

LA PAROLA E LE PAROLE.
L'ESEMPLARISMO BONAVENTURIANO
COME VIA DI COMUNICAZIONE TRA DIO E L'UOMO

di STEFANIA PARISI
Istituto di Studi Teologici e Storico-Sociali, Terni

In questa comunicazione mi propongo di riflettere sul significato dell'esemplarismo bonaventuriano considerato quale via di comunicazione tra Dio e l'uomo. Il proposito, in particolare, è quello di mettere in luce alcuni degli aspetti della sua filosofia del linguaggio - interna alla sua visione esemplaristica - che più direttamente si riferiscono al nesso tra la Parola e le parole e che mi appaiono anche di insegnamento per il nostro tempo. Mi appare, infatti, sorprendente, in un filosofo medievale, la grande attenzione che Bonaventura dedica alla struttura del linguaggio come fatto antropologico per spiegare analogicamente la sua visione del mondo, sia sotto il profilo filosofico che sotto quello teologico.

Inoltre, credo che proprio per questo suo aspetto l'esemplarismo bonaventuriano abbia molto da dire anche a noi contemporanei. Oggi, infatti, chiusi come spesso siamo dentro una pretesa autoreferenzialità della nostra ragione, e inclini a uno spregiudicato uso della parola considerata come semplice *flatus vocis* (oggi diremmo "click telematico"), stiamo perdendo la consapevolezza sia delle radici ontologiche della nostra identità relazionale sia della vocazione etica della comunicazione, vanificando con ciò anche il significato e il destino dell'universo. Il messaggio bonaventuriano veicolato dalla sua dottrina esemplaristica, invece, ci richiama alla imprescindibile dimensione relazionale della vita umana e cosmica, e al valore della parola.

L'esemplarismo è una concezione filosofica che interpreta il mondo in funzione di una realtà metafisica che ne è il modello esemplare. Le *res* del mondo costituiscono, perciò, dei *signa* di significati impliciti e reconditi in esse. Ora, come sappiamo, ogni linguaggio, in qualsiasi forma espressiva venga pronunciato, implica una duplice dinamica relazionale: esterna, tra chi parla e chi ascolta, e interna, tra il significante (oggetto-voce-gesto, ecc.) e il suo significato (il concetto). La struttura della *relazione* è, come si può ben intuire, il fulcro di ogni espressione linguistica; ed essendo il linguaggio un sistema di segni, cioè di simboli, la relazione è al centro anche di ogni visione simbolica. Nel caso dell'esemplarismo, essendo questo una interpretazione simbolica del mondo, è il mondo, nella sua totalità, ad assumere la caratteristica segnica, per cui il suo autentico significato va rintracciato al di là dell'oggetto significante nella realtà a cui esso simbolicamente rinvia.

La considerazione del mondo come simbolo esige che venga considerato come totalità e non come semplice somma delle singole parti; infatti, nella interpretazione simbolica, il mondo assume il carattere di un discorso metaforico, per cui il senso è dato dalla frase intera e non da una singola locuzione. Infatti, sappiamo che in un enunciato metaforico la semantica del discorso è irriducibile alla semiotica delle singole entità lessicali, perché queste ultime assumono un senso solo nel contesto più ampio (totale) a cui rinviano. Insomma, la parola resta il

centro focale perché ha la funzione di incarnare l'identità semantica, ma può essere adeguatamente compresa solo nell'ambito della frase in cui è collocata, è in questo ambito che la metafora rivela il suo senso. Il senso è più che la somma di significante e significato perché il senso è il messaggio implicito nella metafora¹. Questo schema ermeneutico del discorso metaforico mi sembra adatto a spiegare l'esemplarismo bonaventuriano che concepisce il mondo come segno della sapienza di Dio: tutte le cose, con le loro diverse proprietà, ci parlano del Dio che le ha create in quanto ne recano impressa l'impronta e la somiglianza, ma per essere comprese in questa loro funzione comunicativa occorre che la loro identità semantica venga colta nel più ampio orizzonte della trascendenza, che cioè dalla scienza della natura si salga alla teologia della natura.

Nella storia della filosofia, l'antecedente a cui Bonaventura si richiama è certamente l'idealismo platonico; ma egli, nel fare propria tale concezione, la corregge e completa, in accordo con Agostino, poiché la estende all'orizzonte teologico-metafisico in cui va collocata affinché non cada in contraddizioni. Le sue giustificazioni filosofico-religiose ne segnano, a mio avviso, la originalità e il fascino. Mi riferisco all'operazione con cui Bonaventura fonda la stessa relazione simbolica mondo reale-mondo ideale sulla relazione che unisce da sempre le Persone divine nella loro vita trinitaria: riflettendo a partire dal dato biblico che rivela che «in principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio» (Gv 1,1), egli spiega la inseparabilità dell'essere di Dio dalla sua Parola, muovendo per analogia dal rapporto che c'è tra pensiero e parola nell'esperienza umana². Infatti, come nell'uomo, che è essere razionale, la sua identità è inseparabilmente riflessa nella sua autocoscienza (per cui l'io non può non rapportarsi al tu nel dialogo interiore con se stesso) e la parola è consustanziale al concetto che si genera nella mente (si pensa solo e sempre con le parole), così Dio, sostanza perfettamente intellegibile, non può non essere perfettamente autocosciente e questa sua autocoscienza gli è perfettamente somigliante; ma si tratta di una somiglianza particolare che è contemporaneamente identica e distinta: in essa c'è tutto Dio ed essa è Dio, è il *Verbum Dei*. La sua Parola è consustanziale al suo pensarsi, è Dio. La Parola è la sua similitudine perfetta, ed è la similitudine prima a cui faranno capo le molteplici somiglianze seconde, cioè le creature: «Il Padre generò infatti dall'eternità

¹ Cfr. l'interessante lavoro di P. RICŒUR, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, trad. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 2010³, in cui l'Autore, nel distinguere il piano semiotico da quello semantico, tra l'altro osserva: «La distinzione tra senso e referenza è assolutamente tipica del discorso; essa urta frontalmente l'assioma dell'immanenza della lingua. Nella lingua, non si pone il problema della referenza: i segni rinviano ad altri segni all'interno dello stesso sistema. Con la frase, il linguaggio esce da se stesso; la referenza dice la trascendenza del linguaggio su se stesso. Questo aspetto, forse più di altri, segna la differenza fondamentale tra il semantico e il semiotico. La semiotica non conosce che relazioni intralinguistiche; soltanto la semantica si occupa della relazione del segno con le cose denotate, vale a dire, finalmente della relazione tra la lingua e il mondo» (p. 100); più avanti, specifica: «Chiamiamo metafora ogni slittamento dal senso letterale al senso figurato [...]. Bisogna dissociare la nozione di senso letterale da quella di senso proprio: qualsiasi valore lessicale è di senso letterale; il senso metaforico non è quindi lessicale; è un valore creato dal contesto» (p. 248).

² *1 Sent.*, d. 27, pars 2, q. 4 (1, p. 490a): «Nam sicut verbum mentis unitur voci, ut innotescat, et tamen non transit in vocem, sed manet integrum in mente; sic per omnia in Verbo aeterno intelligendum est, quod unitum est carni et non transit in carnem, sed manet integrum apud Patrem». P. MARANESI, *ad v.* «Verbum (Jesus Christus)», *DB*, pp. 839-858 offre molteplici riferimenti testuali inerenti questa tematica tratti dalle opere di Bonaventura.

il Figlio simile a sé e disse sé e la sua similitudine uguale a se stesso e con questo anche tutto quello che egli poteva; egli disse ciò che poteva fare e soprattutto ciò che volle fare e così in Lui, cioè nel Figlio o in questo medio considerato come sua arte, espresse ogni cosa. Perciò quel medio è la verità»³.

A questo proposito scriveva Tina Manferdini: «In Bonaventura, il presupposto teologico-metafisico dell'esemplarismo è la Trinità, che è il fondamento di possibilità della creazione. Un Dio che non fosse trinitario, non potrebbe essere creatore, poiché gli mancherebbe la potenzialità di generare, produrre ed esprimere qualcosa fuori di sé»⁴. E leggiamo infatti nel *Breviloquium*: «La creatura è l'effetto della Trinità creante sotto un triplice genere di causalità: efficiente, da cui discende nella creatura l'unità [...]; esemplare, da cui è nella creatura la verità [...]; finale, da cui è nella creatura la bontà [...]. Cose, queste, che si trovano, invero, in tutte le creature come vestigia del Creatore»⁵. E prosegue: «È necessario anche che ogni creatura si rapporti alla causa prima in accordo con questa triplice relazione. Infatti, ogni creatura è posta in essere dalla causa efficiente, è conformata al modello [*dalla causa esemplare*] ed è ordinata a un fine [*dalla causa finale*]. [...] Questo è, quindi, quanto si dice generalmente su ogni creatura, sia corporea, sia incorporea, sia composta di entrambe, come è la natura umana»⁶.

Nella prima *Collatio in Hexaëmeron*, egli riprende il concetto:

L'essere non può che essere duplice: o l'essere che è da sé, secondo sé e per sé, o l'essere che è da un altro, secondo un altro e per un altro. È necessario, infatti, che l'essere che è da sé, sia secondo sé e per sé. L'essere da sé è in ragione di originante, l'essere secondo sé è in ragione di esemplante e l'essere per sé è in ragione di finente o di terminante, cioè in ragione di principio, di medio e di fine o termine. Il Padre è in ragione di principio originante, il Figlio in ragione di medio esemplare, lo Spirito Santo in ragione di punto terminante⁷.

³ *Hexaëm.*, I, 13 (OSB VI/1, pp. 54-55): «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. Unde illud medium veritas est».

⁴ T. MANFERDINI, *L'esemplarismo in san Bonaventura*, in *Le scienze sacre in san Bonaventura*. Atti dell'XI incontro al cenacolo bonaventuriano dell'oasi Maria Immacolata di Montecalvo Irpino («Incontri bonaventuriani», 7), Edizioni Oasi Maria Immacolata, Montecalvo Irpino 1971 p. 47.

⁵ *Brevil.*, II, 1 (OSB V/2, pp. 86-89): «Creatura est effectus Trinitatis creantis sub triplici genere causalitatis: efficientis, a quo est in creatura unitas [...]; exemplaris, a quo est in creatura veritas [...]; finalis, a quo est in creatura bonitas [...]. Quae quidem reperiuntur in omnibus creaturis tanquam vestigium Creatoris, sive corporalibus, sive spiritualibus, sive ex utrisque compositis. [...] necesse est etiam, omnem creaturam secundum hanc triplicem habitudinem comparari ad causam primam. Omnis enim creatura constituitur in esse ab efficiente, conformatur ad exemplar et ordinatur ad finem; [...]. Et haec quidem generaliter dicta sunt de omni creatura, sive corporea, sive incorporea, sive ex utrisque composita, sicut est natura humana».

⁶ *Ibid.* (pp. 88-89): «Necesse est etiam, omnem creaturam secundum hanc triplicem habitudinem comparari ad causam primam. Omnis enim creatura constituitur in esse ab efficiente, conformatur ad exemplar et ordinatur ad finem. Et haec quidem generaliter dicta sunt de omni creatura, sive corporea, sive incorporea, sive ex utrisque composita, sicut est natura humana».

⁷ *Hexaëm.*, I, 12 (OSB VI/1, pp. 54-55): «Esse enim non est nisi dupliciter: vel esse, quod est ex se et secundum se et propter se, vel esse, quod est ex alio et secundum aliud et propter aliud. Necesse etiam est, ut esse, quod est ex se, sit secundum se et propter se. Esse ex se est in ratione originantis; esse secundum se in ratione exemplantis, et esse propter se in ratione finientis vel terminantis; id est in ratione principii, medii et finis seu termini. Pater in ratione originantis principii; Filius in ratione exemplantis medii; Spiritus sanctus in ratione terminantis complementi».

Bonaventura ha ben chiara la connessione intima tra i tre modi in cui Dio opera che sono la causalità efficiente, la causalità esemplare e la causalità finale e afferma che questi tre divini modi di esprimersi avvengono tutti dentro l'unico atto di pronunciamento con cui il Creatore *ab aeterno* ha dato inizio alla vita. Diciamo subito che tra queste forme di causalità, la sua sensibilità francescana lo porterà a dare particolare rilievo all'aspetto della causalità esemplare che trova nel *Verbum Dei*, la seconda Persona della Trinità, il centro di significato di tutto il creato. Di qui la essenza cristocentrica del suo esemplarismo, come bene si evince dalle opere della maturità, e che costituisce la originalità della sua visione simbolica.

Su questo punto centrale del pensiero di san Bonaventura mi soffermerò più ampiamente in seguito. In questa fase del discorso, vorrei riprendere brevemente la riflessione sull'esemplarismo bonaventuriano considerato come la sua filosofia del linguaggio; meglio dire la sua filosofia dei linguaggi, perché vi è descritta la modalità del pronunciamento divino (la Parola), il senso delle voci del mondo (le parole) e il ruolo interpretativo ed espressivo dell'uomo.

1. Come conoscere la Parola?

L'Essere di Dio, sommo bene, è comunicativo per essenza: Egli si manifesta nel creato che ne reca impresse le vestigia e nell'uomo che è fatto a sua immagine e somiglianza; di conseguenza, tutto parla di Lui: il mondo (macrocosmo) ne parla con la bellezza, l'ordine, la proporzione, le leggi e l'uomo (microcosmo) ne parla con le sue qualità e le facoltà razionali e spirituali. Scrive Bonaventura: «Il mondo creato è come un libro in cui la Trinità creatrice riluce, è rappresentata ed è letta secondo un triplice grado di espressione, cioè a modo di vestigio, di immagine e di similitudine: così che la relazione di vestigio si ritrova in tutte le creature; la relazione d'immagine solo in quelle intellettuali o negli spiriti razionali; la relazione di similitudine solo in quelle deiformi; da questi modi di espressione l'intelletto umano per natura ascende gradualmente, come per i diversi gradini di una scala, fino al sommo principio che è Dio»⁸.

Con la lode a Dio per le sue creature, l'uomo dà compimento al processo comunicativo che, iniziato dal Creatore, a Lui ritorna, realizzando il circolo mirabile: da Dio, principio del tutto, a Dio, mèta del tutto, in cui la molteplicità delle cose è ricondotta all'unità del Principio creatore e il significato della vita è svelato. Tutto il processo è dono di Dio, sua l'iniziativa di comunicare l'essere alle creature (*exitus*), sua l'offerta della chiave interpretativa di quella comunicazione (il dono della fede a tutti concesso) e suo l'appello insito nelle coscienze verso la comunione con Lui (*reditus*), in cui solo è il compimento di senso del tutto.

Ma occorre, dice Bonaventura, che ci sia la condizione essenziale che è il *lumen fidei*; è necessario che il *lumen fidei* integri il *lumen naturalis*, cioè che la fede potenzi la vista degli occhi della carne, affinché si possano riconoscere i segni della

⁸ *Brevil.*, II, 12 (OSB v/2, pp. 122-123): «Creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum vestigii, imaginis et similitudinis; ita quod ratio vestigii reperitur in omnibus creaturis, ratio imaginis in solis intellectualibus seu spiritibus rationalibus, ratio similitudinis in solis deiformibus; ex quibus quasi per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus est gradatim ascendere in summum principium, quod est Deus».

presenza di Dio in ogni realtà. Il compito ermeneutico è difficile ma è di vitale importanza, perché svela la via del ritorno (*reditus*) dell'*homo viator*, e del mondo con lui, verso la comunione con quel Dio che è la fonte perenne della vita. A questo punto si comprende come il problema del rapporto ragione-fede diventi centrale; esso è ampiamente trattato nelle sue opere dal santo, e le soluzioni da lui individuate costituiscono, per alcuni aspetti, una originalità rispetto sia alle posizioni dell'aristotelismo cristiano sia a quelle del gioachimismo e dello spiritualismo del tempo. Infatti, egli esprime un interessante equilibrio che corregge da un lato l'ottimismo razionalistico del primo e, dall'altro, il pessimismo mistico del secondo. In Bonaventura, infatti, la ragione e la fede sono chiamate a sostenersi vicendevolmente nel cammino di ricerca della verità: egli ha fiducia nel potere della ragione di conseguire certezze conoscitive perché è anch'essa un dono di Dio dato a tutti gli uomini. Con la ragione, spiega Bonaventura⁹, l'uomo può conoscere la verità delle cose (cioè la *indivisio entis ab esse*), la verità dei discorsi (cioè la *indivisio entis ad esse*) e la verità dei costumi (che è la *rectitudo*). Però, aggiunge, «ammesso che un uomo posseda la scienza naturale e la metafisica, che si eleva alle sostanze somme, e quivi l'uomo pervenga e riposi; ciò è impossibile, senza che cada in errore, a meno che non sia aiutato dalla luce della fede, ovvero che l'uomo creda in Dio uno e trino, potentissimo e ottimo [...]. Se credi altrimenti, sei insensato rispetto a Dio: attribuisi ad altri ciò che è proprio di Dio, sei blasfemo e idolatra»¹⁰.

Ogni conoscenza di Dio, finché siamo *in via*, viandanti su questa terra, senza la fede è più stoltezza che vera scienza, dichiara Bonaventura nel terzo libro del *Commento alle Sentenze*¹¹. E nel primo libro del medesimo *Commento*, egli sente come rivolta a sé la domanda che Dio ha posto a Giobbe, citandone puntualmente il testo: «Forsitan vestigia Dei comprehendes et usque ad perfectum Omnipotentem reperies? E aggiunge a commento: quasi dicat: ex te non potes...»¹².

Ex te non potes: Bonaventura sembrerebbe contraddire con questa affermazione quanto ha precedentemente affermato, secondo cui la ragione può giungere alla necessità dell'esistenza di Dio; ma non è una contraddizione: è la constatazione della complessità del rapporto tra l'uomo e Dio, cioè del rapporto tra l'evidenza e il mistero, finché siamo *in via*. Egli non opta per la scienza a scapito della fede, o dell'evidenza a scapito del mistero. Ci sono entrambi, nella esperienza concreta dell'uomo. Dio può essere contemporaneamente oggetto di conoscenza e oggetto di fede, ma proprio perché l'uomo nello stato presente può avere di Dio solo una conoscenza parziale, la fede è l'indispensabile aiuto della ragione. Infatti, non è di questa vita l'intuizione intellettuale di Dio; perciò, *quamdiu sumus in via* - afferma Bonaventura - la fede è l'indispensabile aiuto della ragione (*fides pernecessaria*)¹³.

⁹ Cfr. *De donis*, IV, 7 (OSB VI/2, p. 186).

¹⁰ Ivi, 12 (pp. 190-191): «Esto, quod homo habeat scientiam naturalem et metaphysicam, quae se extendit ad substantias summas, et ibi deveniat homo ut ibi quiescat; hoc est impossibile, quin cadat in errorem, nisi sit adiutus lumine fidei, scilicet ut credit homo Deum trinum et unum, potentissimum et optimum [...]. Si aliter credas, insanis circa Deum; quod proprium est Dei attribuis alteri, blasphemias et idolatra es».

¹¹ Cfr. *III Sent.*, d. 24, a. 2, q. 3, ad 4 (III, p. 524b): «[...] omnis sapientia de Deo in via absque fide magis est stultitia quam vera scientia».

¹² *I Sent.*, Prooem. (I, p. 3a).

¹³ Cfr. *III Sent.*, d. 24, a. 2, q. 3, concl. (III, p. 523a)

È, a mio avviso, molto interessante, e credo a noi vicina, questa sua posizione che elabora una nuova conciliazione (*medietas*) tra il razionalismo della scolastica di stampo aristotelico e la mistica del gioachimismo e del movimento spirituale del suo tempo¹⁴. Senza la fede, l'intelletto non sarebbe in grado di considerare le cose come segni, *signa*, del Creatore, né saprebbe scorgere nell'anima l'immagine di Dio: «Cognitio ista est solius fidei»¹⁵. E c'è da sottolineare, a mio avviso, il fatto che Bonaventura dichiara la doverosità dell'integrazione della ragione con la fede non solo quando l'uomo si rivolge alla conoscenza delle cose celesti (*in superioribus*), ma anche quando si rivolge allo studio delle cose inferiori o mondane, e questo perché il riconoscimento del creato come analogia di Dio presuppone la conoscenza dell'altro termine della relazione, cioè delle tre persone divine, e la Trinità di Dio è nota solo per il dono della divina rivelazione.

È chiaro, quindi, che la fede, dal punto di vista bonaventuriano, è il presupposto necessario per intendere la valenza simbolica del mondo: se il creato in sé è oggettivamente simbolo di Dio, perché lo diventi anche per l'uomo e sia per lui come una scala per salire fino a Dio, è necessario che l'uomo abbia in sé le disposizioni della fede. Non direttamente, infatti, egli può risalire *per creaturas in Deum*, ma – osserva acutamente il santo¹⁶ – stimolato dalla conoscenza delle creature, è spinto a rientrare in se stesso per raccogliersi nel tabernacolo della sua anima ed elevarsi così a Dio. Solo per il credente, dunque, le creature sono «media in deveniendo sive in via», così che «per illas pervenit homo ad Deum, illis post se relictis»¹⁷.

Pertanto, nella concezione bonaventuriana troviamo la dichiarazione che alla luce della ragione si debba affiancare quella della fede per risalire dalla esemplarità dell'universo al suo Creatore, e che ogni assoluto razionalismo debba

¹⁴ Si veda in proposito l'importante studio di J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, a cura di L. Mauro, Nardini, Firenze 1991, recentemente riedita e opportunamente aggiornata nella bibliografia: Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli - Assisi 2008, da cui citiamo]. L'Autore si sofferma particolarmente sull'analisi dell'ultima opera di Bonaventura, le *Collationes in Hexaëmeron*, di cui mette in luce l'intento, che consiste essenzialmente nel contrapporre ai travimenti spirituali del tempo l'immagine dell'autentica sapienza cristiana.

¹⁵ Cfr. *1 Sent.*, d. 3, pars 1, q. 4, ad. 4, schol. (1, pp. 76b-77a): «Recte dicitur [...] quod cognitio imaginis sit solius fidei. Imago enim, in quantum imago, dicit respectum ad id cuius est imago [...]. Licet igitur cognoscatur fundamentum relationis in anima, i.e. imago materialiter intellecta, tamen non cognoscitur formaliter ut imago, quamdiu alter terminus relationis non cognoscitur, nempe tres personae divinae».

¹⁶ Cfr. *ivi*, q. 3, ad. 2 (1, p. 75a): «Non pervenit per creaturas a se in Deum, sed ens extra se per cognitionem creaturarum recolligitur in se et elevatur supra se».

¹⁷ Cfr. *ibid.* A questo proposito, interessante è quanto osserva F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio, francescano e pensatore*, Città Nuova, Roma 2006², pp. 235-236: «E che l'uomo senta l'esigenza di questo tipo d'indagine è dimostrato dal fatto che egli non si accontenta di conoscere la realtà naturale soltanto in se stessa, ossia di osservare le cose e gli eventi percepibili e di stabilire delle correlazioni tra questi, come fa nell'ambito della scienza intesa in senso stretto, ma tende a conoscere le cause, cioè a comprendere i principi primi che producono e regolano l'universo fisico e a scoprire le ragioni e i fini della vita umana. Ma se la conoscenza delle cause è fuori della portata della nostra esperienza, come possiamo risalire a esse se non ammettendo che tra causa ed effetto ci deve essere un qualche rapporto? Tutto sta a vedere come si intenda questo rapporto». Corvino prosegue esponendo le tre ipotesi di risposta al problema, che sono o la tesi dell'univocità, che interpreta quel rapporto come un rapporto di omogeneità e perciò sfocia in una sorta di panteismo, o la tesi dell'equivocità, che afferma una assoluta alterità e trascendenza dell'infinito che esclude ogni riferimento rispetto al mondo e che pertanto cade in una sorta di acosmismo, oppure, ed è questa la posizione di Corvino, la tesi dell'analogia, che ammette un rapporto di somiglianza che non esclude l'alterità e la trascendenza mentre afferma la relazione metafisica tra le due realtà.

essere superato per realizzare una mutua integrazione tra filosofia e teologia: «Sia la ragione che la fede conducono a questi splendori»¹⁸; ma, interpretare le *res* come *signa*, è dato solo a chi accoglie la rivelazione della Parola che sola può dare pieno compimento all'indagine della ragione. «La scienza filosofica è via ad altre scienze; ma chi vuol permanere in essa cade nelle tenebre», si legge nelle *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*¹⁹; ed è per questo motivo che «Dio ci ha concesso la scienza teologica, che è pia conoscenza della verità credibile: infatti la luce eterna, cioè Dio, è luce a noi inaccessibile, fin tanto che siamo mortali e abbiamo occhi di pipistrello»²⁰.

Ma, da quanto detto, bisogna osservare che in Bonaventura è anche vero che tutte le scienze svelano qualche traccia della perfezione di Dio per chi è illuminato dalla fede; e, come dalle creature si può risalire al primo Principio, così, attraverso le altre conoscenze, si può giungere, guidati dalla fede, alla contemplazione della sapienza di Dio. La conoscenza *supra fidem fundata* - chiarisce Bonaventura²¹ - è la teologia che, subordinando la conoscenza filosofica a sé e assumendo dalle realtà naturali quanto è necessario a fabbricare uno specchio attraverso il quale siano rappresentate le realtà divine, erige come una scala che nella parte più bassa tocca terra, ma al suo culmine attinge il cielo. A tal riguardo, nel *De reductione artium ad theologiam*, egli scrive: «È chiaro, altresì, come tutte le cognizioni siano al servizio della teologia, che perciò trae esempi e usa termini desunti da ogni genere di conoscenza. È chiaro, inoltre, quanto ampia sia la via che ci illumina, e come ogni cosa sentita o conosciuta celi intimamente Dio»²².

Viene così chiaramente affermata l'unità del sapere nella teologia²³: infatti, se ogni cosa sentita o conosciuta cela in sé un'impronta di Dio, è, però, solo la teologia, secondo Bonaventura, «la scienza che dà una conoscenza sufficiente del primo principio, secondo la condizione di viatori e secondo ciò che è necessario alla salvezza; e poiché Dio non è soltanto il principio delle cose e il modello effettivo nella creazione, ma anche riparativo nella redenzione e perfetto nella remunerazione; per questo, tale scienza non si occupa solo di Dio creatore, ma

¹⁸ *Hexaëm.*, XIII, 14 (OSB VI/1, pp. 238-239): «Ad hos splendores exemplares ratio ducit et fides».

¹⁹ *De donis*, IV, 12 (OSB VI/2, pp. 190-191): «Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras».

²⁰ *Ivi*, 13: «Ultram scientiam philosophicam dedit nobis Deus scientiam theologiam, quae est veritatis credibilis notitia pia; quia lux aeterna, scilicet Deus, est lux inaccessibilis nobis, quamdiu sumus mortales et habemus oculos vespertilionis».

²¹ Cfr. *Brevil.*, Prol., 2-3 (OSB V/2, pp. 32-33): «Philosophia quidem agit de rebus, ut sunt in natura, seu in anima secundum notitiam naturaliter insitam, vel etiam acquisitam; sed theologia, tanquam scientia supra fidem fundata et per Spiritum sanctum revelata, agit et de eis quae spectant ad gratiam et gloriam et etiam ad Sapientiam aeternam. Unde ipsa, substernens sibi philosophicam cognitionem et assumens de naturis rerum, quantum sibi opus est ad fabricandum speculum, per quod fiat representatio divinarum, quasi scalam erigit, quae in sui infimo tangit terram, sed in suo cacumine tangit caelum».

²² *Red. art.*, 26 (OSB V/1, p. 56): «Patet etiam, quomodo omnes cognitions famulantur theologiae; et ideo ipsa assumit exempla et utitur vocabulis pertinentibus ad omne genus cognitionis. Patet etiam, quam ampia sit via illuminativa, et quomodo in omni re, quae sentitur sive quae cognoscitur, interius lateat ipse Deus».

²³ Sul tema della *reductio artium ad theologiam* è illuminante lo studio di J. G. BOUGEROL, *Introduzione a san Bonaventura*, trad. di A. Calufetti, L.I.E.F., Vicenza 1988, in cui lo studioso nota come la dialettica bonaventuriana della *reductio* sia assai più che una tecnica, poiché tutto il suo pensiero è volto a definire come il creato, uscito da Dio, possa fare ritorno a Lui, alla maniera di un circolo intellegibile. La *reductio* pertanto è come l'anima del ritorno a Dio.

anche della creazione e della creatura»²⁴. E per *teologia* in Bonaventura - è importante ricordarlo - non s'intende il discorso degli uomini intorno a Dio, ma la Parola di Dio per gli uomini, il suo autorivelarsi. Infatti, spesso nei testi bonaventuriani il termine «teologia» è sostituito con quello di «Sacra Scrittura», e per questo egli chiama la teologia la sola sapienza perfetta, perché inizia da Dio e a Lui riconduce²⁵.

In conclusione, senza l'autorivelazione di Dio e senza la fede nel dato rivelato, per l'uomo *in statu naturae lapsae* non è possibile raggiungere la piena conoscenza della verità. È necessario che prima egli si lasci purificare dall'accoglimento della Parola di Dio: «Primo orandum est [...] deinde sancte vivendum, tertio veritatis spectaculis intendendum et intendendo gradatim ascendendum»²⁶.

Questa posizione filosofica, come osserva ancora Gilson²⁷, ha dato adito a errate valutazioni del pensiero bonaventuriano, in quanto si è voluto vedervi o una sfiducia nelle potenzialità della ragione umana o una speculazione di tono inferiore rispetto alle costruzioni dell'aristotelismo cristiano. A chiarimento giova perciò riportare l'affermazione di Bonaventura: «Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere»²⁸, con cui egli prende le distanze, pur delicatamente, dalle posizioni filosofiche dell'aristotelismo averroistico e cristiano. Acutamente scriveva Virgilio Giorgianni²⁹ che la *adversitas* è rivelativa di un mondo spirituale di altra natura rispetto a quello di Alberto e Tommaso e che affiora sia nel concetto della inscindibilità della filosofia dalla teologia (Tommaso tenterà di mettere d'accordo la verità del pensatore con la verità del credente laddove Bonaventura intuisce che ragione e fede si sostengono mutualmente) sia nella stessa identità operata tra esemplarismo e metafisica per cui, Aristotele, negatore delle idee, rimarrà al di fuori della metafisica³⁰.

«Il dio di Aristotele - commenta Gilson - è un dio che si lascia amare; l'amore che muove il cielo e gli astri in Aristotele è l'amore del cielo e degli astri per Dio, mentre quello che li muove nella filosofia medievale è l'amore di Dio per il mondo. Tra le cause motrici sta tutta la differenza che separa la causa finale dalla causa efficiente»³¹. La scolastica medievale, come sappiamo, ha chiarito con estrema precisione la nozione di causa chiarendo che la causalità implica una relazione tra due esseri e che qualcosa della causa passi nell'essere del causato (effetto). La causa non potrà dare che ciò che ha, né influire in altri se non per ciò che essa è.

²⁴ Cfr. *Brevil.*, I, 1 (OSB v/2, pp. 54-55): «Ratio autem huius veritatis haec est: quia, cum sacra Scriptura sive theologia sit scientia dans sufficientem notitia de primo principio secundum statum viae, secundum quod est necessarium ad salutem; et Deus non tantum sit rerum principium et exemplar effectivum in creatione, sed etiam reffectivum in redemptione et perfectivum in retributione: ideo non tantum agit de Deo creatore, sed etiam de creatione et creatura».

²⁵ Cfr. *ibid.*

²⁶ *Itin.*, I, 8 (OSB v/I, pp. 506).

²⁷ Cfr. É. GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1924, p. II.

²⁸ *I Sent.*, Prooem. (I, p. 1a).

²⁹ Cfr. V. GIORGIANNI, *Pensiero morale e politico di Bonaventura da Bagnorea*, Edizioni L.U.P.A., Genova 1947.

³⁰ Infatti, si constata l'insufficienza della filosofia greca a comprendere tutta la verità: nella metafisica platonica del mondo delle idee, il Demiurgo non crea i modelli archetipi e non crea neanche la materia, che è preesistente dall'eternità ed è solo plasmata; nella metafisica aristotelica la materia è eterna e dio, motore immobile, le imprime solo il movimento come causa finale.

³¹ É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, trad. di P. Sartori Treves, Morcelliana, Brescia 1964, p. 94.

«La necessità logico-metafisica di una causa prima richiama, perciò, quella di partecipazione e insieme richiamano la nozione di analogia, nozione anch'essa centrale in una filosofia medievale. Infatti, dal momento in cui si interpreta la causalità come un dono dell'essere, ci si trova necessariamente condotti a stabilire un rapporto nuovo tra l'effetto e la sua causa, quello di analogia [...]. Poiché tutto ciò che causa agisce secondo ch'esso è in atto, ogni causa produce un effetto che le rassomiglia [...]; la somiglianza è coesenziale alla natura stessa dell'efficienza, di cui non è che il segno esterno e la sua manifestazione sensibile»³².

Se, dunque, l'universo è un effetto di Dio, e la nozione di creazione la implica, deve necessariamente essere un analogo di Dio. Ma, per riconoscerne l'analogia, occorre che alla luce della ragione si aggiunga l'illuminazione della fede nella Parola rivelata: «Sia la ragione che la fede - dichiara Bonaventura - conducono a questi splendori»³³.

2. *Il Verbo, «exemplans omnia e medium reducens ad Deum».*

Il riferimento alla necessità della fede non poteva essere più esplicito. «È da supporre per fede, infatti, che Dio è creatore delle cose [...] egli è causa delle cause e arte che dà origine alle cose»³⁴, scrive Bonaventura nella *Collatio XII in Hexaëmeron*, in cui, per dimostrare come Dio possa essere l'esemplare (*exemplar*) di tutte le cose, dopo aver chiarito la differenza tra la generazione per natura (emanazionismo inconsapevole in cui causa ed effetto hanno la stessa natura) e la generazione per arte, afferma che la creatura si origina dal Creatore per arte poiché è di altra natura; il Dio biblico crea dal nulla con un libero atto della sua volontà e la sua arte gli è intrinseca, è espressione del suo pensiero³⁵.

Dio agisce in base a un disegno. Ma chiunque agisca in base a un disegno preconcipisce ciò che farà: sono le parole chiare di Bonaventura nelle *Quaestiones disputatae de scientia Christi*³⁶, da cui scaturisce che in Dio sono le similitudini (idee) delle cose esemplate, per mezzo delle quali le conosce e le fa. «Dunque, come a Dio compete la natura di modello (*ratio exemplaritatis*), così a Lui compete anche il criterio della similitudine (*ratio similitudinis*)»³⁷.

Dunque, possiede le ragioni espresse ed espressive (*rationes expressas et expressivas*) di tutte le realtà. Infatti, Dio nel dare la vita sa quel che fa, e le idee o forme esemplari sono in Lui nell'atto stesso del suo pensare e dirsi: sono nel Verbo increato (la Parola-Pensiero eterna) che è la similitudine perfetta del Padre come la parola umana è la similitudine della mente che riflette in se stessa³⁸. Scrive

³² Ivi, p. 121.

³³ *Hexaëm.*, XII, 14 (OSB VI/1, pp. 238-239): «Ad hos splendores exemplares ratio ducit et fides».

³⁴ Ivi, 2 (pp. 232-233): «Supponendum enim est per fidem, quod Deus est conditor rerum, [...] causa causarum et ars praestantissime originans».

³⁵ Cfr. ivi, 2-3.

³⁶ *Sc. Chr.*, II, 7 (OSB V/1, pp. 80-81): «Item, Deus est agens a proposito; sed omne agens a proposito praekoncepit illud quod facturum est».

³⁷ Ivi, 8: «Ergo, sicut Deo competit ratio exemplaritatis, sic et ratio similitudinis».

³⁸ Cfr. *Hexaëm.*, III, 4 (OSB VI/1, pp. 94-95): «Haec autem similitudo Verbum est, quia, secundum Augustinum et Anselmum, similitudo mentis convertentis se super se, quae in acie mentis est, verbum est. Si ergo haec similitudo aequalis est, ergo Deus est, et a Deo originata repraesentat originantem et quidquid Pater potest: ergo repraesentat multa».

Bonaventura nelle *Quaestiones disputatae de scientia Christi*: «Dio è veramente e propriamente il Verbo. Ma ogni verbo è similitudine di ciò che viene detto. Dunque, se il Figlio di Dio è il Verbo per mezzo del quale vengono dette tutte le cose, è necessario che in Lui vi siano le similitudini di tutte le cose dette»³⁹. Il Verbo è la chiave per comprendere il mistero dell'origine e del senso del mondo.

Ai §§ 13 e 14 della prima *Collatio in Hexaëmeron*⁴⁰, egli afferma che il metafisico, procedendo con la luce della ragione, può risalire dalle sostanze create e particolari all'idea di un principio universale e increato (il motore immobile o atto puro di Aristotele) e in ciò si accorda con il fisico che considera le origini delle cose e può anche giungere alla considerazione di quell'essere in ragione di fine ultimo, e in questo si accorda con il filosofo morale che riconduce tutte le cose a un sommo bene come al fine ultimo, ma non collocando tale ragionamento dentro la relazione trinitaria del Padre con il Figlio e lo Spirito Santo non può esaminare quell'essere come causa esemplare di tutte le cose, e con ciò non può cogliere la pienezza della verità. La pienezza della verità è conoscere che nel Verbo coeterno e consustanziale al Padre sono presenti *ab aeterno* le forme esemplari o essenze ideali delle creature.

Si comprende come in Bonaventura la teologia del Verbo, nella sua funzione espressiva, sia il fondamento metafisico della sua concezione esemplaristica. L'automanifestarsi di Dio nell'atto creativo avviene mediante la generazione eterna del Verbo, che è il concetto (da *concipere-generare*) del Padre, a lui in tutto simile, Dio egli stesso, perché è la sua Parola nata nell'atto stesso del pronunciamento del *fiat* creatore; nel Verbo eterno, dunque, sono tutte le idee che costituiscono gli archetipi del mondo. Il Verbo è non solo *principium essendi* ma anche *principium cognoscendi*, perché in lui risiede la verità, afferma Bonaventura⁴¹; ma, «quid est veritas secundum definitionem?», si chiede nella terza *Collatio in Hexaëmeron*, rispondendo: «Adequatio intellectus et rei intellectae», e subito specifica: «illius intellectus, dico, qui est causa rei, non intellectus mei, quia non sum causa rei»⁴².

³⁹ *Sc. Chr.*, II, 10 (OSB V/1, pp. 80-81): «Item, Deus vere et proprie est verbum; sed verbum est similitudo eius quod dicitur: ergo, si Filius Dei est verbum, quo dicuntur omnia, necesse est, quod in ipso sint similitudines omnium dictorum».

⁴⁰ *Cfr. Hexaëm.*, I, 13-14 (OSB VI/1, pp. 54-56): «Metaphysicus autem, licet assurgat ex consideratione principiorum substantiae creatae et particularis ad universalem et incretam et ad illud esse, ut habet rationem principii, medii et finis ultimi, non tamen in ratione Patris et Filii et Spiritus sancti. Metaphysicus enim assurgit ad illud esse considerandum in ratione principii omnia originantis; et in hoc convenit cum physico, qui origines rerum considerat. Assurgit etiam ad considerandum illud esse in ratione ultimi finis; et in hoc convenit cum morali sive ethico, qui reducit omnia ad unum summum bonum ut ad finem ultimum, considerando felicitatem, sive practicam, sive speculativam. Sed ut considerat illud esse in ratione omnia exemplantis, cum nullo communicat et est verus metaphysicus. 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. Unde illud medium veritas est; et constat secundum Augustinum et alios sanctos, quod "Christus habens cathedram in caelo docet interius"; nec aliquo modo aliqua veritas sciri potest nisi per illam veritatem. Nam idem est principium essendi et cognoscendi. Si enim scibile in quantum scibile secundum Philosophum aeternum est; necesse est, ut nihil sciatur nisi per veritatem immutabilem, inconcussam, incoangustatam. Istud est medium personarum necessario: quia, si persona est, quae producit et non producit, et persona, quae producit et non producit, necessario est media quae producit et producit. Haec est ergo veritas sola mente perceptibilis, in qua addiscunt Angeli, Prophetae, philosophi vera, quae dicunt».

⁴¹ *Cfr. ibid.*, III, 8 (pp. 96-97): «Et haec similitudo sive Verbum est veritas».

⁴² *Ibid.*

Per Bonaventura, coerentemente con la soluzione ontologica che la scolastica ha dato al problema degli universali, la dimensione metafisica della verità è fondamento della verità ontologica degli enti e criterio della verità gnoseologica. L'esemplarismo teologico-metafisico precede e fonda quello esistitivo e logico e ne è il criterio di veritiera significanza⁴³. «Allora le cose sono vere, quando in una cosa o nell'universo sono come nell'arte eterna, o come lì sono espresse. La cosa dunque è vera in base a come si adegua all'intelletto che la causa. Poiché la cosa non si adegua perfettamente al principio che la esprime o la rappresenta, allora ogni creatura è menzogna»; pertanto, «la cosa adeguata non è la sua adeguazione; dunque è necessario che il Verbo o similitudine o ragione sia la verità»⁴⁴.

La verità è per l'uomo sempre irraggiungibile nella sua interezza, ma questa sua trascendenza, illuminando ogni mente umana con una luce innata, la spinge incessantemente a cercare la verità stessa. «Se dunque - afferma Bonaventura - non si può pervenire alla conoscenza della creatura che attraverso ciò per cui è stata fatta, allora è necessario che il verbo di verità ti preceda»⁴⁵. La porta per comprendere queste condizioni è la conoscenza del Verbo increato, che è la radice dell'intelligenza di tutte le cose; perciò chi non possiede questa porta non può entrare⁴⁶. Tutta la prima *Collatio in Hexaëmeron* è dedicata a mostrare che «in Cristo sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza, e che egli è il medio di tutte le scienze»⁴⁷: il Padre, «nel Figlio o in questo medio considerato come sua arte, espresse ogni cosa. Perciò quel medio è la verità; [...] né si può conoscere in un altro modo qualche verità se non per quella verità. Infatti lo stesso è il principio dell'essere e del conoscere»⁴⁸.

Sempre nelle *Collationes in Hexaëmeron* Bonaventura raggiunge una sistematizzazione ulteriore del suo cristocentrismo, che è esteso a ogni dimensione della vita, cosmica e umana, e a tutte le scienze sia naturali che metafisiche e teologiche, e il Verbo è considerato nella sua triplice dimensione teologica di Verbo increato, Verbo incarnato e Verbo ispirato. E, in relazione a quella triplice espressione del Verbo, si ha bisogno di una triplice conoscenza per accedere alla contemplazione

⁴³ Cfr. *Sc. Chr.*, II, ad 9 (OSB V/I, p. 90), dove si parla della verità in un duplice senso: «Uno modo veritas idem est quod rei entitas, [...] alio modo veritas est lux expressiva in cognitione intellectuali»; e si conclude: «veritas illa, quae est ratio cognoscendi proxima et immediata, illa magis salvatur in similitudine, quae est apud intellectum, maxime et potissime in illa similitudine, quae est exemplativa rerum».

⁴⁴ *Hexaëm.*, III, 8 (OSB VI/I, pp. 96-97): «Tunc enim res sunt verae, quando sunt in re vel in universo, sicut sunt in arte aeterna, vel sicut ibi exprimuntur. Res autem vera est, secundum quod adaequatur intellectui causanti. Quia vero perfecte non adaequatur rationi, quae exprimit eam vel repraesentat; ideo omnis creatura mendacium est, secundum Augustinum. Res autem adaequata non est sua adaequatio: ergo necessario est, ut Verbum vel similitudo vel ratio sit veritas».

⁴⁵ *Ivi*, I, 10 (pp. 52-53): «Si ergo ad notitiam creaturae perveniri non potest nisi per id, per quod facta est; necesse est, ut verbum verax precedat te».

⁴⁶ Cfr. *ivi*, III, 4 (pp. 94-95): «Horum ostium est intellectus Verbi increati, qui est radix intelligentiae omnium; unde qui non habet hoc ostium, intrare non potest. Philosophi autem habent pro impossibili quae sunt summe vera, quia ostium est eis clausum».

⁴⁷ Cfr. *ivi*, I, II (pp. 54-55): «Propositum igitur nostrum est ostendere, quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi, et ipse est medium omnium scientiarum».

⁴⁸ Cfr. *ivi*, 13: «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. Unde illud medium veritas est; [...] nec aliquo modo aliqua veritas sciri potest nisi per illam veritatem. Nam idem est principium essendi et cognoscendi».

della verità: «Dunque la chiave della contemplazione è una triplice conoscenza, cioè la conoscenza del Verbo increato, mediante il quale tutte le cose sono prodotte, l'intelletto del Verbo incarnato, per il quale tutte le cose sono riparate, e l'intelletto del Verbo ispirato, per il quale tutte le cose sono rivelate. Infatti, se uno delle cose non può capire in che modo sono originate, come sono ricondotte al loro fine e in che modo in esse rifulge Dio, egli non può avere l'intelligenza»⁴⁹.

Da quanto fin qui esposto, vediamo che sotto il profilo terminologico Bonaventura usa tre vocaboli per indicare la seconda Persona della Trinità: *Verbum*, *Filius*, *medium*. Gli studiosi, sulla base di quanto dichiarato dallo stesso filosofo, vi scorgono valenze semantiche diverse in relazione alle funzioni che si attribuiscono loro. Se il *Filius* indica soprattutto le relazioni ontologiche con il Padre, il *Verbum* include, come ogni parola, anche la relazione con il *ciò* che si dice e con il *chi* di chi ascolta; il *medium*, poi, aggiunge il concetto di centro e di mediazione tra polarità distanti. Bisogna aver chiaro che i tre nomi del Cristo sono espressioni dell'unico mistero d'amore del Padre che si manifesta nell'eternità e nel tempo.

Per cui, da Cristo bisogna iniziare, perché lui è l'espressione del Padre e di tutte le cose che sono state fatte attraverso di lui e il mediatore che ci riconduce all'unità con il Padre. Pertanto, afferma Bonaventura nella prima *Collatio in Hexaëmeron*, egli è «il legno della vita, poiché attraverso questo medio ritorniamo e siamo vivificati nella fonte della vita»⁵⁰. Il riferimento al *lignum vitae*, nel testo citato, è posto (con grande efficacia espressiva) specularmente in antitesi all'altro *lignum*, *occasio mortis*, simbolo di quella *cupiditas scientiae* che ha causato all'umanità la perdita della *innocentia mentis*. Infatti, dalla imitazione del Cristo si è liberati dalla brama della grandezza e dalla superbia della propria assoluta autoreferenzialità. «Se infatti Lucifero, contemplando quella verità, dalla conoscenza della creatura fosse stato ricondotto all'unità con il Padre - commenta Bonaventura -, avrebbe trasformato la sera in mattino e avrebbe avuto il giorno, ma poiché cadde nel piacere e nella brama di grandezza, perse il giorno. Similmente avvenne per Adamo»⁵¹.

In un altro passo della stessa conferenza Bonaventura torna sulla condizione edenica dell'uomo, quando *imago non erat vitata*, per contrapporre l'*argumentum diaboli* all'*argumentum Christi* e mostrare che il primo fu sofistico e distruttivo mentre il secondo fu costruttivo e riparativo. Infatti, il diavolo ingannò il primo uomo perché, approfittando della sua innata aspirazione a divenire simile a Dio (la *deiformitas* è la deontologia di ogni essere umano che è creato a immagine di Dio), gli insinuò malignamente che lo sarebbe diventato disobbedendo a Dio e così lo condusse alla conclusione sbagliata: «Per un tale sillogismo - osserva il santo - tutti peccano, poiché, come dice Dionigi, nessun male viene compiuto

⁴⁹ Ivi, III, 2 (pp. 92-93): «Clavis ergo contemplationis est intellectus triplex, scilicet intellectus Verbi increati, per quod omnia producuntur; intellectus Verbi incarnati, per quod omnia reparantur; intellectus Verbi inspirati, per quod omnia revelantur. Nisi enim quis possit considerare de rebus, qualiter originantur, qualiter in finem reducuntur, et qualiter in eis refulget Deus; intelligentiam habere non potest».

⁵⁰ Ivi, I, 17 (pp. 56-57): «...et secundum hoc est lignum vitae, quia per hoc medium redimus et vivificamur in ipso fonte vitae».

⁵¹ Cfr. *ibid.*: «Si enim lucifer, contemplando illam veritatem, de notitia creaturae reductus fuisset ad Patris unitatem, fecisset de vespere mane diemque habuisset; sed quia cecidit in delectationem et appetitum excellentiae, diem amisit. Sic Adam similiter».

aspirando al male stesso; ognuno, infatti, vuole il bene e desidera il bene, ma ci si inganna, perché si prende la similitudine del bene per vero bene»⁵².

L'argomento di Cristo, al contrario, è il sillogismo salvifico, perché il Verbo eterno, assumendo la natura umana con le sue fragilità, con la potenza di Dio, restituisce all'uomo la possibilità della *deiformitas*. E Bonaventura, richiamando la struttura formale del sillogismo, osserva, a proposito del mistero della redenzione, che in esso «la proposizione maggiore fu posta dall'eternità, la minore sulla croce e la conclusione nella risurrezione»⁵³. Ciò vuol dire, conclude il santo, che «questa è la nostra logica, questo è il nostro modo di ragionare»; e soprattutto «bisogna porre tutta la forza nell'assunzione della [proposizione] minore», perché il *Verbum crucifixum* è il *medium* della salvezza e della sapienza⁵⁴.

Nella prima *Collatio in Hexaëmeron* Bonaventura elenca dettagliatamente sette modi con cui Cristo realizza la sua mediazione salvifica, che sono: nell'eterna generazione, nell'incarnazione, nella passione, nella risurrezione, nell'ascensione, nel giudizio futuro, nell'eterna ricompensa ovvero beatificazione⁵⁵. L'ampiezza della trattazione bonaventuriana non mi consente di riferirne neppure sinteticamente; ma mi sembra importante sottolineare che tutte quelle modalità sono tappe di un'unica manifestazione divina del Padre, il cui amore da sempre ha scelto di entrare nella storia degli uomini attraverso il Verbo. Pertanto, l'evento del *Verbum incarnatum et crucifixum*, nella visione bonaventuriana e francescana, non è interpretato anzitutto in funzione riparativa del peccato d'origine, ma è considerato come estremo atto dell'*exitus* di Dio incontro all'uomo⁵⁶. Cristo è «il medio metafisico che riconduce a Dio - esclama il Serafico - e questa è tutta la nostra metafisica. L'emanazione, l'esemplarità, la consumazione, cioè venire illuminati dai raggi spirituali ed essere ricondotti al sommo. E così sarai vero metafisico»⁵⁷.

Da quanto abbiamo detto si evince che l'esemplarismo bonaventuriano scaturisce da una profonda esperienza religiosa che coniuga lo studio del filosofo con la esperienza mistica del francescano. In questa concezione del sapere, egli ha scelto di farsi discepolo di Agostino, come bene osserva Léon Veuthey, il quale scrive: «Sicut ac pro isto, philosophia non est mera speculatio, sed est via ad beatitudinem inveniendam. [...] Philosophia oritur a desiderio experto Dei in anima et ordinatur ad illud desiderium satisfaciendum»⁵⁸.

⁵² Ivi, 26 (pp. 62-63): «Et per istum syllogismum omnes peccant, quia, ut dicit Dionysius, "nullus malus fit, ad malum aspiciens, sed omnis intendit bonum et appetit bonum; sed fallitur, quia similitudinem boni accipit pro vero"».

⁵³ Ivi, 28: «Maior propositio fuit ab aeterno; sed assumptio in cruce; conclusio vero in resurrectione».

⁵⁴ Cfr. ivi, 30 (pp. 64-65): «Haec est logica nostra, haec est ratiocinatio nostra, quae habenda est contra diabolum [...]. Sed in assumptione minoris est tota vis facienda; quia nolumus pati, nolumus crucifigi. Tamen ad hoc est tota ratiocinatio nostra, ut simus similes Deo».

⁵⁵ Cfr. ivi, 11 (pp. 52-55): «Est autem septiforme medium [...]. Primum medium Christus fuit in aeterna generatione; secundum in incarnatione; tertium in passione; quartum in resurrectione; quintum in ascensione; sextum in futuro examine; septimum in sempiterna retributione sive beatificatione».

⁵⁶ Cfr. P. MARANESI, *ad v.* «Verbum (Jesus Christus)», cit.

⁵⁷ *Hexaëm.*, I, 17 (OSB VI/1, pp. 58-59): «Hoc est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus».

⁵⁸ L. VEUTHEY, *Sancti Bonaventurae philosophia christiana*, Officium libri catholici, Romae 1940, p. 13. Osserva Ratzinger che la visione di san Francesco, al quale Dio apparve nella figura di un Serafi-

3. *Triplex adiutorium.*

Alla domanda del perché Dio abbia creato il mondo, Bonaventura risponde che «il mondo, anche se è al servizio dell'uomo riguardo al corpo, lo è soprattutto riguardo all'anima, perché esso serve soprattutto per la sapienza. È cosa certa, infatti, che l'uomo non decaduto possedeva la conoscenza delle cose create e attraverso la loro rappresentazione si portava in Dio per lodarlo, venerarlo e amarlo. A questo servono le creature e in questo modo sono ricondotte in Dio»⁵⁹.

L'esemplarità del mondo, quindi, è via verso la meta del ritorno in Dio di tutto il creato attraverso la mediazione dell'uomo. L'anima, infatti, spiega Bonaventura, è una realtà intermedia tra le cose create e Dio *sicut medium ad duo extrema*, per cui si rapporta alle realtà trascendenti con la parte superiore di sé e alle realtà materiali con la sua parte inferiore, così che nella sua elevazione verso il cielo conduce con sé anche il mondo⁶⁰. La cosmologia e l'antropologia bonaventuriane sono intimamente correlate tra di loro alla stessa maniera con cui il segno è legato al significato. Il mondo entra nell'anima attraverso le porte dei sensi, ma poi, per essere conosciuto come segno della perfezione divina, c'è bisogno che l'anima percorra un cammino ermeneutico che impegni sia le facoltà razionali sia le virtù morali e teologali. Infatti, dichiara Bonaventura, «tutto il mondo è ombra, via, vestigio ed è come un libro scritto di fuori. In qualunque creatura vi è il riflesso del divino splendore, frammisto tuttavia con la tenebra, perciò vi è una certa opacità connessa alla luce»⁶¹; e aggiunge: «Quando, dunque, l'anima percepisce questo, capisce che dovrebbe passare dall'ombra alla luce, dalla via al termine, dal vestigio alla verità, dal libro alla vera scienza che è in Dio. Leggere questo libro è solo degli uomini di altissima contemplazione, non dei filosofi naturali, poiché essi conoscono solo la natura delle cose e non vedono il mondo come vestigio»⁶².

no, non ha più abbandonato Bonaventura dopo il suo ritiro sul monte della Verna, e ne ha segnato il filosofare con un carattere mistico-esperienziale, che è la vera differenza rispetto al filosofare naturalistico e razionalistico: «Questo convincimento del carattere di segno proprio dell'intera creazione rappresenta la radice del simbolismo bonaventuriano della creazione, evidenziato magistralmente da Gilson nel suo libro su Bonaventura. Il documento più significativo di questa comprensione della creazione è l'*Itinerarium mentis in Deum* [...]. Questo testo potrebbe mostrare meglio di ogni analisi particolareggiata in che misura comunque Bonaventura lasci qui dietro di sé ogni semplice "fisico-teologia" greca, il cui rinnovamento non biblico viene spesso e volentieri posto a carico della *theologia naturalis* cattolica. La lode celebrativa del Dio creatore innalzata da Bonaventura vive totalmente della religiosità dei salmi; l'eredità greca, che egli pure non rinnega, è qui entrata completamente al servizio della fede cristiana» (J. RATZINGER, *San Bonaventura*, cit., pp. 125-126).

⁵⁹ Cfr. *Hexaëm.*, XIII, 12-13 (OSB VI/1, pp. 248-250): «Notandum autem quod mundus, etsi servit homini quantum ad corpus, potissime tamen quantum ad animam; et si servit quantum ad vitam, potissime quantum ad sapientiam. Certum est, quod homo stans habebat cognitionem rerum creaturarum et per illarum repraesentationem ferebatur in Deum ad ipsum laudandum, venerandum, amandum; et ad hoc sunt creaturae et sic reducuntur in Deum».

⁶⁰ Cfr. *Sc. Chr.*, IV, ad 26 (OSB V/1, pp. 152-153): «Anima autem secundum suum supremum habet respectum ad superiora, sicut secundum suum inferius ad haec inferiora, cum sit medium inter res creatas et Deum; et ideo veritas in anima habet respectum ad illam duplicem veritatem, sicut medium ad duo extrema».

⁶¹ *Hexaëm.*, XII, 14 (OSB VI/1, pp. 238-239): «Totus mundus est umbra, via, vestigium et est liber scriptus forinsecus. In qualibet enim creatura est refulgentia divini exemplaris, sed cum tenebra permixta; unde est sicut quaedam opacitas admixta lumini».

⁶² *Ivi*, 15: «Quando ergo anima videt haec, videtur sibi, quod deberet transire ab umbra ad lucem, a via ad terminum, a vestigio ad veritatem, a libro ad scientiam veram, quae est in Deo».

Nello stato d'innocenza, quando l'immagine non era corrotta, era sufficiente il libro della creazione a che l'uomo potesse esercitarsi a contemplare la luce della sapienza divina riflessa nelle cose del mondo; ma dopo il peccato l'occhio della contemplazione si è quasi accecato, per cui ha bisogno di essere risanato mediante la fede nella Parola rivelata; «fu necessario, perciò, un altro libro, attraverso il quale il mondo fosse illuminato, [...] questo libro è la Scrittura [...]. Dunque il libro della Scrittura è riparativo di tutto il mondo per far conoscere, lodare e amare Dio [...]. La Sacra Scrittura è illuminativa di tutte le cose e riconduttiva in Dio, come prima lo era la creatura»⁶³ - questa la fede di Bonaventura. E, come si comprende, la luce ritorna sul mondo se l'anima dell'uomo è da Dio purificata e resa capace di cogliere la verità delle cose dentro di sé. Infatti, anche l'anima è un libro donato da Dio per riconoscerlo e amarlo: essa «è come un lume, come uno specchio, come un'immagine, come un libro scritto dentro [...] poiché accoglie in sé tutte le cose e le rappresenta; e ha la natura della luce, in modo da giudicare le cose. Tutto il mondo infatti si descrive nell'anima. La sostanza spirituale, inoltre, è anche immagine. Poiché, infatti, è luce e specchio avente in sé le immagini delle cose, essa è anche immagine. Per tutto ciò essa è un libro scritto dentro»⁶⁴.

Dio ha dato, perciò, un triplice aiuto per consentire all'uomo di giungere alle ragioni esemplari (cioè alle forme trascendenti della verità); il triplice aiuto, come abbiamo detto, è il mondo, l'anima e la Sacra Scrittura: sono questi doni le sue Parole, il suo dirsi, per entrare in comunione con gli uomini. L'ultimo aiuto è la Sacra Scrittura, che è proprio «il cuore di Dio, bocca del Padre, lingua del Figlio, penna dello Spirito Santo. Il Padre infatti parla mediante il Verbo o la lingua, ma chi completa e lo affida alla memoria è la penna dello scriba»⁶⁵. E se, *in statu naturae integrae*, l'uomo appena nato dal *fiat* creatore poteva riconoscere con immediatezza la presenza di Dio riflessa nello specchio (*per speculum*) del creato, *in statu naturae lapsae*, il riconoscimento di quella presenza può avvenire solo con grande problematicità, sempre *per speculum* ma anche *in aenigmate*. Di qui la necessità di ricorrere con umiltà all'aiuto della Parola rivelata nella Sacra Scrittura.

Hunc librum legere est altissimo rum contemplativo rum, non naturalium philosophorum, quia solum sciunt naturam rerum, non ut vestigium».

⁶³ Cfr. *ivi*, 12-13 (pp. 248-251): «Notandum autem quod mundus, etsi servit homini quantum ad corpus, potissime tamen quantum ad animam; et si servit quantum ad vitam, potissime quantum ad sapientiam. Certum est, quod homo stans habebat cognitionem rerum creatarum et per illarum repraesentationem ferebatur in Deum ad ipsum laudandum, venerandum, amandum; et ad hoc sunt creaturae et sic reducuntur in Deum. Cadente autem homine, cum amisisset cognitionem, non erat qui reduceret eas in Deum. Unde iste liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat; necessarius autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur, ut acciperet metaphoras rerum. Hic autem liber est Scripturae, qui ponit similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum. Liber ergo Scripturae reparativus est totius mundi ad Deum cognoscendum, laudandum, amandum. [...] Unde sacra Scriptura est illuminativa omnium et reductiva in Deum, sicut primo fuit creatura».

⁶⁴ *Ivi*, 16 (pp. 238-239): «Aliud adiutorium est spiritualis creaturae, quae est ut lumen, ut speculum, ut imago, ut liber scriptus intus [...] quia omnia recipit et repraesentat; et habet naturam luminis, ut et iudicet de rebus. Totus enim mundus describitur in anima. Et est etiam imago. Quia ergo est lumen et speculum habens rerum imagines, ideo est imago. Ex hoc est etiam liber scriptus intus».

⁶⁵ *Ivi*, 17 (pp. 240-241): «Est autem omnis Scriptura [...] cor Dei, os Patris, lingua Filii, calamus Spiritus sancti. Pater enim loquitur per Verbum seu linguam; sed qui complet et memoriae commendat est calamus scribae».

Da quanto fin qui esposto, scorgiamo come l'esemplarismo bonaventuriano, nei suoi aspetti teologico-metafisici e pedagogico-morali, sia fondato sul rapporto tra la Parola e le parole, cioè a dire sulla relazione tra il Verbo increato e il Verbo incarnato e tra questi e il mondo; ne consegue che il problema ermeneutico del riconoscimento dell'esemplarità di Dio (la Parola) attraverso i suoi molteplici segni (le parole), è una questione di primaria importanza per il compimento del progetto salvifico di Dio.

Nella conoscenza di questi tre libri sono impegnate tutte le scienze, ciascuna con le proprie finalità e competenze (dalle scienze della natura a quelle della psiche, alla metafisica e alla teologia), ma nella visione unitaria del sapere propria di Bonaventura tutte sono chiamate a concorrere alla conoscenza più importante che è - come abbiamo visto - la teologia (*reductio artium ad theologiam*), perché è nella Rivelazione di Dio che è racchiusa la verità piena del mondo e dell'uomo. Dunque, la teologia non sostituisce la scienza naturale né la scienza naturale è in contrasto con la teologia; nella impostazione bonaventuriana il rapporto tra ragione e fede include entrambe le affermazioni del *credo ut intelligam* e dell'*intelligo ut credam*. La sua visione simbolica dell'universo diventa allora uno stimolo sia per la ricerca scientifica che per la conoscenza teologica, le quali trovano nella loro reciprocità rafforzamento e completezza. «Non si tratta del passaggio dal razionale all'irrazionale - osserva giustamente Corvino -, ma del passaggio da una ragione che considera la natura come un sistema ordinato secondo leggi necessarie a una ragione che considera la natura come l'opera della libertà creatrice di Dio»⁶⁶.

Tutti e tre questi libri, per essere compresi pienamente devono essere interpretati non alla lettera (cioè nel loro aspetto esterno), che sarebbe fuorviante, ma in senso simbolico-spirituale (analogico) mediante una intelligenza interiore che è propria della sapienza che nasce dalla fede. Osserva Ratzinger: «Tra la rivelazione della Scrittura e la rivelazione delle cose del mondo esiste un parallelismo decisivo. In entrambi i casi la rivelazione si nasconde dietro a una lettera che cela e il cui svelamento è concesso ogni volta solo a quello spirito che, in virtù di una realizzazione esistenziale vivente, superi egli stesso il piano di pensiero della lettera e si elevi sino al piano spirituale e intellettuale. E in entrambe le volte persiste dunque il pericolo dell'attaccamento alla lettera, da cui derivano i due errori religiosi fondamentali [...]. Tali errori sono, rispettivamente, nell'ambito dell'interpretazione della Sacra Scrittura il giudaismo farisaico e nel campo della

⁶⁶ F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio...*, cit., p. 296. Molto interessanti sono in particolare le pagine sulla definizione della fede (pp. 291-301), in cui lo studioso, nel richiamare la questione bonaventuriana circa il diverso grado di certezza della scienza e della fede, avanza l'ipotesi che in Bonaventura siano presenti due diversi modi di intendere la fede: uno, inteso come possibilità di una considerazione teleologica del mondo (in analogia con la distinzione kantiana tra giudizio determinante e giudizio teleologico) e un altro, come adesione piena e personale alla Parola Rivelata, che svela il mondo come creatura di Dio. Il punto su cui insiste l'autore è la convinzione che secondo Bonaventura gli argomenti di fede non sono in contrasto con la ragione ma costituiscono un punto di vista più ampio e più comprensivo, in quanto la fede implica, oltre alla ragione, anche l'affettività. Tale posizione è confermata, spiega l'autore, dallo sforzo messo in atto costantemente dal santo nel mostrare la ragionevolezza delle verità di fede. Bisogna aggiungere, però, osserva ancora Corvino, che in Bonaventura è sempre presente anche la concreta condizione esistenziale dell'uomo decaduto per il peccato, condizione che rende più difficile l'armonia tra la ragione e la fede, per cui l'interpretazione della natura come segno del Creatore diventa quasi impossibile senza il soccorso della Sacra Scrittura che insegna a scorgere il senso traslato delle cose.

comprensione della creazione il non riconoscimento del suo carattere analogico in relazione alla sapienza di Dio»⁶⁷.

In proposito, scrive Bonaventura: «Questa sapienza (di Dio) si è manifestata [...] e tuttavia noi non la riconosciamo, come una persona che non sa leggere e, pur avendo un libro, non si cura di esso [...] questa scrittura (che è il creato) è diventata ai nostri occhi come il greco, come una lingua barbara o come l'ebraico; e ci è quasi del tutto ignota la sua origine»⁶⁸. E così avviene, a volte, anche nei confronti della Sacra Scrittura quando non si colgono i molteplici suoi significati simbolico-spirituali. Sulla interpretazione della Sacra Scrittura, Bonaventura ritorna spesso nei suoi testi, tra cui credo che il capolavoro sia rappresentato dalla *Collatio XIII in Hexaëmeron* in cui trattando delle intelligenze spirituali eleva quasi un inno alla profondità della Parola rivelata: «Dunque, la Scrittura ha molte intelligenze, poiché tale deve essere la voce di Dio per essere sublime. Le altre scienze si accontentano di un senso solo, invece in essa vi è un senso multiforme [...]. E da questo ne deriva una triplice intelligenza spirituale: quella allegorica riguardo a ciò che è da credere, quella anagogica riguardo a ciò che è da aspettare, e quella tropologica riguardo a ciò che si deve fare, poiché la carità fa agire. - L'intelligenza letterale è come la faccia naturale, cioè dell'uomo; le altre sono facce mistiche»⁶⁹. Interessante è poi il commento del santo che spiega che la faccia naturale, cioè quella letterale, è aperta (facilmente comprensibile), mentre le facce mistiche (i significati spirituali) per essere comprese richiedono la fede e una volontà buona e operosa e un mistico trasporto amoroso in Dio⁷⁰; e conclude Bonaventura: «Dio converte l'acqua del senso letterale nel vino dell'intelligenza spirituale»⁷¹.

Perché è tanto difficile l'interpretazione analogico-spirituale sia del libro del mondo che del libro della Scrittura? Bonaventura si pone spesso la domanda nelle sue opere e trova la risposta negli ostacoli morali che vi si frappongono e che dipendono dalla condizione di peccato dell'uomo (*in primis* a causa della superbia); noi, però, in questa sede, vogliamo soffermarci sulle considerazioni bonaventuriane di carattere filosofico-ermeneutico, da lui espresse nelle *Quaestiones disputatae de scientia Christi*⁷². Nel trattare della conoscenza delle cose da parte di Dio e della sua differenza rispetto al modo conoscitivo umano, il nostro muove dalla distinzione tra la similitudine imitativa e la similitudine esemplativa: la prima, l'imitativa, è propria delle creature che sono similitudini del Creatore, mentre la seconda, l'esemplativa, è intrinseca al pensiero (*Verbum*) di Dio che, nell'atto creativo, ha in sé i modelli o le forme esemplari (cioè le similitudini) di tutto ciò a cui dà e darà vita. In entrambi i casi, annota Bonaventura, la similitudine è

⁶⁷ Cfr. J. RATZINGER, *San Bonaventura*, cit., p. 124.

⁶⁸ *Hexaëm.*, II, 20 (OSB VI/1, pp. 82-83): «Haec sapientia manifestata est; [...] et tamen nos non invenimus eam, sicut laicus nesciens litteras et tenens librum non curat de eo; [...] unde haec scriptura facta est nobis Graeca, Barbara et Hebraea et penitus ignota in suo fonte».

⁶⁹ Ivi, XIII, 10-II (pp. 246-249): «Habet autem Scriptura multos intellectus, quia talis debet esse vox Dei, ut sit sublimis. Ceterae scientiae sunt contentae sub uno sensu, sed in hac est multiformis [...]. Et secundum hoc est triplex intelligentia spiritualis: allegoria, quid credendum; anagogia, quid exspectandum; tropologia, quid operandum, quia caritas facit operari. Intelligentia literalis est quasi facies naturalis, scilicet hominis; aliae sunt facies mysticae».

⁷⁰ Cfr. *ibid.*

⁷¹ Ivi, XIX, 8 (pp. 348-349): «...convertit Deus aquam sensus litteralis in vinum spiritualis intelligentiae».

⁷² Cfr. *Sc. Chr.*, II, ad I (OSB V/1, pp. 86-88).

esprimente ed espressiva (ha cioè un riferimento ontico e noetico), in quanto fa sì che l'intelletto conosca le cose. Ed è questa similitudine che è richiesta perché si abbia un sapere intorno alle cose. Ma, osserva il santo, vi è un sapere che produce le cose e un sapere che è prodotto dalle cose; quest'ultimo è dato dalla similitudine imitativa che proviene all'uomo dall'esterno e che implica, per l'intelletto che conosce, un confronto e un'aggiunta, e da ciò consegue che essa attesta una imperfezione. Invece, il sapere di Dio che è un sapere che produce le cose e perciò non deriva dall'esterno, possiede una similitudine esemplativa (cioè l'esistenza dei criteri o modelli eterni con cui ha creato tutte le cose) che non ha bisogno di altro per sussistere. Pertanto, l'intelletto divino esprimendo eternamente tutte le cose per mezzo della sua somma verità, ha eternamente in sé le similitudini esemplari di tutte le cose e quindi le conosce perfettamente nella loro essenza; l'intelletto umano, invece, nella sua imperfezione creaturale, fatica a conoscere la verità delle cose perché la verità non è da lui posta ed espressa, ma lo trascende in quanto lo precede ontologicamente. Eppure, per conoscere la vera essenza delle cose, bisogna che l'intelletto si rapporti a quella verità trascendente che è norma dell'essere e del conoscere: questo è il confronto e l'aggiunta necessari - secondo Bonaventura - affinché si realizzi l'adequazione tra la similitudine imitativa, generata nel concetto, e la similitudine esemplativa, espressione della vera essenza delle cose. E questo compito ci riesce difficile perché esige una disponibilità ad aprirci all'orizzonte ontologico e noetico di una verità oggettiva e a rinunciare ad atteggiamenti autoreferenziali solipsistici. Ma è proprio il darsi di questa libera e personale opzione che fa del cammino conoscitivo un itinerario morale salvifico: «Ad hoc est tota ratiocinatio nostra, ut simus similes Deo», come già abbiamo letto nella prima *Collatio in Hexaëmeron*.

Dio è l'*exemplar* per eccellenza. Questo giustifica il suo modo di dirsi mediante simboli: l'assoluta trascendenza di Dio rispetto al mondo naturale e umano non è attingibile se non postulando un'analogia tra l'infinito e il finito, tra la causa prima e gli effetti, tra il creatore e le creature⁷³. E allora, ne consegue che la trascendenza di Dio non può non esprimersi in un linguaggio simbolico, perché solo il simbolo ha la capacità di andare oltre l'immediatamente osservabile e descrivibile. Proprio per la sua trascendenza, il sacro non può essere detto ma solo inteso come rimando oltre il detto. Il sacro è sempre un apparire in simbolo. L'apparire del sacro è così anche un nascondersi nella parola, nel fenomeno, nell'evento che sceglie per la sua manifestazione. E affinché il simbolo sia compreso nel suo significato occorre intendere molto di più di quanto è letteralmente contenuto nel segno. E questo molto di più da intendere è l'apertura alla trascendenza. Se il simbolico ha un grande spazio nella visione medievale, anzi potremmo dire che le è connaturale, lo si deve al fatto che il presupposto di quella filosofia è la fede, e la fede - come abbiamo visto in Bonaventura - lo è anche dell'esemplarismo⁷⁴.

La fede - possiamo dire restando nella metafora del linguaggio - costituisce il codice di intesa che solo può consentire il passaggio della comunicazione

⁷³ Il citato studio di F. Corvino è stato per noi illuminante specialmente nella seconda parte (pp. 217 sgg.), in cui è ampiamente trattato il concetto di analogia e il rapporto tra pensiero e linguaggio, a proposito dell'esemplarismo.

⁷⁴ Cfr. R. GIORGI, *Simbolo e interpretazione*, Istituto di Studi Filosofici, Roma 1965, in cui la studiosa espone in modo ampio e profondo il ruolo particolare che il simbolismo ha avuto nella cultura medievale, e contemporaneamente delinea una ermeneutica del simbolo di grande interesse.

dal mittente (Dio) al destinatario (uomo), perché la mediazione della fede può scorgere nel visibile l'invisibile, nel finito l'infinito, completando così il circolo Dio-natura-Dio. Questa è la dialettica dell'*intellectus anagogiae*, «per mezzo del quale l'illuminazione si fa risalire a Dio, dal quale ha avuto origine. E, perciò, qui il cerchio si chiude»⁷⁵.

Ma, poiché c'è una radicale ontologica asimmetria tra il mittente (Dio) e il destinatario (uomo), Bonaventura afferma che l'uomo da solo non sarebbe stato in grado di alzare gli occhi a Dio e incamminarsi verso di Lui se Dio non si fosse reso a lui conoscibile e amabile e imitabile nella incarnazione del Verbo. Il centro semantico e il ponte della comunicazione è pertanto Cristo che, essendo uomo-Dio, nella duplicità della sua natura, è - come abbiamo visto - il *medium* dell'essere e del conoscere, e perciò è il mediatore unico che riconduce l'uomo e il mondo all'unione con il Padre. Entrando con la fede e con l'amore nel mistero del Verbo (eterno, incarnato e ispirato), la metafisica asimmetria è come appianata e il ponte della comunicazione diviene misticamente percorribile.

Il Verbo è intermediario sia nel processo di derivazione delle cose da Dio (*in egressu*) sia nel loro ritorno a lui (*in regressu*)⁷⁶; egli è il *medium metaphysicum* nell'ordine ontologico, *medium ethicum* nell'ordine ascetico-morale e *medium logicum et theologicum* nell'ordine della conoscenza delle cose e di Dio. Il Verbo incarnato è il centro della vera metafisica e della vera logica: *idem est principium essendi et cognoscendi*. In questa relazione consiste, per Bonaventura, il solo metodo conoscitivo che permette di progredire nella via illuminativa, scoprendo la presenza segreta di Dio nell'intimo di ogni essere. Cristo, similitudine perfetta del Padre e insieme perfetta immagine dell'uomo perfetto, unifica in sé le opposte polarità: natura-Dio, intorno a cui, come si è visto, ruota la mediazione simbologia medievale in tutte le sue espressioni. È il simbolo per eccellenza, potremmo dire, e per questo è il *medium* per eccellenza, perché il Cristo è la traduzione di Dio per l'uomo, il μέσον interpretativo, il *medium cognoscendi*. Perciò da Cristo bisogna cominciare e per Cristo progredire se si vuole giungere alla sapienza.

In cosa consiste la sapienza secondo Bonaventura? Nella seconda *Collatio in Hexaëmeron*, risponde così: «Quando l'anima viene resa deiforme, subito entra in essa la Sapienza»⁷⁷; e ancora: «Senza la santità l'uomo non è sapiente [...]. La santità è l'immediata disposizione alla sapienza»⁷⁸; «al suo possesso dispone l'osservanza della giustizia»⁷⁹; «una tale sapienza viene data secondo la quantità della fede [...] e la fede si ha mediante l'umiltà»⁸⁰.

Questa, dunque, della sapienza è una conoscenza *sui generis*, non evidente logicamente, ma presente misticamente; non semplice conquista dell'uomo, ma soprattutto dono di Dio. «Questa sapienza è nascosta nel mistero. [...] Lì vi è

⁷⁵ *Red. art.*, 7 (OSB V/1, pp. 46-47): «...per quem illuminatio refertur in Deum, unde habuit ortum. Et ideo ibi completus est circulus».

⁷⁶ *Cfr.* *ivi*, 23 (pp. 54-56): «Necesse est etiam ponere medium in egressu et regressu rerum».

⁷⁷ *Hexaëm.*, II, 6 (OSB VI/1, pp. 72-73): «Cum autem anima deiformis facta est, statim intrat in eam Sapientia».

⁷⁸ *Ibid.*: «Sine sanctitate non est homo sapiens [...]. Sanctitas dispositio immediata est ad sapientiam».

⁷⁹ *Ivi*, 2 (pp. 70-71): «Observatio iustitiae disponit ad eam habendam».

⁸⁰ *Ivi*, 19 (pp. 79-80): «Haec sapientia datur secundum mensuram fidei [...] et fides habetur per humilitatem».

una operazione che sorpassa ogni intelletto, è segretissima e nessuno la conosce se non chi la sperimenta. Nell'anima vi sono molte potenze apprensive: la potenza sensitiva, immaginativa, giudicativa, intellettiva, e bisogna abbandonarle tutte, infatti al vertice vi è l'unione dell'amore ed essa le trascende tutte»⁸¹.

4. *Iste amor silentium imponit.*

«Iste amor transcendit omnem intellectum et scientiam»⁸²: in questa cognizione esperienziale, affettiva, di Dio penetra non l'*intellectus* ma l'*affectus*, non la ragione ma l'amore. L'amore è perciò il grado più alto di conoscenza di Dio cui possa giungere l'uomo in questa vita, ed è l'apice della vita spirituale. La conoscenza sapienziale è una conoscenza d'amore, dono dello Spirito Santo attraverso la mediazione del Verbo (*Verbum inspiratum*) che rivela «tutte quelle cose nascoste e mai viste»⁸³. Essa rappresenta la meta ultima a cui aspira ogni sapere in questa vita ed è anticipazione dello stato di vita dell'eternità. È il fine a cui tende, come abbiamo detto, l'esemplarismo bonaventuriano. «Questa è l'unione suprema mediante l'amore. [...] Tale amore trascende ogni intelletto e ogni scienza... essa [*scil.* la sapienza] non è se non di colui a cui Dio la rivela»⁸⁴, afferma Bonaventura, e, continuando con un linguaggio che si fa sempre più essenziale e lirico a dimostrazione del suo estremo coinvolgimento personale, aggiunge: «Quando in quell'unione la mente è congiunta a Dio, essa in qualche modo dorme e in qualche modo vigila. [...] Solo l'affetto è desto e impone il silenzio a tutte le altre facoltà, e allora l'uomo è portato fuori dai sensi ed è posto nell'estasi e ascolta "arcane parole che lingua umana non può proferire", poiché sono solo nell'affetto. Dunque, poiché non può essere espresso se non ciò che è concepito, né si concepisce se non ciò che è capito, ma l'intelletto tace, ne segue che quasi nulla può essere detto e spiegato»⁸⁵.

La comunicazione logico-verbale (che è discorsiva e mediata nel rapporto pensiero-parola) è superata da quella affettivo-unitiva dell'amore, che è immediata in quanto «un tale amore è sequestrativo, quietativo e innalzante. Sequestra infatti da ogni altro affetto a motivo dell'esclusivo amore per lo sposo; quietata e assopisce ogni potenza e impone il silenzio, innalza in quanto porta a Dio. [...] L'uomo deve dunque morire per quell'amore al fine di salire verso l'alto»⁸⁶. E a

⁸¹ Ivi, 29 (pp. 84-86): «Haec sapientia abscondita est in mysterio. [...] Et ibi est operatio transcendens omnem intellectum, secretissima; quod nemo scit, nisi qui experitur. In anima enim sunt virtutes multae apprehensivae: sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva; et omnes oportet delinquere, et in vertice est unio amoris et haec omnes transcendit».

⁸² Ivi, 30 (p. 86).

⁸³ Cfr. *ibid.*: «Auctor sapiens quaecumque sunt absconsa et improvisa sancto Spiritui et ipsi Verbo attribuit revelanda».

⁸⁴ *Ibid.*: «Et haec est suprema unio per amorem [...]. Iste amor transcendit omnem intellectum et scientiam; [...] non est cuiuslibet, nisi cui Deus revelat».

⁸⁵ *Ibid.* (pp. 86-87): «Unde cum mens in illa unione coniuncta est Deo, dormit quodam modo, et quodam modo vigilat [...]. Sola affectiva vigilat et silentium omnibus aliis potentiis imponit; et tunc homo alienatus est a sensibus et in ecstasi positus et audit arcana verba, quae non licet homini loqui, quia tantum sunt in affectu. Unde cum exprimi non possit nisi quod concipitur, nec concipitur nisi quod intelligitur, et intellectus silet; sequitur, quod quasi nihil possit loqui et explicare».

⁸⁶ Ivi, 31 (pp. 88-89): «Iste autem amor est sequestrativus, soporativus, sursumactivus. Sequestrat enim ab omni affectu alio propter sponsi affectum unicum; soporat et quietat omnes

descrivere questa ascesa (che coincide con la sapienza) sono più idonee le negazioni che le affermazioni, dice Bonaventura⁸⁷; a esprimerla più vale il silenzio che le parole: dire di Dio ciò che non è piuttosto che ciò che è, osserva il santo, non è irriverente, anzi è consono perché Dio trascende infinitamente la nostra mente e le nostre parole. Il silenzio, allora, si fa immagine della spogliazione necessaria all'amore: «Ablationem sequitur amor semper», afferma Bonaventura, e aggiunge una similitudine eloquente: «Come chi scolpisce una statua, non aggiunge nulla, ma al contrario toglie, così che rimanga nello stesso marmo una nobile e bella figura. Ugualmente la conoscenza della divinità per via negativa lascia in noi una nobilissima disposizione»⁸⁸.

Anche questa esperienza mistica trova nel Verbo incarnato l'*exemplar* e il *medium*: è la morte e la sepoltura di Cristo segno di questa spogliazione d'amore. Il suo silenzio è pienezza dell'ascolto (*obœdientia*, da *ob-audire*) della Parola del Padre. Secondo la testimonianza biblica, il silenzio è il grembo fecondo dell'avvento, lo scenario in cui risuona la Parola dell'inizio⁸⁹. Nell'evento della rivelazione del Verbo, poi, risuona l'eco di quel Silenzio originario, perché Cristo è la Parola venuta nella carne da quel Silenzio del principio. In Lui è consentito dire nelle parole la Parola ed evocare il Silenzio di Dio.

Al Silenzio divino si può dire che corrisponda il silenzio umano: il primo è l'Origine senza origine di Dio e di tutta la creazione (*ex nihilo*) e il secondo, quello umano, è preparazione, attesa, apertura all'azione trasformante della Parola. Osserva il teologo Bruno Forte: «La Parola a tal punto procede dal Silenzio, che è accolta veramente solo da chi in essa ascolta il Silenzio da cui proviene e a cui dischiude. Così la Parola sta tra due silenzi, il Silenzio dell'origine e il Silenzio della destinazione o della Patria... Verso questa Patria anela il silenzio dell'attesa: il Dio silenzioso e raccolto è la vocazione del mondo, l'approdo della nostalgia inscritta nell'essere stesso della creatura»⁹⁰.

Tornano in mente i versi di Dante, quando nel primo canto del *Paradiso* (70-73) confessa: «Trasumanar significar per verba / non si poria; però l'esempio basti / a cui esperienza grazia serba». E Bonaventura, nell'*Itinerarium mentis in Deum*, afferma: «Questo stato è mistico e segretissimo, che non lo può conoscere chi non lo sperimenta, e non lo riceve se non chi lo desidera, né lo desidera se non colui che il fuoco dello Spirito Santo, che Cristo mandò sulla terra, profondamente infiamma»⁹¹. E ancora: «Siccome a ottenere questo nulla può la natura e poco la scienza, bisogna dar poco peso all'indagine e molto all'unzione spirituale; poco alla lingua e moltissimo alla gioia interiore; poco alle parole e ai libri e tutto al dono di Dio, cioè allo Spirito santo; poco o niente alla creatura, e tutto all'es-

potentias et silentium imponit; sursum agit, quia ducit in Deum. [...] Oportet enim, hominem mori per illum amorem, ut sursum agatur».

⁸⁷ Cfr. *ivi*, 33 (pp. 90-91).

⁸⁸ *Ibid.*: «...qui sculpsit figuram nihil ponit, immo removet et in ipso lapide relinquit formam nobilem et pulcrum. Sic notitia Divinitatis per ablationem relinquit in nobis nobilissimam dispositionem».

⁸⁹ Cfr. B. FORTE, «*Verbum e Silentio*»: *l'analogia della Parola e del Silenzio*, in *Théologie négative*. Textes réunis par Marco M. Olivetti, CEDAM, Padova 2002, pp. 171-184.

⁹⁰ *Ivi*, p. 171.

⁹¹ *Itn.*, VII, 4 (OSB V/I, pp. 566-567): «Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflammat, quem Christus misit in terram».

senza creatrice, al Padre, al Figlio e allo Spirito santo. [...] Gli ultimi, assoluti e immutabili misteri della teologia si nascondono nella più luminosa caligine di un sapiente silenzio»⁹².

Allora facciamo nostro l'invito del santo: «A questo punto deve, quindi, aver termine il nostro discorso e si deve pregare il Signore, affinché ci doni di fare esperienza di ciò di cui parliamo»⁹³.

Riassunto - Lo scopo della presente comunicazione è riflettere sul significato dell'esemplarismo bonaventuriano considerato come via di comunicazione tra Dio e l'uomo. L'intento è quello di mettere in luce quegli aspetti della bonaventuriana filosofia del linguaggio che più direttamente si riferiscono al nesso tra la «Parola» di Dio e le «parole» dell'uomo e di tutto il creato. L'esemplarismo è infatti una concezione filosofica che interpreta il mondo in funzione di una realtà metafisica che ne è il modello esemplare. Le *res* del mondo costituiscono dei *signa* che portano significati impliciti e reconditi. L'antecedente a cui san Bonaventura si richiama è l'idealismo platonico; ma, in accordo con sant'Agostino, egli corregge tale concezione con l'essenziale riferimento al piano teologico e cristocentrico. Il *Verbum omnia exemplans* è il *medium* che riconduce *ad Deum* ed è la chiave per comprendere il mistero dell'origine della vita e del senso del mondo. La teologia del Verbo è il fondamento metafisico dell'esemplarismo bonaventuriano ed è anche il criterio logico-ontologico della verità.

Summary - The aim of the present communication is to reflect on the significance of Bonaventurian exemplarism considered as a way of communication between God and man. The intention is that of throwing light on those aspects of Bonaventurian philosophy of the language which most directly refers to the connection between the «Word» of God and the «Words» of man and all that He created. In fact, exemplarism is a philosophical concept which interprets the world as a metaphysical reality which is its model. The *res* of the world constitute some *signa* which carry implicit and obscure significance. The antecedent to which Saint Bonaventure refers is platonic idealism but, in accordance with Saint Augustine, he corrects this concept with an essential reference to theological and Christocentric principles. The *Verbum omnia exemplans* is the *medium* which leads *ad Deum* and is the key to understanding the mystery of the origin of life and the sense of the world. The theology of the Verb is the metaphysical foundation of Bonaventurian exemplarism and is also the logical-ontological criterion of truth.

⁹² Ivi, 5: «Quoniam igitur ad hoc nihil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisitioni, et multum unctio; parum dandum est linguae, et plurimum internae laetitiae; parum dandum est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritui sancto; parum aut nihil dandum est creaturae, et totum creatrici essentiae, Patri et Filio et Spiritui sancto. [...] nova et absoluta et inconvertibilia theologiae mysteria secundum superlucentem absconduntur occulte docentis silentii caliginem».

⁹³ *Sc. Chr.*, VII, ad 21 (OSB V/I, pp. 218-219): «Et ideo hic finis verbi habendus est, et orandus Dominus, ut experiri donet quod loquimur».