

Annotazioni e confronti circa la dottrina della libertà del Dottore serafico

di *Carmino De Filippis, OFM Cap e Daniela Martinelli*

1. *Introduzione.*

L'uomo come essere libero non realizza il suo compimento, non può arrivare al suo compimento, se non attraverso la sua libertà. Essere libero, in generale, significa la capacità di poter conquistare il proprio significato. Non potrei essere felice se fossi costretto al mio fine, non sarebbe una felicità mia, non sarebbe il destino mio. È attraverso la mia libertà che il fine, il possesso ultimo e perfetto, può diventare risposta per me. Un compimento dell'uomo che avvenga per modalità non libere non sarebbe umano: non una perfezione, bensì una contraddizione. Il destino è qualcosa di fronte al quale l'uomo è responsabile, il modo che ha di raggiungerlo è responsabilità sua, è frutto di libertà, di libertà nella *rectitudo*.

A tale proposito, il discorso bonaventuriano è affascinante conferma e acuto approfondimento. Esso offre, tra l'altro, al mondo contemporaneo una ripresa di autorevole tradizione e riferimento. Qui la libertà degli individui umani apparentemente autentica, è, in verità, minacciata dalla crisi dell'esercizio della ragione, dai grandi mezzi di comunicazione tendenti alla manipolazione, dalle poche certezze morali, e dal permissivismo pratico spacciato per dignità umana. La libertà attualmente concepita come opportunità di fare ciò che si vuole, come autonomia e indipendenza, come emancipazione sociale, come essere se stessi, non sembra produrre buoni frutti e rispondere effettivamente alla richiesta e alla vocazione dell'essere uomo e a raggiungere il fine per cui è stato creato. Il tentativo della libertà della coscienza moderna di autogiustificarsi finisce allora in una incapacità di realizzarsi.

In questo contesto, la concezione del libero arbitrio coltivata dal Dottore serafico e, in generale, la ricchezza della sua antropologia teologica, appaiono come uno spiraglio; il suo pensare si confà molto all'attualità ecclesiale e a una parte dell'intendere culturale moderno di sentore esistenzialista, dalle forti esigenze di carattere affettivo con finalità prevalentemente pratiche.

Bonaventura, massimo rappresentante del pensiero cristiano improntato di agostinismo, con la sua intelligenza concreta e affettiva risponde in pieno al desiderio del Concilio Vaticano II di aggiungere agli studi di san Tommaso quelli di altri Maestri esortando a una teologia che non sia solo

di marca prettamente concettuale intellettuale ma anche esperienziale – un fare teologia non solo con la mente ma anche con la forza degli affetti¹.

2. *Le fonti circa la libertà.*

Il mondo antico spiegava la libertà in rapporto all'io empirico sociale o alla moralità, non cercava il fondamento e attribuiva gli avvenimenti al fato. Con il cristianesimo il concetto di libertà ha assunto grande importanza. Dio crea, salva, ma è anche giudice, quindi l'uomo sperimenta attraverso questo incontro la propria indipendenza e responsabilità, ed emerge con forza il problema della libertà come declinazione al bene². Il periodo medievale ha dato grande rilievo a queste tematiche tanto che la libertà diventa l'elemento fondante di ogni disciplina antropologica nella maggior parte dei pensatori. Riguardo la definizione di libertà Bonaventura non ricorre ai filosofi, che la pensano limitata alla moralità, ma esamina e risolve le varie questioni considerando e rielaborando le formule scolastiche di Agostino, Anselmo e Bernardo. Terrà presente Agostino con il suo enunciato *facultas rationis et voluntatis*; utilizzerà la tesi teologica di Bernardo per cui il libero arbitrio è il consenso risultante dalla congiunzione della libera volontà e della ragione³; la sua fonte principale sarà però il *De libertate arbitrii* di Anselmo d'Aosta, in cui il libero arbitrio è la *potestas* di conservare la *rectitudo* per se stessa.

Bonaventura analizza e seleziona gli elementi dei diversi enunciati dei tre maestri, li rende complementari e li applica alle varie situazioni della libertà. Troviamo anche nei suoi scritti sul libero arbitrio una breve citazione di filosofia naturale di Aristotele, di cui credeva legittimo l'utilizzo, riferita a un passo dell'*Etica Nicomachea* in cui il filosofo parla di un elemento irrazionale dell'anima che resiste alla ragione. Il concetto di libero arbitrio sarà il risultato della metafisica aristotelica attenuata dai Padri e della concezione agostiniana platonica arricchito dall'idea di *dominium* o possesso di sé⁴. Anche se non appare innovatore nei confronti della tradizione, riesce a elaborare una sua definizione di libero arbitrio che resta, ad oggi, di grande interesse e attualità⁵.

¹ Cfr. J. VILLAGRASA, *La filosofia di san Tommaso e il Concilio Vaticano II*, in «Alpha Omega», XVII (2014) 3, pp. 363-416.

² Cfr. C. FABRO, *La libertà in san Bonaventura*, in A. POMPEI (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del Congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio (Roma 19-26 settembre 1974), 3 voll., Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura, Roma 1976, II, p. 534.

³ Cfr. V.C. BIGI, *La dottrina della libertà in san Bonaventura*, in ID., *Scritti francescani. Filosofia Teologia Spiritualità*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2018, p. 248.

⁴ Cfr. V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura da Bagnoregio*, Laurentianum, Roma 1974, p. 209.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 14.

Bisogna notare che Bonaventura, pur manifestando rispetto formale per la tradizione, mostra piena autonomia nel giudicare le diverse autorità, che vengono considerate e valutate secondo ragione. Egli ritiene *author* colui che esprime idee le quali, seppur espresse da altri, sono frutto di rielaborazione personale. Il Serafico è un intellettuale non estraneo alla realtà in cui vive e che sente forte l'esigenza di elaborare proposte valide a problemi della cultura del suo tempo; d'altronde un autore si considera originale se attraverso la sua opera è riuscito a produrre sviluppi positivi nel clima culturale dell'epoca in cui ha operato.

Il suo pensiero è originale e sistematico in quanto alimentato dalla sua appartenenza all'Ordine francescano; è il risultato di un ripensamento personale delle idee di altri autori che con lui hanno assunto un significato e un contenuto diverso⁶ e hanno apportato inoltre elementi lessicali e terminologie del tutto nuove⁷.

Anche la sua definizione di libertà abbiamo visto essere una sintesi di quelle più conosciute tra gli scolastici: *facultas rationis et voluntatis* di Agostino, *consensus rationis et voluntatis* di Bernardo, *potestas servandi rectitudinem propter ipsam rectitudinem* di Anselmo. Il Dottore serafico non ne sceglie una in particolare, ma prende da ciascuna alcuni aspetti, rendendole complementari nella sua concezione finale di libero arbitrio. Bonaventura, apparentemente, non sembra un innovatore e leggendolo sembra richiamare alla mente solo autori precedenti. In realtà è di grande interesse la sua interpretazione personale di libero arbitrio come auto-dominio o possesso di sé, con la quale delinea il contenuto intrinseco e universale della libertà.

3. La libertà nella dottrina antropologica di san Bonaventura.

3.1 La definizione di libertà.

La dottrina della libertà, esposta principalmente nelle *distinctiones* 14-16 del commento al secondo libro delle *Sentenze* del Lombardo, è uno dei temi più interessanti del pensiero di Bonaventura; è una trattazione vasta in cui il libero arbitrio viene prima analizzato in generale, poi nelle particolari situazioni. Lo scopo principale è mettere in risalto la grandezza e la dignità della libertà umana secondo l'idea di analogia universale che Bonaventura delinea nella sua visione dell'uomo e del creato⁸.

⁶ Cfr. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Città Nuova, Roma 2006, pp. 489-500.

⁷ Cfr. A. QUACQUARELLI, *La spiritualità patristica e san Bonaventura*, in «Doctor Seraphicus», XXIV (1977), pp. 29-42.

⁸ Cfr. É. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, ed. it. a cura di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2017², p. 205.

Nella *distinctio* 24 Bonaventura presenta una concisa definizione del concetto di libero arbitrio:

Il libero arbitrio è quella facoltà dell'intelletto e della volontà, che sceglie il bene quando è assistita dalla grazia, o il male quando essa non lo assiste più. E lo si chiama libero quanto alla volontà, la quale può inclinarsi verso ciò che vuole; e invece lo si chiama arbitrio quanto all'intelletto, a cui appartiene quella facoltà o potenza cui spetta anche il discernimento tra il bene e il male. Esso talora, pur avendo il discernimento del bene e del male, sceglie ciò che è male, talaltra ciò che è bene. Ma mentre non sceglie ciò che è bene senza l'aiuto della grazia, il male invece lo sceglie di per sé. [...] Dunque quella potenza dell'anima razionale che può volere il bene o il male, discernendoli entrambi, è chiamata libero arbitrio; e questo non lo posseggono le bestie, perché mancano dell'intelletto, e tuttavia possiedono l'istinto e l'appetito dei sensi.⁹

Bonaventura parte dall'analisi fenomenologica dei due termini usati dalla scolastica per giungere alla definizione di libertà: *liberum arbitrium* come unione dell'atto razionale e dell'atto volontario. Le interpretazioni che venivano date erano diverse: gli aristotelici lo consideravano *liberum de voluntate iudicium*, ma per il Dottore serafico dire libero giudizio non è come dire libero arbitrio; l'arbitro non è il giudice; nel giudizio l'azione razionale è guidata dalle leggi, nell'arbitrio invece dalla volontà; è il termine «arbitrio» che definisce l'imperativo autonomo della volontà¹⁰.

Nei suoi scritti emerge che questo termine viene equiparato con il sinonimo *dominium*¹¹ e che fa da filo conduttore a tutta la sua ricerca sul significato della libertà. Il libero arbitrio non è altro che autodomínio che dipende da ragione e volontà, cioè dalla sostanza razionale composta da conoscenza e affettività. L'autodomínio non è potestà di scelta, ma pieno possesso del proprio atto e dell'oggetto voluto, inteso come quello specifico oggetto di appetito razionale che può riguardare qualsiasi categoria compresa la virtù. La volontà «è padrona dell'atto proprio in quanto che può emetterlo (*esse in actu*) o contenerlo (*cessare ab actu*) a piacimento»¹² secondo il suo desiderio.

⁹ *II Sent.*, d. 24, p. 1, cap. 3 (II, p. 550b): «Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur, gratia assistente, vel malum, eadem desistente. Et dicitur liberum quantum ad voluntatem, quae ad utrumlibet flecti potest; arbitrium vero quantum ad rationem, cuius est facultas vel potentia illa, cuius etiam est discernere inter bonum et malum; et aliquando quidam, discretionem habens boni et mali, quod malum est eligit, aliquando vero quod bonum est. Sed quod bonum est, nisi gratia adiuta, non eligit, malum vero per se eligit. [...] Illa igitur rationalis animae potentia, qua bonum vel malum potest velle, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur; quod bruta animalia non habent, quia ratione carent, habent tamen sensum et appetitum sensualitatis». Riprendiamo la trad. it. data s.v. «Liberum arbitrium» (F. PORZIA), DB, pp. 521-525.

¹⁰ Cfr. BIGI, *La dottrina della libertà in san Bonaventura*, cit., pp. 599-602.

¹¹ Cfr. *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. un., q. 3, resp. (II, pp. 598b-600b); q. 5, resp. ad 4 (p. 604b); p. 2, q. 3, resp. (pp. 614b-615b).

¹² RISTORI, *La libertà in san Bonaventura da Bagnoregio*, cit., pp. 25-26.

Il dominio può riferirsi a un atto interiore o esteriore, ma un uomo può perdere la libertà del suo oggetto non la libertà del suo interno volere, al contrario degli altri esseri irrazionali. L'utile e il dilettevole possono essere anche degli esseri irrazionali, il *bonum honestum*, principio della libertà che va contro ogni tipo di servitù, è ambito solo da creature razionali. La facoltà di avere libertà nei propri atti, cioè una volontà che trattiene se stessa, è presente solo dove c'è razionalità.

3.2 Libero arbitrio come *facultas*.

Bonaventura, sempre con lo scopo di legare originalità e tradizione, si riferisce al libero arbitrio parlando di *facultas*. Con questo termine, egli non vuole solo esprimere il termine potenza, ma anche facilità della potenza, eccesso di potere nel compiere l'atto così da attribuirle il significato di dominio riguardante ragione e volontà insieme¹³. Non è una terza potenza ma è «una facilità operativa della sostanza razionale per l'unione di ragione e volontà. Non semplice potere, ma eccesso di potere, quindi facilità di autodomínio»¹⁴. La sua originalità rispetto ad altri del suo tempo sta proprio in quest'ultimo concetto.

3.3 Rapporto tra libero arbitrio, ragione e volontà.

Ma nell'esercizio del libero arbitrio serve compresenza di ragione e volontà? Il Dottore serafico condivide la posizione tradizionale per cui la presenza di entrambe è indispensabile. Per capire come ragione e volontà generano il libero arbitrio è opportuno sapere che Bonaventura le considera come potenze nude: potere di conoscere e potere di amare, intelletto e affetto, perché solo così si coglie la loro reale differenza, attraverso i loro semplici atti il conoscere e l'appetire, luce intellettuale e spinta motrice. Dall'unione di queste due entità nasce l'attività della sostanza razionale che è superiore a quella dei bruti in cui predomina l'istinto. Intelletto e affetto quindi, si prestano a vicenda le loro potenzialità o virtù per raggiungere il pieno dominio¹⁵. Il libero arbitrio, infatti, per dominarsi, deve poter riflettere su se stesso, attraverso la *virtus cognitiva*, e muovere se stesso, con la *virtus appetitiva*, che segue l'attività della ragione. Avendo solo a disposizione l'attività della *ratio*, il libero arbitrio potrebbe soltanto riflettere sui suoi atti ed esserne consapevole, ma non potrebbe muovere o comandare; se avesse solo l'attività della volontà, potrebbe provocare azioni, ma non potrebbe avere un effettivo dominio sui propri atti, perché, non potendo riflettere su di essi non potrebbe

¹³ Cfr. *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. un., q. 3, resp. (II, pp. 598-600).

¹⁴ RISTORI, *La libertà in san Bonaventura da Bagnoregio*, cit., p. 33.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 21-42.

valutarli, e magari limitarli¹⁶. Bonaventura cita degli esempi richiamando l'immagine di due uomini che unendo le loro forze riescono a sollevare una pesante pietra generando una nuova potenza oppure la collaborazione del padre e della madre, che insieme riescono a reggere una famiglia con una capacità di direzione unitaria e rafforzata, o il concorso della mano e dell'occhio nell'attività dello scrivano. Ecco dunque il termine libero arbitrio composto di due termini così come due sono le potenze che concorrono a generarlo: dalla volontà si genera il dominio dalla ragione proviene l'autoriflessione che diventa autodominio¹⁷.

3.4 Libero arbitrio come *habitus*.

Nella quarta *quaestio* Bonaventura si chiede se il libero arbitrio sia un *habitus* dell'anima o una *potentia*¹⁸. Pietro Lombardo predilige il termine *habitus*, Anselmo aveva preferito il concetto di potenza. Bernardo aveva usato le espressioni *consensus* e *habitus animi liber sui*. Altri intendevano il libero arbitrio come potenza o un tutto universale¹⁹ che comprende in sé le due parti, oppure come potenza abituale costituito da ragione e volontà nell'atto pratico. Verrebbe ad essere così sia potenza efficace che facilità della razionalità in atto²⁰.

Agostino aveva asserito che parlando di libertà si intende la totalità dell'anima stessa²¹, Bonaventura concorda con questo pensiero, ma supera la concezione aristotelica caratterizzata da naturalismo e intellettualismo fissistico. Egli riconosce che mentre in Dio c'è identità tra libertà ed essenza divina, negli esseri razionali, che tendono progressivamente nel tempo alla perfezione e non hanno mai completo possesso di sé, questo non avviene. Rifiutando nettamente l'idea aristotelica della differenza di genere tra anima e potenze, il Dottore serafico ritiene che le potenze, nel nostro caso ragione e volontà, rappresentano tutto il potere, la forza con cui l'anima si autoesprime, ma la potenzialità dell'anima non esprime mai al massimo la totalità dell'anima stessa al punto di identificarsi a causa della temporalità. Non dimentichiamo poi che la totalità dell'anima si esprime con atti diversi riferiti a diversi oggetti. Qual è allora l'atto che la libertà compie? La volontà e la ragione producono un atto libero come poteri congiunti esprimendo la totale potenzialità dell'anima, il *totum potentiale*²².

¹⁶ Cfr. *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. un., q. 3, concl. (II, pp. 598-600).

¹⁷ Cfr. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura da Bagnoregio*, cit., pp. 28-29.

¹⁸ Cfr. *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. un., q. 4 (II, pp. 600-601).

¹⁹ «Forse è la posizione di Alessandro di Hales, ma non risulta chiaro neppure nella *Summa Theologica* a lui attribuita, sebbene vi si trovi l'espressione *potentia animae universalis*» (RISTORI, *La libertà in san Bonaventura da Bagnoregio*, cit., p. 45).

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 46.

²¹ Cfr. *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. un., q. 3, f. 1. (II, p. 597a).

²² Cfr. *ivi*, q. 6 concl. e db. 1-2 (pp. 604-607).

Alcuni autori interpretavano l'unione ragione-volontà come parti soggettive costituenti il libero arbitrio, come un *totum universale*; altri invece come due parti che si integrano, un *totum integrale*. Il Dottore serafico unisce le due opinioni, il tutto potenziale non può darsi in una potenza senza l'altra e le due partecipano entrambe dello stesso atto²³.

Gilson nell'esaminare questi aspetti del libero arbitrio, parlando di facoltà, crede si debba intendere non un potere di agire, ma piuttosto una disposizione dell'anima:

Se è così, il libero arbitrio può trovare posto nelle attitudini dell'anima umana solo tra gli *habitus*; facilità o facilitazione dell'attività intellettuale e volontaria, somiglia molto più a una disposizione permanente dell'anima che a uno strumento distinto di cui essa userebbe per esplicare la propria attività.²⁴

Gilson ci aiuta a comprendere quanto Bonaventura abbia riflettuto proprio in questo senso e creda che la libertà che coinvolge l'anima come un *totum potenziale* non è somma di potenze ma è *habitus*, vale a dire disposizione della ragione e della volontà²⁵. Si tratta di un *habitus sui generis* che produce una nuova relazione tra le due potenze, una consociazione tra i loro atti²⁶ che facilita la potenza. Il libero arbitrio è una facoltà che comprende in sé un'articolazione di potenze differenti che presiedono ad attività differenti, ma che danno luogo a un governo compiuto, unitario e armonico, grazie al loro intervento integrato e alla loro vicendevole collaborazione. Si parla quindi di libertà solo quando le due potenze svolgono attività congiunte.

Certamente l'atto della ragione rappresenta l'atto materiale e precede gli atti della volontà, infatti non possiamo volere senza conoscere, ma è altrettanto certo che nonostante l'analisi razionale, è sempre la volontà che costituisce il momento formale del giudizio definitivo. La decisione finale dipende dall'autodeterminazione, dall'autoriflessione, dall'auto-dominio e dalla pre-opzione della volontà. Bonaventura, al contrario degli aristotelici, è stato il primo che ha indicato nella volontà l'ordine che muove una decisione volontaria, ordine che produce azioni libere ma sicuramente contingenti²⁷.

Concludendo, la libertà è il *totum potenziale* dell'anima che nasce dalla congiunzione e compenetrazione di ragione e volontà le quali solo così acquistano un autentico significato spirituale e un dominio pieno sull'atto e sull'oggetto.

²³ Cfr. *ivi*, q. 3, resp. ad 6 (pp. 599b-600a).

²⁴ GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, cit., p. 380.

²⁵ Cfr. G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in san Bonaventura*, Wolters Kluwer - CEDAM, Milano 2016, p. 22.

²⁶ Cfr. *Il Sent.*, d. 25, p. 1, a. un., q. 5, resp. (II, pp. 603b-604b).

²⁷ Cfr. *ivi*, db. 2 (pp. 607b-608b).

3.5 Libertà essenziale.

Bonaventura evidenzia all'interno del concetto di libero arbitrio qualcosa di essenziale che riduce alla sola eliminazione di coazione. La coazione rientra nel concetto di necessità. Egli, come Aristotele, spiega la necessità in tre modi: necessità di violenza e coazione, necessità di indigenza e inevitabilità, necessità di esigenza e immutabilità. La volontà umana è soggetta a tutte e tre, ma in modo diverso secondo il principio che origina la necessità. Se il principio è contrario alla natura della volontà e del tutto estrinseco a essa si ha la necessità di violenza e coazione; se il principio è una deficienza intrinseca ed estrinseca si ha la necessità di indigenza (necessità di cibo) e di inevitabilità (necessità della morte); se il principio della necessità è totalmente intrinseco, del tutto conforme alla natura razionale, si parla per la volontà creata di necessità di esigenza e immutabilità. È evidente che la questione dell'essenza del libero arbitrio va vista nel quadro dei rapporti tra libero arbitrio e necessità, analizzata nelle forme estrinseca e intrinseca, necessità di coazione e di immutabilità²⁸.

3.6 Libertà da coazione.

Bonaventura afferma che coazione è servitù e libertà è padronanza e questi sono due concetti del tutto opposti quindi la libertà essenziale si ha attraverso la negazione del suo diretto contrario. I due concetti non si ostacolano, ma sono inconciliabili, c'è mutua esclusione, non possono coesistere. Il Francescano ammette quindi che la libertà degli agenti creati non può essere coartata. Si può costringere un uomo a compiere determinati atti esteriori con violenza fisica o attraverso minacce, ma non gli si può togliere il principio intrinseco della libertà e non è coazione.

Anche per Dio è metafisicamente impossibile coartare la libertà umana. Perché ci sia coazione ci dev'essere una volontà che vuole e non vuole nello stesso tempo uno stesso atto, ma questo è contraddittorio e impossibile. Il non poter coartare la volontà non è in Dio un segno di impotenza, ma affermazione di pura perfezione e potenza. È Dio che per suo desiderio ha creato l'uomo libero, andare contro la libertà significherebbe andare contro la sua volontà e contro se stesso. Questo anche per Agostino è un assurdo²⁹. Inoltre la libertà è carattere essenziale dell'umanità, toglierla significherebbe negare a un uomo la capacità di esserlo.

In definitiva l'assenza di coazione è fattore imprescindibile per l'esistenza della libertà sia negli agenti creati che in Dio³⁰.

²⁸ Cfr. F. DA POPPI, *Essenza e potestà analogica del libero arbitrio in san Bonaventura*, in «Laurentianum», 6 (1965), pp. 137-140.

²⁹ Cfr. AGOSTINO IPP., *De Gen. ad litt.*, 6, 18, 29 (NBA IX/2, pp. 321-323).

³⁰ Cfr. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, cit., p. 286.

3.7 Libertà e dignità di eccellenza.

L'assenza di coazione, richiesta dall'essenza del libero arbitrio fa scaturire la dignità di eccellenza. Bonaventura nell'espone questo concetto si richiama, ma sempre con la sua tipica autonomia, a Bernardo³¹, il quale afferma la dignità legata alla esenzione da coazione. Il Francescano, in modo originale, lega il concetto della dignità all'idea del libero arbitrio affermando che la potenza si dice libera solo se ha pieno dominio sia rispetto all'atto che all'oggetto³².

Come, similmente dal punto di vista della libertà fisica esterna, ha padronanza ed è più dignitoso e nobile chi è meno soggetto al dominio di altri, così accade nel libero arbitrio dove l'indipendenza è strettamente legata alla natura razionale. In realtà il motivo di fondo della dignità del libero arbitrio è la natura spirituale dell'uomo che lo pone in una posizione di supremazia su se stesso e su tutta la creazione. Il libero arbitrio, nuova relazione risultante dagli atti *ad invicem* di ragione e volontà, genera la riflessione come tutte le potenze spirituali e avviene che la facoltà libera comanda a se stessa in quanto natura. Il dominio del libero arbitrio non riguarda solo gli atti delle potenze dell'anima, ma anche l'esterno, le membra. La volontà degli atti morali è dunque inviolabile e il libero arbitrio resta il fondamento di ogni azione rivolta alla rettitudine o all'ingiustizia³³. La *reductio* in Dio di tutto il creato avviene quindi «nel e per il libero arbitrio»³⁴ e l'uomo diventa il *medium*, ponte tra ordine creato e increato. Tutte le sostanze razionali create hanno, essendo libere, uguale dignità in quanto questa viene da Dio per la loro somiglianza con Lui. È evidente che la *excellentiae dignitas* non è in uguale misura nel Creatore e nelle creature. Il libero arbitrio increato ha più dignità, perché la dignità di Dio è superiore rispetto a quella delle creature³⁵.

3.8 Il fine della libertà: la rettitudine morale.

Il fine della libertà è la rettitudine morale e riguarda la facoltà di conservare la giustizia, qui la disuguaglianza non è solo tra le creature e Dio, ma tra le creature stesse. Mentre la libertà divina esprime la perfezione, la libertà umana possiede i limiti del peccato e dell'imperfezione perciò, dato che non tutti gli uomini sono capaci di seguire la rettitudine, si hanno gradi diversi di libertà in chi possiede il libero arbitrio. Riguardo alla dignità il libero arbitrio non è identico, ma analogo a quello di Dio pur

³¹ Cfr. SAN BERNARDO, *La grazia e il libero arbitrio*, cap. III, n. 6, in *Opere*, I. Trattati, Scriptorium claravallense - Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1984, pp. 367-369.

³² *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. un., q. 1 resp. (II, pp. 593b-594b).

³³ Cfr. *Brevil.*, pars VII, cap. VII (V, pp. 288b-291b).

³⁴ DA POPPI, *Essenza...*, cit., p. 153.

³⁵ Cfr. MAGLIO, *Libero arbitrio...*, cit., p. 35.

tenendo presente la differenza ontologica e la diversa proporzionalità degli atti. Seguendo la tesi anselmiana secondo cui la libertà di arbitrio è la potestà di «seruare rectitudinem propter ipsam rectitudinem»³⁶, Bonaventura afferma che nell'uomo questa conosce l'imperfezione per cui la libertà può diminuire. La debilitazione della libertà umana diventa una caratteristica della libertà stessa dell'uomo. In definitiva si può dire che

la libertà umana è resa possibile dal libero arbitrio che ne rappresenta la condizione trascendentale e che in *quantum liberum* ci avvicina alla libertà divina; tuttavia, nella concreta attuazione il libero arbitrio in *quantum deficiens* e *secundum quod deliberans* sperimenta i limiti della contingenza e può allontanarsi dalla *rectitudo* e dal vero fine dell'uomo.³⁷

3.9 Libertà dell'uomo storico: il tempo e lo *status* della libertà umana.

La libertà umana la possiamo analizzare considerando due aspetti: essenziale-strutturale e dinamico-esistenziale.

L'uomo è sottoposto ai condizionamenti del mondo in cui vive e dei suoi simili per cui la sua azione esterna può essere coartata, ma non la sua decisione per l'azione libera e immanente. Tuttavia quest'ultima può essere soggetta a induzione dal mondo esterno, a impedimenti e debilitazioni che la portano a fare delle scelte che limitano l'indipendenza e l'autodominio delle decisioni. Questa situazione è strutturale nell'uomo spirito incarnato aperto al mondo. L'uomo è formato da anima e corpo, se qualcosa elimina o diminuisce le qualità del corpo, che dispongono all'atto razionale, viene anche meno o diminuisce l'atto libero che esprime l'autodominio della potenza che lo compie³⁸.

Caratteristica dello *status* della libertà umana è la creaturalità. Dio ha creato l'uomo libero, tuttavia può influire indirettamente sulla sua libertà. Pensiamo alla conversione: Dio può volgere l'affettività umana attrandola verso beni differenti da quelli che essa appetisce, ma la volontà decisionale rimane libera e, senza costrizione, muta la sua affettività.

La libertà umana è anche defettibile, la creatura può optare per il male, scelta libera, ma che si allontana dal suo fine. La volontà è libera di scegliere ciò che vuole, ma riconosce anche che il non scegliere la rettitudine è una condizione della libertà creata. In definitiva è dalla defettibilità metafisica che prende origine la defettibilità morale o colpevolezza³⁹. Bisogna evidenziare però che la libertà relativa al niente può allontanarsi dalla rettitudine, ma in quanto libertà è capace di mante-

³⁶ Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *La libertà di arbitrio*, cap. III, in *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Bari 1969, p. 166.

³⁷ MAGLIO, *Liberio arbitrio...*, cit., p. 79.

³⁸ Cfr. *II Sent.*, d. 25, p. 2, a. un., q. 6 (II, pp. 620-621).

³⁹ Cfr. *ad v.* «Liberum arbitrium», cit., pp. 523-524.

nere la rettitudine della giustizia, quindi la defettibilità metafisica non necessariamente dice defettibilità morale invece la defettibilità morale contagia la decisione libera del male⁴⁰.

A questo stato di cose risponde la grazia divina, influenza soprannaturale, sempre dono gratuito di Dio, che se accolta aiuta il ricevente ad agire con rettitudine e a superare la defettibilità metafisica e conservando nell'uomo il dominio totale sul proprio atto, oggetto e fine.

Lo *status* della libertà umana itinerante è legato al tempo. La materia ha una potenzialità inesauribile di forme contenute in essa come *rationes seminales* in attesa di attuarsi. Il Dottore serafico considera la libertà come il tutto potenziale dell'anima e se questo si considera dal punto di vista del tempo, che misura il suo cambiamento da forma a perfezione, si possono delineare sei età: infanzia, puerizia, adolescenza, giovinezza, maturità, vecchiaia illuminata da sapienza⁴¹.

L'atto libero, autodominio perfetto, dice pienezza di spiritualità, e il tempo dice progressivo sviluppo dello spirito verso l'atto libero perfetto. Il processo di liberazione è contingente formato da presente, passato e futuro. Il passato non costringe la scelta presente, la scelta deliberativa presente può confermarlo o negarlo e può anche progettare un futuro diverso. La libertà umana è un continuo divenire verso l'attuazione finale in un integrarsi nell'autodominio dell'io, di contenuti e forze interiorizzati. È un progressivo e sempre diverso prendere possesso del proprio atto, dell'oggetto e del fine. Il potere di libertà dell'uomo però deve avere determinate pulsioni e oggetti intenzionalmente presenti. Tutte le categorie di oggetti devono essere soggette alla libertà, non solo quelli riguardanti il piacere e l'utilità, ma anche quelli appartenenti all'onestà. Il potere di libertà poi si esprime con giudizio arbitrario, il quale è realmente libero solo se conosce la somma giustizia⁴². Anche il dominio sull'atto deve essere non solo esterno ma anche interno, il potere di moto deve muoversi per proprio desiderio non per qualcosa di appetibile che sta fuori.

Per tutti questi motivi Bonaventura considera la libertà una meta che si raggiunge gradualmente, un tutto potenziale che si sviluppa nell'esercizio del connubio ragione-volontà tramite l'esperienza di scelte, decisioni, opzioni diverse e irripetibili. La libertà progredisce, come più volte è stato detto, verso il fine che è il potere sulla rettitudine per se stesso. La rettitudine non è altro che l'amore per la verità e il bene, ed è voluta solo per il suo intrinseco valore di onestà. Una scelta sarà tanto più libera quanto più sarà sottomessa all'onestà. Una libertà totale richiede il dominio dell'io sul suo atto. L'uomo è vanità, debilitazione, spesso sceglie il male, ma c'è anche la grazia che lo aiuta a elevarsi al pieno autodominio.

⁴⁰ Cfr. BIGI, *La dottrina della libertà in san Bonaventura*, cit., p. 255.

⁴¹ Cfr. *Brevil.*, Prol., § 2 (V, pp. 203b-204b).

⁴² Cfr. *II Sent.*, d. 25, pars 1, a. un., q. 1, resp. (II, p. 593b).

L'attuazione della libertà avviene nel tempo, per cui l'adesso diventa frattura nei confronti del passato, in quanto la durata temporale non è omogenea, esige scelte nel presente, diventa perdita perché lascia un vissuto ampio, diventa progresso perché progredisce verso la sua perfezione. Questo rapporto intimo libertà-tempo evidenzia come sia difficile il farsi della libertà, frutto di numerosi processi dell'io, che hanno durata diversa e che si dirigono verso l'interiorità più profonda che la libertà nelle esperienze tende a realizzare⁴³.

4. *Qualche confronto.*

4.1 Origine della libertà cristiana.

La sostanza razionale umana è naturalmente composta da conoscenza e affettività, ove la prima illumina e ha funzione intenzionale, l'altra muove e ha funzione esistenziale. Tra queste due facoltà nude c'è distinzione reale ma quando queste si incontrano attraverso i loro atti, la conoscenza informa l'appetire, che, diventando critico e riflesso, è libero. La libertà nasce in questa sintesi, in cui le due potenze si fanno complesse e si amalgamano insieme: la ragione che nasce dall'incontro di luce intellettuale e forza appetitiva; la volontà che nasce dall'incontro di forza appetitiva e luce intellettuale.

Alla ragione vengono attribuiti atti come il giudizio speculativo sul vero come vero, il giudizio pratico sul vero come buono, il confronto con la coscienza, il giudizio deliberativo a cui collabora la volontà; alla volontà vengono attribuiti il desiderio del bene, la volizione del fine razionale, l'opzione per il bene morale, la scelta. In realtà sono tutti atti che queste potenze compiono in collaborazione, ma Bonaventura afferma che la libertà si ha principalmente nell'atto di volontà. Il libero arbitrio come potere di autodominio o possesso degli atti propri è una facilità della sostanza razionale che scaturisce dall'incrocio tra affettività e intelligenza e viceversa. Ragione e volontà quindi nell'affermazione dell'unità esistenziale dell'uomo, non sono potenze singole, ma atti complessi a cui si aggiunge una facilità comune.

L'uomo però, non può conquistare da solo la libertà perfetta, la necessità di immutabilità e la stabilità, se non è aiutato da Dio. Ha bisogno di fede che illumina la ragione e la solleva dall'ignoranza, necessita della carità che rafforza l'affettività con l'amore soprannaturale dello Spirito. Attraverso la grazia e il merito, l'uomo si prepara alla libertà definitiva nella visione divina, che soddisfa pienamente la sua ansia di liberazione. In Dio la libertà è frutto del suo infinito conoscere e infinito bene, in

⁴³ Cfr. BIGI, *La dottrina della libertà in san Bonaventura*, cit., pp. 256-258.

Lui «si identificano: essere, conoscere, volere, soggetto e oggetto»⁴⁴. La sua libertà è assoluto possesso di sé, è libertà pura; la libertà umana è di conseguenza possesso di sé in Dio.

Nell'uomo, quindi, la libertà si attua sempre e solo in Dio, in modo analogico e in fieri e possiamo scorgere in essa una struttura trinitaria. Ontologicamente l'unità sostanziale dell'anima richiama l'unità della natura divina e le potenze le Persone divine. Dinamicamente nel libero arbitrio si scorge il Padre che genera, nella ragione informata il Figlio, nella volontà lo Spirito. Il libero arbitrio non è una terza potenza ma una facilità e abilità che scaturiscono dalla relazione scambievolmente di ragione e volontà dando vita ad atti liberi il cui soggetto è la sostanza razionale. È evidente l'unità della persona ma l'analogia riporta alla Trinità.

La sostanza razionale divina è pura e perfetta, per cui ogni suo atto è di pura libertà, uno e trino. In Dio c'è piena coincidenza tra essere, conoscere e volere, solo Lui possiede completamente se stesso. Nell'uomo avviene qualcosa di simile quando svolge le operazioni di arbitrio e di scelta. Il giudizio o arbitrio però, diversamente che in Dio, richiede all'uomo la conoscenza non solo di sé ma anche dell'altro e del mondo, per cui queste due operazioni vanno avanti gradualmente «dal vero come vero al vero come buono per me»⁴⁵. Nel giudizio arbitrale interviene poi l'affettività; alla fine quindi si ha contemporaneità di memoria, intelligenza e volontà per compiere una stessa azione.

Nell'atto finale di scelta sono presenti sempre contemporaneamente i tre elementi dinamici della libertà: percezione di sé o atto fontale e mente dello spirito razionale, valutazione critica e decisione. Mentre Dio è sempre libero, l'uomo può distrarsi perché in lui ragione e volontà non sono sempre efficienti e pronti a cooperare. Qui c'è ancora un richiamo alla Trinità per cui ciascuna delle tre Persone non esiste senza l'altra; il libero arbitrio, il giudizio della ragione, l'atto della volizione non esistono ciascuno, se non contemporaneamente in presenza degli altri.

Possiamo concludere affermando che parlando di libertà essenziale abbiamo un'analogia con le operazioni interne all'essenza divina; parlando di libertà effettuale abbiamo un'analogia con le operazioni esterne della divina essenza⁴⁶. Tutto ciò che abbiamo detto credo ci abbia fatto comprendere che la libertà non è facile da raggiungere né scontata, se la si guarda con un'ottica cristiana e non edonistica. È un impegno faticoso che ha il suo fondamento nella verità liberante di Cristo, in cui la nostra libertà si perfeziona⁴⁷, è un compito che non si ferma alla convenienza personale e più le scelte evitano l'utile e cercano la rettitudine conforme

⁴⁴ RISTORI, *La libertà...*, cit., p. 209.

⁴⁵ Ivi, p. 216.

⁴⁶ Cfr. ivi, pp. 205-219.

⁴⁷ Cfr. *Itin.*, cap. VII, n. 6 (V, p. 313b).

alla volontà di Dio, più sono libere. La libertà fonda così l'essere intimo dell'uomo, ma è espressione anche della libertà creativa divina di cui l'uomo avverte la presenza e sperimenta grandezza e profondità nella sua anima: tutto ciò di cui l'uomo dispone, ricco di bellezza e armonia, gli è stato dato in custodia da Dio. Ma mentre in Dio, libertà e verità si fondono, nell'uomo la libertà limitata deve cercare la verità che si realizza solo nel ritorno al Padre da cui proviene⁴⁸.

4.2 La libertà secondo il Magistero.

Gli aspetti riguardanti la libertà trattati da Bonaventura e analizzati in questa ricerca si trovano ancora ribaditi con forza e come attuali anche nelle affermazioni del Vaticano II circa l'eccellenza della libertà:

Ma l'uomo può volgersi al bene soltanto nella libertà, quella libertà cui i nostri contemporanei tanto tengono e che ardentemente cercano, e a ragione. Spesso però la coltivano in malo modo, quasi sia lecito tutto quel che piace, compreso il male. La vera libertà, invece, è nell'uomo segno altissimo dell'immagine divina. Dio volle infatti lasciare l'uomo «in mano al suo consiglio» (Sir 15,14), così che esso cerchi spontaneamente il suo Creatore, e giunga liberamente con l'adesione a Lui, alla piena e beata perfezione. Perciò la dignità dell'uomo richiede che egli agisca secondo scelte consapevoli e libere, mosso cioè e indotto da convinzioni personali, e non per un cieco impulso interno o per mera coazione esterna. Ma tale dignità l'uomo la ottiene quando, liberandosi da ogni schiavitù di passioni, tende al suo fine con scelta libera del bene, e si procura da sé e con la sua diligente iniziativa i mezzi convenienti. Questa ordinazione verso Dio, la libertà dell'uomo, poiché è stata ferita dal peccato, non può renderla effettiva in pieno se non mediante l'aiuto della grazia di Dio. Ogni singolo uomo, poi, dovrà rendere conto della propria vita davanti al Tribunale di Dio, per tutto quello che avrà fatto di bene e di male.⁴⁹

Sempre nel Magistero troviamo la definizione di libertà nei pronunciamenti del *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

La libertà è il potere, radicato nella ragione e nella volontà, di agire o di non agire, di fare questo o quello, di porre così da se stessi azioni deliberate. Grazie al libero arbitrio ciascuno dispone di sé. La libertà è nell'uomo una forza di crescita e di maturazione nella verità e nella bontà. La libertà raggiunge la sua perfezione quando è ordinata a Dio, nostra beatitudine (n. 1731).

E ancora nel delineare il rapporto tra libertà e responsabilità, il *Catechismo* usa concetti espressi da Bonaventura:

⁴⁸ Cfr. MAGLIO, *Libero arbitrio...*, cit., p. 130.

⁴⁹ CONCILIO VATICANO II, *Costituzione pastorale «Gaudium et Spes»* (7 dicembre 1965), n. 17, DH 4317.

Finché non si è definitivamente fissata nel suo bene ultimo che è Dio, la libertà implica la possibilità di scegliere tra il bene e il male, e conseguentemente quella di avanzare nel cammino di perfezione oppure di venire meno e di peccare. Essa contraddistingue gli atti propriamente umani. Diventa sorgente di lode o di biasimo, di merito o di demerito (n. 1732).

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* prosegue confermando la figura di Cristo come portatore di salvezza per l'umanità e liberatore dalla schiavitù del peccato. «Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi» (Gal 5,1) e la sua grazia non limita la libertà di ciascuno, se questa libertà è concorde con il senso del bene e della verità che Dio ha impresso nell'uomo. Anzi più accogliamo la grazia, più aumenta in noi la libertà interiore e la forza per affrontare le pressioni esterne. Attraverso la grazia raggiungiamo la libertà spirituale per divenire collaboratori liberi della Chiesa (cfr. nn. 1741-1742). In questi pronunciamenti magisteriali sono contenuti senza dubbio tutti i temi richiamati da Bonaventura nel *Commentarius in II librum Sententiarum* e nell'*Itinerarium mentis in Deum*.

4.3 L'attualità di san Bonaventura nella filosofia contemporanea.

Il pensiero bonaventuriano sulla libertà che abbiamo analizzato si apre alla filosofia contemporanea e rende possibile un dialogo. Il libero arbitrio si configura come l'apertura, per quel che riguarda l'azione, dell'anima all'intelligibile, all'essere e al bene. La libertà è capacità di scegliere nell'esperienza e sull'esperienza, l'anima espressione del divino domina l'esperienza attraverso la sapienza. L'ideale di una spiritualità oltre il mondo conduce l'anima in alto e le fa trasfigurare l'empirico nell'intelligibile e nel divino. L'empirico può essere, però, di impedimento a quella padronanza che Bonaventura chiama libero arbitrio e che nell'uomo rappresenta fattore essenziale della storia della salvezza⁵⁰.

Nei riguardi della concezione di libertà elaborata dal Serafico perdono forza le dimostrazioni di filosofi contrari alla libertà del volere, come ad esempio Spinoza: questi affermava che l'uomo limitato non può aspirare alla pienezza della libertà in quanto non conosce le cause determinanti delle proprie azioni⁵¹.

Con l'idea atea di Sartre sulla libertà, invece, Bonaventura ha qualcosa in comune, come il ridurre la libertà all'atto interiore di voler di volere all'interno della coscienza, ma anche qualche divergenza; Sartre infatti afferma che la libertà «è l'essere dell'uomo, cioè il suo nulla di essere»⁵²,

⁵⁰ Cfr. G. DI NAPOLI, *La visione dell'uomo in Bonaventura da Bagnoregio*, in «Doctor Seraphicus», XXIII (1976), pp. 40-41.

⁵¹ Cfr. RISTORI, *La libertà...*, cit., p. 221.

⁵² Cfr. J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla* (1943), a cura di G. del Bo, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 535 e. V. FAGONE, *Jean-Paul Sartre o le peripezie della libertà*, in «Civiltà Cattolica», a. 131, vol. III, quad. 3121, 5 luglio 1980, pp. 15-31.

perché esista libertà è necessario negare se stessi e le proprie percezioni dell'esterno, per Bonaventura è invece l'affermazione che fa nascere e crescere la libertà e integra la persona con tutto il resto.

Nel contesto filosofico contemporaneo, possiamo trovare l'influenza di Bonaventura anche in Heidegger per il quale la libertà è fondamento di ogni comportamento dell'esserci (*Dasein*) in rapporto all'ente. Heidegger, nel saggio in cui commenta l'introduzione alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel⁵³, afferma che ogni tentativo di ricerca dell'assoluta verità fallisce se non si presume che essa stessa contiene l'assoluto e che quest'ultimo è presente in noi. La verità non può essere raggiunta mediante la conoscenza se la ricerca non si fonda sulla verità stessa. La ricerca filosofica non può che compiersi nell'epifania della stessa verità altrimenti il pensiero non è pensiero e il pensiero della non verità non è affatto pensiero. La stessa scienza va avanti nello svelarsi dell'assoluto, altrimenti non sarebbe scienza, perché non riguarderebbe il campo della verità. È possibile concludere dunque che secondo Heidegger alla filosofia «non si danno degli *itineraria mentis in Deum* che già non siano *in Deo*»⁵⁴, richiamando con ciò chiaramente il pensiero di Bonaventura.

Abbiamo costatato, quindi, come sia per Hegel che per Heidegger non può esservi filosofia se non dentro il rivelarsi della verità. Il sapere non è conquista umana ma l'accogliere la luce della verità che si svela. Tutta la storia della metafisica è basata su questo pensare. Il pensiero di Heidegger è allora in linea con quanto espresso nell'*Itinerarium mentis in Deum*, che condanna la stoltezza di chi, nell'ascesi verso la libertà e la verità, pur illuminato da tanti segni, non intravede il primo principio⁵⁵.

⁵³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Il concetto hegeliano di esperienza* (1942/43), in Id., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La nuova Italia, Firenze 1968, pp. 103-190; nuova trad. in M. HEIDEGGER, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*. Testo tedesco a fronte, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002, pp. 137-246.

⁵⁴ Riprendiamo queste considerazioni da E. MIRRI, *L'«itinerarium mentis» come «itinerarium Dei»*, in «Doctor Seraphicus», XXVI (1979), pp. 15-16.

⁵⁵ Cfr. *Itin.*, cap. I, n. 15 (V, p. 299a): «Qui igitur tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat surdus est; qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat mutus est; qui ex tantis indiciiis primum principium non advertit stultus est. Aperi 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. Nam ob hoc *pugnabit orbis terrarum contra insensatos* et contra sensatis erit materia gloriae, qui secundum Prophetam possunt dicere: *Delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exsultabo. Quam magnificata sunt opera tua, Domine! omnia in sapientia fecisti, impleta est terra possessione tua*».