

LA VERITÀ, L'UOMO E LA STORIA
NEL PENSIERO DI SAN BONAVENTURA

EDOARDO MIRRI
Università di Perugia

Desidero anzitutto ringraziare di cuore gli organizzatori di questo convegno bonaventuriano, *in primis* ovviamente la dott.ssa Micheline Tecchi e il prof. Maurizio Malaguti, per avermi invitato a partecipare ad esso con un mio intervento. Alla dott.ssa Tecchi mi lega peraltro un'amicizia ormai quasi quarantennale nata proprio qui a Bagnoregio, dove ho avuto l'onore anche di essere ospite nella sua casa, e al prof. Maurizio Malaguti, oltre all'amicizia anche di più lunga data, mi lega la comune discendenza filosofica dal magistero di Teodorico Moretti-Costanzi.

L'invito graditissimo che mi è stato rivolto ha suscitato in me alcuni ricordi carissimi: il pensiero grato e memore è subito corso infatti all'ormai lontano 1979 quando fui richiesto di svolgere, in questa sede, una relazione che intitolai «L'*itinerarium mentis* come *itinerarium Dei*»: forse fui il primo allora – e lo dico con un qualche orgoglio di cui chiedo perdono – ad avanzare una lettura dell'opera bonaventuriana che oggi – mi sembra – è divenuta quasi corrente: che cioè l'ascensione della mente a Dio è in realtà una discesa di Dio alla mente: un intervento di grazia, non già un'iniziativa di merito. Perché Dio, e non l'uomo, è il principio e la verità del pensare. *Itinerarium Dei*, dunque, e non *itinerarium mentis*.

Il pensiero grato e memore corre poi al più vicino 2002 (era il 50° convegno del Centro Studi Bonaventuriani; e mi accompagnava proprio Maurizio Malaguti) quando mi fu richiesto di svolgere una relazione su «Il pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi come un nuovo bonaventurismo»; una relazione che accompagnava la presentazione pubblica dell'appena edito volume quindicesimo degli *Opera omnia* del Maestro, un'iniziativa dell'editore Armando di Roma, purtroppo poi sospesa: il volume, curato da un mio caro discepolo, raccoglieva gli scritti bonaventuriani di Moretti-Costanzi fin allora diversamente sparsi. La raccolta si presenta oggi nell'imponente edizione delle *Opere* del Maestro realizzata dall'editore Bompiani¹.

¹ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, a cura di E. MIRRI e M. MOSCHINI, Milano 2009.

Questa troppo lunga premessa non è suggerita dalla vanagloria di chi vuol vantare i suoi “precedenti”, e nemmeno dal semplice gusto del ricordare (i vecchi, si sa, sono fin troppo inclini a un tale gusto, spesso senza accorgersi di dare fastidio a chi ha la pazienza di ascoltarli); essa mira invece, prima di scendere nell’argomento vero e proprio, a delineare l’ambito e la prospettiva di pensiero in cui questa relazione si colloca: da un lato il magistero di Teodorico Moretti-Costanzi, dall’altro la persuasione che il cammino del pensiero non è tanto un percorso dell’uomo quanto piuttosto un disvelarsi della verità: che del pensiero è, prima che oggetto, principio e fondamento.

Ora, per venire direttamente al tema di questa conversazione, non vi è dubbio che, nell’impianto concettuale bonaventuriano, la comprensione dell’uomo e della storia – così come quella del mondo naturale – richiede che non ci si soffermi ad essi, che anzi il pensiero proceda al di là di essi, in un superamento in cui consiste l’essenza stessa del pensare. L’uomo e la storia, così come la natura, sono quasi “voci” di un “Principio” che li travalica: voci che dall’umano pensare chiedono solo un devoto ascolto.

Si osservi il dotto maestro dello studio parigino, il generale dell’ordine che, di ritorno alla Verna, quasi a compimento degli studi filosofici e teologici e dei gravi compiti che la carica gli impone, si pone in umile contemplazione di ciò che lo circonda: lo splendore che in quel «crudo sasso» riluce, il suono del vento che stormisce tra gli alberi; egli non può fare a meno – all’inizio dell’*Itinerarium* – di esclamare con un’enfasi che sgorga dalla pienezza dell’animo: «Chi non viene illuminato da tanti splendori è davvero cieco; è sordo chi non si risveglia tra tante voci; è muto chi tra tante opere non loda Dio. Ed è stolto colui che da tanti indizi non avverte il primo Principio»².

Il «primo Principio», appunto. Voglio dire che il «pensoso pensare» (uso di proposito un’espressione di Heidegger) non si sofferma presso gli essenti che lo circondano – la natura, o l’uomo, o la storia che siano – ma dall’«indizio» che l’essente è, si indirizza al suo Principio, alla verità che nell’indizio si dischiude (come del resto si cela, perché al di là dell’essente).

La verità dell’uomo e della sua storia, insomma, pur manifestandosi nell’esistenza, giace al di là di essa. Ed è a questo *al di là* che il pensare autentico si indirizza, pur prendendo le mosse dagli “indizi” dell’esistenza.

Tanto vale allora, per la domanda sull’uomo e sulla sua storia, avviare un percorso radicale (seppur qui esposto in forma assai sintetica, per evidenti necessità) e interrogarsi sull’essenza della verità come tale che vi si rivela – *Vom Wesen der Wahrheit*, per ricorrere ancora alla terminologia, e non solo alla terminologia, di Heidegger.

² *Itin.*, I, 15 (V 299): «Qui igitur tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat surdus est; [...] qui ex tantis indicibus primum principium non advertit stultus est».

Interpretando un brano invero alquanto oscuro del *Commento alle Sentenze*, il p. Pietro Maranesi ha intelligentemente notato che per san Bonaventura la verità è anzitutto «la forma inerente alla realtà, che la fa essere quello che è» – la si dirà la verità *ontologica*, la verità delle cose reali; in secondo luogo la verità è «legata al principio da cui emana e dal quale appunto assume quella forma» – la verità *teologica*; e infine la verità è la *ratio discernendi* propria dell'umano intelletto – la verità *gnoseologica*³. Va da sé che nel trattare dell'essenza della verità, il secondo significato è quello autenticamente preminente perché, per dirla questa volta con Hegel, «Dio e solo Dio è la verità».

La conoscenza che Dio ha di se stesso – argomenta il Serafico ne *La scienza di Cristo* – è al contempo conoscenza e atto creativo di tutte le cose e delle loro ragioni ideali (sono gli *exemplaria* di cui si dirà più sotto, le idee di Platone); e chiarisce: «Dire che Dio conosce le cose per mezzo di se stesso equivale a dire che Dio conosce le cose per mezzo della Verità o somma luce che le esprime tutte»⁴; dove ovviamente quell'«esprime» sta a indicare l'atto creativo. E ancora, poco più oltre: «La stessa verità divina è luce, e le sue espressioni delle cose sono quasi irradiazioni luminose che guidano in modo determinato alla loro sorgente»⁵.

Insomma la verità è anzitutto Dio, totale e perfetta verità che nelle cose traluce in maniera pluriforme.

Si deve aggiungere a questo punto (ma l'argomento è vastissimo e la tirannia del tempo non ne consente più che un cenno fuggevolissimo) che per Bonaventura la verità di Dio è relazione del Padre con il Figlio, il quale a sua volta è irradiazione della luce del Padre: in questo senso, appunto, propriamente Verbo, parola, espressione della Verità. Scrive il Serafico nel *Commento alle Sentenze*: «Il Padre è luce. E poiché la luce ha la natura del manifestare, essa riguarda il conoscere, perciò è propria del Figlio»⁶, al quale dunque si conviene l'attributo di Verità. «Io sono la Verità» (Gv 14,6), dice del resto Gesù ai discepoli nel momento del commiato; e a

³ Cfr. *I Sent.*, d. 8, a. 1, q. 1, concl. (I 151), e P. MARANESI, *Veritas*, DB 858-859.

⁴ *Sc. Chr.*, III, concl. (V 13): «Dicere ergo, quod Deus cognoscit res se ipso ut similitudine, non est aliud quam dicere, quod Deus cognoscat res se ipso ut veritate sive ut summa luce res ceteras exprimente».

⁵ *Ivi* (V 14): «...ipsa divina veritas est lux, et ipsius expressiones respectu rerum sunt quasi luminosae irradiationes, licet intrinsecae, quae determinate ducunt et dirigunt in id quod exprimitur».

⁶ Cfr. *I Sent.*, d. 9, dub. 7 (I 190): «Ad illud ergo quod obiicitur, quod Filius est lux; dicendum, quod lux habet in se naturam *manifestandi*; et ita respicit cognitionem et appropriatur Filio; habet in se vim *multiplicandi* sive generandi splendorem; et ita appropriatur Patri».

Pilato che non comprende: «Per questo sono venuto al mondo, per rendere testimonianza della Verità» (Gv 18,37).

Il Verbo è dunque la verità, in quanto Figlio del Padre, ed è *testimonianza* della verità. Scrive Bonaventura in un passaggio dell'*Hexaëmeron* che deve proprio essere sottolineato: «Come il sole, risplendendo, manifesta la verità delle cose e la molteplicità dei colori, così anche dal Verbo deriva la varietà delle cose. Dunque non si può giungere all'atto del comprendere se non mediante il Verbo», perché «egli è la verità»⁷. Dove, a parte la suggestiva anticipazione del paragone manzoniano

come la luce rapida
piove di cosa in cosa
e i color vari suscita
dovunque si riposa,⁸

è notevole la funzione mediatrice di verità che il Serafico attribuisce al Verbo: egli trasferisce, in qualche modo, la verità del Padre alle cose, poiché egli stesso è la verità del Padre; e solo in virtù di tale mediazione, le cose possono essere comprese.

Entra qui in gioco la concezione degli *exemplaria*, con la quale il Serafico porta al cristianesimo la dottrina platonica delle idee, forse più efficacemente di quanto Tommaso non operasse negli stessi anni con i capisaldi dell'aristotelismo. Secondo tale dottrina Dio, per creare, deve avere le forme ideali delle cose che crea; e queste forme sono appunto gli *exemplaria*, modelli e archetipi delle cose create, presenti in Dio, in base ai quali Dio crea *ex nihilo* gli enti e modella l'essenza della molteplicità: insomma, la verità degli enti, al pari delle idee di Platone (sebbene molte siano le differenze che si dovrebbero osservare, se il tempo lo consentisse). Naturalmente, per quanto sopra si è tentato di dire sul Verbo-verità, i modelli o le "verità" delle cose espresse da Dio nell'atto della creazione sono presenti in lui in quanto Verbo: nel Verbo infatti il molteplice creato ha la sua origine e il suo significato, come ben s'intende dal prologo di Giovanni: «Omnia per ipsum facta sunt» (Gv 1,1).

Così (ed è argomento essenziale per il proseguimento di questa conversazione) la verità delle cose, quella che sopra si è detta verità *ontologica*, deriva direttamente dalla verità eterna del Verbo che la pone in connessione con la volontà di Dio, lui stesso Dio: deriva cioè dalla verità *teologica*.

⁷ *Hexaëm.*, III, 9 (V 344-345): «Sicut sol lucis facit varietatem et multiformitatem colorum; sic ab illo Verbo est varietas rerum. Unde non contingit intelligere nisi per Verbum».

⁸ A. MANZONI, *La Pentecoste*, in *Opere*, a cura di R. BACCHELLI, Milano-Napoli 1953 («La letteratura italiana. Storia e testi», 53), 56.

La quale è dunque il fondamento della verità ontologica, dell'essere e del significato degli essenti. E su questo punto, che sembra perfino ovvio, si dovrebbe invece riflettere profondamente e rendersi ragione che, fuori del loro riferimento a Dio, gli essenti non solo non hanno essere, consistenza, ragione di esistere, abbandonati a un nulla che via via li inghiotte; ma soprattutto non hanno significato: fuori del suo riferimento a Dio, il mondo è un caos senza senso. E si vedrà poi poco più oltre come dalla fontale verità teologica derivi anche la verità dell'intelletto, la verità *gnoseologica* che ha la sua origine nel rivelarsi di Dio nella creazione, e non – sia detto per ora solo per inciso – nella capacità o nell'operosità dell'uomo: fuori del divino rivelarsi, la cosiddetta "ricerca" sarebbe solo un vano affannarsi senza orientamento e senza conclusione verso un non si sa che cosa.

È, tutto questo, il contenuto di fondo dell'*Hexaëmeron* che, per essere inteso in tutta la sua portata ed efficacia, deve essere liberato dalla gabbia delle insopportabili classificazioni e ripetute distinzioni della tradizione scolastica; non diversamente da come – se il paragone non fa scandalo – per intendere la profondità dell'*Enciclopedia* hegeliana, occorre liberarne l'esposizione dalla terribile brachilogia della dispensa universitaria.

La verità di Dio si esprime dunque negli *exemplaria* eternamente presenti nel Verbo, e nelle cose create e temporali; e dal canto suo la verità ontologica di queste ultime ha il suo fondamento nella verità teologica. Il Verbo è in qualche modo il mediatore tra l'una e l'altra. La verità ontologica delle cose consiste nella sua adeguazione all'*exemplar* da cui deriva, e solo questa relazione con l'*exemplar* eterno le conferisce stabilità: togliere alla realtà delle cose una tale relazione con l'esemplare significherebbe togliere alle cose ogni verità, farne un puro nulla. È assai efficace quanto Bonaventura scrive in proposito: «Tutte le cose sono vere a motivo della verità increata [...]. Esse infatti sono nate per esprimere se stesse nell'esposizione di quella luce somma; ché se essa cessasse di risplendere in esse, tutto cesserebbe di essere vero. Perciò nessuna verità creata è vera per essenza, ma per partecipazione»⁹. Si dirà, per adottare le parole di un valido interprete del pensiero del Serafico, che «la realtà creata si qualifica come evento nel quale Dio, per amore e libertà, prolunga nel tempo e nello

⁹ *I Sent.*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 1, concl. (I 151): «... omnia sunt vera veritate increata [...]. Omnia enim vera sunt et nata sunt se exprimere per expressionem illius summi luminis; quod si cessaret influere, cetera desinerent essa vera. Ideo nulla veritas creata est vera per essentiam, sed per participationem».

spazio la sua verità eterna. Il mondo nella sua pluriformità e complessità non è altro, allora, che l'espansione della luce divina donata dal Padre al Figlio, non è che la rivelazione fattuale-creativa del comunicarsi di Dio al Figlio. [...] nella realtà risplendono i raggi che emanano dall'unica luce donata eternamente»¹⁰.

Vi è solo da chiarire, per comprendere propriamente il risplendere della verità divina nelle verità create (esemplari o cose che siano), che nell'atto creativo Dio non è solo l'inizio o la causa di esse (perciò, sia detto per inciso, l'argomento della causa increata proprio della seconda "via" di Tommaso non è in sé convincente), bensì ne è il principio o fondamento.

La differenza, che Spinoza dichiara apertamente nella prop. 28 della parte prima dell'*Etica* («*Deus est omnium rerum causa immanens; non vero transiens*»¹¹), va ben notata; l'artigiano, per esempio, che è causa e inizio di un essente, una volta prodotto questo lo può lasciare a se stesso senza che l'essere dell'essente ne subisca alcunché; l'oggetto causato e iniziato ha una sua propria consistenza e autonomia, tanto da poter essere trasferito ad altri; ma l'atto creativo di Dio che produce l'essere degli essenti non ne è semplicemente causa bensì *principio* (Spinoza la dice «causa immanente»); e se cessa il suo intervento, essi cadono nel nulla; perché la creatura prodotta dal "nulla" è di per sé inconsistente e deve essere sostenuta nel suo essere dalla presenza della divina verità. Perché – per dirla ancora con Hegel – solo Dio propriamente è avendo in sé la ragione del suo essere; la creatura è solo in quanto riceve e conserva il suo essere da Dio; di per sé è un nulla assoluto di essere, non è affatto; e viene ad essere e perdura nell'essere solo per volontà del suo divino principio¹².

Così, nell'impianto concettuale di san Bonaventura le cose tutte del mondo, già per il solo fatto di essere, rinviano al loro divino principio; la loro verità è in grazia della verità del principio. In questo senso si dirà che le cose tutte – francescanamente – esprimono Dio; in ogni creatura risplende l'esemplare divino che è nel Verbo, sicché essa si presenta come via al riconoscimento della presenza di Dio. Le cose sono un irradiarsi della divina verità (la metafora della luce è frequentissima nella scrittura bonaventuriana) e quasi "ardono" di essa «come un carbone ardente che effonde intorno a sé la luce»¹³. L'immagine dell'*Hexaëmeron* è davvero suggestiva, rinviano anche al calore d'amore che una tale visione del mondo irradia e suscita.

¹⁰ P. MARANESI, *Veritas*, DB 862-863.

¹¹ Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, Pars I, prop. XVIII, a cura di P. CRISTOFOLINI, Pisa 2010, 46.

¹² Cfr. *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 2 e 3 (II 25-36).

¹³ Cfr. *Hexaëm.*, II, 27 (V 340): «... totus mundus est sicut unum *speculum* plenum luminibus praesentantibus divinam sapientiam, et sicut *carbo* effundens lucem».

Le cose sono parole di Dio: «*Verbum divinum est omnis creatura, quia Deum loquitur*»¹⁴: sicché nell'ascolto della parola che la natura dice l'uomo può elevarsi a Dio. E qui ci sarebbe da fare più di una considerazione sulla presunzione e la vanità a un tempo di tante dichiarazioni di ateismo o anche solo di agnosticismo da parte soprattutto della scienza: atteggiamenti che riflettono solo la pochezza o l'assenza di ascolto da parte di chi li professa: deficienza di *mens* e di pensiero. Penso spesso con tristezza e pietà alle parole che furono suggerite, o forse imposte, al primo astronauta della storia (sono giusto cinquant'anni in questi giorni), che lassù (ma quale "lassù"?) non aveva visto Dio.

Il rapporto di cui si è detto tra la verità ontologica delle cose create e la verità teologica il Serafico lo esprime con parole diverse, che forse dovrebbero essere analizzate una per una nelle loro specificità e differenze ma che qui si possono solo registrare: *vestigium, imago, speculum*¹⁵; ma forse questo rapporto è significato nella maniera più efficace nell'*Itinerarium*: «Tutte le creature di questo mondo sensibile guidano l'animo del contemplante e del sapiente all'eterno Dio, poiché di quel primo principio [...] sono ombre, risonanze e pitture, sono indizi, simulacri e spettacoli, segni divinamente offerti per cointuire Dio»¹⁶.

È stato giustamente notato da un intelligente interprete¹⁷ che pensare le cose come realtà in sé, *ut res*, è proprio di una visione aristotelizzante che soggiorna presso le cose e da esse non distoglie lo sguardo; pensarle invece nel loro far trasparire altro da sé, nel loro rimando a una realtà diversa e superiore, *ut signum*, è impianto platonico e agostiniano. Ebbene, tale è la visione di Bonaventura: se le cose hanno la loro verità in Dio, se esprimono il pensiero divino, esse non tanto sono *res* quanto piuttosto e principalmente *signa*.

Signa Dei: nella metafisica bonaventuriana si esprime la visione francescana del *Cantico delle creature*, dove il sole e le stelle, il vento e la pioggia, il fuoco e la terra, la vita e la morte sono parole di Dio e ne cantano la gloria. Nella bellezza dell'universo risplende la verità di Dio.

In una tale concezione appare perciò improbabile un *De contemptu huius mundi* (non parlo naturalmente dell'autenticità o meno dell'opuscolo, della quale sono incompetente) che ricorda piuttosto Innocenzo III o san Pier Damiani, non certamente Francesco e il suo *Cantico*; anche se – a dire il

¹⁴ *In Eccl.*, I (VI 16).

¹⁵ Cfr. *Hexaem.*, XII, 14-16 (V 386-387).

¹⁶ *Itin.*, II, 11 (V 302): «... omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum, pro eo quod illius aeternae originis [...] sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data».

¹⁷ G. BONAFEDE, *San Bonaventura*, Benevento 1961, 137.

vero – alcune espressioni riempiono d'ammirazione e di stupore, come quella, letterariamente suggestiva, che ammonisce: «Transeunt omnia et evolant omnia, et sicut fumus vanescunt»¹⁸.

Nella bellezza del creato, dunque, risplende la verità di Dio. Molti interpreti – tra i quali indico di preferenza Hans Urs von Balthasar e Teodorico Moretti-Costanzi – hanno parlato di *ästhetische Vernunft* e di “tono estetico” del filosofare francescano di Bonaventura, e hanno indicato che, seppure il tema dell'estetica non vi trovi trattazione apposita, esso permea di sé tutta la sua opera: «Fra i grandi scolastici – osservava Von Balthasar – Bonaventura è quello che nella propria teologia dà più spazio alla trattazione del bello»¹⁹; e Moretti-Costanzi ribadiva: «Non ha bisogno di trattare in esplicito della bellezza, come un tema tra gli altri temi, Bonaventura che, trattando sostanzialmente di un tema unico [...] respira, parla e pensa di continuo nella bellezza; e questa vive come una presenza»²⁰.

In verità il Verbo è luce, e la luce è bellezza; dunque Dio che è la luce più pura, è la bellezza stessa²¹. In particolare, bello è il Figlio, perché verità e sapienza del Padre, belli sono gli *exemplaria* che sono nel Verbo e che risplendono della bellezza di Lui²². E belle sono le cose stesse, simili a raggi della divina verità. Nemmeno il peccato dell'uomo – argomenta il Serafico²³ – può sovvertire la bellezza dell'universo che riflette l'ordine di Dio: anzi, nel percepire nella bellezza delle cose «ciò che è sommamente bello», nell'udire «ciò che è sommamente armonioso», nell'odorare «ciò che è sommamente fragrante», nel gustare «ciò che è sommamente dolce» e nel toccare «ciò che è sommamente piacevole» l'anima «riacquista l'udito e la vista spirituali», riacquista «il senso spirituale dell'odorato», e il gusto e il tatto (si notino queste espressioni che ripugnerebbero a un filosofare intellettualistico di stampo aristotelico), «quibus sensibus recuperatis, dum sponsum suum videt et audit, odoratur, gustat et amplexatur, decantare potest tanquam sponsa Canticum Canticorum»²⁴.

Nella contemplazione della bellezza, «tota anima pulchrificatur»²⁵ – un neologismo veramente splendido!

¹⁸ Cfr. JEAN DE SCHOONHOVEN, *De contemptu huius mundi [sive De fuga mundi]*, ed. A. GRUJIS, «Bulletin du Cange: Archivum Latinitatis Medii Aevi», 33 (1963) 35-97 [46-74]: 56,6-7, che cita AGOSTINO IPP., *In ep. Ioannis ad Parthos tractatus X*, VII, 1 (PL 35, 1438).

¹⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica, II. Stili ecclesiastici: Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, Milano 1985, 237.

²⁰ T. MORETTI-COSTANZI, *San Bonaventura*, Roma 2003, 133.

²¹ Cfr. *Hexaëm.*, XXI, 2 (V 431).

²² Cfr. *Serm. sanctis, De sanctis Angelis, Sermo 1* (IX 615).

²³ Cfr. *II Sent.*, d. 36, a. 2, q. 1, n. 4 (II 848).

²⁴ Cfr. *Itin.*, IV, 3 (V 306).

²⁵ Cfr. *Serm. sanctis, De S. Agnete virgine et martyre, Sermo 2* (IX 509): «Anima contemplativa, quae Deum videt in contemplatione, tota pulchrificatur» (corsivo nostro).

Resta solo da dire – e non è cosa di poco conto – che una tale esperienza del bello riguarda «soltanto i sommi contemplativi, e non i semplici filosofi della natura, poiché questi conoscono solo la natura delle cose, ma non il vestigio di Dio in esse»²⁶.

«L'ultimo livello della verità (mi servo qui di una frase puntualissima e chiarissima di Pietro Maranesi peraltro già citato) è il riconoscimento, da parte del conoscente, proprio della relazione tra il momento teologico e quello ontologico della verità. Dunque, la verità, oltre che riferirsi a un in sé di tipo teologico e ontologico, che precede, accompagna e supera l'uomo nel suo bisogno di conoscere, è anche la scoperta certa e sicura, cioè «scientifica» di tale relazione. E qui siamo di fronte alla verità gnoseologica»²⁷. A questo livello, dopo Dio e la realtà creata, entra in causa l'uomo come soggetto proprio, ma non certo primario della verità: l'uomo come conoscente, l'uomo come autore di quella *adaequatio* nella quale Aristotele esauriva, erroneamente o almeno limitatamente, il senso della verità.

In realtà la posizione bonaventuriana sulla verità, anche sulla verità gnoseologica, si pone quasi agli antipodi di quella aristotelica, e di quella – sia detto per inciso – dell'intellettualismo che ha dominato la filosofia della conoscenza moderna, da Cartesio alle epistemologie di oggi. In antitesi all'orgogliosa celebrazione "umanistica" (anche questo termine è tratto da Heidegger) dell'uomo e del "suo" conoscere, il Serafico sembra compiacersi invece nel sottolineare la pochezza dell'uomo e la sua inadeguatezza al risplendere della verità, il suo occhio "da pipistrello": «Abituato alle tenebre degli enti creati – egli scrive nella parte terminale dell'*Itinerarium* – e alle immagini sensibili, gli sembra di non vedere nulla quando contempla lo splendore [...] così come resta offuscato l'occhio quando si apre alla vera luce»²⁸. All'uomo nella sua naturalità non è concesso niente di più di una *cognitio vespertina* (la conoscenza dei pipistrelli, appunto), perché in se stesso egli è solo tenebra e il suo conoscere va verso l'oscurità²⁹.

²⁶ *Hexaëm.*, XII, 15 (V 386): «Hunc librum [*scil.* naturae] legere est altissimorum contemplativorum, non naturalium philosophorum, quia solum sciunt naturam rerum, non ut vestigium».

²⁷ MARANESI, *Veritas*, DB 866.

²⁸ *Itin.*, V, 4 (V 309): «... "sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae"; quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilibum, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre; non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut, quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre».

²⁹ Cfr. *II Sent.*, d. 4, a. 3, q. 2 (II 141-142).

È la *caecitas intellectus* di cui parla l'*Itinerarium*³⁰, il *lumen inferius* del terzo paragrafo della *Reductio artium ad theologiam*³¹; la scienza sperimentale di cui va orgogliosa la nostra modernità.

Le cose – continua ad argomentare il *Commento alle Sentenze* appena ricordato – possono essere intese nel loro senso, cioè nella loro origine e nel loro fine, nel loro “perché” diremmo noi, solo nella luce del Verbo che ne rivela la verità: ove la *cognitio vespertina* si fa *cognitio matutina* inondata di luce. La conoscenza insomma, anche quella della verità gnoseologica in cui sembra preponderante la presenza e l’iniziativa umana, richiede l’illuminazione divina. Dio infatti è la verità pura che dà principio e senso e verità così alle cose conosciute come anche alla mente che le conosce: «Non si può pervenire alla conoscenza della verità – si argomenta fin quasi dall’inizio dell’*Hexaëmeron* – se non attraverso lo splendore della verità eterna»³²; ossia non si può conoscere nessuna verità se non tramite il Verbo per mezzo del quale tutto è stato creato. E questo – si dice più oltre – vale anche per la conoscenza che l’uomo ha di se stesso: «Mi vedo meglio in Dio che non in me stesso»³³.

E riprendendo un paragone a lui evidentemente caro – cui peraltro già si è fatto cenno a proposito dell’*Hexaëmeron* –, nel *Commento alle Sentenze* Bonaventura spiega che come il nostro occhio compie l’azione del vedere, ma è la luce solare la *conditio sine qua non* del suo vedere, così il nostro intelletto ha bensì la facoltà del conoscere, ma nulla conoscerebbe se la Verità non rendesse intelligibili gli oggetti; e come i colori non sono una proprietà delle cose bensì un riverbero di quanto è nella luce del sole, così le nostre conoscenze sono un riflesso della divina verità che tutto ha creato e tutto sostiene.

Così anche la conoscenza della verità “gnoseologica”, come quella della verità ontologica, assai più che un’iniziativa dell’uomo, appare come un dono divino, come esplicitamente si dice nelle collazioni su *I sette doni dello Spirito Santo*³⁴; dono è infatti la capacità razionale di rivolgersi al rivelarsi della verità (il *lumen inditum*, l’intelletto), e dono è il rivolgersi stesso

³⁰ Cfr. *Itin.*, V, 4 (V 309): «Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit; sic oculus mentes nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit».

³¹ Cfr. *Red. art.*, 3 (V 320): «Secundum lumen, quod illuminat nos ad formas naturales apprehendendas, est lumen cognitionis sensitivae, quod recte dicitur inferius, quia cognitio sensitiva dicitur ab inferiori incipit et fit beneficio lucis corporalis».

³² *Hexaëm.*, I, 10 (V 331): «nec aliquo modo aliqua veritas sciri potest, nisi per insplendentiam aeternae veritatis».

³³ *Ivi*, XII, 9 (V 386): «... melius videbo me in Deo quam in me ipso».

³⁴ Cfr. *De donis*, IV, 2 (V 474).

dell'intelletto – e di tutta la *mens* – a quella rivelazione. Dono di Dio assai più che merito dell'uomo.

La trattazione dell'essenza della verità, e soprattutto quella della verità gnoseologica, ha già introdotto ampiamente il discorso nell'antropologia bonaventuriana, che negli scritti del Serafico è affrontata in molti e diversi punti, ma forse in maniera sistematica solo nel *Commento alle Sentenze* a partire dalla *distinctio* XVI del secondo libro fino alla fine di questo.

Da teologo qual era, Bonaventura non poteva non iniziarla con la riflessione sul sesto giorno della creazione, che più di ogni altra considerazione filosofica o scientifica svela la natura dell'uomo.

«Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram [...] Et creavit Deus hominem ad imaginem suam» (Gn 1,26-27). Dunque l'uomo, per la sua stessa essenza creata, è *imago Dei*, e nel suo essere ha perciò un rapporto essenziale con Dio³⁵. Anzi, solo in questo rapporto ha il suo senso. Il che ci porterebbe a concludere, in piena coerenza con il Serafico anche se al di là delle sue parole, che colui che misconosce il suo legame essenziale con Dio di fatto misconosce se stesso. L'ateo è un *insipiens*.

Bonaventura torna più volte su questo argomento primario della sua antropologia, dell'uomo come *imago Dei*. Così soprattutto nel capitolo terzo dell'*Itinerarium*, dove si prefigge, per la ricerca di Dio, di superare la considerazione dei *vestigia Dei* presenti nelle cose naturali e di rientrare, agostinianamente, nell'interiorità della *mens* («ad nosmet ipsos intrantes»): qui – egli dichiara – riluce l'*imago* di Dio e non più soltanto il *vestigium*. Nelle tre *potestates* o *operationes* della *mens*, infatti, «resplendet imago beatissimae Trinitatis», nella *memoria*, nell'*intellectus* e nella *voluntas*³⁶.

Mettiamo da parte tutte le distinzioni e sottodistinzioni triadiche su cui spesso quasi si arena la limpidezza del pensiero bonaventuriano. Quello che preme sottolineare è la natura della *mens* umana come *imago Dei* in cui «relucet lux veritatis», sicché in essa «conari debemus per speculum videre Deum»³⁷.

Imago dunque, e non soltanto *vestigium*. Nel *Commento alle Sentenze*³⁸ l'argomento si spinge oltre fino a dichiarare che «hominis proprium est esse imago Dei»: una *proprietas* condivisa con gli angeli ma non con i “bruti”

³⁵ Cfr. *Hexaëm.*, IV, 8 (V 350): «Dico, quod creatio, quae est *passio*, accidens non est, quia relatio creaturae ad Creatorem non est accidentalis, sed essentialis».

³⁶ Cfr. *Itin.*, III (V 303-306).

³⁷ *Ivi*, III, 1 (V 303).

³⁸ Cfr. *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 3 (II 398-399).

che restano sempre soltanto *vestigia*. La natura umana ha che fare assai più con quella degli angeli (si parla qui della “natura” ossia della realtà quale è uscita dalle mani del creatore) che non con quella degli animali; sui quali infatti la creazione ha stabilito il primato dell’uomo: «Praesit piscibus maris, et volatilibus coeli, et bestiis omnique reptili quod movetur in terra».

E più ancora: l’articolo successivo della citata *distinctio* si spinge fino ad argomentare che l’anima umana può dirsi *imago Dei* più adeguatamente dell’angelo proprio perché possiede un corpo; grazie ad esso l’uomo costituisce il *medium* tra il mondo spirituale e quello materiale, occupando così un posto centrale nell’universo creato³⁹. Una argomentazione che, se da un lato urta contro certe posizioni del *contemptus mundi* largamente rappresentate nella tradizione mistica, dall’altro traduce in termini altissimi la spiritualità francescana della presenza di Dio anche in ciò che sembra negarlo, la corporeità anzitutto.

Imago Dei, insomma, non è la sola anima separata – diciamo – dal corpo, bensì l’uomo nella sua interezza, anima e corpo; la sua corporeità infatti non sarà assente nello stato di salvezza finale, come non lo era nell’originaria innocente edenicità. La *distinctio* XIX sempre del secondo libro del *Commento alle Sentenze*, che tratta dell’uomo nello stato edenico, considera il suo corpo come non destinato alla morte, anzi lo vede nella sua immortalità: il corpo di Adamo nell’innocenza dell’Eden – vi si argomenta – non poteva dissolversi sebbene avesse la potenzialità del dissolversi (che è un’evidente contraddizione, o almeno una questione fin troppo sottile). Giova comunque sottolinearvi l’attribuzione dell’immortalità al corpo nello stato edenico, che è poi – vi si conclude – «dote dei corpi glorificati»⁴⁰. L’innocenza dell’Eden è prefigurazione della salvezza finale.

Poco più oltre, continuando una tale rivalutazione della corporeità dell’uomo *imago Dei* – di schietto sapore francescano – Bonaventura tratta del rapporto sessuale nel paradiso terrestre (o almeno della sua possibilità) per la procreazione dei figli: il «crescete e moltiplicatevi» (Gn 9, 1) è infatti precetto dato prima della caduta, ed estende anche alla sessualità la sua opera di recupero argomentando che nello stato edenico vi era la *sexuum commistio* con conseguente *claustrorum apertio* e *seminum decisio*; vi era perfino una qualche *delectationis intensio* ma *sine foeditate et ignominia*, perché *foeditas et ignominia non sunt in homine nisi per culpam*. Merita leggere la *conclusio*, che si conduce tra un velato dissenso e un dichiarato consenso con Agostino:

«Si igitur vir uxorem cognovisset in tempore naturae institutae, fuisset ibi claustrorum apertio, sicut ostendunt rationes; non tamen fuisset ibi po-

³⁹ Cfr. *II Sent.*, d. 16, a. 2, q. 1 (II 400-402), e L. MAURO, *Corpus*, DB 280-284.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, d. 19, a. 2, q. 1 (II 464 ss.).

enalis passio ac foeda delectatio, quia vis generativa nec esset corrupta nec esset infecta: immo obedirent rationi illa membra, sicut dicit Augustinus, sicut obediunt os, manus et lingua [...] nec turpius fuisset tunc loqui de istis membris quam sit loqui de aliis»⁴¹.

È facile comprendere, a questo punto, perché il Serafico criticasse aspramente i filosofi platonici (o forse egli si riferiva ai neoplatonici, a Gregorio di Nissa e a Scoto Eriugena) che avevano concepito il corpo come “tomba” dell’anima (σῶμα/σῆμα) e avevano pertanto ritenuto che la liberazione dal corpo costituisse per l’uomo l’inizio della felicità. La separazione dell’anima dal corpo, al contrario, per san Bonaventura non è passaggio a una vita migliore dell’anima – come il platonismo ha sempre sostenuto a partire dall’*Apologia di Socrate* e dal *Fedone*, che comunque Bonaventura conosceva solo di seconda mano – perché, tendendo per natura a unirsi al corpo come suo perfezionamento, l’anima soffre quando ne viene separata, e trova pace solo quando vi si ricongiunge. Dove – sia detto per inciso ma non impropriamente – si direbbe che con san Bonaventura l’attesa giudaico-cristiana della resurrezione prenda giustamente il sopravvento sulla dottrina intellettualistica pagana dell’immortalità.

La tesi dell’inscindibile unità di anima e corpo è infatti l’argomento principale di cui Bonaventura si serve per intendere teologicamente uno dei punti essenziali della fede cristiana, la resurrezione dei corpi: tanto più che a tale tesi filosofico-antropologica soccorre quella cristologica della resurrezione di Cristo come “primizia” della resurrezione universale della carne.

A causa della molteplicità e dell’armonia delle sue parti – continua ad argomentare il Serafico – il corpo umano è il più perfetto di tutti i corpi viventi del creato, e si pone quindi come centro del mondo sensibile, come sintesi di tutta la natura, e consente all’uomo di entrare in relazione con il mondo e di esercitare la funzione di mediatore tra il mondo finito e Dio; più ancora, di porsi come guida per ricondurre la realtà materiale al fine ultimo della creazione⁴². Un immenso privilegio che il teologo Bonaventura riconosce all’uomo e alla sua corporeità, assai al di là delle rivendicazioni “umanistiche” moderne e contemporanee, e dei tanti trattati *De hominis dignitate* che si sono scritti per dimenticarne o addirittura rifiutarne la vera unica sorgente.

A ripercorrere ora quanto qui si è cercato di esporre sulla valutazione positiva del corpo e della corporeità da parte di Bonaventura, può essere interessante e riassuntivo considerare brevemente il capitolo decimo della seconda parte del *Breviloquio* dove, per indicare l’essenza, l’origine e il fine del corpo dell’uomo, il teologo ricorre ancora alla narrazione biblica, e osser-

⁴¹ *II Sent.*, d. 20, a. un., q. 4, concl. (II 482-483).

⁴² Cfr. *ivi*, d. 15, a. 1, q. 2 (II 377-378).

va che «il corpo dell'uomo fu creato così da essere soggetto all'anima e a suo modo proporzionabile»: il suo fine è dunque spirituale; per quanto riguarda la sua organizzazione, Bonaventura la dice «bellissima e multiforme» e per quanto riguarda la procreazione, esso fu fatto «propagantesi e propagabile senza libidine» e soprattutto «immutabile, di totale incorruzione, senza intervento della morte». Per questo (qui il latino sembra insostituibile) «*datus est sibi locus paradisi terrestris in habitationem tranquillam*» e «*formata est mulier de latere viri in consortium et adiutorium ad propagationem immaculatam [...] et tandem ad immutationem perfectam per immortalitatem perpetuam*»⁴³.

Come si vede, l'antropologia bonaventuriana, fondata sulla narrazione biblica, è un'antropologia "edenica" (e si sarebbe tentati di dirla anche "francescana") per la quale nell'anima, nel corpo e nelle attitudini dell'uomo si manifesta apertamente la sapienza divina.

«È senza dubbio vero che noi siamo il fine di tutto ciò che esiste», dichiara con sintesi ed efficacia il Serafico nel *Breviloquio*⁴⁴, riassumendo in una sola frase quanto fin qui si è tentato di esporre sull'antropologia bonaventuriana (e anche ciò che si è necessariamente taciuto). Nell'uomo, composto delle due nature fra loro più distanti che compongono ed esauriscono l'universo, la spirituale e la materiale, si manifesta infatti più che in ogni altra creatura la potenza e la verità di Dio; egli è il *medium* del creato, il microcosmo che riassume in sé l'infinita ampiezza del macrocosmo⁴⁵. E nel suo ascendere a Dio, proprio in quanto microcosmo e sintesi del mondo, coinvolge anche il mondo, che per suo mezzo viene ricondotto a Dio; o piuttosto si fa strumento della diffusione della grazia divina su tutta la natura creata e del riconducimento a sé che Dio fa di essa. In tal senso, come si vedrà più sotto, l'uomo partecipa alla storia della salvezza universale.

In un tale quadro d'insieme, di grazia e di salvezza, l'antropologia bonaventuriana affronta alcuni temi di fondo che, per la formazione teologica dell'autore, si collocano in verità tra l'antropologia e la teologia, soprattutto per quanto riguarda il modo di affrontarli. Così è, ad esempio, per il tema dei rapporti tra la ragione e la volontà (vi fanno da guida la *Summa* di Alessandro di Hales e il *De Trinitate* di Agostino, e continuo è il riferimento alla Scrittura), o per quello, di più intenso e proprio sapore

⁴³ *Brevil.*, II, 10 (V 228).

⁴⁴ *Ivi*, II, 4 (V 222): «... indubitanter verum est, quod sumus finis omnium eorum quae sunt».

⁴⁵ Cfr. *Itin.*, II, 2-3 (V 300).

bonaventuriano, della *ratio inferior* e della *ratio superior*, che non si distinguono solo per i loro diversi oggetti ma proprio per la loro diversa natura, o per quello riguardante il libero arbitrio che è tema di fondo di ogni antropologia e di quella che noi diremmo filosofia morale. Ma su tutto questo l'economia di questa conversazione impone di sorvolare. Merita invece soffermarsi un momento sul rinnovo, da parte del Serafico, della polemica antipelagiana di Agostino, forse suggerito anche dal neopelagianesimo che Bonaventura vedeva crescere davanti a sé da parte dell'aristotelismo più coerente. E che direbbe il Serafico oggi, quando ogni aspetto del vivere sembra dominato dalla boriosa presunzione dell'autosufficienza dell'uomo e della messa in disparte di Dio?

Il tema antipelagiano occupa l'intera *distinctio* XXVIII. E prescindendo anche qui dalle quasi insopportabili distinzioni e sottodistinzioni imposte dalla tradizione scolastica, si dirà che Bonaventura polemizza soprattutto contro due posizioni di fondo di Pelagio (e non solo di Pelagio ma addirittura anche dei nostri tempi): che cioè la salvifica grazia divina viene data *secundum merita nostra* (la rivendicazione dei diritti riempie di sé l'intera storia occidentale, almeno a partire dal 1789), e in secondo luogo che, se l'uomo non è di per sé in grado di fare ciò che la legge divina comanda, non è imputabile e non merita la morte.

Sulla prima tesi il Serafico taglia corto: la grazia non ha niente che vedere con il merito; come ha indicato san Paolo (Rm 11, 2), se la grazia procede dal merito non è grazia: la tesi di Pelagio toglie valore, dignità ed eccellenza alla grazia. Sulla seconda tesi il Serafico controbatte che l'argomento di Pelagio è equivoco, perché il comando di Dio non può riguardare – e di fatto non comanda – ciò che è impossibile.

Sulla base di queste premesse Bonaventura sviluppa il suo pensiero in due articoli e sei questioni del *Commento alle Sentenze*⁴⁶ sui cui particolari argomenti è necessario procedere sinteticamente: si tratta di stabilire se il libero arbitrio, a prescindere dalla grazia, può di per sé risorgere dal peccato (ed è chiaro che no: la risposta affermativa di Pelagio toglie motivo all'incarnazione del Verbo: «mestier non era parturir Maria», come dice Dante⁴⁷); se può vincere il demonio (e Bonaventura ammette che l'uomo possa via via resistere alle singole tentazioni, ma non vincere il tentatore); e infine se il libero arbitrio, a prescindere dalla grazia, può adempiere ai precetti divini (e già si è accennato alla risposta articolata del Serafico).

In definitiva appare chiaro che tutta l'argomentazione, che è assai più complessa di quanto qui non si sia mostrato, tende da un lato a respingere

⁴⁶ *II Sent.*, d. 28, a. 1 e 2 (II 674-690).

⁴⁷ DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia: Purgatorio*, III, 39, a cura di N. SAPEGNO, Milano-Napoli 1957 («La letteratura italiana. Storia e testi», 4), 419.

l'empio intento di poter fare il bene senza il soccorso divino (è la tentazione del serpente: «eritis sicut dii» – Gn 3,4-5), dall'altro a proclamare, con Agostino e Francesco, l'universalità e la totalità della grazia. Tutto è grazia: anche l'uomo con il suo libero arbitrio.

Tutto è grazia, o almeno tutto rientra nell'orizzonte della grazia. Per paradosso – che poi paradosso non è – anche il male. Il capitolo primo della parte terza del *Breviloquio* riprende la tesi agostiniana per cui il male «non est essentia aliqua, sed defectus et corruptela», sicché la corruzione del peccato è bensì contraria al bene, ma «nec tamen habet esse nisi in bono nec ortum trahit nisi a bono»⁴⁸. Anche il peccato e il male così, pur essendo tali, rientrano francescanamente nell'orizzonte della grazia, e Dio ne trae spesso motivo di bene.

La tematica del male e della inessenzialità introduce così all'ultima considerazione dell'antropologia bonaventuriana, a parte quanto poi si dirà sull'essenza della storia: la considerazione del peccato.

Anche a una valutazione assai superficiale ed estrinseca quale qui si impone, appare chiaro che l'antropologia bonaventuriana è assai più intenta a sottolineare la derivazione dell'uomo da Dio che non il suo allontanamento: la tematica della grazia largamente intesa è di gran lunga prevalente su quella del peccato; forse ancor più di quanto non avvenga nelle *Confessioni* di Agostino dove è assai diffusa l'angoscia del peccato: perfino nella narrazione dell'infanzia e della puerizia. Nella seconda parte del *Commento alle Sentenze* la tematica del peccato occupa infatti 10 *distinctiones* su 43, e nel *Breviloquio* appena una parte su sette.

In tutti questi brani comunque – e qui la valutazione non è più superficiale ed estrinseca – l'argomentazione muove sempre dal commento alla Scrittura, dal momento che il peccato dell'uomo, anche quello «attuale» e perfino quello «veniale» ha la sua origine nel primo peccato di Adamo: «originale» appunto perché origine del peccato in genere. Anche sul tema del peccato l'antropologia deriva dalla teologia.

Fa spicco, in questo contesto, l'argomento della “tentabilità” o “peccabilità” dell'uomo – noi oggi diremmo della umana fragilità – proprio perché, decisamente antropologico qual è, è anch'esso derivato dalla teologia. L'uomo, vi dichiara Bonaventura, è stato creato «peccabile» e tale da poter essere «impegnato ed espugnato» dall'avversario «ad manifestandam Dei potentiam et sapientiam». Dio vi volle mostrare infatti che «sicut homo sine eo factus non fuerat, ita nec sine ipso persistere poterat». Nella “peccabilità” dell'uomo si manifesta insomma la “principalità” («sit venia verbo») di Dio. E in secondo luogo la fragilità umana è manifestazione della sapienza divina, perché soltanto divina sapienza è *eligere bona ex*

⁴⁸ *Brevil.*, III, 1 (V 231).

malis anziché *ordinare bona cum bonis*. Tali argomenti il teologo dichiara di voler addurre (si noti la forza polemica e l'efficacia anche letteraria delle espressioni) «ad compescendam rabiem in ore blasphemantium et Deum in suis operibus inculpantium»⁴⁹. Risuona in queste parole di Bonaventura lo sdegno di san Paolo contro chi osa accusare Dio di ingiustizia: «O homo, tu quis es qui reaspondeas Deo?» (Rm 9,20).

Insomma la peccabilità dell'uomo è l'argomento perché ci si persuadea che senza Dio l'uomo non è e non può nulla, malgrado quanto va blaterando l'insipienza "umanistica" odierna.

Torna così con forza anche la tesi agostiniana e dionisiana (tutti e due i padri sono ampiamente citati in proposito) della provenienza del peccato non già da una reale volontà di male bensì da una difettiva volontà di bene, da una *boni corruptio*: che è, come ben s'intende, un'estensione della tesi antimanichea della inessenza del male. Quel che tuttavia tocca più da vicino i nostri moderni intendimenti è la dichiarazione che, in tale prospettiva, il peccato altro non è se non una *legis divinae praevaricatio*, un tentativo di sostituire la legge di Dio con la volontà dell'uomo, una "tracotanza" umana, la ὕβρις della mitologia classica filtrata dalla tentazione del serpente «erit sicut dii» (Gn 3,4-5).

Nella penultima *distinctio* di questa parte seconda del *Commento alle Sentenze*, questa tracotanza è definita come «peccatum in Spiritum Sanctum [...] ceteris gravius et abominabilius» che addirittura «non remittitur neque hic neque in futuro»; e nell'indagine sulla sua essenza lo si indica come «peccatum desperationis» che «diffidit penitus de bonitate Dei»⁵⁰. La disperazione: quella che Kierkegaard sei secoli più tardi chiamerà «la malattia mortale», per la quale gli uomini orgogliosi e sprezzanti ritengono che la loro malizia superi comunque la bontà divina.

Allo stesso modo in cui l'antropologia bonaventuriana è nella sua essenza teologia e solo secondariamente scienza filosofica e meno ancora naturalistica, così è anche della considerazione della storia intesa sia come evento (*Geschichte*) sia come storiografia (*Historie*). Bonaventura non la considera, come noi moderni tardo-venuti eredi dell'illuminismo e del positivismo, come una serie di "fatti" prodotti dall'uomo e inseriti nella forma della successione in un tempo "oggettivo" – come si dice – omogeneo e indifferenziato, e testimoniati dall'oggettività dei "documenti"; insomma non la considera come un prodotto dell'uomo, che da un lato è autore dei fatti

⁴⁹ *II Sent.*, d. 23, a. 1, q. 1, concl. (II 532).

⁵⁰ Cfr. *ivi*, d. 33, dub. 2-3 (II 799).

dall'altro ne è il narratore, soggetto quindi della *Geschichte* e della *Historie*. Bonaventura ne ha una visione diversa (e non si gridi allo scandalo): lungi dall'essere opera dell'uomo – eroe o storiografo che sia – la storia è manifestazione del disegno divino di salvezza dell'uomo e della natura. Ha il suo inizio nella caduta originaria e il suo fine – e la sua fine – nel compimento ultimo del regno di Dio.

Una vera e propria «teologia della storia» di segno escatologico che ha il suo modello e il suo criterio metodologico nel *De civitate Dei* di Agostino, nella profezia di Gioacchino da Fiore e nella vita esemplare di Francesco d'Assisi, come ha indicato con chiarezza e profondità il card. Joseph Ratzinger, oggi per consiglio e benevolenza di Dio papa Benedetto XVI⁵¹.

L'argomento e il modo di affrontarlo rinviano soprattutto all'*Hexaëmeron*, «la più significativa filosofia della storia e della società nel medioevo», come è stato giustamente definito, e in parte non piccola alla *Legenda maior*; allo stesso modo in cui – si è visto – l'antropologia bonaventuriana ha rinvitato prevalentemente al secondo libro del *Commento alle Sentenze*.

Non è certo questo il luogo di accennare al contesto storico-biografico da cui sorge l'*Hexaëmeron*; lo ha già fatto con maestria Joseph Ratzinger. Quello che però preme notare è il fatto che con esso Bonaventura si proponga qualcosa di molto simile a ciò che si era proposto Agostino nel *De civitate Dei*: di interpellare cioè il passato della Chiesa (anzi di interpretare la volontà divina che in quel passato si è manifestata) per comprenderne il presente e attenderne il futuro. La conoscenza della storia sacra perciò – e dunque l'esegesi della Scrittura – è la base per comprendere la volontà di Dio che si dispiega negli eventi. «In questo modo – conclude Ratzinger – l'interpretazione della Scrittura diviene teologia della storia, illuminazione del passato come profezia sull'avvenire»⁵².

La storiografia moderna, nutrita di cultura illuministica e chiusa nei suoi limiti, certamente sorride sprezzante di una tale metodica: interpretare la storia facendo ricorso alla Scrittura anziché ai documenti di archivio! Eppure, se solo si levasse un po' dalla piattitudine del pensiero illuministico e positivistico, e osservasse quali sono state le più grandi sintesi del senso della storia (perché è questo che interessa, il significato della storia, non già il fatto nel suo bruto mutismo), da Agostino a Hegel e, oggi, a Heidegger, vedrebbe con facilità che il metodo di san Bonaventura è assai simile a quello di questi grandi. La storia come manifestazione della volontà di Dio (Agostino) o come articolazione del λόγος che si presenta nelle "figure" temporali (Hegel) o come dialettica di disvelamento/nascondimento dell'Essere (Heidegger).

⁵¹ Cfr. J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, nuova ed. Assisi 2008.

⁵² *Ivi*, 15-16.

La lettura teologica della storia non si ferma solo al passato, come necessariamente avviene per chi si limita ai "documenti" e ai "fatti" e rinuncia perciò a una comprensione del loro "senso", ossia anche della loro "direzione": essa si inoltra anche nella sensificazione del presente e nella profezia del futuro. È qui che la riflessione di Bonaventura si incontra con quella di Gioacchino.

L'adesione del Serafico alle tesi dell'abate calabrese è stata ampiamente studiata in passato, e da ultimo nell'opera già citata di Joseph Ratzinger che ha posto un punto fermo sul tema. Certamente egli ha derivato da Gioacchino la divisione della storia tra l'Antico Testamento e la storia della Chiesa che ripete, in sette momenti diversi ma corrispondenti, l'antica. Cristo si pone così come l'asse portante della storia tutta, antica e nuova; e l'Antico Testamento è prefigurazione della storia della Chiesa, e assume pertanto un decisivo valore profetico anche per quanto riguarda la "pienezza dei tempi".

Con ciò l'argomento trapassa dalla storia alla concezione filosofica del tempo, cinque secoli prima che la ponesse Kant; e forse con maggiore profondità critica, anche se Bonaventura la pone ovviamente il termini teologici; o forse proprio per questo. È comunque da sottolineare in essa la distinzione fra il tempo *fisico*, che misura la finitezza delle cose finite e le loro mutazioni⁵³, insomma il tempo dell'ordinarietà e della quotidianità, e il tempo *metafisico*, quello che concerne la durata e non la mutevolezza delle cose; quest'ultimo si costituisce dell'*attimo* figura dell'eternità, l'altro dell'inarrestabile fluire. Di qui, per l'impostazione teologica propria di Bonaventura, il rifiuto della definizione aristotelica del tempo come «misura del movimento»⁵⁴. Perché il fisico Aristotele non considera che la molteplicità delle cose che passano è preceduta dall'unità degli *exemplaria* eterni; e che il variare degli enti è preceduto e criteriato dal *nunc*, dall'attimo che lo pone.

Insomma il tempo si colloca sui due livelli della coscienza (l'espressione, si sa, è di Moretti-Costanzi), quello della coscienza finita del finito, che vede e vuole solo la transitorietà e la provvisorietà (Nietzsche la figura come "dolore") e il livello della coscienza redenta nell'eternità (la "gioia" nella figurazione nietzschiana). Si ricordi il rondò finale del *Così parlò Zarathustra*:

Dice il dolore: passa!
ma ogni gioia vuole eternità,
vuole profonda, profonda eternità.⁵⁵

⁵³ Cfr. *II Sent.*, d. 2, p. 1, a. 2, q. 1 (II 64-65).

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, IV, 12, in *Nietzsche Werke. Gesamtausgabe* hrsg. von M. MONTINARI und G. COLLI, Bd. VI, I (1883-1885), Berlin 1968, 400,9-11: «Weh spricht - Vergeh! / Doch alle Lust will Ewigkeit / will tiefe, tiefe Ewigkeit». La traduzione è nostra.

Così, per tornare conclusivamente alla storia, anch'essa si colloca, come il tempo che la scandisce, su due livelli, a seconda che la si consideri come vicenda della transitorietà dell'uomo e della sua finitezza (è la concezione che genericamente si può dire "aristotelica") o come manifestazione del consiglio eterno di Dio. È, quest'ultima, la "storia sacra", quella che riempie di sé tutta la nostra arte, dalla pittura alla poesia alla musica, con buona pace di quelli che vorrebbero ignorarla, togliendosi così ogni accesso alla cultura e all'intelligenza. Bonaventura la articola in una duplice partizione settenaria, quella dell'Antico e del Nuovo Testamento, della quale qui non si dirà nulla dopo l'ampia profondissima trattazione del cardinal Ratzinger. Vale però la pena di sottolineare con forza, perché si tratta di un argomento di fondo, che delle sette età dell'Antico Testamento Bonaventura parla come di *tempora figuralia*⁵⁶, mentre le età della storia della Chiesa le dice di "tempo salvifico": "figure" le une, salvazione le altre. Le "figure" delle une non sono state ancora completamente *explanatae*, come lo saranno solo alla fine della seconda età, mentre quest'ultima si caratterizza nell'essere "attesa" del suo reale "compimento".

La teologia della storia si traduce sempre e inevitabilmente in "escatologia" da un lato, e dall'altro in *explanatio* della Sacra Scrittura.

In una tale duplice partizione della storia sacra, il Cristo si pone al centro di essa: assai più al modo gioachimita – fa notare Ratzinger – che non al modo agostiniano, per il quale ultimo il Cristo si pone alla *fine* più che al *centro* della storia. In Bonaventura, così, il Cristo non è già, come nell'agostinismo e in gran parte della patristica, la "soppressione" della storia, bensì il recupero redentivo, perché la sua parola e la sua opera si radicano nella storia e ne determinano un nuovo inizio. E se anche dopo di questo perdurano le scelleratezze, come di fatto sono perdurate e perdureranno ancora, rimane intatto l'annuncio del regno di Dio.

Con l'incarnazione del Verbo, insomma, il corso del mondo prende un nuovo inizio, dopo quello della creazione di Adamo, «ma su un piano più elevato» (sono parole di Ratzinger): come *explanatio* della volontà di Dio, e non più soltanto come *figura*. Nella *explanatio* cristiana dell'Antico Testamento, Bonaventura colloca anche la figura di Francesco, forse come corrispondente al settimo giorno della creazione o – per la storia antica – alla ricostruzione del tempio o alla *pax augustea*: comunque come annunciatore di pace. Egli rinnova nell'età della Chiesa la quiete che precederà la *παρουσία* del Signore. Francesco infatti, nella presentazione del Serafico, non è un santo come gli altri chiamati a rappresentare singoli aspetti della vita, della virtù e dello spirito della Chiesa: egli è il segno degli ultimi tempi, che ha un posto suo proprio nella storia della salvezza: è «l'angelo che sale

⁵⁶ Cfr. *Hexaem.*, XVI, 11-31 (V 405-408).

dall'oriente», l'«astro mattutino» (si ricorda l'invito di Dante a chiamare "oriente" la città di Assisi?⁵⁷), la «testimonianza della luce per preparare al Signore una via di luce e di pace»⁵⁸. Francesco è l'«araldo di Dio» – si dice ancora nella *Legenda maior* – allo stesso modo in cui Giovanni lo è stato del Cristo.

La *Legenda maior* gioca così, nella teologia della storia di Bonaventura, un ruolo decisivo di compimento e di conclusione.

Riassunto – La comprensione dell'uomo e della sua storia, secondo san Bonaventura, richiede che il pensiero proceda al di là di essi e si indirizzi alla considerazione dell'essenza della verità che ne è il principio. L'autore delinea perciò la triplice formulazione che Bonaventura dà dell'essenza della verità, come verità "teologica" (ossia come il rivelarsi di Dio così nell'essere come nel pensare dei pensanti), come verità "ontologica" (la verità degli essenti) e verità "gnoseologica" (quella del pensiero). Queste ultime rinviano alla prima come al loro principio. Il principio degli essenti è in Dio (è la dottrina degli *exemplaria*, di stampo platonico), così come in Dio è il principio della loro pensabilità. Una tale concezione annulla ogni "umanismo" che pretenderebbe fare dell'uomo – e non di Dio – il principio dell'essere e del pensare, il criterio della verità. La stessa impostazione vale per la comprensione dell'uomo e della storia; il cui senso è da ricondurre a Dio, in una concezione rigorosamente teologica di essi, che li sottrae alla tentazione demoniaca di farne un "dominio" dell'uomo.

Résumé – La compréhension de l'homme et de son histoire, selon Saint Bonaventure, exige que la pensée avance au delà d'eux et s'adresse à la considération de l'essence de la vérité qui en est le principe. L'auteur trace donc la triple formulation donnée par Bonaventure de l'essence de la vérité, comme vérité "théologique" (c'est-à-dire la révélation de Dieu dans l'être ainsi que dans la pensée des êtres pensants), comme vérité "ontologique" (la vérité des étants) et vérité "gnoséologique" (celle de la pensée). Ces dernières renvoient à la première comme à leur principe. Le principe des étants est en Dieu (c'est la doctrine des *exemplaria*, d'origine platonique), ainsi comme en Dieu est le principe de leur possibilité d'être pensables. Une telle conception annule tout "humanisme" qui prétendrait faire de l'homme – et non de Dieu – le principe de l'être et de la pensée, le critère de la vérité. La même structure vaut pour la compréhension de l'homme et de l'histoire, dont le sens doit être reconduit à Dieu, dans une conception rigoureusement théologique, qui les soustrait à la tentation démoniaque d'en faire un "domaine" de l'homme.

⁵⁷ Cfr. DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia: Paradiso*, XI, 43-54, 922-923: «Intra Tupino e l'acqua che discende / del colle eletto dal beato Ubaldo, / fertile costa d'alto monte pende, / onde Perugia sente freddo e caldo / da Porta Sole; e di retro le piange / per grave giogo Nocera con Gualdo. / Di questa costa, là dov'ella frange / più sua rattezza, nacque al mondo un sole, / come fa questo tal volta di Gange. / Però chi d'esso loco fa parole, non dica Ascesi, ché direbbe corto, / ma Oriente, se proprio dir vole».

⁵⁸ *Leg. maior*, prolog., I (VIII 504).

