

La natura come Creato.
Una riattualizzazione del pensiero bonaventuriano
alla luce dell'odierna ecoteologia

di Aurelio Rizzacasa e Fabio Caporali

I. La natura e il creato da Francesco a Bonaventura.

1. *Introduzione.*

Questo contributo intende puntualizzare il problema in esame partendo dalla trattazione accademica che Bonaventura svolge nel commento al secondo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Per entrare nel merito del tema proposto occorre partire da due premesse fondamentali: la prima è quella relativa al passaggio, nel pensiero cristiano, dal concetto pagano e neoplatonico di natura al concetto biblico di creato; la seconda concerne l'eredità di san Francesco d'Assisi, raccolta e sviluppata in senso filosofico-teologico da Bonaventura.

Il rapporto tra il *Cantico delle creature* e la contemplazione bonaventuriana del creato può essere evidenziato in modo prevalente partendo dal momento della lode, che è centrale nel Medioevo per superare il disprezzo attraverso l'esaltazione, ottenuta mediante l'amore in cui la lode stessa permette di esaltare nelle creature e nella loro armonia l'opera ammirevole del Creatore. Ciò può essere compreso meglio tenendo presente che Bonaventura elabora le sue riflessioni sul creato prendendo le mosse dal *Cantico delle creature* di san Francesco, del cui messaggio spirituale Bonaventura è erede. Testo in certo senso conclusivo, il *Cantico delle creature*, infatti, non segna soltanto l'inizio della letteratura italiana, ma costituisce come un'importante e significativa sintesi del pensiero cristiano. Infatti, quest'opera rappresenta nel contempo una lode, una preghiera e un'istanza contemplativa. Perciò riferendoci al messaggio insito in questo testo poetico, possiamo precisare che il pensiero cristiano propone, da un punto di vista teologico, una distinzione semantica tra il concetto di natura e quello di creato. Bonaventura si ricollega al *Cantico delle creature*, fornendo una struttura filosofico-teologica a sostegno della genesi biblica della lode per il Creatore. Queste considerazioni sono reperibili in varie opere bonaventuriane; si pensi in particolare al commento al secondo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, al *Breviloquium*, all'*Itinerarium mentis in Deum* e, infine, alle *Collationes in Hexaëmeron*.

Come già detto, le idee sviluppate in queste pagine possono essere documentate in modo significativo dall'analisi di alcuni passi fondamentali del commento bonaventuriano al secondo libro delle *Sentenze* di Pietro

Lombardo. Tale opera scolastica esprime attraverso il metodo inquisitivo della *quaestio* i principî che ricorreranno in tutte le sue opere successive, fino alle *Collationes in Hexaëmeron* comprese, che rappresentano dei principî fermi e costanti di tutta la costruzione teologica bonaventuriana. Per comprendere e documentare i concetti esposti in precedenza, riportiamo i titoli di alcuni passaggi del testo menzionato.

Nella prima *quaestio* emerge il momento fondativo: *Utrum res habeant principium causale*. La conclusione è che «mundus de nihilo est productus et secundum se totum et secundum sua principia intrinseca»¹.

Nella seconda *quaestio* appare invece il problema del tempo: *Utrum mundus productus sit ab aeterno, an ex tempore*. La conclusione è quindi che, «si ponitur res omnes ex nihilo esse productas, implicat dicere, mundum aeternum esse sive ab aeterno productum»².

La dinamica della creazione risulta nel modo seguente attraverso la seconda *quaestio* del secondo articolo: *Utrum primum principium produxerit omnia se ipso, aut mediante alio*. La conclusione è che «Deus omnia immediate produxit»³. La struttura della creazione tra Creatore e creature appare nella seconda *quaestio* del terzo articolo: *Utrum creatio dicat medium inter Creatorem et creaturam*.

2. Dalla natura al creato.

È possibile comprendere meglio la questione in esame attraverso la relazione semantica tra i concetti di natura e di creato, relazione dalla quale emergono non solo le affinità e le differenze, ma anche e soprattutto un percorso storico che dalla filosofia del mondo classico giunge alla teologia cristiana medievale. In una prospettiva teoretica, quello che si delinea, infatti, è un passaggio dal concetto di natura al concetto di creato, anche se nei secoli successivi si manifesterà un ritorno al concetto di natura, sia pure entro un orizzonte di senso e di significato completamente diverso che non è possibile approfondire in questa sede.

La distinzione tra il concetto di natura e il concetto di creato elaborata dal pensiero medievale compie un lungo percorso che giunge fino ai nostri giorni. Così è appena il caso di ricordare che il concetto di natura indica l'espressione semanticamente articolata del concetto mitico della natura-madre connotato da una serie di aspetti che comprendono il panteismo, il pansichismo e l'oggettivazione dell'*anima mundi*. Il concetto di creato rappresenta invece nel pensiero cristiano la presenza tangibile dell'opera di Dio, che ha il suo inizio e necessariamente avrà anche la sua fine. Nel pensiero medievale, la relazione tra l'uomo e il creato diviene così un modo di apprezzare l'azione di Dio e di disporre l'anima all'attesa del ritorno a

¹ Cfr. *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 concl. (II, p. 16a).

² *Ivi*, q. 2 concl. (p. 22a).

³ *Ivi*, a. 2, q. 2 concl. (p. 29a).

Dio da cui tutto proviene. Quindi nel creato medesimo, da un lato, appare la gratuità di un dono del quale occorre essere riconoscenti; dall'altro, la totalità dell'esistente reca inscritta in sé la traccia visibile della presenza misteriosa di quel divino al cui ritorno si orienta l'aspirazione della fede.

È evidente dunque che la semantica medievale dei concetti di natura e di creato è alquanto lontana dalla visione meccanicistica del reale che caratterizza una certa mentalità che dall'età moderna giunge sino ai nostri giorni. Invece la visione bonaventuriana si concentra su un'immagine del creato calata nella semantica francescana del suo tempo. In questa relazione ci proponiamo di affrontare il tema del creato collocandolo nell'opera bonaventuriana in modo da far risaltare l'impianto teologico complessivo che sostiene, nel pensiero francescano, l'ermeneutica di quella che nella nostra cultura è definibile come ecoteologia. In particolare il nostro testo prende le mosse da alcuni presupposti filosofico-teologici bonaventuriani, per introdurre il concetto di creato al fine di comprendere meglio il problema di fondo al quale ci stiamo riferendo.

Nella riflessione del Dottore Serafico la natura diviene «creato», termine da intendersi come la presenza ierofanica di Dio, in cui ogni essere è la parola del Creatore e il creato stesso nel suo insieme costituisce la casa dell'uomo. Entro tale quadro di riferimento, delle quattro cause aristoteliche (formale, materiale, efficiente e finale) vengono valorizzate la causa efficiente e soprattutto la causa finale. Così il creato rivela simbolicamente la presenza misteriosa di Dio attraverso tre concetti tipici della mistica bonaventuriana: quello di *exemplar*, che rappresenta in Dio il modello ideale degli enti creati; quello di *imago*, che nell'intelletto dell'uomo rappresenta il momento spirituale proprio di ogni ente creato; quello di *vestigium*, che indica la traccia del divino propria dell'atto creativo nella sua essenza. Ne consegue un'interpretazione del reale d'impronta platonico-agostiniana, dove il concetto di *exemplar* manifestato nel reale si coglie appieno attraverso le ulteriori rappresentazioni dell'*imago* e del *vestigium*. Di fatto, Bonaventura integra platonismo e agostinismo, tracciando la distinzione tra l'idea, il pensiero e la creatura.

In tale contesto Bonaventura introduce poi nell'universo una concezione della storia fondata ontologicamente e legittimata teleologicamente dalla prospettiva biblica. Così il quadro ermeneutico del creato risponde, nella visione bonaventuriana, all'idea – anch'essa di derivazione biblica – secondo la quale il mondo è stato fatto per l'uomo, nel quadro generale della visione di un dinamismo della creazione fondato nella concezione del bene in quanto *diffusivum sui*. Abbiamo quindi un platonismo cristiano capace di realizzare una sintesi spiritualista del pensiero antico con la cultura medievale: la creazione è ordinata secondo una duplice traiettoria, quella che da Dio discende verso il mondo naturale e quella che dalla natura fa ritorno a Dio medesimo in quanto fine ultimo della creazione. In tale prospettiva, dove la natura costituisce uno specchio che riflette il carattere ineffabile dell'atto creativo di Dio – è questo uno dei temi centrali dell'*Itinerarium mentis in Deum* –, il rispetto del creato coinvolge lo

stupore e l'ammirazione per l'ordine e per l'armonia delle cose caratteristico della visione francescana, che associa il momento contemplativo alla lode. Così, nel pensiero bonaventuriano, il rispetto per il mondo naturale assume quella validità ontologica e religiosa che per noi oggi può valere come decisivo presupposto di ordine eco-etico. Il presupposto ontologico della natura, concepita come creato, corrisponde al valore teologico del creato in cui si rispecchia il mistero della trascendenza di Dio. In tal modo il concetto di natura, trasformato in quello di creato, giunge a esprimere la sua semantica complessa attraverso il termine bonaventuriano di *mundus* equivalente a quello di cosmo. In questo quadro si stabilisce un vero e proprio legame tra i concetti che saranno, nell'Umanesimo e nel Rinascimento, quelli di macrocosmo e di microcosmo: il creato esprime nel mondo naturale il *maior* del cosmo, e l'uomo manifesta il *minor* della spiritualità soggettiva di ordine personale⁴. Perciò la natura corrispondente al cosmo è in sé in una scala ascensiva, corporea, spirituale e divina. Tutto ciò, anche in senso agostiniano, è teologicamente legato alla struttura trinitaria del reale che si manifesta insieme alle ragioni seminali costituenti l'essenza specifica delle cose nella loro particolarità ontologica.

Quanto detto rinvia all'idea, diffusa nel Medioevo, del grande libro della natura costituente il creato, che in tal modo riverbera le caratteristiche di Dio suo creatore. La simbologia si articola secondo l'idea ternaria per cui si ha un *liber naturae*, un *liber Scripturae* e un *liber vitae*. Tale ordine armonico di un reale che oggi definiremmo olistico, complesso e sistemico, è appunto quello che deriva dall'anticipazione bonaventuriana presente attraverso il simbolo della casa comune dell'umanità. Nella filosofia platonica di Bonaventura ciò trova espressione nello schema dei tre mondi: il mondo naturale, il mondo umano, il mondo ideale, dove l'io rappresenta all'inizio la causa motrice, e al compimento la causa finale. Quanto detto, in senso bonaventuriano, con un legame teologico che comprende in una certa misura anche Gioacchino da Fiore, rinvia così a una teologia della storia che biblicamente si articola in un orizzonte che dalla *Genesi* si sviluppa fino all'*Apocalisse*.

3. *Aspetti storici e teoretici nella Scuola francescana.*

Non possiamo dimenticare che gli argomenti sviluppati dal teologo di Bagnoregio costituiscono degli aspetti obbligati presenti nella complessità ermeneutica manifestata dalla spiritualità francescana che, collateralmen-

⁴ Tali concetti, fondamentali nell'ambito della cultura umanistica e rinascimentale, hanno la loro genesi nelle influenze medievali, come ben dimostra, ad esempio, la *Cosmographia* del platonico Bernardo Silvestre da Tours (XII secolo), nota col titolo di *De mundi universitate sive megacosmus et microcosmus*. Sull'opera e il suo contesto cfr. M. Lemoine, *Teologia e platonismo nel XII secolo*, in I. Biffi, C. Marabelli (dir.), *Figure del pensiero medievale*, vol. II. *La fioritura della dialettica, X-XII secolo*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 263-321: 313-317; G. D'Onofrio, *Storia del pensiero medievale*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 277-293.

te alle altre posizioni del pensiero cristiano, valorizza il momento contemplativo della riflessione teologica. Infatti, la questione storica del pensiero bonaventuriano presenta una complessità metodologica, in quanto Bonaventura è nel contempo erede del pensiero di Francesco e rappresentante del suo messaggio oggettivato nella vita spirituale francescana. Occorre ancora tenere presente che da un punto di vista storico il pensiero bonaventuriano fa riferimento alle origini del pensiero cristiano, recependo un platonismo che ha in Agostino l'espressione filosofico-teologica capace di fornire la fondazione gnoseologica e ontologica dell'immagine del creato rispetto alla relazione che lo lega all'uomo nei diversi aspetti dell'atteggiamento di fede e delle connotazioni etiche. Tale forma del platonismo e dell'agostinismo non si limita a focalizzare i problemi ontologici relativi alla visione del reale, ma privilegia un aspetto contemplativo nel quale la partecipazione estetica e religiosa al mistero, insito nei fenomeni naturali, permette di apprezzare la ricchezza ineffabile del dono della vita e in particolare dell'atto creativo. Quest'ultimo attraverso l'ammirazione degli effetti conduce l'uomo all'individuazione di un itinerario che apre il pensiero a Dio e individua l'importanza di una finalità trascendente del reale invece di accontentarsi di una comprensione individuale limitata a recuperare la fonte causale del reale medesimo.

In questa sede, da un punto di vista metodologico, l'argomento affrontato viene delimitato facendo riferimento al secondo libro del commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, testo che costituisce peraltro nel pensiero medievale un passaggio obbligato degli studi teologici. Infatti, Bonaventura, erede spirituale del messaggio di Francesco d'Assisi, propone delle riflessioni sul creato relative a un itinerario mistico che dalla lode giunge alla contemplazione della natura in un quadro biblico suscettibile di anticipare alcune considerazioni che nel nostro tempo potrebbero condurre a una vera e propria eco-etica del mondo naturale.

Il pensiero cristiano, a partire dalla sacra Scrittura e nell'interpretazione dei Padri culminante nel pensiero di Agostino, concepisce la creazione *ex nihilo*, tratta dal nulla, ossia in assenza di un soggetto preesistente. Si tratta cioè di una creazione assoluta che dà luogo nel tempo all'intero universo ordinato in senso piramidale, con il culmine rappresentato dall'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio. Bonaventura, riprende, sviluppandola, la posizione di Agostino, che stabilisce un profondo legame del tempo con il mondo naturale e vede il tempo insito nella coscienza dell'uomo in cui si manifesta come *distensio animi*. Da un punto di vista storico, poi, il legame tra Francesco e Bonaventura si manifesta come un itinerario spirituale comune avvalorato dal fatto che Bonaventura è biografo e discepolo di Francesco, oltre che teologo francescano. Ci troviamo in presenza dunque di una dinamica culturale che rinvia a un clima familiare di spiritualità comunitaria. In definitiva, la cultura francescana stabilisce, attraverso le figure alle quali ci stiamo riferendo, un processo dinamico suscettibile di valorizzare un'ascesi fondata sul primato spirituale dell'uomo capace di accettare la gratuità del creato posto da Dio a disposizione

dell'umanità stessa. Quindi, è possibile senz'altro riconoscere, su un piano filosofico, che si stabilisce una vera e propria forma di antropocentrismo moderato, o meglio, un antropocentrismo teologicamente fondato.

Il pensiero filosofico-teologico di Bonaventura non esaurisce il suo compito culturale nell'ambito del Medioevo cristiano, poiché dà luogo attraverso i secoli a un'alternativa spirituale rispetto alla tendenza metafisica di segno aristotelico-tomista. Anche per il tema che ci riguarda, si può dire che la concezione del pensatore di Bagnoregio assume una validità teoretica capace di influire sulla cultura cristiana fino ai nostri giorni. È chiaro che tanto il concetto di creato quanto la figura del Cristo mediatore rappresentano, nella teologia bonaventuriana, non solo delle tappe del suo itinerario speculativo, ma indicano dei momenti teoretici fondativi di un pensare cristiano che il francescanesimo si propone di recuperare, chiarire e tramandare alle generazioni future. Perciò i due concetti ricordati, quello di creato e quello del Cristo come verbo incarnato, costituiscono un passaggio obbligato per comprendere le due vie discensiva e ascensiva che legano l'uomo a Dio. Così il creare e il redimere vengono ad essere l'espressione di ciò che da Dio dipende e di ciò che a Dio ritorna. In questo senso, tra la genesi ontologica e la teleologia escatologica si stabilisce una continuità garantita dal Cristo mediatore che trova nell'uomo il suo destinatario. La teleologia escatologica stessa, come viene riconosciuto nelle *Collationes in Hexaëmeron*, si perfeziona in epoche corrispondenti ai giorni della narrazione biblica del *Genesis*. Quindi nel racconto della creazione si delinea un'ontologia della storia che interpreta lo sviluppo del mondo naturale e il cammino delle civiltà umane nello stesso schema della scansione dei giorni della settimana, che diventano periodi dello sviluppo della creazione e nel contempo epoche del divenire storico del fenomeno umano. Pertanto la teologia della storia indica un'ermeneutica di sviluppo dell'intero piano creativo, nel quale Dio è autore del reale *ex nihilo* e l'uomo interviene attivamente come collaboratore dell'opera di Dio.

4. *La figura del Cristo.*

Per comprendere in modo adeguato il messaggio francescano raccolto e tramandato da Bonaventura, occorre focalizzare la figura del Cristo come mediatore fra Dio e il creato, sia nell'aspetto genetico che (e soprattutto) nell'aspetto redentivo. È naturale che l'itinerario teologico percorso nei paragrafi precedenti trovi nel pensiero bonaventuriano la sua semantica specifica nella figura del Cristo, verbo incarnato, mediatore e redentore cui Bonaventura fa riferimento tanto nel secondo libro del commento alle *Sentenze* del Lombardo, quanto nella sua ultima opera incompiuta, le *Collationes in Hexaëmeron*, anche se in modo più analitico dovremmo dire che i riferimenti occupano pressoché tutte le opere del bagnorese. Tuttavia in questa sede è bene circoscrivere l'esame testuale entro i limiti indicati. In una concezione più platonica che aristotelica, senz'altro

diversa dalla posizione di Tommaso d'Aquino, l'antropocentrismo viene corretto da una ermeneutica teocentrica nella quale, mediante la figura del Cristo, si conserva il divino nel creato in una ontologia della storia che approda, anticipandola simbolicamente, all'era messianica. La concezione bonaventuriana della creazione, riconfermata in tutta la sua opera, trova nel cristocentrismo il nucleo di fondo che realizza nell'incarnazione dell'uomo-Dio il punto di riferimento capace di accomunare il carattere sacrale della natura con la superiorità dell'uomo e con la perfezione di Dio.

Il Cristo si presenta e si riconferma come mediatore tra la natura e il Principio primo, nonché tra l'uomo e Dio. Questa centralità del Cristo esprime la sua funzione teologica anche come elemento centrale della visione complessiva della Trinità. Egli infatti è in relazione con il Padre e con lo Spirito santo. In tale prospettiva Bonaventura riesce allora a elaborare una visione complessiva di tipo contemplativo che supera le astrattezze concettuali delle distinzioni tra immanenza e trascendenza, garantendo così nella presenza del molteplice l'unità armonica dell'essere nelle sue diverse espressioni e manifestazioni. Di conseguenza Bonaventura riassume nella figura del Cristo gli aspetti trinitari che lo legano alle persone della famiglia divina, per usare un'espressione vicina alle teologie dei nostri giorni. Il Cristo, infatti, è figlio, immagine e verbo rispetto a Dio, e, nel contempo, come verbo è incarnato, ispirato, increato. In riferimento a un'epifania comprensiva dell'intero universo è possibile affermare che la creazione entra completamente nella circolazione d'amore fra le persone della Trinità. In questo quadro complessivo l'uomo rappresenta la voce del creato e una vera e propria *imago dei*. In questa prospettiva l'atto contemplativo e l'atteggiamento di lode sono tali per cui l'uomo può raggiungere Dio leggendo il libro della natura intesa teologicamente come creato. In tal modo san Bonaventura si allontana dalla divinizzazione classica della natura, ed esprime una concezione spirituale che è qualitativamente diversa dal meccanicismo espresso dalla nostra cultura moderna. La teologia bonaventuriana inoltre affronta il problema della natura, come del resto quello dell'uomo, in una concezione propria al pensiero cristiano, nella quale vengono distinte due condizioni fondamentali, quella anteriore e quella posteriore alla caduta conseguente il peccato.

In quest'ottica emerge l'importanza redentiva della storia della salvezza, nella quale l'evento cristico rappresenta un momento ineludibile della fede cristiana. Infatti, è la caduta che conduce dallo spirito alla carne. Così l'antropologia cristologica è orientata in senso soteriologico. Il quadro di riferimento è dunque quello in cui il cristiano è chiamato a imitare e seguire Cristo; perciò l'approdo dell'intera riflessione è costituito da una cristologia mistica. Il momento conclusivo è per Bonaventura quello per cui ci troviamo in un'ontologia teologica nella quale il Cristo è centro dell'essere e centro di tutte le scienze umane. Infatti non possiamo dimenticare che Cristo è venuto nel mondo per sollevare la creazione dalla caduta che segue al peccato dell'uomo.

5. Le istanze di riattualizzazione e l'enciclica «Laudato si'».

In questo saggio, come già detto sopra, non ci proponiamo di rimanere a una ermeneutica storica e teoretica fedele alla tradizione storiografica del pensiero di Bonaventura, ma vogliamo raccogliere un messaggio francescano capace di incidere sulla cultura odierna. A tal proposito occorre dare spazio alle istanze di riattualizzazione del pensiero bonaventuriano. Si tratta, per quella bonaventuriana, di una concezione nel contempo filosofica e teologica che, pur essendo in gran parte lontana dalla nostra mentalità, rappresenta un importante e significativo tentativo di sintesi culturale che, muovendo dal *Cantico delle creature* di Francesco, svolge una lettura del reale di carattere ontologico ed etico, aperta a una mistica che coglie Dio nell'armonia del mondo. Il punto di partenza è dato dall'idea di Dio quale causa efficiente e causa finale del processo creativo, in contrapposizione all'idea di derivazione greca, ripresa anche dal pensiero arabo, dell'eternità del mondo.

La rilettura odierna dei testi bonaventuriani, al di là di una corretta ricostruzione filologica e storica dei testi stessi, risponde nella nostra cultura alle istanze di riattualizzazione del pensiero medievale. Da tale punto di vista le analisi filosofico-teologiche del Dottore Serafico vanno collocate nel solco del pensiero francescano. Ciò comporta, come passaggio obbligato, di riconsiderare Bonaventura a partire da Francesco d'Assisi, per giungere all'enciclica *Laudato si'* di papa Francesco, il quale, per altro, nel tentativo di fondare teologicamente ed eticamente la sua *ecologia integrale*, compie veri e propri rinvii concettuali, a Bonaventura. In questo quadro interpretativo, non va dimenticato il *Cantico delle creature*, la cui premessa metodologica, in gran parte di ordine biblico, è costituita da un itinerario che dalla contemplazione giunge alla lode per favorire la consolazione e l'edificazione del prossimo. Ciò comporta il definitivo passaggio dal concetto di natura a quello di creato, con il presupposto che quest'ultimo è un dono di grazia elargito da Dio all'uomo.

L'enciclica *Laudato si'* di papa Francesco, come è noto, si propone di fondare in senso teologico un'ecologia integrale avente lo scopo pastorale di accogliere e di trasmettere su un piano educativo il messaggio della tradizione francescana. In questa direzione, il riferimento a Bonaventura rappresenta un passaggio obbligato della sua ermeneutica. Su questa base storica è appena il caso di ricordare che papa Francesco nella sua enciclica recupera il messaggio francescano per consegnarlo alla nostra cultura la quale spesso, accentuando l'antropocentrismo, si dimentica dell'importanza di proteggere la natura e soprattutto di cogliere il creato come un dono elargito gratuitamente all'uomo da Dio. Non va dimenticato che, in Bonaventura, il creato, nella sua dimensione olistica complessa e sistemica, si inserisce in un'ontologia della storia che ha il suo inizio nei racconti della creazione del *Genesi* e la sua fine nei cieli nuovi e nelle terre nuove dell'*Apocalisse*, con un corso dinamico della vita che desta nell'uomo meraviglia, stupore e rispetto. Se ci riferiamo direttamente ai rinvii concet-

tuali al pensiero bonaventuriano presenti nell'enciclica *Laudato si'*, è dato constatare che le citazioni puntuali indicano tracce specifiche attraverso le quali papa Francesco si colloca nel solco delle idee del pensatore di Bagnoregio, onde reperire utili anticipazioni da riattualizzare nel nostro tempo. Ciò significa ritrovare in Bonaventura le fonti di un'azione pastorale ed educativa capace di accogliere un messaggio destinato a superare i limiti del tempo. Al riguardo cercheremo di evidenziare alcuni elementi ermeneutici che permettono di valorizzare nel duplice significato etico-pedagogico e filosofico-teologico le considerazioni del Santo Padre elaborate alla luce del pensiero bonaventuriano. Da tale punto di vista il presupposto fondativo del discorso ecologico è quello che considera il creato come la *casa comune* dell'umanità. Ciò implica e valorizza l'idea biblica dell'uomo come custode del mondo naturale, idea che evita le deviazioni conseguenti alle visioni dell'uomo re e dominatore della natura. Da qui, com'è noto, fino ai nostri giorni, anche in riferimento al pensiero medievale, è tratto in maniera decisiva lo spunto per elaborare una ecoteologia.

Il discorso che abbiamo tentato di esplicitare è frutto del principio bonaventuriano che riconferma l'idea del creato come casa dell'uomo. Da ciò consegue la valorizzazione dell'idea di abitazione che senz'altro supera e prevale eticamente sull'idea eccessivamente divulgata dall'antropocentrismo moderno di contesto ambientale. I presupposti fondativi di quella che papa Francesco definisce *ecologia integrale*, riattualizzano poi attraverso il santo di Assisi e il teologo di Bagnoregio una teologia della povertà che funge da quadro di riferimento dell'intera questione biblica del creato nella sua dinamica bio-spirituale e nella sua armonia estetica. Il contesto di riferimento di questa inattuale teologia della povertà, nonché di questa ecologia integrale, sono costituiti biblicamente dai due racconti della creazione contenuti nel primo libro del *Genesi*. Il contesto di riferimento è ovviamente di natura teologica, per cui la relazione dell'uomo con le cose appartenenti al creato può essere duplice. Infatti, la relazione stessa può esprimere positivamente un comportamento orientato verso la giustizia o negativamente può manifestare un comportamento deviante. Così il bene e il male finiscono per connotare l'atteggiamento dell'uomo di fronte alla medesima realtà oggettiva che in sé è positiva, essendo portatrice dell'impronta divina di Dio, che l'ha posta in essere col suo atto creativo.

II. Escatologia bonaventuriana: il ruolo dell'epistemologia.

Noi, laici cristiani, a voler essere davvero coerenti con la fede cristiana, dovremmo assumere la teologia di Bonaventura proprio come lui la definisce, *scientia veritatis*, ossia come paradigma epistemologico e ontologico di riferimento per la nostra conoscenza, la nostra etica e la nostra religione. Ebbene, conoscenza, etica e religione sono ambiti dottrinali che emergono come consequenziali dall'indagine sul pensiero di Bonaventura,

mostrandone l'attualità per una società moderna disorientata dalla frammentazione del sapere, incapace di perseguire una direzione etica coerente e dedita a una religione ormai personalizzata solo ai fini della salvezza individuale. Provvidenzialmente, documenti recenti del magistero papale di Francesco, quali l'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* e la lettera enciclica *Laudato si'*, riaccendono, rispettivamente, il sottile fuoco della pratica evangelica come elemento portante del vissuto di un cristiano, e la consapevolezza di poter incidere significativamente nella società al fine di mutare la direzione di una civilizzazione segnata ormai dalla violenza e dal degrado delle relazioni, sia tra gli uomini che tra gli uomini e l'ambiente.

I sopra citati elementi sono considerati in questo contributo sull'attualità del pensiero bonaventuriano, che rappresenta, come cercheremo di dimostrare, non solo una significativa espressione della dottrina francescana, ma anche una precoce forma di quel paradigma epistemologico e ontologico che viene identificato oggi con la dizione di ecoteologia⁵. Con esso si identifica l'attuale campo di indagine che risulta dall'incontro della teologia con la scienza dell'ecologia, al fine di stabilire eventuali convergenze circa l'approccio metodologico alla conoscenza, le analogie contenutistiche e le indicazioni comportamentali. Come rilevato da Denis Edwards nella introduzione al volume *Care for Creation*, che è un contributo alla teologia ecologica fondata sulla tradizione francescana, lo studio del pensiero bonaventuriano si rivela «fonte di abbondanti risorse per una teologia ecologica che considera centrali la cristologia e la Trinità»⁶.

1. *Analogie epistemologiche nella teologia bonaventuriana e nell'ecologia ecosistemica.*

Il primo elemento di comunanza tra la teologia bonaventuriana e l'attuale scienza dell'ecologia ecosistemica è l'approccio epistemologico, che per entrambe è induttivo, processuale, relazionale e organico. L'induzione è un procedimento razionale che, per comprendere la realtà, parte dalla contingenza dei fatti, osservandoli e misurandoli al fine di ricavare leggi di comportamento generale atemporalmente valide. L'approccio induttivo costituisce la base della ricerca scientifica o sperimentale come oggi viene intesa e praticata. Bonaventura adotta preferibilmente questo principio di indagine nel suo procedimento di indagine circa Dio, come documenta il seguente passaggio della seconda *Collatio in Hexaëmeron*:

⁵ Per un orientamento minimo al riguardo rinviamo al numero monografico di «Concilium», 3 (2009): *Ecoteologia: nuove questioni e dibattiti*, a cura di E.M. Wainwright *et alii*.

⁶ Cfr. D. Edwards, *Foreword*, in I. Delio, K.D. Warner, P. Wood, *Care for Creation. A Franciscan Spirituality of the Earth*, St. Anthony Messenger Press, Cincinnati (Ohio) 2008, p. 3: «As well as learning about science and theology, I found myself spending months reading Bonaventure and discovering in his Trinitarian theology abundant resources for an ecological theology that takes Christology and Trinity as central».

Questa ascesa avviene, inoltre, per via affermativa e per via negativa: nella via affermativa si procede dall'alto verso il basso, nella via negativa si va dal basso fino al sommo; e questo modo è più conveniente, infatti (io affermo che Dio) non è questo né quello, e non tolgo a Dio ciò che è suo o ciò che è in lui, ma glielo attribuisco in modo migliore e più alto di quanto io capisco.⁷

L'opera di Bonaventura che meglio attesta, proprio nella sua organizzazione, questo procedimento epistemologico è senza dubbio l'*Itinerarium mentis in Deum*, dove il processo di conoscenza della realtà si articola in tappe successive che si snodano, in accordo alle capacità umane, dalla percezione dei sensi, attraverso le facoltà della ragione, fino all'astrazione finale del collegamento con il trascendente. L'approccio processuale alla conoscenza ha una lunga storia nella tradizione occidentale, ben documentato già nella filosofia greca, di cui Aristotele ha dato una sintesi esaustiva nella *Fisica*⁸ con la trattazione delle quattro cause della conoscenza (materiale, formale, efficiente e finale). Con esse l'oggetto che si vuole conoscere si profila tanto nella sua attualità materiale e formale, quanto nella sua origine e destinazione finale, per cui la scansione temporale del suo essere lo qualifica come un divenire, ossia come un processo in corso. Questo approccio metodologico è parimenti riconosciuto fondante anche per una scienza sistemica quale è l'ecologia, che oggi si propone come paradigma per una comprensione della realtà rispondente alle necessità della conservazione del fenomeno della vita⁹. Bonaventura tratta la questione delle quattro cause della conoscenza in dettaglio nel prologo del suo *Commento alle Sentenze*, come estesamente discusso da Gregory LaNave¹⁰. Quest'opera magistrale di Bonaventura concerne anche la trattazione della teologia come scienza redatta da un teologo autentico quale egli è, e pertanto ne svela i principî epistemologici adottati meglio di ogni altra sua opera.

L'approccio relazionale è il fondamento di tutto il sapere espresso nel pensiero di Bonaventura. È necessario mettere in relazione tutti gli ambiti disciplinari per raggiungere una conoscenza esaustiva della realtà materiale e immateriale. Questa esigenza è alla base dell'opuscolo *De reductione artium ad theologiam*, che mira a costituire una *scientia veritatis* rispondente alle necessità umane del sapere e dell'agire. Altra priorità è quella di stabilire un ambito relazionale per qualificare l'essenza del Dio Triuno della cristianità e le sue implicazioni per la creazione e la condotta dell'umanità in seno a essa. Tutte le sue opere sono permeate dall'esigenza, tipicamente

⁷ *Hexaem.*, II, 33 (OSB VI/1, pp. 90-91): «Iste autem ascensus fit per affirmationem et ablationem: per affirmationem, a summo usque ad infimum; per ablationem, ab infimo usque ad summum; et iste modus est conveniens magis, ut: non est hoc, non este illud; nec privo ego a Deo quod suum est, vel in ipso est, sed attribuo meliori modo et altiori, quam ego intelligo».

⁸ Cfr. Aristotele, *Fisica*, II 7, 198a 23-b 9, testo greco a fronte, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2011, pp. 218-219.

⁹ Cfr. F. Capra, P.L. Luisi, *The Systems View of Life. A Unifying Vision*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 304-305.

¹⁰ Cfr. G. LaNave, *Through Holiness to Wisdom: The Nature of Theology according to Saint Bonaventure*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2005, pp. 29-69.

francescana, di comprendere e manifestare la connessione amorevole del creato con il Creatore. L'approccio relazionale, o l'esigenza di transdisciplinarietà, è alla base del paradigma sistemico adottato dall'ecologia, come dimostra il suo strumento epistemologico, il concetto di ecosistema.

Il paradigma organico riassume e completa i precedenti approcci epistemologici, connettendoli in un quadro semantico di schietta derivazione biologica, ricavabile anche metaforicamente dalla Sacra Scrittura. Basti ricordare l'identità del Cristo in Gv 15,5: «Io sono la vite. Voi siete i tralci», per giustificare il ruolo centrale assegnato da Bonaventura al Cristo come Verbo per la mediazione fra trascendenza e immanenza, ai fini del completamento della creazione e della salvezza dell'uomo.

Un approccio a un tempo induttivo, processuale, relazionale e organico si riscontra come elemento caratterizzante lo strumento epistemologico tipico dell'ecologia, denominato ecosistema, che rappresenta il modello strutturale e funzionale dello scenario naturale di cui siamo parte come umanità¹¹. Da qui l'interesse ad approfondire la comparazione con l'epistemologia bonaventuriana ai fini di riscontrarne le affinità e le implicazioni per le ricadute culturali ed etiche, nonché per la crescita della spiritualità umana. La polifunzionalità dell'approccio epistemologico sistemico, che si rivela nelle aggettivazioni di induttivo, processuale, relazionale e organico, presuppone un connotato ontologico irrinunciabile, che è quello della comunicabilità, ossia della possibilità di scambio di materia, energia e informazione tra tutti i componenti di qualsiasi sistema oggetto di studio. Di seguito saranno forniti alcuni esempi significativi di approccio epistemologico sistemico dedotti dalle opere bonaventuriane.

2. Il percorso epistemologico dell'«*Itinerarium mentis in Deum*».

L'intero percorso (*itinerarium*) che porta alla realtà ultima e assoluta (Dio) si delinea come un percorso conoscitivo attuato attraverso l'unità psico-fisica costituita dal corpo e dalla mente radicata nell'esperienza sensibile. Questo percorso è metaforicamente descritto come un *ascensus* (elevazione spirituale) attraverso una scala costituita dalla stessa realtà in cui viviamo (*ipsa rerum universitas est scala ad ascendendum in Deum*). Essendo scala, la realtà costituisce uno strumento pedagogico che presuppone uno sforzo intellettuale per risalire dai gradini più bassi (*oportet nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos*), a quelli intermedi (*oportet nos transire ad mentem nostram quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos*), a quelli più alti e terminali (*oportet nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum et supra nos, aspiciendo ad primum principium*)¹².

¹¹ Cfr. F. Caporali, S. Procacci, A. Rizzacasa, *Eco-Etica. Per un futuro possibile*, Morlacchi, Perugia 2012.

¹² Cfr. *Itin.*, I, 2 (OSB V/1, p. 502).

Questo è un percorso virtuoso, un percorso che è allo stesso tempo gnoseologico e teologico, che parte dalla conoscenza del creato e la riporta al Creatore: Epistemologicamente, è un autentico percorso di tipo induttivo, dal sensibile al trascendente, che viene ulteriormente precisato in questi termini:

Poiché, però, nella scala di Giacobbe prima si sale, collochiamo alla base il primo grado dell'elevazione, considerando questo mondo sensibile come uno specchio, attraverso cui perveniamo a Dio, sommo creatore.¹³

Alla fine della prima tappa dell'itinerario, quella dell'incontro sensibile e ragionato con il creato, emergono tutte le sue molteplici sfaccettature e proprietà (*origo, magnitudo, multitudo, pulcritudo, plenitudo, operatio, ordo*¹⁴) che danno testimonianza nel complesso della sapienza ordinatrice del Creatore quale *causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi*. Da queste considerazioni scaturiscono sorprendentemente, alla fine del primo capitolo, tanto il primo grande ammonimento quanto la prima grande profetica constatazione a carattere ecoteologico, che suonano oggi estremamente attuali secondo l'interpretazione dei segni dei tempi:

Colui, dunque, che non è illuminato dagli splendori innumerevoli delle creature, è cieco; colui che non si scuote per le tante voci, è sordo; colui che per tutte queste meraviglie non loda Dio, è muto; colui che da tanti segni non si innalza al primo principio è stolto. – Apri dunque gli occhi, tendi le orecchie dello spirito, sciogli le tue labbra, eccita il tuo cuore, perché tu veda, ascolti, lodi, ami e veneri, esalti e onori il tuo Dio in tutte le creature, perché non avvenga che tutto il mondo insorga contro di te.¹⁵

Nel secondo capitolo dell'*Itinerarium mentis in Deum*, il procedimento induttivo esamina in dettaglio come avvenga il processo di penetrazione della realtà esterna entro l'unità psico-fisica costituita dal corpo umano, approfondendo la relazione tra la capacità razionale umana e la realtà sensibile che la comprende e la sollecita. Attraverso il procedimento induttivo che esamina il fatto contingente, dinamismo e relazione si rivelano come elementi ontologici fondanti la realtà. Il risultato del processo è sintetizzato nell'espressione seguente: «È da rilevare, dunque, che questo mondo, chiamato macrososmo, penetra nella nostra anima, detta microcosmo, attraverso le porte dei cinque sensi, in tre modi: per mezzo della percezione

¹³ Ivi, 9 (pp. 506-507): «Quoniam igitur prius est ascendere in scala Iacob, primum gradum ascensionis collocemus in imo, ponendum totum istum mundum sensibilem nobis tanquam speculum, per quod transeamus ad Deum opificem summum».

¹⁴ Cfr. ivi, 14 (p. 508).

¹⁵ Ivi, 15 (pp. 510-511): «Qui igitur tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat surdus est; qui ex omnibus his effectivus Deum non laudat mutus est; qui ex tantis indicibus primum principium non advertit stultus est. – Aperit igitur oculos, aures spirituales admove, labia tua solve et cor tuum appone, ut in omnibus creaturis Deum tuum videas, audias, laudes, diligas et colas, magnifices et honores, ne forte totus contra te orbis terrarum consurgat».

delle cose sensibili, del diletto e del giudizio»¹⁶. L'assunto che il mondo esterno possa penetrare in quello interno attraverso la porta dei sensi producendo conseguenti effetti richiama da vicino le tesi dello scienziato tedesco Ernst Haeckel (1834-1919), il quale ha coniato nel 1866 il termine «ecologia» (*Öcologie*) quale scienza delle relazioni che definisce l'ontogenesi (il ciclo biologico individuale) come un riepilogo della filogenesi (l'evoluzione delle specie) e che consacra il paradigma evolucionista come chiave esplicativa della dinamica della vita su questo pianeta¹⁷. Il significato di questa relazione microcosmo/macrocosmo ha enorme rilevanza per l'interpretazione del dinamismo cosmico, la scansione temporale degli eventi, l'articolazione dello sviluppo della vita tramite l'adattamento, la comparsa della coscienza e della spiritualità¹⁸.

La scansione delle tre fasi (apprendimento, diletto e giudizio) in cui si articola la prima tappa del processo conoscitivo nell'interfaccia macrocosmo/microcosmo è inoltre indicativa di come il procedimento induttivo consenta di seguire la concatenazione dei fatti secondo il principio di causa/effetto a ogni livello di organizzazione della realtà, e di rivelarne la forza creativa sottostante che induce l'insorgenza di nuove "emergenze" o novità. Un esempio paradigmatico si ritrova nella seguente stupefacente considerazione: «Infatti, le cose che si generano o producono in natura, sono generate e prodotte con gli elementi grazie alla luce che fonde nei corpi misti proprietà contrapposte, attraverso l'azione delle forze naturali»¹⁹.

Questa *operatio virtutis naturalis* che avviene per opera della luce solare è oggi un processo scientificamente dimostrato come operante nella realtà e denominato fotosintesi, che è appunto capace di aggregare gli elementi semplici (acqua, terra, aria, fuoco) e di conciliare i contrari (ad esempio acqua e fuoco o energia) nella realizzazione di corpi composti, come sono prima di tutto le piante che compiono la fotosintesi (organismi autotrofi) e che permettono l'incanalamento dell'energia-materia lungo la catena trofica, dando luogo a tutte le susseguenti espressioni della biodiversità eterotrofa (vita animale e microbica). Il diletto che segue l'apprendimento si sviluppa in seguito a un processo di armonizzazione tra l'esterno inducente e l'interno recipiente, se sussiste una condizione di convenienza,

¹⁶ Ivi, II, 2 (pp. 514-515): «Notandum igitur, quod iste mundus, qui dicitur macrocosmus, intrat ad animam nostram, quae dicitur minor mundus, per portas quinque sensuum, secundum ipsorum sensibilium apprehensionem, oblectationem et diiudicationem».

¹⁷ Cfr. E. Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie*, 2 voll., Georg Reimer Verlag, Berlin 1866, dove è data la seguente definizione: «Unter Oecologie verstehen wir die gesammte Wissenschaft von den Beziehungen des Organismus zum umgebenden Aussenwelt, wohin wir im weiteren Sinne alle "Existenz-Bedingungen" rechnen können» (vol. II, p. 286).

¹⁸ Cfr. F. Caporali, A. Cordelli, L. Galleni, S. Procacci, A. Rizzacasa, *Is There a Hierarchical Consciousness? Individual, Social and Cosmic Consciousness*, «Transdisciplinarity in Science and Religion», 4 (2008), pp. 117-133.

¹⁹ *Itin.*, II, 2 (OSB V/1, pp. 514-515): «Nam ex elementis per virtutem lucis conciliantis contrarietatem elementorum in mixtis habent generari et produci quaecumque generantur et producuntur per operationem virtutis naturalis».

ossia di corrispondenza tra le qualità esterne e quelle interne. Grazie alla percezione sensibile, l'organismo sviluppa una rappresentazione o mappa del mondo esterno e dei suoi componenti, per cui questa corrispondenza si realizza sulla base della qualità della proporzione («ogni diletto è sempre provocato dalla proporzione»²⁰) tra aspettative interne e i caratteri rilevati con la rappresentazione del mondo esterno. Il diletto non giustifica però la fase deliberativa finale del processo conoscitivo, quella del giudizio, che prelude all'azione e quindi all'intervento sul mondo esterno. La fase del giudizio è quella più delicata perché presuppone criteri universali che risiedono nelle qualità intrinseche della ragione umana e che non sono riscontrabili all'esterno, in quanto essa sola è depositaria del carattere di *imago Dei* («ogni creatura che conosce Dio ne è immagine»²¹).

Le capacità conoscitive e deliberative della ragione vengono trattate nel terzo capitolo, attraverso la loro triplice articolazione in memoria, intelletto e volontà. La memoria funziona non solo in qualità di archivio delle informazioni, ma anche come sede della loro elaborazione in successione temporale in quanto essa «ritiene le cose trascorse ricordandole, le presenti percependole, le future prevedendole»; in virtù di questa capacità, «la memoria si rivela immagine dell'eternità, il cui invisibile presente si estende per tutti i tempi»²². L'intelletto, attraverso le sue deduzioni logiche, sviluppa la conoscenza razionale, ma per formulare i giudizi finali si deve basare su principi universali di fondo che necessitano il collegamento con la verità divina. Come meglio precisato nelle questioni disputate *de scientia Christi*,

infatti, lo spirito razionale ha un aspetto superiore e uno inferiore. Pertanto, come per un completo giudizio deliberativo della ragione in campo pratico l'aspetto inferiore della ragione non è sufficiente senza quello superiore, così questo è necessario per un giudizio completo della ragione in campo speculativo. Ma l'aspetto superiore della ragione è quello in cui si trova l'immagine di Dio, che aderisce alle leggi eterne e per mezzo loro definisce e giudica con certezza tutto ciò che definisce; e questo gli compete in quanto è immagine di Dio.²³

Anche la volontà opera a livello di giudizio, assecondata dalle componenti della valutazione del desiderio, ma il riferimento certo permane nelle leggi divine in quanto «niente è superiore alla mente umana, se non colui che l'ha creata; dunque, la nostra mente, se procede con piena consapevolezza dei fondamenti del suo procedere, applica nel suo giudi-

²⁰ Ivi, 5 (pp. 516-517): «Omnis autem delectatio est ratione proportionalitatis».

²¹ Cfr. *Sc. Chr.*, q. 4, concl. (OSB V/1, pp. 142-143): «omnis est imago, quae cognoscit Deum».

²² Cfr. *Itin.*, III, 2 (OSB V/1, pp. 528-531): «Operatio autem memoriae est retentio et repraesentatio non solum praesentium, corporalium et temporalium, verum etiam succedentium, simplicium et sempiternalium. Retinet namque memoria praeterita per recordationem, praesentia per susceptionem, futura per praevisionem».

²³ *Sc. Chr.*, q. 4, concl. (OSB V/1, pp. 142-143): «Cum enim spiritus rationalis habeat superiorem portionem rationis et inferiorem; sicut ad plenum iudicium rationis deliberativum in agendis non sufficit portio inferior sine superiori, sic et ad plenum rationis iudicium in speculandis. Haec autem portio superior est illa, in qua est imago Dei, quae et aeternis regulis inhaerescit at per eas quidquid definit certitudinaliter indicat et definit; et hoc competit ei, in quantum est imago Dei».

zio deliberativo le stesse leggi divine»²⁴. Memoria, intelletto e volontà, co-presenti nella mente umana e derivanti in successione, richiamano per le loro facoltà le qualità della «beatissima Trinità», e pertanto ne viene giustificata la condizione di *imago Dei* nei seguenti termini:

Quando dunque considera se stessa, la mente, attraverso se stessa come per mezzo di uno specchio, si eleva alla contemplazione della beata Trinità: del Padre, del Verbo e dell'Amore, tre persone coeterne e consustanziali, in modo che ciascuna delle tre è in ciascuna delle altre, ma una non è l'altra, e tutte e tre formano un solo Dio.²⁵

In questa analisi del rapporto di interazione microcosmo/macrocosmo, in particolare nella successione delle fasi della elaborazione razionale dell'informazione sensibile, si possono ravvisare elementi analogici di procedura, tipici dell'epistemologia sistemica, che tuttora persistono entro il processo decisionale umano, come discusso da Fabio Caporali²⁶.

Il carattere induttivo dell'epistemologia espressa nell'*Itinerarium mentis in Deum* raggiunge un apice nel quarto capitolo, dove il carattere finalistico della ricerca di Dio nel microcosmo umano trova sostegno, mentre d'altra parte si denuncia nei termini seguenti la ragione della mancata capacità dell'uomo di praticare questa via di conoscenza:

[...] la ragione di ciò è facile a dirsi, poiché la mente umana distratta in molte preoccupazioni, non può rientrare in se stessa per mezzo della memoria; offuscata dalle sue immaginazioni, non si raccoglie in se stessa per mezzo dell'intelligenza; adescata dalle passioni, non ritorna in se stessa col desiderio di interiori soavità e di letizia spirituale. Quindi interamente immersa nelle cose sensibili, non può rientrare in sé come nell'immagine di Dio.²⁷

Queste considerazioni appaiono di carattere universale e risultano pertanto attuali anche oggi, in una comunità umana mondiale dominata dagli idoli del benessere materiale ricercato a ogni costo, indipendentemente da questioni etiche e spirituali riguardanti il rapporto con gli altri, con l'ambiente e con Dio. Questi temi costituiscono anche oggetto di indagine

²⁴ *Itin.*, III, 4 (OSB V/1, pp. 534-535): «Nihil autem est superius mente humana, nisi solus ille qui fecit eam: igitur in iudicando deliberativa nostra pertingit ad divina leges, si plena resolutione dissolvat».

²⁵ *Ivi*, 5 (pp. 534-537): «Dum igitur mens se ipsa considerat, per se tanquam per speculum consurgit ad speculandam Trinitatem beatam Patris, Verbi et Amoris, trium personarum coeternarum, coequalium et consubstantialium, ita quod quilibet in quolibet est aliorum, unus tamen non est alius, sed ipsi tres sunt unus Deus».

²⁶ Cfr. F. Caporali, *Ecological Agriculture: Human and Social Context*, in C. Clini, I. Musu, M.L. Gullino (a cura di), *Sustainable Development and Environmental Management. Experiences and Case Studies*, Springer, Dordrecht 2008, pp. 415-429.

²⁷ *Itin.*, IV, 1 (OSB V/1, pp. 538-539): «Sed ratio est in promptu, quia mens humana, sollicitudinibus distracta, non intrat ad se per memoriam; phantasmatis obnubilata, non redit ad se per intelligentiam; concupiscentiis illecta, ad se ipsam nequaquam revertitur per desiderium suavitatis internae et laetitiae spiritualis. Ideo totaliter in his sensibilibus iacens, non potest ad se tanquam ad Dei imaginem reintrare».

in settori di specializzazione del sapere ecologico, quali la ecopsicologia e la ecolinguistica, che senza dubbio rientrano nella più vasta area transdisciplinare della ecoteologia.

La via di risoluzione a queste problematiche proposta da Bonaventura riguarda il riappropriarsi dei "sensi spirituali", attraverso l'esercizio delle virtù teologali della fede, della speranza e della carità, quali si sono manifestate nella verità del Cristo incarnato e risorto.

Nel capitolo quinto vengono discussi gli attributi di Dio come perfezioni, inclusa quella che risolve la coincidenza degli opposti. Nel sesto e ultimo capitolo si mettono in rilievo le qualità della beatissima Trinità, che in definitiva ricapitolano gli aspetti di epistemologia sistemica già rilevati come comunicazione pienissima, processuale, relazionale e organica («per la perfetta comunicabilità del sommo bene è necessaria la Trinità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo»²⁸).

3. Il «*Commento alle Sentenze*».

Gli aspetti epistemologici che sono alla base del lavoro teologico di Bonaventura sono stati esaminati in dettaglio in due studi recenti di Gregory LaNave²⁹ riguardanti il *Commento alle Sentenze*. Lo studioso americano ha messo in rilievo il ruolo svolto dalle quattro cause della conoscenza di Aristotele nel definire i caratteri della teologia come scienza. In estrema sintesi, lo sviluppo dell'intera scienza teologica è interpretato nel *Commento alle Sentenze* come:

- processo che scaturisce dall'autore del libro, Pietro Lombardo, quale fonte secondaria (o causa efficiente) derivata dalla sacra Scrittura e dalla dottrina dei Padri della Chiesa;
- trattazione di una materia o soggetto (causa materiale) che evidenzia un dinamismo di indagine interno rispettivamente distinto in *principium radicale* (tutto ciò al quale le cose di fede sono ridotte come punto fondante), *totum integrale* (tutto ciò al quale le cose sono ridotte come unica entità globale costituita di elementi interdipendenti) e *totum universale* (tutto ciò al quale le cose di fede sono ridotte come vero soggetto);
- trattazione che adotta diversi modi di procedere (causa formale) comunque basati sulla ragione che serve a giustificare i fatti di fede e a renderli comprensibili;
- processo che mira a realizzare la gioia di coloro che sono perfetti nella fede (causa finale).

Costruendo un parallelismo formale possiamo affermare che le quattro cause della conoscenza stanno tanto come colonne portanti del tempio

²⁸ Cfr. *ivi*, VI, 2 (p. 558): «per summam boni comunicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti».

²⁹ Cfr. LaNave, *Through Holiness to Wisdom*, cit.; Id., *Bonaventure's Theological Method*, in J.A. Wayne Hellmann, L. Hammond (a cura di), *A Companion to Bonaventure*, Brill, Leiden 2013, pp. 81-120.

della teologia bonaventuriana quanto come pilastri dell'edificio dell'ecologia ecosistemica. Nella prima architettura il principio organizzativo è la struttura trinitaria, nella seconda è il concetto di ecosistema. Fabio Caporali³⁰ ha evidenziato come l'attuale procedimento di analisi input/output che sta alla base dell'indagine del dinamismo ecosistemico sia in larga parte riferibile al modello processuale svelato dalle quattro cause della conoscenza di Aristotele.

4. Teologia come «scientia veritatis».

Il pensiero bonaventuriano nel suo complesso stupisce, e allo stesso tempo affascina, per la sua unità intrinseca, ossia per la capacità di esprimere un sistema conoscitivo coerente capace di cogliere e spiegare la realtà nella totalità delle sue espressioni materiali e immateriali, costituendo un quadro di riferimento completo per le aspettative umane.

La necessità del collegamento interdisciplinare è un elemento di grande rilevanza per la costituzione dell'unità e della trasmissione del sapere, e l'opuscolo *De reductione artium ad theologiam* rappresenta un esplicito esempio di come la conoscenza si possa organizzare in un quadro comunicativo composto di approfondimenti disciplinari tra loro complementari, per rispondere alla finalità complessiva di progresso culturale, etico e religioso. Il principio ispiratore e unificante dell'opera è riportato all'inizio sotto la forma della citazione di Gc 1,17: «Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum»³¹.

La citazione illustra sinteticamente il tema che informa l'intera trattazione in quanto «queste parole si riferiscono alla fonte di ogni illuminazione e, nello stesso tempo, fanno capire che da quella sorgente di luce si diffondono copiosamente molteplici luci»³². Ne segue una mappatura del sistema della conoscenza secondo le cause scatenanti che provengono dalla molteplicità delle fonti, comunque traenti origine dalla fonte primaria del *Pater luminum*. In questa mappatura emerge un'organizzazione assemblante della conoscenza di tipo induttivo, che prende le mosse dalle forme prodotte dall'uomo con il suo lavoro (*ars mechanica*), procede con la conoscenza ricavata dalla riflessione sulle forme della natura (*cognitio sensitiva*), seguita da quella prodotta dai procedimenti della ragione e della scienza (*cognitio philosophica*) e terminante con quella tratta dalla lettura della sacra Scrittura e acquisita attraverso la grazia (*cognitio gratiae et sacrae Scripturae*).

Questo sistema di conoscenza è nel complesso in grado di orientare l'intera condotta della vita umana in quanto capace di svelare nel mondo contingente la verità delle cose, del pensiero e delle azioni e, nel mondo

³⁰ Cfr. Caporali, *Ecological Agriculture*, cit.

³¹ Cfr. *Red. art.*, 1 (OSB V/1, pp. 38-39).

³² *Ibid.*: «In hoc verbo tangitur origo omnis illuminationis, et simul cum hoc insinuat multiplicitatis luminis ab illa fontali luce liberalis emanatio».

trascendente, di riconoscere in Dio le cause di ogni realtà, e perciò di essere «causa subsistendi, ratio intelligendi et ordo vivendi»³³.

Conclusione.

L'appello che papa Francesco rivolge con l'enciclica *Laudato si'* a tutta l'umanità, affinché si faccia carico responsabilmente della «cura della casa comune», contempla in primo luogo la denuncia del «paradigma tecnocratico», che vede la tecnologia come un fine in se stesso capace di sostenere un'economia «impossibile», senza limiti, basata sul consumismo privato a spese del deterioramento dei beni comuni (clima, aria, acqua, fertilità del suolo, biodiversità) che garantiscono i supporti ecologici a sostegno della vita. In contrapposizione a questo paradigma illusorio viene avanzato un «paradigma eco-teologico», che risulta dalla composizione armonica tra la moderna scienza dell'ecologia e la teologia francescana medievale, di cui Bonaventura è uno dei massimi esponenti. Le implicazioni per la condotta futura dell'umanità riguardano anzitutto una svolta culturale per educare alla «spiritualità ecologica» fondata sui seguenti punti:

- riconoscimento dell'ontologia del bene comune (l'intera creazione) e dei beni comuni;
- assunzione di responsabilità per riaffermare l'identità umana di usufruttuari del bene comune e dei beni comuni;
- attuazione di linee di orientamento e azione per educare alla spiritualità ecologica.

In merito allo sviluppo del terzo punto, papa Francesco individua le seguenti linee di orientamento:

- educare alla reinterpretazione dell'economia: «l'economia, come indica la parola stessa, dovrebbe essere l'arte di raggiungere un'adeguata amministrazione della casa comune, che è il mondo intero» (*Evangelii Gaudium*, n. 206);
- educare alla cittadinanza ecologica, cioè all'alleanza tra l'umanità e l'ambiente (cfr. *Laudato si'*, n. 209);
- educare alla conversione ecologica; infatti «la spiritualità cristiana propone un modo alternativo di intendere la qualità della vita, e incoraggia uno stile di vita profetico e contemplativo, capace di gioire profondamente senza essere ossessionati dal consumo» (*Laudato si'*, n. 222).

È proprio il pensiero di papa Francesco che, autorevolmente, riporta all'attualità il grande magistero teologico e filosofico di Bonaventura; il quale ha insegnato come a partire dall'umiltà di una creatura che apprende si possa risalire alla sapienza che crea.

³³ Cfr. *ivi*, 4 (pp. 42-43).