

IL CARATTERE CRISTIANO DEL PENSARE BONAVENTURIANO

ORLANDO TODISCO, OFMConv

Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura - "Seraphicum", Roma

Perché emergano alcune implicazioni di carattere propriamente speculativo, non è inopportuno chiedersi se la fede cristiana la si debba pensare introdotta e sorretta dalla ragione, suo preambolo e sostegno, o se invece la si debba intendere come orizzonte entro cui la stessa ragione e la sua azione esplorativa si vengano configurando e, nel caso affermativo, come qualificare siffatto orizzonte: se considerarlo privo di specifiche determinazioni, e dunque come spazio di libera manifestazione dell'essere, oppure come un fascio di verità che nel tempo hanno assunto una specifica fisionomia, da riproporre con rigore e fedeltà.

Andando oltre la conflittualità tradizionale o la mutua indifferenza di ragione e fede, qui si vuole evocare quell'orizzonte biblico, che Bonaventura qualifica come un gigantesco inizio con infinite possibilità¹, abisso di luce e di tenebre, entro cui prendono volto e funzione sia la ragione che la fede, l'una per assolvere al compito di esplorare e mettere ordine in ciò che da questo fondo viene all'essere, l'altra per assolvere alla funzione di accogliere ciò che, come un'onda di luce, ci avvolge e ci innalza². Perché più

¹ Cfr. *De donis*, IV, 14-15 (V, 477): «Primo, dico, comparatur sacra Scriptura aquae maris propter *profunditatem mysteriorum*. Mare est profundum, nec potest homo ipsum transvadere; ita est tanta profunditas mysteriorum sacrae Scripturae, quod, quantumcumque homo sit illuminatus et quantaecumque sit industriae, non potest ad ipsam profunditatem attingere. [...] Secundo comparatur sacra Scriptura aquae maris propter *multiformitatem sensuum*. In mari sunt diversae scaturitiones; ita in sacra Scriptura in una littera ex multiplex sententia. [...] Mirantur aliqui, quod in eadem Scriptura habemus tot sententias. Dicit Anselmus, quod in eadem terra possunt diversa plantari; terra per virtutem divinam varias facit pullulationes; ita per Spiritum sanctum in eadem littera sunt sententiae variae. Nec est inconveniens aequivoco multipliciter posito uti aequivoce. In theologia significant et *res* et *voces*. Ideo, quando sunt plures proprietates rei, tunc per unam rem plura significantur. Quot sunt proprietates solis, tot, quando *sol* significat iustum, sunt proprietates iusti».

² È la specifica prospettiva bonaventuriana della *reductio artium ad theologiam*. Si veda quanto abbiamo scritto al riguardo in: *L'inno francescano ai saperi. Ovvero la «Reductio artium ad theologiam» di san Bonaventura*, «Frontiere» 7 (2010), 35-70, con la puntualizzazione che la *reductio artium* non è *ad theologiam*, ma *ad sacram Scripturam*, con un fascio

radicale, non si può non partire dalla fede e immaginare la ragione all'interno del suo orizzonte, con il compito di far maturare una consapevolezza critica dell'immenso tesoro che Dio mette a nostra disposizione – è quanto hanno inteso sottolineare quanti parlano della «raison dans la foi»³.

Agganciandoci a questa linea storiografica, vogliamo domandarci che cosa comporti il collocare la ragione all'interno dell'orizzonte della fede o meglio, quali siano le sue principali implicazioni. Comporta forse il mortificarne l'autonomia e il potenziale esplorativo o, al contrario, l'aprirla a un ventaglio di possibilità da cui il suo potenziale conoscitivo risulta sorretto e fecondato? E, allora, quale l'efficacia della fede, sia personale che comunitaria, nel contesto di questa impostazione teologico-filosofica? L'efficacia consiste nel dischiudere l'orizzonte infinito del possibile, che nessun evento o fenomeno può saturare, perché solo e sempre sua parziale traduzione. La fede apre al possibile, inteso sia come versione dell'impossibile-per-noi ma non per Dio, sia come allusione a quanto è al di là della nostra ragione. Sciogliendo i vincoli del dato e dell'effettuale, la fede apre la ragione a ciò che può accadere, non necessariamente in linea con quanto accaduto, né facendo leva unicamente sulle sue forze. Il che comporta una sorta di spossessamento dell'io, non più ripiegato su se stesso, quasi che quanto davvero conti sia ciò che è in linea con le sue capacità e con i comuni principî logico-ontologici. La fede sposta l'attenzione dal nostro apparato categoriale e dal suo orizzonte alle esigenze di ciò di cui parliamo – il Dio creatore, il Dio uno e trino, le sue creature. Con il primato della fede viene meno il primato legislativo dell'io, così come la definizione dell'orizzonte entro cui si è configurato. Bonaventura si muove entro tale nuovo panorama, consapevole che è ben altra la linea teoretica della Facoltà delle arti, dove alle scienze del trivio e del quadrivio si era venuto sostituendo l'opera fisico-metafisico-etico-politica di Aristotele, illustrata dai commenti di Averroè. La sua era piuttosto la voce della Facoltà di teologia, animata dal primato agostiniano-halesiano della fede, che egli ripropone e approfondisce. Da questa angolazione si può dire che il Dottore Serafico è autorevole teorico di un suggestivo dialogo tra fede e ragione, impropriamente qualificato come «filosofia cristiana»⁴.

di possibilità ben oltre qualsiasi teologia. Il *De reductione artium ad theologiam* è infatti solo uno dei titoli recensiti dai codici. La dizione «sacra Scrittura» ricorre ben 14 volte a fronte del termine «teologia» che ricorre una volta sola.

³ È l'ipotesi avanzata e sviluppata da Gabriel Marcel, su cui cfr. P. PRINI, *Filosofare nella fede*, in AA.VV., *Il senso della filosofia cristiana oggi*. Atti del XXXII del Centro di Studi filosofici tra Professori universitari (Gallarate, 14-16 aprile 1977), Brescia 1978, 19-27.

⁴ Gilson è esplicito quando scrive che Bonaventura «par là tourne le dos à la philosophie séparée des temps modernes» (É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924, 99).

1. *Fides quaerens intellectum*

È significativa la reinterpretazione bonaventuriana dell'argomento anselmiano relativo all'esistenza di Dio. Infatti, Dio – l'*id quo maius nihil cogitari potest* – non è inteso come l'impensabile, cioè come colui che è da pensare oltre ogni pensiero e dunque pensabile come impensabile. L'ambito non è il pensiero; Dio è l'onnipresente, e cioè colui che «est semper et ubique et totus semper et ubique: ideo non potest cogitari non esse»⁵. È visibile la variazione d'accento, e cioè il passaggio dall'evidenza *concettuale* di Dio in relazione alla ragione speculativa, all'evidenza *effettuale* a causa del darsi di Dio dappertutto, con la messa in ombra della contraddizione in cui cade colui che nega il suo darsi. L'universo è il grande libro di Dio, il quale non parla solo con le parole ma anche con i fatti, dal momento che per Dio dire è fare e fare è dire⁶. Tutto ciò che Dio ha detto e fatto parla di Lui, ne attesta la presenza, o meglio, tutto dice *come* e *cosa* Dio inventi per svelarsi ai nostri occhi⁷.

Il tema in discussione non è l'essenza (*τί ἐστίν*, *quid est*) di Dio, ma il suo farsi presente. È il Dio *per-noi*, cioè il Dio non fuori del mondo, ma nel mondo, da esplorare con la consapevolezza che Egli si nasconde o si maschera (*latet*), per cui occorre attenzione e insieme desiderio⁸. In for-

⁵ *I Sent.*, d. 8, p. I, a. 1, q. 2, concl. (I, 154). Qui si lasciano ai margini i possibili ripensamenti dell'argomento di sant'Anselmo, come quello mediato attraverso l'argomento della verità; e cioè: come colui che, negando il darsi della verità, non fa che affermarla, dal momento che ritiene vero che non si dia la verità, così colui che ritiene che Dio non è, afferma che, se non è, vuol dire che è, dal momento che questa attività dimostrativa presuppone l'essere che, essendo difettivo, rimanda all'essere perfetto, secondo la *resolutio* completa dell'ente e dei suoi predicati non nell'*ens commune* ma nel *Primum ens*. Cfr. *Hexaem.*, X, 11 (V, 378): «Deum esse *primum*, manifestissimum est quia ex omni propositione, tam affirmativa quam negativa, sequitur, Deum esse, etiam si dicas: Deus non est, sequitur: si Deus non est, Deus est; quia omnis propositio infert se *affirmativam* et *negativam*, ut si Socrates non currit, verum est, Socratem non currere».

⁶ Cfr. *Brevil.*, Prol., 4 (V, 206): «Deus non tantum loquitur per *verba*, verum etiam per *facta*, quia ipsius *dicere* facere est et ipsius *facere* dicere».

⁷ Bonaventura non è interessato a cosa Dio è in sé (*quid est*), ma a come (*quomodo*) e in quale modo (*qualiter*) egli si manifesta: «Primo igitur de Trinitate Dei tria consideranda sunt, scilicet qualiter unitas substantiae et naturae simul stet cum pluralitate personarum; secundo, qualiter cum pluralitate apparitionum; tertio, qualiter cum pluralitate appropriatorum» (*Brevil.*, I, 2; V, 210). Cfr. E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie. La Somme théologique du «Breviloquium» (Prologue et première partie)*, Paris 2000, 55-78.

⁸ Cfr. *Red. art.*, 26 (V, 325): «Et sic patet, quomodo *multiformis sapientia Dei*, quae lucide traditur in sacra Scriptura, occultatur in omni cognitione et in omni natura. Patet etiam, quomodo omnes cognitiones famulantur theologiae; et ideo ipsa assumit exempla et utitur vocabulis pertinentibus ad omne genus cognitionis. Patet etiam, quam ampla sit via illuminativa, et quomodo in omni re, quae sentitur sive quae cognoscitur, interius lateat ipse Deus. – Et hic est fructus omnium scientiarum, ut in omnibus aedificetur fides,

ma breve, «*verbum divinum est omnis creatura*»⁹, nel senso che «tutte le creature hanno un rapporto e una dipendenza rispetto al Creatore»¹⁰. A buon diritto Gilson scrive che per Bonaventura il mondo sensibile è come «una raccolta di immagini per una teologia illustrata»¹¹. A cos'altro mira l'incarnazione del Verbo, se non a che l'uomo, «che è a sua volta un essere incarnato, lo conosca, lo ami e lo imiti»¹², impegnandosi a svelare (*patet*) ciò che è nascosto (*latet*) o a esprimere ciò che è impresso? In senso generale,

ad intelligendam divinae sapientiae veritatem aenigmaticis ac mysticis figuris intelligentiae rationalis manuducitur oculus. [...] Sacra autem velamina sunt mysticae in sacro Eloquio descriptiones, quibus divinus radius circumvelatur et obumbratur, ut nostris contemperetur aspectibus¹³.

In quanto adattamento di verità al nostro circolo visivo, la metafora è, per un verso, lode a Dio (verità) e, per l'altro, guida (metodo) dell'intelletto¹⁴. Sullo sfondo si intravede il *Cantico delle creature* di Francesco, con l'implicito compito non di risolvere Dio in causa dell'essere contingente, ma nel considerare quest'ultimo come la fragile veste attraverso cui Dio si offre, e quindi nel confermare la sua presenza in tutte le cose, non dando vita a una fenomenologia teologica, ma a una teologia fenomenologica. Se è utile lo sforzo di quanti si impegnano a "dimostrare" il darsi di Dio, quasi che Dio sia assente o abiti in regioni remote, da raggiungere guada-

honorificetur Deus, componantur mores, hauriantur consolationes, quae sunt in unione sponsi et sponsae, quae quidem fit per caritatem, ad quam terminatur tota intentio sacrae Scripturae, et per consequens omnis illuminatio desursum descendens, et sine qua omnis cognitio vana est, quia nunquam pervenitur ad Filium nisi per Spiritum sanctum».

⁹ *In Eccl.*, I, 2, resp. (VI, 16)

¹⁰ *Brevil.*, II, 12 (V, 230): «omnes creaturae respectum habeant et dependentiam ad suum Creatorem».

¹¹ Cfr. É. GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1942, 119: «Si l'on cherche à formuler le rapport du monde à Dieu dans la langue de Platon, il faut recourir à des relations d'image à modèle. Telle est bien, en effet, la terminologie dont usait constamment Augustin et qu'avaient reprise après lui les augustiniens du XIII^e siècle, dont le plus grand reste saint Bonaventura. Le monde sensible apparaît alors comme le miroir où passent les reflets de Dieu, un recueil d'images pour une théologie illustrée. L'univers est d'ailleurs vraiment cela. La spiritualité chrétienne ne saurait consentir à se laisser dépouiller de cette "spéculation" de Dieu dans le miroir de la nature, si merveilleusement pensée par saint Bonaventura, si divinement vécue par saint François d'Assise».

¹² Cfr. *Brevil.*, IV, 1 (V, 241): «Et quia homo carnalis, animalis et sensualis non noverat nec amabat nec sequebatur nisi sibi proportionalia et consimilia; ideo ad eripiendum hominem de hoc statu *Verbum caro factum est*, ut ab homine, qui caro erat, et *cognosci* posset et *amari* et *imitari*».

¹³ *Tract. de plant. Par.*, I (V, 575).

¹⁴ *I Sent.*, d. 34, a. un., q. 4, concl. (I, 394): «dicendum quod ratio vel finis translationis duplex est: una, inquam, est laus Dei, alia manuductio intellectus nostri».

gnando il livello del puro intelligibile, risulta certamente più significativo il tentativo di quanti "mostrano" Dio dappertutto. In merito al *verum indubitabile* di Anselmo, Bonaventura sposta l'attenzione dall'indole del concetto – il *per se notum* – al soggetto consapevole della presenza di Dio nel quotidiano. Lo sguardo subisce qui una torsione decisiva. Mentre per alcuni la proposizione: "Dio esiste", è di per sé evidente (*per se nota est*) dal momento che il predicato è identico al soggetto, ma non evidente per noi (*quoad nos*), che ignoriamo cosa Dio sia in sé (*quid est*), per cui occorre raggiungerlo attraverso le sue opere (*per effectus*)¹⁵, per Bonaventura gli effetti, oltre che condurre alla loro causa¹⁶, manifestano Dio così come egli vuole. Nel primo caso, l'attingimento di Dio *in ratione principii omnia originantis* pone fine e acquieta il movimento della ragione; nel secondo caso, l'attingimento di Dio *ut causa exemplaris* apre un rinnovato dialogo con le creature, lasciando intravedere imprevedute possibilità e dunque esigendo un atteggiamento di attesa. Due scenari da non confondere o identificare, riconducendo l'uno all'altro¹⁷.

Quale la sorgente remota di questo orientamento o, anche, di questo atteggiamento, per il quale il fondamento e l'oggetto della fede sono identici? «Ils forment une seule et même chose, car nous ne pouvons pas dire de Dieu ce qu'Il est en Lui-même mais seulement ce qu'Il fait pour nous et avec nous»¹⁸. In breve, per Bonaventura, più che l'*in-sé* di Dio, conta il *per-noi* di Dio, e l'essere, più che ciò che è, è ciò che si offre e, offrendosi, si rivela. Bonaventura è interessato al manifestarsi di Dio. La categoria che meglio riepiloga questo modo di relazionarsi di Dio a noi, più che quella di *essere*, che allude a ciò che Dio è in sé (*quid est*), è la categoria del "bene", cifra di come (*qualiter*) egli si offre – *bonum diffusivum sui*¹⁹. Uno

¹⁵ Cfr., ad esempio, TOMMASO D'AQUA, *S. Theol.* I, q. 2, a. 1, resp.

¹⁶ L'argomentare ascendente di matrice aristotelica risulta grandemente insoddisfacente perché non chiarisce tra tante cose come (*quomodo*) le cose siano prodotte, se prodotte per intero, se non ci siano altri "co-principi". In merito Bonaventura scrive: «Ideo hoc supposito, scilicet quod res habeant principium causale aliquo modo, est quaestio, utrum res sint productae omnino, hoc est secundum principium materiale et formale, an tantum secundum alterum principium» (*II Sent.*, d. 1, p. I, a. 1, q. 1; II, 14). Oltre a tali lacune è da rilevare che dal Dio del metafisico non è possibile passare al Dio della Trinità, destinato a restare ai margini del dibattito, quasi si trattasse di un'aggiunta o di un complemento. La ragione non consente tale passaggio. È questo l'epilogo del discorso, se si lascia inalterata l'impostazione generale.

¹⁷ Bonaventura si esprime chiaramente su questo punto in *Hexaëm.*, I, 13 (V, 331).

¹⁸ R. BULTMANN, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, tr. fr., préface de P. Ricœur, Paris 1968, 235.

¹⁹ Una cosa è dire "questo" o "quello", un'altra è guardare "secondo" questo o quello, e cioè in una certa direzione. Alla prima ipotesi, che privilegia un "oggetto", risponde il verbo "essere"; alla seconda, che privilegia un'attitudine, il trascendentale *bonum*. Cfr. J. GARELLI, *Voir ceci et voir selon*, in M. RICHIR, E. TASSIN (éds.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Grenoble 1992, 79-99.

spostamento d'accento significativo: Dio è pensato come buono, prima che come essere.

In quanto si manifesta, Dio è il supremamente conoscibile (*summe cognoscibilis*), non solamente in sé e per sé (*in se*) ma anche per noi (*pro nobis*), dal momento che si è dato a conoscere. Il vertice del dire teologico non è la *docta ignorantia*²⁰, dal momento che manifestandosi, Dio non desidera che diventare nostro interlocutore, così come un raggio di luce non vuole che risplendere. Dio è conoscibile – *cognoscibilis* – non nel senso che essendo supremamente perfetto non è chiuso al nostro conoscere, ma nel senso che è “da conoscere”, e cioè incombe su di noi l'obbligo di lasciarci investire dalla sua presenza. Come soddisfare tale obbligo se non mettendo a buon frutto la luce divina dell'intelletto attraverso cui si manifesta²¹? E questa

²⁰ Cfr. *I Sent.*, d. 3, p. I, a. un., q. 1, concl. (I, 69).

²¹ Secondo Bonaventura i concetti primi e ultimi (*unum, verum, bonum*) rinviano all'ente in quanto ente o *ens commune*, il quale però, ai fini della *resolutio completa*, rinvia, a sua volta, al *Primum ens*, principio della vita intellettiva e, in quanto tale, manifestazione di Dio sotto forma di illuminazione. È questa luce che la Rivelazione fortifica, aiutandoci a vedere meglio e più in profondità le creature. Cfr. *Itin.*, III, 3 (V, 304): «*Operatio autem virtutis intellectivae est in perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum. Caput autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiendi habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae. Nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt; unum, verum, bonum. Ens autem, cum possit cogitari ut diminutum et ut completum, ut imperfectum et ut perfectum, ut ens in potentia et ut ens in actu, ut ens secundum quid et ut ens simpliciter, ut ens in parte et ut ens totaliter, ut ens transiens et ut ens manens, ut ens per aliud et ut ens per se, ut ens permixtum non-enti et ut ens purum, ut ens dependens et ut ens absolutum, ut ens posterius et ut ens prius, ut ens mutabile et ut ens immutabile, ut ens simplex et ut ens compositum, cum “privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones”, non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu? Et sic de aliis conditionibus praelibatis. Intellectum autem propositionum tunc intellectus dicitur veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit, illas veras esse; et hoc scire est scire, quoniam non potest falli in illa comprehensione. Scit enim, quod veritas illa non potest aliter se habere; scit igitur, illam veritatem esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucens non potest videre nisi per aliquam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quae est lux vera et Verbum in principio apud Deum. Intellectum vero illationis tunc veraciter percipit noster intellectus, quando videt, quod conclusio necessario sequitur ex praemissis; quod non solum videt in terminis necessariis, verum etiam in contingentibus, ut: si homo currit, homo movetur. Hanc autem necessariam habitudinem percipit non solum in rebus entibus, verum etiam in non entibus. Sicut enim, homine existente, sequitur: si homo currit, homo movetur; sic etiam, non existente. Huiusmodi igitur illationis necessitas non*

la portata all' assunto secondo cui «anima maxime est capax Dei per assimilationem, quia est imago et similitudo Dei»²². Da qui l' indole bonaventuriana dell' intimità con Dio (*illabitur animae*), da non intendere in senso "intimistico", perché l' anima lo raggiunge in compagnia delle creature («vult enim anima totum mundum describi in se»²³), attraverso le quali ci raggiunge e ci parla. L' anima è, allora, essa stessa "specchio radiante" di Dio, non mezzo di conoscenza, che porta altrove; non sollecitata a tacere – teologia apofatica –, ma a lodare – teologia apofantica –, moltiplicando la lode a partire da ogni nome di creatura (*ex omni nomine creaturae*)²⁴. È la dimensione francescana, frontalmente antiplatonica, nel senso che contesta che il mondo divino sia da intendere unicamente in termini spirituali, come hanno pensato quanti hanno qualificato Bonaventura come il Dottore Serafico, quasi che il corteo delle immagini del mondo sensibile fosse deviante o inadatto a dirne la bellezza²⁵.

Ora – ecco il problema di fondo – se «non est dubitabile, Deum esse»²⁶, come rendere conto del fatto che la ragione dubita, talvolta fino a negarne l' esistenza? Questo il fondamentale dato da spiegare, sia perché accompagna la storia dell' umanità, sia perché estremamente grave ai fini del senso e dell' orientamento dell' esistenza. La risposta di Bonaventura è che l' oscillazione tra l' approssimazione e il rifiuto di Dio non è attribuibile al fatto che spetti al metafisico dirne l' esistenza, quasi che Dio abiti lontano e in alto e che solo pochi possono elevarsi a quell' altezza, per cui la percezione della sua presenza risulterebbe faticosa o ardua. L' intelligenza, se "sana" (*intelligentia sana*), non può non riconoscerlo presente in ciò che conosce,

venit ab existentia rei in *materia*, quia est contingens, nec ab existentia rei in *anima*, quia tunc esset fictio, si non esset in re: venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis *repraesentationem*. Omnis igitur, ut dicit Augustinus de Vera Religione, *vere ratiocinantis* lumen accenditur ab illa veritate et ad ipsam nititur pervenire. Ex quo manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere. Videre igitur per te potes veritatem, quae te docet, si te concupiscentiae et phantasmata non impediunt et se tanquam nubes inter te et veritatis radium non interponant».

²² *I Sent.*, d. 3, p. I, a. un., q. 1, ad 1um (I, 69). Non si trascuri che l' *imago*, a differenza del *vestigium*, rinvia a Dio sia come *causa* che come *obiectum*, a conferma della singolare posizione dell' uomo nell' ordine del creato.

²³ *Hexaem.*, IV, 6 (V, 349).

²⁴ Cfr. *I Sent.*, d. 34, a. un., q. 4, concl. (I, 594): «Deum multum est laudabilis, ne propter inopiam vocabulorum contingeret cessare a laude, sacra Scriptura docuit, nomina creaturarum ad Deum transferri, et hoc in numero indefinito, ut, sic omnis creatura laudat Deum, sic Deus laudetur ex omni nomine creaturae».

²⁵ La qualifica di Dottore Serafico, con cui Bonaventura è conosciuto, forse lascia in ombra parte significativa della sua prospettiva teologica, quella empirico-esperienziale, propriamente francescana.

²⁶ *Myst. Trin.*, I, 1, concl. (V, 49).

così come l'occhio non può negare le cose che vede, a condizione che non sia cieco. Se le cose stanno così, la *dubitatio* rispetto a Dio e al suo profilo è da riportare al contesto nel quale la ragione matura, non adeguatamente preparata a cogliere la ricchezza delle creature, in quanto indotta a pensarle come cose (*res-reference*), più che come significative (*signum-meaning*): la ragione è in grado di esplorarne la struttura, ma non di coglierne il messaggio. Come rendere conto di questa debolezza – *ratio aegrotata*? Questo il decisivo fatto da spiegare. Bonaventura, infatti, è persuaso che si dubita dell'esistenza di Dio solo a causa di un difetto che può aver luogo nell'atto sia dell'apprendere, sia dell'argomentare, sia dell'analizzare²⁷. Tale debolezza viene da lontano, variamente motivabile. Le oscillazioni circa l'esistenza e il profilo di Dio ne sono la conferma²⁸. Quale allora il compito che incombe, se non quello di sottrarre la ragione all'ambiente malsano ove vive, e provvedere alla sua salute collocandola in un contesto salutare, perché riconquisti nuovo vigore²⁹? E l'orizzonte che la fede dischiude non è forse questa collina, dove la ragione può respirare in libertà? Ora, prima del rimedio e per intenderne la natura, chiediamoci in che senso e perché la ragione sia malata (*aegrotata*). Non si tratta forse di un difetto di nascita, cui è possibile far fronte solo attraverso una sorta di "ri-nascita"?

2. La paganizzazione della ragione

Bonaventura è persuaso che la ragione, considerata da molti introduttiva al discorso della fede, si è formata entro un contesto propriamente pagano, eco del predecessorio cammino dell'uomo, di cui ha tradotto in termini teoretici le suggestioni mitologiche³⁰. La ragione non è mai pura,

²⁷ Cfr. *Myst. Trin.*, I, 1, concl. (V, 49): «propter defectum hominum dubitari ab aliquo potest, an Deus sit, et hoc secundum triplicem defectum intellectus cognoscentis: vel quantum ad actum *apprehendendi*, vel quantum ad actum *conferendi*, vel quantum ad actum *resolvendi*».

²⁸ Cfr. *Serm. de sanctis: De Sancto Marco Ev.*, I (IX, 519): «Et sicut vos videtis, quod sol vel lumen solis, quando intrat per unam vitream pulchram et bene dispositam et coloratam, tunc illud lumen est ita pulchrum quod mirum est; quando autem transit per fenestram vitream non ita clarum nec ita bene dispositam, non est ita clarum, ut apparet lumen solis; sed ita clarum est in se, transiens per unam fenestram male dispositam, sicut per fenestram bene dispositam».

²⁹ Cfr. *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, concl. (II, 394): «Non est autem perfecta laus nisi adsit qui approbet, nec est perfecta manifestatio nisi adsit qui intelligit, nec perfecta communicatio bonorum nisi adsit qui eis uti valeat. Et quoniam laudem approbare, veritatem scire, dona in usum assumere non est nisi solummodo rationalis creaturae, ideo non habent ipsae creaturae irrationales immediate ad Deum ordinari, sed mediante creatura rationali».

³⁰ Cfr. L. FERRY, L. JERPHAGNON, *La tentation du Christianisme*, Paris 2009, 44: «Lorsqu'on regarde ce qu'on a appelle "miracle grec" [...], ce miracle n'a en vérité rien de mira-

ma sempre storica, con un carico di cui sente il peso, ma ignora l'origine. È storiograficamente acquisito che Pitagora, Platone, Aristotele, Epicuro, i neoplatonici, hanno pensato entro un cosmo segnato da una religiosità naturalistica, variamente interpretata³¹. Finanche la logica con i suoi principi universali viene intesa da alcuni come il tentativo di prendere la distanza dalle passioni – o follia – degli dèi, a favore della ragione, universale e vincolante, non dunque “sofistica”, ai fini della costituzione della πόλις, al centro l'ἀγορά, o luogo del confronto politico. Ebbene, la ragione si è formata entro le mura di tale πόλις, popolata di dèi immaginati su misura dell'uomo e delle sue passioni, da tenere per questo a distanza, senza alcuna mescolanza con le vicende umane³². In quest'ottica Dio è l'Essere supremo, non però creatore, non providente né provvidente, perché tutto ha una sua logica e un suo destino, senza fatue commistioni. Ai fini dell'acquietamento degli animi – è lo θαυμάζειν – il mondo è detto eterno e il determinismo è ritenuto universale, dal momento che «il cosmo nessun dio e nessun uomo fece»³³. Tutto è da sempre e per sempre, senza spazio per ciò che possa dirsi sostanzialmente nuovo³⁴. Il fulcro dell'ontologia è che dal nulla nulla (*ex nihilo nihil*) e dall'essere l'essere, sicché l'Essere, che è, è da sempre e per sempre, ed è tutto. La logica parmenidea è inviolabile. Il

culeux: il est la version laïque ou rationaliste de la mythologie grecque. C'était là d'ailleurs une thèse que le regretté Jean-Pierre Vernant avait commencé à explorer. Je ne fais au fond que poursuivre dans la voie qu'il avait ouverte». Per quanto concerne il plurimillenario evolutivo, si pensi a Esiodo e alle varie cosmodicee.

³¹ Si pensi ad Aristotele, rappresentato da Raffaello nel celebre dipinto *La scuola di Atene* (1509-1510), con il dito puntato in giù. La sua concezione del mondo fisico, con la distinzione tra il moto eterno dei cieli e i movimenti irregolari del versante sublunare, tra materia celeste e materia terrestre, è pensabile fuori di quel contesto mitologico?

³² Cfr. *De donis*, IV, 3 (V, 474): «Claritas scientiae philosophicae est magna secundum opinionem hominum mundialium, parva tamen est in comparatione ad claritatem scientiae christianae».

³³ Cfr. ERACLITO EF., fr. 30 DK: «κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεγγόμενον». Bonaventura stigmatizza la tesi in *De donis*, VIII, 16 (V, 497): «Tres sunt errores cavendi in scientia, qui sacram Scripturam et fidem christianam et omnem sapientiam exterminant; quorum unus est contra *causam essendi*, alius contra *rationem intelligendi*, et tertius contra *ordinem vivendi*. Error contra causam essendi est de aeternitate mundi, ut ponere mundum aeternum. Error contra rationem intelligendi est de necessitate fatali, sicut ponere, quod omnia eveniunt de necessitate. Tertius est de unitate intellectus humani, sicut ponere quod unus est intellectus in omnibus».

³⁴ Cfr. AEGIDII ROMANI *Tractatus de erroribus philosophorum*, testo dell'edizione J. Koch, Milano 1965, III, 11: «Omnes errores sui [scil. Aristotelis], si quis subtiliter investigaverit, ex hoc sequuntur, quod nihil novum in esse progreditur nisi per motum praecedentem». Il *De erroribus philosophorum* (1270) di Egidio Romano è una compilazione storicamente importante, che esprime una inquietudine diffusa riguardo a diverse idee che si sviluppano alla Facoltà delle arti intorno al 1270. Cfr. F.-X. PUTALLAZ, R. IMBACH, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, Milano 1998, 51-53.

cosmo greco ne è il compendio. L'ingiustizia del divenire (*ἀδικία κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*) proclamata da Anassimandro non viene colta (punita) o denunciata, perché il tutto trova spiegazione nella coppia di atto e potenza, entrambi versioni dell'essere. Siffatto pensare tranquillizza, dissolvendo lo *θαῦμα*, da cui era stato sollecitato. La sua traduzione tecnico-scientifico, grazie alla quale l'uomo diverrà padrone della natura, ne costituirà l'approdo³⁵. Quale la lacuna più vistosa per un filosofo cristiano? Non c'è spazio per il passaggio dal nulla all'essere, e dunque per il nuovo; non c'è spazio per un Dio che chiami all'essere dal nulla³⁶. Ciò che accade rientra nella logica della mutazione da un modo d'essere in altro modo d'essere. Il parricidio di Parmenide è opera del testo biblico, non di Platone: ciclicità del tempo o eterno ritorno; carattere tautologico dell'essere – l'essere in quanto essere; autoreferenzialità della ragione, regina del territorio perché ogni cosa ha una logica che rifluisce nella logica del tutto, questi e altri elementi stanno insieme, cifra della prigione entro cui regna sovrana la dea ragione. L'epilogo del discorso è che ciò che è, è perché razionale, e l'uomo, in quanto razionale, è chiamato a ritesserne la trama, restando prigioniero della sua logica.

La stessa logica con i suoi principî universali è da ricondurre al tentativo di controllare le passioni – o follia – sia degli dèi che degli uomini, con l'obiettivo di garantire alla *πόλις* funzionalità nella concordia. Senza i principî di identità, di non contraddizione, di causalità, di finalità, l'*ἀγορά* non poteva diventare luogo del "giudizio" politico – chi è l'autore di un'azione? E questa è giusta o ingiusta? Perché è stata compiuta? La ragione greca è cresciuta entro le mura di tale *πόλις*, popolata di dèi, da

³⁵ È la tesi messa a fuoco da Heidegger specialmente nelle quattro conferenze di Brema (*Einblick in das, was ist: Das Ding, Das Gestell, Die Gefahr, Die Kehre*) del 1949 e in quella di Monaco del 1953 sulla tecnica (*Die Frage nach der Technik*), in cui l'essenza della tecnica è indicata al cuore della scienza e questa al cuore della metafisica, così come fu enunciata dai Greci. Con il *Ge-stell* o "impianto" o "montatura" si compie, secondo Martin Heidegger, la decisione metafisica iniziata con il pensiero di Platone, pervenendo al completo assoggettamento, conoscitivo e operativo, dell'ente da parte dell'uomo, pensato come soggetto-padrone. Questi testi, in parte rimasti a lungo inediti, sono ora pubblicati come il volume 79 della *Gesamtausgabe* delle opere heideggeriane: *Bremer und Freiburger Vorträge*, hrsg. von P. Jaeger, Frankfurt am Main 1994 [ed. it. *Conferenze di Brema e di Friburgo*, a cura di F. Volpi, Milano 2002].

³⁶ *Hexaëm.*, VI, 2 (V, 360): «Deus solum novit se». Ecco l'errore a fondamento di tutti gli errori, una falsa immagine di Dio. Da qui la catena degli errori, nel senso che, negata alla fonte la libertà di creare come e quando vuole, su tutto cade una coltre di necessità che toglie respiro alle creature e senso all'intelligenza dell'uomo. Infatti Bonaventura scrive (*ibid.*, 3-4; V, 361): «Ex isto errore sequitur alius error, scilicet quod Deus non habet *praescientiam* nec *providentiam* [...] Ex hoc sequitur *veritas occultata* [...] Ex quibus sequitur triplex caecitas vel caligo, scilicet *de aeternitate mundi* [...] Ex isto sequitur alia caecitas *de unitate intellectus* [...] Ex his duobus sequitur quod post hanc vitam non est *felicitas* de *poena*».

tenere a distanza dalle vicende quotidiane con i sacrifici, e composta di cittadini, da tenere insieme con una legislazione vincolante – la logica riflesso dell'ontologia – ispirata alla “natura” divina e dunque inviolabile – la *ὑβρις* viene punita da *Ἀνάγκη*, la dea della necessità³⁷. In quest'ottica il Motore immobile di Aristotele è da pensare in funzione del carattere rigoroso del sapere – senza un punto d'approdo l'indagine, procedendo all'infinito, non potrebbe aver luogo –, e le idee eterne di Platone sono in funzione del carattere universale del pensare, altrimenti destinato a restare particolare e provvisorio. Dio non è creatore, né providente né provvidente, dal momento che ogni cosa, grazie alla sua forma, ha un suo proprio destino. Il mondo è eterno, il tempo è ciclico. In breve, ciò che è, è da sempre e per sempre. L'ingiustizia del divenire è ricondotta al gioco dell'atto e della potenza, entrambi versioni dell'essere. Non si dà il nulla, da cui un Dio avrebbe chiamato le cose all'essere. Qualunque turbamento esistenziale è immotivato. Lo *θᾶσμα* o l'agitazione esistenziale a causa del dolore, della morte o, in genere, del divenire, non ha ragion d'essere, dal momento che si tratta di tappe del cammino irreversibile verso la totalità dell'essere. È la filosofia della salvezza, nel senso che protegge da ogni forma di inquietudine.

3. *Ispirazione pagana della ragione moderna*

L'età moderna si richiama a questo modello di ragione, non senza però liberarlo da quel fondo mitologico entro cui si è formato, passando da una ragione-specchio a una ragione-laboratorio del reale, e dunque dal primato dell'ontologia al primato della gnoseologia; e ponendo domande non più intorno al che cos'è (*quid est*) delle cose (essenzialismo), ma intorno al come (*quomodo*) queste abbiano luogo. Il sapere che ne scaturisce sarà soggettivo, nel senso che rivela le domande che la comunità solleva sotto il pungolo di eventi particolari o di fenomeni imprevisi, e insieme oggettivo, nel senso che compendia le risposte ricevute dagli esperimenti cui sottopone le ipotesi iniziali. È un sapere progressivo e flessibile, nel senso che le obiezioni lo rafforzano, non lo mettono in crisi: il sapere moderno non pretende di essere assoluto, perché aperto a tutte le possibili innovazioni e per questo assunto ad autentico protagonista, sotto forma di sapere tecnico-scientifico³⁸.

³⁷ *De donis*, IV, 3 (V, 475): «Claritas scientiae philosophicae est magna secundum opinionem hominum mundialium, parva tamen est in comparatione ad claritatem scientiae christianae».

³⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in Id., *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Napoli 1980, 169-187.

Il filo che congiunge l'epoca antica all'epoca moderna è duplice: anzitutto, quel tratto "naturalistico" dell'essere e del conoscere, secondo cui l'oggetto del sapere è la "natura" – l'uomo ne è un capitolo (Darwin) – da esplorare e controllare per ciò che è; e poi, l'autoreferenzialità della ragione, regina del territorio, sul presupposto che ogni cosa sia una trama razionale, da ritessere e controllare. Si intravede sullo sfondo l'età della tecnica, oggettivazione progressiva della razionalità, virtualmente presente agli albori. La ragione giudica, non è giudicata, né ciò che prende in esame – valori, tradizioni, eventi, fenomeni... – funge da tribunale, perché presto piegato alla sua logica. Siamo all'idolatria della ragione – nulla fuori, nulla contro, nulla sopra la ragione. In fondo, se ciò che è, è perché razionale e l'uomo, in quanto dotato di *λόγος*, è chiamato a esplorare siffatta razionalità, il cerchio si chiude, senza fessure.

Alla luce di siffatta constatazione, con Bonaventura non si vuol mostrare la fragilità logica di tale impianto, denunciando eventuali incoerenze o mostrando la debolezza teoretica di qualche passaggio, affrettato o improprio. Come quella antica, quella moderna è una costruzione ben solida e rigorosa, che respinge come superficiali eventuali critiche di coerenza o di tenuta teoretica. E poi, come è possibile con la ragione trascendere la ragione senza tradirla? O si cambia registro interpretativo del reale, o si resta raggelati dalla luce oggettivante di tale razionalità³⁹. L'età moderna ha svestito la ragione della sua armatura pagana, ancora ingenua, rivestendola con una più raffinata ed efficace, perché potesse assolvere alla sua vocazione originaria, e cioè conoscere le cose ai fini del loro controllo, ritessendo la razionalità del loro breve itinerario – dal nulla di senso al nulla conclusivo. L'epilogo scientifico-tecnico, proprio dell'età contemporanea, porta in grembo scenari sorprendenti, tutti però all'insegna della manipolabilità del reale. Se non si dischiudono altre prospettive – è la constatazione amara di parte rilevante della filosofia contemporanea – si va incontro a un «mondo totalmente amministrato» (*total verwaltete Welt*)⁴⁰. E allora, quali

³⁹ Heidegger chiude il saggio citato nella nota precedente con questa annotazione: «Il compito del pensiero sarebbe allora l'abbandono del pensiero che si è avuto fino a ora a favore della determinazione della cosa (*Sache*) del pensiero» (HEIDEGGER, *La fine della filosofia...*, 187).

⁴⁰ Il concetto di «mondo totalmente amministrato» occupa una posizione centrale nella teoria critica della società elaborata dalla Scuola di Francoforte. Max Horkheimer, in una breve intervista rilasciata nel 1970 al settimanale tedesco «Der Spiegel» dal titolo significativo di *Sehnsucht nach der ganz Anderen*, lo mise in rapporto diretto con il tema religioso, suscitando un vivace dibattito che di quell'intervista motivò un'edizione commentata subito tradotta anche in italiano. Cfr. M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente Altro*, ed. it. a cura di R. Gibellini, Brescia 1972. Qui leggiamo: «[...] la logica immanente della storia, così come la comprendo oggi, porta in realtà a un mondo amministrato. Tramite la potenza in via di sviluppo della tecnica, l'aumento della popolazione, la ristrutturazione inarrestabile dei singoli popoli in gruppi rigidamente organizzati, tramite una competizione

prospettive e lungo quali percorsi? Nonostante la difficoltà della risposta, non si può sottacere la necessità, che incombe sugli uomini di pensiero, di “salvare” l’uomo da una radicale oggettivazione, sottraendolo alla logica totalizzante del sapere scientifico-tecnico. Ebbene, l’ipotesi che qui si vuole esplorare è che non c’è altra via che cambiare territorio, non più originariamente pagano, ma propriamente cristiano. La radicalità di questo “cominciamento” è tale da indurre a ritenere secondaria o derivata la problematica relativa all’ontologia, se cioè l’essere sia evento o atto; alla gnoseologia, se il conoscere sia soggettivo o oggettivo; all’indole del filosofare, se cioè costituito dal pensiero forte o invece dal pensiero debole, ecc., al centro del dibattito contemporaneo.

Ebbene, Bonaventura è persuaso che o si esce all’aperto, cambiando registro interpretativo del reale, o si resta raggelati dalla luce di tale razionalità. È il cambio di registro – il passaggio dalla valle alla montagna – la medicina che può dare piena salute alla ragione. Non è sufficiente il cambio messo in atto dalla filosofia moderna, che si è limitata a svestire la ragione della armatura pagana trasformandola in “ragione critica”. La ragione, infatti, è rimasta prigioniera di se stessa, incapace di ipotizzare quanto trascende la sua logica, entrando inevitabilmente in conflitto con la fede, che spinge a vedere le cose da un altro punto di vista, a un’altra profondità, all’interno di un orizzonte razionalmente indisciplinabile.

4. *Liberazione della ragione a opera della fede cristiana*

La *captivitas intellectus* entro la logica della razionalità finisce solo se si comincia a pensare in un altro modo e in un diverso contesto, problematizzando la stessa razionalità, non più primaria o assoluta. Se è vero che la ragione non pensa nel vuoto storico, ma in contesti determinati, allora occorre rilevare, e ammettere, che ieri ha pensato nel contesto pagano – di questo contesto di solito non si parla –, contaminando in molti modi

senza risparmio di colpi tra i blocchi contrapposti di potenza, a me sembra inevitabile la totale amministrazione del mondo. Con la scienza e con la tecnica l’uomo ha sottomesso le forze smisurate della natura. Se queste forze – per esempio, l’energia nucleare – non devono servire alla distruzione, devono essere prese sotto vigilanza da una amministrazione centrale veramente razionale. La farmaceutica moderna – per portare un altro esempio – ha reso manipolabile mediante la pillola i dinamismi della generazione umana. Un giorno avremo bisogno di amministrare le nascite. Io credo che gli uomini in siffatto mondo amministrato non potranno sviluppare liberamente le loro capacità, ma si adatteranno regole razionalizzate» (97-98). L’espressione «total verwaltete Welt» ricorre testualmente in M. HORKHEIMER, *Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion* (1972), in Id., *Gesammelte Schriften*, 7: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Frankfurt am Main 1988, 246.

la fede cristiana; oggi è chiamata a pensare nel contesto biblico-cristiano, prendendo le distanze da quello stile pagano o greco. Si tratta di cambiare clima, non di modificare la logica o di indebolire i principî dell'essere; o anche, e meglio, si tratta di vedere le stesse cose in un diverso orizzonte. Ebbene, la radicalità di questo cambio di registro, e dunque la novità epocale, è costituita dalla lettura del reale non più attraverso il paradigma della razionalità, bensì attraverso il paradigma della libertà creativa, sostanza della fede cristiana, sua anima e sorgente.

Quale il contenuto della fede? Bonaventura parla del Padre che ha dato al Figlio tutto il suo potere (*totum posse suum*), comunicandogli ciò che poteva fare e massimamente le cose che ha voluto fare, espressione della sua arte suprema⁴¹. Il Padre svolge un ruolo singolare, e cioè è la fonte della vita (*Pater quia generat*), con la puntualizzazione che l'origine o l'atto di generazione rende ragione della paternità, non viceversa, e cioè non genera perché padre, ma è padre perché genera (*origo est ratio habitudinis, non habitudo ratio originis est*), per cui occorre dire che la generazione, o creatività, è la ragione della paternità (*et ideo generatio est ratio paternitatis*)⁴². Ora, è da sottolineare che tale *generatio* (*quae posset facere*) ha luogo entro l'ambito di ciò che ha voluto (*maxime quae voluit facere*). È la libertà creatrice il contesto entro cui accade ciò che accade, il cui tratto essenziale è la gratuità, rispetto a cui la razionalità è solo la veste o la forma espressiva. In breve, il reale non è perché razionale, e cioè è senza perché ma non senza senso. Il reale è perché voluto – dirà Scoto – per cui è buono⁴³. Anche il pensiero più rigoroso si avvede alla fine che non lo è, dal momento che la ragione, fatta per dare ragione, può dare ragione di tutto, ma non può dare ragione di sé, costretta a riconoscersi gratuita, come tutte le creature, e cioè senza perché. La ragione non rientra nella logica dell'identità, sorta per “definire” e dunque con un potere che per tenere insieme deve “delimitare” l'oscillazione semantica dei significati in nome di una logica che, pur essendo funzionale, è rispettata come se fosse assoluta⁴⁴; occorre riportarla all'“aperto” – la sua nuova casa – educandola

⁴¹ *Hexaëm.*, I, 13 (V, 331): «Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posse suum; dixit quae posset facere, et maxime quae voluit facere, et omnia in eo expressit, scilicet in Filio seu in isto medio tanquam in sua arte».

⁴² Cfr. *I Sent.*, d. 27, p. I, a. un., q. 2, concl. (I, 469).

⁴³ Duns Scoto tradurrà questa prospettiva scrivendo: «omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo volitum, non e converso» (*Ord. III*, d. 19, q. un., 7, in *JOANNIS DUNS SCOTTI Opera omnia*, XIV, ed. Wadding-Vivès, Paris 1893, 718).

⁴⁴ Bonaventura non esita a dirlo allorché scrive che tutte le scienze e la loro chiarezza sono date dall'alto e, nonostante la loro formulazione sia opera dell'uomo, il loro contenuto rinvia a quell'onda di gratuità. Enunciando un principio di gerarchizzazione del reale e dunque del sapere, fondato sul grado di gratuità, Bonaventura conclude: «Omnes istae

a pensare entro questo ben diverso clima, da cui si è trascinati fuori della logica del sé o l'angustia dell' "io penso". Il discorso filosofico deve aver luogo in questo orizzonte di libertà. E questa libertà, di Dio e dell'uomo, estranea al mondo pagano, è la condizione essenziale a partire dalla quale la ragione può portare avanti, a vari livelli, le sue esplorazioni, senza rinnegare la matrice originaria. Non si tratta di interferire sulla logica del pensare, ma di attivarla nel mondo della libertà, senza più la pretesa di dire ciò che può accadere e ciò che non può solo perché in contraddizione con i suoi principi. In cima, dunque, Dio, assoluta trascendenza, e l'uomo immediatamente al di sotto, grazie appunto alla libertà⁴⁵. Se è vero che esprime il volto di Dio e consente all'uomo di stare in cima alla piramide – *rationalis creaturae supremum* – la libertà in esercizio ben traduce la profondità o meglio, il clima entro cui Bonaventura elabora il suo discorso, persuaso di due cose, e cioè che l'uomo debba essere la guida e la voce del creato⁴⁶, e che la ragione, "non oleata dalla fede", è destinata a irrigidirsi, incapace di guardare oltre la sua logica e in profondità una qualunque creatura⁴⁷.

5. *Conseguenze speculative ed esistenziali del primato della fede:*
[a] oltre che "cose", le creature sono "signa"

Dove, dunque, conduce questo cambio di registro? La tesi di fondo è che, se il reale non è perché razionale, anche se, per essere, dev'essere razionale e cioè deve assumere una forma rispondente al contesto nel quale viene all'essere, vuol dire che non è la razionalità il suo segreto. Il suo segreto è altrove ed è altro, non meno prezioso. Realtà e razionalità non si identificano, nel senso che l'una non si risolve nell'altra. Siamo al fondo del dissenso e al contributo originale di Bonaventura. Solo se la razionalità è il fondo ultimo del reale la filosofia diventa la voce del "Tutto", una voce inconfutabile, «punto di vista supremo, il supremo

scientiae et claritates earum divinitus dantur, quamquam semper in donatione ipsarum sit maius donum. Verum est, quod scientia philosophica et theologica est donum Dei; proprie vero est donum Dei scientia gratuita; scientia vero gloriosa non tantum est donum, sed etiam praemium» (De donis, IV, 4; V, 475).

⁴⁵ Cfr. *II Sent.*, d. 25, p. 2, a. un., q. 1, concl (II, 611): «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».

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, Proem. (II, 5): «Homo enim in medio constitutus, dum factus est ad Deum conversus et subiectus, caetera sunt ei subiecta, ita quod Deus omnem veritatem creatam subiecerat eius intellectui ad *diiudicandum*, omnem bonitatem eius affectui ad utendum, omnem virtutem eius potestati ad *gubernandum*».

⁴⁷ Cfr. *Cbr. unus*, 10 (V, 569-570): «Lux ergo intellectus creati sibi non sufficit ad certam comprehensionem rei cuiuscumque absque luce Verbi aeterni».

criterio della verità e dell'errore»⁴⁸, sottratta per principio al giudizio come alla contestazione di una qualunque fede, che risulterà mitica e, in ogni caso, preambolare. È la conclusione del "primato della ragione". Tutto cambia invece se si pone a sorgente dell'essere la libertà, primaria sorgente del reale, dal volto misterioso come lo è un gesto gratuito e cioè, senza perché, e dunque al di qua della logica della ragione o del principio di ragion sufficiente. Infatti, l'ontologia, cui rinvia, non è intesa come la scienza dell'essere in quanto essere, bensì come scienza dell'essere che si dona e donandosi si rivela come "bene". Così come le cose, non sono soltanto cose, perché accadono entro lo spazio dell'essere che si dona, e dunque sono ciò che sono e qualcos'altro. L'annotazione, secondo cui le creature, oltre che *res (references)*, sono *signa (meanings)*, non è una pennellata aggiuntiva, ma rinvia a una nuova lettura del reale e, cioè, al libero e impreveduto manifestarsi di Dio attraverso le creature, allusive a una fonte inesauribile, di cui sono frammenti più o meno significativi. Nuova e qualificante, questa prospettiva costituisce il motivo principale della Rivelazione e il senso prioritario dell'incarnazione del Verbo («Liber ergo Scripturae reparativus est totius mundi ad Deum cognoscendum, laudandum, amandum»⁴⁹). E dal momento che questa "carne di Dio" non si manifesta fino in fondo se non attraverso l'umiliazione della croce, e questa è follia per i Greci (san Paolo), si comprende che questo movimento trascende la logica della "ragione"⁵⁰, sollecitandola a prendere atto del versante invisibile o interiore (*intus*) delle cose, anima qualificante del versante visibile o esteriore (*foris*)⁵¹. È questo nuovo spazio il luogo salutare ove la fede cristiana vuole che la ragione eserciti il suo potere, e cioè il mondo come ciò che Dio ha voluto in libertà, nel quale si nasconde

⁴⁸ E. SEVERINO, *La filosofia dai Greci al nostro tempo*, I: *La filosofia antica e medievale*, Milano 2010⁶, 274.

⁴⁹ *Hexaëm.*, XIII, 12 (V, 390). È il commento a quanto san Francesco ha scritto nelle *Ammonizioni*, VII (FF 156): «Sono morti a causa della lettera quei religiosi che non vogliono seguire lo spirito della divina Scrittura, ma piuttosto bramano sapere le sole parole e spiegarle ad altri. E sono vivificati dallo Spirito della divina Scrittura coloro che ogni scienza che sanno e desiderano sapere, non l'attribuiscono al proprio io, ma la restituiscono, con la parola e con l'esempio, all'Altissimo Signore Dio, al quale appartiene ogni bene».

⁵⁰ Cfr. *Hexaëm.*, VIII, 5 (V, 370): «...profunditas Dei humanitati, scilicet humilitas, tanto est quod ratio deficit».

⁵¹ Cfr. *Brevil.*, II, 11 (V, 229): «...primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum se ipsum, videlicet ad hoc, quod per illum tanquam per speculum et vestigium reluceretur homo in Deum artificem, amandum et laudandum. Et secundum hoc duplex est liber, unus scilicet scriptus *intus*, qui est aeterna Dei ars et sapientia; et alius scriptus *foris*, mundus scilicet sensibilis. Cum igitur esset una creatura, quae sensum habeat *intus* ad cognitionem libri *interioris*, ut Angelus; et alia, quae totum sensum habeat *foris*, ut quodlibet animal brutum: ad perfectionem universitatis debuit fieri creatura, quae hoc sensu duplici esset praedita ad cognitionem libri scripti *intus* et *foris*, id est sapientiae et sui operis».

(*latet*) e si adatta al nostro sguardo. Questo cambiamento di senso com'è possibile tradurlo e come incide sul nostro pensare e operare?

6. *Conseguenze speculative ed esistenziali del primato della fede:*
[b] ontologia del bene e del possibile

Si è al passaggio dall'ontologia alla *agatologia*, quale ripensamento dell'essere come bene che si comunica in libertà, oltre ogni quadro, comunque determinabile. È la critica indiretta del catarismo, nel senso che il Dio trino del Nuovo testamento – nessuno è buono fuorché Dio (Mt 1,3) – assorbe e trascende il Dio uno del Vecchio testamento (Es 3, 14 : «Ego sum qui sum»), sul presupposto, remoto, ma decisivo, che per Bonaventura Dio è *sol intelligentiae* o la luce che riscalda e insieme consente di leggere in profondità la realtà. Infatti, per Bonaventura i trascendentali (uno, vero, buono) non trovano la loro spiegazione razionale ultima nell'*ens commune*. Ricondurre i principî primi e universali di tutte le cose – i *comunissima* – alla *ratio entis* o all'*ens commune* è mettere in atto una *resolutio semiplena*. Occorre procedere fino all'*Ens primum*, e sostare nell'orizzonte monoteistico e creazionistico, entro cui cogliere l'essere in quanto si comunica e dunque come *diffusivum sui*. Nel rendere conto dell'origine del conoscere, Bonaventura si rifiuta di collocarlo nell'*ens commune* o nei *generalissima*, persuaso che sia da agganciare all'atto puro, non identificabile con un essere limitato e cioè misto di atto e potenza. Perciò, «è sorprendente la cecità dell'intelletto che trascura di prendere in considerazione la luce senza la quale nulla vedrebbe»⁵². Bonaventura può allora replicare all'autore del *Liber de causis*, secondo cui «prima rerum creaturarum omnium est esse» (prop. IV), con un deciso «sed ego dico: prima rerum intellectualium est esse primum»⁵³. Di conseguenza, i trascendentali (uno, vero, buono), se in prima battuta possono considerarsi le *conditiones nobilissimae et generalissimae entis in quantum ens*, in ultima analisi occorre pensarli come espressione di Dio uno e trino, con il che si ha il *verus metaphysicus*, colui

⁵² Cfr. *Itin.*, V, 3-4 (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. Unde verissime apparet, quod sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae; quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilibus, 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».

⁵³ Cfr. *Hexaëm.*, X, 18 (V, 379).

cioè che considera l'essere non in astratto ma in concreto, dunque come *res* e insieme in rapporto a Dio *in ratione omnia exemplantis*. Siamo all'opera dell'origine o anche, all'origine in quanto è all'opera, e cioè a Dio, che si comunica come vuole, in libertà, prima entro il cerchio della Trinità e poi fuori di esso, come causa esemplare e *sol intelligentiae*. Siamo alla fonte del discorso e dunque oltre la «*resolutio secundum rationem*»⁵⁴ come oltre il *primum in comunitate*. Siamo al *primum in exemplaritate* e cioè, a Dio che si manifesta attraverso il finito. L'assunzione del *bonum diffusivum* come volto originario dell'essere induce a riorganizzare il sapere e, prima, a rileggere l'ontologia in chiave relazionale e comunicativa, dando luogo a uno scenario esemplato sul Dio uno e trino, alla cui altezza le creature, pur conservando la loro struttura (*reference*), acquistano un più profondo significato (*meaning*).

L'assunzione in senso primario e fondante della logica effusiva e libertaria del bene comporta che l'essere, nelle sue molte espressioni, si ritrovi segnato dalla relazione oblativa, a causa della chiamata dal nulla da parte di colui che avrebbe potuto non chiamarlo all'essere. Infatti, se sono, la ragione del mio essere non è in me – prima di essere non si ha alcun diritto – ma in colui che poteva non volermi, guidato da una logica senza logica o senza perché e, poiché senza perché, carica di senso. Cosa è il mio essere se non espressione del pensiero di colui che poteva non pensarmi; della volontà di colui che poteva non volermi; dell'amore di colui che poteva non amarmi, di cui ignoro il *perché* originario, ritrovandomi mistero a me stesso? L'ontologia come agatologia non può non tradursi in “ri-conoscenza”, incidendo sul mio pensare e sull'indole del mio operare.

Il motivo ispiratore allora è che il reale non è perché razionale, ma perché voluto. Il filosofo si trova a pensare nel mondo della libertà, dal momento che in quest'ottica la verità è la forma che assume la libertà in esercizio, con l'ovvia dislocazione dell'attenzione dalla forma – la verità – alla sostanza – la libertà – rispetto a cui l'atteggiamento più consono è quello dell'attesa che si offra sotto le forme le più disparate per poi procedere alla loro esplorazione. L'io è “destituito” della sua egoità dominatrice, investito dall'onda dell'essere come bene, di cui non può non condividere il carattere gratuito e tradurlo a sua volta in nuove forme di vita. Se le creature, oltre che *res*, sono il velo con cui Dio nasconde la sua infinità o anche il modo con cui si proporziona a noi (Pascal), allora non possiamo fuggirle inseguendo una beatitudine vaporosa e disincarnata. Se la fonte dell'essere

⁵⁴ A proposito dei trascendentali, l'*intellectus* non può ritenersi avicennianamente *plene resolvens*; non perché l'*ens* non sia il *primum intelligibile*, ma perché questo è da identificare con il *Primum esse*, sul presupposto che l'attività conoscitiva *secundum rem* non può prescindere da un motivo propriamente teologico-causale.

è il Dio per-noi, e cioè il Dio nel cui abisso si perdono le ragioni per cui ha voluto ciò che ha voluto; se il mondo è la manifestazione nel tempo del Dio trinitario, per cui tutto ciò che è, oltre a essere ciò che è, è anche, o forse soprattutto, qualcos'altro, allora il territorio del nostro pensare e agire rivela una profondità, di cui l'ontologia, pensata all'interno dell'agatologia, è chiamata a tradurre i segreti che come tante luci illuminano il nostro *itinerarium ad Deum* nel tempo⁵⁵. Il che non significa che si disponga di un sapere definitivo; o meglio, l'unica cosa che si può dare per certa è che il sapere non solo non è definitivo, ma non può esserlo. La premessa di segno noumenico – la libertà come ultima barriera dell'essere – rende conto sia del rispetto ammirativo dei fenomeni, per cui prima si attende che accadano e poi si procede alla loro analisi, come anche dell'atteggiamento aperto e interrogativo, quale stile proprio di colui che sa che il reale non si risolve nella sua struttura, e pertanto sempre oltre qualunque acquisizione, mai definitiva, ma solo relativa a noi e al nostro tempo. L'aggancio dell'ente in quanto ente alla causa prima, se piega l'ontologia nella direzione della agatologia, l'inesauribilità della causa prima porta a sostenere il primato del possibile sull'effettuale con una conseguente antropologia non più ripiegata su se stessa, ma aperta al nuovo. Da qui la forza innovativa della fede, nel senso della disponibilità a ciò che può accadere, non circoscritta all'ambito del nostro impianto categoriale.

7. Carattere determinante del “cominciamento” ovvero la modifica dell'impianto curriculare

È dunque, decisivo il tema del “cominciamento” in rapporto al percorso che si intende intraprendere⁵⁶. Ma perché è decisivo?

⁵⁵ In proposito si legga nella sua interezza il capitolo V dell'*Itinerarium mentis in Deum* (V, 308-310), vero compendio dell'ontologia bonaventuriana elaborata all'interno dell'agatologia o anche all'interno dell'orizzonte della fede cristiana.

⁵⁶ Platone (*Rep.*, II, 377a) pone in bocca a Socrate queste parole: «Non sai tu che in tutte le cose il grande problema è il cominciamento [ἀρχή]?»». E Bonaventura, nel *Breviloquium*: «Inchoandum est ab exordio» (Prol.; V, 202). E dicendo che la teologia «principaliter agit de primo principio» (*ibid.*, I, 1; 210), egli non intende dire che è il primo principio è il suo “oggetto principale”, ma che è il suo ἀρχή o pilastro della sua esposizione o «il suo cominciamento». Nell'*Itinerarium mentis in Deum*: «In principio primum principium [...] invoco» (Prol., 1; V, 295). Quanto poi Bonaventura sia attento allo stato etico-religioso del soggetto conoscente, o alle diverse situazioni in cui si può trovare, è confermato da questo rilievo: «In omni certitudinali cognitione rationes illae cognoscendi a cognoscente attinguntur, licet aliter a viatore, aliter a sciente et aliter a sapiente, aliter a prophetante et aliter a communiter intelligente» (*Sc. Chr.*, IV, concl.; V, 24). Il tema del cominciamento (*Anfang*) è, per ogni filosofia, decisivo. Infatti, come afferma paradigmaticamente Ludwig Feuerbach, «ogni filosofia, in quanto è una manifestazione determinata nel tempo, comin-

La risposta è duplice, una fattuale, l'altra teoretica.

La prima riguarda il "nuovo modo" di guardare le cose. Infatti Bonaventura sente questo problema con particolare forza dal momento che, come studioso e come pastore, si avvede del carattere pernicioso di un discorso filosofico – quello aristotelico – storicamente non contestualizzato, quasi fosse neutro e pertanto valido per tutte le stagioni. Egli invita a riflettere sull'uso *improbis rationis* che, come un'onda senza argini, devasta il territorio. Alla luce della consapevolezza che la "ragione" è storica e che ogni filosofia paga il suo debito all'epoca in cui nasce, non bisogna forse porre mano a una riforma dell'impianto curriculare, perché la ragione non sia più al primo posto? Se è evento epocale, inizio di un'altra forma di vita e di pensiero, il cristianesimo non indica forse il contesto in cui vuole che la ragione sia messa in azione? Ciò che sta a cuore a Bonaventura è che si educi a pensare in "clima cristiano", per cui, pur esaltando la perspicuità del pensare greco, ne richiama il contesto e ne denuncia l'angustia. Da qui l'ardita proposta di riformare l'ordine curriculare degli studi, non più la filosofia al primo posto, ma la Scrittura, onde impedire che si accendano altre liti dottrinali, che renderebbero più faticoso il cammino della ricerca e meno pacifica la convivenza. In fondo, il problema non è la distinzione tra filosofia e teologia o tra ragione e fede. Il problema non è questo, bensì l'indole del reale: se concepirlo essenzialmente razionale, lungo una catena razionale, che si avvolge su stessa, come vuole la filosofia, o invece come espressione di un fondo abissale, cui si allude con la categoria della "libertà", rispetto a cui la razionalità è successiva e parziale, nel senso che ne traduce le modalità nel tempo. La prima è l'ipotesi della filosofia, la seconda è l'ipotesi della fede cristiana. È ovvio che l'alternativa non è di poco conto, dal momento che nella prima ipotesi Dio è pensiero del pensiero pensante (Aristotele), o anche fondamento dell'ente; nella seconda ipotesi Dio trascende e insieme immane nelle creature, lasciando intravedere quel fondo noumenico, da tradurre in stupore e attesa, identificato con la libertà, barriera ultima, non oltrepassabile.

La seconda risposta all'interrogativo perché il cominciamento sia decisivo, è di carattere teoretico. Il principio, che implicitamente Bonaventura enuncia, è che, se il punto di partenza è fermo al circuito "naturalistico" – scelta teoretica decisiva – il discorso, comunque sviluppato, tende inevitabilmente a chiudersi su se stesso – ecco un assunto teoretico di grande rilevanza filosofica – senza sviluppi qualitativamente innovativi sia sotto il profilo ontologico che sotto il profilo gnoseologico. Infatti, sotto il profilo

cia perciò da un "presupposto" » (L. FEUERBACH, *Per la critica della filosofia hegeliana*, in *Feuerbach, Marx, Engels. Materialismo dialettico e materialismo storico*, a cura di C. Fabro, Brescia 1973², 3).

ontologico, l'essere è, il non-essere non-è, nella contestazione di qualunque novità sostanziale; sotto il profilo gnoseologico, la ragione, restando fedele a se stessa, non può trascendersi verso qualcosa d'altro, confermandosi tendenzialmente immanentistica, titolare di conoscenza "comprensiva". Qualunque cosa, comunque pensata, se pensata, rientra perciò stesso entro la sfera del pensiero e dunque entro la logica che presiede alla sua attività. Finché la tradizione classica è rimasta ferma al primato dell'ontologia sulla gnoseologia, questo problema non è apparso dirimente, per il fatto che il conoscere è apparso solo e sempre come riflesso più o meno adeguato di ciò che è in sé. Con la filosofia moderna, il *sum*, risultando frutto del *cogito* nel senso che viene colto in quanto pensante, ha assunto quella piega immanentistica che caratterizza la modernità con le sue versioni relativistiche o nichilistiche. Per sottrarsi a questo esito, non pare produttivo riproporre il primato dell'ontologia sulla gnoseologia, come per lo più accade, bensì cambiare territorio, e cioè porre al primo posto non la ragione e la sua logica, ma quel contesto oblativo di matrice divina, che è il mondo entro cui collocarci, nell'assunto che ecceda il conoscente, non misura, ma misurato, non padrone, ma voce rispettosa di una realtà, non soltanto "cosa", ma segno di una libertà creativa, da non mortificare o trascurare. È qui in atto un processo conoscitivo che, elevando al di sopra di se stesso (*erigendo se supra seipsum*) – conoscenza "eccessiva" –, non può non tramutarsi in processo operativo, segnato dalla stessa forza di slancio creativo⁵⁷.

Dunque, chi non problematizza l'assunto secondo cui il reale è in quanto e perché razionale, diventa stolto – rileva Bonaventura – a causa della sua stessa scienza, perché questa presto pretende l'ultima parola⁵⁸. La fede cristiana impedisce che il discorso filosofico si trasformi in prigione o imbocchi una strada senza uscita. Allora, il problema non è se subordinare la ragione alla fede o la fede alla ragione, bensì se non occorra destituire l'io della sua egoità dominatrice, mettendo la ragione nella condizione di vedere ciò che, abbandonata a se stessa, non vedrebbe; dunque, di vedere le cose anche in altro modo, consapevole che è possibile vederle in altro modo – la fede non suggerisce altro. Ma questa non è un'appendice o un nuovo sapere che si aggiunge ai precedenti, bensì una trasfigurazione della realtà, nel senso che questa risulta come frutto della libertà creativa, e per questo non "pre-giudicabile" o "pre-vedibile". Non è l'autonomia dei saperi il problema, da salvaguardare in ogni modo e in ogni caso, ma l'ampliamento della prospettiva, e cioè il modo libertario e creativo di ve-

⁵⁷ *Sc. Chr.*, VII, resp. (V, 40): «*Excessivum autem modum cognoscendi dico, non quo cognoscens excedat cognitum, sed quo cognoscens fertur in obiectum excedens excessivo quodam modo, erigendo se supra seipsum*».

⁵⁸ *Decem praec.*, II, 28 (V, 515): «*Stultus factus est omnis homo a scientia sua, id est ab investigatione propria et nimiae philosophiae*».

dere le cose e di progettare il proprio agire. Per disporre di questo nuovo "clima", entro cui pensare e operare, quale ordine degli studi auspicare? Bonaventura non esita:

Modus studendi debet habere quatuor conditiones: *ordinem, assiduitatem, complacentiam, commensurationem*. *Ordo* diversimode traditur a diversis; oportet ordinate procedere, ne de primo faciant posterius. Sunt ergo quatuor genera scripturarum, circa quae oportet ordinate exerceri. Primi libri sunt sacrae Scripturae [...]. Secundi libri sunt originalia Sanctorum; tertii sententiae Magistrorum; quarti doctrinarum mundialium sive philosophorum⁵⁹.

Ecco la via per ampliare l'orizzonte dell'essere. Nell'area delineata dagli scritti dei filosofi – e dunque nella tradizione classica – non bisogna dimorare, «sed transeundo et furando, quasi ibi non sit permanendum»⁶⁰, senza essere sopraffatti dalla "luce luciferina". Con il messaggio cristiano è cominciata un'epoca nuova, fonte di uno scenario che trascende, per qualità ed estensione, quello pagano. È una scelta teoretica di carattere generale, nella persuasione che il testo sacro costituisca un arco di luce entro cui devono trovare posto tutti i saperi, ognuno da sviluppare secondo la sua logica (*iuxta propria principia*), con l'unica fondamentale condizione che nessuno si arroghi il ruolo di padrone di casa, dal momento che l'unico padrone è la libertà. Non si tratta di misconoscere la logica dei saperi e, per quanto concerne la filosofia, di pregiudicarne l'autonomia, bensì di descrivere il clima entro cui essi devono prendere forma⁶¹.

Quale allora l'*ordo cogitandi*? «*Ordo enim est ut inchoetur a stabilitate fidei, et procedatur per serenitatem rationis, ut perveniatur ad suavitatem contemplationis*»⁶². E l'*Itinerarium mentis in Deum* non è forse la traduzione di questo *ordo*? Ecco l'esplorazione vitale della ragione, con il compito di accogliere tutto ciò che si offre, senza chiudere il recinto e soprattutto senza mortificare, ma anche senza contrapporre i vari livelli o gli strati del reale, nel quadro di una competizione non conflittuale, ma rilevante. Ebbene, gli errori che accompagnano tutte le proposte filosofiche sono da

⁵⁹ *Hexaëm.*, XIX, 6 (V, 421). E più avanti Bonaventura descrive in modo più dettagliato: «Primum igitur est, quod homo habeat Scripturam non sicut Iudeus, qui solum vult corticem [...] et legebat ad litteram et non potuit habere concordantiam nec sensum» (*ibid.*, 9). Il punto di partenza non è la filosofia: «Non amplius revertendum est in Aegyptum» (*ibid.*, 12; V, 422).

⁶⁰ *Ibid.*, XIX, 15 (V, 422).

⁶¹ *Serm. selecti de rebus theol. IV: Unus est magister vester*, 10 (V, 569-570): «Lux ergo intellectus creati sibi non sufficit ad certam comprehensionem res cuiuscumque absque luce Verbi aeterni».

⁶² *Ibid.*, 15 (V, 571).

riportare al misconoscimento di quest'ordine⁶³, che la rivelazione cristiana ribadisce, nell'assunto che con esso il sapere è privo di sostegno e alimento. Il risultato non è il sapere che fortifica l'egoità dell'io, ma il sapere che svincola la coscienza da se stessa, sospingendola oltre se stessa, sull'onda di un sentire, che apre scenari che stupiscono la ragione senza mortificarla⁶⁴.

8. La fede biblica tra Bonaventura e Heidegger

Dall'insieme si comprende che il tema dell'"inizio" è per Bonaventura qualificante e che quello biblico è un gigantesco inizio con infinite possibilità che nel tempo affiorano come impulso e indirizzo. Il pensare è un *itinerarium* che però, perché non sia un *vagare* o un *errare*, deve aver luogo nell'aperto, dove confluiscono inediti scenari⁶⁵. In breve, si tratta del rapporto interrogativo tra sacra Scrittura e filosofia, perché la luce dell'una passi attraverso il filtro dell'altra, sia pure per trascenderla⁶⁶. Heidegger, ad esempio, in più di un'occasione ha ribadito la propria provenienza teologica. Nel 1938, giudicando il proprio *Denkweg*, egli afferma esplicitamente:

Nessuno può misconoscere che tutto il cammino che ho percorso fin qui fu tacitamente accompagnato dal confronto con il cristianesimo, un confronto che non fu e non è casuale, ma rappresenta la salvaguardia della provenienza più propria [...], e che tale [cammino] implica al contempo il distacco doloroso da tutto ciò. Solo chi è radicato nel mondo cattolico e lo vive concretamente potrà avere qualche idea delle esigenze che, come scosse telluriche sotterranee, hanno influenzato il cammino percorso fin qui⁶⁷.

⁶³ *Serm. selecti de rebus theol. IV: Unus est magister vester*, 15 (V, 571): «Hunc ordinem ignoraverunt philosophi, qui, negligentes fidem et totaliter se fundantes in ratione, nullo modo pervenire potuerunt ad contemplationem».

⁶⁴ *III Sent.*, d. 28, a. 2, q. 1, resp. (III, 604): «Et hinc est quod respectu obiecti increati nobilior est modus apprehendendi per modum tactus et amplexus, quam per modum visus et intuitus».

⁶⁵ Cfr. *Hexaem.*, III, 9 (V, 344-345): «Sicut sol lucens facit varietatem et multiformitatem colorum; sic ab illo Verbo est varietas rerum».

⁶⁶ Tale rapporto interessa Heidegger sin dai corsi tenuti a Friburgo a partire dal 1919. Cfr. J. GREISCH, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris 2000; M. ZARADER, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, tr. it., Milano 1995; A. MOLINARO (a cura di), *Heidegger e san Paolo. Interpretazione fenomenologica dell'epistolario paolino*, Roma 2008.

⁶⁷ M. HEIDEGGER, *Der seynsgeschichtliche Begriff der Metaphysik/Anhang: Mein bisebriger Weg*, xxviii, in Id., *Besinnung, 1938/39* (GA 66), hrsg. von W.-F. von Herrmann, Frankfurt am Main 1997, 415: «Und wer wollte verkennen, daß auf diesem ganzen bisherigen Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum mitging – eine Auseinandersetzung, die kein aufgegriffenes "Problem" war und ist, sondern Wahrung der eigensten Herkunft [...] und schmerzliche Ablösung davon in einem. Nur wer so verwurzelt war in

Successivamente Heidegger dichiarerà che il problema che lo ha inquietato a lungo, è stato «quello del rapporto tra la Parola della sacra Scrittura e il pensiero teologico-speculativo [...] lo stesso rapporto tra linguaggio ed Essere, solo velato e per me inaccessibile, così che, tra giri e sviamenti, invano cercavo un filo conduttore», ribadendo: «Senza questa provenienza teologica mai sarei giunto sul cammino del pensiero. Ma la provenienza resta sempre futuro»⁶⁸. Evidentemente qui non interessa tanto l'articola-

einer wirklichen gelebten katholischen Welt, mag etwas von den Notwendigkeiten ahnen, die auf dem bisherigen Weg meines Fragens wie unterirdische Erdstöße wirkten». La traduzione italiana è ripresa da Ph. CAPELLE-DUMONT, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, ed. it. a cura di G. Ferretti, Brescia 2011, 6.

⁶⁸ M. HEIDEGGER, *Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54)*, in Id., *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1985, 91: «Damals wurde ich besonders von der Frage des Verhältnisses zwischen dem Wort der Heiligen Schrift und dem theologisch-spekulativen Denken umgetrieben. Es war, wenn, Sie wollen, dasselbe Verhältnis, nämlich zwischen Sprache und Sein, nur verhüllt und mir unzugänglich, so daß ich auf vielen Um- und Abwegen vergeblich nach einem Leitfaden suchte. [...] Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft» [ed. it. *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano 1988², 89-90]. Significativa inoltre la frequente citazione che Heidegger fa del verso di Hölderlin: «...Poiché / come cominciasti, così rimarrai» (*Der Rhein*: «Denn / Wie du anfingst, wirst du bleiben»). Il richiamo è alle origini teologiche di Heidegger, di cui egli era consapevole, come dimostra quanto scriveva in una lettera a Karl Löwith nel 1921: «Sarebbe un errore fondamentale che Lei e Becker mi misuraste (ipoteticamente o no) in base a metri di valutazione quali Nietzsche, Kierkegaard... e qualsiasi altro filosofo creativo. Questo è lecito - ma c'è da dire che io non sono un filosofo; io non mi immagino di poter fare qualcosa che possa essere anche solo paragonabile. Io sono un teologo cristiano» (cit. in H.-G. GADAMER, *La dimensione religiosa*, in Id., *I sentieri di Heidegger*, a cura di R. Cristin, Genova 1987, 152). Va detto peraltro che la "provenienza" teologica rivendicata da Heidegger non è provenienza generica, ma francescana. È significativo, ad esempio, che, nel corso invernale del 1942-43 su Parmenide, «per definire la creaturalità umana, viene evocata una strofa della Sequenza medievale *Dies irae* di quel Tommaso da Celano "dal quale - scrive Heidegger - ha avuto origine anche la celebre biografia su san Francesco d'Assisi"» (G. MORETTO, *Linguaggio e giustificazione in Martin Heidegger*, in Id., *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Napoli 1991, 264, nota 3). Precisato che il *Dies irae* si inserisce nel contesto "escatologico" creato soprattutto dal commento al mito di Er del libro X della *Repubblica* di Platone, Moretto giudica questo richiamo a Tommaso da Celano un nuovo documento del "francescanesimo" di Heidegger, e aggiunge: «Tra i primissimi scritti di Heidegger Hugo Ott ha giustamente dato rilievo a un articolo del 1911 *Per mortem ad vitam* (in "Der Akademiker"), dedicato a "ein moderner Augustinus", cioè al danese Johannes Jørgensen, celebre biografo di Francesco d'Assisi, con il quale il giovane Heidegger condivise un vivo interesse per i mistici medievali e in particolare per Francesco (H. OTT, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt am Main-New York 1988, 64)» (*ibid.*). Come poi rileva D. CONNELL, *St. Bonaventure and the Ontologist Tradition*, in AA.VV., *Bonaventura 1274-1974*, Grottaferrata (Roma) 1973, II (*Theologica*), 308: «Like Heidegger's Being, St. Bonaventure's God is always at the same time both manifest and hidden». DÉsirÉ F. SCHELTENS, *L'Absolu et le Relatif dans la Doctrine Bonaventurienne. Le Dernier Horizon de la Pensée*, in P. VAN TONGEREN, P. SARS, C. BREMMERS, K. BOEY (eds.), *Eros and Eris. Contributions to a Hermeneutical Phenomenology*, Dordrecht-Boston-London 1993, 79-91,

zione della complessa prospettiva filosofico-teologica di Heidegger – in cui non troverebbe alcun posto il carattere ontico della Rivelazione in quanto spazio del *positum*⁶⁹ – quanto piuttosto il motivo ispiratore. Ci preme sottolineare come per Heidegger si tratta di intendere la filosofia quale risposta a voci nascoste e potenti che scuotono sottraendoci alla routine o all'indolenza; o anche, è la concezione dell'essere originario come ciò che dà e si dà, e che trova un contesto congeniale entro la temperie teologica del Dio che si dona in libertà. Non è forse la filosofia una prima libera risposta alla accondiscendenza divina che, dopo aver chiamato all'essere, ci trattiene nell'Essere come nel cavo della mano? Se l'*homo itinerans* di Bonaventura pensa sotto l'onda del *Pater luminum*, nella cui luce «cuncta relucent»⁷⁰, il *Da-sein* di Heidegger pensa a sua volta entro l'ambito di un pensare come dono divino, da preservare da tutte le forme cristallizzanti o oggettivanti. Nel *Poscritto* del 1943 alla prolusione friburghese su *Che cos'è metafisica?*, redatta nel 1929, Heidegger scrive:

L'offerta è il dono prodigo, sottratto a ogni obbligazione, perché elevantesi dall'abisso della libertà, dall'essenza dell'uomo in vista della salvaguardia della verità dell'essere per l'essente. Nell'offerta ha luogo il ringraziamento tacito che solo onora la benevolenza in virtù della quale l'Essere si è trasmesso all'essenza dell'uomo nel pensiero affinché, nella relazione all'Essere, l'uomo ne assuma la custodia. Il pensiero originario è l'eco del favore dell'Essere, nel quale s'illumina e accade l'unica realtà degna del nome: che l'essente è. Questa eco è la risposta umana alla parola della voce silenziosa dell'Essere. La risposta del pensiero è l'origine della parola umana, parola che sola dà origine al linguaggio come divulgazione della parola nelle parole⁷¹.

rileva poi l'affinità della dottrina dell'illuminazione bonaventuriana con la differenza ontologica heideggeriana.

⁶⁹ Sul tema cfr. CAPELLE-DUMONT, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, in particolare 144-163.

⁷⁰ Cfr. *Itin.*, II, 9 (V, 300).

⁷¹ M. HEIDEGGER, *Nachwort zu: »Was ist metaphysik?«*, in Id., *Wegmarken* (GA 9), hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1976, 310: «Die Opfer ist die allem Zwang enthobene, weil aus dem Abgrund der Freiheit erstehende Verschwendung des Menschenwesens in die Wahrung der Wahrheit des Seins für das Seiende. In Opfer ereignet sich der verborgene Dank, der einzig die Huld würdigt, als welche das Sein sich dem Wesen der Menschen im Denken übereignet hat, damit dieser im Bezug zum Sein die Wächterschaft des Seins übernehme. Das anfängliche Denken ist der Widerhall der Gunst des Seins, in der sich das Einzige lichtet und sich ereignen läßt: das Seiendes ist. Dieser Widerhall ist die menschliche Antwort auf das Wort der lautlosen Stimme des Seins. Die Antwort des Denkens ist der Ursprung des menschlichen Wortes, welches Wort erst die Sprache als die Verlautung des Wortes in die Wörter entstehen läßt». La traduzione è di G. MORETTO, «*Itinerarium mentis in Deum*» e «*Unterwegs zu Sprache*», in Id., *Sulla traccia del religioso*, Napoli 1987, 161, la quale differisce da quella proposta dal curatore dell'edizione italiana Franco Volpi in M. HEIDEGGER, *Segnavia*, Milano 1987, 264.

Il pensiero ha a che fare con il darsi gratuito – come evento – dell'Essere, nella cui luce l'uomo è chiamato a soggiornare⁷². Volendo esemplificare, si pensi alla *Gelassenheit*, ovvero al tema dell'abbandono, di matrice eckhartiana, ma forse più propriamente bonaventuriana, alludendo infatti alla *serenitas rationis* e alla *suavitas contemplationis* del Dottore Serafico. È l'atteggiamento di chi guarda alle cose non in quanto stanno di contro (*objecta*), appunto quali oggetti a disposizione del soggetto, bensì in quanto sono in quiete, riposano perché nel cavo della mano dell'Essere e, per questo, si offrono come segni che danno da pensare. Lunghi dall'irrigidire i tratti delle cose per dominarle; lunghi dal ridurre il pensiero a rappresentazione, ci abbandoniamo alle creature perché ciascuna parli con il suo proprio linguaggio, sia pure per cenni o per un sommesso rinviare, secondo la logica del *vestigium* bonaventuriano. Siamo oltre la forza operativa delle idee (*rationes moventes*), nell'ambito del pensare pacificante (*rationes quietantes*), che ha luogo quando la cosa eccede la rappresentazione, per lo più calcolata e calcolante, in quanto e perché cifra della volontà amante di Dio⁷³.

9. Conclusione. Indole oblativa della fede e conseguenze esistenziali

Più che al rapporto causa-effetto, la relazione Dio-mondo è di mutua compresenza, variamente decifrabile, nel senso che il mondo, in misura che viene esplorato, si rivela vestigio, immagine, somiglianza del suo crea-

⁷² La tesi riverbera sul rapporto filosofia-mistica. Scriveva Heidegger: «Besinnt man sich auf das tiefere, weltanschauliche Wesen der Philosophie, dann muß auch die Auffassung der christlichen Philosophie des Mittelalters als im Gegensatz zur gleichzeitigen Mystik stehender Scholastik als prinzipiell verfehlt herausgestellt werden. Scholastik und Mystik gehören für die mittelalterliche Weltanschauung wesentlich zusammen. Die beiden „Gegensatz“-paare: Rationalismus-Irrationalismus und Scholastik-Mystik decken sich nicht. Und wo ihre Gleichsetzung versucht wird, beruht sie auf einer extremen Rationalisierung der Philosophie. Philosophie als vom Leben abgelöstes, rationalistisches Gebilde ist *machtlos*, Mystik als irrationalistisches Erleben ist *ziellos*» (M. HEIDEGGER, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen 1916, 241). Riportiamo la traduzione data da MORETTO, «*Itinerarium mentis in Deum*» e «*Unterwegs zu Sprache*», 167: «Se si riflette sull'essenza più profonda della filosofia in quanto visione del mondo, si deve considerare erronea per principio l'idea di una filosofia cristiana del Medioevo da concepirsi come una *scholastica* in opposizione alla *mistica*... Scolastica e mistica appartengono essenzialmente, entrambe, alla visione del mondo medievale. Le due coppie di "opposizione": razionalismo-irrazionalismo e scolastica-mistica non coincidono. Là dove si tenta di identificarle, questa equazione si fonda su una razionalizzazione estrema della filosofia. Ma la filosofia, quando diventa prodotto razionale, staccato dalla vita, è *senza forza*, come la mistica in quanto esperienza vissuta irrazionale è *senza scopo*».

⁷³ Cfr. *Sc. Cbr.*, IV, sol. ob., 2 (V, 24): «Aliter enim attingit illas rationes sapiens et aliter sciens: sciens attingit ut moventes, sapiens vero ut quietantes; ea ad hanc sapientiam nemo pervenit, nisi primo per fidei iustitiam emundetur».

tore. Il che porta a interpretare il “primato” della fede in termini di inclusione della ragione, nel senso che questa assolve al compito di “ordinare” e dunque di razionalizzare fenomeni o eventi, che la fede evoca e propone, lasciando intravedere la rete di senso che viene dispiegandosi. A tale scopo occorre rilevare che qui non solo siamo oltre la metafisica greca dell’essere in quanto essere, impersonale e oggettivabile, ma anche oltre la metafisica spinozista del *Deus sive natura*, non perché il mondo delle creature non sia anche il mondo di Dio, ma perché cessa di essere Dio⁷⁴. Dio si dona accogliendoci; noi in Dio, più che Dio in noi.

Partire dal carattere oblativo dell’agire divino equivale a esplorare l’indole degli esseri e il loro tendere all’origine (*naturaliter quaelibet res tendit ad suam originem*), perché ogni ente è come l’albero che vive grazie alla linfa che gli viene dalle radici (*arbor continuatur cum radice*), con cui è in comunione⁷⁵. Questa dimensione oblativa di Dio è qualificante, nel senso che è prioritaria. Da questa angolazione l’interpretazione di Anselmo secondo cui il Padre, il Figlio e lo Spirito sono una sola cosa perché ognuno ama se stesso dello stesso amore non appare a Bonaventura corretta: «L’amore che è lo Spirito santo non procede dal Padre in quanto ama se stesso, né dal Figlio in quanto ama se stesso, ma in quanto l’uno ama l’altro»⁷⁶. L’amore o è oblativo e cioè luogo di comunione, o altrimenti è maschera di potere. Bonaventura ritiene che l’amore di sé non precede l’amore dell’altro. Il modello della povertà francescana è conferma della donazione totale di sé all’altro, al punto da non ritenere nulla per sé. *L’esse-in-se* di Dio si identifica con *l’esse-ad* – è il mistero della Trinità – lasciando tale sigillo sull’essere finito, essenzialmente oblativo. Il che appare decisivo ai fini della logica comunitaria dell’amore, se ricordiamo che l’amore con cui amiamo è l’amore stesso di Dio, dal momento che «lo Spirito santo è l’amore con il quale il Padre e il Figlio si amano l’un l’altro e ci amano»⁷⁷, sicché il nostro amore è il loro amore, da non contraffare, modificandone l’indole da oblativa e comunitaria in possessiva e concupiscenziale. Se questa è l’indole del nostro essere, l’essere oggettivo, reinterpretato in chiave agatologica, non è da pensare e sperimentare entro la stessa logica effusiva di segno comunitario? Occorre amare come Dio ama, e cioè donando, non mettendo al primo posto noi stessi e poi l’altro. Amando l’altro in noi, amiamo i nostri vissuti e dunque, in ultimo, non l’altro in sé, ma l’altro in

⁷⁴ Cfr. FALQUE, *Saint Bonaventure...*, 88-89.

⁷⁵ Cfr. *De donis*, III, 5 (V, 469).

⁷⁶ *ISent.*, d. 13, a. un. q. 1, f. 4 (I, 231): «...amor, qui est Spiritus Sanctus, non procedit a Patre, in quantum amat se, nec a Filio, in quantum amat se, sed in quantum unus amat alterum, quia nexus est».

⁷⁷ *Ibid.*, d. 10, dub. 3 (I, 206): «Spiritus Sanctus est dilectio, qua Pater et Filius se invicem et nos diligunt».

quanto si riflette in noi, secondo il principio d'identità. Qui, al contrario, si impone il principio di differenza, nel senso che l'altro non si riduce allo stesso, dal momento che non amo me stesso e l'altro in me, nel qual caso l'amato è nell'amante come il conosciuto nel conoscente, secondo la riduzione rappresentativa dell'altro al medesimo. Il modello d'essere dell'io qui è *soi-même comme un autre*⁷⁸, la cui radice è costituita dalla libertà come volto originario dell'essere, sia infinito che finito. È il fondo abissale dell'essere o quell'essere-in-sé sempre altro e oltre l'essere per-noi, cifra di creatività nella gratuità. È l'orizzonte dischiuso dalla fede cristiana, entro cui acquista senso l'essere, essenzialmente gratuito, e cioè non conseguente a qualcosa – il diritto a essere – qualunque sia il suo volto, e si conferma il carattere comunitario dell'essere, dal momento che la libertà nella gratuità desoggettiva ed espropria l'io dell'essere, a favore della dimensione comunitaria. È il presupposto e insieme la condizione di un sapere aperto, e cioè mai concluso, dal momento che non è dato mettere le mani sul fondo dell'essere – la libertà –, e la sua fenomenologia, per quanto varia, non sarà mai esaustiva. Questa nuova ontologia si dispiega all'insegna dell'essere come possibilità di donazione (*donabilis*), indipendentemente dal suo riempimento intenzionale, grazie a cui un qualunque dono non esaurisce il fondo dell'essere. Il che provoca un rovesciamento frontale del primato aristotelico dell'essere in atto a favore dell'essere possibile, nel senso della potenzialità inesauribile dell'essere, non senza l'aggancio all'atto creativo, da intendere non in senso puntuale, ma processuale, nel senso che alimenta o sostiene ciò che viene all'essere. Lo sguardo alla storia del mondo come alla storia dell'umanità conferma il carattere processuale dell'atto creativo, sicché non si ha soltanto il dono, ma la "donabilità" come fondo dell'essere, che risplende di gratuità. Il dono (*donum*) aggiunge al donato (*dati*) il carattere della liberalità o della impossibilità dello scambio, o meglio del trascendimento della contro-prestazione⁷⁹. È la nobiltà delle creature, che la logica del dominio e dunque della loro oggettivazione non coglie né potenzia. La liberalità è il sigillo dell'autenticità della libertà creativa, che ha luogo quando questa si dimostra fedele alla logica della "donabilità". Il fondo dell'essere, segnato dall'atto creativo, non puntuale, ma processuale, porta iscritto il segno oblativo di matrice trinitaria. Questo ci aiuta a intendere il contesto teologico della ontologia dell'essere come dono, e cioè lo Spirito Santo, entro cui tutto si dona⁸⁰.

⁷⁸ Cfr. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, in particolare 380-393 («L'alterité d'autrui»).

⁷⁹ Cfr. *I Sent.*, d. 18, a. un., q. 3, concl. (I, 327): «...donum supra rationem dati addit conditionem liberalitatis sive irredibilitatis».

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, q. 1, sed contra, 5 (I, 323): «Spiritus Sanctus est donum, in quo alia dona donantur».

Riassunto: La ricerca si articola in due tappe. La prima riguarda la denuncia dell'indole pagana della ragione greca. La distanza della prospettiva aristotelica per quanto riguarda l'eternità del mondo, l'unicità dell'intelletto e l'indifferenza del Motore immobile per il mondo rispetto alla prospettiva cristiana non è interpretabile come pura deviazione logica, più o meno rettificabile. Si tratta piuttosto della distanza qualitativa tra l'anima pagana e l'anima cristiana, da problematizzare e ripensare – ed è il senso della seconda tappa. Il che comporta la riorganizzazione dell'itinerario formativo, e cioè prevedendo al primo posto il dettato biblico con la sua logica creativa e oblativa, e solo alla fine la dottrina dei filosofi, utilizzandone indicazioni logiche e suggestioni teoretiche, non però la loro fonte ispirativa. Il pensare bonaventuriano è sostanzialmente cristiano.

Summary: The research is divided into two phases. The first concerns the condemnation of paganism in Greek reasoning. The distance of the Aristotelian perspective with regard to the eternity of the world, the uniqueness of the intellect and God's indifference to the world, in contrast with the Christian perspective, cannot be interpreted as a logical deviation, more or less rectifiable. Rather, it is the soul of the pagan way of thinking that needs to be problematised and reconsidered in a Christian dimension: this is the intention of the second phase. Therefore the study examines, in the first place, the biblical facts with their creative and altruistic logics. Only at the end it focuses on the doctrine of philosophers, using their logical ideas and theoretical conclusions, while ignoring their original essence. Bonaventurian way of thinking is essentially Christian.

