fecondità creativa all'esistenza. Se lo sguardo ricade su se stesso, l'esistenza si intristisce e il cerchio si chiude. Le prospettive dei filosofi sono anguste,

---

(53) A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris 1991, 344.

(54) P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica...*, 159: «In effetti stoici ed epicurei raccomandano di vivere nel presente, senza lasciarsi turbare dal passato, senza angustiarsi per il futuro incerto. Per loro il presente è sufficiente per la felicità, poiché è la sola realtà che sia nostra, la sola realtà che dipenda da noi. Stoici ed epicurei concordano nel riconoscere il valore infinito di ogni istante [...]. D'altronde non solo si può, ma si deve esser felici subito. C'è urgenza, il futuro è incerto, la minaccia della morte incombe. 'Mentre si attende di vivere, la vita passa' (SENECA, *Lettere a Lucilio*, I 1)».

(55) *De red. art. ad theol.*, 25.

(56) *Ivi*, 9.

perché pongono al centro ciò che andrebbe lasciato in periferia, e ritengono sostanziale ciò che invece è solo funzionale.

Dunque, occorre mutare punto di vista, e cioè occorre salire più in alto per vedere più e meglio (57). Quella dei filosofi «est falsa beatitudo», perché povera, a causa dell'assenza di quel motivo ispiratore che dà volto nuovo a cose antiche, collocandole in un diverso contesto. Tutti i filosofi hanno cercato la felicità, «sed defecerunt». Perché? Il problema riguarda cosa si siano proposti di raggiungere. Se tutti desiderano la felicità, quale volto ha siffatto desiderio? Quale felicità è stata inseguita? Anche i filosofi più nobili, come Plotino o Cicerone, non sono riusciti a dissipare le tenebre (58), non perché non abbiano cercato, ma perché prigionieri della logica dell'*io*, con una luce molto fioca, che non ha retto alla tempesta delle passioni. E quale la passione che ha infiammato le altre? È la passione del dominio – le proprie passioni o l'ambito dei fenomeni naturali – con l'obiettivo di impedire di essere dominato. Si aggredisce per non essere aggredito: «Mors tua vita mea». È la filosofia della potenza, che attiva – e giustifica – il processo che porta a sostituire una forza con un'altra forza o anche, a imporre una forza più potente su di una più debole, senza sosta. Sapere è potere, per gli antichi con una piega filosofico-teologica, per i moderni con una carica scientifico-tecnica (59).

---

(57) Questo concetto pare ottimamente espresso da R. Guardini: «Quando la materia è afferrata dalla vita, essa si comporta diversamente da quando scorre soltanto secondo le leggi inorganiche. Questo comportamento, visto dalla prospettiva pura e semplice della materia, sarebbe una fiaba; nell'ambito dell'efficienza della vita, è naturale. Non appena l'elemento biologico è determinato dall'anima, offre prestazioni diverse da quando sussiste soltanto nell'istinto e nella crescita. [...] Ora la Rivelazione dice che le possibilità del mondo non sono limitate al loro stato 'naturale' – a effetti che il mondo può produrre servendosi di quanto gli è proprio – ma vanno al di là di essi a perdita d'occhio» (*Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, Brescia 2002, 236).

(58) *Hex.*, VII 3: «...in tenebris fuerunt, quia non habuerunt lumen fidei, nos autem habemus lumen fidei».

(59) A. TRAMPUS, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Roma-Bari 2008, 228: «La promessa di felicità, profetizzata da uomini del Settecento come Franz Mesmer, significava il riscatto da una condizione di malattia e di dolore imposto all'uomo nella vita terrena e, in senso metaforico, anche nella società. Questa idea sembra accompagnare tutta la storia del progresso scientifico, fino agli ultimi studi sui fondamenti della vita».

A partire dallo «scire per causas» (Aristotele), la filosofia si è venuta dispiegando come idolatria del potere e della forza. È l'anima dell'Occidente, a partire dai greci, per i quali il «thau-mazein» come scuotimento e ansia, può essere dissolto solo attraverso un sapere che preveda gli eventi (filosofia greca) o sia in grado di suscitarli (tecnica contemporanea)(60). Ebbene, tale logica non va né rettificata né potenziata. Qui se ne mostra l'indole, per uscirne, e abitare un altro territorio, dove è chiamata a svolgere un ruolo ancillare(61). Questo non implica il suo riconoscimento. L'Occidente è la terra della scienza e della tecnica, del benessere quantitativo e qualitativo. È il frutto della passione dominatoria, espressa attraverso una competizione di segno darwiniano, con la vittoria del più forte, che ha proseguito il suo cammino trionfale. Ora, quando e in quale contesto la logica della potenza vien messa alle corde, subordinata a qualcosa che, senza sconfessarla, ne trasformi lo spirito e l'immetta nel contesto di un'altra scala di valori? Finché non si dispone che della ragione e, come metro valutativo, se ne assume la logica, è inevitabile che il discorso non si apra su altri scenari.

Ci si deve allora meravigliare degli errori dei filosofi? «No. Infatti, essendo degli investigatori secondo la forza della ragione, non potevano giungere a tanto»(62), e cioè incapaci di proporre un diverso modello di felicità. Non che non fossero consapevoli di limiti e contraddizioni. Il problema è che essi hanno interpretato come struttura quella che era soltanto una condizione, lo «status iste» come l'unico possibile modo d'essere. È mancata la prospettiva storica, necessaria perché il dato non sopraffaccia e gli eventi perdano l'opacità della loro pesantezza. Se storico, qualunque limite è al più un macigno da rimuovere, non una barriera da rispettare.

---

(60) S. WEIL, *Germania totalitaria*, Milano 1990, dove si ribadisce che l'idolatria del potere ha percorso la lunga storia dell'Occidente, dalla guerra di Troia alla guerra civile di Spagna, dall'Impero romano al terzo Reich tedesco.

(61) Lo nota G. Vattimo, che aggiunge, a conferma, il sostegno di Nietzsche: «Aristotele pensa che il sapere supremo è quello che coglie le cause prime, permettendoci di dominare il divenire; Nietzsche dice esplicitamente che la metafisica è lo sforzo di impadronirsi con la forza delle ragioni più feconde...» (*Addio alla verità...*, 89).

(62) *Hex.*, VII 6.

Quale allora l'obiettivo di Bonaventura se non di liberare le molte energie, sepolte nel profondo dell'essere e, prima ancora, di rimuovere pregiudizi che ostacolano il sorgere di altre prospettive? Perché privi di una visione storica, i filosofi si sono affidati a una falsa lettura della nostra complessa realtà. «Infatti, i filosofi vedevano questi difetti, ma credevano che fossero nella fantasia, non nelle potenze interiori. Poiché pensavano che, come una sfera è mossa contro un'altra sfera, così la fantasia movesse e inclinasse l'anima alle cose esteriori, e l'intelletto la movesse naturalmente alle superiori. E rimasero ingannati, perché queste infermità sono nella parte intellettuale, non soltanto nella sensitiva».

Quale allora il cambio di lettura, che Bonaventura propone? «La forza intellettuale, la forza di amare, quella di potere, sono infette fino al midollo»(63). Ma quale l'infezione mortale? L'incurvamento di sé su se stesso, la chiusura del cerchio, con al centro l'*io*, votato alla supremazia. Ma come può la ragione, restando ragione, vedere ciò che è altro e oltre la ragione? Chi la pone all'inizio e ritiene che tutto ciò che è è perché razionale, costui si illude di vivere in una reggia, mentre si muove in una prigione.

Infatti, ciò che spezza – o rende faticosa – la comunione tra i beni e il sommo Bene è l'assunzione dell'*io* e del suo potere a polo primario dell'esistenza. La stessa dimensione divina viene letta in tale ottica potestativa – si pensi al *logos* eracliteo, alla funzione di sostegno della conoscenza da parte delle idee platoniche, allo «scire per causas» di Aristotele. Il carattere intellettuale della felicità è inevitabile, nel quadro dell'esaltazione della padronanza di sé e di quanto ci circonda. Ora, questa dimensione stoica o viene posta in un diverso orizzonte, rilevando che la felicità non appartiene alla logica del potere, o si impone come l'ultima parola. E allora, come trascendere la sensibilità greca, anima nascosta delle forme di felicità, che si sono susseguite nella storia occidentale? In fondo, il desiderio pagano di immortalità come cifra di felicità, non era alimentato dall'auspicata vittoria sulla propria finitezza, nell'assunto che immortalità e interezza si identificano?

Il desiderio dell'intero è nel desiderio di immortalità, e l'uno e l'altro identificati con il desiderio del bene, velo trasparen-

---

(63) *Ivi*, 8.

te di un impulso egoistico, dissimulato sotto la forma della sua oggettività, che invece è solo il volto dell'amore di sé che anima tutti gli sforzi di emulazione(64). Quella greca è la sfida alla forza corrosiva del tempo, arrestata dal bene in sé, inseguendo il quale si dà prova di potenza e generandolo – nella carne o nello spirito – si dà corpo alla soggettività, radice del desiderio e spazio vuoto della felicità.

È forse agevole distinguere l'amore per il bene in sé dall'amore di sé(65)? Esistenza e potenza si identificano. È la tesi che Aristotele enuncia parlando dell'atto come «energeia», che si dispiega nel tempo, disciplinata dalla forma. È la bellezza greca, che è energia placata, che riposa su se stessa, sottratta alla dissoluzione, sia pure per breve tempo. La filosofia mostra come le forme assorbano e disciplinino l'«energeia», dando luogo ai vari livelli dell'essere, del pensare e dell'agire. È la scienza del controllo, con cui si raggiunge la quiete, identificata con la felicità. La stessa capacità creativa, che l'Occidente ha tratto dalla lezione greca e ha posto al centro della sua avventura, è stata interpretata come tratto qualificante della felicità, intesa questa – ancora e sempre – come espressione di potenza. È ancora in questa logica che vien posto e risolto l'uscir di scena – la morte. Si vuole abbandonare il palcoscenico a tempo debito, e chiudere con dignità la propria vita (eutanasia), ove si riconosca che è impossibile proseguirla, rimanendo se stessi. L'io, cifra del potere, al centro, sempre.

Il cambio di prospettiva si impone, se si vuole uscire dalla logica dell'identità e della potenza, non nella direzione dell'impoverimento, ma dell'esaltazione, non della contrazione, ma dell'ampliamento. Si comincia dalla cima e si perviene a valle(66). La

---

(64) A. Fussi, *Tempo, desiderio, generazione. Diotima e Aristofane nel Simposio di Platone*, «Rivista di Storia della Filosofia» 63 (2008) 1-27.

(65) *Simposio* 209c-d: «E ognuno preferirebbe generare per sé tal genere di figli piuttosto che figli umani, considerando Omero e Esiodo e gli altri valenti poeti, e invidiando la prole che hanno lasciato, prole che procura loro fama e ricordo immortale, essendo essa stessa immortale». I figli durano molto meno di libri immortali. Bene, immortalità e culto del sé tracciano cerchi che si sovrappongono, difficile da distinguere in causa ed effetto. Il bello e il bene non sono paludati rivestimenti di quell'impeto all'autoesaltazione che pudicamente dissimuliamo, ma che restano il nucleo inossidabile del nostro pensare e vivere?

(66) *Brevil.*, I 1: «Ipsa sola [theologia] est scientia perfecta, quae incipit a primo [...] et pervenit ad ultimum [...]; incipit a summo [...] et pervenit ad infimum».

rivelazione e, a suo commento, la teologia sono – dovrebbero essere – un fiume di luce che scorre nel tempo, per tenderne le virtualità fino all'impossibile, ai limiti del comprensibile, là dove pluripartendosi in mille onde si inoltra negli anfratti dell'esistenza di tutti, dandole calore e significato. Occorre desiderare e accogliere siffatta luce, perché altrimenti, come si legge ad apertura dell'*Hexaëmeron*, «se un occhio malato è ferito da un raggio di sole, l'occhio non è illuminato, ma piuttosto si acceca»(67).

Più che un sapere tra i saperi o un sapere superiore agli altri saperi, la teologia è lo spazio dei saperi, riservandosi il compito di render conto del perché l'uomo nel tempo sia insoddisfatto, perché nulla l'acquieti, quali siano le forze che ne appesantiscono il respiro, lungo quali sentieri il passo diventi più leggero e, soprattutto, quale sia la logica che, coinvolgendo tutte le potenze, mostri il volto della felicità come 'forma di vita'. La teologia scienza della libertà totale. Se il soggetto della beatitudine è l'anima, da cui «per quendam redundantiam» avvolge il corpo, il luogo di inerenza sono le potenze, considerate non solo secondo gli atti, ma secondo la sostanza, cui sono unite(68).

Il discorso sulla beatitudine o riguarda tutto l'uomo o risulta riduttivo – o è un modo d'essere, o è un'esperienza frammentaria e provvisoria. Ma quale sapere più efficace e autorevole di quello teologico è in grado di sciogliere i vincoli del tempo e i nodi della storia? Qui, all'interno dell'orizzonte rivelato la ragione si conferma strumento prezioso e insostituibile, perché aiuta a «cogitare utilia et vitare curiosa [...]. Nihil in nobis est pretiosius intelligentia»(69), il cui compito è di diffondere la lu-

---

(67) *Hex.*, I 2.

(68) «Beatitudo est in sola anima ut in subiecto primo per inhaerentiam, in corpore vero per quendam redundantiam»: *Hex.*, I 3, concl. «Beatitudo est in anima primo secundum potentiam, et quidem una [beatitudo] in pluribus potentiis»: *ivi*, q. 4, concl. Si precisi che le potenze appartengono al genere sostanza «per reductionem», sicché le potenze se non sono sostanza, non per questo sono degli accidenti. Esse sono piuttosto delle realtà consustanziali o anche sono proprietà della sostanza, sia pure non in senso aristotelico. Chiarendo cosa significhi il dire che le potenze sono sostanza «per reductionem». E. Gilson scrive: «*Ridurre* significa per lui assegnare il genere della sostanza, sotto cui viene collocandosi un essere che non è esso stesso una sostanza» (*La filosofia di san Bonaventura*, Milano 1995, 322). In realtà non pare che questa spiegazione renda a pieno la forza pervasiva, cui qui Bonaventura allude.

(69) Il testo prosegue: «Multum dolemus, cum perdimus aurum; multo plus debemus dolere, si amittamus intelligentiam; quia nihil est ita carum sicut actus intelligentiae» (*ivi*, V 1).

ce della parola rivelata, perché si intraveda l'immensità dello scenario ove la nostra libertà creativa deve dispiegare il suo potere, guadagnandosi il «valde bonum», conferma gratificante di un'esistenza matura e pacificata.

#### 4. LA BEATITUDINE ALIMENTO DEI DESIDERI DI FELICITÀ

Se la teologia ci colloca su un altro territorio – il territorio del bene – occorre chiedersi quale sia il rapporto tra il Bene e i beni. O, anche, quale la logica del bene? Dove coglierlo, e quando ci viene incontro? Non è Dio stesso il sommo Bene? Se è così, la logica di Dio è la logica del bene. E questa non è forse il vero spazio della felicità? Se è il luogo della felicità, come il bene alimenta i nostri desideri, e quando, invece, questi lo lasciamo in ombra, fino a rinnegarne l'esistenza?

«Tutti desiderano per natura la beatitudine». Ora, se è il fine di tutti i desideri(70), la beatitudine è anche la loro radice, oltre che il loro approdo. «Omnes naturaliter appetunt beatitudinem» e cioè la comunione con la pienezza – non senza ragione l'anima è detta «capax Dei». Grazie alla libertà, l'uomo viene subito dopo Dio: «Ogni libero arbitrio – scrive Bonaventura – si colloca immediatamente al di sotto di Dio ed è dopo Dio il primo principio di ogni sua operazione. Infatti, esso corrisponde a ciò che vi è di supremo nella creatura razionale, e soltanto Dio gli è superiore»(71).

La libertà è il principio di ogni operazione, e dunque è l'orizzonte entro cui accade ciò che è davvero umano. Cosa vale a saturarlo, all'infuori di Dio? «Il desiderio si rivolge principalmente verso ciò che lo sollecita con maggior forza, e con maggior forza lo sollecita ciò che è amato in massimo grado; ma in massimo grado è amata la beatitudine. La beatitudine tuttavia non si ottiene se non per mezzo del sommo Bene e del fine ultimo; dunque il desiderio umano non desidera altro che il bene sommo, ciò che conduce ad esso e ciò che in qualche mo-

---

(70) «Finem namque desideriorum omnium constat esse beatitudinem»: *Opuscula varia ad Theologiam mysticam*, III 48.

(71) «Omne liberum arbitrium immediate est sub Deo constitutum et quodlibet est suarum operationum post Deum primum principium. Attenditur enim secundum rationalis creaturae supremum, quo solus Deus superior est»: *II Sent.*, d. 25, p. 2, a. u., q. 1, concl.

do ne è l'immagine»(72). Dunque, ogni bene è desiderato in quanto traccia del sommo, ragione dell'intensità con cui ne condividiamo il senso, lasciandoci prendere da esso, come anche ragione del suo attraversamento. L'idolatria è la tentazione che si riveste delle forme le più disparate.

Possiamo dire allora che il sommo Bene è la forza attrattiva, l'anima segreta di tutti i desideri, da evocare e additare nella sua singolarità, perché non venga confuso con una forza generica o con una realtà inferiore, e insieme non ci impedisca dal godere fino in fondo delle cose, come di avvertirne il limite. Le creature hanno un respiro divino, che si tende a soffocare(73), da recuperare, riportandole alla sorgente(74). L'opera della redenzione è la conferma della somma liberalità divina, la cui «eccellentissima benignitas» conferma che l'obiettivo perseguito è l'identificazione di bene e felicità, nel senso che il bene è essenzialmente diffusione oblativa, lungo la quale la felicità prende forma e consistenza(75).

Come intendere siffatta relazione tra i beni e il sommo Bene, tra il desiderio di beatitudine e la beatitudine? L'analogia è con l'attività conoscitiva, resa possibile dalla coniugazione tra l'oggetto conoscibile e ciò che ne consente l'effettiva conoscenza. Altrettanto si dica dell'esperienza di piacere, resa possibile dalla cosa in questione e insieme dal sommo Bene, che è alle radici, senza, dunque, esserne l'oggetto. Un qualunque desiderio

---

(72) «Desiderium autem principaliter est illius quod maxime ipsum movet. Maxime autem movet quod maxime amatur; maxime autem amatur esse beatum; beatum autem esse non habemur nisi per optimum et finem ultimum: nihil igitur appetit humanum desiderium nisi quia summum bonum, vel quia est ad illud, vel quia habet aliquam effigiem illius»: *Itin.*, III 4.

(73) Le implicazioni di questa 'distrazione' sono molte e rilevanti. Il fatto che la voce di felicità sia spenta nel fondo dello sfruttamento, a opera di ingranaggi ferrei; il fatto che sia difficile sottrarre l'uomo all'infelicità come destino, a causa della presunta oggettività della trama della storia, che travolge tutto e tutti, significa che quel respiro divino è stato non emarginato, ma volutamente cancellato. Cfr. G. DE MICHELE, *Felicità e storia*, Macerata 2001.

(74) «Nemo novit nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus Sancti medullitus inflamat quem Christus misit in terram»: *Itin.*, VII 4.

(75) *Sermo I 3, 47-51*, in: *Sancti Bonaventurae Sermones Dominicales*, Grottaferrata 1977: «Si quaeratur ratio et causa principalis quare Deus venit in carnem, optime respondetur quia huius ratio praecipua est excellentissima benignitas Dei a qua et secundum quam et propter quam facta est Verbi incarnatio».

attiva una dialettica, analoga a quella che presiede alla vita gno-seologica – potenza conoscitiva (desiderante), realtà conoscibile (amabile), e struttura apriorica (immagine di Dio), che rende possibile l'intera operazione. Come i veri non sono tali che nella Verità, nel senso del collegamento agostiniano tra verbo esteriore, estenuato e povero, e verbo interiore, traccia incandescente del Verbo divino, così i desideri non sono pienamente tali che nel desiderio della beatitudine. Come in noi vi è un «lumen quoddam directivum» o anche un'«impressio aliqua summae veritatis»(76), così vi è una traccia di «beatitudo», l'una elemento formale del conoscere, l'altra del desiderare. Come una qualunque conoscenza non si spiega senza una ragione eterna, normativa e motrice («ut regulans et motiva»)(77), così un qualunque desiderio non si spiega senza il «summum Bonum», radice di quella «sinderesi», che orienta attraverso le cose «ad illud», di cui sono la traccia, o immettono nel suo circuito, perché «effigem illius»(78). La parola divina è, dunque, un uscir fuori dall'oscurità e dall'ignoranza, il veder nuovamente i cieli, la nostra sede, contro tutte le deformazioni e i travimenti(79).

E allora, quando diciamo che l'uomo è deiforme e che è felice solo in Dio, cosa intendiamo? È vero che «il fine di tutti i desideri è rappresentato dalla beatitudine»(80). E allora, come

---

(76) *I Sent.*, d. 17, p. 1, q. 4, concl.: «Species autem innata potest esse dupliciter [...]. Secunda species est impressio aliqua summae veritatis in anima, sicut verbi gratia animae a conditione sua datum est lumen quoddam directivum et quaedam directio naturalis».

(77) *De scientia Christi*, IV, concl.: «Ad certitudinalem cognitionem intellectus etiam in viatore requiritur, ut aliquo modo attingatur ratio aeterna ut ratio regulans et motiva, non tamen ut sola et in sua claritate, sed simul cum propria ratione creata et in speculo et aenigmate cognita».

(78) *II Sent.*, d. 39, a. 2, q. 1, ad 4: «Sicut in parte animae cognitivae est quoddam naturale iudicium, quod quidem est conscientia, ita in parte animae affectivae erit pondus ad bonum dirigens et inclinans; hoc autem non est nisi synderesis». L'elemento divino non immunizza dall'errore: «Ratio superior, quamvis aspiciendo ad leges aeternas non peccat iudicando, tamen secundum ea quae percipit a sensibus, vel etiam secundum lumen sibi datum ei innatum, potest deficere, maxime in statu naturae lapsae» (*II Sent.*, d. 24, p. II, a. 1, q. 1).

(79) *Sermo XXI* 3: «Deus autem est: fons lucis ac per hoc homo formatus factus est particeps aeternae lucis per sapientiam». E poco avanti aggiunge: «Dum recessit a fonte lucis factus est mortali...» (*ivi*, 4).

(80) *Opuscula varia ad Theologia mysticam*, III 48: «Finem namque desideriorum omnium constat esse beatitudinem».

affinare e educare i desideri, non mortificandoli o spegnendoli, ma conservandone il calore della fonte? Il prototipo è Daniele «vir desideriorum» (81). I desideri «rendono semplice, elevano, infiammano l'anima», sottraendola all'apatia stoica o alla remissiva accettazione di ciò che è o accade (82).

Il rapporto tra «desiderium» e «beatitudo» è stretto. Allora, come orientare e far crescere i desideri? I saperi non dovrebbero educare a dilatare la nostra forza desiderante? È questa, forse, la ragione per cui Bonaventura ci educa a cogliere la presenza di Dio «in creaturis» e «per creaturas» (83), lungo i sentieri più vari e nei territori più impensati, con l'obiettivo non di attenuare la festa dell'essere, ma di intensificarla, accendendo quel fuoco dell'essere entro cui l'esistenza si infiamma. Guardare se stesso e insieme le creature dal punto di vista di Dio è coglierne la ricchezza, lo spessore, la bellezza, senza dimenticare che, comunque considerate e sperimentate, le creature sono frammenti di luce di quel «totum luminosum», che resta «intimior intimo meo», pur nell'opacità del tempo (84).

## 5. ENTRO LA LIBERALITÀ DIVINA LA FELICITÀ

Spesso diamo spazio e peso a ciò che vediamo, trascurando ciò grazie a cui ammiriamo un panorama, e cioè la luce che quei colori fanno splendere. Il desiderio e la cosa desiderata talvolta ci sequestrano, lasciando nell'ombra ciò che rende possibile il desiderio e amabile la creatura. È sorprendente la cecità

---

(81) *Itin.*, prol.: «Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit 'vir desideriorum'. Desideria autem in nobis inflammantur dupliciter, scilicet per clamorem orationis, quae rugire facit a gemitu cordis, et per fulgorem speculationis, qua mens ad radios directissime et intensissime se convertit».

(82) *Sermo II (De regno Dei descripto in parabolis evangelicis)*, 35: «Item, ad habendum regnum expediunt sapientialia desideria, iuxta quod dicitur Sapientiae sexto: concupiscentia sapientiae deducit ad regnum perpetuum; et hoc, quia talia desideria anima simpliciter, elevat et inflammat».

(83) L'«itinerarium» si snoda lungo questi due percorsi e lungo tre tappe, con tracce nel mondo sensibile, nel regno umano, o in se stesso. L'unico Dio, individuato in molte identità, ragione delle sue molte rappresentazioni nella storia dell'umanità.

(84) *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 3, ad 3: «Conscientia est sicut praeco Dei et nuntius, et quod dicit, non mandat ex se, sed mandat quasi ex Deo, sicut praeco, cum divulgat edictum regis».

(«mira caecitas») dell'intelletto che si concentra sulle cose e trascura ciò che ne rende possibile la conoscenza (85), ritenendo irrilevante la «ratio motiva et regulativa» dell'attività conoscitiva. «Guarda, dunque, l'essere purissimo, se puoi» (86), nel qual caso «habes unde subleveris in admirationem» (87), e cioè sarai avvolto da un'onda di ammirazione, indotto a esaltarlo e a dirlo primo e ultimo, eterno e presente, semplice e grande, secondo un'immaginazione metafisica che si perde negli abissi dell'essere. La situazione non è diversa nel campo della beatitudine, dove è più agevole farsi avvincere dalle cose e trascurare la voce del Sommo, che pure ne è la sorgente. Pur essendo fondamento della forza attrattiva delle cose e dello stesso processo attivato dal desiderio, il sommo Bene è disperso tra i beni, e ignorato.

Occorre cambiar registro. «Se il piacere nasce dal reciproco accordo fra due cose – nota Bonaventura – e solamente l'immagine di Dio è fondamento supremo della bellezza, soavità e salubrità, e inoltre realizza un accordo talmente vero, intimo e pieno da colmare ogni capacità, risulta evidente che unicamente in Dio risiede il piacere originario e vero [*In solo Deo est fontalis et vera delectatio*], e qualsiasi altro piacere ci conduce alla ricerca di quello» (88). Per non essere tra gli «inexcusabiles», occorre passare dalle tenebre alla luce («transferri de tenebris in admirationem») e lasciarsi prendere dalle perfezioni di Dio, cui tutto ci sospinge, «in parte perché Dio è l'origine, il modello e il fine di tutte le creature, e ogni effetto è segno della causa [*Omnis effectus est signum causae*], ogni copia del modello, ogni via del termine a cui conduce; e in parte perché sono segno di Dio per la propria capacità di rappresentarlo: per il loro significato di prefigurazione profetica, per l'attività angelica su di loro esercitata, oppure per la funzione loro assegnata» (89).

---

(85) *Itin.*, V 4: «Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere».

(86) *Ivi*, 5: «Vide igitur ipsum purissimum esse, si potes».

(87) *Ivi*, 7.

(88) *Ivi*, II: «Si ergo delectatio est coniunctio convenientis cum conveniente [...], quod in solo Deo est fontalis et vera delectatio, et quod ad ipsam ex omnibus delectationibus manuducimur requirendam». È l'esaltazione della «ratio proportionalitatis» o l'idea di proporzione, radice del diletto, che si impone da sé, in modo invariabile qualunque siano gli elementi in relazione. Quale la sua fonte, se non Dio? «In solo Deo est fontalis et vera delectatio» (*ivi*, 8).

(89) *Ivi*, II 12.

Qui non si procede alla messa in ombra delle creature, né se ne minimizza il significato: quale esaltazione maggiore di quella che le dice capaci di rappresentare Dio stesso («Ad quem ducit ex propria repraesentatione»), sua orma, vestigio, immagine? Dunque, si esalta Dio assieme alle creature, sprazzi di felicità, che attraversano il tempo, come bagliori di luce nella notte profonda. L'obiettivo è di inseguire i frammenti, ma senza che questi chiudano l'animo alla totalità; di amare le creature, ma entro il Dio-amore; di gioire nella cornice dell'eterno, per intensificarne lo spessore, non perderne il profumo. La parola divina fa vedere più e meglio, perché aiuta a situare il meno nel più, il finito nell'infinito. L'«itinerarium» è coinvolgimento esistenziale e guadagno ontologico. Bonaventura ama vedere le cose a partire da Dio, non per confonderne i contorni, ma per esaltarne la qualità. La prospettiva da deprecare è l'idolatria, che va dall'oggettivazione di Dio all'assolutizzazione del finito, come, dal versante opposto, al rifiuto dell'uno e al disprezzo dell'altro (90).

Le cose sono perché create e create perché amate, e cioè pensate come dono, sia come gesto («thorema») e sia come frutto («thoresis»). Il sigillo è costituito dal fatto che Dio ha lasciato nelle creature un'orma, un vestigio, l'immagine di sé, tali da svegliare l'attenzione e incitare alla ricerca della loro grandezza (funzione, significato). Come non sentirsi impegnati nell'esplorazione di ciò che ci è stato dato in dono, con quella liberalità che non attende nulla in cambio, se non un'esistenza felice? (91).

---

(90) Anche se distinti, la conoscenza per «modum comprehensionis» e la conoscenza «per modum excessivum» vanno tenute in profonda comunione, perché in misura che conosciamo, ci avvediamo di esser conosciuti, e in misura che crediamo di essere protagonisti, ci avvediamo di essere destinatari, per un eccesso di luce che ci sopravanza e ci investe. Ciò che Bonaventura dice dell'anima di Cristo possiamo dire della nostra, e cioè che «non omnimode capit sed potius capitur». A chiarimento della conoscenza «excessiva» dice: «Excessivum autem modum cognoscendi dico, non quo cognoscens excedat cognitum, sed quo cognoscens fertur in obiectum excedens excessivum quodam modo, erigendo se supra se ipsum. De quo cognoscendi modo Dionysius loquitur [...]. Quia in comprehensivo cognoscens capit cognitum, in excessivo vero cognitum capit cognoscentem» (*De scientia Christi*, q. 7, concl.).

(91) *I Sent.*, d. 18, a. u., q. 3, concl.: «[In merito alla differenza tra «datum et donum» due sono le ragioni più significative] una quidem est quia datum, cum sit vel participium vel nomen verbale, concernit tempus; donum autem a tempore subtrahit; et ideo, quia omnia divina supra tempus sunt, convenientius dicitur in divinis donum quia datum. Alia ratio est,

È questo il nucleo dottrinale – la libertà de(ne)lla gratuità – da esplicitare, autentica perla a lungo nascosta nel campo, da riportare alla luce; la lezione da apprendere e sviluppare, e cioè l'altezza del dono che, anche se non accolto, non perde la sua fisionomia, come la luce, luminosa e calda anche se le voltiamo le spalle. Il dono è tale, indipendentemente dalla risposta (92). Qui, nella gratuità, la grandezza originaria delle creature, la ragione del loro fascino. Al primo posto non c'è la ragione, ma la libertà creativa, autentico fondo dell'essere, alla cui luce la conoscenza è autentica se diventa ri-conoscenza, ed è tale se la cosa conosciuta viene fruita, non posseduta. È la via per constatare una consonanza tra il nostro essere e quello delle creature, grazie a quel respiro divino che, passando attraverso le creature, ci riporta alla fonte (93). È il territorio della gratuità, ove si sciolgono i grumi, che interrompono la comunione, e si sperimenta la forza espansiva e unificante del bene (94).

Siamo alla scoperta della logica della felicità, e cioè ci avvediamo che, se le cose affascinano, è perché liberamente vo-

---

quia donum supra rationem addit conditionem liberalitatis sive irreddibilitatis, quae est conditio magnae nobilitatis; et ideo maxime competit divinis. Et est ratio, quare donum appropriatur gratuitis donis, non tantum ipsi Spiritui sancto, qui est principium gratuitorum donorum».

(92) *Ivi*, resp. 3: «Unde si dicatur quod sol actu lucens potest domum illuminare, quae non est aperta, et domum apertam illuminat, nulla omnino maior notatur perfectio quam ante».

(93) *II Sent.*, d. 39, a. 2, q. 1: «Quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen, quod est sibi naturale iudicarium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis, sic affectus habet naturale quoddam pondus, dirigens ipsum in appetendis. Appetenda autem sunt in duplici genere: quaedam enim sunt in genere honesti, quaedam in genere commodi; sicut et cognoscibilia sunt in duplici genere: quaedam in genere speculabilem et quaedam ex parte moralium. Et quemadmodum conscientia non nominat illud iudicarium, nisi in quantum dirigit ad opera moralia; sic synderesis non nominat illud pondus voluntatis sive voluntatem cum illo pondere, nisi in quantum illud habet inclinare ad bonum honestum. Et quemadmodum nomen conscientiae potest accipi pro potentia cum tali habitu, vel pro habitu talis potentiae; sic etiam synderesis. Usitatori tamen modo loquendi, synderesis potius nominat potentiam habitualem, quam nominat habitum».

(94) Anche se la tesi è ben diversa da quella di Bonaventura – e cioè la felicità appartiene al passato, per cui dice il vero solo colui che dice di essere stato felice – l'annotazione di Adorno pare pertinente al tema in esame: «Il solo rapporto della coscienza alla felicità è la gratitudine: ed è ciò che costituisce la sua dignità incomparabile» (*Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino 1979, 127).

lute e gratuitamente donate – è la logica oblativa il segreto del loro fascino, la radice del carattere espansivo del loro essere, la sorgente della gioia che trasmettono. È questa che si nasconde nel cuore delle creature, in quanto e perché frutto di un gesto liberale, in grado di scioglierle da quei vincoli di necessità che ne offuscano la bellezza. È la nuova logica del bene. Il passaggio qualitativo dal bene platonico al bene francescano sta nel fatto che qui il bene è come dimentico anche di se stesso, incurante di sé – dunque, libero – perché intento a svelare i suoi tesori e tutto rivolto all'altro in quanto altro, che vuole raggiungere e riscaldare(95). Il bene è bene se libero, ed è libero se gratuito. Ecco la prima versione della logica oblativa: le cose conquistano in quanto e se donate gratuitamente, comprese e volute per quelle che sono. Siamo alla fonte della forza suggestiva delle creature, alimento dell'amore che acquieta e rende creativi.

Ora, se soggiace al fondo delle creature, la logica oblativa ne esprime il volto segreto – è il banchetto dell'essere – e insieme l'indole del rapporto che queste intrattengono con Dio, non solo loro sorgente, ma loro compagnia, senza la quale ricadrebbero nel nulla da cui son tratte(96). Siamo nel cuore della 'vita' – evento divino! – che è opposizione alla morte e gioia di essere; o meglio siamo alla forza suggestiva dell'ontologia di Bonaventura, per molti versi datata e acritica, ma con una forza etica di grande significato, perché ripone il senso dell'essere, creaturale e divino, nella sua oblatività, di cui la vita è espressione, e il calore e il fascino i suoi colori.

In Bonaventura, come in nessun altro filosofo, Dio è al centro, non solo in quanto chiama dal nulla le creature e le conserva nell'essere, ma anche in quanto costituisce lo spazio lumi-

---

(95) J. ΠΑΤΟÛΚΑ, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Torino 2008, 117: «Il cristianesimo non potè superare la soluzione platonica se non con una nuova svolta. La stessa vita responsabile viene intesa come il dono di qualcosa che, pur avendo il carattere del Bene, ha allo stesso tempo le caratteristiche proprie di ciò che è inaccessibile ed eternamente superiore all'uomo, ossia le caratteristiche del mistero, che ha l'ultima parola. Diversamente da Platone, il cristianesimo comprende il bene come bontà dimentica di se stessa e come amore (non orgiastico) che rinuncia a se stesso».

(96) *II Sent.*, d. 24, a. 1, q. 2, concl.: «Deus quamvis sit principalis operans in operatione cuiuslibet creaturae, dedit tamen cuiuslibet vim activam per quam exiret in operationem propriam».

noso, entro cui raggiungiamo il vero e dilatiamo la nostra esistenza. Se è vero che chi pensa Dio, non può che pensarlo esistente – è esplicito il rimando al *Proslogion* di Anselmo (97) – è anche vero che Dio, con il suo ruolo fondativo per quanto concerne tutto ciò che è (98), dà all'orizzonte del conoscere e dell'agire un respiro universale, nel senso sia della profondità che dell'estensione. Il nostro pensare trae la sua dignità dal fatto che ha luogo nella verità divina, nel senso che colui che produce un'affermazione coglie qualcosa che è di per sé valido, sicché la mia verità non sarebbe verità se non fosse in qualche modo l'eco della 'Verità'. Anche se risulterà falsa, la tesi, creduta vera, non è senza i raggi della verità (99). Quel «lumen inditum», grazie al quale conosciamo, consiste appunto in quella prima verità che non è possibile negare, pena la contraddizione, perché, colui che afferma che non esiste, non fa che confermarla, dal momento che ritiene vero ciò che propone (100). Non si può spegnere la luce e pretendere di vedere ancora.

È significativo evocare la risposta di Bonaventura all'«insipiens», che «dicit in corde suo non est Deus», chiudendosi nel finito. L'atteggiamento dell'«insipiens» potrebbe risultare comprensibile «a parte intelligibilis» se Dio non fosse sempre presente («defectum praesentiae»), giustificando così la posizione di chi, non vedendolo sempre e dovunque, è tentato di negarne l'esistenza. Ebbene, Dio è presente dappertutto («semper et ubique») (101). Presenza non ingombrante, ma di sostegno a ogni li-

(97) *I Sent.*, d. 8, a. 1, q. 2, n. 1. Cfr. *Hex.* V 31.

(98) *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 3, q. 2, ad 2: «Creatio complectitur totam rei substantiam, quae constare dicitur ex quo est et quod est».

(99) *Ivi*, 4: «Item, intellectus noster nihil intelligit nisi per primam lucem et veritatem, ergo omnis actio intellectus, quae est in cogitando aliquid non esse, est per primam lucem; sed per primam lucem non contingit cogitare non esse primam lucem sive veritatem; ergo nullo modo contingit cogitare primam veritatem non esse».

(100) *I Sent.*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 2: «Item, quod contingit cogitare contingit enuntiare; sed non contingit enuntiare primam veritatem non esse, ergo nec cogitare. Probatio mediae: omnis sermo enuntiativus asserit se esse verum; unde sequitur: si homo est asinus, hominem esse asinum est verum; sed omne quod ponit veritatem ponit primam veritatem, quia omnis veritas infert illam: ergo, omnis sermo asserit primam veritatem esse».

(101) *Ivi*, d. 5, c. 4: «Quod non semper est, aliquando est, aliquando non, et ideo aliquando vere potest cogitari non esse [...]. Deus autem est semper et ubique et totus semper et ubique; ideo non potest cogitari non esse».

vello e in tutte le direzioni. È l'incarnazione della logica oblativa, cifra di una gioia ineffabile, perché espressione della creatività che si dispiega fuori di noi – le creature – voce e insieme invito a una creatività analoga, segno del nostro passaggio nel tempo.

È l'indole dell'*Itinerarium* di Bonaventura, la cui preoccupazione è di riempire gli occhi della presenza di Dio, perché lo sguardo non si perda nella puntualità del momento, ma sappia trascorrere dalle creature al Creatore e dal Creatore alle creature, disegnando un cerchio di luce. Incapace di trattenerla per sé, la luce piove dall'alto e sorge dal basso, nel quadro del risveglio della «cognitio indita» di Dio, perché non si dà creatura che, comunque percepita, non faccia segno alla perfezione divina, non estranea al finito. Le «rationes aeternae», in misura che vengono richiamate, elevano la mente al di là di sé, dischiudendo uno scenario di vita potenziale che sopravanza quello effettivo. È cosa dire del «lumen inditum», che Dio ha acceso in noi, grazie al quale conosciamo e operiamo?(102) Il rinvio a ciò che non dipende da noi, ma opera in noi e con noi, non è volto a generare un atteggiamento di subordinazione, ma a dare consistenza allo scenario effettivo, entro cui l'attività si dispiega. La nostra fatica conoscitiva è sostenuta da una forza, non ingombrante, che consente di attraversare i vari strati del reale, senza perdersi tra i suoi meandri. In qualunque direzione, ci si imbatte in qualcosa che ci precede e alimenta i nostri progetti, perché l'impegno nella realizzazione sia pari alla loro nobiltà. La logica oblativa di Dio illumina tutti gli aspetti del vivere e del pensare. In base alla «reductio» bonaventuriana, non si dà alcunché che non sia in comunione con l'assoluto, nel quadro di quella «contuitio», che conferma che l'infinito è compagno del finito e che non è possibile entrare nella logica dell'uno senza ritrovarsi nella logica dell'altro.

#### 6. LA LOGICA OBLATIVA SPAZIO DELLA FELICITÀ

L'uomo è immerso in un'onda di senso, che il mondo – «primus liber – letto alla luce del secondo libro (sacra Bibbia),

---

(102) *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2: «Illud autem lumen sive naturale iudicarium dirigit ipsam animam in iudicando tam de cognoscibilibus quam de operabilibus».

alimenta e sostiene. Il senso è soggettivo, non soggettivistico, legato all'occhio, nel quale si riflette la luce divina, grazie a cui vede e le creature sono intelligibili. La coscienza simbolica medievale trova in Bonaventura il teorico più consapevole e fecondo(103). Il mondo senza l'uomo sarebbe glaciale e triste, così come senza Dio l'uomo si troverebbe in balia delle onde, aggrappato a un fuscello, in un naufragio(104). Chi vive consapevolmente in questo vortice di luce trascende il breve cono della dimensione empirica delle creature, come anche la propria biografia individuale.

«Tutte le scienze offrono ognuna un senso, ma la Scrittura offre un senso multiforme; in essa hanno significato sia le parole che le cose; nelle altre, invece, hanno significato solo le parole, perché ogni dottrina si determina per mezzo dei segni che le sono convenienti [...]. Ma Dio è causa e delle anime e delle parole formate dall'anima; ed è causa delle cose designate dall'anima»(105).

Con l'occhio così illuminato – al seguito di Avicenna e di Dionigi – l'anima si ritrova specchio dell'universo o «anima ecclesiale», ove tutto si imprime e si esprime(106). Su un piano

---

(103) Cfr. A. J. GUREVIC, *Le categorie della cultura medievale*, Torino 1983, 308. «Il mondo veniva percepito piuttosto come una totalità le cui parti sono legate da analogie simboliche». E poco più avanti, sintetizza la ricerca in questo modo: «La percezione simbolica dello spazio e del tempo, la ritualizzazione di tutti i rapporti tra i signori e i vassalli, compresi il servizio cavalleresco, lo scambio di doni e persino l'amor cortese, la funzione semiotica della ricchezza, l'estremo formalismo del diritto, che riconosceva legittimi e validi solo le deliberazioni e gli atti compiuti nella più stretta osservanza di tutti i giuramenti e le pratiche rituali – queste le manifestazioni da noi esaminate dell'onnicomprensivo simbolismo medievale» (*ivi*, 310).

(104) J. PATOËKA, *op. cit.*, 84: «Insomma, non vi è forse nel cuore stesso del reale qualcosa di segreto e di misterioso? Si tratta necessariamente di qualcosa di soggettivo e di privato? Non si tratta in realtà di una luce tale da eclissare ciò che nella quotidianità ci appare chiaro? L'infinita profondità del reale non è forse possibile solo perché non è possibile scrutarne il fondo? E ciò non costituisce forse una sfida e anche una speranza per l'uomo nel suo slancio verso un senso che sia qualcosa di più del fiorire e dell'appassire di un giglio dei campi agli occhi delle possibilità divine?».

(105) *Hex.*, XIII 10.

(106) «Con Bonaventura l'antiaristotelismo ha la sua filosofia: quella dell'universo dionisiano»: A. DE LIBERA, *op. cit.*, 380.

poi operativo, si impone la «sinderesi», che accende lo scenario di nuova luce, antenna che addita il luogo del bene e vibra davanti all'urto del male; «pondus» che ci piega verso «beni onestamente appetibili»(107); voce non cancellabile né dalla «tenebra obcaecationis», né dalla «lascivia delectationis», né dalla «durezza obstinationis», perché è lì, sotto forma di «remurmuratio»(108). Siamo alla «scientia cum sapientia contra ignorantiam»(109).

Senza questo connubio di eterno e tempo, di contingente e necessario, di umano e divino, non disporremo della visione adeguata dell'essere, e soprattutto non saremmo indotti a renderci conto dello spessore della logica oblativa, ai fini della costruzione della felicità. Dunque, preliminarmente a ogni altra tappa verso la felicità è l'indebolimento dei pregiudizi che si oppongono alla logica oblativa. Il saper ricevere non è inferiore al saper dare, due volti luminosi della stessa medaglia d'oro. Colui che non è da sé, proprio perché tale, è dono, chiamato a donarsi a sua volta. Finché non si comprende che siamo in quanto e perché voluti e, dunque, prima passivi – fatti o creati – e poi attivi, in grado di operare, si fatica a intendere la logica dell'accoglienza, premessa insostituibile della logica dell'autooblazione. Nello spazio del saper accogliere e del saper dare matura la felicità, il cui volto è finito ma non la sua l'anima, che intinge il suo alimento nel divino.

È la sapienza della logica oblativa, compendio del gesto creativo e della presenza confortante di Dio, entro cui matura un'esistenza felice perché creativa. Cosa cercare più di tale sapienza? L'articolazione argomentativa è: «La sapienza non si pos-

---

(107) *II Sent.*, d. 39, a. 2, q. 1: «Sic affectus habet naturale quoddam pondus, dirigens ipsum in appetendis».

(108) *Ivi*, q. 2: «Synderesis quantum ad actum impediri potest, sed extingui non potest. Ideo autem non potest extingui, quia cum dicat quid naturale, non potest a nobis omnino auferrì». È un tema di rilevante significato, alla luce del rilievo che i regimi totalitari tentano di abbattere questa antenna morale. Questo colpì H. Arendt al processo di Gerusalemme nella vicenda e nella persona di A. Eichmann, uomo palesemente senza coscienza. Cfr. H. ARENDT, *La banalità del male*, Milano 1992. Ma riflettendo sulle due esperienze aberranti – nazista e staliniana – il problema che andrebbe sollevato riguarda forse non singoli personaggi, ma il crollo dell'*intelligenza* europea, disattenta o muta, davanti a una tragedia immane.

(109) *Itn.*, I 7.

siede se non con grandissimo godimento, ma dove è il grandissimo godimento, vi fu prima sommo desiderio. [...] è detto nella *Sapienza*: è un riflesso dell'eterna luce, uno specchio senza macchia dell'attività di Dio, e un'immagine della sua bontà»(110). Le creature, riflesso di questa luce, che l'uomo accoglie e rifrange. Dunque, «l'ordine è che si parta dalla stabilità della fede [nella presenza creante di Dio], si proceda attraverso la serenità della ragione [*per serenitatem rationis*, che si inebria di questa luce e la diffonde], per giungere alla soavità della contemplazione»(111). È l'itinerario dell'artista, investito della forma più alta di felicità in terra; o anche, è la dinamica dell'amante, che si trasforma in ciò che ama, restando se stesso, mentre lascia che scorra intorno a sé ciò che non può trattenere in sé. Il grazie più conveniente non è che il dono di se stessi, trasformando la gratitudine in fedeltà a ciò che traboccando si è indotti a diffondere intorno a sé, prolungando la scia di luce.

Dunque, se è vero che siamo «deiformi»(112), con un'apertura che nessuna creatura vale a soddisfare – «anima rationalis [...] ipsa sibi non sufficit, cum sit vana et deficiens»(113) – il nostro compito è di lasciarci investire da questo flusso creativo, di segno oblativo, e, invece di richiuderlo in noi, volgerlo intorno a noi, disegnando un cerchio, grande quanto la nostra felicità. È ovvio che occorre dissipare il miraggio che l'acquietamento dell'anima sia opera dell'anima o che possa aver luogo su un piano solo e non su tutti, allo stesso modo e allo stesso tempo. Da qui il ruolo centrale della «*gratia cum iustitia contra concupiscentiam*», che consente di tenere a freno l'impulso a serrare la porta, per sentire nuovamente la voce originaria della nostra natura, eco della voce di Dio, affievolita forse dalle incrostazioni storiche(114). Solo a questa condizione si può ribadire

---

(110) *Hex.*, II 2.

(111) *Sermo* IV, 15.

(112) *I Sent.*, d. 16, a. 1, q. 2, fund. a et d. La «*distinctio*» è dedicata all'«*homo imago Dei*». Cfr. *Itin.*, III 2.

(113) *IV Sent.*, d. 49, a. 1, q. 2.

(114) E. LÉVINAS, *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*, Paris 1963, 85-86: «La preoccupazione della nostra salvezza è ancora un resto di amor proprio, una traccia del naturale egocentrismo da cui il progresso della vita religiosa ci deve liberare. Finché penserete soltanto alla vostra salvezza, volgerete la schiena a Dio. Dio è Dio soltanto per chi supera la tentazione di degradarlo per usarlo a proprio servizio».

che «[anima rationalis] beatitudinem appetit naturaliter»(115), quella beatitudine che ridona splendore al nostro volto e profondità al nostro soffrire.

La presenza di Dio, dunque, è pervasiva, non ingombrante, perché aiuta a respingere quella luce sinistra, fatta di sete possessiva fino alle forme totalitarie, entro cui spesso si è spento il nostro impulso creativo e la storia è stata stretta e soffocata. Il richiamo al gesto creativo riporta le cose entro l'alveo della finitezza, evitando quell'idolatria che, nel mentre esalta, umilia profondamente, perché porta a pensare che sia un altare quella che è solo una prigioniera. Come altrimenti evitare che l'uomo sia posseduto, se non impedendo che posseda a sua volta, ricadendo nella logica della potenza – la traiettoria occidentale: dall'impotenza alla potenza? Nell'oblazione la libertà. È questa la sua logica. Anche l'ascetica – disciplina delle passioni – va vissuta per tenere a freno quelle forze istintuali che potrebbero chiudere l'orizzonte, indebolendone lo spessore e oscurandone la luminosità.

Questo il prologo alla «beatitudo»(116), la cui verità mostra non la falsità di altre forme di felicità, ma la loro parzialità, con l'implicito compito di andare oltre – oltre quella stoica ed epicurea, in tutte le loro versioni, come oltre la felicità intellettuale degli artisti parigini. Bonaventura usa il termine «commodum», perché l'uomo si trovi a suo agio, riposi nell'abbondanza, inebriato di quella luce e di quell'amore che convergono a Dio stesso, compimento di ogni perfezione(117). E per quanto concerne la pienezza, egli parla di un'onda che ci investe, al di là di tutte le possibili distinzioni, che sono talvolta artificiali muri divisorii(118).

---

(115) «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» (*ivi*).

(116) «Omnes homines beatitudinem veram appetunt naturaliter» (*ivi*, q. 2, concl.).

(117) «Beatitudo appetitur sub ratione commodi; sed illud commodum est proprium naturae rationalis, quia sola est capax Dei per cognitionem et amorem. Unde etsi animalia appetant commodum, illud appetunt ad quod sunt» (*ivi*).

(118) «Beatitudo est in sola anima ut in subjecto primo per inhaerentiam, in corpore vero propter coniunctionem per quandam redundantiam» (*ivi*, q. 3).

Dunque, il discorso di recupero e di trascendimento delle varie ipotesi di felicità risulta fecondo solo entro il nuovo registro interpretativo – la logica oblativa. Si impone il cambio di stile, e cioè la consapevolezza che siamo espressione della liberalità divina, con strumenti che occorre utilizzare secondo quella logica, collocandoci al suo interno, oltre quell'atteggiamento concupiscentiale che spinge a pensare che la felicità sia il trofeo del nostro orgoglio, e che sia proporzionato a ciò che si ha, quasi che felice sia colui che ha tutto ciò che vuole. Non si tratta di allentare la ricerca della felicità o di indebolirne il desiderio, ma di cambiarne il senso e l'indole. Il punto di riferimento assoluto del nostro desiderare è il sommo Bene, oppure ciò che ne è in qualche modo l'immagine («vel quia est ad illud vel quia habet aliquam effigiem illius»), senza porre un fosso insuperabile tra il Bene e i beni, nel nome della comune logica oblativa. La presenza di Dio, che ci conserva nell'essere e rientra nella struttura apriorica della nostra mente, sostenendola negli ondeggiamenti del tempo, è tale da indurci a pensare che non desideriamo alcunché se non nella sua luce («quia est ad illud»), come non conosciamo alcunché se non nello scenario di quella somma verità («quia effigiem illius»)(119).

#### 7. OLTRE L'ANGOSCIA, NELL'APERTO, LO SPAZIO DELLA FELICITÀ

Dopo aver guadagnato l'assunto che le creature sono volute e sostenute nell'essere – non gettate a caso nel tempo – occorre precisare che Dio però non si conceda al nostro sguardo, rimane alle spalle, senza mai uscire allo scoperto. È lo sfondo del nostro essere e pensare. Quale l'efficacia di questa relazione ontologica? Anzitutto, la percezione che il nostro fondamento è tale luce divina, sostegno dell'esistenza. Anche se non possiamo disporne, perché trascende l'agire e il pensare, sappiamo che non siamo né pensiamo senza di essa. Tale fondamento per un

---

(119) «Desiderium autem principaliter est illius quod maxime ipsum movet. Maxime autem quod maxime amatur; maxime autem amatur esse beatum; beatum autem esse non habetur nisi per optimum et finem ultimum: nihil igitur appetit humanum desiderium nisi quia summum bonum, vel quia est ad illud, vel quia habet aliquam effigiem illius. Tanta est vis summi boni, ut nihil nisi per illius desiderium a creatura possit amari, quae tunc fallitur et errat, cum effigiem et simulacrum pro veritate acceptat» (*Itin.*, III 4).

verso si sottrae a ogni teorizzazione, nel senso che la rende possibile senza diventarne l'oggetto, e per l'altra si offre come indefettibile, generando quel senso di pace, proprio di chi, pur essendo in un mare agitato, sa che non naufragherà.

«Heidegger ha mostrato, una volta per tutte, che l'angoscia coincide con il sentimento originario del nostro essere esposti, con la percezione dell'infondatezza del nostro essere»(120). Se non vinta, questa percezione getta «nella 'spaventosa inerzia' della noia, assoluta e profonda, del *taedium vitae*»(121). Tale angoscia minaccia la significanza dell'esistenza, risultando devastante, come hanno rilevato quanti interpretano la storia del pensiero come esorcizzazione di tale stato d'animo, dissipandolo, attenuandolo o rimuovendolo. Certuni ritengono che anche la religione sia nata per il contenimento dell'angoscia(122). «Tutto pare ruoti intorno all'angoscia, induce all'errore e si trasforma in colpa»(123), in un circolo vizioso. Lo stesso affanno nella costruzione della «polis», come la preoccupazione della salvezza mondana attraverso la tecnica, pare sorgano dal bisogno di allontanare da sé l'«ora mortis», che è il volto più cupo dell'angoscia. Variamente declinato, sarebbe questo il tema al centro del discorso filosofico.

Ebbene, Bonaventura ribadisce che l'essere, il pensare e l'agire hanno luogo entro la luce fortificante di Dio – il giardino dell'Eden(124), non la valle di lagrime –, non distante né estraneo a ciò che in altro contesto e con diverso stile scrive Heidegger per dissipare o contenere l'angoscia(125). Dio è cifra dell'aperto, di quello spazio affidato alla responsabilità progettante e creativa del soggetto («Da-sein»), senza ancoraggi specifici o

---

(120) S. NATOLI, *La felicità di questa vita. Esperienza del mondo e stagioni dell'esistenza*, Milano 2001, 56.

(121) J. PATOËKA, *op. cit.*, 66.

(122) S. NATOLI, *La felicità di questa vita...*, 120.

(123) *Ivi*, 121. È il pensiero di G. Leopardi: «Perciocché si ingannano a ogni modo coloro i quali stimano esser nata primieramente l'infelicità umana dall'iniquità e dalle cose commesse contro gli dèi; ma per lo contrario non d'altronde ebbe principio la malvagità degli uomini che dalla loro calamità» (*Elegia greca arcaica*, Torino 1972, 69).

(124) Scrive il poeta e saggista inglese A. Cowley († 1667): «Dio fece il primo giardino, Caino la prima città».

(125) G. MORETTO, «*Itinerarium mentis in Deum*» e «*Unterwegs zur Sprache*», in: ID., *Sulla traccia del religioso*, Napoli 1987, 147-178.

coordinate prestabilite, non temporali né tantomeno divine(126). È questo un passaggio decisivo ai fini della messa a punto del rapporto Essere – ente, Creatore – creatura. È il nodo di tutti i problemi, la cui soluzione si riflette sull'intero discorso.

Qui l'occhio deve mostrare la sua acutezza, perché ciò che si vede e viene avanti nasconde la luce da cui è reso visibile, con l'impegno a custodire – non negare – la differenza ontologica tra ciò che appare e ciò che si nasconde. Dio, il «Pater luminum», senza del quale tutto cadrebbe in una sorta di lugubre penombra, feconda il nostro dire, consentendo «l'apertura estatica dell'Esserci umano al dono della luce e della parola dell'Essere»(127), grazie a cui intraprendiamo un «itinerarium», non concepito però «come il superamento di una distanza», perché la meta è già sempre presente(128). Dio si allontana stando vicino; si dona ritraendosi(129). La meta non è altrove. È la profondità, mai estranea né remota, ed è ampiezza di sguardo, orizzonte. «In realtà, il cammino verso il linguaggio – scrive Heidegger – è già sempre entro il linguaggio, e mai in altro luogo»(130). È la traduzione del brano degli *Atti degli Apostoli*

---

(126) M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica*, Firenze 1953, 24: «Il nulla non è un oggetto, né in generale un ente; esso non si presenta per sé, né accanto all'ente, al quale pure inerisce. Il nulla è la condizione che fa possibile la rivelazione dell'ente come tale per l'essere esistenziale dell'uomo. Il nulla non dà soltanto il concetto opposto a quello di ente, ma appartiene originariamente all'essenza dell'essere stesso. Il senso del discorso circa l'essere-nulla è per un verso il rifiuto dell'essere come semplice presenza e, per l'altro, la concezione dell'essere come 'luce', legata alla 'trascendenza' dell'esserci rispetto agli enti».

(127) G. MORETTO, *art. cit.*, 174-175.

(128) *Ivi*, 176.

(129) M. HEIDEGGER, *Tempo ed Essere*, Napoli 1998, 118: «Ci siamo noi? Siamo cauti a rispondere. Giacché potrebbe essere che ciò che distingue l'uomo come uomo si determini proprio da ciò su cui qui abbiamo da meditare: l'uomo, colui al quale si volge l'ostendersi dell'essere come presenza, che così lo concerne, colui che in virtù di tale avvento della presenza è a suo modo presente per tutto ciò che è presente ed assente. L'uomo – la cui intimità a questo venire a lui della presenza è però tale che egli riceve come donazione (*Gabe*) l'essere presente... Se l'uomo non fosse colui che costantemente riceve e accoglie la donazione recata... se ciò che è recato e portato nella donazione non giungesse all'uomo, allora in mancanza di questa donazione l'essere rimarrebbe non solo nascosto e non solo chiuso, ma l'uomo resterebbe escluso dalla portata: *Es gibt Sein*. L'uomo non sarebbe uomo».

(130) *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1973, 206.

(17,28), e cioè «in ipso vivimus, movemur et sumus». Dunque, già dall'inizio noi siamo nel linguaggio e con il linguaggio(131). «Camminare verso il linguaggio equivale per Heidegger a fare esperienza del linguaggio *eundo assequi*, camminando raggiungere qualcosa per via, raggiungere qualcosa camminando lungo una via». Al linguaggio «giungiamo, mentre siamo in cammino per raggiungerlo, proprio esso ci sopraggiunge, ci colpisce, ci prende in quanto ci trasforma secondo se stesso»(132).

«Anche qui – si è notato – vale il principio religioso enunciato dalla *1 Gv* (4,19): *Deus dilexit nos*. Infatti, anche per Heidegger all'origine dell'essere-in-cammino dell'uomo sta la 'forza tranquilla del potere amante' dell'Essere che rende possibile il pensiero e il linguaggio dei mortali in quanto si prende carico della loro essenza. E 'prenderci incarico' di una 'cosa' o di una 'persona' nella loro essenza equivale ad amarle. Se questa è la legge che guida l'Essere, non altra potrà essere la legge che guida il cammino dell'uomo: *Non intratur in veritatem nisi per charitatem*, secondo il detto di Agostino riferito da Heidegger in *Sein und Zeit*»(133).

Questa coscienza della compresenza di Dio e della creatura è qualificante, e tuttavia preda di errate interpretazioni, se non si salvaguarda la trascendenza di Dio e, per quanto concerne qualunque nostra attività, conoscente o desiderante, non si tiene ben distinta la condizione, che consente di conoscere, dalla cosa conosciuta. Da qui lo spazio, mai esorbitante, allo spaesamento che, per un verso prolunga la logica effusiva del bene, e per l'altro conferma la costante messa in discussione della corazzata difensiva, che spesso nasconde noi a noi stessi e frena la nostra libertà creativa. Occorre non smarrire la luce per non cadere nelle tenebre e insieme occorre cercarla senza credere di esserne da sempre investiti. Prossimità e lontananza, a un tempo, vetta e sentieri, nell'intrigo del bosco.

Immanentizzando il divino, si appesantisce il mondano, perdendo il significato dell'uno e la logica dell'altro. Nonostante che, a differenza di tutti gli altri, ami parlare dell'orma, del vestigio, dell'immagine di Dio nelle creature, Bonaventura non ca-

---

(131) *Ivi*, 189.

(132) *In cammino...*, 102.

(133) G. MORETTO, *art. cit.*, 176-177.

rica il finito dell'infinito, perché quel Dio custodisce le creature, proteggendone il potere causale, non frenandolo o oscurandolo. L'asservimento del dato razionale al dato di fede nel nome della verità – la tesi dell'ancillarità della ragione alla fede – non è di Bonaventura. La modernità capovolgerà il binomio chiamando la fede – la rivelazione divina – al tribunale inappellabile della ragione, dando luogo alla secolarizzazione, e cioè all'assorbimento del dato teologico entro quello razionale, sulle prime sovraccarico e poi impegnato a rimuovere quanto risulta estraneo alla sua logica (134). Se volessimo cogliere il senso di questo discorso su un altro piano, potremmo dire che la guerra diventerà l'affare pubblico – conferma della ragione possessiva e dominatoria in esercizio – e Dio, invece, l'affare privato. Il trattato di Westfalia del 1648 lo proclamerà per la prima volta in modo solenne.

Ebbene, cosa è tutto ciò se non la conseguenza della perdita di quella libertà che è la vera immagine di Dio? E Bonaventura cosa ha fatto se non coglierla riflessa nelle creature, proponendola come spazio privilegiato della felicità dell'uomo (135)? È qui, al livello di libertà creativa, il punto bonaventuriano di massima vicinanza e insieme di infinita distanza tra l'uomo e Dio, con la conseguente possibilità di mettere in atto la «potestas serbandi rectitudinem», senza soggiacere ad alcuna coazione, in nome di tale libertà e del carattere divino dell'orizzonte, entro cui è chiamato a pensare e a vivere (136).

La libertà è un tesoro che non è facile custodire, né tantomeno gestire. Eppure è la prova più grande di amore di Dio per la creatura, se è vero che si è 'ritratto', ha abdicato al suo potere – «kenosi» – facendo spazio all'uomo, gestore del creato.

---

(134) J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Bari 2006, 140: «Abbiamo visto che con la sua dottrina dei postulati Kant intendeva sottrarre alla religione più sostanza di quanta seriamente ne sopporti la ragione pratica». Si legga l'intero capitolo V: «Il confine tra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant» (*ivi*, 111-148).

(135) Allo sviluppo del libero arbitrio è dedicata l'intera «distinctio» 25 del II libro del *Commento alle Sentenze*.

(136) *II Sent.*, d. 25, p. 2, q. 1, concl.: «Haec autem facultas, prout privationi coactionis coniuncta est, habet quamdam dignitatem: dignitatis enim est et potestatis non posse cogi. Et sic in in liberi arbitrii intellectu tria clauduntur: videlicet a coactione immunitas, excellentiae dignitas et potestas sive facultas».

È il prezzo che Dio ha pagato per la libertà(137). Voluto libero, l'uomo deve testimoniare di esserlo e, se non può vivere che all'interno di un sistema, non dimenticare di esserne l'artefice o il protagonista. Lo spaesamento va alimentato e preservato, perché fa tutt'uno con lo sguardo, privo di traiettorie definite, non stretto tra l'utile e l'immediato che, nel dare sicurezza, chiudono l'orizzonte da ogni parte. È un modo d'essere che sospinge oltre e in alto, in uno scenario ove l'*io* ritrova il taglio creativo, sostenuto, non abbagliato, dalla luce divina. In quanto spaesato – l'*io* non rappresenta né esaurisce l'orizzonte – sorge e si impone la tendenza ad affidarsi a punti di riferimento, da arginare bilanciandola con l'annotazione che lo spaesamento, arduo e doloroso, è fecondo, perché non esprimersi in iniziative ardite, con occhi attenti al nuovo. «Se non vi è distacco, è impossibile attingere un'idea di utile che non sia il radicalizzarsi dell'egoismo»(138), con la conseguente difficoltà di assecondare quell'ondata espansiva, che apre al mondo e insieme apre il mondo, in vista di una rinnovata comunione. È il tema dell'intenzionalità, la cui logica, nel mettere in luce il carattere tensivo del soggetto(139), verrebbe sconfessata o alterata se, dandole una piega possessiva, impedissimo alle creature di manifestarsi, e noi ci sottraessimo alla luminosità della radura.

È questo lo spazio da custodire incontaminato, educando a fruire, non a dominare, le creature, orma, vestigio di una scia di luce che porta lontano, ma che non è lontana, perché in essa sono le cose e noi con loro. È la fonte della forza che, di-

---

(137) S. WEIL, *Quaderni*, III, Milano 1988, 403: «Dio ha creato grazie a un atto d'amore e per amore [...] Ha creato degli esseri capaci di amare a tutte le distanze possibili. Egli stesso è andato, come nessun altro avrebbe potuto farlo, alla distanza massima, la distanza infinita. Questa distanza infinita fra Dio e Dio, strappo supremo, dolore a cui nessun altro è paragonabile, meraviglia dell'amore, è la crocifissione». *Id.*, *op. cit.*, IV, 179: «L'abbandono è il modo divino proprio di accarezzarci».

(138) S. NATOLI, *La felicità di questa vita...*, 66.

(139) Si ricordi che F. Brentano, maestro di H. Husserl, eredita la nozione di intenzionalità dal Medioevo e in particolare dal francescano P. G. Olivi. Dovendo distinguere il fenomeno psichico da quello fisico, egli fa ricorso alla struttura intenzionale, persuaso che il suo tratto proprio sia la relazione, un riferirsi di un atto a un oggetto. Il fenomeno psicologico era «coscienza di qualche cosa». Cfr. S. V. ROVIGHI, *Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità*, in: *Studi di filosofia medievale. II. Secoli XIII e XIV*, Milano 1978, 283-298.

spiegandosi, si lascia ammirare senza deturpare alcunché, quella forza che non impedisce alle creature di manifestare ciò che sono, e consente a noi anche di prendere commiato da esse, senza clamore (140). Il mondo resta muto se non si è in grado di ascoltare, e le creature diventano opache, richiudendosi, se inseguite sotto la pressione cieca delle passioni, che dissipa quell'alone di senso che ne è invece la corona divina. È la distensione o «Gelassenheit» l'orizzonte della felicità nel tempo della peregrinazione, illuminata da una ragione che indaga senza affanno, non estranea alla dolcezza della contemplazione (141). Bonaventura articola l'«itinerarium ad felicitatem» entro questa logica, ontologica e teologica insieme, con l'occhio al vivere quotidiano. È questo l'aperto, ove l'anima non si spaura, ma ritrova se stessa, sorpresa per le ricchezze, di cui è inconsapevole depositaria.

È estranea la preoccupazione della 'felicità' di sé, oppure del maggior numero, quasi sia questo il fine dell'agire, secondo una logica apparentemente nobile, ma sostanzialmente egoistica, oltre che di breve respiro. Si impone invece quella sorta di 'idealismo oggettivo' di matrice platonica, in base a cui il valore dell'attività umana – etico-politica – non è costituito dalla felicità, garantita alla maggioranza o a un gruppo, bensì dalla capacità di favorire e sviluppare certe qualità – nobiltà, bellezza, armonia, pace –, da perseguire per se stesse, secondo la logica che presiede all'opera d'arte. La felicità spunta a questo livello, ha questa esigenza, si configura muovendosi in questa direzione. È il volto nobile della libertà, intesa come modo d'essere che, collocandoci subito dopo Dio (142), rappresenta il vero spazio della felicità. Tra i suoi elementi costitutivi è preminente la padronanza – «dominium» – dell'atto, come del suo contenuto, nel

---

(140) Bonaventura esorta ad 'amare la morte', perché solo costui può vedere Dio: «...quam mortem qui diligit videre potest Deum». E poi aggiunge: «Moriatur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatis» (*Itin.*, VII 6).

(141) *Sermo IV de rebus theologis*, 15: «Hunc ordinem ignoraverunt philosophi, qui negligentes fidem et totaliter se fundantes in ratione, nullo modo pervenire potuerunt ad contemplationem».

(142) «Omne liberum arbitrium immediate est sub Deo constitutum et quodlibet est suarum operationum post Deum primum principium. Attenditur enim secundum rationalis creaturae supremum, quo solus Deus superior est» (*iv*).

senso che ciò che facciamo non si impone nonostante noi, perché esprime ciò che siamo e vogliamo(143). La libertà non è un capitolo della vita, ma il riassunto dell'esistenza, il suo volto luminoso(144). Non porta da nessuna parte, la libertà. È essa l'ap-prodo. Anche la fede si innesta in essa, alimentandola, non mortificandola. La fede, afferma Bonaventura, «respicit liberum arbitrium ut subiectum»(145), e il soggetto è ciò che 'sta sotto' («subiectum»), felice di ricevere quella luce, da cui è reso più luminoso, sussumendo «per reductionem» tutte le forme di vita, specchio della liberalità creatrice di Dio. Si è a una lettura singolare del «liber naturae», non puro mezzo dell'approccio razionale a Dio, principio delle cose, punto d'arrivo della «cognitio philosophica». Esso è da leggere alla luce del secondo libro – quello della redenzione – grazie a cui le creature sono tutte e singolarmente parole di un grande discorso: «verbum divinum omnis creatura». La fede riempie di senso l'orizzonte, dilata lo scenario del tempo, complicando tutte le facoltà – appetito, intelletto, volontà – portate ognuna a compimento, attraverso la realizzazione di quella libertà, che ne è il compendio, nel senso che le raggiunge, le eleva e insieme, nutrendosi del loro potere, le trascende(146). È questo lo spazio, ampio e intenso, della felicità, sia pure esperita in modo discontinuo e frammentato.

#### 8. LA FELICITÀ OLTRE L'AFFANNO DEL «DOMINIUM BONORUM»

Tra i significati della presenza di Dio, uno pare di particolare rilevanza, e cioè quello di impedire che i processi operativi si irrigidiscano in una direzione e a un solo livello. Si è al capitolo della fenomenologia francescana, contraria a ogni costrizione come a ogni idolatria, in negativo, e all'affermazione della libertà creativa, in positivo. Su un piano generale, l'apertura al mondo, all'insegna della logica oblativa, porta a una sorta di di-

---

(143) *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. u., q. 1, concl.: «Unde illa sola potentia dicitur esse libera, quae dominium habet plenum tam respectu obiecti quam respectu actus proprii».

(144) *Brevil.*, II 9: «Cum de libero arbitrio loquimur, non de parte animae loquimur, sed certe de tota».

(145) *III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 2, concl.

(146) *III Sent.*, d. 24, a. 1, q. 1, ad 6: «Cum dicitur articulus, quia [fides] arctat ad credendum, hoc non dicitur per coactionem voluntatis, sed hoc dicitur per remotionem ambiguitatis».

sattivazione delle prassi linguistiche e materiali, con l'obiettivo di intravedere altri nuovi, possibili usi della lingua, di altre prassi, materiali e immateriali, relative dunque all'universo sia noetico che socio-politico. Se è autentica e radicale, l'apertura consente agli enti di manifestarsi e insieme di lasciare sullo sfondo la sorgente, da cui pur traggono alimento, ma senza esaurirne il vigore per altre epifanie. Siamo oltre la trasformazione pratica, di matrice marxista, delle condizioni di esistenza, perché si tratta di assumere, e custodire, l'orizzonte di possibilità, da cui proveniamo. L'oggettività scienziata come la verità definita o definitiva è più o meno la «pietra del passato», che schiaccia Zaratustra(147).

La verità è più un mare sconfinato in cui ci si immerge, che un cristallo che si possa ritagliare e portar via. O si contesta il carattere 'oggettuale' della sorgente, recuperandone la trascendenza oltre ogni atteggiamento naturalistico, o, altrimenti, si è nei pressi delle forme totalitarie. È una nuova versione del mondo in libertà, non già cristallizzato attraverso specifiche classificazioni, prive del carattere processuale. Per quanto raffinata e molteplice, l'oggettivazione non è in grado di esaurire la cosa in sé o l'in sé della cosa. Non è possibile dar fondo allo spazio della creatività.

La libertà è da intendere come la poesia rispetto alla lingua: – nella poesia la lingua «contempla la sua potenza di dire e si apre, in questo modo, a un nuovo possibile uso»(148); o anche, come la teologia che, riportando le nostre potenze a Dio, mostra la pluralità dei possibili percorsi. Le creature si possono dare in altri modi e a livelli più alti o, soltanto, diversi, il che ha luogo riportandole entro il territorio della libertà creativa. In quest'ottica, tale libertà è non solo al fondo di ogni gesto, ma alla radice dell'esistenza, come sua anima e nutrimento, contro la naturale tendenza all'irrigidimento e alla stabilizzazione. Il bene è essenzialmente effusivo, ed è l'anima della libertà, da salvaguar-

---

(147) G. VATTIMO, *Addio alla verità*, in: *Luoghi del pensare*, Milano 2005, 90: «...ciò che Heidegger chiama in *Sein und Zeit* l'assunzione del passato come *vergangen*, e non come *gewesen*: appello di una possibilità sempre di nuovo aperta (si vede bene, qui, la costante presenza dell'esistenzialismo in Heidegger). Assumere il passato come *gewesen* e, dunque, come possibilità sempre di nuovo aperta ad una decisione autentica, esclude precisamente ogni 'obiettivismo' e ogni sottomissione ai dati».

(148) G. AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, Vicenza 2007, 275.

dare nella sua trasparenza, come orizzonte che se, operando, si è costretti provvisoriamente a definire, si è però invitati a dilatare. E così, ad es., lette in questo contesto e con tale obiettivo, la politica e la filosofia dovrebbero essere lo spazio di indefiniti possibili sentieri, oltre quanto già esperito e detto. Questo ha luogo mostrando quante e quali altre possibilità siano ancora da esplorare e saggiare.

Il campo è più ricco di quanto si pensi, anche se non è agevole problematizzare certe forme, piene di storia e di risultati. Così, ad es., per quanto concerne la produzione dei beni, non è agevole disattivare il dispositivo tecnico-ontologico, sotteso alla logica delle attuali operazioni economiche, dominato da un paradigma che porta alla reificazione dei soggetti, e porre in atto un diverso paradigma, che dia vita a un'altra economia, e cioè un paradigma che, oltre che ai bisogni materiali, induca a prendersi «cura dell'anima» (PatoËka). Quanto potere giace – energia, progetti, idee – mortificato, sotto la coltre del profitto! E il corpo non schiaccia talvolta l'anima, soffocandone l'impeto creativo?

L'essere, il pensare e il vivere, dunque, da immettere in un vortice di luce di altra provenienza, che ne alimenti la creatività e soprattutto ne acuisca lo sguardo, con scenari d'altra fattura. È una versione dell'in-sé delle creature, mai totalmente oggettivabili, come dell'in-sé dell'io che, pur vivendo intensamente, non prevarica, ma si lascia essere e si lascia prendere, godendo. Ebbene, la felicità non è dissociabile da questa flessibilità, che si esprime oscillando tra la dispersione e la concentrazione, grazie al nucleo centrale – la gratuità – che collega e insieme distanzia l'esistenza dalle sue manifestazioni, ritrovandola quale luce effusa, e mai esaurita, nelle molte espressioni del vivere quotidiano. Autentica sorgente di senso, la gratuità è l'anima seduttiva delle creature, ciò che ne spiega il fascino e la loro forza di soddisfazione. «Ciò che non si sceglie a motivo d'altro – nota Aristotele – diciamo che è più perfetto delle cose che scegliamo talvolta per se stesse, talvolta a motivo d'altro. Pertanto, diciamo che è perfetto in senso assoluto ciò che viene scelto sempre per se stesso e mai a motivo d'altro. Ora, una tale cosa tutti ritengono che è soprattutto la felicità»(149). Gratuità e felicità sono tutt'uno.

---

(149) *Etica Nicomachea*, 1097, 31-34.

Ma quale il volto della gratuità, e, cioè, quale l'indole della felicità, di cui è espressione e compendio? Quando si dice che la felicità è quella particolare modulazione della vita che chiamiamo «armonia», di cosa questa è cifra, o a cosa questa metafora allude? O anche, e meglio, utilizzando un'espressione di L. Wittgenstein, quando diciamo che la felicità è una «forma di vita», a quale logica e a quale la dinamica pensiamo? O anche, quale lo stato d'animo che possiamo qualificare «felice»?

La risposta è nella *1 Cor* 7, 29-32, che i francescani da sempre hanno prediletto, quale compendio della loro spiritualità. «Questo dico – scrive s. Paolo – il tempo si è contratto; il resto è affinché gli aventi donna siano come non (*bŪs mĀ*) aventi, e i piangenti come non piangenti e gli aventi gioia come non aventi gioia e i compranti come non possedenti e gli usanti il mondo come non abusanti. Passa, infatti, la figura di questo mondo. Voglio che siate senza cura». È la voce messianica, la cui forza è tale da revocare tutte le vocazioni<sup>(150)</sup>, nel senso che de-professionalizza tutte le professioni o, meglio, le svuota della forza costringente, non della loro forma o del loro contenuto, ma dell'anima, tendenzialmente totalitaria, con cui per lo più una vocazione è accolta e una professione è scelta. Ebbene, qui si dice che colui che possiede viva come non possedesse. È l'effetto dello scenario infinito, aperto dall'evento messianico che allenta la pressione delle forme, attraverso cui la vita si esprime; o, anche, è la forza trasfiguratrice della voce messianica o «klesis», nel senso che sollecita a vivere ogni espressione di vita sotto la forma del «come non», disattivandone la radicalità o trattenendone la forma, di per sé invasiva, in maniera che il tempo, non posseduto, trascorra. È la logica concupiscentiale che viene colpita, perché blocca la comunione e impedisce alle creature di manifestarsi per ciò che sono e a noi di apprezzarne il fascino. La vita contiene la forza, ma non è a causa della forza.

La proposta di vivere «come non» mira a sciogliere i nodi che ci avviluppano, a partecipare alla propria forma di vita senza assolutizzarla, quasi chiuda l'orizzonte o esaurisca l'abisso del possibile. Si impone, centrale e luminosa, la logica dell'«usus». È questo il termine fondamentale, che fa saltare gli argini, abbatte

---

<sup>(150)</sup> G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Torino 2000, 29.

le barriere, perché l'esistenza si riconfermi una festa, rendendo fluide, nella forma del «come non», tutte le divisioni giuridico-fattizie(151) o, in genere, le relazioni mondane, rispettate nella loro forma legale, ma diluite nella loro sostanza reale. Oltre il «dominium», non c'è che l'«usus bonorum». Siamo nel territorio della libertà francescana, nella radura, dove la felicità riflette la luce del sole.

Il giovane Heidegger, negli anni venti, nell'*Introduzione alla fenomenologia della religione*(152), mette a fuoco la distinzione tra «usus» e «dominium», sottolineando, ai margini di *1 Cor 7, 20*, il ruolo del «modo di vivere» una relazione, rilevando che qualcosa resta immutato – il contenuto – mentre la sua anima viene radicalmente trasformata. Si è nel mondo, ma non si appartiene al mondo. Il discorso non riguarda alcuni, ma tutti, perché la vocazione messianica non comporta l'abbandono del mondo. In quanto cristiano, lo schiavo è libero da ogni legame. Le relazioni rispetto al mondo, alla professione e a ciò che uno è, non determinano in alcun modo la fatticità del cristiano. Tuttavia esse ci sono, vengono conservate e soltanto così, per la prima volta, appropriate. Come poi Heidegger scriverà nel 1927, il proprio e l'autentico «non sono qualcosa che fluttua al di sopra della quotidianità decaduta, ma esistenzialmente solo un afferramento modificato di questa»(153), e cioè l'autentico ha lo stesso contenuto dell'inautentico, attraversato però dalla forza purificatoria della voce messianica. Il cristiano non si distingue per ciò che fa, ma per il «come» fa ciò che fa. Nulla di per sé è piccolo o grande. Il «come non» o la finzione giuridica appartiene al rango ontologico, se è vero che «la potenza si compie nella debolezza» e cioè nello scioglimento dei vincoli costrittivi di ciò che tende a irrigidirsi imponendosi. L'oggettività, che pretende trascendere tempo e spazio, è in crisi a opera del «come», metafora della nostra libertà. «Il messianico è non la distruzione, ma la disattivazione e l'ineseguibilità della legge»(154).

Al «dominium» subentra l'«usus». Disattivazione e conservazione, togliimento e mantenimento, i due momenti dell'«Aufhebung»

---

(151) G. AGMBEN, *op. cit.*, 35.

(152) *Introduzione alla fenomenologia della religione*, in: *Fenomenologia della vita religiosa*, Milano 2003, 160-161.

(153) M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano 1970, 179.

(154) G. AGAMBEN, *op. cit.*, 93.

hegeliana, qui sono operanti. È una fenomenologia che consiste nel sollevare il coperchio della storia, e consentire alle voci soffocate di risuonare, condividendo il peso etico di tante sofferenze. È la fine dell'ideologia o «potere dell'idea», che immobilizza la realtà, vestendola a festa.

Ebbene, questo discorso ci porta alla «forma vivendi» o «novitas vitae» francescana, legata all'«altissima paupertas», alla luce della distinzione tra «usus bonorum» e «proprietas rerum», con il peso della polemica circa la sua traduzione operativa (155). L'«usus» non è la «proprietas». A parte i problemi di organizzazione conventuale, fonte di infinite controversie, ciò che resta pacifico è che l'uso è altra cosa rispetto al dominio, con due conseguenti forme di vita, le cui trame esistenziali non sono omologabili, perché di diversa fattura e qualità.

Siamo nel cuore della 'felicità francescana', da sempre identificata con quella forma di vita, fondata sull'«usus», non sul «dominium vel proprietas» (156) o, meglio, ripiena di amore per la 'sposa' (la povertà) (157). Il rilievo introduttivo viene dall'intento di Francesco di dar vita a una comunità messianica o «forma vivendi», sottratta alla sfera del diritto. Non senza ragione egli risolve la *Regula* nel Vangelo, inteso questo meno «come testo sacro, e più come forma di vita» – «Haec est vita evangelii Jesu Christi», è l'esordio del primo capitolo della *Regola*. E tale forma di vita – «novitas vitae» – si identifica con quello spazio che sfugge «alla presa del potere e delle sue leggi, non entrando in conflitto con esse, ma semplicemente rendendole inoperanti» (158).

---

(155) È luminoso il principio agostiniano, che Bonaventura assume a «principio universale, che domina la moralità di tutto il superfluo, anche sotto l'aspetto della moralità individuale»: «...uti temporalibus et frui aeternis». Cfr. E. LIO, *S. Bonaventura e la questione autografa «De superfluo»*, Roma 1966, 277.

(156) Per la distinzione tra «usus» e «dominium», sviluppata soprattutto da P. G. Olivi cfr. R. LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Roma 1990.

(157) Evocando il primo episodio del neoconvertito Francesco – si spoglia per una donna – la povertà – che da più di mille anni da nessuno è chiesta in sposa, Dante scrive: «Ché per tal donna, giovinetto, in guerra \ del padre corse, a cui come a la morte \ la porta del piacer disserra [...]. Oh ignota ricchezza, oh ben ferace! \ Scalzasi Egidio, scalzasi Silvestro, \ dietro a lo sposo, sì la sposa piace» (*Paradiso* XI, 59-60, 82-84). Cfr. A. GHISALBERTI, *Trascendenza. La visione dantesca del cosmo redento*, «Lecture Classensi» 32-34 (205) 131-147.

(158) G. AGAMEN, *op. cit.*, 32.

La povertà, allora, non è solo un voto o un capitolo tra tanti, ma un modo d'essere. L'«altissima paupertas» è la fonte della libertà creativa, rispetto a cui le leggi sono sostegno e disciplina, non mortificazione. È qui la sorgente del fascino della 'libertà francescana', secondo cui anche i contratti di vendita e di acquisto, pur rispettosi delle clausole legali, erano tali «solo nomine et solo ritu exteriori, non autem rei veritatem»(159). Quale la «veritas rei» che veniva meno? La verità della proprietà o del dominio, e cioè l'anima possessiva che accompagna l'acquisto o la vendita, e che la giurisprudenza disciplina e formalizza. L'assenza di questo stimolo possessivo costituisce il varco attraverso cui la professione passa e, pur nella massima fedeltà, si purifica, sostegno, non peso, di un'esistenza, senza inciampi e deturpamenti.

#### 9. LA FELICITÀ NELLA LIBERTÀ DELL'AMORE

Anche se a fatica, si intravede il territorio della 'libertà', la cui operazione di 'bonifica' esige un passo ulteriore e più radicale, implicito nelle cose dette, ma da esplicitare, perché alimento sostanziale della felicità. Si tratta di assumere la verità come disvelamento parziale e storico dell'essere, dono supremo, nel contesto di quell'autorivelazione dell'essere, che coinvolge l'uomo stesso, rivelandolo a se stesso, perché sempre oltre le piccole ferite che riesce a dischiudere. Non, dunque, l'uomo – la verità – misura dell'apertura dell'essere, ma l'apertura l'abisso entro cui l'uomo è chiamato a cadere, consumando le sue verità(160). A tale scopo, nonostante appaia contraddittoria, è da compiere un'operazione radicale, e cioè l'esaltazione dell'*io* attraverso la sua messa in ombra, intento all'ascolto dell'Essere(161). Se que-

---

(159) R. LAMBERTINI, *op. cit.*, 161.

(160) M. HEIDEGGER, *Seminari*, Milano 1992, 113: «Abbandonando il termine 'senso dell'essere' a favore di 'verità dell'essere', il pensiero scaturito da *Essere e tempo* sottolinea d'ora in poi più l'apertura dell'essere stesso che non l'apertura dell'esserci di fronte all'apertura dell'essere. Questo è il significato della 'svolta', in cui il pensiero si volge sempre più risolutamente all'essere in quanto essere».

(161) «*Essere e tempo* tuttavia non mira a esporre un nuovo significato dell'essere, ma cerca piuttosto di aprire l'ascolto per la parola dell'essere – di lasciarsi reclamare dall'essere. Per *essere* il *ci*, si tratta di venire reclamati dall'essere. Ma qui si pone il problema: l'essere parla? [...] Chi ha valutato l'essenza della parola?» (*ivi*, 113-114).

sto è vero, tutta la filosofia occidentale, incentrata sull'*io*, viene scossa (162).

Si è detto che il soggetto non è proprietario d'alcunché, al punto da vivere «come non», sicché ciò che mette in atto appaia nella sua frammentarietà. La disappropriazione è completa se si estende consapevolmente anche all'*io*, protagonista della sua stessa de-posizione. Una sorta di nobile ritirata davanti allo scenario del mondo messianico che, come un'alba crescente, avvolge ogni cosa.

Siamo alla virata finale e, pertanto, più difficile, e cioè, alla messa tra parentesi del soggetto: «Non sono più io che vivo [zÛ oukÁti egÛ], il messia vive in me» (*Gal* 2, 20), sicché l'*io* vive come il «non più io», o anche è ricordato come 'il dimenticato', resta in me come e in quanto perduto. L'*io*, che vuol farsi centro di tutto (Pascal), è il dimenticato come indimenticabile, non più padrone, perché «non più io».

A questa caducità è ricondotta tutta la creazione, che geme, con gemiti inenarrabili, in attesa della redenzione (cfr. *Gal* 8, 20-22). Come l'*io* è non io, così la creazione non è più se stessa, è nelle «doglie del parto». Privi di identità – le pretese identitarie non appartengono al francescano, a partire dal cambio del nome – «Siamo diventati come i rifiuti del mondo [dell'identità], come la scoria di tutto» (*1 Cor* 4, 13). Chi ascolta la voce messianica non è più se stesso – è arduo restare con la propria identità in quel cono di fuoco, dove non ci sono più giudeo o greco, maschio o femmina. Assieme all'identità distintiva, ha ter-

---

(162) Il richiamo è a E. Lévinas che, dietro ispirazione di F. Rosenzweig († 1929), critica l'idea di totalità e mette a nudo, attraverso la denuncia del principio di identità, i percorsi dominatori che l'Occidente ha tracciato e lungo i quali si è mosso. Un brano riassuntivo: «La concezione dell'*io* come autosufficiente è uno dei distintivi essenziali dello spirito borghese e della sua filosofia [...]. Il suo istinto di possesso è un istinto di integrazione e il suo imperialismo è una ricerca di sicurezza. Ma questa categoria di sicurezza è concepita sull'immagine di essere quale ce la presentano le cose: esse sono [...]. In effetti, la filosofia occidentale non è mai andata al di là. Il suo ideale di pace e d'equilibrio presupponeva la sufficienza dell'essere [...]. Eppure oggi la letteratura contemporanea manifesta la strana inquietudine che appare come una condanna, la più radicale, della filosofia dell'essere fatta dalla nostra generazione» (*Dell'evasione. Elitropia*, Reggio Emilia 1984, 67-70). Non si tratta, dunque, dell'«oblio dell'essere», ma del suo consapevole rifiuto.

mine la coincidenza di sé con se stessi, così come, assieme al principio di identità, risultano indebolite le radici del possesso. L'orizzonte della libertà francescana viene definendosi in misura che si prende il largo, oltre la logica del dominio e oltre l'ambito dell'*io*, nonostante i ricorrenti tentativi di recuperarne la centralità e il potere. È il campo dell'esistenza, da arare sempre da capo, fondo senza fondo.

Ma come si esprime tale libertà operativa? «Finché abbiamo il tempo [*hÛs kairòn échomen*] operiamo il bene» (*Gal* 6, 10), ripete s. Francesco con s. Paolo. Se il tempo ci possiede e ci consuma, trasformandoci in spettatori impotenti del tempo che va – «Fugit irreparabile tempus» (Virgilio) –, in che senso noi 'abbiamo il tempo'? Il richiamo è al tempo opportuno – il tempo kairologico – da immettere nel «chronos» o tempo profano. Il «kairòs» non dispone d'altro tempo, anzi non deve disporre che del «chronos», perché questo non prevalga e consumi. È la perla, che immette il nostro breve orizzonte nell'orizzonte messianico. Il tempo kairologico, cuore dell'evento messianico, «distende la *parousia*, non per differirla, ma al contrario per renderla afferrabile» (163).

È il tempo messianico, riassunto sommario, grazie a quel pleroma che, oltre che compendio del passato, anticipa il futuro, quando «Dio sarà tutto in tutti». Chi immagina cosa accadrà e quale volto assumerà il mondo quando Dio sarà tutto in tutto? (164) Una qualche pallida idea la si ha ricordando che è l'amore il suo volto: «Chi ama l'altro ha adempiuto la legge» (*Rm* 7, 22). È l'irruzione della grazia («charis») e, dunque, della salvezza, opera dell'amore, non della legge. La salvezza non dipende dall'obbligo, ma appunto dalla libertà amante. La fede, animata dall'amore, trascende la legge. Dalla sconnessione dei poteri di fede e legge a opera del pleroma messianico emerge la «charis» come capacità di compiere gratuitamente ciò che pur si compie secondo la legge.

---

(163) G. AGAMBEN, *op. cit.*, 71.

(164) Per ora disponiamo del significato, non della sua effettiva realizzazione. Con E. Lévinas si può dire «progetto impossibile da realizzare, sempre differito, avvenire messianico come questa presenza mancante, dal momento che l'essere non arriva ad essere fino in fondo; e la presenza, sempre indicata, sfugge alla presa, provocando l'uso del significato» (*Nomi propri*, Casale Monferrato 1984, 51).

«Siamo al trionfo della libertà come gratuità, cuore della «charis», e insieme della legalità. «La gratuità non fonda la prestazione obbligatoria, ma si produce rispetto ad essa come un eccesso irriducibile. La grazia non è il fondamento degli scambi e degli obblighi sociali – è, piuttosto, la loro interruzione. Il gesto messianico non fonda, ma compie. G. Bataille ha cercato di cogliere questo eccesso costitutivo della gratuità nella sua dottrina della sovranità della spesa improduttiva (curioso che non si sia accorto che l'espressione era già in Paolo!). In questo tentativo egli trasforma però la gratuità in una categoria privilegiata di atti, opposti a quelli utilitari (il riso, il lusso, l'eroticismo...). È evidente che in Paolo la grazia non può essere un ambito particolare accanto a quello dell'obbligazione e della legge: essa non è che la capacità di *usare* l'intera sfera delle determinazioni e delle prestazioni sociali» (165). L'uso è proprio di chi è preso da quell'amore che gli impedisce di attardarsi tra le cose, tra le quali pur resta il segno del suo passaggio.

La gratuità è l'amore in esercizio, espressione esistenziale della fede. La sua logica è quella dell'amore, perché amore e gratuità si identificano. Ebbene, la fede, come amore, compendio del pleroma, è intesa come «pisteuein eis», credere in qualcuno – non credere qualcosa o a qualcuno: «Non ritenni, infatti, di saper altro fra voi se non Gesù-Messia» (1 Cor 2, 2): frase nominale, non predicativa, cioè non la frase con la copula 'è', cui si aggiunge un predicato che qualifica e spiega il soggetto.

È qui il fondo abissale della gratuità. Infatti, qui la frase non è predicativa, ma è nominale, e questa afferma, senza alcuna motivazione, come invece è richiesto per la prima, dove occorre qualificare il soggetto – il predicato è una sorta di argomentazione abbreviata. Con la frase nominale si ha il trionfo della libertà che si inverte nella gratuità, o libertà amante, rispetto a cui si impone il carattere derivato o successivo delle argomentazioni o in genere del sapere. Il versante propriamente razionale, con la sua forza persuasiva, appare qui del tutto secondario e derivato, perché tutto è incluso e fuso in unità nel soggetto. La frase nominale è tipica dell'amore che è autentico senza perché, e cioè senza un predicato che lo sorregga o lo giustifichi.

---

(165) G. AGAMEN, *op. cit.*, 115.

Un amore motivato è piuttosto debole, al più in fase di costruzione, dal momento che l'amore è una 'forma di vita', entro cui tutti gli ingredienti si ritrovano compresenti e operanti. Non è vero che l'amore ha bisogno di ragioni per reggersi. Se così fosse, sarebbe davvero molto fragile. Siamo alla gratuità dell'amore, non solo per quanto concerne la sua sostanza, ma anche la sua genesi. Possiamo avvertirne la presenza, non comandarne la nascita. Se ha bisogno di argomentazioni, vuol dire che l'amore non riesce a stare in piedi. Non amo Maria perché bella, sapiente, ricca. Se al centro vi sono le motivazioni, vuol dire che l'amore è periferico. Colui che ama è trasportato nell'ambito dell'altro, disperso in esso: non sono più io che vivo, ma il Messia in me. Le motivazioni qui non si danno e, se si danno, non sono determinanti. Al più ne sono il rivestimento. La prova è che l'amore va sempre oltre la cosa amata, da tenere a freno e illimpidire. Presi da una realtà eccedente, si è spinti a ricominciare sempre da capo («incessanter repeter») (166).

Siamo oltre l'ambito dei piaceri intellettuali, nella logica della compartecipazione, che è la logica della «beatitudo». Infatti, in quanto e perché gratuito, l'amore si conferma modo d'essere e, in quanto tale, spazio di libertà, intesa questa come il vasto territorio attraverso cui si esprime, e, insieme, si rivela sorgente di creatività, perché, ribelle a qualunque forma di cristallizzazione, fa cenno a possibili nuovi percorsi.

La felicità, dunque, si sperimenta in uno spazio di libertà, qualificato dall'amore creativo, inteso come forza che fa guardare in alto e lontano, senza che alcunché, grande o piccolo che sia, possa esaurirla, appropriandosene, e si esprime all'interno dell'immenso territorio del possibile, in una serie di iniziative, grazie alle quali amplia lo spazio esistenziale, tessendone la trama grazie a un fascio di relazioni, frutto di mutuo servizio, secondo cui ognuno mette a disposizione ciò che è e ciò che ha. È la logi-

---

(166) *De red. art. ad theol.*, 10: «Omnis enim sensus suum sensibile conveniens quaerere quaerit cum desiderio, invenit cum gaudio, repetit sine fastidio, quia non satiatur oculus visu, nec auris auditu impletur (*Ecc.* 1, 9). Per hunc etiam modum sensus cordis nostri sive pulchrum, sive consonum, sive odoriferum, sive dulce, sive mulcebre debet desideranter quaerere, gaudenter invenire, incessanter repeter». Anche se l'oggetto specifico è la dialettica in atto tra l'anima e Dio, la dinamica ben rende la logica più sopra evocata.

ca oblativa, propria del bene, che ci imparenta a Dio, e si risolve nell'affratellamento universale, anima di quella letizia, che ha ispirato il *Cantico delle creature*. A buon diritto è stato scritto che chi vive entro la legge della libertà non può non dirsi felice, confermando che la felicità, come la verità, non la si ha, ma si vive in essa, non la si possiede, ma la si sperimenta (167).

La libertà è la felicità, perché scioglie i vincoli, che talvolta stringono individui e nazioni, impedendo di respirare. Quanto quest'approdo sia pacifico risulta dal semplice rilievo che il cammino storico dell'umanità è stato segnato da quest'ansia di libertà, a torto mortificata dall'idea del Dio, giustiziere implacabile, rivestito di verità arbitrariamente cristallizzate. Fonte di libertà, Dio è diventato motivo di divisione e di asservimento. Si ricostruisca la storia del monoteismo e ci si chieda come mai il Dio di tutti abbia scelto un solo popolo, rispetto a cui gli altri sono apparsi reietti, fuori del suo orizzonte.

È forse questa la premessa dell'affermazione dello 'straniero', del 'nemico'? (168). Quale libertà riconoscere a popoli deviati, sia pure in modo inconsapevole? L'ideologia nazionalista e segregazionista nasce forse con il sigillo divino? C. Smith si muoverà in questa direzione, allorché vorrà giustificare il suo pessimismo antropologico. «Il dogma teologico fondamentale della peccaminosità del mondo e degli uomini – scrive il filosofo tedesco – conduce, esattamente come la distinzione di amico e nemico, a una divisione degli uomini, a un 'distacco', e rende impossibile l'ottimismo indifferenziato, proprio di un concetto universale di uomo» (169). Bonaventura afferma, e ribadisce, che la libertà è il volto di Dio, e la liberazione il senso del suo messaggio, per tutti.

Sì, Bonaventura è in grado di rimuovere quell'onda di sacro, immessa nella storia per bloccarla, portando allo svisamento

---

(167) «Qui autem perspexerit in legem perfectam libertatis [*tes eleutherias*] et permanserit in ea, non auditor oblioviosus factus, sed factor operis, hic beatus in facto suo erit» (*Gc* 1, 25).

(168) Cfr. P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a. C. e I secolo d. C.*, Torino 1994.

(169) C. SMITH, *Le categorie del politico*, Bologna 1972, 149. Autorevole interprete della moderna dottrina dello Stato attraverso concetti teologici secolarizzati. Trascendenza, onnipotenza, sovranità, retribuzione sono trasposizione nelle istituzioni e negli ordinamenti profani di categorie propriamente teologiche. Cfr. anche *Ex captivitate salus*, Milano 1987.

sia del divino che del profano. Al pagano Celso, che contrastava il monoteismo cristiano perché nemico dei culti nazionali, Origene rispondeva che le diversità sono destinate a scomparire. Non senza perché Gesù nasce sotto Augusto, unificatore delle nazioni e anticipatore di ciò che sarà alla fine dei tempi. Ma se per Origene la fine delle differenze è da rinviare alla fine della storia, Eusebio di Cesarea dirà che ciò che aveva avuto inizio con Augusto si era compiuto con Costantino. All'unico re dei cieli corrisponde l'unico re in terra. Divino e umano, terrestre e celeste, legati a un solo chiodo. Presto questo legame si rivelerà soffocante, incompatibile con un'autentica libertà creativa, perché l'istinto dominatorio, comunque travestito, presto si scatena in conflitti e mutue aggressioni. La 'guerra dei trent'anni' è stata solo l'«iceberg» di una situazione irrigidita da versioni legali del fenomeno religioso.

Non ha altra spiegazione la proposta del cristianissimo Grozio del «fare come se Dio non ci fosse», unica strada praticabile per una convivenza fondata sulla tolleranza. Ma è questa l'ultima sponda, la tolleranza? Non bisogna forse procedere a eliminare la distanza dei gentili dai giudei, non riportando i primi ai secondi, ma facendo cadere gli steccati, secondo la perenne lezione paolina? Sua premessa però è l'operazione radicale, a cui si è fatto riferimento fin qui, e cioè il trascendimento della verità come luogo di potenza, in nome della verità come spazio di amore creativo, non funzionale alla nostra sopravvivenza o alla difesa dal dolore e dalla morte, bensì all'oblazione dell'essere per la gioia di essere. Finché si resta prigionieri della verità come potere si è ancora nella logica pagana.

La tesi bonaventuriana della libertà come volto di Dio e immagine dell'uomo – feconda radice della sua felicità – porta ben oltre questo spazio veritativo e potestativo, sotto l'impeto della logica oblativa che è la logica della creazione prima e della redenzione poi. Non è la tolleranza che porta o esprime la felicità, bensì l'ospitalità che pone l'altro al centro e in sua funzione ogni altra cosa(170). La felicità o è il riflesso della felicità

---

(170) È questo il punto di vista per prendere le distanze dalla tesi di S. Weil, e cioè per difendere la nostra libertà ha ritenuto necessario estendere la tesi della «kenosi» di Dio a tutto lo spettro del reale: «La creazione, la passione, l'Eucaristia, sempre lo stesso movimento di ritiro. Questo movimento è l'amore» (*Quaderni*, III, Milano 1988, 403).

dell'altro, o è la maschera di un'esistenza infeconda e triste. Felicità, dunque, è libertà.

#### CONCLUSIONE

1. Perché sia un modo d'essere, la felicità deve maturare all'interno di un quadro, segnato dalla libertà creativa, intesa non solo come fonte di gesti singoli, ma come orizzonte permanente e radicale dell'esistenza, rispetto a cui qualunque espressione è solo una tra le possibili versioni. È tale orizzonte il territorio della felicità, perché è il territorio della libertà creativa, dove la logica più adeguata da attivare è quella di segno oblativo, immettendo nel tempo cronologico il tempo kairologico, o anche la libertà entro la necessità. La felicità non è l'epilogo o il risultato di un processo, quasi si imponga solo alla fine del percorso, secondo il modello che Hegel lascerà in eredità al marxismo. La felicità è un modo d'essere, una forma di vita, permanente. A differenza della modernità, che intende la felicità come punto d'approdo di un aspro e accidentato itinerario – è il trionfo del sistema – Bonaventura immagina la felicità come forma di vita, che l'evento messianico alimenta e custodisce. Per Hegel e Marx, ad es., la felicità è l'epilogo del cammino che matura tra forme di pseudo-esistenza, la cui consumazione è lenta e progressiva, e il suo volto è quello del dominio, che viene maturando nel tempo.

Se questo è vero per la filosofia moderna, lo è anche, ma in altro modo e a un altro livello, per la filosofia contemporanea, nemica del sistema o del punto d'approdo, ma non estranea alla logica del dominio. Si pensi a Nietzsche o Adorno, per i quali il sistema è sinonimo di mortificazione, perché equivalente a struttura 'razionalmente organizzata', senza spazio per l'individuo e la sua immaginazione. Sartre parla del 'gruppo in fusione', momento privilegiato o rivoluzionario, trascorso il quale il 'pratico-inerte' riprende il sopravvento, con le burocrazie e le nuove forme di alienazione.

Non, dunque, la sintesi o l'approdo, ma ciò che per la filosofia contemporanea si impone sono gli istanti privilegiati, messi in luce, in negativo, già da Dostoevskij, deciso a restituire il biglietto della fede in un'armonia che giustifica la sofferenza innocente(171); o da Lévinas, che privilegia il volto dell'altro nel-

---

(171) F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Milano 1994, 269-270: è il discorso di Ivan prima della Leggenda del Grande Inquisitore. «Io non vo-

la sua puntualità storica(172); o da Benjamin, che vuol dar voce alle voci che la storia ha inghiottito e soffocato(173). Sono teorici del «pathos» micrologico, della pietà davanti al volto deformato dell'altro, irriducibile alla consolazione totalizzante della metafisica o all'illuminazione della verità universale. Sono gli istanti di felicità o di ebbrezza, conseguenti alla frammentazione dell'esistenza, tratto proprio della filosofia contemporanea(174). Se le cose vengono dal nulla e vi ritornano – nota a buon diritto Severino – sono essenzialmente estranee le une alle altre, prive di un principio che le imparenti. È la frammentazione la fisiologia del nostro tempo, sicché il discorso, che pretende chiudere e amalgamare i frammenti nel circuito, viene respinto, perché, soffocando la singolarità dei singolari, ne opprime l'impeto vitale, sia pure in nome dei molti. Sotto questo aspetto, la reazione alla modernità è compatta e radicale. Se un tempo era di carattere totale (sistema), oggi la verità è di carattere puntuale, un insieme di frammenti di luce che presto si accendono e presto si spengono.

---

glio l'armonia, non la voglio per amore verso l'umanità. Preferisco che le sofferenze rimangano invendicate. Rimarrei piuttosto col mio dolore invendicato e col mio sdegno insaziato, anche se avessi torto! Troppo poi si è esagerato il valore di quell'armonia, l'ingresso costa troppo caro per la nostra tasca. E perciò mi affretto a restituire il mio biglietto d'ingresso».

(172) E. LÉVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, Genova 1986, 83-84: «Ma [...] la pena non si redime. Così come la felicità dell'umanità non giustifica l'infelicità dell'individuo, la retribuzione del futuro non estingue le pene del presente. Nessuna giustizia può porvi rimedio, sarebbe necessario poter ritornare a questo istante opporlo farlo resuscitare. [...] Ma non appartiene forse proprio all'essenza del tempo il fatto di rispondere a questa esigenza di salvezza?».

(173) G. DE MICHELE, *Felicità e storia*, Macerata 2001, 113: «In ciò l'attualità di W. Benjamin: in un'epoca in cui è ormai palese che la guerra investe il pensiero come la verità stessa del reale – in cui, come perentoriamente afferma E. Lévinas, non è più necessaria l'esegesi di oscuri frammenti eraclitei per provare che l'essere si rivela al pensiero filosofico come guerra, vi è urgente necessità di un pensiero che, all'interno del riconoscimento dell'essenza tragica della storia, cerchi la via d'uscita, ovvero la pensabilità e la possibilità della felicità».

(174) Questi sprazzi di felicità hanno luogo su uno sfondo di minore precarietà rispetto al passato, dovuto alle nuove frontiere della bio-tecnologia. La genetica, infatti, pare che riesca a farci «vivere di più e vivere meglio, e si può provare a rimanere giovani più a lungo riducendo la velocità di invecchiamento e rimediando alla perdita di efficienza del corpo» (A. TRAMPUS, *op. cit.*, 228).

Se con la modernità la felicità è una sorta di faro, cui storicamente va sacrificata la propria individualità, perché di tutti e di nessuno in particolare, oggi è solo una fuggevole esperienza, intensa e soggettiva. La felicità come forma di vita risulta estranea, perché la logica soggiacente è di carattere competitivo – è il punto di incontro della filosofia contemporanea con la filosofia moderna – con l'accento sui meriti, da far valere, e dunque sui diritti da rivendicare, prima che sui doveri. Questa non è la felicità che Bonaventura propone, perché inseguita e consumata fuori della logica dell'essere come dono, non risolta nella logica oblativa, espressione suprema della libertà creativa. Qui la felicità non può non risultare inquinata da interessi, sia pure velati. La felicità o è alimentata dall'amore 'per niente', inteso come bellezza dell'amore fine a se stesso – o, se si perseguono interessi specifici, si raggiungono soddisfazioni provvisorie e frammentate che, in maniera del tutto impropria, chiamiamo felicità.

2. Il modello bonaventuriano di felicità impone una particolare apertura al mondo, nel senso che modifica quella rete categoriale, di carattere dominatorio, con cui per lo più ci rapportiamo alle creature. Sullo sfondo si intravede la dottrina dell'illuminazione di origine agostiniana, grazie a cui i fenomeni si offrono 'in carne e ossa', perché non sopraffatti dalla logica possessiva, né raggiunti in subordine ai nostri bisogni. L'*Itinerarium mentis in Deum* come la *Reductio artium ad theologiam* sono esemplificazioni di come le creature si offrano all'intelletto e alla volontà, manifestando la loro intrinseca ricchezza. È come se, agganciandole alla fonte, intravedessimo l'amore di Dio, di cui sono espressione, perché ad esso si apra la volontà amante assieme all'intelletto conoscente, chiamato a effondere sulle creature quell'onda di luce che proviene da quella unica fonte. Le creature sono e insieme si mostrano, come momenti significativi della libertà creativa divina, alla cui luce Bonaventura si libera della prospettiva metafisica pagana, ritrovandole come orma, vestigio, immagine di Dio.

L'ontologia semantica si impone, con uno scenario di luce, che scioglie quel nodo egoistico che impedisce alle creature di manifestarsi e agli uomini di guardare con occhio gioioso e partecipe. Qui l'esistenza non è un rivestimento festoso di una vita triste e infeconda. La felicità sta nel lasciarsi prendere da quella originaria onda espansiva, per rispondere, senza remore e senza condizioni, alle attese di quanti sono con noi o ci passano ac-

canto, espandendola ulteriormente. La felicità o è il riflesso della vita che sboccia aprendo i suoi colori o si risolve in un rapido flusso di luce, senza calore.

3. La libertà creativa è il tesoro nascosto, che l'umanità ha da sempre ricercato e per il quale si è sempre battuta. Nel suo nome la storia è cresciuta, nonostante il vento contrario – il terrorismo, la condanna a morte degli infedeli, le guerre, i genocidi in nome di tradizioni, tradite o sconfessate. L'identificazione di Dio con momenti storici particolari ha portato a un sovraccarico del divino che ha fatto esplodere i rapporti tra i popoli, trasformandoli in amici – nemici. Si è trattato dell'uso di Dio, diventato, da simbolo di libertà creativa, luogo di contestazione della libertà dell'uomo (175). Come e perché, ad es., il crollo dell'URSS, uno degli eventi più significativi del sec. XX? Non è forse vero che a fermare l'imponente macchina è stato l'imporsi, lento e progressivo, del diritto a pensare, a parlare e ad agire in libertà, abbattendo quel falso dio, nel cui nome quella libertà veniva mortificata? In misura che questo bisogno è andato crescendo, quella macchina ha rallentato la sua corsa, fino a esplodere.

È questa la forza che muove la storia – la libertà creativa – e muove la storia perché identificata con la felicità, e cioè da perseguire per se stessa. Libertà e felicità si identificano. Il principio supremo, che soggiace al fondo della storia, non è il principio di ragion sufficiente, come ha pensato Leibniz, interprete della tentazione prometeica, propria dell'Occidente. Tale linea vincente si è andata eclissando, a partire almeno dall'epoca della de-colonizzazione. Ha portato, forse, questa piega storica all'eclissi della ragione? Certamente no. Su cos'altro l'umanità può con-

---

(175) Siamo ben lontani dalla «kenosi» cristiana. Anche se contestabile, pare suggestiva l'interpretazione di S. Weil, più sopra richiamata: «La discesa di Dio, epifania nascosta del suo amore, attraverso lo spazio e il tempo, nel nascondimento e nella rinuncia al suo potere sulla creazione, rende possibile il rapporto d'amore fra lui, divenuto schiavo impotente, e l'uomo, che, proprio in questo nascondimento, può ascoltarlo senza essere schiacciato da una sua presenza trionfante, e può liberamente rispondergli. La kenosi di Dio fonda la libertà dell'uomo» (E. CASTELLANA, *La discesa di Dio in Simone Weil*, Roma 1985, 65). In forma esplicita: «La creazione e il peccato originale sono due aspetti d'unico atto d'abdicazione di Dio», perché «la creazione, per Dio, non è consistita nell'estendersi, ma nel ritirarsi. Egli ha cessato di comandare ovunque ne aveva il potere» (S. WEIL, *Quaderni*, IV, Milano 1988, 403). L'insensatezza del peccato sta nell'aver voluto espellere quel Dio che creando si era ritirato per fare spazio all'uomo.

fidare? Da sempre la ragione ha fornito alla religione cristiana le argomentazioni contro le sette, la gnosi, i movimenti eretici, proteggendo, aperto e riparatore, il suo arco di luce. La ragione non va indebolita, né tantomeno emarginata. La ragione va posta e pensata al suo interno, come faro che illumina, a seconda del cammino dell'umanità.

A partire almeno da *Fides et ratio*, la Chiesa non vanta una propria filosofia, perché, come proponeva Bonaventura, questa agisce al suo interno, funzionale al suo contenuto. È una ragione che aiuta a guardare in profondità – la sofferenza della ragione non è la salvezza della fede – unica via per non essere preda dell'idolatria (176). Questo, allora, deve condurre alla grande conclusione, e cioè, se la filosofia non è prioritaria, il motivo è nel fatto che il fondo del reale non è costituito dalla razionalità, ma da quella libertà (amore) creativa, di cui la razionalità è un rivestimento storico o un'espressione provvisoria. Certo, senza un autentico spirito critico, il male può insediarsi finanche nel cuore della 'fede', diventando luce glaciale di un mondo senza misericordia. Questo però non significa che la fede sia un fatto 'razionale' o 'sovrarazionale'. È solo un'altra cosa.

Allora, quale il contributo decisivo della ragione? La ragione che illumina i problemi, svelandone l'anima segreta, e cioè la libertà, cui è funzionale. Comunque, intesa e rappresentata, la ragione, se ritenuta prioritaria e fondante, diventa fonte di sfida, collocandosi dalla parte di chi vince. Non è agevole capire che la logica della forza è il frutto della forza della logica, qualora questa venga posta a sorgente di tutto; come anche, che il diritto della forza è il frutto della forza del diritto, se questo viene anteposto al dovere. Il diritto di avere sovrasta il dovere di dare.

Per uscire da questa spirale occorre abitare un altro territorio, quello della libertà creativa, attivando un altro processo e cioè quello dell'essere come dono, del dono riflesso del bene, del bene sostanza del gratuito, del gratuito forma del bene. Ma

---

(176) È persuasivo ciò che si legge al n. 48 di *Fides et ratio*: «È illusorio pensare che la fede, dinanzi a una ragione debole, abbia maggiore incisività; essa al contrario cade nel grave pericolo di essere ridotta a mito o superstizione. Alla stessa stregua una ragione che non abbia dinanzi una fede adulta non è provocata a puntare lo sguardo sulla novità e radicalità dell'essere».

la ragione può sconfessare la ragione? Sì, perché, e purché, la verità sia intesa come forma della libertà creativa, posta al suo servizio, nel qual caso l'esplorazione della ragione sarà una grammatica sconfessione del suo primato. Il che comporta un cambio di prospettiva, secondo cui le cose sono perché volute da chi poteva non volerle, della cui libertà creativa sono espressione e memoria, dunque un dono da custodire e arricchire, non dilapidare.

È la libertà il volto luminoso di tutte le creature, perché volute, e insieme la ragione della dignità umana. Ed è il volto luminoso delle creature, perché lo è di Dio. Il mondo ruota intorno alla libertà creativa come la farfalla intorno alla fiamma. E questo perché tutti ritengono che, anche se distinte sotto molti aspetti, libertà e felicità sono essenzialmente indissociabili. Il vero pericolo per il futuro dell'umanità è l'irresponsabilità o anche, la mancanza di quella libertà creativa, che si esprime nella cura del dono ricevuto, sottraendolo all'incombente destino di morte. Il discorso ritorna ai suoi termini nodali – ragione e volontà – da collocare secondo una scala che vede la volontà responsabile della ragione, e questa strumento, non padrona, della volontà. Questo esige che si pensi e si viva nella logica della libertà e della gratuità, da preservare, quale contesto, o condizione, di un'esistenza da pensare e vivere come dono. La felicità non conosce tracciato più fecondo, segno di una socialità condivisa(177).

**Riassunto** – I nuclei della ricerca sono sostanzialmente due: 1. il primo di carattere critico, volto a sottolineare il limite della felicità intesa prioritariamente come conquista umana di carattere intellettuale. È la sponda polemica del discorso di Bonaventura che è bene richiamare, perché nella storia del pensiero occidentale ritorna, sotto forme a volte dissimulate ma con spirito immutato e con forza crescente; 2. il secondo è propositivo, volto a risolvere la pretesa dominatoria e possessiva, latente nella logica della felicità intellettuale, in un atteggiamento oblativo, espressivo di quel bene che presiede alla creazione e redenzione del mondo, e porta in sé il segreto della felicità esistenziale. La conclusione è che, ispirata alla logica oblativa, la felicità, intesa meno come atto e più come 'forma di vita', fatica a entrare nella storia, segnata piuttosto da una logica concupiscenziale e accumulatrice.

---

(177) È la tesi che ho cercato di argomentare in *La libertà fondamento della verità. Ermeneutica francescana del pensare occidentale*, Padova 2008.

L'attualità della proposta bonaventuriana viene riposta nel modificare i presupposti del pensare occidentale, con l'obiettivo di fare spazio alla felicità del donare, riflesso del gesto creativo di Dio.

**Summary** - The study has two basic parts: 1. the first is of critical character, emphasizing that happiness, understood in first place as a human intellection achievement, is limited. It is good to recall Bonaventure's polemic side, because it returns, in the history of Western thought, sometimes concealed but unchanging in spirit and ever stronger; 2. the second proposes to convert the desire to dominate and possess, latent in the logic of intellectual happiness, into an attitude of donation, expressive of that good which presides at the creation and redemption of the world, and bears the secret of existential happiness. The conclusion is that, inspired by the logic of giving, happiness, understood less as act than as 'way of life', has a hard time entering into history, which is marked rather by a logic of desire and accumulation. Bonaventure's proposal would modify the presuppositions of Western thought, in order to make room for the happiness of giving, which reflects the creative act of God.

ogni essere umano, spirito, anima e corpo.

La ricerca di s. Bonaventura, condotta circa otto secoli fa, può illuminare la nostra ricerca di uomini e donne del terzo millennio, mentre l'Europa unita sta compiendo i suoi primi passi di fronte a sfide epocali che coinvolgono tutto il "villaggio globale". Il Dottore Serafico ha una parola da dirci in merito. La sua gioiosa scoperta della Sapienza quale centro di tutta la ricerca, anti-veneto, origine e fine, si pone per noi come propulsivo incitamento nell'illuminare la mente e nel riscaldare il cuore. A questo fine è nato il *Dizionario bonaventuriano* che oggi ha la gioia di presentarsi.

Il *Dizionario*, con le sue 100 voci, intende offrire il pensiero di s. Bonaventura nei suoi aspetti filosofici, teologici, mistici. L'offerta è rivolta a tutti quanti anelano ad una ricerca condotta a tutto campo con mente, cuore, corpo: agli studenti di filosofia e teologia, ai religiosi, ai cultori del Medioevo scolastico, agli studiosi, ai francescani, a tutti, secondo i rami di interesse corrispondenti, tutti che, secondo s. Bonaventura, partono e conducono all'unico Albero della vita.

Il *Dizionario* si pone come strumento accanto all'impresa editoriale di Città Nuova che sta editando le *Opere di s. Bonaventura* in edizione bilingue. Entrambi - *Dizionario* e *Opere* - si poggiano sulla monumentale edizione critica di Quaracchi, alla quale occorre riferirsi per gli scritti bonaventuriani non ancora tradotti.

