

SCIENZA E SAPIENZA IN SAN BONAVENTURA

1. - *Scienza o sapienza?*

Scienza *e* sapienza, ovvero, in alternativa, scienza *o* sapienza?

In realtà, se si tiene conto della tendenza armonizzante presente ovunque in San Bonaventura, la risposta è ovvia: scienza *e* sapienza, cioè dalla scienza si passa alla sapienza, come a un grado più alto e come alla condizione indefettibile del credente, meta ultima della ricerca e riposo dello spirito.

Ma se si osserva che la stessa condizione armonica e ordinata dei due momenti dello spirito, diversi tra loro per contenuto e per modo di conoscenza, appare più come una conquista, più esattamente, come una meta ideale alla quale non molti sono capaci di giungere, la posizione dell'alternativa « scienza *o* sapienza? » appare come ricca di tanti ardui problemi.

2. - *Scienza solo*

E prima di tutto da un punto di vista filosofico attualmente corrente, cioè d'una filosofia che si risolve in scienza, anzi in scienza « mondana », come giustificazione o verifica dei suoi principi epistemologici, come accettazione a priori di orizzonti che stringono la ragione umana da ogni parte, e di conseguenza riportano lo stesso essere in generale entro i confini della natura e della ragione. In tal caso *scienza solo*: e non più filosofia come indagine sui cosiddetti « eterni problemi »; non più « metafisica » se non in quanto espressione di un linguaggio mitico da risolvere nelle sue « strutture » razionali e nelle sue componenti inconscie o sub-logiche.

3. - *Sapienza solo*

Ai suoi tempi San Bonaventura poteva trovarsi di fronte all'altro corno del dilemma: niente scienza, solo sapienza. La

scienza delle cose mondane è *curiositas*, che genera vanità, possesso, orgoglio; la sapienza delle cose divine serve anche ai semplici e conduce alla salvezza dell'anima. La scienza, se non inutile, è superflua: si arriva al cielo anche senza libri; si arriva ad amare Dio anche molto meglio, senza Aristotele, Averroè o Avi-



P. Eliodoro Mariani

cenna, specialmente senza gli « invidiosi veri » di Sigieri di Brabante (se il Frate Minore conoscesse tutte le lingue... tutte le virtù delle erbe). E se si pensa che la diffidenza verso la scienza che « gonfia » poteva trovarsi nella bisaccia di fra Pacifico « re dei versi » fondatore della Provincia di Francia o di fra Agnello da Pisa per l'Inghilterra e quindi rappresentare un connotato di quel meraviglioso manipolo di giullari di Dio che era stata

la prima generazione francescana, per la quale faceva scandalo anche il novizio che voleva avere un breviario, perché correva pericolo di montare in cattedra e di darsi delle arie, si ha un'idea del fermento dell'ambiente, o addirittura del dramma personale di un Alessandro di Hales, il Maestro di Bonaventura o di un Ruggero di Mazston e poi di un Matteo d'Acquasparta e Piergiovanni Olivi, entrati allo studio di Parigi, mentre fra Egidio si rincantucciava brontolando (ma morendo d'estasi e d'amore) a Monteripido e fra Leone, Angelo, Rufino finivano a Greccio le loro memorie con la gelosa malinconia d'un mondo semplice e sapiente che si temeva perduto per sempre. Correva per l'aria ancora il saluto alle virtù, di San Francesco:

« Io ti saluto o regina Sapienza
assieme alla tua sorella
la santa e pura Semplicità »:

e quindi chi osava entrare a contatto con la cultura si esponeva a un rischio che San Francesco aveva consentito a Sant'Antonio e ad altri garantendosi che non ne venisse a soffrire lo « spirito di orazione e devozione al quale tutte le altre cose debbono servire ».

4. - *La rampogna di Tommaso da Celano*

Dobbiamo dunque dire che la diffidenza francescana non era, in sostanza, altro che un atteggiamento *pratico*, una preoccupazione morale, non un'obiezione speculativa. E come si potrebbe dar torto a San Francesco che era così affettuosamente legato ai suoi piccoli e semplici fratelli (« ed eravamo idioti e a tutti soggetti », dice nel Testamento) da volere, parlando di fra Ginepro, una « selva di cotali ginepri », perché era con essi nato e cresciuto il suo ideale? I grandi e i dotti vennero all'Ordine anche lui vivente, a Parigi, a Bologna (II Cel. I, XII) e ancor più dopo la sua morte: ma avveniva una *metánoia* della scienza nella semplicità perché ne emergesse lo splendore della sapienza. Per coloro di cui non si vedesse la semplicità unita alla scienza valeva la rampogna di Tommaso da Celano (scriveva verso il 1247):

« Non deve parere strano a nessuno se il profeta dei tempi nostri (Francesco) brillava per tali privilegi (cioè la conoscenza delle cose celesti): poiché sciolto dalla caligine delle cose ter-

rene e non soggetto ai capricci della carne, con l'intelligenza volava liberamente fino al sommo cielo e per la sua purezza poteva entrare nelle regioni della luce. Così irradiato dai fulgori dell'eterna luce, apprendeva dal Verbo ciò che poi trasmetteva con il suono della parola. Oh quanto dissimili noi oggi: avvolti dalle tenebre ignoriamo pur le cose necessarie. E quale la causa se non questa che, vivendo come amici della carne, anche noi affondiamo nella polvere delle cose mondane? Se invece elevassimo al cielo i nostri cuori insieme con le nostre mani; se stabilissimo la nostra dimora fra le cose eterne, conosceremmo forse ciò che ignoriamo: Dio e noi stessi. Chi vive nel fango vede solo fango; ma l'occhio fisso al cielo necessariamente vede le cose celesti ».

5. - *Semplicità: opzione fondamentale*

Quando Tommaso da Celano scriveva queste parole Bonaventura aveva trent'anni e cominciava l'insegnamento parigino: dodici anni più tardi sarebbe risalito alla Verna per scrivere meditando quell'*Itinerario della Mente a Dio* che si può leggere solo come itinerario dell'« uomo semplice » attraverso la scienza fino al riposo della sapienza contemplativa: uomo semplice o *vir desideriorum* che è San Francesco in persona (*Itin.*, prol.); o lui stesso, il Ministro Generale che risale sulla Verna 35 anni dopo il prodigio delle stigmate; o l'anima pia e credente e umile che vuole arrivare a Dio per intero, cioè con i sensi, con la ragione, con la mente (*sensus, ratio, mens*).

Bisogna dunque determinare che il concordismo bonaventuriano di scienza e sapienza giunge soltanto dopo, come una filosofia di ritorno; prima occorre *una opzione fondamentale*, che è la semplicità, la povertà, la purezza di vita e di fede, esperiti come valori irrinunciabili: per una specie di « Discorso sul Metodo » alla rovescia, dove la base della ricerca non è data dall'evidenza dei concetti razionali o dall'analisi delle strutture del pensiero (da questo punto di vista Cartesio e Kant sono all'antitesi del pensiero bonaventuriano), quanto dalla vita, dall'esistenza: « Essendosi rivolto dalla vera luce ai beni passeggeri, con la colpa del peccato originale l'uomo rovinò se stesso e tutti i suoi discendenti, inferendo una duplice letale conseguenza: l'ignoranza della mente e la concupiscenza della carne. E così l'uomo come

accecato e depresso è immerso nelle tenebre ed è incapace di scorgere la luce del cielo se non è aiutato dalla *grazia* e dalla *giustizia* nel superare la concupiscenza, e dalla *scienza* e dalla *sapienza* nel dissipare l'ignoranza » (*Itin.*, 1, 7). Il che potrebbe sembrare fideismo acritico (come sarebbe potuto sembrare la scelta sapienziale dei primi giullari di Assisi): invece corrisponde a una situazione concreta della condizione umana nella quale sorge la domanda della scienza, della filosofia, della stessa teologia (come discorso dell'uomo sulle cose divine); situazione che ci ricorda l'inquietudine agostiniana e pascaliana e ci rimanda a quella componente fondamentale della ricerca umana che da Platone (il Platone del Fedro e del Convivio) giunge fino a Malebranche, a Maine de Biran, a Soloviev, a Blondel, a Gabriel Marcel e, in Italia, ai nostri spiritualisti.

E tuttavia, va chiaramente detto, *non antiintellettualismo*: bensì, piuttosto, intellettualismo rigenerato nella coscienza critica dell'uomo che assume la ricerca della verità non come una astratta e formale « *adaequatio inter intellectum et rem* », ma come una pulizia morale, una onestà del pensiero, un amore rispettoso verso di sé, verso il mondo, verso Dio. Intellettualismo dunque, ma riempito di amore: non solo *sofia* ma *filo-sofia*, come amerebbe dire quel magnifico bonaventuriano che è oggi Teodorico Moretti-Costanzi (in *La Filosofia Pura*, Bologna 1959) che parla della sapienza come esperienza. Intellettualismo *esistenziale*, cioè costruito sulla base di una concezione antropologica e, prima ancora, di un'esperienza della condizione umana che, si voglia o non si voglia, apre le possibilità della riflessione scientifica o filosofica o le preclude. In sostanza: l'apice dell'intelletto, il vertex mentis, è dato non da altra forza che dalla coscienza morale, la *sindéresis*, che libera l'uomo dalla pura speculazione nozionistica e retorica e gli consente di scoprire — ancor più con l'aiuto della grazia umilmente richiesta e desiderata — la vera realtà profonda della natura, dell'intelletto e della volontà. Senza questa forza morale le tenebre dell'intelligenza sono appena appena diradate: e in ogni caso non è possibile giungere a quel punto in cui la verità non è più un *enunciato*, sia pure evidente, ma una persona che dice « *Ego sum via, veritas et vita* ».

Antropologia come base, dunque. Poi determinazione dei gradi della conoscenza, dalla scienza alla sapienza. E, come conseguenza, nuovo modo di fare della scienza, cioè totale.

Infine sbocco della nuova « scienza » (che è anche « dono ») nella « sapienza » che illumina ogni uomo e ogni cosa: dono e persona insieme.

6. - *Il Libro scritto « dentro e fuori »*

« L'uomo creato da Dio e collocato nel Paradiso » — insegna S. Bonaventura nel Breviloquio (p. 2, c. 11) — « è stato dotato di un duplice *senso*, uno esterno, l'altro interno, della carne e della mente; e di un duplice *moto*, uno imperativo nella volontà, l'altro esecutivo nel corpo; e gli è stato presentato un duplice bene, uno visibile, l'altro invisibile. E gli è stata imposta una doppia legge: di natura, col comando « crescete e moltiplicatevi »; di condotta, col precetto morale « non mangerai dell'albero della scienza del bene e del male ». E di qui quattro aiuti: la scienza, la coscienza, la *sindéresi*, la grazia: aiuti sufficienti a consentirgli a fare il bene e a progredire, a guardarsi dal male o allontanarsene ».

Ed ecco la ragione che spiega questo modo della creazione: « Il Primo Principio ha creato questo mondo sensibile per manifestare se stesso, cioè perché l'uomo per mezzo di esso, come attraverso uno specchio e un vestigio si sentisse ricondotto a lodare e amare Dio artefice. Per questo si può dire ci sono due « Libri »: uno scritto « di dentro », che è l'eterna arte e sapienza di Dio; un altro scritto « di fuori », ossia il mondo sensibile.

Orbene, poiché esisteva una creatura che era dotata del senso interno per conoscere il libro « scritto di dentro », e cioè l'Angelo; e l'altra creatura capace di conoscere soltanto quello « scritto di fuori » cioè l'animale, per la perfezione del tutto fu quanto mai opportuno che venisse creato un essere capace di leggere il libro scritto *di dentro e di fuori*, vale a dire della Sapienza e della sua opera. E poiché in Cristo confluisce la eterna Sapienza e insieme la sua opera, Egli viene detto *Libro scritto dentro e fuori* per la restaurazione del mondo.

Quest'uomo di cui Bonaventura parla, *collocato nel Paradiso Terrestre*, ante lapsum, prima della caduta, è l'uomo *intero*: aperto verso il libro esterno e insieme verso il libro interno dell'Arte Divina, come il Cristo che ne è l'idea Archetipa, fuori del tempo e fuori della storia del peccato; ma appunto perché creato e amato da Dio con lo stesso amore della sua prima creatura che è il Cristo, l'Adamo senza peccato non è mai esi-

stito allo stato di *pura natura*, perchè ai doni di natura (che di per sé sono già grazia) e che gli permettono di leggere il libro scritto di fuori, « *ut quodlibet animal brutum* », o appena un poco più con la retta capacità giudicativa, sono stati subito sopraggiunti dalla liberalità del Creatore la *gratia gratis data* e la *gratia gratum faciens*, cioè un aiuto particolare come la « scienza » che illumina l'intelletto a conoscere se stesso, il suo Dio e questo mondo creato per lui; e poi (*gratia gratum faciens*) la carità che rende capace il nostro affetto di amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come noi stessi.

7. - *L'uomo dopo la caduta*

Antropologia integrale, dunque: per la quale il destino dell'uomo *ante lapsum* o *post lapsum* è contrassegnato da un'infinita apertura di conoscenza che ha per primo campo di ricerca il mondo aperto all'esperienza sensibile ma come veicolo verso la scoperta più profonda del reale che una *scienza superaddita* e *gratis data* rende possibile e che quando è accompagnata dall'amore è senz'altro sapienza. Abbiamo detto anche *post-lapsum*, perché la condizione umana, pur dopo la caduta, per la grazia apportata dalla Redenzione, non è tale da impedire l'accesso alla visione del vestigio, dell'immagine, della similitudine di Dio nel mondo, nell'intelletto, nell'anima stessa deiforme, come prima della colpa. La differenza sta solo (cfr. *Breviloquium*, p. 2, c. 12, 4), osserva Bonaventura con la nostalgia d'un mondo di paradiso perduto, nel fatto che allora bastava guardare anche solo al libro della creatura per riscoprire il lume della divina sapienza: l'anima, deiforme per grazia, saliva subito all'Artefice. Questo processo ascensionale era allora facile e immediato. Ora esso è possibile ancora: ma deve essere preceduto dal riconoscimento dei propri difetti e peccati che ottenebrano l'intelligenza. E' appunto quel che dovette fare Dante, pellegrino attraverso la meditazione della « ruina » dell'umana natura, prima di giungere a rivedere il volto di Beatrice ch'era scomparso nella infanzia innocente del mondo: volto che è tutt'uno ormai con la pura similitudine che dell'Altissimo è data all'anima purificata, cioè con la Sapienza come dono partecipato nell'esperienza dell'amore mistico: luce intellettuale piena d'amore — amor di vero ben, pien di letizia — letizia che trascende ogni dolore (*Par.* XXXIII). Allora anche la scomparsa di Virgilio a una certa

tappa dell'itinerario ascensionale non significa la scomparsa della Ragione per dare luogo alla Teologia bensì solo il superamento della debolezza della Ragione decaduta cui succede finalmente la Ragione illuminata e restituita, appartenente al nuovo Adamo che è Cristo e l'uomo redento: a cui Beatrice può mostrare il suo volto, ormai abitualmente e familiarmente. Ed è il massimo a cui l'uomo ancora pellegrino può giungere con la grazia creata. Per vedere Dio a faccia a faccia non basta più neppure Beatrice: occorre il « *Lumen Gloriae* ».

In conclusione (per restar fedele al significato di questo accenno al viaggio dantesco), si può dire che l'antropologia bonaventuriana è quella dell'uomo decaduto alla ricerca dei vestigi e delle memorie del Paradiso, perduto per colpa e ritrovato per grazia: ricerca a cui giova la scienza se non è fine a se stessa, cioè se è mossa, speculativamente e praticamente, dal desiderio del Sommo Amore: allora, appunto, scienza e sapienza.

8. - Di chiarezza in chiarezza

Ma è necessario riprendere in qualche modo il discorso da capo, proprio in grazia della sintesi dell'antropologia bonaventuriana nella quale abbiamo notato l'impossibilità della « filosofia separata » non per un apriorismo fideistico, per cui i campi del sapere teologico e filosofico verrebbero a confondersi e a sovrapporsi, ma proprio perché, come in Agostino, l'uomo è di fatto in una incontestabile condizione di squilibrio e insieme di possibilità. L'analisi dell'uomo, a questo riguardo, non è finita: ha continuato con Kierkegaard e Karl Barth, con Blondel e Sciacca. E sia essa una filosofia della « presenza », o « dell'assenza » di Dio; metafisica « positiva » o « negativa »: il problema parte dall'uomo e vi ritorna ineluttabilmente, perché non c'è problema se non per l'uomo e per l'esito della sua esistenza.

All'uomo, dalla medesima fonte creatrice proviene il duplice lume della scienza: *lumen innatum* (che illumina l'intelletto agente e possibile); *lumen infusum* (che è grazia di rivelazione). Di qui l'itinerario conoscitivo della scienza come un processo graduale di illuminazioni e ascensioni intellettuali: della filosofia che è ricerca (*veritas indagabilis*) della parola, dell'essere, dell'operare; della teologia che è riflessione sulla rivelazione (*veritas credibilis*), ma condotta ben più a fondo, e in modo più vero e più universale; del dono dello Spirito (scienza dei santi,

veritas *amabilis*, carità che edifica); del *lumen gloriae* o scientia gloriosa, ultima e definitiva. Tutto è dono, ma in senso proprio lo è la *scienza gratuita*; e quella *gloriosa* è insieme premio e dono.

Evidentemente c'è una certa *ambiguità* ricorrente nell'uso bonaventuriano di scienza: che a volte sembra limitativa ovvero circoscritta al campo delle cose mondane; e ad esse si contrappone la sapienza come conoscenza delle cose divine; quasi dunque una medioevale contrapposizione di scienza e fede. In realtà l'amfibologia apparente è risolta appunto nel contesto dell'antropologia cristiana che non consente le « spaccature » dove entra la gran luce del Verbo « per il quale ogni cosa è stata fatta » e ogni verità prende nome: e perciò la scienza è già sapienza incipiente (perché la stessa indagine filosofica condotta con rettitudine e amore lo dimostra); e la teologia, che pur tratta di cose di fede, se è condotta senza amore, può diventare solo scienza vana e quindi non essere sapienza. Inoltre: il dono dello Spirito che si chiama *scienza e intelletto*, non è altro che la stessa conoscenza delle cose umane e filosofiche (inclusi i primi principi morali e il senso delle Scritture su cui si fonda la fede) ma elevata dalla potenza della luce divina: per cui il mondo appare al *ricercatore* della *veritas indagabilis* una mirabile Rivelazione amorosa della bellezza e della potenza di Dio. Anche in questo caso il dono della *scienza*, che perfeziona l'intelligenza umana nella sua conoscenza della realtà, è già sapienza, almeno nel senso che stimola la coscienza del credente ad amare, ad adorare, a riconoscere la potenza e la bontà del Creatore. Un dono di scienza, dunque, che prepara l'avvento della sapienza.

9. - Scienza: sapienza incipiente

Non esiste perciò in questo contesto una scienza vera che sia o possa dirsi *solo* scienza. La scienza *vera*, quella per cui l'intelletto è aperto totalmente al reale, sensibile o non sensibile, naturale o rivelato, è, in partenza, per il solo fatto che è ricerca della volontà, una inconsapevole ricerca del Verbo che è il *Magister interior* di cui parla S. Agostino: tanto più questo avviene quando per grazia della fede il credente che cerca conosce anche il nome del Verbo che « era in principio e... ha preso carne e abita presso di noi ». La fede, che è la fonte della scienza teologica, aiuta la scienza nel suo stesso terreno sperimentale in quan-

to aggiunge la nota dell'assolutezza alla parola, alla filosofia dell'essere e dell'agire: la « verità » che è il fine ultimo del movimento dell'anima umana, si rivela come una scintilla divina partecipata, come illuminazione naturale sia pure creata, ad ogni intelligenza: al punto che si è fedeli allo spirito della filosofia bonaventuriana se si considera *tutto* l'essere, e non solo il mondo, come rivelazione di Dio: e neppure soltanto quello che, propriamente, appartiene alla fede.

10. - *Sapienza è desiderio*

Ma se la scienza è già sapienza incipiente; se ancor più lo è nei doni « propriamente » detti di *scienza* e *intelletto*; che cos'è mai la sapienza, che pur si ritrova già anche in coloro che indagano le cose sensibili o psichiche, o discorrono dei concetti logici e delle sostanze universali? Non è forse la sapienza, rigorosamente, contemplazione gioiosa delle cose eterne?

Dal groviglio amabile, di cui Bonaventura sembra compiacersi, di tanti concetti intrecciati e ricorrenti, si può uscire se si pensa che la scoperta delle cose eterne — del Cristo, della Trinità, del Bene Assoluto *diffusivum sui* — non è riservata, né per Bonaventura né per Matteo d'Acquasparta, esclusivamente allo stato glorioso e beatifico; e neppure alla scienza teologica della rivelazione, almeno in forma umbratile. Essa è già in atto come un desiderio dell'uomo giusto, come una tensione dell'uomo retto, che pur vive nelle cose temporali, a trascenderle. Costui si incontra già con l'Eterno, e da principio non lo sa; l'incontra nel senso, nell'intelletto, nello spirito, nella mente. La Trinità è nelle cose; la Bellezza, Potenza, Sapienza di Dio; il Verbo Incarnato; e persino la Vita intrapersonale Trinitaria: tutto, in forma di vestigio, di orma, di similitudine, è presente e attivo in ogni tappa, in ogni momento dell'esistenza.

Che cos'è dunque questa Sapienza che non ha ancora a disposizione il « Riposo » del Sabato e il fulgore della Contemplazione beatifica con il « Lumen Gloriae », eppure già illumina l'*intelletto* dell'uomo, dà *gioia* al suo affetto e *forza* al suo volere? E che abita nella casa dell'uomo (nella Chiesa e nell'Anima) e non soltanto in Paradiso?

Se non è rischioso tentare una risposta che si fonda non su una definizione vera e propria ma soltanto su una fenomenologia della vita spirituale, che Bonaventura ci presenta

abituamente come un processo crescente di chiarezze, come una « sei giorni » della creazione della luce (così nell'Exameron, che è il suo canto del cigno), diremo che essa è in definitiva la potenza spirituale del « desiderio », e il sapiente (che è il profeta Daniele, o San Francesco, o il pio e devoto fedele) è il « vir desideriorum ».

11. - *Sapienza è povertà*

Il « desiderio » corrisponde all'*inquietum est cor nostrum* di S. Agostino, ma ormai accompagnato, se non da lucida consapevolezza del termine di arrivo, almeno dalle condizioni morali che rendono possibile l'avvio alla conquista più alta: in una parola dalla *giustizia*, cioè da qualcosa che può veramente coprire tutta la dinamica spirituale dell'intelletto, del sentimento, del volere. Non è forse vero che l'*insipiente*, lo *stolto*, anche secondo il Vangelo, mette il suo cuore nelle cose temporali e fa di esse il suo tesoro, al punto che la stoltezza diventa l'equivalente della cupidigia? Ora se la cupidigia è insipienza, il desiderio trascendente è sapienza e la Giustizia che sprigiona la potenza dello *appetitus bonus* è la povertà volontaria, esteriore (di cose), interiore (di orgogli e grandezze). In conclusione: *la Sapienza è povertà*: o almeno la povertà è la *prima scelta saggia* che l'uomo devoto fa consentendo all'invito di Cristo; la scienza e la sapienza lo porteranno al vertice dell'ascensione.

12. - *Sapienza è liberazione graduale*

Vale la pena di rileggere alla luce di questo concetto una pagina dell'*Itinerarium* che riprende i temi del *Breviloquium* (questo opuscolo pure lodatissimo da Gersonne contiene, si può dire, gli elementi dell'*Itinerarium*, pur non avendone la struttura « ascensionale »): « L'uomo fu creato nel primo ordine di natura capace di giungere al riposo della contemplazione: perciò si dice che fu posto nel paradiso di delizie. Si allontanò però dal vero lume verso i beni corruttibili; e divenne curvo proprio per sua colpa, lui e, col peccato originale, tutto il genere umano. E così la natura umana fu colpita da due mali: dalla ignoranza nella mente e dalla concupiscenza nella carne. Accecato e ricurvo (*incurvatus*, come l'*animal brutum*) giace fra le tenebre e non vede il sole (*coeli lumen*) se non lo soccorre la grazia della giustizia contro la concupiscenza e la scienza con la sapienza

contro l'ignoranza. Tutto questo avviene per mezzo di Gesù Cristo che si fece per noi giustizia e sapienza, santificazione e redenzione (*I Cor.* 1, 30). Egli è la potenza e sapienza di Dio, Verbo Incarnato pieno di grazia e di verità. Egli fece grazia e verità infondendoci la grazia della carità che (partendo da cuore puro e coscienza retta) rende l'anima retta nei tre modi indicati (giudizio, cioè, scienza, e sapienza); e insegnò all'anima la triplice scienza teologica, cioè la simbolica (per cui vengono retamente usate le cose sensibili), la « propria » (ovvero letterale) per comprendere le cose intelligibili, e la mistica che serve al rapimento estatico » (*Itin.*, 1, 7).

La Sapienza è quindi insieme un processo di liberazione interiore e di riposo estatico contemplativo: è il volo dell'anima ancora trattenuta dalle catene e preoccupata dalle cose, verso l'Assoluto che è il Tutto; è il grido di gioia e insieme il gemito del pellegrino che dice « *Deus meus omnia* », proprio mentre lo incontra nelle cose, in sé, sopra di sé, cioè, per restar fedeli alla nota terminologia dell'Itinerario, nel vestigio, nell'immagine, nella similitudine.

13. - *Filosofia cristiana*

Filosofia cristiana, dunque. Aggiungiamo: *teologia cristocentrica e antropocentrica*. La salita verso Dio, anche se sospinta dalla tensione dialettica della *sursumactio* trascendente, non è mai al di fuori di quella scala ascensionale di chiarezza e di amore che ha per campo la mente e il cuore dell'uomo. Il termine medio è sempre il medesimo: intelletto umano che è il *lumen primum et inditum*. E il Cristo è mediatore proprio perché a sua volta è *medium*, è in mezzo, tra la natura e Dio puro Spirito. La scienza e la sapienza dell'Itinerario, non lo si dimentichi, non sono nelle cose o nel puro Spirito, ma nella *mente*, cioè nella parte alta e moralmente purificata dell'anima.

Ancora « *filosofia* », anche se cristiana: non filosofia contaminata e confusa dall'intromissione indebita di oggetto o metodo non suoi. San Bonaventura che ama le distinzioni a capello, non commette questa confusione. Ma se la fede cristiana è per il credente almeno un'esperienza esistenziale essa contribuisce alla ricerca della ragione, perché è una situazione di fatto di cui la ragione può, anzi deve, tener conto: e se la fede aiuta la ragione indicandole la possibilità di verità più profonde, se

specialmente, le suggerisce, come a ragione morale, gli strumenti per una ricerca pura e retta, si ha non confusione ma collaborazione e armonia.

Se poi l'esperienza della fede, da ipotesi di studio, passa ad essere un *habitus* che investe tutto l'uomo, filosofo, teologo, artista (quanti esempi, da Dante a Manzoni!) allora, direbbe Maine de Biran, citato da Gilson (*Lo spirito della filos. medioev.* p. 34) « è impossibile negare al vero credente che prova in se stesso gli effetti della grazia, che trova il suo riposo, la sua luce, nell'intervento di certe idee o atti intellettuali di fede, ciò che egli prova e non riconoscere il fondamento vero che hanno in lui ». Forse a questo dato conclusivo sta pervenendo persino il pensiero moderno, fuorviato da una falsa polemica di opposizione tra filosofia e fede e da una altrettanto incauta apologetica di tinta razionalistica, che a sua volta accusava il pensiero francescano di incauto misticismo. Vi perviene da quando con la fenomenologia ha ripreso ad esaminare il valore del « sacro », cioè l'esperienza religiosa e mistica e ne sta ricavando (con Otto e Scheler) quella sorprendente dimensione dell'uomo nella sua essenza profonda che, pur nei limiti e condizionamenti della sua vita sociale, rivelano in lui, ben radicate le tracce di un mistero.

La fenomenologia non può far altro. Ma il credente, a cui la Rivelazione racconta una « storia della salvezza », riscontra in se stesso questa realtà: e allora ha il diritto di chiedere a Dio anche il « dono gratuito » di scienza e sapienza per vedere e conoscere e godere meglio la bellezza e insieme la grandezza misteriosa dell'esistenza, costretta dal suo destino creazionale, alla tensione quotidiana di luce e di tenebre, di bene e male, di finito e infinito, di morte e d'immortalità. Dalla scienza vana passerà alla scienza « vera », e da questa, già in parte sapiente, alla visione delle cose che, per essere viste, hanno bisogno di amore più che di concetti.

P. ELIODORO MARIANI