

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

II

Direzione

Irene ZAVATTEO
Università degli Studi di Trento

Comitato scientifico

Luca BIANCHI
Università degli Studi di Milano

Giovanni CATAPANO
Università degli Studi di Padova

Alessandro PALAZZO
Università degli Studi di Trento

Andrea Aldo ROBIGNIO
University of Leuven

Tiziana SUAREZ-NANI
Université de Fribourg

Cecilia TRIFOGLI
All Souls College – University of Oxford

Luisa VALENTE
Sapienza – Università di Roma

Segreteria di redazione

Coralba COLOMBA
Università del Salento

FLUMEN SAPIENTIAE
STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE



La *sapientia* medievale, nella sua molteplicità, fluisce in un unico *flumen* ininterrotto dalla tarda Antichità al Rinascimento. Valorizzando la pluralità di temi e di tradizioni del sapere medievale, la collana contribuisce allo sviluppo degli studi di Storia della filosofia medievale, ospitando lavori monografici, collettivi ed edizioni critiche inerenti alla filosofia e alla teologia medievali.

Le pubblicazioni della collana sono sottoposte anonimamente alla valutazione di almeno due specialisti del settore.

Vai al contenuto multimediale



Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trento e della società LAMPRE S.r.l.

L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio

a cura di

Irene Zavattero

Contributi di

Andrea Colli

Elisa Cuttini

Andrea Di Maio

Barbara Faes

Alessandro Ghisalberti

Massimiliano Lenzi

Gianfranco Maglio

Letterio Mauro

Paola Müller

Massimo Parodi

Stefano Perfetti

Davide Riserbato

Laure Solignac

Irene Zavattero





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it

info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXIX

Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it

info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20

00020 Canterano (RM)

(06) 45551463

ISBN 978-88-255-2592-2

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: settembre 2019

Indice

- 9 Introduzione
Irene Zavattero

L'antropologia bonaventuriana e i suoi problemi

- 21 L'antropocentrismo di Bonaventura
Letterio Mauro
- 39 L'anthropologie cruciforme de Bonaventure
Laure Solignac

Natura e struttura dell'anima

- 93 *Animalitas, spiritus, mens*. Antropologia tripartita e struttura dell'itinerario bonaventuriano
Andrea Di Maio
- 129 L'anima gerarchizzata. Dionigi e l'ultimo Bonaventura
Alessandro Ghisalberti
- 153 Bonaventura, Tommaso e la considerazione dell'anima come *forma et hoc aliquid* nell'aristotelismo del XIII secolo
Massimiliano Lenzi
- 177 *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (Sal 4,7). Il concorso tra il *verum mentibus impressum/naturaliter insertum* e le *rationes aeternae* in Bonaventura
Davide Riserbato

Etica e legge

- 195 *In anima stat appetitus totius naturae*. A Note on Desire in Bonaventure's *Commentary on the Sentences*
Andrea Colli
- 221 La facoltà di scelta in rapporto alla legge naturale in Bonaventura da Bagnoregio e nella *Laudato si'*
Elisa Cuttini
- 233 Il diritto e la legge naturale in Bonaventura da Bagnoregio
Gianfranco Maglio
- 271 *Similiter spirant omnia*. La condizione umana tra degradazione carnale e ascesa spirituale nel commento di Bonaventura a *Ecclesiaste* 3,18–22
Stefano Perfetti
- 289 Il libero arbitrio *imago* della libertà divina secondo Bonaventura
Irene Zavattero

Linguaggio ed ermeneutica

- 311 Predicatori e pescatori. Alcune metafore marine nell'esegesi biblica e nei sermoni di Bonaventura
Barbara Faes
- 329 Per un'ermeneutica della testimonianza in Bonaventura da Bagnoregio
Paola Müller
- 347 Tra sapere, visione e speranza
Massimo Parodi
- 359 *Indice dei nomi*

Introduzione

IRENE ZAVATTERO*

La nozione di *homo imago Dei* trova in Bonaventura da Bagnoregio un'elaborazione potente e riveste un ruolo imprescindibile nel suo pensiero¹. Il tema ha ottenuto una notevole fortuna nella letteratura bonaventuriana², per quanto negli ultimi sviluppi storiografici sia passato in secondo piano rispetto a tematiche di natura ontologica e metafisica.

Nel 2017, in occasione dei festeggiamenti per gli ottocento anni dalla nascita del *Doctor Seraphicus*, ci è sembrata proficua l'idea di dedicare un convegno, svoltosi presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento, alla concezione bonaventuriana dell'uomo, con l'auspicio di poter contribuire ad un rinnovato interesse per l'antropologia teologica e filosofica. Il presente volume

* Università degli Studi di Trento.

1. Cfr. E. BETTONI, *L'uomo secondo san Bonaventura*, «Studi Francescani» 19 (1947), pp. 1–11; F. DE A. CHAVERO BLANCO, *Imago Dei. Aproximación a la antropología de san Buenavenura*, Editorial Espigas, Murcia 1993.

2. Per una panoramica sul tema e per la relativa bibliografia, cfr. S. OPPES, *Homo*, in E. CAROLI (a cura di), *Dizionario Bonaventuriano. Filosofia — Teologia — Spiritualità*, Editrici Francescane, Padova 2008, pp. 457–464. Si segnalano in particolare i capitoli dedicati all'antropologia nei seguenti volumi: F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Città nuova, Roma 2006 (ristampa, ed. or. Dedalo, Bari 1980), pp. 240–301; L. MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla philosophia alla contemplatio*, Accademia Ligure di Scienze e Lettere, Genova 1976, pp. 165–172. Desidero ringraziare Letterio Mauro per i numerosi e preziosi consigli che generosamente mi ha fornito durante le varie fasi di lavorazione del volume.

raccoglie non solo i testi delle relazioni tenute al convegno, ma ospita anche contributi significativi di altri studiosi.

Mettere a tema l'antropologia nel pensiero di Bonaventura implica muovere dall'assunto che la costituzione psicologica dell'uomo, il rapporto fra anima e corpo, l'intreccio fra ragione e volontà, la relazione dell'uomo con Dio, il rapporto dell'uomo col mondo, la preminenza dell'animale umano su tutti gli esseri viventi faccia-no dell'uomo un vero e proprio «microcosmo» (*minor mundus*)³. L'organizzazione del volume si prefigge quindi di rendere ragione di un tale assunto: dopo un tentativo di definizione e di problematizzazione dell'antropologia bonaventuriana, esso si concentra innanzitutto sul significato e sulla struttura dell'anima nel pensiero del *Doctor Seraphicus*, per passare poi ad analizzare, dal versante più propriamente etico, la peculiarità della condizione umana, stretta da un lato dal vincolo della *natura lapsa* e protesa, dall'altro lato, ad una sintesi tra volontà e razionalità orientata ad una cooperazione con l'agire di Dio nella storia; ora, poiché per Bonaventura la libertà dell'uomo non è pura possibilità di scelta, ma *potestas servandi rectitudinem*, e la ragione umana è una ragione in esercizio che insegna a leggere i fenomeni alla luce della Scrittura, ne consegue che la dimensione ermeneutica, ovvero la capacità di rinvenire nella storia i segni del *Logos* divino, acquista per il *Seraphicus* una rilevanza tutta particolare: al rapporto tra linguaggio ed ermeneutica è dunque dedicata la sezione conclusiva del volume.

Il tema dominante dell'antropologia bonaventuriana, quella che Francesco Corvino ha sintomaticamente chiamato «la dignità dell'uomo e la sua funzione preminente nell'universo»⁴, è ben compendiato in un celebre passaggio estratto dal proemio del Commento di Bonaventura al secondo libro delle *Sentenze*, in cui si legge:

3. Cfr. A. SCHAEFER, *The Position and Function of Man in the created Word according to Saint Bonaventure*, «Franciscan Studies» 20 (1960), pp. 261-316; 21 (1961), pp. 233-382.

4. F. CORVINO, *La dignità dell'uomo e la sua libertà, secondo Bonaventura da Bagnoregio*, in *La libertà*, Napoli, Edizioni Dehoniane 1980, pp. 65-79: 67.

Al centro dell'universo si colloca l'uomo che, mentre si trova rivolto e sottomesso a Dio, ha nel contempo la supremazia su tutte le altre cose, dal momento che Dio ha assoggettato ogni verità creata all'intelletto umano perché la giudichi, ogni bene alla capacità affettiva dell'uomo perché la governi⁵.

L'uomo è «la “coscienza” dell'universo, in quanto è l'essere in grado di comprendere e di corrispondere alla liberalità divina»⁶. La creatura razionale dà un senso alla creazione — avvenuta grazie al fatto che Dio è *bonum diffusivum sui* e non per una qualche costrizione — in quanto è in grado di riconoscere che l'universo è stato creato da Dio e sa lodare il Creatore. L'uomo è il fine a cui sono ordinate tutte le creature irrazionali, ovvero queste non sono immediatamente ordinate a Dio, ma lo sono mediante la creatura razionale. L'uomo è il tramite tra Dio e la natura: per adempiere a questo compito deve essere «“sintesi” dell'intera natura, averla tutta in sé ed esserne il dominatore»⁷.

Una tale concezione elevata della dignità dell'uomo e della sua funzione all'interno del cosmo legittima senz'altro — come efficacemente illustra il saggio di apertura di Letterio Mauro («L'antropocentrismo di Bonaventura») — la qualifica di «antropocentrismo» da applicare, nell'accezione positiva del termine, alla meditazione bonaventuriana, ossia la presenza nell'uomo bonaventuriano di tutti gli elementi di cui l'universo è costituito e, con ciò, il fine a cui questi sono ordinati. L'uomo bonaventuriano è *medium* tra le realtà spirituali e materiali, nonché interprete dell'opera divina e suo col-

5. *Ibidem*, p. 67; cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885, *prooem.*, p. 5: «Homo enim in medio constitutus, dum factus est ad Deum conversus et subiectus, cetera sunt ei subiecta, ita quod Deus omnem veritatem creatam subiecerat eius intellectui ad diudicandum, omnem bonitatem eius affectui ad utendum, omnem virtutem eius potestati ad gubernandum».

6. CORVINO, *La dignità dell'uomo e la sua libertà*, p. 65.

7. *Ibidem*, p. 66.

laboratore: in estrema sintesi, è un *homo viator*, impegnato a dare piena attuazione alla propria *capacitas Dei*.

È in gioco, nell'uomo di Bonaventura, una irriducibile tensione tra la dimensione orizzontale dell'immanenza e la dimensione verticale della trascendenza: mentre il desiderio della natura è orientato all'uomo, il desiderio dell'uomo si eleva invece verso Dio, in un moto ascensionale che presuppone una piena e consapevole asunzione del mondo stesso. Laure Solignac («L'anthropologie cruciforme de Bonaventure») definisce suggestivamente questa tensione tra l'orizzontale e il verticale nei termini di una «antropologia cruciforme» che in Bonaventura, per il suo caratteristico tenere insieme l'estensione francescana della fraternità a ogni creatura e l'aspirazione del credente all'identificazione con il Cristo crocifisso, risulta essere il presupposto e il sostrato di tutta la *theologia crucis*.

Nell'intreccio tra l'orizzontalità e la verticalità un ruolo centrale è pertanto giocato, nell'economia dell'antropologia bonaventuriana, dalla nozione di *mens*: essa, distinta da *anima*, si presenta come uno specchio tripartito in tre aspetti (denominati *animalitas*, *spiritus* e *mens* in senso pieno), distinti per le tre differenti direzioni di volta in volta assunte: verso il mondo fisico esteriore, verso di sé e il mondo spirituale interiore e verso il mondo ideale trascendente, rispecchiandosi, a sua volta, in quello specchio eterno che è la mente creatrice di Dio. Andrea Di Maio («*Anima, Spiritus, Mens. Antropologia tripartita e struttura dell'Itinerarium*») descrive la vicenda della *speculatio* (ossia il riconoscimento di Dio nei tre mondi rispecchiantisi nello specchio mentale) nell'*Itinerario della mente in Dio*, il cui titolo originario doveva con tutta probabilità suonare *Speculazione del povero nel deserto*⁸. Nella sua ricostruzione di tale vicenda, Di Maio evidenzia che, sebbene lo schema sviluppato nell'*Itinerario* — concepito come un'opera di «teologia negativa» nel senso dionisiano — sia da Bonaventura abbozzato fin dall'inizio della sua

8. Di Maio mostra persuasivamente come il lemma «*itinerarium*» non compaia mai nel corpo delle opere bonaventuriane finora censite elettronicamente, se non in questo titolo e nel titolo tramandato del *De Triplici Via* noto anche come *Itinerarium mentis in se ipsam*.

carriera accademica (nel *Commento alle Sentenze*, nelle *Questioni disputate sul Mistero della Trinità* e nelle *Questioni disputate sulla conoscenza di Cristo*), si debba però attendere le *collationes*, predicate alla fine della sua vita, per trovarne una rilettura del tutto filosofica e antropologica, giustificando con ciò la ininterrotta fortuna filosofica dell'*Itinerario*.

Sulle tracce della gerarchizzazione dell'anima — presente in forma non tematizzata già nei primi scritti, ma divenuta preminente a partire dall'*Itinerarium mentis in Deum* e nelle opere della piena maturità — si muove anche il saggio di Alessandro Ghisalberti («L'anima gerarchizzata. Dionigi e l'ultimo Bonaventura»). «Gerarchico» e «gerarchia» sono, come si sa, termini assunti dalle opere di Dionigi Areopagita, ma Bonaventura ne modifica in più punti il significato, in particolare nel trattato *De triplici via* e nelle *Collationes in Hexaëmeron*, trasformando gli atti delle gerarchie celesti in modelli dell'ascesa dell'anima a Dio. All'origine di questa novità bonaventuriana sta quello che Ghisalberti qualifica come un sincretismo «dinamico» tra Dionigi e i mistici vittorini e cistercensi, rilevabile in più testi, ma soprattutto nelle *Collationes in Hexaëmeron*, dove il *Doctor Seraphicus* assume, fuori da ogni vincolo, le triadi delle gerarchie e le innesca in un itinerario di elevazione spirituale che riprende tutti i gradi della mistica monastica del XII secolo.

La condizione in virtù della quale l'anima dell'uomo è ontologicamente capace di separarsi dal corpo a cui è unita in qualità di forma e perfezione è per Bonaventura — come mostra Massimiliano Lenzi in «Bonaventura e la considerazione dell'anima come *forma et hoc aliquid*» — individuabile nella composizione ileomorfica della sua natura: l'anima razionale è un individuo concreto nel genere della sostanza, che ha in sé il fondamento della sua stessa esistenza, il principio materiale da cui ha l'essere e il principio formale da cui ha l'essere⁹. L'anima — spiega Bonaventura nelle *Quaestiones de scientia Christi* — si volge per natura all'intelligibile che è fuori di essa, all'intelligibile che è in essa, e all'intelligibile che è sopra di essa. Ora, di queste tre *conversiones*, è la terza a essere la più sempli-

9. Cfr. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 17, art. 1, q. 2, resp., pp. 414b-415a.

ce, in quanto l'intelligibile che è sopra di essa è, agostinianamente «intima all'anima più di quanto essa lo sia a se stessa»¹⁰. Ne consegue quello che Davide Riserbato («*Signatum est super nos lumen vul-tus tui, Domine* [Sal 4,7]. Il concorso tra il *verum mentibus impressum / naturaliter insertum* e le *rationes aeternae* in Bonaventura») illustra nei termini di un «innatismo conoscitivo» che si attesta come una condizione necessaria per tentare di comprendere il raccordo tra verità (*verum*) innata — o, meglio, tra conoscenza innata di una verità (*cognitio huius veri innata*) — e le ragioni sempiterne o similitudini delle cose create.

Come è noto, alludendo alla figura del profeta Daniele, chiamato per antonomasia «l'uomo dei desideri» (*vir desideriorum*), nel Prologo all'*Itinerarium* Bonaventura individua nella dimensione desiderativa — incardinata sui due poli della preghiera ardente, che erompe nel «fremito del cuore» (*Sal* 38,9), e della meditazione con cui la mente si immerge nei raggi della luce divina¹¹ — la condizione necessaria per la conoscenza del vero come cammino verso Dio. Andrea Colli («Portraits of Desire in Bonaventure's Commentary on the Sentences») sceglie quindi di indagare lo stretto legame tra la definizione di uomo e il concetto di desiderio in Bonaventura sulla scorta di alcune osservazioni contenute nel *Commento alle Sentenze*, in cui il teologo francescano non solo presenta la dinamica desiderativa come dimensione costitutiva degli esseri umani, ma — ricorrendo frequentemente alla tradizione peripatetica — descrive l'intero creato come insieme di processi appetitivi. Dio, secondo Bonaventura, ha ordinato il creato in base alla legge naturale, che riflette la legge eterna, e per questo la dinamica desiderativa di tutte le realtà, compreso l'uomo, è quella di essere sostanzialmente volte al bene.

10. Id., *Quaestiones de scientia Christi*, in PP. Collegii a S. Bonaventurae, ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, n. 31, p. 20a-b.

11. Cfr. Id., *Itinerarium mentis in Deum*, in PP. Collegii a S. Bonaventurae, ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, prologus, 3, p. 296.

Naturalmente, un simile presupposto della propensione universale al bene induce, per contrasto, a porsi la domanda circa la scelta dell'uomo di mettersi in aperta opposizione con il disegno di Dio nei confronti del mondo: Elisa Cuttini («La facoltà di scelta in rapporto alla legge naturale in Bonaventura da Bagnoregio e nella *Laudato si'*») propone al riguardo un tentativo di «attualizzazione», confrontando la posizione bonaventuriana con quella enucleata nell'enciclica di Jorge Mario Bergoglio (già nel titolo di chiaro conio francescano) *Laudato si'*. Da un tale confronto emerge come in Bonaventura sia del tutto assente la preoccupazione, da cui invece trae le mosse papa Francesco, per un uso irresponsabile e improprio, per non dire per un abuso vero e proprio, dei beni che Dio ha posto sulla Terra.

Di fatto, manca quindi in Bonaventura la dimensione comunitaria della scelta malvagia individuale, ossia le ricadute sociali dell'agire singolo. Oggi, specie nelle riflessioni di etica ambientale, l'analisi di questa dimensione si è fatta drammaticamente urgente. La ragione di una tale mancanza è ben enucleata da Gianfranco Maglio («Il diritto e la legge naturale in Bonaventura da Bagnoregio») nella nozione bonaventuriana della *sinderesi*, l'*apex mentis* grazie alla quale l'uomo, nella sua volontà retta, non può volere alcunché di irrazionale e ingiusto. Il pensiero filosofico-giuridico di Bonaventura si nutre di questa certezza e per tale motivo non è improprio definirlo espressione di un «volontarismo razionale»¹² capace di offrire, all'interno della riflessione scolastica medievale, una sintesi equilibrata, indubbiamente diversa, ma non opposta, rispetto a quella di Tommaso d'Aquino. Neppure vale, a scalfire le certezze di un tale volontarismo, lo scetticismo di autori biblici come il Qoelet, che anzi il *Doctor Seraphicus* interpreta, nel suo *Commentarius in librum Ecclesiastes*, alla stregua di un libro di edificazione, ossia un *contemptus mundi* strategicamente finalizzato a condurre il lettore, mediante una sorta di asceti penitenziale, a

12. Su questa nozione di «volontarismo razionale» si vedano le pagine dello stesso G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in San Bonaventura*, Wolters Kluwer–Cedam, Assago (Mi)–Padova 2016, pp. 72–77.

superiori livelli di perfezione spirituale. In tal senso, Stefano Perfetti («*Similiter spirant omnia*. La condizione umana tra degradazione carnale e ascesa spirituale nel commento di Bonaventura a *Ecclesiaste* 3,18–22»), partendo dal commento bonaventuriano alla constatazione del Qoelet della mortalità e della finitudine come destino della condizione umana, sottolinea che il pensatore francescano vede nello scetticismo qoeletiano il monito a liberarsi dalla *vanitas omnium*, a trascendere la propria carnalità e la propria «animalità», ossia a diventare un uomo spirituale.

Si può ora comprendere in quale accezione Fabio Porzia nella voce *liberum arbitrium* del *Dizionario bonaventuriano*, abbia potuto vedere nella dottrina del libero arbitrio, in quanto espressione dell'essenza stessa dell'uomo, «l'approdo dell'intera antropologia bonaventuriana»¹³. Muovendo da tale assunto, nel mio saggio («Il libero arbitrio *imago* della libertà divina secondo Bonaventura») ripilogo gli elementi essenziali della dottrina del libero arbitrio del *Seraphicus*, mostrando come l'autentica libertà dell'uomo per Bonaventura consista nel dare piena espressione alla anselmiana *potestas servandi rectitudinem*. Il libero arbitrio è il potere con cui l'uomo realizza integralmente se stesso e soltanto in virtù di esso l'uomo è veramente *imago Dei*.

Si tratta di un potere che, da un punto di vista ermeneutico (nondimeno però anche morale), Bonaventura ha applicato anche al dominio della predicazione, perché colui che è capace di immergersi profondamente nel significato del testo evangelico ne sa anche conservare adeguatamente e rettamente il messaggio. È quanto illustra Barbara Faes («Predicatori, pescatori. Alcune metafore marine nell'esegesi biblica e nei sermoni di Bonaventura») prendendo in esame l'interpretazione della metafora della navigazione e della pesca nei commenti evangelici e nei sermoni del *Doctor Seraphicus*. L'immagine dell'«essere pescatore» diventa la cifra teologica ed etico-ascetica della missione del predicatore in quanto

13. F. PORZIA, *Liberum Arbitrium*, in E. CAROLI (a cura di), *Dizionario bonaventuriano. Filosofia teologia spiritualità*, Editrici francescane, Padova 2008, pp. 521–525; 521.

uomo chiamato da Dio e da lui inviato a proclamare al mondo il suo annuncio: essa consiste nel progredire in una vita di perfezione sempre maggiore fino a raggiungere la sommità di essa; questa sola lo abilita ad assumere l'impegnativo compito di predicare, ovvero «gettare le reti», rendendo testimonianza del messaggio redentivo.

Ma la testimonianza è sempre fonte attendibile e affidabile di conoscenza? E se sì, quando è lecito accettare una testimonianza? Interrogativi questi che implicano riflessioni non solo di carattere epistemologico, ma anche antropologico, inerenti al soggetto che acquisisce conoscenza attraverso una testimonianza e il rapporto tra il testimone e la testimonianza stessa. Di essi si fa carico il saggio di Paola Müller («Per un'ermeneutica della testimonianza in Bonaventura») che fa vedere come, nell'ambito della scuola francescana, l'orazione e la testimonianza detengano il primato sulla speculazione e l'argomentazione, secondo l'insegnamento di Francesco che ha portato avanti «sine glossa» la fedeltà al Vangelo, dimostrandosi testimone di una conoscenza sperimentale di Dio. Bonaventura si inserisce a pieno titolo in questa prospettiva, individuando diversi tipi di testimonianza, a seconda che essa derivi dai segni o dal linguaggio, sia esso scritto o pronunciato. Una testimonianza che si snoda secondo un triplice itinerario: la testimonianza resa dalla natura, che proclama la potenza del creatore; quella resa da persone, implicando così il beneplacito della volontà e l'instaurarsi di una relazione tra soggetti; quella, infine, unica e peculiare resa da Cristo al Padre.

Siamo con ciò ricondotti, se così si può dire, al punto di partenza delle riflessioni contenute in questo volume che dunque assume – e forse non poteva essere diversamente – un carattere circolare o, per meglio dire, spiraliforme: la dimensione testimoniale riporta infatti l'uomo bonaventuriano alla sua funzione di mediatore per eccellenza tra il terreno e il celeste, tra il mondano e il divino. Certo, sussiste pur sempre, in conclusione (e forse è bene che resti), la difficoltà o forse anche l'impossibilità, come sagacemente mette in rilievo Massimo Parodi («Tra sapere, visione e speranza»), di fare in qualche modo collimare la riflessione sull'«uomo secondo Bonaventura» con quella sull'«uomo Bonaventura»: quando e come ci si

può mettere in comunicazione con un autore così fortemente coinvolto con i suoi scritti come Bonaventura senza preassunzioni teoriche da parte dello storico della filosofia? Si tratta di una questione destinata, con tutta probabilità, a rimanere inevitabilmente aperta.

L'ANTROPOLOGIA BONAVENTURIANA
E I SUOI PROBLEMI

L'antropocentrismo di Bonaventura

LETTERIO MAURO*

I

Curiosamente non compresa con una trattazione specifica nel recente *Companion to Bonaventure*¹, la tematica antropologica resta nondimeno, per l'ampiezza con cui Bonaventura la svolge e per gli esiti a cui perviene in particolare nel *Super Sententias* e nel *Breviloquium*, assai rilevante nella sua riflessione². Come ha osservato Stéphane Oppes, infatti, l'antropologia bonaventuriana si situa «a coronamento della cosmologia e a premessa della teologia»³, coin-

* Università degli Studi di Genova.

1. J.M. HAMMOND, J.A.W. HELLMANN, J. GOFF (eds.), *A Companion to Bonaventure*, Brill, Leiden–Boston 2014.

2. Rinvio per una esposizione complessiva dell'antropologia bonaventuriana a J.F. QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1973, pp. 103–319. Si tratta, a mia conoscenza, della trattazione più ampia a tutt'oggi disponibile sull'argomento; di essa, peraltro, per le ragioni di seguito esposte non paiono condivisibili le conclusioni circa l'assenza in Bonaventura della tesi della pluralità delle forme (cfr. *ibidem*, pp. 219–319). Sulle tematiche antropologiche svolte in particolare nell'*Itinerarium mentis in Deum* si veda R. ZAVALLONI, *L'antropologia dell'«Itinerarium mentis»*, in C.A. BERNARD (a cura di), *L'antropologia dei maestri spirituali*, Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana (Roma 28 aprile–1° maggio 1989), Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1991, pp. 178–194.

3. S. OPPES, *Homo*, in E. CAROLI (a cura di), *Dizionario Bonaventuriano. Filosofia-Teologia-Spiritualità*, Editrici Francescane, Padova 2008, pp. 457–464: 457.

volgendo, per dir così, in un contrappunto armonico e dinamico Dio, mondo e creatura umana.

Ma vi è di più. La ricca serie di figure che la caratterizzano (uomo microcosmo; uomo *medium* tra le realtà spirituali e quelle materiali e conseguentemente fine intermedio mediante il quale queste ultime sono ricondotte al primo Principio; uomo interprete dell'opera divina e suo collaboratore; *homo viator* impegnato a attuare in pienezza la propria *capacitas Dei*) evidenziano la concezione assai elevata della dignità e della funzione dell'uomo nel cosmo che è peculiare del pensiero bonaventuriano. Non a caso, si è potuto vedere in essa «una delle massime espressioni dell'umanesimo cristiano»⁴, ossia di un atteggiamento che esalta appunto la dignità umana e il valore dell'uomo all'interno della creazione.

Non è qui possibile analizzare con la necessaria ampiezza queste varie figure in cui si articola il discorso antropologico bonaventuriano; alcune di esse, del resto, sono già state oggetto di indagine nel secolo scorso da parte degli studiosi. Ne ricorderò in particolare tre, il cui contributo resta, a mio modo di vedere, fondamentale per la messa a fuoco di questo tema: l'ampio e documentato lavoro di Alexander Schaefer, *The Position and Function of Man in the created World according to Saint Bonaventure*⁵ apparso negli anni 1960–1961; quello dedicato vent'anni dopo da Francesco Corvino a *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*⁶; quello, infine, di Francisco de Asis Chavero Blanco su *Imago Dei. Aproximación a la antropología de san Buenaventura*⁷ pubblicato nel 1993.

4. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo, Bari 1980 (nuova edizione a cura di L. Mauro, Città Nuova, Roma 2006), p. 524.

5. A. SCHAEFER, *The Position and Function of Man in the Created World according to Saint Bonaventure*, «Franciscan Studies» 20 (1960), pp. 261–316; 21 (1961), pp. 233–382. Si veda inoltre dello stesso autore ID., *Der Mensch in der Mitte der Schöpfung*, in *S. Bonaventura 1274–1974*, III, *Philosophica*, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1973, pp. 337–392.

6. Cfr. nota 4.

7. F. DE A. CHAVERO BLANCO, *Imago Dei. Aproximación a la antropología de san Buenaventura*, Editorial Espigas, Murcia 1993.

Come è noto, Schaefer si è soprattutto soffermato sul ruolo di mediatore tra le realtà spirituali e quelle materiali che, nella riflessione bonaventuriana, l'uomo esercita a motivo della sua composizione di corpo e anima, e attraverso il quale il mondo corporeo, di cui egli partecipa, è ordinatamente ricondotto al primo Principio da cui ha tratto origine. Da parte sua, Corvino attraverso una lettura puntuale in particolare del *Super Sententias* ha individuato espressamente nella dignità dell'uomo il «motivo fondamentale del pensiero bonaventuriano»⁸ formulato, a suo dire, con tutta evidenza soprattutto in tre punti: nella definizione della struttura corporea dell'uomo (che ingloba in sé tutte le perfezioni proprie dei gradi inferiori dell'essere, legittimando l'attribuzione a Bonaventura della tesi della pluralità delle forme⁹); nella dottrina della conoscenza, che connette esplicitamente l'origine spirituale del sapere umano alla *dignitas cognoscens*¹⁰; da ultimo nella teoria del libero arbitrio, grazie al quale l'uomo

8. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, pp. 512–534.

9. In riferimento alla materia, questa tesi è chiaramente suggerita già nel *Super Sententias* (BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas [edd.], *Opera omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885, d. 12, art. 1, q. 3, p. 300a), dove Bonaventura a proposito del problema se la materia delle realtà corporee sia stata creata «sub aliqua diversitate formarum» afferma espressamente: «materia illa producta est sub aliqua forma, sed illa non erat forma completa nec dans materiae esse completum; et ideo non sic formabat, quin adhuc materia diceretur informis, nec appetitum materiae adeo finiebat, quin materia adhuc alias formas appeteret; et ideo dispositio erat ad formas ulteriores non completa perfectio». Cfr. *ibidem*, ad 3, p. 300b: «forma vero illa quam habebat informis materia, non dabat sibi esse completum, et ideo tam formas simplices quam compositas, quae esse completum tribuunt, praecedebat vel praecedere poterat». Cfr. inoltre, *ibidem*, ad 5, p. 301a–b: «materia illa non sic erat corporea quod esset completa in genere corporum; sed hic habebat extensionem et corporeitatem quod non habebat perfectam formae actualitatem». A proposito del rapporto tra il corpo e l'anima (come sua forma) umani, la tesi della pluralità delle forme viene riproposta da Bonaventura nelle *Collationes in Hexaëmeron*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, coll. IV, 10, p. 351a: «insanum est dicere, quod ultima forma addatur materiae primae sine aliquo, quod sit dispositio vel in potentia ad illam, vel nulla forma interiecta».

10. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Quaestiones de scientia Christi*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, q. 4, pp. 23–24.

non è un semplice spettatore dell'opera divina, ma vi partecipa attivamente, realizzando il bene ed esercitando sulla natura il governo che gli compete in quanto inferiore soltanto a Dio¹¹. Infine, a partire dall'approfondimento della lettura bonaventuriana della nozione di *imago Dei* applicata all'uomo¹², Chavero Blanco ha cercato di evidenziare e di ripercorrere le diverse implicazioni (in particolare quelle teologiche) dell'antropologia del pensatore francescano.

A partire perciò da tali acquisizioni, che, a mio avviso, legittimano a proposito della riflessione di Bonaventura l'uso del termine "antropocentrismo", mi propongo qui di soffermarmi sulla particolare natura di esso¹³, espressione, sullo sfondo della inclinazione

11. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, p. 2, art. un., q. 1, p. 611A: «Omne liberum arbitrium immediate est sub Deo constitutum et quodlibet est suarum operationum post Deum primum principium. Attenditur enim secundum rationalis creaturae supremum, quo solus Deus superior est».

12. Sulla rilevanza di questa tematica aveva già richiamato l'attenzione Joseph Ratzinger nella prima parte della sua *Habilitationschrift*, discussa il 21 febbraio 1957. Il testo integrale, pubblicato in edizione tedesca solo nel 2009 (J. RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras, Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien* [Gesammelte Schriften, Bd. 2], Herder, Freiburg-Basel-Wien 2009, pp. 53-659), è ora disponibile anche in traduzione italiana *L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, a cura di P. Azzaro, L. Cappelletti, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017 (*Opera omnia* 2), pp. 35-711: 311-394 sulla tematica antropologica. Va rilevato che, rispetto all'edizione tedesca degli scritti bonaventuriani di Ratzinger, quella italiana risulta arricchita dell'omelia da lui tenuta in occasione della festa delle stimmate di San Francesco (La Verna, 17 settembre 1988), pp. 913-918, e dell'indirizzo di saluto per il Congresso Internazionale *Deus summe cognoscibilis. L'attualità di san Bonaventura* (Roma, 15-17 novembre 2017), pp. 919-920.

13. In rapporto soprattutto alla centralità dell'uomo nel cosmo affermata da Agostino, un aspetto importante della peculiare forma bonaventuriana di antropocentrismo è senza dubbio quello legato alla sua caratterizzazione in senso cosmico-aristotelico. Si veda al riguardo RATZINGER, *L'uomo e il tempo nel pensiero di San Bonaventura*, in ID., *L'idea di rivelazione*, pp. 793-804. Decisivi mi sembrano in particolare i seguenti testi del *Super Sententias* segnalati da Ratzinger: BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 2, p. 2, art. 1, q. 1, ad 3-4, p. 72; q. 2, f. 2, p. 73. Come osserva Ratzinger, la frase bonaventuriana «sumus nos finis quodam modo omnium eorum quae sunt», *ibidem*, d. 2, p. 2, art. 1, q. 2, f. 2, p. 73a, riproduce l'affermazione di Aristotele, *Physica*, I, 2, 194a 35-36.

positiva della visione antropologica del secolo XIII¹⁴, della particolare enfasi con cui negli scritti bonaventuriani sono sottolineati la posizione e il ruolo dell'uomo nell'universo creato.

II

L'idea che più di tutte sembra giustificare tale enfasi è quella, carica di tradizione¹⁵, dell'uomo come microcosmo (*minor mundus*)¹⁶. Dei tre principali modi in cui essa è stata intesa dai pensatori medievali (come espressione, rispettivamente, dell'esistenza di precise analogie nella struttura o nelle funzioni del mondo umano e di quello fisico; dell'uomo in quanto fine della totalità degli enti; della presenza effettiva in lui di tutte le nature che compongono il macrocosmo¹⁷) Bonaventura sembra privilegiare i due ultimi, riconoscendo nell'uomo, in una prospettiva del tutto anti-gnostica e anti-manichea, sia la presenza di tutti gli elementi di cui l'universo è costituito sia, proprio per questo, il fine al quale essi sono ordinati¹⁸.

14. T.W. KÖHLER, *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert. Die Erkenntnisbemühung um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000.

15. Nell'ampia bibliografia sull'argomento mi limito a indicare lo studio, molto informato, di R. ALLERS, *Microcosmos from Anaximandres to Paracelsus*, «Traditio» 2 (1944), pp. 319-407.

16. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, II, 3, in P.P. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, p. 300a: «Homo igitur, qui dicitur minor mundus». Su questo tema bonaventuriano cfr. J. McEVOY, *Microcosm and Macrocosm in the Writings of St. Bonaventure*, in S. Bonaventura 1274-1974, II, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata 1973, pp. 309-343; Id., *Philosophical Developments of the Microcosm and the Macrocosm in the thirteenth Century*, in C. WENIN (éd.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août-4 septembre 1982), Éditions de l'Institut Supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve 1986, pp. 374-381.

17. Cfr. T.W. KÖHLER, *Philosophische Selbsterkenntnis des Menschen. Der Paradigmenwechsel im 13. Jahrhundert*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (Hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, de Gruyter, Berlin-New York 2000, pp. 54-67; Id., *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses*, pp. 488-518.

18. BONAVENTURA, *In II Sententiarum, prooem.*, p. 5a: «Homo enim in medio constitutus, dum factus est ad Deum conversus et subiectus, cetera sunt ei subiecta».

Ma ciò che soprattutto va sottolineato, al di là del pur significativo utilizzo della nozione di microcosmo, che lascia cadere le riserve circa l'effettiva comunità di natura tra uomo e mondo avanzate nel mondo cristiano già in età patristica¹⁹, e alla quale comunque Bonaventura conferisce profondità e concretezza ben precise²⁰, è il fatto di sottolineare l'eccellenza del corpo e dell'anima umani, cioè delle due realtà nel cui incontro concretamente trova attuazione l'essere *medium* dell'uomo. Da un lato, infatti, «propter partium multitudinem», ovvero per il fatto di essere la mescolanza in compiuto equilibrio di tutti gli elementi del mondo sublunare, il corpo umano è «completissimum inter cetera corpora» e l'armonia e proporzione incomparabili delle sue diverse parti dicono la grande dignità di esso: «magna [...] est dignitas humani corporis propter magnam harmoniam et proportionalem coniunctionem suarum partium»²¹.

D'altra parte, l'anima umana si configura, proprio per il suo unirsi al corpo organizzato e complessionato mediante la complessione e l'organizzazione più nobili (*nobilissima complexione et organizatione*) che ci siano in natura, come la più nobile delle forme (*nobilissima formarum omnium*), così che l'unione di queste due realtà, a motivo della loro rispettiva eccellenza, è un atto né accidentale né ignobile²². A questo proposito anzi Bonaventura parla espressamente di *unibilitas*²³, ossia della capacità dell'anima e del corpo umani

19. Si veda, ad esempio, GREGORIUS NYSSENUS, *De opificio hominis*, cap. 16, PG 44, 177D–185D. Un'altra, meno severa, valutazione di questo tema in ID., *De anima et resurrectione*, E. Mühlberg (ed.), Brill, Leiden–Boston 2014, cap. 1, p. 13, 10–14 (PG 46, 28B). Cfr. su questo tema nella patristica M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Seuil, Paris 1957, pp. 414–416.

20. Si veda al riguardo R. JEHL, *Melancholie und Acedia. Ein Beitrag zu Anthropologie und Ethik Bonaventuras*, Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich 1984.

21. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 17, art. 2, q. 2, ad 6, p. 423b.

22. *Ibidem*, d. 1, p. II, art. 3, q. 2, p. 50. Col termine *organizatio* Bonaventura denota l'ordinamento delle parti del corpo, in virtù del quale quest'ultimo costituisce appunto un sistema unitario. Cfr. R. GUARDINI, *Principi fondamentali della teologia di san Bonaventura. L'illuminazione della mente, la gerarchia degli esseri, il flusso della vita*, in *Opera omnia*, XVIII: *Bonaventura*, a cura di I. Tolomio, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 543–544.

23. Cfr. T.M. OSBORNE, *Unibilitas: The Key to Bonaventure's Understanding of Human Nature*, «Journal of the History of Philosophy» 37 (1999), pp. 227–250.

di essere uniti come un'unica sostanza²⁴. Questa nozione, centrale nella sua antropologia, gli consente di chiarire la differenza specifica tra l'uomo e l'angelo²⁵, riguardante soprattutto appunto la capacità dell'anima umana di unirsi al corpo, vivificandolo come sua forma sostanziale (oltre che agendo su di esso come suo principio motore), laddove l'angelo può senz'altro assumere un corpo, senza tuttavia vivificarlo; in altre parole, l'angelo si serve del corpo assunto come di uno strumento estrinseco, per dir così, senza quindi essere realmente unito ai suoi organi percettivi o generativi²⁶, per cui non si può neppure dire che tale corpo sia un vero corpo umano²⁷.

Se quindi il lessico di Bonaventura denuncia in maniera inequivocabile la sua elevata considerazione dell'anima e del corpo umani, non sorprende l'attenzione da lui riservata alla loro interazione, in particolare attraverso l'affermazione della loro *colligantia naturalis*, sintagma con il quale, pur non elaborando al riguardo una vera e propria teoria²⁸, egli esprime il compimento dell'inclinazione naturale dell'anima nei confronti del corpo²⁹; è grazie al carattere

24. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, p. 2, art. un., q. 6, p. 623a: «Unio animae et corporis [...] est unum per essentiam».

25. *Ibidem*, d. 1, p. 2, art. 3, q. 2, fund. 4, p. 49a: «Eo ipso nata est anima uniri corpori, quo nata est corpus vivificare; ergo penes unibilitatem sumitur anima ad Angelum differentia essentialis specifica».

26. *Ibidem*, d. 8, p. 1, art. 3, q. 2, fund. 1, p. 221b: «Sensus praesupponit vitam; sed angelus corpus assumptum non vivificat [...] ergo nec sensificat, ergo per ipsum non sentit». Cfr. *ibidem*, d. 8, p. 1, art. 3, q. 1, p. 219b: «spiritus angelicus [...] in corpore assumpto non habet operationem animae vegetativae, nec quantum ad cibationem nec quantum ad generationem; quia nec habet vim nutritivam nec habet vim generativam, habet tamen aliquo modo operationes his conformes, licet non plene».

27. Cfr. *ibidem*, d. 8, p. 1, art. 2, q. 1, pp. 214b–215a: «corpora assumpta ab angelis non habent veram formam et complexionem corporum humanorum, nec etiam organizationem completam, sed solum effigiem. [...] angeli non assumunt vera corpora humana».

28. Cfr. J.P. MULLER, *Colligantia naturalis. La psychophysique humaine d'après saint Bonaventure et son école*, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge*, Actes du premier Congrès international de philosophie médiévale, Éditions Nauwelaerts–Béatrice–Nauwelaerts, Louvain–Paris 1960, pp. 495–503.

29. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 31, art. 2, q. 1, p. 750a: «Triplaciter dicitur aliquid agere in alterum: uno modo per praedominantiam [...]; alio modo

appunto naturale, fondato cioè sulla natura delle cose, di tale *collegantia* (o *coniunctio*³⁰) che due realtà eterogenee come l'anima e il corpo umani possono influire naturalmente l'una sull'altra.

Per il presente discorso sul ruolo centrale dell'uomo nella creazione risulta, tuttavia, ancora più illuminante quanto Bonaventura afferma circa il rapporto, già ricordato, tra l'essere umano e l'angelo. Come si è detto, la differenza specifica fra l'angelo e l'anima umana è legata per lui al fatto che l'anima è naturalmente disposta a unirsi al corpo, l'angelo invece no³¹, ed è appunto con riferimento a questa assenza di inclinazione nei confronti del corpo (che l'angelo assume solo «ad complendum ministerium», laddove l'anima è unita ad esso «ad suum esse completum»³²) che si può parlare di una superiorità della natura angelica su quella umana³³.

per influentiam [...]; tertio per colligantiam, sicut quando duo ita sunt unita quod unum trahit ad se alterum et communicat alteri proprietates suas. Cum ergo dicimus carnem inficere animam, hoc intelligitur quantum ad tertium modum agendi, scilicet propter colligantiam quam habet ad animam, propter quam, dum deorsum tendit, eam secum trahit». Cfr. *ibidem*, q. 2, p. 753a: «Nunquam enim caro posset animam inficere, nisi anima haberet naturalem colligantiam ad ipsam. Naturalis autem colligantia non est nisi per appetitum ipsius animae ad corpus, per quem anima adeo alligatur carni, ut, [...] nisi virtutem habeat per quam carnem regat, necesse habet deorsum ferri cum carne».

30. Cfr. BONAVENTURA, *In IV Sententiarum*, d. 43, art. 1, q. 5, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (a cura di), *Opera omnia*, IV, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1889, p. 894a.

31. Cfr. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 1, p. II, art. 3, q. 2, p. 49. Sul rapporto tra antropologia e angelologia in Bonaventura si veda l'efficace sintesi di F. PORZIA, *Anima*, in CAROLI (a cura di), *Dizionario Bonaventuriano*, pp. 194–196.

32. *Ibidem*, d. 8, p. I, art. 1, q. 2, ad 3, p. 213b. Appunto a motivo di tale *inclinatio* dell'anima per il proprio corpo Bonaventura può affermare, in prospettiva escatologica, che essa tende a rivivificarlo, allorché ne è separata: «anima tanto affectu unitur substantiae carnis quam prius vivificavit, quod non complete ei satisfit nisi illa eadem, ubicumque lateat, reparetur», cfr. *Id.*, *In IV Sententiarum*, d. 43, art. 1, q. 5, ad 6, p. 894a. Su questo aspetto dell'escatologia bonaventuriana mi permetto di rinviare al mio saggio L. MAURO, *Filosofia e escatologia in Bonaventura e Tommaso*, in C. CIANCIO, M. PAGANO, E. GAMBA (a cura di), *Filosofia ed escatologia*, Mimesis, Milano–Udine 2017, pp. 179–195: 183–189.

33. Cfr. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 16, a. 2, q. 1, ad 3–4, p. 402.

Nondimeno, proprio sul piano del rapporto con la corporeità Bonaventura introduce alcune considerazioni, che ridimensionano, per dir così, la presunta superiorità dell'angelico sull'umano. Da un lato, infatti, l'intervento della grazia divina nella storia si rivolge in modo preferenziale all'uomo, dato che, per quanto riguarda l'ordinamento al fine ultimo che è Dio,

le creature irrazionali sono ordinate a quella razionale come al fine in vista del quale sono state fatte, e mediante essa al fine ultimo [...]; e secondo tale ordinamento l'uomo piuttosto che l'angelo conviene maggiormente con Dio; infatti le realtà corporee e sensibili sono state fatte più in vista degli uomini che degli angeli³⁴.

È dunque evidente sotto questo aspetto come spetti all'uomo (e non all'angelo) la funzione vicaria di Dio, governando il creato appunto in rappresentanza di lui. D'altra parte, Bonaventura dichiara espressamente che l'anima umana è di Dio *imago expressior* rispetto all'angelo appunto «per il fatto che si congiunge col corpo, e che con ciò è principio di altre realtà e pertanto è presente in tutto [*totum inhabitat*] e meglio rappresenta Dio, che è principio di tutti gli esseri e che è uno in tutti gli esseri»³⁵.

34. *Ibidem*, d. 16, a. 2, q.1, p. 401b (la traduzione italiana è mia, salvo diversa specificazione): «creaturae irrationales ad rationalem ordinantur tanquam in finem, propter quem sunt factae, et mediante illo in ultimum finem principalem; et secundum hunc ordinem magis convenit homo cum Deo quam Angelus; magis enim facta sunt et corporalia et sensibilia propter homines quam propter Angelos».

35. *Ibidem*, pp. 401b–402a: su questo punto il testo del *respondeo* bonaventuriano — «anima [...] in hoc quod coniungitur corpori ita quod per illud est principium aliorum [...] magis repraesentat Deum qui est principium omnium» — risulta chiarito inequivocabilmente da quanto era stato affermato nell'arg. opp. 3 (p. 400): «homo repraesentat Deum non solum ut ens est in se, sed etiam ut est principium aliorum, quia "sicut ex uno Deo omnia, ita ex uno homine omnes homines", sicut vult Glossa, I ad Corinthios 11, 7». Anche nella risposta al quesito «Utrum Deus magis diligat hominem quam angelum an e converso», Bonaventura rileva la non minore dignità del primo rispetto al secondo. Se infatti nei confronti dell'angelo Dio ha manifestato in modo precipuo la sua potenza nell'opera della creazione (conferendogli appunto una natura più elevata), nei confronti dell'uo-

III

La posizione centrale dell'uomo nella creazione appare inoltre connessa al retto uso da parte sua delle realtà sensibili, a cui, secondo l'*Itinerarium*, egli è indirizzato propriamente dalla teologia simbolica, insegnata, al pari di quella speculativa e di quella mistica, da Cristo e che, come precisamente mostra questo scritto nei suoi primi due capitoli, desume i propri dati dal *liber naturae*³⁶. D'altra parte, se, in quanto ha Cristo come maestro, la teologia simbolica si carica (al pari delle altre forme di teologia) di una precisa dimensione redentrice, essa sembra chiamata in particolare a contribuire a salvare l'uomo appunto attraverso il retto uso delle realtà sensibili (*ut recte utamur sensibilibus*). Bonaventura aveva, infatti, espressamente affermato nel *Super Sententias* che Dio

ha fatto tutto a sua lode [...] ha fatto tutto per manifestarsi [...], ha fatto tutto per comunicarsi. Ma non vi è perfetta lode se non vi è chi l'approvi, né perfetta manifestazione se non vi è chi la comprenda, né perfetta comunicazione di beni se non vi è chi se ne sappia servire. E poiché approvare la lode, conoscere la verità, servirsi dei doni è proprio solo della creatura razionale, le creature

mo ha in modo particolare manifestato la sua misericordia nell'opera della redenzione, della cui pienezza l'uomo stesso godrà nella vita futura, cfr. BONAVENTURA, *In III Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, III, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1887, d. 32, art. un., q. 4, p. 704a: «de pluribus enim habebit homo in paradiso unde gratus et devotus existat Deo quam angelicus ordo: tum propter beneficium incarnationis, tum propter beneficium redemptionis, tum propter beneficium eminentis glorificationis, quae non tantum manifestant erga nos divinae caritatis magnitudinem, sed etiam eius nimietatem».

36. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 7, p. 298a: «[Iesus Christus] [...] scientiam veritatis edocuit secundum triplicem modum theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae, ut per symbolicam recte utamur sensibilibus, per propriam recte utamur intelligibilibus, per mysticam rapiamur ad supermentales excessus». Su questo aspetto della riflessione bonaventuriana ha giustamente richiamato l'attenzione L. SOLIGNAC, *La théologie symbolique de saint Bonaventure*, Éditions Parole et Silence, Paris 2010, pp. 19–38.

irrazionali non devono essere ordinate immediatamente a Dio ma per la mediazione della creatura razionale³⁷.

Se questo testo mette bene in luce come, per Bonaventura, la nozione di rivelazione sia, per usare le parole di Joseph Ratzinger, un «concetto–atto [*ein Akt–Begriff*]», indichi cioè «l'agire divino ogni volta nuovo nei confronti del soggetto umano, e non un'asserzione su un avvenimento un tempo attuale che però sarebbe poi passato nell'oggettività e da allora per così dire sarebbe “afferrabile” in essa»³⁸, esso chiarisce anche un aspetto importante del discorso antropologico bonaventuriano. Per il *magister* francescano, l'uomo è cioè chiamato a svolgere un preciso compito nei confronti di Dio: decifrare la sua manifestazione nelle realtà create e mettere debitamente a frutto tutti questi doni grazie al retto uso del libero arbitrio; ma egli è chiamato a svolgere un preciso compito anche nei confronti

37. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 16, art. 1, q. 1, pp. 394b–395a: «Deus [...] fecit omnia ad sui laudem [...] fecit omnia ad sui manifestationem [...] fecit omnia ad sui communicationem. Non est autem perfecta laus nisi adsit qui approbet, nec est perfecta manifestatio nisi adsit qui intelligat, nec perfecta communicatio bonorum nisi adsit qui eis uti valeat. Et quoniam laudem approbare, veritatem scire, dona in usum assumere non est nisi solummodo rationalis creaturae, ideo non habent ipsae creaturae irrationales immediate ad Deum ordinari, sed mediante creatura rationali». Nel *Breviloquium* questa tesi viene ulteriormente ribadita, cfr. SAN BONAVENTURA, *Breviloquio*, II, 11, in *Opere di san Bonaventura V/2, Opuscoli teologici/2*, a cura di L. Mauro, Città Nuova, Roma 1996, p. 119: «il primo principio fece questo mondo sensibile per manifestare se stesso [*ad declarandum se ipsum*], cioè perché per suo mezzo, come per mezzo di uno specchio e di un vestigio, l'uomo fosse ricondotto [*reduceretur homo*] ad amare e a lodare Dio creatore»; cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Breviloquium*, II, 11, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, p. 229a.

38. Cfr. RATZINGER, *L'idea di rivelazione*, pp. 87–88. In proposito lo stesso Ratzinger ha osservato come siano stati proprio i suoi studi sugli autori del secolo XIII a fargli comprendere come «nel linguaggio medievale [...] la “rivelazione” è sempre un concetto di azione: il termine definisce l'atto con cui Dio si mostra, non il risultato oggettivizzato di questo atto. [...] del concetto di “rivelazione” fa sempre parte anche il soggetto ricevente: dove nessuno percepisce la rivelazione, lì non è avvenuta nessuna rivelazione, dato che lì nulla è stato svelato. L'idea stessa di rivelazione implica un qualcuno che ne entri in possesso», cfr. J. RATZINGER, *La mia vita. Autobiografia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1997, p. 74.

delle creature irrazionali: servirsi di esse, valorizzandole per ciò che sono autenticamente, *vestigia Dei*³⁹ o, come Bonaventura dice anche, *verba Dei*⁴⁰, senza per contro abusarne, trattandole come mere *res*. Si può quindi dire che la centralità dell'uomo nel mondo trova piena attuazione se, e solo se, egli adempie al suo compito di "lettore" del libro della natura, riconoscendovi la potenza, sapienza e bontà divine; solo in questo caso, infatti, le realtà create riconoscono a loro volta, per dir così, nell'uomo il proprio fine intermedio, laddove, in caso contrario, secondo la pregnante immagine bonaventuriana, esse non potranno che rivoltarsi contro di lui⁴¹.

Certo, il *magister* francescano ribadisce che, dopo il peccato di Adamo, l'uomo ha perduto il codice di lettura dell'universo⁴²; le re-

39. Cfr., ad esempio, BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Sermo I De triplici testimonio sanctissimae Trinitatis*, 7, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, p. 536b: «Deus-trinitas testatur se ipsum trinum per vestigium omnipotentiae, sapientiae et benevolentiae. Et quoniam hoc vestigium relucet in omnibus et singulis creaturis — nulla est enim creatura, quae sit omnino expers virtutis, veritatis et bonitatis — manifeste colligitur, quod Deus-trinitas manifestat et testificatur se ipsum trinum per universitatem omnium creatorum».

40. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentarius in Ecclesiasten*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, VI, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1893, cap. I, q. 2.3, p. 16b: «Verbum divinum est omnis creatura quia Deum loquitur».

41. SAN BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, I, 15, in *Opere di san Bonaventura V/1, Opuscoli teologici/1*, a cura di L. Mauro, Città Nuova, Roma 1993, p. 511: «Colui, dunque, che non è illuminato dagli splendori innumerevoli delle creature, è cieco; colui che non si scuote per le tante voci [*qui tantis clamoribus non evigilat*], è sordo; colui che per tutte queste meraviglie non loda Dio [*qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat*], è muto; colui che da tanti segni non si innalza al primo principio [*qui ex tantis indiciis primum principium non advertit*], 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 ti avvenga che tutto il mondo insorga contro di te [*ne forte totus contra te orbis terrarum consurgat*]; cfr. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, p. 299a.

42. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. XIII, p. 390a: «Homo stans habebat cognitionem rerum creaturarum et per illarum repraesentationem ferebatur in Deum ad ipsum laudandum, venerandum, amandum; et ad hoc sunt creaturae et sic reducuntur in Deum. Cadente autem homine, cum amisisset cognitio-

altà create sono divenute per lui, per sua colpa, come un libro scritto in una lingua di cui non comprende il significato⁴³ ed è stato perciò necessario un altro libro, la Sacra Scrittura, che esponesse il senso e le metafore delle cose scritte nel libro del mondo. Posteriore rispetto al *liber naturae*, il *liber Scripturae* non si sostituisce tuttavia ad esso — è semmai *reparativus* di esso — e, come Bonaventura mostra soprattutto nell'*Itinerarium*⁴⁴, resta pur sempre per l'*homo viator* che abbia restaurato compiutamente in sé l'*imago Dei* il compito di riconoscere la presenza di Dio nella creazione e di ricondurla in tal modo a lui.

Il più alto esempio di questa recuperata capacità di ricondurre le cose al loro *exemplar* eterno è costituito, secondo Bonaventura, da Francesco d'Assisi; egli

esultava per tutte le opere delle mani del Signore, e in virtù di questo spettacolo gioioso [per iucunditatis spectacula], risaliva alla causa e ragione che vivifica. Nelle belle creature contemplava [contuebatur] il Bellissimo e dovunque, attraverso le tracce impresse nelle cose [per impressa rebus vestigia], seguiva il Diletto, servendosi di tutto come di una scala [de omnibus sibi scalam faciens] grazie alla quale innalzarsi per far proprio colui che è tutto desiderabile⁴⁵.

nem, non erat qui reduceret eas in Deum. Unde iste liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat; necessarius autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur, ut acciperet metaphoras rerum. Hic autem liber est Scripturae».

43. *Ibidem*, coll. II, 20, p. 340a: «Sicut laicus nesciens litteras et tenens librum non curat de eo; sic nos; unde haec scriptura [il mondo sensibile] facta est nobis Graeca, barbara et Hebraea et penitus ignota in suo fonte».

44. Mi permetto di rinviare su questo punto al mio saggio L. MAURO, *La felicità dell'itinerante*, «Doctor Seraphicus» 56 (2009), pp. 47–62.

45. SAN BONAVENTURA, *Leggenda maggiore di s. Francesco d'Assisi*, cap. 9, 1, trad. it. a cura di R. Paciocco, in *Opere di san Bonaventura XIV/1, Opuscoli francescani/1*, Città Nuova, Roma 1993, pp. 285–287. Cfr. *Legenda sancti Francisci (Legenda maior)*, cap. 9, 1, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, VIII, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1898, p. 530a: «*exsultabat in cunctis operibus manuum Domini et per iucunditatis spectacula in vivificam consurgebat rationem et causam. Contuebatur in pulcris pulcherrimum et per impressa rebus vestigia prosequeretur ubique dilectum, de omnibus sibi scalam faciens, per quam conscenderet ad apprehendendum eum qui est desiderabilis totus*».

Per tale motivo Francesco viene indicato nell'*Itinerarium* come «modello della perfetta vita contemplativa [*exemplum perfectae contemplationis*], come prima lo era stato della vita attiva»⁴⁶. Non a caso, sia nel *Super Sententias*⁴⁷ sia nella *Legenda Maior*⁴⁸, Bonaventura sottolinea come proprio il rapporto di *pietas* tra Francesco e le creature irrazionali e di *affectus* di queste nei suoi confronti testimoni il pieno recupero da parte sua della condizione di innocenza e, quindi, di conformità al compito assegnato originariamente all'uomo nei riguardi del resto della creazione.

IV

La prospettiva antropocentrica è, dunque, un dato costante e ben fondato nei testi di Bonaventura. Celebrando senza riserve le risorse dell'intelligenza⁴⁹ e della volontà umane⁵⁰, e la loro feconda

46. ID., *Itinerario della mente in Dio*, VII, 3, p. 567 (la traduzione è stata lievemente modificata); cfr. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, p. 312b: «positus est in exemplum perfectae contemplationis, sicut prius fuerat actionis».

47. Cfr. ID., *In III Sententiarum*, d. 28, art. un., q. 1, p. 622; II, d. 15, art. 2, q. 1, ad 3, p. 383.

48. Cfr. ID., *Leggenda maggiore*, cap. 8, pp. 526–529.

49. Cfr. ID., *Collazioni sui dieci precetti*, coll. V, 1, trad. it. di P. Maranesi, in *Opere di san Bonaventura VI/2, Sermoni teologici/2*, Città Nuova, Roma 1995, p. 89: «Si perde una gran parte di intelligenza a causa della curiosità; e tuttavia in noi nulla è più prezioso dell'intelligenza [*nihil in nobis est pretiosius intelligentia*]. Soffriamo molto quando perdiamo l'oro, ma ancor più dobbiamo dolerci se perdiamo l'intelligenza; poiché nulla è così prezioso come l'atto di intelligenza [*quia nihil est ita carum sicut actus intelligentiae*]». La traduzione è stata lievemente modificata. Cfr. *Collationes de decem praeceptis*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, coll. V, p. 523a.

50. Come è noto, pur considerando fondamentale il ruolo della ragione all'interno del libero arbitrio, giacché in essa "ha inizio" l'azione, Bonaventura è orientato a riconoscere un peso particolare alla volontà, nella quale l'azione stessa trova il proprio compimento, cfr. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, p. 1, art. un., q. 6, p. 605: «libertas arbitrii sive facultas quae dicitur liberum arbitrium in ratione inchoatur et in voluntate consummatur. Et quoniam penes illud principaliter residet penes quod consummatur, ideo principaliter libertas arbitrii et dominium in voluntate consistit».

cooperazione (*concursus*) nel libero arbitrio dalla quale «scaturisce una certa libertà ovvero una certa signoria a fare e disporre qualcosa»⁵¹, egli mostra come per lui sia del tutto appropriato al discorso teologico onorare Dio mediante l'eccellenza umana. Per tali motivi non appare illegittimo parlare di antropocentrismo bonaventuriano con riferimento alla posizione centrale dell'uomo nel mondo, senza dare naturalmente alla parola "mondo" un significato cosmologico o geografico, ossia volendo conferire una centralità topografica all'uomo, la cui posizione mediana va intesa piuttosto in senso metafisico⁵².

Occorre invece, a mio avviso, intendersi circa la linea interpretativa di chi ha visto nella posizione assunta da Bonaventura sulla dignità e la funzione dell'uomo nel cosmo un atteggiamento di pensiero che ne esalta senz'altro il valore «come artefice del suo destino e come sovrano del mondo in cui vive»⁵³, quasi anticipando motivi tipici dell'umanesimo quattrocentesco⁵⁴. Se infatti è indubbio che è tramite il libero arbitrio, frutto della cooperazione di ragione e volontà, che l'uomo esercita il proprio governo sul mondo naturale, è altrettanto vero che da tale cooperazione scaturisce, come si è visto, *quoddam dominium* (e non un potere illimitato) su di esso e che, comunque, nella prospettiva bonaventuriana ciò che

51. Cfr. *ibidem*, d. 25, p. 1, art. un., q. 3, p. 599: «resultat quaedam libertas sive quoddam dominium ad aliquid faciendum et disponendum».

52. Cfr. *Id.*, *Breviloquio*, VII, 4, pp. 313–315, in cui Bonaventura sottolinea inoltre la stretta "solidarietà" dell'uomo con il resto del creato: «Poiché, quindi, Dio, secondo la sua ordinatissima sapienza fece tutto questo mondo sensibile, e fece il maggiore in vista del minore, cioè dell'uomo, che è collocato nel mezzo [*in medio*] tra Dio e queste realtà inferiori, ne consegue che perché tutte le realtà siano congruenti tra loro vicendevolmente, e vi sia armonia tra l'abitazione e colui che la abita, quando l'uomo era costituito nel bene, questo mondo dovette essere posto in una condizione buona e tranquilla; quando l'uomo cadde, anche questo mondo dovette deteriorarsi; caduto l'uomo nel disordine, anche il mondo dovette divenire disordinato; purificato l'uomo, il mondo dovette essere rinnovato; e giunto l'uomo al proprio compimento, il mondo dovette essere posto nella quiete».

53. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, p. 524.

54. Rinvio a proposito di questi ultimi a M. PELLEGRINI, *Umanesimo. Il lato incompiuto della modernità*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 39–97.

appare fondamentale per l'autentica *libertas* umana è il suo riferimento al *bonum honestum* (e non al mero utile o piacevole, a cui può volgersi il desiderio anche degli esseri privi di ragione). Essa, in altre parole, non si realizza chiudendosi in se stessa o autofondandosi, in una sorta di tentativo prometeico di affermare la propria assoluta autonomia, ma inserendosi «nel preciso e armonico ordine dell'universo, espressione della razionalità e bontà divina», conformandosi perciò a essa⁵⁵.

Ma vi è di più. Tale governo dell'uomo sul mondo naturale si configura, per Bonaventura, essenzialmente come un servizio⁵⁶. In altre parole, la ragione per cui l'uomo, collocato al centro della creazione, costituisce anche il fine delle realtà naturali non è esclusivamente quella della loro utilità per i suoi bisogni materiali. Si è visto, infatti, che l'uomo è chiamato a riconoscere, in quanto creatura razionale, la presenza di Dio nella realtà; a servirsi responsabilmente, in quanto creatura dotata di volontà, del dono che Dio fa di se stesso nelle creature; a ricondurre al Primo Principio, in quanto essere in cui si incontrano mondo spirituale e mondo materiale, l'intera dimensione fenomenica. Dunque, solo attuando questi compiti, nel servizio appunto alle realtà create, l'uomo è autenticamente, secondo la propria vocazione naturale, centro nella catena degli esseri e svolge realmente il ruolo di mediatore, attuando la propria similitudine a Dio:

poiché invero [l'uomo] tende per natura a Dio a motivo della sua somiglianza, per questo tutte le creature prive di ragione sono ordinate a lui, affinché per la sua mediazione siano condotte al fine ultimo⁵⁷.

55. Cfr. su questo tema G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in San Bonaventura*, Wolters Kluwer–Cedam, Assago (Mi)–Padova 2016, p. 6.

56. Su questo punto ha insistito anche HISAKO NAGAKURA, *L'homme au centre de l'univers créé*, in WENIN (éd.), *L'homme et son univers*, pp. 389–395, che concorda sulla formula «humanisme anthropocentrique» per definire l'antropologia bonaventuriana.

57. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 15, art. 2, q. 1, p. 383a: «Quia vero [homo] per similitudinem natus est in Deum immediate tendere, ideo omnes creaturae irrationales ad ipsum ordinantur, ut mediante ipso in finem ultimum perducantur».

Se, quindi, con riferimento alla dignità e alla posizione dell'uomo e alla sua funzione vicaria nell'universo, si può parlare in Bonaventura di antropocentrismo, non è certo nel senso di un antropocentrismo autoreferenziale, dato che nella riflessione del *magister* francescano la libertà, il potere, il valore dell'uomo e, dunque, il suo ruolo all'interno del creato trovano in Dio il proprio fondamento e il proprio fine.

L'anthropologie cruciforme de Bonaventure

LAURE SOLIGNAC*

*Homo continue portans crucem Christi reportat fructum*¹.

La pensée de Bonaventure est souvent appréhendée à partir de catégories historiographiques promues par le P. Mandonnet dans son ouvrage sur *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au xiii^e siècle*, où sont distingués augustinisme, aristotélisme chrétien et averroïsme latin². Le Docteur séraphique se voit ainsi naturellement rattaché à « l'augustinisme », voire à « l'anti-aristotélisme »³, tandis que Thomas d'Aquin constitue le représentant idéal de l'aristotélisme chrétien. Les nombreuses recherches poursuivies depuis le milieu du siècle dernier sur la nature de l'aristotélisme au xiii^e siècle et au xiv^e siècle ont pourtant permis de mettre au jour la fragilité de telles catégories. Il convient en outre de se méfier d'une lecture rétrospective du xiii^e siècle à partir de son dernier quart, les condamnations de 1277 étant souvent assimilées à un triomphe, provisoire, de « l'augustinisme »⁴. Cependant l'historiographie du xiii^e siècle est encore

* Institut Catholique de Paris.

1. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Feria sexta in parasceve, Sermo II*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, IX, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1901, p. 263b.

2. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au xiii^e siècle*, Institut supérieur de philosophie de l'Université, Louvain 1911, vol. I, pp. 27–63.

3. Voir par exemple A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993, pp. 404–406, où Bonaventure est présenté comme un tenant de « l'anti-aristotélisme ».

4. Voir F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au xiii^e siècle*, Peeters, Louvain-Paris 1991 (Philosophes médiévaux, 28). Voir également les ouvrages de Luca Bianchi, qui remettent plus radicalement en question la tripartition de Pierre Man-

marquée par cette perspective, d'autant plus que dans les dernières années de sa vie, le Frère mineur a répété avec insistance la liste des « erreurs » aristotéliennes, en particulier dans ses conférences sur les sept dons du Saint-Esprit et sur les six jours de la création⁵. Il faut toutefois se garder de lire son œuvre à travers ce prisme et ne pas céder à la tentation d'appeler augustinien, voire néoplatonicien⁶, tout ce qui n'est pas aristotélien, alors que l'aristotélisme lui-même présente des visages très divers. Qui trop embrasse mal étreint, et les catégories trop larges finissent par cacher les objets que l'on prétend manifester et décrire par leur moyen.

Cela est sans doute tout particulièrement le cas de l'anthropologie bonaventurienne, qu'il est si tentant de considérer comme une

donnet, en particulier L. BIANCHI, *L'Errore di Aristotele*, La Nuova Italia, Firenze 1984, pp. 164–169, ainsi que, L. BIANCHI, E. RANDI, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Éditions universitaires Fribourg Suisse–Édition du Cerf, Fribourg–Paris 1993, en particulier les deux premiers chapitres. À la page 3, on peut lire cette sage remarque : « Quoi qu'il en soit, il n'est plus possible d'affirmer que les auteurs et les orientations de la scolastique se distinguent essentiellement par leur "taux d'aristotélisme", et qu'ils seraient ainsi disposés le long d'une échelle qui va du refus total à la complète acceptation non critique de cette philosophie : nous avons en effet appris à reconnaître qu'ils furent tous d'une certaine manière aristotéliens, même s'ils le furent chacun à sa manière ». Sur l'aristotélisme bonaventurien, voir la mise au point de J. RATZINGER, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, [*Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura*, 1959], PUF, Paris 1988, en particulier le chapitre IV, pp. 137 sq. Voir également J.F. QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1973, p. 841 sq.

5. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. IV, 8–13, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, pp. 350–351 et coll. VII, 1, p. 365; Id., *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, coll. VIII, 16–20, in *ibidem*, pp. 497–498. Sur le développement du « système » des erreurs issues de l'aristotélisme dans les dernières œuvres de Bonaventure, voir Ratzinger, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, pp. 153–156.

6. Dans son article sur l'anthropologie de Thomas d'Aquin et de Hugues de Saint-Victor, Dominique Poirel distingue au moins six courants néoplatoniciens bien différents les uns des autres, cfr. D. POIREL, *Thomas d'Aquin lecteur d'Hugues de Saint-Victor : à propos de la nature humaine*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 78 (2011), pp. 195–228, en particulier p. 198–205.

anthropologie « néoplatonicienne », augustinienne, ou anti-aristotélienne. Nombreux sont les commentateurs de Bonaventure qui se sont inscrits en faux contre ces qualificatifs⁷. La présente étude s'inscrit pleinement dans cette lignée et tente une approche de l'anthropologie bonaventurienne et de sa physionomie propre à partir de la diversité de ses sources. Par physionomie, j'entends ici l'allure générale, la mise en espace et en volume de cette anthropologie qui ne peut se concevoir indépendamment de sa double insertion cosmologique et théologique. Il s'agit en particulier de mettre au jour le magnifique équilibre qui est le sien entre l'horizontalité du rapport entre l'homme et le monde d'une part, et d'autre part le dynamisme ascensionnel qui l'anime et la traverse. La présente contribution ne saurait évidemment viser une étude exhaustive de cette question ; il s'agit seulement ici de manifester ce croisement et cet entrelacs des deux dimensions, horizontale et verticale, de l'anthropologie bonaventurienne, en les rapportant à quelques-unes de leurs sources prochaines, cisterciennes, victorines, augustinienes, aristotéliennes, mais aussi, tout simplement, franciscaines, et de décrire ainsi la façon originale dont Bonaventure reprend et transforme la riche tradition de l'homme comme *methorion* (être hybride à la frontière entre sensible et intelligible) en anthropologie de l'homme comme *medium*, à l'image du Verbe crucifié, en qui se rejoignent horizontalité et verticalité, créatures et Créateur⁸.

7. L'un des meilleurs exemples en est QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy* notamment dans la conclusion, p. 896, mais aussi dans les conclusions provisoires de chaque chapitre, en particulier celui qui porte sur le « problème de la pluralité des formes » (*problem of plural forms*), p. 318–319.

8. Sur l'homme comme *methorion*, voir R. BRAGUE, *La Sagesse du monde*, Fayard, Paris 1999, p. 135 sq., ainsi que ID., *Un modèle médiéval de la subjectivité : la chair*, dans *Au moyen du Moyen Âge*, Les Éditions de la Transparence, Paris 2006, p. 124–125.

1. L'axe horizontal de l'anthropologie bonaventurienne : fraternité, animalité, *manuductio*

1.1. Une traduction bonaventurienne de la fraternité universelle

Letterio Mauro a rappelé la place importante du corps humain dans la réflexion de Bonaventure sur ce qui distingue homme et ange dans leur manière d'être à l'image de Dieu⁹. De fait, le corps constitue pour le Frère mineur le critère qui permet de fonder une différence entre l'image de Dieu en tant qu'être séparé et absolument transcendant — ce qu'exprime la nature seulement spirituelle de l'ange — et d'autre part l'image de Dieu en tant qu'être relié à toute chose, comme *principium omnium* — ce qu'exprime la nature humaine, que l'âme rationnelle place au-dessus des autres créatures sensibles, mais d'une manière non séparée, par le lien de son union au corps¹⁰.

9. Voir L. MAURO, *Il corpo nella riflessione antropologica bonaventuriana*, «Doctor Seraphicus» 44 (1997), pp. 29–50. Bref résumé du texte de Bonaventure (*II Sent.*, d. 16, a. 2, q. 1) pp. 29–30.

10. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, d. 16, art. 2, q. 1, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885, pp. 401b–402a: «Secundus est, quo praepositur creatura, quae est imago, aliis creaturis; et in hoc Angeli praecellunt, quia non solum bestiis, sed etiam hominibus rectores sunt deputati, secundum illud Ecclesiastici decimo septimo: *In unamquamque gentem praeposuit rectores*, Glossa: id est Angelos; et iste est ordo, quo creatura irrationalis regitur a Deo mediante rationali. — Tertius est ordo, quo creaturae irrationales ad rationalem ordinantur tanquam in finem, propter quem sunt factae, et mediante illo in ultimum finem principalem; et secundum hunc ordinem magis convenit homo cum Deo quam Angelus; magis enim facta sunt et corporalia et sensibilia propter homines quam propter Angelos. — Et sic patet, quod ratio imaginis, prout attenditur in convenientia ordinis, quantum ad id quod est de esse, in homine et Angelo reperitur aequaliter, quia uterque ordinatur in Deum immediate. [...] Illa vero convenientia habitudinis est de bene esse, quae attenditur in comparatione creaturae rationalis ad aliquod extrinsecum, utpote ad corpus, quod est ipsa inferius. Haec autem dupliciter potest esse expressior: vel privative, vel positive. Si positive; sic anima est imago expressior, quae in hoc, quod coniungitur corpore ita, quod per illud est principium aliorum, et per illum totum inhabitat, magis repraesentat Deum, quia Deus est spiritus purus, omnino impermixtus et independens a creaturis om-

L'homme représente donc ce que l'on pourrait appeler la principialité immanente de Dieu, en quelque sorte confirmée par l'Incarnation du Verbe, là où l'ange représente sa principialité transcendante. De la première, François d'Assise est pour Bonaventure une illustration très accessible. Dans la *Legenda major*, le Docteur séraphique consacre quelques pages à la relation entre le *Poverello* et les créatures non rationnelles, animaux, plantes, éléments.

En considération aussi de l'origine première de toutes choses, rempli de la plus abondante piété, il appelait des noms de « frère » ou de « sœur » les créatures si petites soient-elles, du fait qu'elles avaient avec lui un unique principe. [...] à Greccio, à l'homme de Dieu fut offert un levraut vivant qui, alors que, posé libre à terre, il pouvait fuir là où il voulait, à l'appel du père bienveillant sauta d'une course empressée en son sein. L'entourant d'une pieuse affection de son cœur, lui-même semblait lui être attaché comme une mère et, l'ayant averti par sa douce parole de ne pas se laisser prendre à nouveau, il le laissa s'en aller libre. Et comme, posé plusieurs fois à terre pour qu'il s'en aille, il revenait toujours dans le sein du père comme s'il percevait sa piété par un sens caché du cœur, il fut finalement, sur un ordre du père, emporté par les frères en des lieux de solitude plus sûrs¹¹.

nibus ; et hoc repraesentat angelicus spiritus, dum est a corpore secundum actum et aptitudinem separatus ».

11. BONAVENTURE, *Légende majeure*, 8, 6–8, dans J. DALARUN (éd.), *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, Cerf-Éditions franciscaines, Paris 2010, t. II, p. 2315 et 2317. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Legenda sancti Francisci (Legenda maior)*, cap. 9, 1, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, VIII, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1898, pp. 527b–528a: « Consideratione quoque primae originis omnium abundantiori pietate repletus, creaturas quantumlibet parvas fratris vel sororis appellabat nominibus, pro eo quod sciebat, eas unum secum habere principium. [...] apud Graecium vivus viro Dei oblatus fuit lepusculus, qui liber in terra positus, cum posset quo vellet effugere, vocante se Patre benigno, in sinum illius propero cursu saltavit. Quem ipse pio cordis affectu circumfovens, videbatur eidem compati quasi mater dulcique allocutione commonitum, ne se iterum capi permitteret, liberum abire permisit. Cumque pluries in terra positus, ut abscederet, semper in sinum Patris rediret, tanquam si sensu quodam occulto cordis ipsius perciperet pietatem ; tandem iussu Patris a Fratribus delatus est ad loca solitudinis tutiora ».

Bonaventure se fait ainsi l'interprète d'une façon originale de concevoir la place de l'homme dans le monde. François d'Assise reconnaissait la place d'honneur que Dieu avait conféré aux êtres humains dans la nature¹². Il s'inscrivait franchement dans la tradition des Pères de l'Église et des maîtres considérant l'homme comme une créature éminente bien que fragile, et représentant Dieu dans le monde par sa rationalité et par son libre arbitre, mais aussi par son autorité sur les autres créatures¹³. Cependant, le compagnonnage avec les bêtes et la conscience d'avoir avec elles « un unique principe » rééquilibrèrent cette considération dans le sens d'une meilleure prise en compte, dans la vie franciscaine, du lien de fraternité qui existent entre toutes les créatures, quelle que soit leur nature et leur fonction. François allait jusqu'à les proposer en exemple d'obéissance pour l'homme. Ainsi, après avoir rappelé à son auditoire « l'excellence » dans laquelle Dieu a placé l'homme, François ajoutait : « Et toutes les créatures qui sont sous le ciel, chacune à sa façon, servent leur Créateur, le connaissent et lui obéissent mieux que toi¹⁴ ». Si royauté de l'homme il y a, ce sera celle, paradoxale, du serviteur :

[...] [le Frère mineur] est soumis et subordonné à tous les hommes qui sont dans le monde, et non seulement aux seuls hommes, mais aussi à toutes les bêtes et tous les fauves, pour qu'ils puissent faire

12. FRANÇOIS D'ASSISE, *Admonitions*, 5, 1, dans DALARUN (éd.), *François d'Assise*, t. I, p. 286 : « Considère, ô homme, dans quelle excellence t'a placé le Seigneur Dieu : il t'a créé et formé à l'image de son Fils bien-aimé quant au corps et à sa ressemblance quant à l'esprit ». FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Admonitiones*, in *Scripta*, C. Paolazzi (ed.), Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 2009, p. 358 : « Attende, o homo, in quanta excellentia posuerit te Dominus Deus, quia creavit et formavit te ad imaginem dilecti Filii sui secundum corpus et similitudinem suam secundum spiritum ».

13. Voir à ce sujet l'article d'E. COCCIA, *Potestas dicitur multipliciter. Le pouvoir et la nature*, dans D. BOQUET, B. DUFAL, P. LABEY (éds.), *Une histoire au temps présent. Les historiens et Michel Foucault*, CNRS éditions, Paris 2013, pp. 273–278.

14. FRANÇOIS D'ASSISE, *Admonitions*, 5, 2, p. 286. FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Admonitiones*, p. 358 : « Et omnes creature que sub celo sunt, secundum se serviunt, cognoscunt et obediunt Creatori suo melius quam tu ».

de lui ce qu'ils voudront, autant qu'il leur sera donné d'en haut par le Seigneur¹⁵.

Comme l'exprime avec la même force la cinquième admonition, l'excellence ne doit pas constituer pour l'homme une source de glorification, mais au contraire un motif d'humilité et de gratitude.

En tant que frère mineur, Bonaventure est l'héritier de cette manière d'être au monde et de cette anthropologie christocentrée, donc paradoxale, où le plus grand se fait le serviteur de tous. En comparant la situation de l'homme et de l'ange, d'abord dans la première, puis dans la seizième distinction du livre II du *Commentaire des Sentences*, le Docteur séraphique se fait ainsi l'écho de cette expérience franciscaine relayée tout d'abord par la *Summa Halensis* : sous un certain aspect, « l'âme est une image plus expresse que l'ange en cela qu'elle est conjointe à un corps, car par lui elle est le principe des autres choses et par lui elle inhabite tout¹⁶ ». Dans le monde, l'homme est moins un « régent » (*rector*) qu'une « fin » (*finis*) qui assume et porte les autres créatures, par le moyen d'une habitation mutuelle. À l'ange la régence, à l'homme la proximité, l'assomption et la reconduction des créatures vers Dieu. Cette habitation mutuelle du monde et de l'homme, qui suppose entre eux ressemblance et porosité, doit en effet s'entendre dans les deux

15. ID., *Salutation des vertus*, v. 16–18, dans DALARUN (éd.), *François d'Assise*, t. I, p. 161. Sur ce point, François radicalise la tradition latine dont Guillaume de Saint-Thierry se faisait l'écho dans le *De natura corporis et animae* : il ne s'agit plus seulement de dire que l'homme règne par sa faiblesse, mais qu'il règne en servant.

16. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 16, art. 2, q. 1, resp., pp. 401–402 : « anima est imago expressior quae in hoc, quod coniungitur corpori ita, quod per illud est principium aliorum, et per illud totum inhabitat » (sauf indication contraire, les traductions sont nôtres). En ce qui concerne la *Summa Halensis*, voir en particulier ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, PP. Collegii a S. Bonaventura ad Claras Aquas (edd.), Firenze 1924–1948, t. II, n. 88, p. 111 et surtout 522 et 523, pp. 780–784, qui montrent que c'est à l'homme innocent, parfaitement obéissant à Dieu, que le *dominium* est remis sur les autres créatures — encore ce *dominium* prend-il un sens restreint lorsqu'il s'agit des êtres non sensibles, qui n'obéissent qu'à leur nature.

sens : certains textes évoquent le fait que l'homme habite le monde, qui est alors sa maison¹⁷, tandis que d'autres textes évoquent plutôt le fait que l'homme est la maison du monde, le lieu de rassemblement et de repos de toutes les créatures¹⁸. Dans ce dernier cas, l'image de François d'Assise recueillant en son sein levrauts, lapins ou faisans constitue un arrière-plan aussi simple qu'évident.

La réflexion de Bonaventure sur l'humilité de l'homme doit certes beaucoup à Bernard de Clairvaux¹⁹, mais elle est imprégnée de cette expérience franciscaine :

L'homme devait être placé en bas, pour que par l'humilité de sa basse position il monte (*ascenderet*) là où l'ange était tombé par la sublimité de la noblesse ; et pour cela devait lui être donné un corps constitué de nature inférieure [= la nature élémentaire, et non céleste, *ndt*] pour que, se sachant poussière, il se place sous Dieu en toutes choses. C'est pourquoi l'Écriture aime bien dire qu'il a été produit du limon de la terre, pour qu'à partir de cela l'homme avance et monte par le mérite de l'humilité²⁰.

17. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Breviloquium*, II, cap. 4, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, p. 222a: «Haec igitur sensibilis corporalium machina est tanquam quaedam domus a summo opifice homini fabricata, donec ad domum veniat non manufaciam in caelis [2Co. 5,1]».

18. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 16, art. 1, q. 1, ad 5. pp. 395b–396a: «Quia enim "rationalis creatura et intellectus quodam modo est omnia" [*De anima*, III, 8], et omnia sunt nata ibi scribi, et impiiini oninium similitudines et depingi; ideo, sicut totum universum repraesentat Deum in quadam totalitate sensibili, sic creatura rationalis eum repraesentat in quadam totalitate spiritali».

19. J.G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure. Études sur les sources de sa pensée*, Vario-rum Reprints, Northampton 1989, pp. 3–79 de la quatrième étude, « Saint Bonaventure et saint Bernard ».

20. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 17, art. 2, q. 1, resp., p. 420: «Debeat enim homo subiici, ut per humilitatem subiectionis ascenderet unde angelus ceciderat per sublimitatem elationis ; et ideo debuit sibi dari corpus constitutum de natura inferiori, ut, se ipsum pulverem reputans, Deo per omnia subiaceret. Unde et Scriptura maluit eum dicere de limo terrae productum ut ex hoc homo proficeret et ascenderet per humilitatis meritum ». L'influence de Bernard de Clairvaux sur Bonaventure est particulièrement visible dans la première des *Questions disputées sur la perfection évangélique*, qui porte sur l'humilité, cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, II, cap. 4, in PP.

Ce corps de nature élémentaire est le vecteur d'une véritable prise en charge, d'une assomption du monde sensible, non seulement du fait de sa matérialité, puisqu'il est fait du même bois que les autres créatures corporelles, mais aussi du fait du mode de connaissance qui lui est adapté, à savoir celui de la connaissance sensible. Or, si la théorie augustinienne de l'illumination ne pouvait guère en rendre compte, il était possible de lui adjoindre un complément capable de contourner la thèse plotinienne reprise par Augustin de l'impossible passivité de l'esprit à l'égard des natures inférieures. La première école franciscaine a en effet repris l'idée cistercienne et victorine d'une illumination en provenance, non pas de l'intérieur ou de l'intelligible en général, mais du sensible²¹. De cette intuition, Bonaventure fera une véritable théorie de la double illumination, par en haut, et par en bas, qui rend compte d'un infléchissement majeur apporté à l'anthropologie d'origine augustinienne²². Il est très tentant de considérer l'idée d'une illu-

Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, pp. 117–124. Le Docteur séraphique considère cette vertu comme le « fondement » de la perfection chrétienne, la pauvreté venant en second lieu.

21. Cfr. ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, II, n. 370, p. 450. Quant aux autres sources de cette théorie, qui précède la réception du *De anima* d'Aristote, voir l'anonyme jadis attribué à Alcher de Clairvaux, *De spiritu et anima*, 12, l'*Epistola de anima* d'Isaac de l'Étoile (§ 16) ainsi que Hugues de Saint-Victor, *Commentarium in Lucam*, I, 47. Bonaventure semble toutefois être le premier à avoir utilisé le terme d'*illuminatio* pour parler de cette « lumière » venue des sens en vue de la connaissance, voir BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *De reductione artium ad theologiam*, 3 et 8, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, pp. 320 et 322: « la seconde lumière (*lumen*) nous illumine (*illuminat nos*) et nous fait appréhender les formes naturelles : c'est la lumière de la connaissance sensible [...] nous le verrons d'abord dans l'illumination de la connaissance sensible (*in illuminatione cognitionis sensitivae*) ».

22. Il faut toutefois remarquer que si Augustin n'utilise pas le mot "illumination" pour décrire la perception, certains textes insistent sur l'importance de l'action de l'objet perçu sur le sens et aboutissent à une doctrine de la perception qui est bien proche de la théorie aristotélicienne de l'union du sens et du sensible. Voir par exemple AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate libri quindecim, libri XIII–XV*, WJ. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnhout 1968 (CCSL 50/A), XI, 2, 2, pp. 334–336.

mination sensible comme un apport proprement aristotélien, comme Bonaventure semble l'y inviter dans le *Sermon sur le Christ maître*²³. Toutefois, comme nous venons de le voir, des sources antérieures à la réception d'Aristote doivent être prises en compte — la formulation peu aristotélienne d'« illumination sensible » en témoigne — et il convient d'ajouter que si cet apport fut l'objet de si beaux développements dans la pensée du Docteur séraphique, la raison principale en est qu'il faisait écho à l'expérience de fraternité universelle de la première communauté franciscaine. Enfin, il faut également reconnaître que par d'autres aspects, la pensée augustinienne avait disposé les médiévaux latins à une reconnaissance positive de l'animalité de l'homme — et donc à la distinction fondamentale entre animalité et bestialité.

1.2. *La reconnaissance de l'animalité de l'homme*

Dès la *Genèse au sens littéral*, Augustin a levé, au moins pour le monde latin, les hésitations qui pouvaient peser sur la question de l'animalité d'Adam. Contrairement à Grégoire de Nysse et à Origène, l'évêque d'Hippone affirme la nature originellement corporelle et matérielle d'Adam²⁴. Mais il se sent également contraint de restreindre l'*imago Dei* à l'âme rationnelle, Dieu étant un pur esprit²⁵. C'est probablement l'une des raisons pour lesquelles Au-

23. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Sermo IV « Unus est magister vester Christus »*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, 18, p. 572a: « Quod autem dicatur ratio intelligendi, sane intelligendum est, non quia sit intelligendi ratio sola, nec nuda, nec tota. [...] Unde licet anima secundum Augustinum connexa sit legibus aeternis, quia aliquo modo illud lumen attingit secundum supremam aciem intellectus agentis et superiorem portionem rationis ; indubitanter tamen verum est, secundum quod dicit Philosophus, cognitionem generari in nobis via sensus, memoriae et experientiae, ex quibus colligitur universale in nobis, quod est principium artis et scientiae ».

24. Sur ce point, voir la deuxième séquence du livre VI de la *Genèse au sens littéral*, cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, I. Zycha (edd.), Tempusky, Vindobonae 1894 (CSEL 28/1), 12–28, pp. 185–200.

25. Dans les *Confessions*, Augustin rappelle combien la découverte de l'incorporel a été capitale pour lui, qui avait été tout d'abord formé dans des catégories

gustin utilise avec modération les considérations, fréquentes dans l'Antiquité, sur la station verticale de l'homme²⁶. Il se montre d'ailleurs généralement peu enclin à établir des correspondances symboliques entre éléments ne relevant pas du même ordre²⁷.

Or François d'Assise, nous l'avons vu, renoue sans le savoir avec l'idée irénéenne selon laquelle l'homme est image de Dieu par son corps — et plus encore, à l'image de son Fils. Cette interprétation corporelle, qui résulte de la centralité du Verbe incarné dans la vie spirituelle du *Poverello*, contourne donc la thèse d'Augustin

stoïciennes dont ce concept était absent. Voir AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessionum libri tredecim*, L. Verheijen (edd.), Brepols, Turnholti 1981 (CCSL 27), VII, 1, 1, p. 92. Voir également ID., *De Trinitate*, XIV, 2, 4 – 8, 11 (CCSL 50A) pp. 425–438.

26. Voir AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, VI, 12, p. 187 : « Quamquam et in ipso corpore habet quendam proprietatem, quae hoc indicet, quod *erecta statura factus est*, ut hoc ipso admoneretur non sibi terrena esse sectanda, velut pecora, quorum voluptas omnis ex terra est : unde in alvum cuncta prona atque prostrata sunt. Congruit ergo et corpus eius animae rationali non secundum liniamenta figurasque membrorum, *sed potius secundum id, quod in caelum erectum est ad intuenda, quae in corpore ipsius mundi superna sunt* ; sicut anima rationalis in ea debet regi, quae in spiritalibus natura maxime excellunt, ut quae sursum sunt sapiat, non quae sunt super terram ». Dans le *De Trinitate libri quindecim* XI, 1, 1, p. 333, Augustin évoque plus vaguement « quelque ressemblance » (*nonnulla similitudo*) entre l'homme intérieur et l'homme extérieur. On notera également une rapide allusion à la station debout dans le *Commentaire du Psaume 141*, cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos 141–150*, F. GORI, I. SPACCIA (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2005 (CSEL 95/5), Ps 141, 18, p. 2058 : « Tota ista forma, status, incessus, membra ordinata, sensuum dispositiones, videre, audire, olfacere, gustare, contingere ; omnis haec compago et fabricae distinctio, non potuit fieri nisi a Deo ». Mais l'essentiel, aux yeux d'Augustin semble tout de même résider ailleurs ; on lit ainsi dans la *De Genesi ad litteram*, III, 20, 30 (CSEL 28), p. 86 : « satis ostendens, ubi sit homo creatus ad imaginem Dei, quia non corporis liniamentis, sed forma quadam intelligibili mentis inluminatae. » La généalogie de ce thème de la station verticale est rapidement retracée par M. Lemoine, dans son édition GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *De natura corporis et animae*, M. Lemoine (ed.), Les Belles Lettres, Paris 2012, pp. 13–14.

27. Comme en témoignent par exemple la manière dont il présente la correspondance entre les cinq sens et les cinq éléments dans la *Genèse au sens littéral*, III, 4–5, p. 66–68, ou bien la correspondance, évoquée et critiquée dans le livre XVIII, 52 de *La Cité de Dieu* entre l'histoire du Peuple élu de l'Ancien Testament et l'histoire de l'humanité dans le Nouveau Testament.

et restituée à l'animalité de l'homme non seulement son caractère originaire (ce que l'évêque d'Hippone reconnaissait déjà), mais également son caractère iconique. Voyons comment cette double promotion de l'animalité humaine se manifeste dans l'anthropologie de Bonaventure.

En ce qui concerne le caractère originaire de l'animalité d'Adam, la façon dont la définition traditionnelle de l'homme comme « animal rationnel » a su traverser les siècles et se retrouver entre autres chez saint Bernard de Clairvaux manifeste bien que l'animalité de l'homme constituait un acquis indiscutable pour les Latins, même lecteurs de Grégoire de Nysse. On peut le constater aisément au fil de la lecture du *De natura corporis et animae* de Guillaume de Saint-Thierry : non seulement toute la première partie de cet ouvrage est consacrée à l'étude du corps humain (dans le prolongement des quatre éléments), avec ses organes fondamentaux, humeurs, vertus, esprits, localisations des fonctions de l'âme, mais en outre la deuxième partie, consacrée à l'âme, expose une ample réflexion sur la place de l'homme parmi les animaux²⁸. La « royauté » de l'homme réside dans le dépouillement et la nudité de la raison : qui a l'intelligence n'a pas besoin de cornes, de griffes ou de fourrures²⁹. De la sorte, dans ce manuel d'anthropologie à destination des moines, l'homme apparaît comme le seul animal complet — celui qui possède la complétude des fonctions de la vie et de « l'animation »³⁰. Les sources nysséennes qu'utilise Guillaume

28. GUILLELMUS, *De natura corporis et animae*, §§ 58–59 et surtout §§ 73–85, p. 139 et pp. 157–173.

29. Voir par exemple GREGORIUS NYSSENUS, *De imagine*, M. Cappuyns (edd.), «Revue de théologie ancienne et médiévale» 32 (1965), chap. 4, p. 213 et chap. 7, p. 215 (traduit par Jean Scot Érigène).

30. GUILLELMUS, *De natura corporis et animae*, §§ 18–19, pp. 89–90: « Omnia autem corporis regimenta aut ex anima sunt et natura, aut ex sola natura. Quod a natura et anima regitur est animatum, quod a sola natura inanimatum. De inanimatis modo nihil ad rem. In eis vero quae sunt animata, necesse est animae et naturae quandam virtutem inesse, qua valeant suam adimplere actionem. Quae virtus ex actionibus concipitur. (§ 19) In eo enim quod appetimus, continemus, digerimus et egerimus, exercitur virtus naturalis, in eo quod sentimus et voluntario motu nos movemus, virtus animalis, in eo vero quod aerem attrahimus et

n'y peuvent rien : l'homme est originellement et définitivement un animal.

Dans un ouvrage d'un tout autre genre, le *De consideratione*, saint Bernard demande au pape Eugène de considérer « ce qu'il est », sa nature, et non pas seulement sa « personne » (c'est-à-dire sa fonction pontificale). Or l'examen de cette nature fournit l'occasion d'un rappel concernant l'animalité de l'homme et sa « basse position » dans le monde. La description de la naissance (dans une reprise d'un texte célèbre de Pline l'Ancien dans ses *Histoires naturelles*) en est le symbole³¹. Toutefois, chez ces auteurs cisterciens, l'animalité (bonne) n'est pas encore bien distinguée de la bestialité (peccamineuse). Il est vrai que la difficulté de cette distinction est grande, puisque des comportements acceptables chez les animaux ne le sont pas chez l'homme et que, selon un adage augustinien³², ce qui est nature chez l'animal est vice chez l'homme³³. Comment

emittimus, virtus spiritualis. Virtus naturalis communis est arboribus, bestiis et hominibus. Virtus spiritualis bestiis et hominibus. Virtus animalis similiter in quibusdam animalibus, in quibusdam non. Nam phantasiam et memoriam perfecte non potest habere, nisi animal rationale ». Voir également le § 61 : « Bruta vero animalia, per motum voluntarium et adiectionem sensuum, dignius aliquo modo vivere videntur quam herbae vel arbores, non tamen usque ad perfectionem quae in rationis et intelligentiae gratia consistit. Propterea dicimus veram quidem perfectamque animam humanam esse solam, quae in omni valet actione. Si vero quippiam aliud vitam participet, abusive dicimus animatum, quia non perfecta in his anima est, sed quaedam tantum operationes animalis actionis, quam in primordiis suis etiam homini constat esse ingenitas ».

31. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione ad Eugenium papam*, PL 182, II, c. IX, 18, col. 753.

32. AUGUSTINUS HIPPOBONENSIS, *De gratia Christi*, II, 40, 46, C.F. Urba, J. Zycha (edd.), Tempusky, Vindobonae – Freytag, Lipsiae 1902 (CSEL 42), p. 204 : « Tantaenamque excellentiae est in comparatione pecorui homo, ut vitium hominis natura sit pecoris, nec tamen ideo natura hominis vertitur pecoris ».

33. Voir GUILLELMUS, *De natura corporis et animae*, §§ 74-75, pp. 158-160 : « Huiusmodi enim homines imagine creatoris exuta, aliam induerunt imaginem terram respicientem, pecudalem, bestialem. Non enim secundum furorem hominis ad Deum est similitudo, non ex voluptate supereminenti naturae consimilatur, formido quoque ferocitas, et ad quaedam desiderium, ad quaedam vero odium, longe sunt a divina pulchritudinis caractere. Haec et his similia ab irrationali humana sibi contraxit natura. In his enim irrationalis vita ad conservationem suam munita est a

l'animalité humaine peut-elle se frayer un chemin entre l'écueil d'une réduction de l'homme à un animal parmi d'autres (simplement rationnel) et celui de l'élévation de l'homme au-dessus de sa propre condition native ? Il semble que ce grave problème anthropologique ait été résolu par les rédacteurs de la *Summa Halensis*, dont Bonaventure fut directement tributaire.

Dans un long passage de la deuxième partie de cette *Summa theologica* franciscaine, le rédacteur s'emploie en effet à bien distinguer les différents sens de l'animalité. Dans un premier temps, l'appartenance de l'homme au genre animal est confirmée, et il est rappelé que si les animaux non rationnels sont appelés « animaux », ce n'est pas pour nier que l'homme soit un animal, mais parce qu'il n'y a pas de nom collectif pour désigner les animaux non rationnels. Le nom du genre sert donc de nom approprié à ce groupe :

Quand un genre est divisé en deux, l'un a un nom propre et pas l'autre [Aristote, *Topiques* I, 4 et II 4]. Celui qui n'a pas le nom propre retient le nom générique, comme il apparaît quand on dit que l'animal se divise en rationnel et irrationnel : l'animal rationnel a un nom propre, parce que l'homme est de cette espèce ; mais pas l'animal irrationnel, et c'est pour cette raison que les animaux irrationnels sont nommés d'après le nom du genre et appelés « animaux ». Donc comme l'animal se dit en deux sens, d'une façon c'est le nom du genre commun aux rationnels et aux irrationnels, mais d'une autre façon, c'est le nom des bêtes³⁴.

natura, ad homines vero translata passiones sunt animae. Et vere passiones, quibus homo factus ad imaginem pecudum se patitur humiliari. Vere passiones, quia contra naturam sunt. (§ 75) Hinc David : Homo, inquit, cum in honore esset non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis. Nam, sicut dictum est, quae in bestiis sunt natura, in hominibus sunt vitia».

34. ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, II, n. 457, p. 590: « Quandoque enim dividitur genus in duo, quorum unum habet nomen proprium, aliud non habet ; illud autem dividendum, quod non habet nomen proprium, retinet nomen generis, sicut patet cum dicimus *animal* divide in rationale et irrationale : animal rationale habet nomen proprium, quia huius specie *homo* ; irrationale vero non, et ideo irrationalia nomine generis nominantur et dicuntur *animalia*. Cum ergo

Cette clarification étant faite, on peut dire que l'homme est « animal » en différents sens : si c'est pour désigner son appartenance au genre du même nom, « il convient alors à l'homme selon tout statut, que ce soit celui d'innocence, de faute, de grâce ou de gloire³⁵ ». Mais si « animal » renvoie ici aux bêtes, il y a deux manières pour l'homme d'être semblable aux bêtes, « selon le corps ou selon l'âme ».

Si c'est de la première façon (selon le corps), en ce sens, nous sommes appelés « animaux » maintenant et Adam semblablement alors, au paradis, car nous mangeons comme les bêtes et Adam mangeait comme les bêtes selon le corps. D'où Augustin dans le quatorzième livre de *La Cité de Dieu*, XIV 26 : « la nourriture s'offre à sa main et le breuvage à ses lèvres pour prévenir la faim et la soif ; l'arbre de vie l'abritait contre les ravages de la vieillesse ». Mais si « animal » est dit de l'homme selon l'âme, c'est-à-dire semblable aux bêtes, cela peut s'entendre en deux sens [...]»³⁶

Du point de vue du corps, la chose est entendue, l'homme est semblable aux bêtes dès l'état d'innocence — l'exemple pris étant celui de la nécessité de se nourrir. Mais si c'est « selon l'âme », l'animalité prend un tout autre sens : « *animal* est la même chose que *charnel* » ; la vie charnelle, voire bestiale, désigne une manière de vivre, « dissolue et lascive », qui témoigne de l'insoumission de l'âme à Dieu. Selon l'âme encore, on peut qualifier d'animal celui « qui, au sujet de Dieu, juge d'après les images des corps ou d'après la lettre de la Loi ou d'après la raison philosophique, et c'est en ce

animal dupliciter dicitur, uno modo est nomen generis communis ad rationalia et irrationalia, alio vero modo est nomen brutorum».

35. *Ibidem*: « tunc convenit homini secundum omnem statum, sive innocentiae sive culpae sive gratiae sive gloriae».

36. *Ibidem* : « Si primo modo, sic dicimur animales nunc et Adam similiter tunc in paradiso, quia cibus indigemus ut bruta et cibus indigebat Adam secundum corpus. Unde Augustinus, XIV De civitate Dei, cap. 26 : *Cibus erat ne esuriret, potus ne sitiret, lignum vitae ne illum senectus dissolveret*. Si vero animalis dicitur homo secundum animam, scilicet similis bruto, hoc dicitur adhuc dupliciter [...] ».

sens qu'il faut entendre ce passage d'1 Cor 2, 14 : *L'homme animal etc*³⁷. »

En conclusion de cette mise au point, l'auteur précise qu'Adam au paradis ne fut concerné que par l'animalité corporelle, tandis que l'animalité « charnelle », la bestialité ou la bêtise, caractérisent l'âme pécheresse. Ainsi donc, le sens négatif de l'animalité est complètement rejeté sur l'âme, alors que son sens positif, simplement créatural, renvoie au corps.

Bonaventure est largement tributaire de cette mise en ordre : le corps animal d'Adam est délivré de tout soupçon. Dans les questions consacrées au corps d'Adam dans le *Commentaire des Sentences*, le Docteur séraphique poursuit l'intégration des connaissances médicales de son temps à l'édifice théologique et passe en revue sueur, rhume, excréments, urine et sperme afin de déterminer ce qui relève d'une nature intègre et ce qui relève d'une nature blessée³⁸. Il creuse ainsi le sillon augustinien de l'animalité d'Adam et de son caractère réellement terrestre, le premier homme ayant été créé à partir des quatre éléments, comme tous les êtres qui l'entourent. Bien que le corps humain soit décrit dans sa nudité et sa fragilité, Bonaventure exprime parfois son admiration face à ce corps animal capable d'exprimer ce qu'il y a de plus spirituel :

Pour que se manifeste la *sagesse* de Dieu, Il fit ce corps de manière qu'il soit proportionné à sa façon à l'âme. Donc, puisque le corps est uni à l'âme comme à ce qui l'achève, le meut et l'élève à la béatitude, pour qu'il soit *conformé* à l'âme vivifiante, il reçut une complexion équilibrée non quant au poids et à la masse, mais selon l'égalité de la justice naturelle qui le dispose au mode de vie le plus noble. Et pour qu'il soit *conformé* à ce qui le meut par la

37. *Ibidem* : « Animi vero sensu dicitur animalis, qui de Deo iuxta corporum phantasiam vel Legis litteram vel rationem philosophicam iudicat, et de tali dicitur illud I Cor. 2, 14 : *Animalis homo etc.* »

38. Voir L. SOLIGNAC, *Les humeurs d'Adam*, dans EAD. (éd.), *La Figure d'Adam*, Hermann, Paris 2014, pp. 79–99. Des recueils importants ont été publiés ces dernières années sur Adam, en particulier, voir G. BRIGUGLIA, I. ROSIER-CATACH (éds.), *Adam, la nature humaine, avant et après*, Publications de la Sorbonne, Paris 2016.

multiformité des puissances, il reçut une multiformité d'organes d'une élégance, d'un art et d'une docilité suprêmes, comme on le voit dans le visage et dans la main, qui est "l'organe des organes" [Aristote, *De anima*, III, 8]. Et pour être *conformé* à l'âme qui l'élève vers le ciel, il reçut la station debout et la tête dressée vers le haut, pour que la rectitude du corps *témoigne* de la rectitude de l'esprit³⁹.

Si le corps n'est pas directement à l'image de Dieu, il en est l'expression même et participe à la dignité de l'âme faite à l'image, comme le manifeste la beauté de son maintien, du visage et des mains. La proximité de l'âme avec Dieu pourra donc se manifester à même le corps. Là encore, François d'Assise fournit un support de réflexion et de contemplation incomparable : dans la *Legenda major*, Bonaventure interprète l'obéissance étonnante des animaux vis-à-vis de François comme un effet et un signe de l'harmonie qui relie son corps à son âme, et son âme à Dieu :

Le saint, parvenu à cette pureté qui unit la chair à l'esprit et l'esprit à Dieu dans une merveilleuse harmonie, se voyait obéi, à son tour, par ordre de Dieu, lorsqu'il exprimait un désir ou une volonté, par la créature soumise au Créateur⁴⁰.

39. BONAVENTURA, *Breviloquium*, II, cap. 10, n. 3, p. 228a-b: « Ut vero ibidem manifestaretur Dei sapientia, fecit tale corpus ut proportionem suo modo haberet ad animam. Quoniam ergo corpus unitur animae ut perficienti et moventi et ad beatitudinem sursum tendenti, ideo, ut conformeretur animae vivificanti, habuit complexionem aequalem non a pondere vel mole, sed ab aequalitate naturalis iustitiae, quae disponit ad nobilissimum modum vitae. Ut autem conformaretur moventi per multiformitatem potentiariam, habuit multiformitatem organorum cum summa venustate et artificiositate et ductibilitate, sicut patet in facie et in manu, quae est organum organorum. Ut autem conformaretur animae sursum tendenti ad caelum, habuit rectitudinem staturae et caput sursum erectum, ut sic corporalis rectitudo mentali rectitudini attestaretur».

40. BONAVENTURE, *Légende majeure*, V, 9, dans DALARUN (éd.), *François d'Assise*, t. II, p. 2315 et 2317. Cfr. BONAVENTURA, *Legenda sancti Francisci (Legenda maior)*, p. 519a: « Quia enim ad tantam pervenerat puritatem, ut caro spiritui et spiritus Deo harmonia mirabili concordarent, divina ordinatione fiebat, ut creatura Factori suo deserviens voluntati et imperio eius mirabiliter subiaceret». On peut prolonger cette réflexion sur l'expressivité du corps, dans la spiritualité franciscaine,

L'opacité du corps soumis à l'âme, elle-même soumise à Dieu, permet donc une parfaite circulation de la grâce dans la création. La pleine présence, sans réserve, de l'homme dans le monde sensible et en particulier dans la communauté qu'il forme avec les animaux, les plantes et les éléments constitue paradoxalement la garantie de la pleine manifestation de Dieu. C'est en tout cas l'une des leçons que le Docteur séraphique tire de la stigmatisation de François d'Assise. Dans le prologue de l'*Itinerarium mentis in Deum*, celle-ci est évoquée en ces termes : « mens in carne patuit ». Ce n'est pas par-delà la chair ou au-delà d'elle qu'il faut chercher l'esprit du saint ; mais c'est « en » elle, selon la logique toujours poursuivie de l'incarnation⁴¹. De façon générale, toute la théologie spirituelle de Bonaventure est imprégnée de cette idée selon laquelle le corps, dans sa concrétude, est non seulement le vecteur et l'instrument de l'esprit, mais également son expression même⁴².

1.3. *L'homme et l'« appetitus totius naturae »*

Il reste maintenant à résoudre, s'il est possible, la tension qui résulte de cette thèse de l'animalité de l'homme et de sa pleine insertion dans le monde sensible avec celle de l'homme comme *summum* de

en lisant le magnifique portrait de François d'Assise par Thomas de Celano, qui s'achève par ces mots : « de tout son corps, il avait fait une langue », cfr. THOMAS DE CELANO, *Vie de François d'Assise* I C, 97, dans DALARUN (éd.), *François d'Assise*, t. I, p. 589. FR. THOMAS DE CELANO, *Vita prima S. Francisci*, dans Michael Bihl (ed.), *Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae, Analecta franciscana*, tome X, fasc. I, 1926, p. 74 : « de toto corpore fecerat linguam ».

41. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. VIII, 5, p. 370a : « Profunditas Dei humanati, scilicet humilitas, tanta est, quod ratio deficit ».

42. Il en va ainsi de la magnifique méditation de Bonaventure sur le corps du Christ dans la *Vitis mystica* (dont l'authenticité n'est plus mise en cause, voir le bilan effectué par A. HOROWSKI, *Opere autentiche e spurie, edite, inedite e mal edite di san Bonaventura da Bagnoregio: bilancio e prospettive*, «Collectanea Franciscana» 86 (2016), pp. 461–544). Bonaventure n'en fut pas moins un ascète, comme le montrent ses conseils spirituels (voir par exemple le *Soliloquium de quattuor mentalibus exercitiis* et *De perfectione vitae ad sorores*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (éd.), *Opera omnia*, VIII, pp. 28–67; pp. 107–127).

l'animal, capable de compatir au sort du ver de terre ou des abeilles, mais aussi « capable de Dieu », selon l'expression d'Augustin si souvent reprise par Bonaventure.

Pour conjuguer ces deux dimensions de l'homme qui peuvent tourner à la contradiction⁴³, la théorie bonaventurienne de la reconduction (*reductio*) s'avère d'une grande pertinence⁴⁴ : l'homme n'y surplombe pas le monde sensible, mais le résume, le récapitule et le conduit à son terme. Il en résulte que l'homme ne s'identifie pas au but ultime du monde sensible (qui est Dieu), mais il est seulement une « fin sous la fin ». Autrement dit, Bonaventure prête à l'homme une fonction pontificale et sacerdotale, plutôt que rectorale (la « régence » étant l'apanage des anges, nous l'avons vu) ; il porte à son achèvement le mouvement du monde et le désir de la nature en les assumant, en les reprenant à son compte et en les exprimant :

Dieu a créé l'univers pour lui-même, si bien que, comme il est la suprême puissance et majesté, il a fait toutes choses pour sa louange ; comme il est la suprême lumière, il a fait toutes choses pour sa manifestation ; comme il est la suprême bonté, il a fait toutes choses pour sa communication. Or il n'y a pas de louange parfaite sans la présence de quelqu'un qui approuve ; et il n'y a pas de parfaite manifestation sans la présence de quelqu'un qui comprend ; et il n'y a pas de parfaite communication des biens sans la présence de quelqu'un qui a la capacité de s'en servir. Et puisque approuver la louange, connaître la vérité et se servir des dons ne peut relever que d'une créature rationnelle, les créatures

43. N'est-ce pas ce que manifeste notre difficulté à les penser ensemble aujourd'hui, prisonniers que nous sommes de deux anthropologies radicalement incompatibles, à savoir l'homme pensé comme pure liberté, pouvant refuser ses propres limites naturelles, et d'autre part l'homme comme simple produit de l'évolution au milieu des autres primates ?

44. Sur la reconduction bonaventurienne, voir E. CUTTINI, *Ritorno a Dio. Filosofia, teologia, etica della mens in Bonaventura da Bagnoregio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, ainsi que, du même auteur, *Reductio*, dans E. CAROLI (a cura di), *Dizionario bonaventuriano*, Editrici Francescane, Padova 2008, pp. 672–679. Elisa Cuttini insiste à juste titre sur le fait que les interprétations selon lesquelles la reconduction bonaventurienne est une réduction ne sont pas recevables.

irrationnelles ne sont pas ordonnées immédiatement à Dieu mais par l'intermédiaire de la créature rationnelle⁴⁵.

Le thème de l'homme comme milieu ou comme créature intermédiaire n'est pas nouveau. Ce qui l'est en revanche est la façon dont l'homme est pensé comme le prolongement du mouvement, du désir et de l'œuvre de la nature. L'homme ne vient que « parfaire », c'est-à-dire achever, ce mouvement, ce désir et cette œuvre de louange, de manifestation et de communication des biens. Il n'est donc la fin du monde sensible — fin seconde de toute façon — qu'en tant qu'il remplit sa mission de reducteur des créatures vers Dieu :

Pour comprendre ce qui précède, il faut remarquer que la fin à laquelle les choses sont ordonnées est double. *Il y a en effet une fin principielle et ultime, mais il y a aussi une fin sous la fin*. Si nous parlons de la fin de la première sorte, alors la fin de toutes les créatures, tant rationnelles qu'irrationnelles, est Dieu, car le Très-haut a créé toutes choses pour lui-même ; en effet, il a fait toutes choses pour la louange de sa bonté. Mais si nous parlons de la fin non principielle, qui est fin d'une certaine manière et fin sous la fin, alors toutes les choses sensibles animales ont été faites pour l'homme⁴⁶.

45. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 16, art. 1, q. 1, resp., p. 394b : « Deus enim universa propter semetipsum operatus est, ita quod, cum sit summa potestas et maiestas, fecit omnia ad sui laudem ; cum sit summa lux, fecit omnia ad sui manifestationem ; cum sit summa bonitas, fecit omnia ad sui communicationem. Non est autem perfecta laus, nisi adsit qui approbet ; nec est perfecta manifestatio, nisi adsit qui intelligat ; nec perfecta communicatio bonorum, nisi adsit qui eis uti valeat. Et quoniam laudem approbare, veritatem scire, dona in usum assumere non est nisi solummodo rationalis creaturae ; ideo non habent ipsae creaturae irrationales immediate ad Deum ordinari, sed mediante creatura rationali. Ipsa autem creatura rationalis, quia de se nata est et laudare et nosse et res alias in facultatem voluntatis assumere, nata est ordinari in Deum immediate ».

46. *Ibidem*, d. 15, art. 2, q. 1, resp., pp. 382b–383a : « Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod finis, ad quem res ordinantur, duplex est. Quidam enim est finis principalis et ultimus, quidam vero est finis sub fine. Si primo modo loquamur de fine, sic omnium creaturarum tam rationalium quam irrationalium finis est Deus, quia omnia propter semetipsum creavit Altissimus ; omnia enim

L'âme humaine joue évidemment un rôle important dans la re-conduction. Mais Bonaventure dépasse ici la tradition des *De anima* cisterciens en ce qu'il attribue une place singulièrement importante au corps. Si les *De anima* cisterciens insistent sur le rôle de l'âme dans la « chaîne d'or » que forment toutes ensemble les choses créées, la fonction du corps dans la chaîne n'est pas clairement décrite — si ce n'est en tant que compagnon de l'âme. Or le Docteur séraphique insiste sur le fait que le corps est la condition *sine qua non* de la reconduction, puisque celle-ci suppose une vie commune entre le reconducteur et le reconduit :

[...] comme les natures corporelles ont été faites pour être consacrées à la créature rationnelle [...], elles furent faites aussi pour que par son intermédiaire elles soient en quelque sorte conduites à la fin. De là vient que la créature rationnelle devait être composée de telle sorte que le service des créatures inférieures lui soit utile et que, par l'intermédiaire de cette créature, les natures inférieures soient en quelque sorte conduites à la béatitude. Et donc, pour que les natures inférieures puissent être consacrées à l'homme et d'une certaine façon glorifiées dans l'homme, l'homme devait être constitué non pas tant à partir de la nature des corps supérieurs qu'à partir de la nature des éléments⁴⁷.

Ainsi les créatures sont-elles prises en charge par l'homme et glorifiées en lui. Sur le plan intellectuelle, cette thèse s'appuie sur une sentence récurrente dans l'œuvre du Docteur séraphique :

fecit ad laudem suae bonitatis. Si autem loquamur de fine non principali, qui est finis quadam modo et finis sub fine ; sic omnia sensibilia naimalia facta sunt propter hominem».

47. *Ibidem*, d. 17, art. 2, q. 1, resp., pp. 419–420 : « Quia enim corporales naturae inferiores factae sunt, ut deservirent creaturae rationali, [...] factae sunt etiam, ut mediante illa quodam modo perducantur in finem, hinc est, quod debuit fieri rationalis creatura taliter composita, quod obsequium inferiorum creaturarum esset ei utile, et quod, mediante illa creatura, naturae inferiores quodam modo perducerentur ad beatitudinem. Et ideo, ut naturae inferiores possent homini deservire et in homine quodam modo glorificari, debuit homo non tam ex natura superiorum corporum quam ex natura elementorum constitui».

« l'âme est en quelque sorte toutes choses ». Bonaventure montre en effet longuement, en s'appuyant sur Aristote, comment l'âme humaine prend en charge l'intégralité du monde sensible en en portant définitivement la ressemblance⁴⁸. Cette thèse formulée dans le *De anima* ne lui semble d'ailleurs pas exclusivement aristotélicienne, puisqu'il la trouve aussi bien dans la compilation pseudo-augustinienne, en réalité cistercienne, du *De spiritu et anima*. La première école franciscaine s'avère assez concordiste, sur ce point comme sur d'autres, ainsi que le laisse deviner la *Summa Halensis*, lorsqu'il s'agit de définir l'âme humaine :

Elle est également définie selon une certaine convenance entre elle et toutes choses, selon ce qui est dit [Aristote, *De anima* III, 8] : « L'âme est la ressemblance de toutes choses ». Cette définition, Augustin l'expose dans le *De spiritu et anima* [chap. 6], lorsqu'il dit : « Elle possède en effet des forces par lesquelles elle comprend ou cherche toutes choses et par lesquelles elle existe semblable à toutes choses, tout en étant une : semblable à la terre par le sens, à l'eau par l'imagination, à l'air par la raison, au firmament par l'intellect, au ciel des cieux par l'intelligence ; elle est semblable aux pierres par l'essence, aux arbres par la vie, aux animaux par le sens et par l'imagination, aux hommes par la raison, aux anges par l'intellect, à Dieu par l'intelligence⁴⁹.

48. Voir BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, II, 4, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, p. 300b : « Intra igitur quantum ad tria rerum genera in animam humanam per apprehensionem totus iste sensibilis mundus. Haec autem sensibilia exteriora sunt quae primo ingrediuntur in animam per portas quinque sensuum; intrant, inquam, non per substantias, sed per similitudines suas».

49. ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, II, inq. IV, tr. I, n. 321, t. II, 2, p. 385 : « Definitur etiam secundum quamdam convenientiam eius ad omne, secundum quod dicitur : *Anima est omnium similitudo*. Quam exponit Augustinus, in libro *De anima et spiritu*, cum dicit : "Habet enim vires, quibus omnia comprehendit sive investigat et omnibus similis existit, cum sit una : similis est terrae per sensum, aquae per imaginationem, aëri per rationem, firmamento per intellectum, caelorum caelo per intelligentiam ; similis est lapidibus per essentiam, arboribus per vitam, animalibus per sensum et imaginationem, hominibus per rationem, angelis per intellectum, Deo per intelligentiam"».

Bonaventure est incontestablement l'héritier d'un tel concordisme. Mais il le recompose à sa façon, c'est-à-dire d'une manière à la fois plus aristotélienne et plus proclusienne. Plus aristotélienne d'abord, puisqu'à ses yeux, la ressemblance de l'âme avec toutes choses ne lui vient pas tant d'une affinité entre ses puissances et les différents éléments, que d'une capacité à recevoir les espèces sensibles et à les conserver en sa mémoire. Il n'oublie donc pas que dans cette mission de connaissance, le corps est absolument essentiel à l'âme, tout comme à l'identité de l'homme en général⁵⁰. Plus proclusienne ensuite, car il en va dans ce recueil du monde sensible dans l'âme d'une totalisation par laquelle s'accomplit le *redditus*, et donc la *reductio*⁵¹. Cela est particulièrement sensible dans les *Collationes in Hexaëmeron*, comme l'a relevé Hans Urs von Balthasar⁵² :

Considère que dans l'âme contemplative s'inscrit l'univers tout entier, y compris chacun des esprits célestes qui porte l'univers tracé en lui, et même le rayon supersubstantiel qui contient l'univers tout entier et la totalité des êtres spirituels [Denys, *Noms divins*, IV, 1]. Ainsi, dans l'âme contemplative se trouvent de merveilleuses lumières et une merveilleuse beauté. C'est ainsi donc que le monde, beau de haut en bas et du commencement à la fin, inscrit dans l'âme, fait d'elle un miroir, que chaque esprit est un miroir et que dans l'âme naît une merveilleuse pluralité, un ordre supérieur et une proportion suprême. L'ensemble des esprits est beau, parce que toutes les fois que dans l'âme, la disposition du monde entier, celle des esprits

50. Sur ce point, voir le passage très évocateur de BONAVENTURA, *In IV Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, IV, d. 43, q. 1, p. 883 : «perfectior est forma compositi quam aliqua pars, quia partes ordinantur ad formam compositi : ergo completior et perfectior est forma humanitatis quam ipsa forma, quae est anima: ergo cum perfectio gratiae et gloriae praesupponat perfectionem naturae ; necesse est, totum hominem, non tantum animam, glorificari».

51. Sur ce point, voir le recueil dirigé par M. POURADIER, *Totalitas. Aux origines d'un concept*, «Cahiers de philosophie de l'université de Caen» 53 (2016).

52. H.U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix [Herrlichkeit]*, 2e partie, "Styles" I, trad. R. Givord et H. Bourboulon, Aubier, Montaigne, Paris 1968, p. 304. Mais d'autres textes de Bonaventure vont en ce sens : BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 17, art. 2, q. 1 fund. 1, p. 419.

bienheureux et celle du rayon supersubstantiel resplendent ainsi en elle, autant de fois se produit en elle un merveilleux éclat de lumière, et d'autant devient-elle « plus belle que le soleil » (Sg 7, 29)⁵³.

L'inscription du monde entier (visible et invisible) dans l'âme fait l'objet de reprises successives, selon le degré où se situe l'âme dans son parcours. Comme on le voit dans la citation finale, la ressemblance de l'âme avec toutes choses dépasse le strict niveau de la connaissance de l'univers sensible : en devenant contemplative, l'âme reçoit également l'inscription en elle des esprits angéliques et accomplit alors le programme christologique qui est fondamentalement le sien dans l'ordre de la science et de la sagesse, celui de la lecture du livre écrit à l'extérieur et à l'intérieur⁵⁴.

Mais l'on peut aussi bien dire que c'est auprès des autres créatures que l'homme lui-même apprend l'art de la reconduction. Dans l'*Itinerarium*, par exemple, le Docteur séraphique explique que ce sont les créatures du monde sensible qui nous « conduisent

53. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. XX, 8, p. 426b : « Considera quod in anima contemplativa describitur universus orbis et quilibet spiritus caelestis, qui in se habet descriptum totum orbem ; describitur etiam radius supersubstantialis, qui et universum orbem et universum spiritum continet. Ergo in anima contemplativa mira sunt lumina et mira pulcritudo. Sic ergo mundus, pulcher a summo ad imum, ab initio ad finem, descriptus in anima facit speculum ; et quilibet spiritus est speculum : et sic in anima est mira numerositas, summus ordo, summa proportionalitas. Pulcra ergo est universitas spirituum, quia, quoties in anima sic relucet dispositio orbis terrarum et spirituum beatorum et radii supersubstantialis, oties in ea est mira refulgentia ; et ex hoc est speciosior sole » Voir également *ibidem*, coll. IV, 6, p. 349a : « Vult autem anima totum mundum describi in se ». *Ibidem*, coll. V, 25, p. 358 : « et quando haec omnia obiecta videt anima, sic rediens super se, fit speculum quoddam pulcherrimum et tersum, in quo videt quidquid est fulgoris et pulcritudinis, sicut in speculo polito videtur imago. [...] Similiter in anima sunt virtutes inferiores tanquam tenentes lumen, ne defluat; mediae sunt sicut politiones; supremae sunt sicut splendores supervenientes : et sic est anima speculum ».

54. Sur le Verbe ainsi décrit, voir BONAVENTURA, *Sermo IV « Unus est magister vester Christus »*, 14, p. 571, ainsi que *Breviloquium*, II, 11, p. 229. La source scripturaire est Ez 2, 9 et Ap 5, 1.

par la main » (*manuducere*) jusqu'en Dieu⁵⁵. Comment, là encore, ne pas voir en filigrane l'image de François d'Assise qui ne perdait jamais l'occasion de telle « manuductions » ?

[...] en hiver, de peur que les abeilles ne défaillent à cause du froid, il leur faisait aussi apporter du miel ou du meilleur vin [...] Il exaltait pour la gloire du Seigneur leur efficacité à l'ouvrage et l'excellence de leur nature par un tel éloge qu'il passa bien souvent une journée entière à les louer ainsi que toutes les autres créatures⁵⁶.

L'homme apparaît donc, non pas comme un roi de puissance, mais, à la manière de François d'Assise, comme l'être en qui le désir de la nature et la louange sont formulés, et comme la créature en qui les autres sont prises en charge et portées à leur fin. Or ce désir de parvenir à la fin qu'est Dieu, et qui traverse et anime toute la création, constitue le principe moteur de l'ascension du monde vers Dieu. « Le désir de toute la nature se porte vers [l'âme humaine]⁵⁷ », et ce désir ardent doit être assumé et relayé par la prière de « l'homme de désirs » évoqué par Bonaventure dans l'*Itinéraire de l'esprit jusqu'en Dieu*⁵⁸.

55. Cfr. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, II, 1, pp. 299b–300a: « Sed quoniam circa speculum sensibilium non solum contingit contemplari Deum per ipsa tanquam per vestigia, verum etiam in ipsis, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam; et hoc considerare est altius quam praecedens; ideo huiusmodi consideratio secundum tenet locum tanquam secundus contemplationis gradus, quo debemus manuduci ad contemplandum Deum in cunctis creaturis, quae ad mentem nostram intrant per corporales sensus. »

56. THOMAS DE CELANO, *Vie de François d'Assise (1C)*, 80, dans DALARUN (éd.), *François d'Assise*, t. I, p. 565. Fr. Thomas de Celano, *Vita prima S. Francisci*, p. 60 : « cum et apibus in hieme, ne frigoris algore deficerent, mel sive optimum vinum facere exhiberi ? Quarum efficaciam operum et ingenii excellentiam ad Domini gloriam tanto praeconio extollebat, ut diem unam plerumque in earum caeterarumque creaturarum laudibus consummaret ».

57. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 1, p. II, art. 3, q. 2, p. 50 : « in anima stat appetitus totius naturae ».

58. ID., *Itinerarium mentis in Deum*, Prologue 3, p. 296 : « per contemplationem ingredi non potest Ierusalem supernam, nisi per sanguinem Agni intret tanquam per portam. Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes di-

2. L'axe vertical de l'anthropologie bonaventurienne : de l'élévation comme crucifixion

Cette anthropologie de l'immanence et de la compénétration de l'homme et du monde sensible, qui nous parle tant aujourd'hui, n'aurait pas cette beauté et cette profondeur si elle n'était traversée par l'axe vertical du désir de Dieu et de son absolue transcendance⁵⁹. Jamais peut-être un auteur n'avait porté ces tendances inverses à un tel degré d'équilibre — fruit sans doute de sa longue méditation de la Passion du Christ, qui présente sans cesse au regard un tel croisement du haut et du bas, du grand et du petit, de la puissance et de l'humilité⁶⁰.

vinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit *vir desideriorum* [Dn 9,23]. Desideria autem in nobis inflammantur dupliciter, scilicet per clamorem orationis, quae rugire facit *a gemitu cordis* [Ps 37,9], et per fulgorem speculationis, qua mens ad radios lucis directissime et intensissime se convertit». Voir également ID., *Epistola continens viginti quinque memorialia*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, VIII, pp. 491–498 et ID., *Soliloquium de quattuor mentalibus exercitiis*, in *ibidem*, pp. 28–67. Sur la question du désir, voir l'article « Desiderium », rédigé par Fabio Massimo Tedoldi, dans le *Dizionario bonaventuriano*, pp. 291–299 ; C.E. SALTO SOLÁ, *La función del deseo en la vida espiritual según Buenaventura*, «*Studia Antoniana*» 52, Rome 2014, et la riche recension qu'en a faite A. HOROWSKI, *Il desiderio e la vita spirituale secondo san Bonaventura. Note in margine ad una monografia*, «*Collectanea francescana*» 85 (2015), pp. 665–692 ; ainsi que, dans le présent volume, la contribution d'Andrea COLLI, « *In anima stat appetitus totius naturae*. A note on desire in Bonaventure's *Commentary of the Sentences* ».

59. Voir le début du chapitre I de *Itinerarium mentis in Deum*, I, 1, pp. 296a–297a : « Beatus uir, cuius est auxilium abs te, ascensiones in corde suo disposuit in valle lacrymarum in loco, quem posuit. Cum beatitudo nihil aliud sit, quam summi boni fruitio; et summum bonum sit supra nos: nullus potest effici beatus, nisi supra semetipsum ascendat, non ascensu corporali, sed cordiali. Sed supra nos levari non possumus nisi per virtutem superiorem nos elevantem. Quantumcumque enim gradus interiores disponantur, nihil fit, nisi divinum auxilium comitetur. Divinum autem auxilium comitatur eos qui petunt ex corde humiliter et devote; et hoc est ad ipsum suspirare in hac lacrymarum valle, quod lit per ferventem orationem. Oratio igitur est mater et sursum-actionis ».

60. L'art bonaventurien de montrer la coïncidence des opposés a été mis en évidence par E. COUSINS, *Bonaventure and the Coincidence of the Opposites*, Franciscan Herald, Chicago 1978. La théologie spirituelle de Bonaventure abonde en exemples de cet art et du maniement vertigineux de la componction, BONAVENTU-

Par son attention à la verticalité⁶¹, Bonaventure déploie un espace qui lui permet de discerner la place et la fonction de chaque être, au lieu de les confondre dans une indifférenciation totale et d'aplanir le réel. À vrai dire, le Docteur séraphique n'a pas choisi la voie de la verticalité : elle a été empruntée avant lui, par certains philosophes grecs et latins, et d'une manière plus radicale encore par les Pères de l'Église et les maîtres médiévaux, dont il est l'héritier. Mais il a une manière propre d'articuler cette verticalité avec la principalité immanente de l'homme, par une sorte de continuisme qui lui permet, par contiguïté et ressemblance, de ne pas interpréter de façon séparatiste les degrés par lesquels les créatures s'élèvent les unes au-dessus des autres dans la hiérarchie des êtres. Le seul saut ontologique véritable se trouve entre Dieu et ses créatures. La différence entre le spirituel et le corporel, qui répète et exprime cette distance, lui est en effet incommensurable, car elle n'existe qu'entre créatures ; c'est la raison pour laquelle Bonaventure, comme ses prédécesseurs, n'hésite pas à ménager des continuités et des passages d'un niveau à l'autre⁶². Sur ce point, le Frère mineur bénéficie directement de la cosmologie et de l'anthropologie développées dans les milieux cisterciens et victorins au siècle précédent, qui insistent fortement sur l'harmonie qui préside à la hiérarchie des êtres⁶³. Les limites entre les créatures sont dites mais adoucies, les passages d'un degré de complexité ou de puissance à un autre sont expliqués

RA DE BALNEOREGIO, *Vitis mystica*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, VIII, pp. 161a, 170b, etc.

61. Je laisse ici de côté la question de l'analogie, que j'ai abordée longuement dans *La voie de la ressemblance. Itinéraire dans la pensée de saint Bonaventure*, Hermann, Paris 2014, chap. VI.

62. On peut y voir une influence du continuisme procluisien qui se manifeste par exemple dans DIONYSIUS PS. AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, VI, in *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, Desclée de Brouwer, Bruges 1937 (*Dionysiaca*, 1), pp. 368–379. Pour autant, ce continuisme demeure soumis à la différence ontologique entre Créateur et créature.

63. Voir par exemple le thème de la « chaîne d'or », déjà évoqué, dans la *Lettre sur l'âme* d'Isaac de l'Étoile, cfr. ISAAC DE STELLA, *Epistola de anima*, in C. TARLAZZI, *L'Epistola de anima di Isacco di Stella: studio della tradizione ed edizione del testo, «Medioevo»* 36 (2011), pp. 167–278.

par des proximités difficiles à décrire et que Bonaventure désigne parfois à l'aide de l'adverbe « quasi ».

Cependant, entre créatures et Créateur, explique Bonaventure dans le *Commentaire des Sentences*, les degrés à franchir sont infinis⁶⁴. La reconduction ne passera donc pas par l'imitation mais par l'expression, aucune créature ne pouvant parfaitement « imiter Dieu » comme le Verbe est la ressemblance imitative du Père⁶⁵. Or les degrés d'expression sont au nombre de trois seulement, d'après la classification d'inspiration augustinienne qu'en a donnée Jean de la Rochelle dans sa *Summa de anima*⁶⁶, à savoir vestige, image et ressemblance⁶⁷. La voie de la reconduction est donc tracée, et elle passera non seulement par l'homme en tant que tel (image),

64. Voir BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In I Sententiarum*, d. 3, p. I, q. 2, resp. ad. arg. 4, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, I, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1882, pp. 72b–73a : « Ad illud quod obiicitur, quod semper sunt infiniti gradus ; dicendum, quod ascensus in Deum potest esse dupliciter : aut quantum ad aspectum praesentiae ; et sic quaelibet creatura nata est ducere in Deum, nec sic sunt infiniti gradus ; aut quantum ad aequalitatem aequiparantiae ; et sic verum est, quod sunt infiniti, quia bonum creatum, quantumcumque duplicatum, nunquam aequiparatur increato ».

65. Voir *ibidem*, d. 27, p. II, a. I, q. 2, p. 485b : « [...] concipit sive generat unum Verbum, quod est similitudo Patris imitativa et similitudo rerum exemplativa et similitudo operativa ; et ita tenet quasi medium, et dicitur Pater operari per Verbum ; et ulterius ipsi Verbo attribuitur, quod sit Dei virtus et Dei sapientia ».

66. IOHANNES DE RUPELLA, *Summa de anima*, J.G. Bougerol (ed.), Vrin, Paris 1995, pp. 89–114. Voir à ce sujet F. CHAVERO BLANCO, *El hombre y su dimensión de futuro. Para una relectura bonaventuriana*, dans *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol*, 2 vol., Edizioni Antonianum, Roma 1988, I, pp. 223–256, notamment 226–227.

67. Lesquels sont également appelés « degrés de présence » dans le *Commentaire des Sentences*, livre I, d. 3, p. I, q. 2, resp. ad arg. 4, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, I, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1882, p.73a : « Le premier degré de la montée, eu égard à la présence, est dans la considération des choses visibles, le second dans la considération des choses invisibles, comme l'âme ou une autre substance spirituelle ; le troisième va de l'âme à Dieu ». Il est toutefois à noter que la condition de vestige est, aux yeux de Bonaventure, universelle, et concerne donc également âmes et anges. J'ai eu l'occasion de revenir longuement sur la distinction entre vestige, image et ressemblance dans *La voie de la ressemblance*, chap. IV, pp. 240–288.

mais aussi par sa sanctification (ressemblance) et sa béatification. On devine par-là l'un des multiples témoignages de la profonde unité, soulignée par de nombreux commentateurs, entre les différents domaines de la pensée bonaventurienne, notamment la cosmologie, l'anthropologie, la théorie de la connaissance, et bien sûr, au centre de cet édifice, la christologie⁶⁸. Mais il faut encore assurer le passage du vestige à l'image, et de l'image à la ressemblance, et donc une union aussi étroite que possible entre l'âme et le corps, et une insertion parfaitement harmonieuse de la ressemblance dans les structures de l'image. Le modèle anthropologique fournit par le Christ joue à plein : comme Verbe incarné, le Christ réunit tous les degrés d'expression et constitue le pont par lequel se rencontrent Créateur et créatures :

[...] [l'incarnation] est l'œuvre du premier principe en tant qu'il est réparateur dans la réconciliation ; et en réconciliant, il est médiateur. Or la médiation convient en propre au Fils de Dieu, donc aussi l'incarnation. En effet, le médiateur doit être le milieu entre l'homme et Dieu *pour reconduire l'homme* à la connaissance divine, à la conformité divine et à la filiation divine. Or nul n'est plus valable milieu que la personne qui produit et qui est produite, qui est milieu des trois personnes ; nul ne peut mieux *reconduire* l'homme à la connaissance de Dieu que le Verbe par qui le Père se déclare, qui est unissable à la chair comme le verbe l'est à la voix ; en outre, nul ne peut mieux *reconduire* à la conformité divine que celui qui est l'image du Père ; nul ne peut mieux *reconduire* à la filiation adoptive que le Fils par nature. C'est pourquoi à nul ne convient davantage de se faire fils de l'homme qu'au Fils de Dieu lui-même⁶⁹.

68. Sur la centralité du Christ dans la pensée de Bonaventure, la bibliographie est immense. Voir en particulier les études devenues classiques de VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, pp. 237–323, en particulier pp. 293–299 ; W. Dettloff, *Christus tenens medium in omnibus. Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura*, « *Wissenschaft und Weisheit* » 20 (1957), pp. 28–42 et 120–140 et A. GERKEN, *La théologie du Verbe*, trad. J. Gréal, Éditions franciscaines, Paris 1970 (titre or.: *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Düsseldorf 1963).

69. BONAVENTURA, *Breviloquium*, IV, cap. 2, n. 6, pp. 242b–243a: « [opus incarnationis] est a primo principio, ut est reparativum reconciliando ; et reconcilians

Il est le véritable *medium* à l'image duquel l'homme est fait, comme l'exprimait aussi explicitement que possible l'admonition franciscaine citée au début de cette étude. Mais Bonaventure ne s'est pas contenté de s'appuyer sur ce modèle chistologique, malgré sa richesse. Il a également montré comment le dynamisme à l'œuvre dans les créatures, jusqu'en l'homme, se prête au mouvement ascensionnel de la reconduction et de la récapitulation.

2.1. *La théorie de la pluralité des formes comme processus continu et ascensionnel*

Il convient de relire également la célèbre théorie de la pluralité des formes dans cette perspective. En effet, comme le manifestent parfaitement les exposés d'Étienne Gilson et de John Francis Quinn⁷⁰ lorsqu'ils tentent de reconstituer la doctrine de Bonaventure à ce sujet, l'empilement des formes fait apparaître, tels les barreaux successifs d'une échelle, une trajectoire ascensionnelle que l'on peut

est mediator, mediatio autem proprie convenit Dei Filio : ideo et incarnatio. Mediatoris namque est esse medium inter hominem et Deum ad reducendum hominem ad divinam cognitionem, ad divinam conformitatem et ad divinam filiationem. Nullum autem magis decet esse medium quam personam, quae producit et producitur, quae est media trium personarum ; nullumque magis decet reducere hominem ad divinam cognitionem quam Verbum, quo se Pater declarat, quod est unibile carni, sicut et verbum voci ; nullum etiam magis decet reducere ad divinam conformitatem, quam eum qui est imago Patris ; nullum magis decet ad filiationem adoptivam reducere quam Filium naturalem : ac per hoc nullum magis decet fieri filium hominis quam ipsum Filium Dei ». Voir également le chapitre précédent, où Bonaventure affirme qu'on ne peut « rien penser de plus clément, de plus affectueux, de plus amical » (*ibidem*, IV, cap. 1, n. 2, p. 241) que la médiation et la réparation opérées dans l'incarnation : « L'amitié de Dieu, il ne pouvait pas davantage la récupérer sinon par un médiateur valable qui pouvait poser la main sur chacun des deux extrêmes et était conforme aux deux, ami des deux et donc semblable à Dieu par la divinité et semblable à l'homme par l'humanité » (*ibidem*).

70. É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1943², pp. 236–248 et surtout QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, pp. 219–319, qui constitue l'étude la plus complète à ce jour sur la théorie de la pluralité des formes.

suivre du regard⁷¹. Les formes succèdent les unes aux autres, de plus en plus riches et spirituelles, et trouvent chez l'homme leur synthèse et leur prolongement :

De la même façon, de la part du corps, la proportion est excellente quant à la fin. En effet, comme il y a un ordre dans les formes corporelles — ce qui est évident, puisqu'on passe de la forme de l'élément à la forme du mixte, et de la forme du mixte à la forme de la complexion, puis du végétal au sensible — et qu'il n'y a pas de stabilité dans la chose corporelle et imparfaite, il n'y a de stabilité ici que dans la mesure où les formes de cette sorte sont disposées par rapport à l'âme rationnelle, par laquelle le corps et la nature corporelle aussi sont faits participants de la béatitude éternelle. Soit donc toute intention de la nature corporelle est dissoute, soit il est nécessaire qu'elle parvienne, par l'intermédiaire de l'âme rationnelle, à la fin ultime⁷².

71. Voir le résumé de Bonaventure dans BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. IV, 10, pp. 350b–351a: «Necesse est enim, cum in omni creatura potentia activa sit coniuncta potentiae passivae, quod illae duae potentiae fundentur super diversa principia rei. De potentia, quae est ratio seminalis, haec est vis: quia potentia talis super actum aliquando addit partem essendi, vel essentiae, ut, super rationem corporis addit animatum secundum rem, pro eo quod animatio aliquid est, ordinatum tamen ad sensibile; et super animatum addit sensibile, et sic usque ad hominem. Sic similiter de potentiis animae, quod sicut tetragonus addit unum angulum ad trigonum, et pentagonus ad tetragonum sic sensitivum ad vegetativum, et rationale ad sensitivum. — Aliquando autem addit solum modum essendi, ut, si de uno in potentia fiat unum in actu, addit solum modum essendi, quia unum non coniungitur materiae simpliciter, sed materiae habenti vitam in potentia radicali. — Unde insanum est dicere, quod ultima forma addatur materiae primae sine aliquo, quod sit dispositio vel in potentia ad illam, vel nulla forma interiecta».

72. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 1, p. II, art. 1, q. 2, ad 2. 3, p. 42b: «Similiter ex parte corporis optima proportio est in relatione ad finem. Cum enim sit ordo in formis corporalibus — quod patet, quia forma elementi ad formam mixti, et forma mixtionis ad formam complexionis, et rursus vegetabilis ad sensibilem — et non sit status in re corporali et imperfect. Non est status ibi, sed ultimo disponunt huiusmodi formae ad animam rationalem, per quam etiam corpus et natura corporalis efficitur particeps aeternae beatitudinis. Aut ergo omnis intentio naturae corporalis solvitur, aut necesse est pervenire mediante anima rationali in ultimum finem».

Les commentateurs remarquent à juste titre que la théorie de la pluralité des formes s'enracine dans celle, augustinienne, des raisons séminales⁷³, développée notamment dans la *Genèse au sens littéral*⁷⁴. Mais en reprenant le fil de l'argumentation bonaventurienne, Étienne Gilson a mis le doigt sur une décision par laquelle le Docteur séraphique adopte vis-à-vis des relations entre les êtres sensibles non pas le regard du logicien, mais celui du physicien⁷⁵. À la recherche de l'ordre qui détermine la succession des formes et le développement des raisons séminales (« l'essence même de la forme considérée sous un mode d'être incomplet⁷⁶ », encore inactuelle), Bonaventure a le choix entre l'option du physicien et celle du métaphysicien, selon laquelle la raison séminale serait semblable à une forme universelle particularisée peu à peu par des formes plus particulières, comme dans l'arbre de Porphyre⁷⁷. Or un tel modèle n'est pas adapté aux réalités du monde sensible, où l'individuation existe à tous les niveaux de la *scala naturae* ; c'est dès le début de son développement qu'un être est individualisé, et non pas au terme d'une longue suite de formes surajoutées. On préférera donc le point de vue du physicien, qui conçoit la raison séminale non pas comme une universalité abstraite, mais comme une source de nouveaux modes d'être qui ne demandent qu'à se développer et à se déployer si les conditions physiques le permettent : « L'expérience prouve en effet que l'ordre selon lequel les formes naturelles

73. L'exposé bonaventurien le plus riche à ce sujet se trouve en *ibidem*, d. 18, art. 1, q. 2, ad 6, p. 438.

74. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, IV, 33, p. 132 ; V, 23, pp. 167–168 ; VI, 15–18, pp. 189–192. Voir également Id., *De vera religione* 42, 79, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1962 (CCSL 32), p. 239–240 et *De Trinitate libri quindecim* IX, 10, 16–11, 16 (CCSL 50), pp. 307–308.

75. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 245.

76. *Ibidem*, p. 244.

77. Bonaventure reprend toutefois ce point de vue dans *Collationes in Hexaëmeron*, IV, 9, p. 350, précisément parce qu'il est en train d'exposer sa doctrine de l'universel. Il est évident qu'il se place ici d'un point de vue logique et non pas physique.

sortent de la matière ne correspond pas à l'ordre selon lequel les espèces déterminent les genres⁷⁸ ».

Que peut-on tirer, entre autres choses, de cette remarque d'Étienne Gilson ? L'ordre repéré par le physicien, celui de l'éducation concrète des formes, coïncide avec l'*hexaëmeron* et donne à la *scala naturae* le dynamisme évolutif qui manque à une vision purement hiérarchique et fixiste des êtres⁷⁹. « La matière reçoit d'abord la forme des éléments. Elle devient ainsi capable de recevoir celle du mixte, puis celle du corps organisé [que Bonaventure appelle *complexio*]. Les formes supérieures se développent dans la matière au moment où les formes inférieures l'ont conduite au degré d'organisation qui leur permettra de s'épanouir⁸⁰ ». Bien sûr, cela ne suffit pas à faire apparaître toute l'intention de la nature, car cette ascension des formes, dans son cheminement instable, trouve un premier repos dans sa fin, qui est l'homme⁸¹. Relevons une fois de plus l'insistance avec laquelle Bonaventure souligne la raison d'être de cette ascension hiérarchique des formes, à savoir la béatitude : « il n'y a de stabilité ici que dans la mesure où les formes de cette

78. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 246.

79. En ce sens, la théorie de la pluralité des formes, si exotique qu'elle puisse nous paraître, se prête davantage à une lecture évolutionniste que celle d'Aristote, qui ne prévoit aucunement une telle formation des êtres complexes à partir d'êtres plus simples. Sur ce point, voir O. TODISCO, *Il corpo nel dibattito Bonaventura-Tommaso. Dalla psichizzazione del corpo alla somatizzazione dell'anima*, «Miscellanea Francescana» 98 (1998), pp. 217-248.

80. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 246. Gilson renvoie à *In II Sententiarum*, d. 18, art. 1, q. 3, resp., p. 442. Gilson poursuit son commentaire (pp. 246-247) par des formules admirables de clarté et de densité : « Jamais définitivement achevée ni définitivement anéantie, la raison séminale reste toujours l'essence imparfaite d'une forme qui peut à chaque instant se compléter, ou le refuge d'une forme complète qui va se corrompre. [...] Rien ne se perd, rien ne se crée, mais tout s'implicite et s'explicite ».

81. Voir également *Collationes in Hexaëmeron*, II, 2, p. 336 : « Observatio iustitiae disponit ad eam habendam, sicut appetitus materiae [Aristote, *Physique* I, 9] inclinat ad formam et facit eam habilem, ut coniungatur formae mediantibus dispositionibus ; non quod illae dispositiones perimentur, immo magis complentur sive in corpore humano, sive in aliis », ainsi que *In II Sententiarum*, d. 24, p. I, art. 2, q. 1 et q. 3, pp. 558 et 565.

sorte sont disposées par rapport à l'âme rationnelle, par laquelle le corps et la nature corporelle aussi sont faits participants de la béatitude éternelle ». Atteignant la forme ultime que puisse atteindre une entité corporelle, à savoir l'âme rationnelle, la nature toute entière atteint l'objectif de son repos et de sa béatification — à la condition en tout cas que l'homme assume sa fonction de reconducteur et se laisse conduire lui-même à cette béatitude. Ainsi, la théorie de la reconduction apparaît comme la reprise, au niveau anthropologique, de la théorie de la pluralité des formes.

Dans cette ascension ou cette assumption de la nature toute entière en l'homme, Bonaventure ne cesse d'adoucir les passages et de décrire la perméabilité des organes, des puissances ou des facultés qui risqueraient d'introduire une trop grande discontinuité dans l'ascension. Prenons l'exemple assez caractéristique de la communication des éléments aux cinq sens. Dans *La Genèse au sens littéral*, au troisième livre, saint Augustin aborde le thème des quatre éléments. Il expose alors une théorie très nourrie sur la correspondance entre les cinq sens et les quatre éléments, dont il a pu trouver un exposé précis chez Stobée, mais surtout chez Apulée et chez Némésius d'Émèse⁸² :

Il en est aussi qui usent de considérations fort subtiles pour établir un parallèle entre l'évidente distinction des cinq sens corporels et la théorie classique des quatre éléments. Les yeux, ils les rapportent au feu, les oreilles, à l'air. L'odorat et le goût, ils les rendent relatifs à l'élément humide [...] Quant au tact, le cinquième des sens, il a plus d'affinité avec l'élément terrestre : aussi la sensation tactile est-elle le fait de tout le corps animé, formé surtout de terre. Ces savants remarquent encore que, sans feu, on ne peut

82. Il s'agit de APULEIUS, *De Platone et eius dogmate*, XIV, 209–210, in Apuleius, *De philosophia libri*, C. Moreschini (ed.), Stuttgart – Leipzig 1991, pp. 104–105, et de NEMESIUS DE EMESA, *De natura hominis*, VI, PG 40, 636 AB. Pour plus de précisions, voir la note rédigée par P. Agaësse et A. Solignac dans AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral en douze livres*, Desclée de Brouwer, Paris 1972 («Bibliothèque augustinienne» 48), pp. 616–617. Tertullien l'évoque également au chapitre 17 de son *De anima*, dans le cadre de sa défense des cinq sens : TERTULLIANUS, *De anima*, J. H. Waszink (ed.), Meulenhoff, Amsterdam 1947, pp. 21–24.

rien voir ; sans terre, rien toucher. Ils pensent donc que chacun des éléments se trouve mêlé à tous les autres, mais que l'élément qui prédomine donne son nom à l'ensemble. Voilà pourquoi, faute de chaleur, lorsque le corps se refroidit par trop, le sens s'engourdit, parce que se ralentit le mouvement qui, dans le corps, était dû à la chaleur que le feu communique à l'air, l'air à l'humide, l'humide au terrestre, les éléments les plus subtils pénétrant les éléments les plus denses. Plus en effet est subtil un élément de nature corporelle, plus il se rapproche de la nature spirituelle : il en diffère néanmoins de beaucoup, étant d'un autre ordre, puisque ceci est corps, non cela. Par suite, puisque sentir n'est pas le fait du corps mais de l'âme au moyen du corps, on aura beau s'ingénier à démontrer que la distribution des sens du corps correspond aux divers éléments corporels, il n'en reste pas moins que le pouvoir de sentir relève de l'âme ; mais n'étant pas corporelle, c'est au moyen du corps le plus subtil que l'âme exerce cette puissance de sentir. Elle commence donc le mouvement, quel que soit le sens intéressé, en usant de la subtilité du feu, mais elle ne parvient pas en tous au même résultat⁸³.

83. AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral en douze livres*, III, iv, 6–v, 7, pp. 219–221 ; AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, pp. 66–67: « Ideoque sunt etiam, qui subtilissima consideratione quinque istos manifestissimos corporis sensus secundum quattuor usitata elementa ita distinguant ut oculos ad ignem. Aures ad aerem dicant pertinere. Olfaciendi autem gustandique sensum naturae hmididae adtribuunt: [...] Tactus autem, qui est quintus in sensibus, terreno elemento magis congruit; proinde per totum corpus animantis, quod maxime ex terra est, quaeque tacta sentiuntur. Dicunt etiam nec uideri sine igne posse aliquid nec tangi sine terra, ac per hoc elementa omnia in omnibus inesse, sed unumquodque eorum ex eo, quod amplius habet, accepisse uocabulum ; ideo autem caloris priuatione, cum corpus nimie frigescit, obtundi sensum, quia motus pigrescit, qui ex calore inest corpori, dum ignis aerem et aer humida et humor terrena quaeque adficit, subtilioribus scilicet crassiora penetrantibus. Quanto autem quidque subtilius est in natura corporali, tanto est uicinius naturae spiritali quamuis longe distante genere, quandoquidem illud corpus est, illud non est. Ac per hoc, quoniam sentire non est corporis, sed animae per corpus, licet acute disseratur secundum diversitatem corporeorum elementorum sensus esse corporis distributos, anima tamen, cum sentiendi vis inest [...] ».

Et Augustin d'expliquer jusqu'où « parvient » (*pervenit*) l'âme dans chaque sens, ce qu'elle « traverse » (*transit*), en partant du feu, jusqu'à la terre. L'évêque d'Hippone ne méprise visiblement pas la théorie de la correspondance élaborée par ces « savants ». Mais il y a peut-être un brin d'ironie de sa part dans l'expression *subtilissima consideratione* qui ouvre l'extrait, comme semble le confirmer la suite (*licet acute dissertatur...*). La correspondance en tant que telle ne l'intéresse guère, il lui importe plutôt de montrer que c'est bien l'âme qui sent et qui se sert à cet effet des éléments dans l'ordre de leur subtilité. Augustin donne alors à la correspondance le sens qui lui importe : tout part de l'âme qui a la puissance de sentir, et qui pénètre des éléments de plus en plus en denses dans cette activité. Au centre de la lecture augustinienne de la correspondance entre sens et éléments se tient donc la différence de nature entre ce qui est corps et ce qui ne l'est pas, et la différence parallèle entre ce qui agit et ce qui pâtit.

L'interprétation bonaventurienne de cette même correspondance est bien distincte. Si le Docteur séraphique conserve l'héritage augustinien du primat de la lumière intellectuelle dans la connaissance, il lui adjoint une autre lumière sans laquelle la connaissance sensible serait impossible :

Augustin admet ainsi l'exactitude de ce chiffre en raison de la nature de la lumière dans les éléments, dans le troisième livre de son *Commentaire de la Genèse* : le rayonnement ou la lumière qui permet de distinguer les choses corporelles est soit dans l'éminence de sa nature et dans une certaine pureté, et alors c'est le sens de la vue ; soit se mélange à l'air, et c'est alors l'ouïe ; soit à la vapeur, et c'est alors l'odorat ; soit à l'humidité, et c'est alors le goût ; soit à la terre grossière, et c'est alors le toucher. En effet, l'esprit sensible possède la nature de la lumière, c'est pourquoi il exerce sa vigueur dans les nerfs, dont la nature est claire et praticable ; et il se diversifie dans les cinq sens selon sa plus ou moins grande purification. C'est pourquoi, comme il y a dans le monde cinq corps simples, à savoir les quatre éléments et la quintessence, pour que l'homme puisse percevoir toutes les formes corporelles, il possède cinq sens qui leur correspondent, parce que nulle appréhension

ne se produit si ce n'est par une ressemblance ou une convenance entre l'organe et l'objet, car le sens est une nature déterminée. — Il existe aussi un autre moyen de vérifier l'exactitude du nombre de sens, mais celle-ci est approuvée par Augustin, et elle semble rationnelle, car cette exactitude est établie par la correspondance entre l'organe, le milieu et l'objet⁸⁴.

Nous laissons de côté la question du statut de la lumière dans la sensation, qui est enrichie, chez Bonaventure, de l'apport du *De luce* de Robert Grosseteste⁸⁵. Ce qui intéresse particulièrement le Docteur séraphique est « l'exactitude du nombre », de sorte qu'aucun élément du monde n'échappe aux cinq sens, ainsi que la « convenance » entre l'organe, le milieu et l'objet. De l'âme, il n'est point question, même si l'esprit sensible œuvre évidemment pour le compte de celle-ci. La différence d'accent est donc nette entre les deux Docteurs : insistance sur les prérogatives de l'âme d'un côté (et donc sur la discontinuité entre ce qui est corps et ce qui ne l'est pas), insistance sur la convenance de l'autre (et donc sur la continui-

84. BONAVENTURA, *Les six lumières de la connaissance humaine*, trad. P. Michaud-Quantin modifiée, Éditions franciscaines, Paris 1971, p. 55. BONAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam*, § 3, p. 320: « Quorum sufficientiam sumit Augustinus secundum naturam luminis elementorum in tertio *Super Genesi* hoc modo : quia lumen sive lux faciens ad distinctionem rerum corporearum aut in suae proprietatis eminentia et quadam puritate, et sic est sensus visus ; aut commiscetur aëri, et sic est auditus ; aut vaporibus, et sic est odoratus ; aut humori, et sic est gustus ; aut terrae grossitiei, et sic est tactus. Spiritus enim sensibilis naturam luminis habet, unde in nervis viget, quorum natura est clara et pervia ; et in istis quinque sensibus multiplicatur secundum maiorem et minorem deurationem. Itaque cum quinque sint corpora mundi simplicia, scilicet quatuor elementa et quinta essentia ; ut homo omnes formas corporeas posset percipere, quinque sensus habet illis correspondentes, quia nulla fit apprehensio nisi per aliquam similitudinem et convenientiam organi et obiecti, pro eo quod sensus est natura determinata. — Est et alius modus sumendi sufficientiam sensuum, sed hunc approbat Augustinus, et rationabilis videtur, quia ad hanc sufficientiam simul concurrunt correspondentia ex parte organi, medii et obiecti ».

85. Voir SOLIGNAC, *La voie de la ressemblance*, p. 44 sq., et C. SOLIGNAC, *Quam ampla sit via illuminativa. L'amplitude de la lumière selon Bonaventure de Bagnoregio*, «Études franciscaines, Nouvelle Série» 11,1 (2018), pp. 255-264.

té possible d'un « espace » à l'autre). Bonaventure se révèle une fois de plus extrêmement attentif à assurer le passage d'un plan à un autre, d'un échelon à l'autre, ce qui ne l'empêche pas, par ailleurs, de reconnaître que la sensation constitue en dernier ressort une activité spirituelle.

Les passages où il souligne le caractère « quasi spirituel⁸⁶ » de l'âme sensible ou l'aspect « quasi matériel⁸⁷ » de l'intellect humain relèvent de la même préoccupation continuiste, également repérable dans la description de l'union de l'âme et du corps. Sans l'assurance de cette continuité, la hiérarchie et la verticalité qui caractérisent l'ordre cosmique seraient des murs interdisant toute élévation, plutôt que des échelles permettant montée et descente. La manière dont Bonaventure traite le thème de la station verticale le confirme.

2.2. Une nouvelle interprétation de la station « debout »

Comme il a été dit précédemment, Bonaventure n'est évidemment pas le premier à avoir réfléchi sur la signification de la station verticale qui caractérise les êtres humains⁸⁸. S'il est peu probable que le Docteur séraphique ait eu accès aux sources antiques traitant ce thème, et si Augustin lui-même est assez peu disert sur la question, Bonaventure a pu puiser son inspiration chez les auteurs du xiii^e siècle. La verticalité de l'homme, explique ainsi Guillaume de Saint-Thierry, est le signe qu'il a « quelque chose de commun avec le ciel⁸⁹ ». On trouve également chez Guillaume cette citation quasi

86. Voir BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 15, p. I, q. 2, arg. contra 3, p. 377.

87. Voir ID., *In I Sententiarum*, d. 3, p. I, q. 2, resp., p. 72.

88. Sur le sens général de ce thème, voir R. BRAGUE, *La sagesse du monde*, Fayard, Paris 1999, p. 146 sqq.

89. GUILLELMUS, *De natura corporis et animae*, § 48, p. 123 : « aliquid sec cum caelo habere testatur ». Voir également les § 77 et 78, où l'image du roi, nu et fragile, est reprise. Voir également BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones* III, J. Leclercq, H. Rochais (edd.), in *Opera*, VI, 1, Editiones cistercienses, Romae 1970, *Sermo* XII, 1-2, pp. 127-128 : « Non solum autem, sed etiam, quod peius est, in recto corpore curva est anima : et in corpore animae humanae manet similitudo,

littérale du *De imagine* de Grégoire de Nysse, dans la traduction latine de Jean Scot Érigène :

Que signifie la station droite de la structure corporelle ? La silhouette de l'homme debout, tendu vers le ciel, le regard tourné vers le haut, exprime la dignité souveraine et impériale de l'âme rationnelle. Elle montre la domination qu'il a reçue du Créateur sur tous les êtres qui regardent vers le bas et tout ce qu'il a en commun avec les réalités supérieures, pour autant qu'il conserve la dignité de l'image innée en lui, c'est-à-dire que l'esprit gouverne la raison sans souffrir qu'elle choisisse rien qui ne lui soit utile⁹⁰.

Guillaume reprend cette idée fréquente chez les Pères grecs selon laquelle la station debout est le signe du pouvoir qui a été remis à l'homme par Dieu sur toutes les créatures. Mais cette position éminente de l'homme par rapport aux autres créatures semble liée à une autre signification de la station verticale, celle d'une parenté, à préciser, de l'homme avec le ciel et avec les « réalités supérieures ». Dans les deux cas, le caractère rationnel de l'âme humaine est mis en évidence et explicitement identifié à sa « dignité d'image de Dieu », à condition que la raison soit placée sous la conduite de « l'esprit » et entende bien l'utilité véritable des autres créatures pour ce dernier. Ce serait faire violence au texte, en effet, que de l'interpréter dans une perspective utilitariste et horizontale, comme si l'utilisation des créatures par l'homme ne visait pas une

in anima vero bestiali similitudine mutata est similitudo Dei. Annon confunderis sursum caput habere, qui sursum cor non habes, corpore rectus stare, qui corde repis in terra ? ».

90. GUILLELMUS, *De natura corporis et animae*, § 73, pp. 156–157: « Quid sibi vult corporeae figurae rectitudo ? Erecta hominis figura ad caelum extensa et sursum aspiciens imperialem regalemque dignitatem animae rationalis significat, ostendens traditum sibi a Creatore dominium omnium aspicientium deorsum, et multum se habere cum supernis, si ingenitae imaginis custodit dignitatem, scilicet ut imperet animus rationi, nec patiatu quin eligat quod utile est ». On trouve chez Grégoire de Nysse, dans la traduction de Jean Scot Érigène (GREGORIUS NYSSENUS, *De imagine*, p. 216) la phrase suivante : « Erecta vero hominum figura, et ad caelum extenditur et sursum aspicit imperialia haec regalemque dignitatem significant ».

fin qui lui est infiniment supérieure. Si l'utilité des créatures en vue de Dieu se dégrade en rapport utilitariste au monde, l'homme n'est plus qu'une créature déchue, et les autres créatures lui deviennent paradoxalement nuisibles⁹¹.

L'identification de l'image de Dieu avec la raison est amplement repérable dans les œuvres augustinienne, contrairement au symbolisme de la station verticale, beaucoup moins fréquent. Augustin n'exclut certes pas qu'il existe pour l'homme une dignité plus grande encore que celle d'être un animal rationnel⁹², ce dont Bonaventure saura se souvenir, mais les occurrences où cette équivalence est affirmée ne manquent pas⁹³. Le Frère mineur n'estime pas superflu de reprendre l'enseignement de ses prédécesseurs immédiats, qui résulte donc d'une synthèse entre l'anthropologie augustinienne et certains enseignements des Pères grecs : bien que le corps humain, dans la tradition augustinienne, ne soit pas « à l'image de Dieu », rien n'empêche de le considérer comme un *signe* de cette image et comme l'expression visible de la rationalité qui donne, par délégation, autorité sur les autres créatures :

Pour que se manifeste la *sagesse* de Dieu, Il fit ce corps de manière qu'il soit proportionné à sa façon à l'âme. Donc, puisque le corps est uni à l'âme comme à ce qui l'achève, le meut et l'élève à la béatitude, pour qu'il soit *conformé* à l'âme vivifiante, il reçut une

91. Tel est l'enseignement (repris par Bonaventure) de AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, III, 15 pp. 80–81.

92. Voir AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei libri XI–XXII*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnholti 1955 (CCSL 48), XII, 28, p. 384 : « In quibus terrenis praecipuus ab illo ad eius imaginem homo propter eam causam, quam dixi, et si qua forte alia maior latet, factus est unus, sed non relictus est solus ». Bonaventure s'est peut-être souvenu de ce passage lorsqu'il traitait la question de la dignité de la personne et soulignait que la nature rationnelle n'est que notre « éminence actuelle », voir BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 3, p. I, art. 2, q. 2, resp., pp. 106–107.

93. Si nous nous en tenons seulement aux livres centraux de *La Cité de Dieu*, on trouve ainsi au livre XI les chapitres 2, 27 et 28, au livre XII le paragraphe 23 et au livre XIII le paragraphe 24, cfr. *ibidem*, p. 322, pp. 346–349, pp. 380–381 et pp. 408–414.

complexion équilibrée non quant au poids et à la masse, mais selon l'égalité de la justice naturelle qui le dispose au mode de vie le plus noble. Et pour qu'il soit *conformé* à ce qui le meut par la multiformité des puissances, il reçut une multiformité d'organes d'une élégance, d'un art et d'une docilité suprêmes, comme on le voit dans le visage et dans la main, qui est « l'organe des organes » [Aristote, *De anima*, III, 8]. Et pour être *conformé* à l'âme qui l'élève vers le ciel, il reçut la station debout et la tête dressée vers le haut, pour que la rectitude du corps *témoigne* de la rectitude de l'esprit⁹⁴.

Le corps est triplement « conformé », « proportionné » et « uni » à l'âme. Le Docteur séraphique ne se contente pas de repérer une correspondance, comme à distance, entre la position du corps et la dignité de l'âme. Cette correspondance doit aussi être perçue comme le lieu même de l'union de l'âme et du corps. Bonaventure reprend donc les remarques de ses prédécesseurs sur la main et le visage, les relie à celles qui portent sur la station verticale et les systématisé en une doctrine de l'union de l'âme et du corps : le corps humain est directement le lieu d'une expression permanente et adéquate de l'âme, et la « station debout » en particulier, avec « la tête dressée vers le haut » nous renseigne non seulement sur la noblesse de la vie rationnelle et sur la « rectitude de l'esprit », toutes choses qui peuvent sembler encore extérieures au corps, mais également sur la « béatitude » à laquelle il est lui-même promis, à cause d'elle. La station debout dessine donc une trajectoire

94. BONAVENTURA, *Breviloquium*, II, cap. 10, n. 4, p. 228a-b : « Ut vero ibidem manifestaretur Dei sapientia, fecit tale corpus ut proportionem suo modo haberet ad animam. Quoniam ergo corpus unitur animae ut perficienti et moventi et ad beatitudinem sursum tendenti, ideo, ut conformeretur animae vivificantis, habuit complexionem aequalem non a pondere vel mole, sed ab aequalitate naturalis iustitiae, quae disponit ad nobilissimum modum vitae. Ut autem conformaretur moventi per multiformitatem potentiarum, habuit multiformitatem organorum cum summa venustate et artificiositate et ductibilitate, sicut patet in facie et in manu, quae est organum organorum. Ut autem conformaretur animae sursum tendenti ad caelum, habuit rectitudinem staturae et caput sursum erectum, ut sic corporalis rectitudo mentali rectitudini attestaretur ».

et un sentier à parcourir⁹⁵. Or ce passage de la correspondance à l'expression directe⁹⁶, ou de l'analogie à la métaphore, semble reposer sur le repérage d'une sorte de continuité entre l'âme et le corps, qui permet leur union, hors de tout repère augustinien cette fois :

À l'objection selon laquelle dans toute conjonction doit être sauve la proportion, il faut répondre que dans la conjonction de bâme avec le corps la proportion est sauve, à la fois dans l'absolu et relativement à la fin. Dans l'absolu : en effet, bien que l'esprit le plus haut et le corps le plus bas soient très éloignés, cependant *le corps suprême et l'esprit infime possèdent une très grande proximité*. En effet, l'esprit animal ou rationnel a la puissance de vivifier, la puissance d'animer et de sentir ; et le corps humain a une complexion équilibrée, une multiplicité d'organes mais aussi la subtilité des esprits, sous leurs trois modes : il possède en effet l'esprit vital, l'esprit naturel et l'esprit animal. De fait, si on met en rapport la complexion équilibrée avec la force vivifiante par le moyen et le lien de l'esprit vital, l'union est parfaite. De même, si on considère non seulement la complexion équilibrée mais aussi l'organisation et la perfection de l'organisation à la force d'animer et de sentir au moyen de l'esprit naturel et animal, la proportion est parfaite et admirable l'union⁹⁷.

95. CHAVERO BLANCO, *El hombre y su dimensión de futuro*, insiste beaucoup sur ce point, sans toutefois montrer que le corps porte lui aussi la marque de l'avenir auquel il est promis.

96. Ce qui n'est pas sans rappeler l'une des thèses défendues par M. SCHELER pour dépasser un certain dualisme cartésien dans *Nature et formes de la sympathie*. Voir par exemple, dans l'édition française de 1971 (Payot, trad. M. Lefebvre), la page 19 : « Nous percevons la pudeur de quelqu'un *dans sa rougeur*, la joie *dans le rire* ».

97. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 1, p. II, art. 1, q. 2, resp. ad arg. 2 et 3, p. 42a-b : « Quod obiicitur, quod in omni coniunctione debet esse salva proportio ; dicendum ets quod in coniunctione animae ad corpus salva est proportio, et absolute, et in relatione ad finem : absolute ; nam quamvis supremum spiritus et infimum corporis multam habeant elongationem, tamen supremum corporis et infimum spiritus summam habent vicinitatem. Spiritus enim animalis sive rationalis habet potentiam vivificandi, potentiam vegetandi et sentiendi ; corpus autem humanum habet complexionis aequalitatem, habet organorum multiplicitem, habet rursus spirituum subtilitatem, et secundum triplicem differentiam : habet enim spiritum vitalem, spiritum naturalem et spiritum animale. Comparando

Sur cette question d'une éventuelle « proportion » entre l'âme et le corps, une voie authentiquement augustinienne aurait sans doute consisté à dire qu'il n'y en avait pas : comment pourrait-on trouver une « proportion » entre le corporel et l'incorporel ? L'union de l'âme et du corps chez Augustin ne semble relever d'aucune proportion ni d'aucune articulation, au sens strict du terme, bien que l'air et la lumière soient décrits comme les corps qui ont le plus d'affinité avec l'incorporel⁹⁸. Bonaventure au contraire, dans la lignée cistercienne et halésienne, s'évertue à mettre en évidence une triple union à partir d'une triple continuité : de la complexion équilibrée à la force vivifiante de l'âme, la continuité s'établit par l'esprit vital ; de la parfaite organisation à la force d'animer et de sentir, la conséquence est bonne également par le biais de l'esprit naturel et animal. Ici encore, les sources cisterciennes ont toute leur importance, bien que Bonaventure ne les cite pas : le *De natura corporis et animae* de Guillaume de saint-Thierry reprend abondamment ces théories médicales transmises par Claudien Mamert

igitur complexionem aequalem ad vim vivificativam per medium et vinculum spiritus vitalis, optimus est nexus. Similiter comparando non solum complexionis aequalitatem sed et organizationem et organizationis perfectionem ad vim vegetandi et sentiendi mediante spiritu naturali et animali, optima est proportio et mirabilis nexus». Voir également *Breviloquium* II, 10, 1, p. 228a : «et suo modo proportionabile, proportionabile, inquam, quantum ad complexionem aequalem, quantum ad organizationem pulcherrimam et multiformem et quantum ad rectitudinem staturae».

98. Sur ce point, voir AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, VII, 9, pp. 207–208. Voir également *ibidem*, III, 4, p. 67 : « illud corpus est, illud non est », cité ensuite, ainsi que *ibidem*, VII, 21, p. 218 : « Desinat ergo nunc interim suspicari se esse corpus, quia, si aliquid tale esset, talem se nosset, quae magis se novit quam caelum et terram, quae per sui corporis oculos novit. Omitto dicere, quia illud eius, quod etiam pecora habere intelleguntur vel caeli volatilia, cum habitacula sua seu nidos repetunt, quo capiuntur imagines omnium rerum corporalium, nullo modo cuiquam corpori simile est ; et utique hoc potius corpori esse simile deberet, ubi corporearum rerum similitudines continentur. At si hoc corpus non est, quia certum est eas similitudines corporum illic non solum memoriter detineri, verum etiam innumerabiles pro arbitrio figurari, quanto minus alia qualibet ui sua corpori esse anima similis potest ! ».

dans son *De statu animae* et par Constantin l'Africain dans le *Liber Pantegni*⁹⁹.

En outre, la compilation cistercienne du *De spiritu et anima* portait elle aussi la trace d'une confrontation au silence augustinien qui entoure la question de l'union de l'âme et du corps, et avait indiqué une piste qui prend le contrepied des enseignements d'Augustin : il faut montrer que d'une certaine manière, le corps humain et l'âme humaine sont des « semblables¹⁰⁰ ». Encore fallait-il décrire l'ampleur et la qualité de cette ressemblance. Les auteurs de la *Summa Halensis* s'étaient déjà prêtés à cet exercice, mais d'une manière qui faisait moins apparaître la perfection de l'union elle-même que l'importance de ses médiations¹⁰¹. Or, en parlant de conformité et de proportion, Bonaventure garantit à la fois leurs différences irréductibles et leur proximité immense. Il décrit ainsi un corps terrestre, mais disposé et appelé à la vie céleste, et une âme évidemment incorporelle mais « quasi matérielle » dans ses fonctions les plus modestes, y compris dans la vie intellectuelle :

[...] toute créature conduit plus en Dieu qu'en toute autre chose. L'indigence en est une autre raison. En effet, puisque Dieu, en tant que lumière suprêmement spirituelle, ne peut être connu dans sa spiritualité par un intellect quasi matériel, l'âme se trouve dans la nécessité de le connaître au moyen de la créature¹⁰².

99. MAMERTUS CLAUDIANUS, *De statu animae*, A. Engelbrecht (ed.), Tempusky, Vindobonae 1885 (CSEL 11), pp. 3-197 ; CONSTANTINUS AFRICANUS, *Liber Pantegni*, Basileae 1536. Guillaume semble également influencé par NEMESIUS DE EMESA, *Premnon physicon*, transl. Alfanus de Salerno, C. Burckhard (ed.), Leipzig, Teubner, 1917.

100. PSEUDO-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima*, XIV, PL 40, 790. Ce texte est cité intégralement dans ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, II, n. 344, p. 418 : « Sunt corporis et animae quaedam similia, scilicet supremum corporis et infimum animae, quibus sine naturali confusione, personali tamen unione, facile coniungi possunt : similia enim gaudent similibus ».

101. Sur ce point, voir SOLIGNAC, *La voie de la ressemblance*, pp. 305-306.

102. BONAVENTURA, *In I Sententiarum*, d. 3, p. 1, q. 2, resp., p. 72 : « Et ad hoc, duplex est ratio, una est propter convenientiam, alia propter indigentiam : propter convenientiam, quia omnis creatura magis ducit in Deum quam in aliquod aliud ; propter indigentiam, quia, cum Deus tanquam lux summe spiritualis non possit co-

Enfin, comme Hugues de Saint-Cher, Bonaventure s'est résolument engagé dans la voie de l'*unibilitas substantialis*, formulation qui manquait jusque-là aux auteurs latins, même si Augustin avait été suffisamment clair sur le fait que l'homme est composé d'une âme et d'un corps¹⁰³. L'approfondissement de la doctrine de l'union entre l'âme et le corps peut donc être considéré, à l'instar la théorie de la pluralité des formes, comme une pièce majeure de l'axe vertical qui caractérise l'anthropologie de Bonaventure.

Que gagne-t-on en effet à transformer ainsi une lecture symbolique de la station verticale en une théorie triforme de l'union de l'âme et du corps ? La continuité ainsi rendue visible du corps vers l'âme (et de l'âme vers le corps) ouvre une perspective qui confère une saveur et une douceur particulière à l'ascension bonaventurienne. Bonaventure aime prendre l'image de l'échelle de Jacob, par laquelle on peut monter et descendre¹⁰⁴. L'homme est le lieu

gnosci in sua spiritualitate ab intellectu quasi materiali, indiget anima cognoscere ipsum per creaturam ».

103. Voir M. BIENIAK, *The Soul-Body Problem at Paris, ca. 1200-1250. Hugh of St-Cher and His Contemporaries*, Leuven University Press, Leuven 2010. Au sujet d'Augustin et de sa vision limpide de l'unité du composé humain, voir notamment AUGUSTINUS, *De civitate Dei libri XI-XXII*, XIII, 24, p. 409 : « [...] homo non est corpus solum vel anima sola, sed qui et anima constat et corpore. Hoc quidem verum est, quod non totus homo, sed pars melior hominis anima est ; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est ; sed cum est utrumque coniunctum simul, habet hominis nomen ». Il serait bien naïf d'imaginer que les médiévaux latins ont découvert l'union de l'âme et du corps avec Aristote. En ce qui concerne Bonaventure, voir *In II Sententiarum* d. 1, p. II, art. 3, q. 2, p. 50b : «Hoc enim, quod est animam uniri corpori humano sive vivificare corpus humanum, non dicit actum accidentalem nec dicit actum ignobilem: non accidentalem, quia ratione illius est anima forma substantialis; non ignobilem, quia ratione illius est anima nobilissima formarum omnium, et in anima stat appetitus totius naturae. Corpus enim humanum nobilissima complexione et organizatione, quae sit in natura, est organizatum et complexionatum; ideo non completur nec natum est compleri nisi nobilissima forma sive natura. Illud ergo, quo anima est unibilis corpori, tale dicit quid essenziale respiciens, quod est nobilissimum in anima».

104. Entre tant d'autres références, voir Sermon I, 2 *De modo vivendi*, que J.G. Bougerol ne considère pas comme un sermon mais comme un traité, et qu'il n'a pas, de ce fait, inséré dans les *Sermons de diversis* qu'il a édités. Voir BONAVENTURA, *Sermo I. De modo vivendi*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.),

d'une circulation où les seuils et les passages revêtent une importance cruciale : il importe que les portes soient bien gardées, dans la meilleure tradition monastique à laquelle Bonaventure est attaché, mais il importe qu'elles soient ouvertes. C'est ce dont témoigne par exemple la doctrine des sens dans l'*Itinerarium mentis in Deum* : s'il est dangereux de laisser entrer n'importe quoi par la porte des sens, il est tout aussi dangereux¹⁰⁵ de les fermer et d'empêcher cette circulation qui a pour nom « *reductio* ». Il faut donc que les promesses de la station verticale soient tenues : que par elle quelque chose du ciel se répande sur la terre, et que la terre soit élevée à la béatitude.

2.3. *Élévation et crucifixion*

Revenons à la forme ultime qui vient clore la série des formes élémentaires, mixtes et organisatrices. L'âme humaine occupe d'emblée, dans ce dispositif, une double fonction : en achevant ou en perfectionnant la matière d'un homme, elle achève en réalité la nature sensible toute entière et la porte à son accomplissement. En l'homme, le monde sensible atteint très concrètement sa perfection :

Par leur force et leur chaleur, les corps célestes influent sur la production des choses qui naissent à partir des éléments, en les excitant, en les poussant et en les unissant. Ainsi, selon une conciliation inégale des contraires, ils influent sur les minéraux ; selon une conciliation moins inégale, ils influent sur les végétaux ; selon une conciliation presque égale, ils influent sur les animaux ; selon une conciliation égale, ils influent sur les corps humains qui sont faits pour la forme la plus noble, l'âme raisonnable, à laquelle est ordonné et se termine le désir de toute la nature sensible et corporelle. Par l'âme raisonnable qui est une forme existante, vivante,

Opera omnia, IX, p. 724a: «Et quoniam in scala Iacob non est locus standi, sed ascendendi et descendendi; ideo non tantum vacandum est orationi devotae, verum etiam conversationi honestae et sanctae».

105. Voir *Itinerarium* I, 15, p. 299b. Chaque créature perçue doit être reconduite au Christ lui-même : cfr. *Soliloquium de quattuor mentalibus exercitiis*, I, 2, p. 32, et I, 3, pp. 33b-35a.

sensible et intelligente, toute la nature sensible et corporelle est ramenée à la manière d'un cercle intelligible à son principe dans lequel elle trouve sa perfection et sa béatitude. Et parce que l'âme raisonnable tend à cela par son libre-arbitre, elle dépasse en perfection toute puissance corporelle en raison de la liberté de son arbitre¹⁰⁶.

L'inhérence de l'âme humaine au monde va donc de pair avec un mouvement d'élévation et d'ascension du monde dans l'âme, et de l'âme en Dieu. L'homme n'est qu'une fin secondaire, chargée en quelque sorte de tout ramener à Dieu et d'accomplir le « cercle intelligible ». En atteignant l'âme humaine, la nature sensible se trouve donc potentiellement en relation immédiate avec Dieu, tant la proximité divine avec l'homme est grande¹⁰⁷. Pour autant, ce chemin vers Dieu en l'homme prend lui aussi l'aspect d'une échelle et suppose une hiérarchisation de l'âme qui s'oppose très exactement à la courbure du péché. Bonaventure a commencé par l'appeler, de manière toute anselmienne, *rectitudo*¹⁰⁸. Cette remise en ordre verticale de l'âme s'appuie sur sa qualité d'image *capax Dei*, et sur

106. BONAVENTURA, *Breviloquium* II, 4, 3, p. 221b: « Per virtutem autem et calorem influunt ad productionem eorum quae ex elementis generantur, excitando, promovendo, conciliando ; ita quod secundum conciliationem contrariorum ab aequalitate remotam influunt in mineralia ; secundum conciliationem ab aequalitate minus longinquam, in vegetabilia ; secundum conciliationem aequalitati proximantem, in sensibilia ; secundum vero conciliationem aequalem, in corpora humana, quae disposita sunt ad nobilissimam formam quae est anima rationalis ; ad quam ordinatur et terminatur appetitus omnis naturae sensibilis et corporalis, ut per eam quae est forma, ens, vivens, sentiens et intelligens, quasi ad modum circuli intelligibilis reducatur ad suum principium, in quo perficiatur et beatificetur. Et quoniam in illud tendit per liberum arbitrium, ideo quantum ad arbitrii libertatem praecellit omnem virtutem corporalem ».

107. Voir par exemple Id., *Itinerarium*, III, 4, p. 305a: « Vide igitur, quomodo anima Deo est propinqua » et IV, 1, p. 306a: « Mirum autem videtur, cum ostensum sit, quod Deus sit ita propinquus mentibus nostris, quod tam paucorum est in se ipsis primum principium speculari ».

108. Voir le proème de Id., *In II Sententiarum*, prooemium, p. 3b.

la vocation qui est la sienne à devenir la ressemblance de Dieu¹⁰⁹. Le Christ est le hiérarque suprême¹¹⁰ qui préside à cette édification et à cette élévation — qui passent par la croix. Si l'héritage dionysien est évident, ne serait-ce que par l'utilisation du concept de hiérarchie, il ne doit pas masquer l'essentiel : l'élévation a évidemment le sens de l'humiliation de la croix, et la béatification s'accomplit dans l'accès de « tout ce monde sensible » à Dieu, par le moyen des ressemblances de toutes choses qui vivent en l'homme bienheureux (donc par une impression et un consentement à la bassesse de la terre¹¹¹) et qui viennent à la rencontre du Christ, Ressemblance du Père et de toutes choses. L'âme élève le corps, et toute la nature sensible avec lui, mais dans la mesure où elle descend elle-même à sa pauvreté. Le dépouillement dionysien des formes et des images va donc curieusement de pair avec l'assomption de tout le peuple du monde, comme le montre le finale si paradoxal de l'*Itinerarium* :

Mourons donc et entrons dans les ténèbres. Imposons silence aux préoccupations, aux concupiscences et aux images. Avec le Christ crucifié, passons de ce monde au Père (*Jn 13, 1*), afin que, le Père nous ayant été montré, nous disions avec Philippe : *cela nous suffit* (*Jn 14, 8*). Qu'avec Paul, nous nous entendions dire : *Ma grâce te suffit* (*2Co 12, 9*). Qu'avec David, nous exultions de joie et disions : *Ma chair et mon cœur défaillent, ô Dieu de mon cœur ; Dieu, ma part pour l'éternité* (*Ps 72, 26*). *Béni soit le Seigneur éternellement ! Que tout le peuple s'écrie : Qu'il en soit ainsi ! Qu'il en soit ainsi !* (*Ps 105, 48*). Amen¹¹².

109. Voir *ibidem*, d. 16, a. 1, q. 1, resp., pp. 394–395, ainsi que la manière dont les vertus théologales s'insèrent dans les facultés naturelles, les prolongent et les transfigurent : *Id.*, *Itinerarium mentis in Deum*, III et IV, pp. 303–308. Sur image et ressemblance dans l'école franciscaine, voir A. SOLIGNAC, « Image et ressemblance » in *Dictionnaire de spiritualité*, Beauchesne, Paris 1971, t. VII/2, col. 1437–1444.

110. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, IV, 5, p. 307b.

111. Sur l'indigence de la terre parmi tous les éléments, voir *Id.*, *In II Sententiarum*, d. 15, dub. 2, p. 389a : « Quia terra inter cetera elementa minus est decora, ideo magis indiget decorari ».

112. BONAVENTURA, *Itinéraire de l'esprit jusqu'en Dieu*, trad. A. Ménard, Vrin, Paris 2019, pp. 147–149. *Id.*, *Itinerarium mentis in Deum*, VII, 6, p. 313b : « Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concu-

Il semble qu'il y ait une tension entre la vocation pontificale de l'homme, avec la prise en charge de la collectivité qu'elle implique, et son itinéraire spirituel personnel, qui suppose dénuement, dépouillement, solitude ; François d'Assise lui-même, semble-t-il, a vécu cette tension. Mais il n'y a pas à choisir entre l'âme ecclésiale de l'*Hexaëmeron* et le dernier chapitre de l'*Itinerarium* (l'âme hiérarchisée et finalement crucifiée). La destinée du monde sensible tout entier repose sur l'identification individuelle du saint au Christ crucifié. Il y a là la marque d'une nouvelle ascèse que l'on peut sans crainte qualifier de franciscaine : au *contemptus mundi* traditionnel des moines s'ajoute, plus vive que jamais, la conscience qu'hommes et bêtes ont le même principe, forment une même communauté et poursuivent une histoire commune : « être semblable aux bêtes », nous l'avons vu, peut avoir un sens positif. Si la théologie spirituelle de Bonaventure est évidemment marquée par les traditions monastiques antérieures, le Docteur séraphique ne manque pas d'y inclure cette dimension cosmique et récapitulatrice. On lit ainsi dans *Les Cinq fêtes de l'Enfant Jésus* :

Après que l'âme, par la grâce, a spirituellement conçu, engendré et nommé ce très doux enfant, trois rois, c'est-à-dire les trois forces de l'âme — que l'on appelle avec justesse rois, puisque déjà elles dominent la chair [...] — estiment qu'il faut chercher l'enfant qui leur a été révélé par de multiples effets dans la cité royale, c'est-à-dire dans toute la machine du monde¹¹³.

piscentiis et phantasmatis ; transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem, ut, ostenso nobis Patre, dicamus cum Philippo : Sufficit nobis ; audiamus cum Paulo : Sufficit tibi gratia mea ; exultemus cum David dicentes : Defecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum. Benedictus Dominus in aeternum, et dicet omnis populus : Fiat, fiat. Amen».

113. Traduction inédite du fr. André Ménard, avec son aimable autorisation. BONAVENTURA, *De V Festivitatibus Pueri Iesu*, IV, I, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, VIII, p. 93a : «Postquam enim anima istum dulcissimum puerum per gratiam spiritualiter concepit, peperit et nominavit ; tres reges, hoc est tres animae vires — quae bene reges dicuntur, quia iam carni principiantur [...] puerum iam per effectus multiplices eis revelatum in civitate regia, hoc est in totius mundi machina, aestimant esse quaerendum».

L'événement intime de la naissance de Dieu en l'âme et de sa reconnaissance par les facultés naturelles (figurées ici par les mages) ne saurait donc être dissocié de sa dimension cosmique : la ville royale de l'Enfant n'est autre que « toute la machine du monde », ce qui souligne la correspondance entre les deux « berceaux » de l'Enfant, l'homme et le monde, le microcosme et le macrocosme. L'élévation bonaventurienne, contrairement à l'élévation dionysienne, passe donc par l'abaissement qui fut celui de Jésus, comme le manifeste bien, dans *l'Itinerarium*, l'alternance des chapitres *per creaturas* et des chapitres *in creaturis* : si l'élévation n'est pas suivie d'une descente, et si elle n'aboutit pas à la crucifixion, l'itinéraire ne peut aboutir en Dieu. La théologie de la croix s'accompagne donc dans la pensée de Bonaventure d'une anthropologie de la croix¹¹⁴, dont la rencontre du ciel et de la terre occupe le cœur. Le caractère nuptial de la pensée de Bonaventure a été maintes fois souligné¹¹⁵, mais peut-être n'a-t-on pas encore perçu l'immensité du champ d'application de ce motif : l'union de l'âme et du corps, la rencontre des espèces sensibles (« ténébreuses ») et des espèces intelligibles (« très claires ») dans la connaissance, ou encore la cité d'en-bas allant à la rencontre de la cité d'en-haut¹¹⁶ — sublimes étreintes résumées dans le Christ en croix, auquel Bonaventure donne la parole à la fin de la *Vitis mystica* et que manifeste François d'Assise stigmatisé :

Je me suis fait homme visible, afin que tu me voies et m'aimes, moi que tu n'aimais pas en quelque sorte, ne me voyant pas et ne pouvant me voir dans ma Divinité. Donne donc à mon Incarnation et

114. Voir VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, p. 318 : « Un regard jeté sur la stigmatisation du saint Fondateur interdit toute espèce de doute au sujet de la force d'expression du langage de la Croix : c'est ici que tout est dit sur Dieu et sur l'homme » ainsi que p. 322 : « Dans la mesure où, pour Bonaventure, tout découle de l'image de la Croix et tout y revient, c'est elle qui constitue la norme proprement dite de la nécessité théologique ».

115. Dans la lignée du « siècle de l'amour » que fut le XII^e siècle, selon R. FASSETTA, *La mystique christocentrique et nuptiale de saint Bernard dans les sermons sur le Cantique*, « *Collectanea cisterciensia* » 75 (2013), pp. 139–154, en particulier p. 152.

116. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. XVI, 30, p.408b.

à ma Passion leur salaire : toi-même, toi pour qui je me suis incarné et pour qui j'ai souffert. Je me donnai à toi : donne-toi à moi¹¹⁷.

Dans un contexte anthropologique de plus en plus immanentiste, où chacun est sommé de s'aligner sur l'animal ou sur la machine¹¹⁸, la doctrine bonaventurienne de la verticalité et de la hiérarchisation de l'homme court le risque de devenir illisible et incompréhensible. Cette verticalité ne constitue-t-elle pas l'ultime refuge de la transcendance, reliquat obsolète dont il conviendrait de s'affranchir pour faire place nette à l'avenir, au transhumain ou au simple « terrestre¹¹⁹ » ? Cet homme debout et fier de l'être, tant vanté par les Anciens et par les Médiévaux, n'est-il pas accusé d'être responsable des désastres écologiques en cours¹²⁰ ? De toute part, l'anthropologie bonaventurienne semble gravement remise en question par l'orientation des réflexions contemporaines — et peut-être plus gravement encore que d'autres, puisque le Docteur séraphique ne se contente pas d'affirmer, par exemple, que l'être humain est doté d'une âme spirituelle, contrairement aux animaux non rationnels. Bonaventure fait également de l'homme et de lui seul le moyen et le lieu de passage d'un élan et d'un désir par lesquels toutes les créatures sont orientées et reconduites vers Dieu. Spécisme, anthropocentrisme, théocentrisme, tous les « crimes » de

117. Traduction inédite du fr. André Ménard, avec son aimable autorisation. BONAVENTURA, *Vitis mystica* XXIV, 3, p. 189a-b: « Nam propterea homo visibilis factus sum, ut a te visus amarer, qui in Deitate mea invisus et invisibilis quodam modo non amabar. Da ergo praemium incarnationi meae et passioni te, pro quo incarnatus simul sum et passus. Dedi me tibi, da te mihi ».

118. Voir, entre autres, J.-M. SCHAEFFER, *La fin de l'exception humaine*, Gallimard, Paris 2007, ainsi que D. LECOURT, *Humain, posthumain. La technique et la vie*, Presses Universitaires de France, Paris 2011.

119. B. LATOUR, *Face à Gaïa: Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, La Découverte, Paris 2015, p. 300.

120. Voir le célèbre article de L. WHITE JR., *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, «Science» 155 (1967), pp. 1203-1207, et son analyse par F. REVOL, *Le christianisme est-il responsable de la crise écologique ?*, «Entropia» 6 (2009), pp. 22-38.

notre temps semblent concentrés dans l'œuvre du Frère mineur. Dans cette situation, l'historien de la philosophie a deux possibilités : soit il traite l'anthropologie bonaventurienne comme un vestige à installer en bonne place dans un cabinet de curiosités, soit il estime qu'au regard de celle-ci, c'est notre anthropologie qui manque cruellement de consistance et de forme — comme il est normal après une telle déconstruction —, et que le caractère intempestif de la pensée bonaventurienne pourrait éveiller en nous le désir de reconstruire une anthropologie qui ne repose plus sur le mépris du monde, ni sur le dégoût des hommes, ni sur la haine de Dieu — et en particulier de Dieu fait homme. Qu'avons-nous en effet, pour l'heure, à opposer aux vagues zoocentristes¹²¹ et transhumanistes ?

121. Sur le zoocentrisme de notre époque, voir É. BIMBENET, *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*, Seuil, Paris 2017, en particulier pp. 9–35.

NATURA E STRUTTURA DELL'ANIMA

Animalitas, spiritus, mens

Antropologia tripartita e struttura dell'itinerario bonaventuriano

ANDREA DI MAIO*

1. Introduzione¹

Benché non manchino trattati filosofici antichi e patristici *de anima* e *de homine*, “antropologia” è nozione moderna: possiamo intenderla come riflessione (reduplicata) sull'umanità dal punto di vista dell'umanità.

Ebbene, la struttura testuale, concettuale e dottrinale sottostante all'*Itinerarium mentis in Deum* e ai suoi passi paralleli è un luogo privilegiato per ricostruire una tale “antropologia” in Bonaventura, la cui originalità consisterebbe in una articolazione tripartita (come nel modello biblico, e in particolare paolino, di “spirito”, “anima” e “corpo”), accanto a quella classica bipartita (“corpo” e “anima”, come nel modello scolastico prevalente anche in Bonaventura).

In effetti, nei testi di Bonaventura, la *mens* si presenta articolata come in tre cerchi concentrici, o stratificata come in tre fasce,

* Pontificia Università Gregoriana, Roma.

1. Tutti i testi, compresi quelli delle fonti medievali, sono stati studiati lessicograficamente. Tutti gli accorgimenti grafici (come i corsivi) nelle citazioni sono redazionali. Nel testo dell'articolo per convenzione si tengono tra apici (') i lemmi o le forme lessicali; tra virgolette a sergente (« »), le citazioni letterali; tra virgolette alte (“ ”), le citazioni a senso o in traduzione o le espressioni indicanti concetti o perifrasi. I presupposti metodologici della nostra ricerca sull'*Itinerarium* sono espressi in: A. DI MAIO, *Comprendere Bonaventura: concordanze, dizionari, contributi a un lessico*, «Antonianum» 93 (2017), pp. 255–282. Matteo Valdarchi ha collaborato ad approntare il manoscritto del presente studio.

che esprimono il rapporto della *mens* rispettivamente con il mondo esteriore (“macrocosmo”, o “mondo maggiore”), con il mondo interiore, ovvero con sé stessa (“microcosmo”, o “mondo minore”), con il mondo ulteriore, ossia con il mondo dei valori eterni, cioè con Dio (archeocosmo, o, più precisamente, “mondo archetipo”)². Nell’*Itinerarium* queste tre fasce sono denominate ‘animalitas’ (o ‘sensualitas’), ‘spiritus’, ‘mens’, che tutte insieme costituiscono la ‘mens’ in senso lato: non si tratta di tre elementi *ontologicamente* distinti, bensì di tre “sguardi” («aspectus») della stessa *mens* che come specchio riflette (a seconda dei casi) uno dei tre suddetti mondi:

La nostra mente ha tre principali riguardi: uno verso le realtà corporee esteriori, secondo cui prende il nome di *animalitas* o *sensualitas*; un altro verso l’interno di sé e in sé, secondo cui viene detto *spiritus*; il terzo, verso sopra di sé, secondo cui viene detta *mens*³.

Si noti che *mens* è sia il tutto (in senso lato) che la parte (in senso stretto) e che è proprio essa a compiere in sé stessa le “ascensioni in Dio”.

Nel prosieguito del testo, Bonaventura non solo riallaccia (un po’ artificiosamente) questa tripartizione a quella biblica «ex toto corde», «anima» e «mente», ma poi sdoppia ciascuno di questi tre livelli della *mens* in due gradi (iniziale e finale), così da ricavare sei gradi delle capacità dell’anima: «sei sono i gradi delle potenze dell’anima, [...] cioè il senso, l’immaginazione, la ragione, l’intelletto, l’intelli-

2. Il mondo corrispondente alla dimensione *supra*, che nei capitoli 5 e 6 dell’*Itinerarium* corrisponde ai due principali *nomina Dei* (*Esse* e *Bonum*), è identificato come ‘mundus archetypus’ in BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. XVI, 9, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, p. 404.

3. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 4, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, p. 297a–b: «[...] *mens* nostra tres habet aspectus principales. Unus est ad corporalia exteriora, secundum quem vocatur *animalitas* seu *sensualitas*; alius intra se et in se, secundum quem dicitur *spiritus*; tertius supra se, secundum quem dicitur *mens*». Tutte le traduzioni italiane dei testi bonaventuriani analizzati sono state effettuate appositamente per questo studio.

genza e l'apice della mente o scintilla della sinderesi»⁴ attraverso i quali, si può compiere l'ascesa a Dio in sei gradi («sex gradus ascensionis in Deum»), a cui poi seguirà come settimo e finale l'estasi o «excessus mentis»: in altre parole, tutto il percorso è immanente (in maniera *ante litteram* fenomenologica) alla mente stessa, e solo alla fine, grazie all'amore libero e gratuito, si trascende in Dio.

L'*Itinerarium* fu concepito nel 1259 come una proposta, ispirata a Francesco, di radicale rinnovamento spirituale e intellettuale dell'intera Chiesa, oltre che dell'Ordine minoritico; esso venne ad occupare, nel progetto teologico che Bonaventura era andato elaborando, il posto di una teologia negativa (di impronta più dionisiana, anche se ancora molto agostiniana), complementare alla teologia affermativa e scolastica (di impronta più agostiniana, già esposta nel *Breviloquium*); d'altra parte, l'opera, sintetica e densa, finì per inglobare diversi approcci e tentativi intrapresi in precedenza dall'autore, il quale durante tutta la sua carriera sembra aver costantemente pensato e ripensato lo schema di una ascesa a Dio, che d'ora in poi chiameremo "itinerario", per distinguerlo dall'*Itinerarium*, ossia dall'omonimo opuscolo, che dell'itinerario (nel primo senso) rimane l'espressione più compiuta. Possiamo individuare almeno quattro abbozzi in germe di "itinerario" prima dell'*Itinerarium*, e almeno due riprese e una ritrattazione (nel senso di nuova e alternativa trattazione) dopo l'*Itinerarium*, anzi a compimento dell'intera carriera bonaventuriana.

Per questa genesi complessa ed inconclusa l'opera si presta agevolmente a molteplici letture: essa è innanzitutto un progetto francescano, poi una esposizione per via negativa e ascensiva di tutta la teologia cristiana, ma anche un trattato di mistica (nel senso dato da Gerson in poi al termine, ossia di una teologia della vita spirituale), un trattato tanto di ontologia e cosmologia (rispetto ai tre mondi che costituiscono la realtà), quanto di "antropologia" (per l'analisi delle potenze mentali), e quindi di cristologia (in quanto solo in Cristo i tre mondi risultano uniti e le potenze mentali perfettamente e costitutivamente funzionanti). Tutto questo si colloca comunque in un oriz-

4. *Ibidem*, I, 6, p. 297b: «[...] *sex sunt gradus potentiarum animae*, [...] scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, et apex mentis seu synderesis scintilla».

zonte inevitabilmente teologico, pur con una implicita e indiretta rilevanza anche filosofica (giacché *ohne Philosophie keine Theologie*). Ma allora perché l'opuscolo ha avuto e continua ad avere una recezione sorprendente in filosofia, forse addirittura maggiore che in teologia? La spiegazione che proponiamo è che la ritrattazione che Bonaventura fa dell'"itinerario" all'interno della quinta *collatio in Hexaëmeron* alla fine della sua vita, ne autorizza una piena rilettura filosofica, anzi, osiamo dire, *ante litteram* antropologica.

Proviamo quindi a mettere in luce la valenza antropologica dell'"itinerario" attraverso la sua analisi *strutturale, concettuale* (in particolare, cercando di definire meglio il termine 'mens') e *dottrinale* (in particolare, analizzando due passi tratti rispettivamente dall'*Itinerarium* e dalle conferenze *In Hexaëmeron*).

2. Analisi strutturale

2.1. *La struttura dell'Itinerarium (e il significato di 'itinerarium' e 'speculatio')*

La fortuna dell'*Itinerarium* è in buona parte dovuta alla potenza della sua struttura, semplicissima e complessissima al tempo stesso, che troviamo riassunta subito dopo il prologo dell'opuscolo:

<Qui> comincia <l'indice> dei capitoli.

Primo capitolo: i gradi dell'ascesa in Dio e il conoscere specularmente Lui mediante le sue vestigia nell'universo.

Secondo capitolo: il conoscere specularmente Dio nelle sue vestigia in questo mondo sensibile.

Terzo capitolo: il conoscere specularmente Dio mediante la sua immagine insignita di potenze naturali.

Quarto capitolo: il conoscere specularmente Dio nella sua immagine riformata con doni di grazia.

Quinto capitolo: il conoscere specularmente la divina unità mediante il suo nome primario che è Essere.

Sesto capitolo: il conoscere specularmente la beatissima Trinità nel suo nome che è Bene.

Settimo capitolo: l'oltrepassamento mistico della mente, in cui si dà requie all'intelletto, mentre l'affetto mediante l'oltrepassamento passa totalmente in Dio.

<Qui> finisce <l'indice> dei capitoli.

<Qui> inizia la conoscenza speculare del povero nel deserto⁵.

La formulazione dei titoli dei capitoli si riferisce ai vari gradi e modi della manifestazione e della conseguente riconoscibilità di Dio nella realtà, ma risponde a un modello "antropologico", ovvero a una articolazione dei "gradi", delle "facoltà" umane, come abbiamo anticipato, secondo una *climax* ascendente.

Tale *ascensio* (che consiste in una progressiva *speculatio*, di cui dovremo indagare il significato) è «in Deum» (sintatticamente è un complemento di *moto in luogo* figurato): un addentrarsi sempre più in Dio, il quale ne è (per così dire) l'orizzonte trascendente. Tale *ascensio* però paradossalmente non esce mai neanche dalla mente, che ne è per così dire l'orizzonte anche immanente.

L'ascesa è quindi *della* mente e *nella* mente⁶, nella quale "si riflettono" progressivamente il mondo esteriore, quello interiore e quello superiore: solo alla fine del percorso (nel settimo capitolo)

5. *Ibidem*, prolog., p. 296a-b: «Incipiunt capitula.

Primum capitulum, De gradibus ascensionis in Deum et de speculatione ipsius per vestigia eius in universo.

Secundum capitulum, de speculatione Dei in vestigiis suis in hoc sensibili mundo.

Tertium capitulum, de speculatione Dei per suam imaginem naturalibus potentiis insignitam.

Quartum capitulum, de speculatione Dei in sua imagine donis gratuitis reformata.

Quintum capitulum, de speculatione divinae unitatis per eius nomen primarium, quod est esse.

Sextum capitulum, de speculatione beatissimae Trinitatis in eius nomine, quod est bonum.

Septimum capitulum, de excessu mentali et mystico, in quo requies datur intellectui, affectu in Deum per excessum totaliter transeunte.

Expliciunt capitula.

Incipit speculatio pauperis in deserto.

6. Nel prologo si dirà che si tratta di ascensioni «mentales» svolte con la «mente».

la mente esce dalla mente «per excessum», cioè si trascende in Dio nell'estasi per amore.

Il problema interpretativo che si impone di fronte a questa articolazione è cogliere il nesso tra itinerario e *speculationes*, e di conseguenza tra le due metafore connesse della Scala e dello Specchio⁷.

Il titolo attribuito all'opera è infatti «Itinerarium mentis in Deum». Il termine 'itinerarius' come aggettivo (di prima classe, al maschile, femminile e neutro) veniva impiegato nel latino classico col senso di "relativo a un *iter*", cioè a un viaggio. Ora, utilizzato successivamente al solo neutro in maniera sostantivata ('itinerarium'), passò a indicare o la *descrizione* o la *prescrizione* di un viaggio: cioè cosa un viaggiatore *ha fatto* o *dovrà fare* per arrivare a una meta. In particolare, erano chiamati nel Medioevo «itineraria» i libri con la funzione di guide per il pellegrino. Più raramente, nel latino cristiano medievale, un simile termine poteva indicare l'esodo del popolo di Israele dall'Egitto e la vita stessa di Gesù, intesa come "transito" da questo mondo al Padre⁸.

7. Cfr. A. DI MAIO, *La scala e lo specchio: l'itinerario bonaventuriano riletto in chiave umanistica odierna*, in D. RISERBATO (a cura di), *La scala e lo specchio. L'originalità di san Bonaventura a otto secoli dalla nascita, Atti del Convegno (Milano, 31 maggio 2017)*: IF Press, Roma 2018, p. 13–48.

8. Il database *Library of Latin Texts* registra occorrenze del lemma 'itinerarium' (sostantivato) in BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones in ascensione Domini*, sermo 2, par. 1, J. Leclercq, H.M. Rochais (edd.), Editions Cistercienses, Roma 1968 (Sancti Bernardi Opera, V), p. 126: <ascensio fuit> «felix clausula totius itinerarii Filii Dei»; ANTONIUS PATAVINUS, *Sermones dominicales et mariani*, vol.: 1, *Sermo in dominica VII post Pentecosten*, n. 6, B. Costa, L. Frasson, I. Luisetto, P. Marangon (edd.), Padova 1979, p. 539: «Velle Semoth hebraice, exodus graece, latine *itinerarius*»; oltre che nel titolo di alcune opere, come l'*Itinerarium Burdigalense ad Ierusalem*, una sorta di guida (cfr. *Itineraria et alia geographica. Itineraria Hierosolymitana. Itineraria Romana. Geographica*, P. Geyer, O. Cuntz, A. Francheschini, R. Weber, L. Bieler, J. Fraipont, F. Glorie [edd.], Brepols, Turnhout 1965 [CCSL 175], pp. 1–26), o gli Atti apocrifi di Pietro, chiamati *Itinerarium Clementis* (cfr. BONAVENTURA DA BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas

E in Bonaventura? Con grande sorpresa possiamo constatare, grazie alla banca dati *Library of Latin Texts* pubblicata dalla casa editrice Brepols, che Bonaventura non usa mai questa parola in discorso proprio, ma solo nel titolo di quest'opuscolo e, una volta, per citare un antico racconto romanzato apocrifo del viaggio di San Pietro a Roma, intitolato *Itinerarium Clementis*.

Piuttosto, nell'opuscolo bonaventuriano si parla di 'iter'⁹, 'transitus'¹⁰, 'ascensus'¹¹ o 'ascensio'¹² in senso metaforico, con esplicita allusione al pellegrinaggio verso la Gerusalemme ideale, ovvero al transito che la vita umana stessa è. Inoltre, la dinamica dell'*iter* si declina in tre modalità: l'Esodo, ossia il viaggio di Israele verso la Terra promessa; la vita stessa di Cristo e del cristiano come transito da questo mondo al Padre; infine, la stessa filosofia come ricerca della Sapienza, resa fruttuosa solo per grazia¹³.

Ma se Bonaventura non ha mai usato in discorso suo proprio il lemma 'itinerarium', possiamo ipotizzare che il titolo *Itinerarium mentis in Deum* non sia ascrivibile in prima istanza a lui. Ma allora quale potrebbe esserne il titolo originale?

La frase che seguiva la lista dei capitoli dell'opuscolo, separandone il prologo dal testo vero e proprio, avrebbe dovuto destare la nostra attenzione: «Incipit speculatio pauperis in deserto». Come intenderla?

Si vuole esortare il lettore a iniziare da povero, nel suo deserto interiore, la sua articolata *speculatio* che, in modo ancora non chiaro, costituisce il suo pellegrinaggio verso la Gerusalemme ideale? Oppure si vuole semplicemente indicare, in forma metalinguistica,

[edd.], *Opera omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885, d. 8, pars 2, art. unicus, q. 3, p. 227b).

9. Cfr. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, proL., 3, p. 295b: «quasi quibusdam gradibus vel itineribus disponitur ut transeat ad pacem»; VII, 5, p. 313a: «corroborato itinere».

10. Cfr. *ibidem*, proL., 2, p. 295a: «post eius [scil. Francisci] transitum»; «circa Beati ipsius transitum».

11. Cfr. *ibidem*, I, 1, p. 296b: «non ascensu corporali, sed cordiali».

12. Cfr. *ibidem*, I, 1, p. 296a: «De gradibus ascensionis»; «ascensiones in corde suo disposuit»; I, 2, p. 297a: «divinae ascensionis gradus».

13. Cfr. *ibidem*, I, 9, p. 298a–b. Il testo è riportato nella nota 58.

che proprio a quel punto comincia l'opuscolo intitolato *Speculatio pauperis in deserto*? Sarebbe questo quindi il titolo originario?

Del resto, nei cataloghi antichi troviamo titoli diversi per indicare sia questo opuscolo, sia l'altro opuscolo quasi suo "fratello", edito come *De Triplici Via*¹⁴, ma a volte indicato con il titolo *Itinerarium mentis in seipsam*.

Ma anche nel caso che il titolo originario dell'opuscolo fosse stato *Speculatio pauperis in deserto*, è comunque ragionevole supporre che il titolo *Itinerarium mentis in Deum* (così felice, calzante ed efficace) si sia imposto tra i lettori già all'inizio della circolazione dell'opera e che lo stesso Bonaventura lo abbia accettato e adottato.

In ogni caso, cosa significa di preciso 'speculatio'? Il sostantivo, tramite il verbo deponente 'specular', si collega o a 'specula' (osservatorio) o a 'speculum' (specchio) e quindi al tema '-spec-' (con metatesi in '-spic-' nei composti), che indica il vedere, o (meglio) il cogliere attraverso la vista (in senso proprio o figurato) la struttura fondamentale di qualcosa. Mentre nel primo caso la speculazione sarebbe l'osservazione attenta dei corpi celesti, oppure, per metafora, la contemplazione delle realtà più nobili, nel secondo invece coinciderebbe con il guardare qualcosa allo specchio. Nell'*Itinerarium* questi due sensi sono collegati: ogni considerazione e contemplazione avviene tramite un rispecchiamento. Dunque, Bonaventura impiega la parola 'speculatio' in quest'opera nel senso di "riconoscimento allo specchio": l'atto con cui "riconosciamo" Dio come attraverso uno specchio o in uno specchio¹⁵, un po' come (ci si perdoni l'esempio anacronistico) un autista di autobus riconosce, allo specchietto retrovisore, il passeggero che sta salendo.

Se si ritorna alla questione del titolo originale dell'opera, si può cogliere il nesso concettuale tra 'itinerarium' e 'speculatio'. Se il

14. Cfr. B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta authentica, dubia vel spuria critica recensita*, Institutum Historicum Capuccinum, Roma 1975; A. HOROWSKI, *Opere autentiche e spurie, edite, inedite e maledite di San Bonaventura da Bagnoregio: bilancio e prospettive*, «Collectanea Franciscana» 86 (2016), pp. 461-544.

15. Per una analisi più approfondita del termine 'speculatio', si rimanda a A. DI MAIO, *Conoscenza, riconoscimento, riconoscenza. Una triplice chiave per intendere la "speculatio" bonaventuriana*, «Miscellanea Franciscana» 117 (2017), pp. 388-401: 396-399.

movimento è della mente e nella mente, allora “viaggio” e “descrizione del viaggio” vengono a coincidere. Così, il movimento dell’*Itinerarium* viene a configurarsi come una dinamica di riconoscimento di Dio attraverso e nello specchio della *mens*, la quale, compiendo i gradi di ascensione, si *riappropria* di sé stessa, ovvero della propria origine: in altre parole, l’*Itinerarium* è l’addentrarsi progressivo della *mens* nel Mistero di Dio, che ne è all’origine.

Insomma, entrambi i termini dei due titoli, ‘*itinerarium*’ e ‘*speculatio*’, rimandano a un movimento ascensionale della *mens in sé stessa e in Dio*. Infatti, per Bonaventura la metafora dello specchio si addice sia a Dio che al mondo maggiore e minore. Innanzitutto è detta paradossalmente «*speculum*» la mente di Dio, in quanto «*ratio cognoscendi visa et approbata*» (ossia essendo causa, e non effetto, delle cose); più precisamente è detta specchio delle cose in quanto “vanno” avanti e indietro (ossia in un viaggio non di sola andata o di solo ritorno, ma completo):

Libro della vita, riguardo alle cose in quanto ritornano <a Dio>;
Esemplare, <riguardo alle cose> in quanto escono <da Dio>;
Specchio, <riguardo alle cose> in quanto vanno; e Luce, riguardo a tutto¹⁶.

Ma anche la natura creata (il macrocosmo) è come uno specchio delle perfezioni di Dio¹⁷, e la mente è lo specchio capace di rispecchiare sé, il mondo esterno e Dio¹⁸.

16. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Breviloquium*, I, 8, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, p. 216b: «liber vitae respectu rerum ut redeuntium, exemplar ut exeuntium, *speculum* ut euntium, lux vero respectu omnium».

17. Cfr. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 9, p. 298a: «totum istum mundum sensibilem nobis tanquam *speculum*»; cfr. anche Id., *Breviloquium*, prol., p. 205a: «assumens de naturis rerum, quantum sibi opus est ad fabricandum *speculum*, per quod fiat repraesentatio divinatorum».

18. Cfr. *ibidem*, prol., p. 296b: «parum aut nihil est *speculum* exterius propositum, nisi *speculum* mentis nostrae tersum fuerit et politum»; Cfr. anche il testo della quinta *collatio in Hexaëmeron* che sarà commentato alla fine.

Ora, il termine ‘speculatio’ compare nel titolo dei primi sei capitoli dell’*Itinerarium*, mentre nell’ultimo, il settimo, troviamo al suo posto il termine ‘excessus’, con riferimento all’uscita da sé che la *mens* deve compiere per essere uno in Dio. I primi due gradi dell’ascesa della *mens* consistono nel riconoscere Dio attraverso e nelle sue “vestigia”, ossia attraverso e nel creato, il mondo naturale che esiste fuori la *mens* (mondo extramentale o macrocosmo). Il terzo e il quarto grado, invece, descrivono la dinamica del riconoscimento di Dio *ad intra*, ovvero attraverso l’“immagine” che la *mens* scopre in sé stessa e nella “immagine e somiglianza” che si rivela (si riflette) nella vita religiosa. Infine, il quinto e il sesto grado denotano il rapporto della *mens* con il mondo superiore dei valori, espressi dai nomi di Dio (Essere e Bene).

2.2. *Il posto dell’Itinerarium nella macrostruttura del progetto teologico di Bonaventura*

Innanzitutto dobbiamo dire che l’*Itinerarium* era, nell’intenzione dell’autore, una trattazione di teologia negativa e ascensiva di impronta dionisiana: infatti in un’opera che possiamo considerare gemella, sebbene non parallela, come il *De Triplici Via*, Bonaventura aveva spiegato che di Dio si può parlare «vel per positionem, vel per ablationem», ossia in via affermativa, come fece Agostino, o negativa, come fece Dionigi¹⁹; inoltre, alla fine della sua carriera, Bonaventura aveva ribadito queste due modalità:

Per <via> affermativa, da cima a fondo; per <via negativa, ossia> per sottrazione>, dal fondo alla cima: e quest’ultimo modo è più adatto. [...] L’amore segue sempre la sottrazione. [...] Chi scolpisce una statua, non pone nulla, anzi toglie²⁰.

19. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *De triplici via alias Incendium amoris*, III, §7, n. 11, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, VIII, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1898, p. 16b.

20. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. 2, n. 33, p. 342: «per affirmationem, a summo usque ad infimum; per ablationem, ab infimo usque ad sum-

Questo duplice dinamismo corrisponde perfettamente all'articolazione della teologia proposta rispettivamente nel *Breviloquium* e nell'*Itinerarium*. In effetti, il *Breviloquium* tratta in sette parti tutta la materia teologica «dalla cima — che è Dio, l'Altissimo — al fondo — che è il supplizio infernale», e «dall'inizio, che è il primo principio, alla fine, che è il premio eterno»²¹, (ossia, per così dire, da su a giù e da prima a poi, secondo l'economia salvifica. L'*Itinerarium* ripercorre invece in sette gradi (tre tappe sdoppiate, più la meta) tutto il compito della teologia come «ascensus non corporalis, sed cordialis ab imo ad summum»²².

La teologia affermativa e discendente, trattata nel *Breviloquium*, è quindi strutturata in senso, per così dire, cronologico²³:

- Dio nell'eternità (oltre il tempo);
- la *formazione* per natura al principio dei tempi;
- la *deformazione* per colpa (in origine, ma non al principio dei tempi);
- la *riformazione* per grazia nella pienezza dei tempi, mediante la missione di Cristo e quella dello Spirito;
- la *conformazione* sacramentale a Cristo nella Chiesa nel nostro tempo;
- la *deiformazione* per gloria alla fine dei tempi.

Invece la teologia negativa e ascendente, trattata nell'*Itinerarium*, è strutturata in senso, per così dire, topologico:

- la teologia “simbolica” (delle vestigia di Dio nel macrocosmo *esteriore*),

mum; et iste modus est conveniens magis. [...] Ablationem sequitur amor semper. [...]. Qui sculpsit figuram nihil ponit, immo removet.

21. BONAVENTURA, *Breviloquium*, I, 1, p. 210a: «a summo, quod est Deus altissimus [...] ad infimum, quod est infernale supplicium»; «a primo, quod est primum principium [...] ad ultimum, quod est praemium aeternum» (cfr. prol., 6, p. 208).

22. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 1–9, pp. 296–298.

23. La sequenza corrisponde a quella delle parti del *Breviloquium*, con i titoli riformulati sulla base di vocaboli bonaventuriani.

- la teologia dell’immagine e della somiglianza di Dio nel microcosmo *interiore* (per analogia, potremmo definire “iconica” tale teologia, sebbene Bonaventura non la qualifichi),
- la teologia “propria” (dei nomi di Dio nella natura *superiore* o *cosmo archetipo*),
- e la teologia “mistica” (dell’unione con Dio)²⁴.

Nell’impianto dell’*Itinerarium* compaiono sì elementi agostiniani (soprattutto nella tappa dedicata all’*imago*) e quindi un approccio teologico catafatico, fondato sull’analogia, ma il senso complessivo dell’opera è apofatico e mistico.

I tre grandi livelli ontologici ripercorsi da una parte corrispondono ai tre mondi (macrocosmo, microcosmo, archeocosmo) e ai tre livelli di esistenza delle cose (una esistenza empirica nella materia, una nella mente creata, e una, trascendente, nella mente creatrice), in parte ai tre libri (quindi i primi due livelli corrisponderebbero al libro della natura esteriore e interiore, il terzo livello corrisponderebbe alla Bibbia, l’ultimo capitolo invece al libro della Vita); ma dall’altra parte corrispondono alle tre nature (corporea, spirituale e divina) di Cristo, oltre a riflettere ovviamente i tre “aspetti” della mente umana.

In base a tutte queste considerazioni, si può considerare l’*Itinerarium* come un’opera ben riuscita? A ben vedere, non del tutto: infatti, pur continuando ad essere l’opera bonaventuriana più letta, essa rimane incapace di fornire al lettore una guida pratica alla preghiera, una introduzione concreta alla vita spirituale. Ad esempio, il grado iniziale dell’ascesa della *mens* in Dio richiede di riconoscerlo

24. La sequenza corrisponde a quella dei capitoli alla luce di *Itinerarium mentis in Deum*, I, 7, p. 298. Per la teoria dei libri si veda il nostro *Sacra Scriptura, quae theologia dicitur*, in A. BEGASSE DE DHAEM et alii (eds.), *Deus summe cognoscibilis. The Courrent Theological Relevance of Saint Bonaventure. International Congress, Rome, November 15–17, 2017*, Peeters, Leuven 2018, pp. 121–151 (in particolare pp. 136–139).

nelle sue “vestigia” all’interno della creazione: tuttavia, questa operazione non è “prima”, ovvero non è veramente “iniziale”, giacché essa risulta impossibile al filosofo o al credente comune, rimanendo possibile solamente al mistico–contemplativo, come San Francesco (nel *Cantico delle creature*).

Insomma, l’*Itinerarium* interpretato in chiave teologica (teologia negativa e ascensiva) fallisce nella sua impresa. In effetti, Bonaventura stesso elaborò in seguito l’idea di un ciclo di conferenze che accompagnasse concretamente il cammino del fedele nelle varie fasi della vita spirituale (Sermoni e Collazioni)²⁵. D’altra parte, l’opera si presenta come il concentrato di tanti approcci che, ben distinti, continuano ad essere molto felici.

2.3. Gli abbozzi di “itinerario” prima dell’*Itinerarium*

L’*Itinerarium* è insomma un’opera dalla genesi complessa e inconclusa. Accenniamo rapidamente agli abbozzi che l’hanno preceduta e alle riprese e ritrattazioni che l’hanno seguita.

Il primo abbozzo significativo di “itinerario” sembra essere la risposta di Bonaventura, ancora baccelliere sentenziario, su un dubbio sul testo della distinzione 24 del terzo libro delle *Sentenze* del Lombardo²⁶: a proposito della *sapientia* intesa come *conoscenza sperimentale* che di Dio si può in qualche modo ricevere già *in via*, Bonaventura salda la tradizione agostiniana e quella dionisiana in una sequenza ordinata di conoscenza o di riconoscimento di Dio progressivamente nel suo vestigio, nella sua immagine, nell’effetto della sua grazia e in lui stesso.

Il secondo abbozzo, già più esteso, di “itinerario” è nelle questioni che il neodottore Bonaventura disputò sui tipi e modi di conoscenza avuti da Cristo stesso (*De Scientia Christi*)²⁷, in particolare

25. Cfr. DI MAIO, *La scala e lo specchio*, p. 4.

26. Cfr. BONAVENTURA, *In III Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, III, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1887, d. 24, dubia circa litteram Magistri, dubium 4, III, p. 531a–b.

27. Cfr. S. PERFETTI, *Paradossi della conoscenza divina nel De scientia Christi di Bonaventura da Bagnoregio*, in G. GARFAGNINI, A. RODOLFI (a cura di), «*Scientia hu-*

nella quarta²⁸. Tutta la teologia viene quindi riletta come una cristologia, in una prospettiva oggi singolarmente attuale²⁹.

Il terzo abbozzo di “itinerario” è nel secondo articolo della prima questione *De Mystero Trinitatis*³⁰: qui il contesto è la trattazione dei tre libri in cui consiste la manifestazione divina: il libro della Natura esteriore ed interiore (in cui rientrano vestigio e immagine), quello della Scrittura (distinto in Antico e Nuovo Testamento, a cui corrisponderanno, nell'*Itinerarium*, i Nomi *Essere* e *Bene*) e quello della Vita (a cui corrisponderà in via l'esperienza mistica).

Una variante abbreviata di questo approccio la si può ritrovare nella seconda parte del *Breviloquim*, nella trattazione del creato³¹.

Prescindiamo dal *De Triplici Via* e dagli altri opuscoli detti “asctici e mistici”, che in qualche modo sono tentativi analoghi a quello dell'*Itinerarium*.

2.4. Riprese e ritrattazione dell'“itinerario” dopo l'*Itinerarium*

Nel ciclo incompiuto di *Collationes in Hexaëmeron* che nel 1273 coronano la carriera e l'opera di Bonaventura e di cui ci sono pervenute due *reportationes*, troviamo ben tre riprese dell'“itinerario”.

Nel prologo, all'interno della trattazione del dono di Sapienza, ne viene distinta la quadruplici forma: la sapienza uniforme (che consiste nel riconoscere l'unica legge di Dio), la sapienza multiforme (che consiste nel riconoscere i molti sensi della Scrittura), la sapienza onniforme (che consiste nel riconoscere Dio in ogni cosa)

mana e «Scientia divina». *Conoscenza del mondo e conoscenza di Dio*, ETS, Pisa 2016, pp. 51–62, in particolare pp. 52–54.

28. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Quaestiones de scientia Christi*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, q. 4, p. 22a–b.

29. Si pensi alla cristologia fenomenologica di Michel HENRY (*C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996) o alla rilettura fenomenologica di Bonaventura proposta da Emmanuel FALQUE (*Triduum Philosophique*, Cerf, Paris 2015).

30. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, q. 1, art. 2, concl., in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, pp. 54b–55a.

31. ID., *Breviloquium*, pars 2, XII, p. 230a.

e la sapienza nulliforme (che consiste nella sapienza mistica). Ebbene, le prime due forme riprendono i contenuti del *Breviloquium* (soprattutto del suo prologo), mentre le ultime due forme sono una ritrattazione sintetica dell'“itinerario”: la sapienza onniforme tratta del vestigio e dell'immagine; quella nulliforme, dell'estasi³².

Invece nella dodicesima *collatio*, che chiude la seconda visione, quella della fede, viene ritrattata la teoria del libro della natura (contenente vestigio e immagine), del libro della Scrittura e di quel libro singolare che è Cristo stesso³³.

Nel mezzo di queste due riprese, nell'ambito della prima visione, quella per ragione, e precisamente alla fine della quinta *collatio*, dove comincia la trattazione della “sapienza filosofica”, Bonaventura ci offre una vera e propria *retractatio* (nel senso di trattazione alternativa) dell'“itinerario”, tutta filosofica. Per passare dalle scienze filosofiche alla sapienza filosofica, occorre passare dalla considera-

32. *Id.*, *Collationes in Hexaëmeron* (inc. 'In verbis istis'), coll. II, n. 8, p. 337b: «Apparet autem uniformis in regulis divinarum legum, multiformis in mysteriis divinarum Scripturarum, omniformis in vestigiis divinatorum operum, nulliformis in suspendiis divinatorum excessuum»; *ibidem*, n. 22, p. 340a: «Opus autem Dei tripliciter dicitur: primo modo essentia, quodcumque illud sit et in quocumque genere sive substantiae, sive accidentis; alio modo essentia completa, scilicet sola substantia; tertio modo essentia ad imaginem Dei facta, ut spiritualis creatura. — Super has effusa est sapientia Dei, sicut super opera sua».

33. *Ibidem*, coll. XII, nn. 14–16, p. 386b: «Sicut tu vides, quod radius intrans per fenestram diversimode coloratur secundum colores diversos diversarum partium; sic radius divinus in singulis creaturis diversimode et in diversis proprietatibus refulget; in Sapientia: In viis suis ostendit se. — Item, est vestigium sapientiae Dei. Unde creatura non est nisi sicut quoddam simulacrum sapientiae Dei et quoddam sculptile. — Et ex his omnibus est quidam liber scriptus foris. Quando ergo anima videt haec, videtur sibi, quod deberet transire ab umbra ad lucem, a via ad terminum, a vestigio ad veritatem, a libro ad scientiam veram, quae est in Deo. Hunc librum legere est altissimorum contemplativorum, non naturalium philosophorum, quia solum sciunt naturam rerum, non ut vestigium. Aliud adiutorium est spiritualis creaturae, quae est ut lumen, ut speculum, ut imago, ut liber scriptus intus. — Omnis substantia spiritualis lumen est; unde in Psalmo: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. — Simul etiam cum hoc est speculum, quia omnia recipit et repraesentat; et habet naturam luminis, ut et iudicet de rebus. Totus enim mundus describitur in anima».

zione di oggetti alla contemplazione, e cioè alla riflessione e speculazione del soggetto sul soggetto stesso, sugli altri soggetti spirituali e infine sulla fonte stessa di ogni luce, che è Dio. Tale passaggio di prospettiva è chiamato «*conversio animae*». Per la sua importanza al nostro scopo, analizzeremo passo passo il testo nell'ultima parte del nostro studio³⁴.

3. Analisi concettuale: il significato di 'mens'

3.1. "Itinerarium mentis" e "in mente"

Nell'*Itinerarium* il termine 'mens' 1) indica il soggetto stesso e l'ambito in cui si svolgono «*aliquas mentales ascensiones in Deum*»³⁵ e compare come soggetto e oggetto di ogni tappa del percorso (significativamente, nel terzo capitolo, la mente riflette agostinianamente sul suo amarsi, conoscersi e ricordarsi³⁶, cioè riconoscersi); 2) non è del tutto sinonimo di 'anima' ma è piuttosto l'operatività dell'anima legata alla speculazione³⁷, ma manifestabile nel corpo, così come le

34. *Ibidem*, coll. V, n. 24, p. 358; per la *reportatio* alternativa delle *Collationes in Hexaëmeron* curata da F. Delorme, cfr. Bonaventura e Balneoregio, *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta ad fidem codd. mss.*, F. DELORME (ed.), Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1934 visio I, coll. II, n. 24, pp. 85–86.

35. All'inizio del *Prologo* dell'*Itinerarium*, Bonaventura, citando il *Benedictus*, invoca il Padre, mediante il Figlio, tramite l'intercessione di Maria e di Francesco, perché «*det illuminatos oculos mentis nostrae ad dirigendos pedes nostros in viam pacis illius quae exsuperat omnem sensum*», cfr. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, Prologus, p. 295a. Aggiunge che mentre stava riflettendo sull'ascesa in Dio («*dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum*») gli è venuta in mente l'apparizione a Francesco del Serafino alato a mo' di crocifisso.

36. Cfr. *Id.*, *Itinerarium mentis in Deum*, III, 1, p. 303b: «*Intra igitur ad te et vide quoniam mens tua amat ferventissime semetipsam nec se posset amare nisi se nosset, nec se nosset nisi sui meminisset, quia nihil capimus per intelligentiam quod non sit praesens apud nostram memoriam*».

37. Cfr. *ibidem*, Prologus, 3, p. 296a: «*Desideria autem in nobis inflammantur dupliciter scilicet per clamorem orationis quae rugire facit a gemitu cordis et per fulgorem speculationis qua mens ad radios lucis directissime et intensissime se convertit*».

stigmatate di Francesco poterono manifestare la piena cristificazione della sua mente³⁸; 3) nella tassonomia proposta all'inizio, risulta simultaneamente e paradossalmente sia come iperonimo (la mente in senso lato, come l'intero), sia come iponimo (la mente in senso stretto, ossia la parte più nobile della precedente); 4) dal punto di vista dottrinale, risente (soprattutto nel terzo capitolo) di un innesto di antropologia agostiniana in un contesto aristotelizzante, secondo una tradizione già avviata dalla precedente scolastica.

3.2. 'Mens' versus 'anima': la mente come "specchio"

Ma cosa è la *mens* che compie l'itinerario? Sebbene coincidente con l'anima, non si identifica con essa (ossia denotano lo stesso, ma lo connotano diversamente). Mentre infatti 'anima' indica il soggetto *ontologico* (che ha la funzione di animare il corpo, ma poi sussiste anche senza di esso), 'mens' ne indica piuttosto l'*esercizio* della funzione.

Si prenda in considerazione il seguente passo tratto dal *Commen- to alle Sentenze*:

La mente viene chiamata <così> dal <suo> atto essenziale. Pertanto bisogna intendere che il "quo est" dà all'anima l'essere generalissimo <o esistenza>, e perciò [l'anima] viene chiamata essenza; oppure, in quanto dà l'essere generale, e così viene chiamata vita, dato che l'anima è nel genere dei viventi; o in quanto dà l'essere spirituale, e così <viene chiamata> mente. La mente non si chiama così se non perché vive di vita intellettuale. — Oppure l'anima in sé viene chiamata essenza, come atto del corpo <viene chiamata> vita, come perfettibile da Dio <viene chiamata> mente³⁹.

38. *Ibidem*: «Qui etiam adeo mentem Francisci absorbit quod mens in carne patuit dum sacratissima passionis stigmata in corpore suo ante mortem per biennium deportavit». Come acutamente ha mostrato P. Messa, *Introduzione*, in BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Vita di san Francesco. Legenda maior*, P. Messa (ed.), Paoline, Milano 2009.

39. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In I Sententiarum*, d. 3, pars 2, dub. 2, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, I, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1882, p. 94a: «mens dicitur ab actu essentiali. Propterea est intelligendum, quod quo est dat animae esse generalissimum, et sic

In contesto di teologia trinitaria, a proposito delle appropriazioni delle facoltà mentali alle persone divine, rispondendo a un dubbio sulla lettera del Lombardo, Bonaventura distingue vari sensi di *mens*: ciò che dà all'anima di essere nel senso più generale (cioè di esistere) è detto *essenza*; ciò che le dà di essere in senso generale, ossia di vivere, si dice *vita*; ciò che le dà di essere in senso spirituale (diremmo noi oggi: di esistere in prima persona) si dice *mente*. La mente indica sempre la vita intellettuale. Inoltre, l'anima in quanto perfezionabile da Dio si dice mente. Di conseguenza potremmo dire che il concetto di *mens* indica non tanto il soggetto ontologico, quanto la sua attività, soprattutto quella più perfetta.

Tuttavia, in un passo dei suoi *Sermoni domenicali* Bonaventura (commentando la definizione di fede come «argumentum non apparentium» secondo l'undicesimo capitolo della *Lettera agli Ebrei*) utilizza 'anima' e 'mens' come sinonimi: «Perciò, come la mente è indirizzata dal ragionamento e la testa lo è dall'occhio, così l'anima dall'atteggiamento della fede»⁴⁰.

Anche in un altro passo del *Commento alle Sentenze* emerge la netta differenza tra i significati di 'mens' e 'anima', con uno sbilanciamento a favore del primo termine:

Poiché dunque si dice che la gioia della divinità fu rimossa dall'anima di Cristo in morte, questo non si intende in quel senso che la sua mente abbia cessato di fruire della divinità, ma che, a mo' di eccezione, <le> fu tolta la ridondanza <di tale gioia> nella parte sensibile e fu esposta a una acerbissima passione⁴¹.

dicitur essentia; vel in quantum dat esse generale, et sic dicitur vita, quia anima est in genere viventium; aut in quantum dat esse spirituale, et sic mens. Mens enim non dicitur nisi quod vivit vita intellectiva. — Vel anima in se dicitur essentia, ut actus corporis vita, ut perfectibilis a Deo mens».

40. BONAVENTURA, *Sermones dominicales ad fidem codicum nunc denuo editi*, *Sermo* 50, n. 13, J.G. BOUGEROL (edd.), Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata 1977, pp. 479–480: «Unde sicut mens dirigitur per argumentum et caput per oculus, ita anima per fidei habitum».

41. BONAVENTURA, *In III Sententiarum*, d. 21, art. 1, q. 1, conclusio, p. 438b: «Cum ergo dicitur, quod delectatio Deitatis remota fuit in morte ab anima Christi, hoc non intelligitur ea ratione, quod mens eius desineret frui Divinitate, sed quod

Anche qui ‘mens’ indica l’esercizio di una *funzione*, una *operazione*, una *attività*, e non il soggetto ontologico: significa qualcosa di simile, oggi, a *mente* (nel senso inglese di *mind*), *spirito* (nel senso francese di *Esprit*).

L’*attività* propria della *mens* in tal senso è di riflettere, ovvero rispecchiare ciò verso cui è rivolta, ovvero di volta in volta ciò che le è esteriore, interiore, ulteriore. Come avevamo detto, lo specchio è metafora che indica innanzitutto la sapienza divina, poi la mente e infine la natura del mondo: è evidente che lo specchio di cui si tratta nell’opera è proprio la mente, la quale a sua volta rispecchia il mondo e sé stessa e il senso del mondo; attraverso questo complesso rispecchiamento, la mente può alla fine riconoscerci Dio.

3.3. ‘Mens’ monadica o cooperativa?

La *mens* descritta da Bonaventura nell’*Itinerarium* non è una monade solipsistica: il suo fondo non è il luogo di maggior isolamento, bensì al contrario quello di maggior *comunione*, di legame tra i tre “mondi”, dunque con il creato, con le altre intelligenze e con Dio stesso.

In effetti un’altra metafora utilizzata da Bonaventura per descrivere la mente è quella del Tempio di Gerusalemme, la cui struttura architettonica era costituita da tre ambienti: l’atrio, il Santuario (o “Santo”) e il “Santo dei Santi” (“Sancta Sanctorum”). Ciascun luogo, pertanto, simboleggia una fascia della mente.

L’itinerario consisterebbe quindi nell’attraversare l’Atrio per entrare nel Santuario e infine per penetrare nel “Santo dei Santi”. Un movimento che viene a coincidere con un esercizio di “raccolgimento”, ovvero di orientare nuovamente la propria attenzione verso il centro. Tuttavia, questo entrare sempre più in noi stessi non è un isolarsi: la vera intimità non è mai intimismo. Entrando in sé stessa la mente scopre ciò che l’accomuna a tutte le altre menti, quello che nel terzo capitolo costituisce il sistema delle scienze e

dispensative subtracta fuit redundantia in partem sensibilem et exposita fuit passioni acerbissimae».

nel quarto capitolo la “gerarchizzazione” della mente. Dunque, il Mondo interiore si manifesta come intersoggettivo, attraverso la cultura e il sapere e la comunione.

Sebbene non esplicitamente enunciato nell’*Itinerarium*, il carattere cooperativo della mente vi è presupposto. La mente non solo ha quelle porte sul mondo che sono i sensi corporei, ma essa è essenzialmente intersoggettiva. Il linguaggio e le istituzioni sono la riprova che il Microcosmo interiore non è un *Io* separato, ma è la stessa “umanità”, che in qualche modo precede e in qualche modo segue ogni individuo umano.

3.4. “Mens” versus *gradi o parti*: la metafora della “scala”

Riprendendo i due brani da cui eravamo partiti all’inizio, ricostruiamo la struttura interna della *mens* nella *scala* dei tre aspetti della mente, che poi diventano sei gradi delle potenze o capacità (ascensive) dell’anima:

Secondo questo triplice avanzamento, la nostra mente ha tre principali riguardi:

[1] uno verso le realtà corporee esteriori, secondo cui prende il nome di *animalitas* o *sensualitas*;

[2] un secondo verso l’interno di sé e in sé, secondo cui viene detto *spiritus*;

[3] il terzo, verso sopra di sé, secondo cui viene detta *mens*⁴².

Sei sono i gradi delle potenze dell’anima, [...] cioè

[1.1] il senso, [1.2] l’immaginazione,

[2.1] la ragione, [2.2] l’intelletto,

[3.1] l’intelligenza e [3.2] l’apice della mente o scintilla della *synderesis*⁴³.

42. *Id.*, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 4, p. 297a–b: «Secundum hunc triplicem progressum mens nostra tres habet aspectus principales. [1] Unus est ad corporalia exteriora secundum quem vocatur animalitas seu sensualitas [2] alius intra se et in se secundum quem dicitur spiritus [3] tertius supra se secundum quem dicitur mens».

43. *Ibidem*, I, 6, p. 297b: «Sex sunt gradus potentiarum animae, [...] scilicet [1.1] sensus, [1.2] imaginatio, [2.1] ratio, [2.2] intellectus, [3.1] intelligentia, [3.2] et apex mentis seu synderesis scintilla».

In base a quanto abbiamo stabilito, l'anima possiede queste potenze graduate; la mente ne è come l'esercizio.

Ma qual è la fonte dottrinale di questo modello a tre e poi a sei?

La tripartizione sembra riecheggiare la triade paolina di spirito, anima e corpo. Bonaventura la menziona però solo di passaggio, per distinguere in Maria l'anima dallo "spirito che in lei esulta"⁴⁴; e per interpretare (in maniera un po' curiosa) le tre staia di farina che la massaia della parabola impasta come le tre componenti di cui è costituito l'essere umano⁴⁵.

D'altra parte, dobbiamo ricordare che la tripartizione bonaventuriana non è di tre elementi costitutivi della *mens*, ma di tre "sguardi" o "relazioni" dell'unica *mens* in tre direzioni e verso i tre "mondi".

L'*animalitas* è la mente rivolta, attraverso il corpo, al mondo esterno, e dunque è (per dirla oggi) il corpo fenomenologicamente inteso, oppure come la *coscienza sensibile* di Hegel. Lo *spiritus* è la mente rivolta al proprio interno, verso il mondo minore o interiore, quindi una sorta di *autocoscienza* nel senso odierno. La *mens* in senso stretto è lo sguardo verso l'Assoluto, una sorta di coscienza spirituale e morale o religiosa. Il fatto che quest'ultimo sguardo si chiami *mens* come tutta la *mens* è indice che per Bonaventura la mente stessa è fatta essenzialmente per conoscere Dio e non solo altre menti o cose.

44. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentarius In Evangelium Sancti Lucae*, I, vers. 47, n. 89, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, VII, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1895, p. 31: «Et nota, quod spiritus accipitur pro substantia animae; Ecclesiae tertio: "Quis novit, si spiritus" etc.; pro superiori parte; Malachiae secundo: "Custodite spiritum vestrum"; et ad Romanos octavo: "Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus"; pro imaginatione; primae ad Corinthios decimo quarto: "Nam si orem lingua, spiritus meus orat" etc. Hic autem accipitur pro anima secundum suum supremum, et anima accipitur in comparatione ad corpus, sicut illud primae ad Thessalonicenses quinto: "Ut integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in adventu Domini nostri Iesu Christi servetur". Quia enim spiritus interius exsultaverat, ideo anima voce magnificabat; et ideo exultationem de praeterito et magnificationem de praesenti ponit, quia exultatio est natura prior».

45. Cfr. *ibidem*, XIII, vers. 21, n. 44, p. 348b: «Tertio modo sic, ut per tria sata intelligantur spiritus et anima et corpus, ex quibus homo integratur».

Come anche la parola ‘aspectus’ (cioè sguardo, prima ancora che relazione) suggerisce, la tripartizione della mente viene formulata da Bonaventura a calco della distinzione dei tre occhi (della carne, della ragione e dello spirito o della contemplazione) risalente a Ugo di San Vittore⁴⁶.

Ma da dove proviene la distinzione dei sei gradi? In realtà, si tratta di un quinario con un’aggiunta del sesto. Bonaventura ha infatti preso la distinzione quinario (neoplatonizzante, affiorante anche in Boezio) dall’opuscolo *De spiritu et anima* del secolo precedente, ma allora attribuito ad Agostino:

Il senso poi è uno nell’anima e identico con essa: [...] e per il numero dei <suoi> strumenti è detto ripartito in cinque, pur non essendo internamente se non uno. Nondimeno, varia per i vari esercizi e riceve vari nomi. Viene infatti detto senso, immaginazione, ragione, intelletto, intelligenza⁴⁷.

A tale quinario, Bonaventura annette un sesto grado, l’“Apex” citato tre volte da Bonaventura⁴⁸ e tratto probabilmente da Tommaso Gallo, che lo identifica con la enigmatica ‘synderesis’⁴⁹, diret-

46. Ad esempio *Collationes in Hexaëmeron* (Delorme), visio 1, coll. 2, n. 24, p. 85–86; Cfr. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Super Hierarchiam Dionysii (commentarius in Dionysii Hierarchiam caelestem)*, liber 3, cap. 2, n. 3, p. 472.

47. PSEUDO-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima*, IV, PL 40, 782.

48. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 24, pars 2, art. 1, q. 1, sed contra 1, p. 574; ID., *De reductione artium ad theologiam*, 25, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, p. 325; ID., *Itinerarium mentis in Deum*, I, 6, p. 297.

49. Cfr. THOMAS GALLUS, *Explanatio in libros Dionysii super ecclesiastica hierarchia*, D.A. Lawell (edd.), Brepols, Turnholt 2011 (CCCM 223), cap.: 4, p. 869: «Convenienter igitur divini scriptores, id est viri spirituales qui unitivis et assiduis contemplationibus divinam similitudinem suis mentibus impresserunt, formantes intellectualem ipsorum, scilicet summum et intimum mentis apicem qui dicitur synderesis, ad, id est secundum, decorem diuinum supersubstantialiter bene olentem. Affectio siquidem gustat, tangit et olfacit spiritualiter, intellectus videt et audit. Quicquid autem supersubstantiale est, intellectum speculativum excedit, unde necessario ad supermentalem affectionis apicem pertinet».

tamente o per il tramite della prima scuola francescana di Parigi, essendo attestato nella *Summa Halensis* e ripreso nella *Glossa*⁵⁰.

Traslitterazione maldestra del termine greco ‘syneidesis’, il termine ‘synderesis’ era stato tramandato nei testi accanto alla sua traduzione a calco ‘conscientia’, suscitando le perplessità degli scolastici, che si impegnarono a distinguerne i contorni: segno come un errore di traduzione possa divenire fecondo per lo sviluppo delle dottrine.

4. Analisi testuale

4.1. La valenza implicitamente antropologica della “descrizione dell’itinerario” nell’*Itinerarium*

Proviamo a questo punto a leggere il testo dell’*Itinerarium* che descrive l’intero itinerario, e ad analizzarlo con le considerazioni fin qui svolte. Dopo aver detto che a Dio si ascende per il duplice esercizio della *speculatio* e della *oratio*, Bonaventura nella preghiera ci prepara «ad cognoscendum divinae ascensionis gradus».

Poiché infatti secondo lo stato della nostra condizione la stessa totalità delle cose è una scala per ascendere in Dio, e poiché tra le cose alcune sono vestigio e altre immagine, alcune corporali e altre spirituali, alcune temporali e altre eterne, e pertanto alcune “fuori di noi” e altre “dentro di noi”; allora, affinché giungiamo a considerare il Primo Principio che è spiritualissimo ed eterno e “sopra di noi”, occorre che attraversiamo il vestigio, che è corporale e temporale e “fuori di noi” [...]; occorre che entriamo nella nostra mente, che è immagine di Dio eterna, spirituale e “dentro di

50. Cfr. ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, PP. Collegii a S. Bonaventura ad Claras Aquas (edd.), Firenze 1924–1948, t. 2, pars 2, inquisitio 2, tr. 3, q. 2, membrum 7, cap. 7, a. 2, n. 245, p. 260: «Item, in malis potest extingui scintilla synderesis in qua dicitur esse bonus ignis, sicut dicitur in Glossa super Ezech. 1, 10: “Hanc autem praecipitari videmus”».

noi” [...]; occorre che noi trascendiamo all’eterno, spiritualissimo e “sopra di noi”, fissando lo sguardo al Primo Principio⁵¹.

La scala della realtà è anche ricostruita congetturalmente: se c’è l’esteriorità, corporea e temporale (nel senso di continuamente mutevole) e c’è l’interiorità, spirituale ed eviterna (con inizio ma senza fine, attraverso una decisione definitiva), allora ci deve essere una ulteriorità spiritualissima ed eterna (simultaneamente presente). Le realtà esteriori sono impronte (*vestigia*) di Dio, in quanto la loro limitatezza o manchevolezza rimanda a Chi le ha prodotte (come il cavo di un’impronta sul terreno rimanda a calco al piede che l’ha prodotta); le realtà interiori sono immagini di Dio, secondo la tradizione biblica e agostiniana. Questa triade è ricondotta per allusione ad altre triadi bibliche:

Questa è dunque la via dei tre giorni nella solitudine <del deserto>; è la triplice illuminazione dell’unico giorno; e la prima è come quella vespertina, la seconda come quella mattutina, la terza come quella meridiana; questo riguarda la triplice esistenza delle cose, ossia in materia, nell’intelligenza <creata> e nell’arte <creatrice> eterna, in base a quanto è stato detto < nella Genesi>: “sia fatto”, “fece” e “fu fatto”; questo riguarda anche la triplice sostanza [= natura] in Cristo, che è la nostra scala, ossia quella corporea, quella spirituale e quella divina⁵².

51. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 2, p. 297a: «Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago, quaedam corporalia, quaedam spiritualia, quaedam temporalia, quaedam aeviterna, ac per hoc quaedam extra nos, quaedam intra nos: ad hoc, quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos [...]; oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos [...]; oportet nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos, aspiciendo ad primum principium».

52. *Ibidem*, I, 3, pp. 297a: «Haec est igitur via trium dierum in solitudine; haec est triplex illuminatio unius diei, et prima est sicut vespera, secunda sicut mane, tertia sicut meridies; haec respicit triplicem rerum existentiam, scilicet in materia, in intelligentia et in arte aeterna, secundum quam dictum est: fiat, fecit et factum

La triade è molto più che una evocazione: enuncia il parallelismo tra le fasi del cammino (*iter*) spirituale verso la donazione totale a Dio (nel simbolo del viaggio di tre giorni nel deserto che Mosè dice al Faraone di dover fare per compiere il sacrificio al Signore o del viaggio di Abramo con il figlio verso il monte Moria), i gradi della conoscenza di Dio (nel simbolo della triplice illuminazione del dì al mattino, a mezzogiorno e a sera secondo i salmi) e i tre livelli di esistenza delle cose (nel simbolo dei tre verbi, adoperati nel primo capitolo della *Genesi* e interpretati da Agostino, per presentare il progresso della creazione, ossia “sia fatto”, “fece” e “fu fatto”). Le “cose” (materiali) infatti preesistono eternamente *in mente Dei* (ove hanno un’esistenza — per dirla oggi — trascendente), preesistono sovratemporalmente nelle menti create (ove hanno un’esistenza — per dirla oggi — trascendente), ed esistono finalmente e propriamente in materia o natura propria (ove hanno un’esistenza — per dirla oggi — categoriale). Ora questi tre livelli trovano unità e compimento per unione ipostatica nella persona di Cristo. Il trifisismo cristologico è dottrina peculiare di Bonaventura e probabilmente risente della controversia sul *Christus in triduo* tra la morte e la resurrezione: in quel lasso di tempo infatti il corpo fu nel sepolcro, l’anima agli inferi (nel *Limbus patrum*) e la divinità invariabilmente *in sinu Patris*; oltre a ciò, esprime la compiutezza di tutto l’universo, attraverso l’unione delle tre nature nell’unica persona di Cristo, in maniera quasi speculare all’unione delle tre divine persone nell’unica natura divina.

Alludendo al sogno di Giacobbe richiamato da Gesù nel dialogo con Natanaele, identifica in Cristo stesso la Scala, attraverso la quale e nella quale i tre “mondi” si rapportano armonicamente, e le stesse facoltà della *mens* vengono ri-ordinate⁵³.

A questo punto, la distinzione delle tre fasce e dei sei gradi della mente appare pienamente intelligibile:

est; haec etiam respicit triplicem substantiam in Christo, qui est scala nostra, scilicet corporalem, spiritualem et divinam».

53. Cfr. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 8, p. 298a.

Secondo questo triplice avanzamento, la nostra mente ha tre principali riguardi: uno verso le realtà corporee esteriori, secondo cui prende il nome di *animalitas* o *sensualitas*; un secondo verso l'interno di sé e in sé, secondo cui viene detto *spiritus*; il terzo, verso sopra di sé, secondo cui viene detta *mens*. E da tutti questi assieme deve disporsi ad ascendere in Dio, per amarlo con tutta la mente, tutto il cuore e tutta l'anima: e in questo consiste la perfetta osservanza della legge e, insieme, la sapienza cristiana⁵⁴.

Poiché però ciascuno dei modi sopra menzionati si duplica, in quanto si può considerare Dio come alfa e come omega, cioè vedere Dio, in qualunque dei modi sopra menzionati, come attraverso uno specchio e come in uno specchio, ossia poiché una di queste considerazioni deve sia essere mescolata all'altra connessa sia essere considerata <da sola> nella sua purezza; ne consegue che è necessario che questi tre gradi principali salgano a un senario, affinché, così come Dio portò a compimento l'"universo mondo" in sei giorni e nel settimo prese quiete, così il "minor mondo" [ossia il microcosmo che è l'anima] in sei gradi di illuminazioni consecutive venga condotto in modo ordinatissimo alla quiete della contemplazione. E nella figura [veterotestamentaria] di questa realtà, per sei gradini si ascendeva al trono di Salomone; i Serafini che Isaia vide avevano sei ali; dopo sei giorni il Signore chiamò Mosè da in mezzo alla nube; e Cristo dopo sei giorni, come si dice nel <vangelo di> Matteo, condusse i discepoli su un monte e si trasfigurò davanti a loro⁵⁵.

54. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 4, p. 297a–b: «Secundum hunc triplicem progressum mens nostra tres habet aspectus principales. Unus est ad corporalia exteriora, secundum quem vocatur animalitas seu sensualitas; alius intra se et in se, secundum quem dicitur spiritus; tertius supra se, secundum quem dicitur mens. Ex quibus omnibus disponere se debet ad conscendendum in Deum, ut ipsum diligat ex tota mente, ex toto corde et ex tota anima, in quo consistit perfecta legis observatio et simul cum hoc sapientia christiana».

55. *Ibidem*, p. 297b: «Quoniam autem quilibet praedictorum modorum geminatur, secundum quod contingit considerare deum ut alpha et omega, seu in quantum contingit videre deum in unoquoque praedictorum modorum ut per speculum et ut in speculo, seu quia una istarum considerationum habet commisceri alteri sibi coniunctae et habet considerari in sua puritate: hinc est, quod necesse est, hos tres gradus principales ascendere ad senarium, ut sicut deus sex diebus perfecit universum mundum et in septimo requievit; sic minor mundus sex gradibus illuminationum sibi succedentium ad quietem contemplationis or-

Secondo dunque sei gradi di ascensione a Dio, sei sono i gradi delle potenze dell'anima, per cui ascendiamo dal fondo in cima, dalle realtà esteriori a quelle intime, dalle realtà temporali ascendiamo insieme alle eterne: cioè il senso, l'immaginazione, la ragione, l'intelletto, l'intelligenza e l'apice della mente o scintilla della sinderesi. Questi gradi li abbiamo in noi impiantati per natura, deformati per colpa, riformati per grazia; da purificare tramite giustizia, da esercitare tramite scienza, da portare a compimento tramite sapienza⁵⁶.

Ecco dunque la distinzione tra antropologia ideale e antropologia reale, in cui la scala delle facoltà è rotta e la loro direzione naturale è invertita, così che l'essere umano appare ricurvato su di sé, disordinato e schiavizzato, quindi bisognoso di salvezza, ma anche di ascesi (*exercitium*) e di ascesa. La stessa rivelazione di Dio va ripercorsa in un progressivo riconoscimento, in cui vengono utilizzate le tre maniere dionisiache di far teologia, di cui abbiamo già parlato a proposito del progetto teologico bonaventuriano.

Chi dunque vuole elevarsi a Dio, è necessario che, evitando la colpa che deforma la natura, eserciti le facoltà sopra richiamate, per ottenere la grazia che riforma, attraverso la preghiera; la giustizia che purifica, attraverso la rettitudine della vita consociata; la scienza che illumina, attraverso la meditazione; la sapienza che perfeziona, attraverso la contemplazione. Come nessuno perviene alla sapienza senza la grazia, la giustizia e la scienza, così nessuno giunge alla contemplazione se non tramite la meditazione penitran-

dinatissime perducatur. In cuius rei figura sex gradibus ascendebatur ad thronum Salomonis; Seraphim, quae vidit Isaias senas, alas habebant; post sex dies vocavit dominus Moysen de medio caliginis, et Christus post sex dies, ut dicitur in Mattheo, duxit discipulos in montem et transfiguratus est ante eos».

56. *Ibidem*, p. 297b: «Iuxta igitur sex gradus ascensionis in deum sex sunt gradus potentiarum animae, per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna, scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, et apex mentis seu synderesis scintilla. Hos gradus in nobis habemus plantatos per naturam, deformatos per culpam, reformatos per gratiam; purgandos per iustitiam, exercendos per scientiam, perficiendos per sapientiam».

te, la vita santa e la preghiera ardente. Poiché, dunque, la grazia è il fondamento della rettitudine della volontà e della perspicacia dell'intelligenza; prima di tutto dobbiamo pregare, poi vivere santamente, infine applicarci alla considerazione della verità, e in questa considerazione gradatamente ascendere fino a pervenire al monte eccelso, *alla Gerusalemme, ove si contempra il Dio sommo*⁵⁷.

Poiché, però, nella scala di Giacobbe prima si sale e poi si discende, collochiamo alla base il primo grado dell'elevazione, considerando questo mondo sensibile come uno specchio, attraverso cui perveniamo a Dio, sommo creatore, in modo da essere i veri ebrei che dall'Egitto vanno alla terra promessa ai padri, i veri cristiani che con Cristo passano *da questo mondo al Padre*, e siamo infine i veri amanti della sapienza, che chiama e dice: *Venite a me voi tutti che mi desiderate, e saziatevi dei miei frutti. Infatti, dalla grandezza e dalla bellezza delle creature si può conoscere il loro Creatore*⁵⁸.

Sembra curioso che l'itinerario vada percorso prima in salita e poi in discesa. L'economia salvifica aveva seguito la direzione inversa: Cristo è prima disceso dal cielo e solo poi vi è ri-asceso. Dal

57. *Ibidem*, I, 8, p. 298a: «Qui igitur vult in Deum ascendere necesse est, ut vitata culpa deformante naturam, naturales potentias supradictas exerceat ad gratiam reformantem, et hoc per orationem; ad iustitiam purificantem, et hoc in conversatione; ad scientiam illuminantem, et hoc in meditatione; ad sapientiam perficientem, et hoc in contemplatione. Sicut igitur ad sapientiam nemo venit nisi per gratiam, iustitiam et scientiam; sic ad contemplationem non venit nisi per meditationem perspicuam, conversationem sanctam et orationem devotam. Sicut igitur gratia fundamentum est rectitudinis voluntatis et illustrationis perspicuae rationis; sic primo orandum est nobis, deinde sancte vivendum, tertio veritatis spectaculis intendendum et intendendo gradatim ascendendum, quousque veniatur ad montem excelsum, ubi videatur Deus Deorum in Sion».

58. *Ibidem*, I, 9, p. 298a-b: «Quoniam igitur prius est ascendere quam descendere in scala Iacob, primum gradum ascensionis collocemus in imo, ponendo totum istum mundum sensibilem nobis tanquam speculum, per quod transeamus ad deum, opificem summum, ut simus veri Hebraei transeuntes de Aegypto ad terram patribus repromissam, simus etiam Christiani cum Christo transeuntes ex hoc mundo ad patrem, simus et sapientiae amatores, quae vocat et dicit: transite ad me omnes, qui concupiscitis me, et a generationibus meis adimplemini. A magnitudine manque speciei et creature congoscibiliter poterit Creator horum videri».

punto di vista della conoscenza invece si deve ripercorrere in salita la scala operandovi un graduale riconoscimento di Dio. Ma cosa vuol ridiscendere? Sembrerebbe una impresa lasciata a metà.

Nella *Legenda maior* proprio a premessa della narrazione della stigmatizzazione di Francesco sulla Verna (che avrebbe ispirato poi la composizione dell'*Itinerarium*), Bonaventura nota che Francesco era solito attendere al bene e come gli angeli sulla scala di Giacobbe o ascendeva in Dio, o discendeva al prossimo⁵⁹.

Dunque, si deve prima ascendere nella contemplazione per poi discendere nella predicazione e nel servizio. In altre parole, l'*Itinerarium* è solo metà del cammino: occorre quindi leggerlo alla luce di tutta l'opera di Bonaventura predicatore e ministro generale. In effetti, nella seconda *collatio in Hexaëmeron* c'è un accenno che potrebbe essere illuminante: Paolo, salito al terzo cielo, poi è in grado di ridiscendere per dare "disposizioni" molto concrete ai fedeli⁶⁰. Dunque, il contemplativo deve farsi di nuovo attivo (anzi, sursumattivo, ossia conducente verso l'alto) e "agire secondo il modello che gli è stato mostrato sul monte" e costruire l'arca "culminante nel cubito".

4.2. La valenza esplicitamente antropologica nella ritrattazione dell'"itinerario" nella quinta collatio in Hexaëmeron

Possiamo a questo punto leggere e comprendere la *retractatio* pienamente filosofica dell'"itinerario" proposta da Bonaventura nella quinta sua *collatio in Hexaëmeron*, in cui troviamo la trattazione più compiuta ed esplicita della sua antropologia *tripartita*.

59. Cfr. BONAVENTURA, *Legenda sancti Francisci (Legenda maior)*, cap. 13, 1, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, VIII, p. 542a: «numquam otiari a bono quin potius instar spirituum supernorum in scala Iacob aut ascendebat in deum aut descendebat ad proximum». Cfr. anche BONAVENTURA, *Sermones de diversis*, J.G. Bougerol (edd.), 2 voll., Les Éditions Franciscaines, Paris 1993, II, sermo 46, n. 7, p. 613 (de transitu Sancti Francisci), e sermo 54, n. 2, p. 686 (de sanctis angelis). Una revisione dei *Sermones diversis* è stata approntata da Mas-similiano Lenzi, cfr. SAN BONAVENTURA, *Sermoni diversi*, in *Opere di san Bonaventura XII*, Città Nuova, Roma 2017.

60. *Collationes in Hexaëmeron*, coll. 9, n. 10, V, p. 374; coll. 3, n. 30, V, p. 348.

Leggiamo il testo nella *reportatio* editata da Delorme, aggiungendo tra parentesi quadre le variazioni più significative presenti nell'altra recensione, pubblicata nella edizione *maior* di Quaracchi.

L'anima ha poi una potenza tripla, ossia "animale", "intellettiva" e "divina", in modo da avere una "conversione" verso le realtà esteriori tramite la "potenza animale", verso quelle interiori tramite l'"intellettiva", verso quelle superiori tramite la "divina". La prima di queste tre potenze dell'anima viene chiamata "occhio della carne", e questo, secondo Ugo, è ancora efficiente; la seconda viene chiamata "occhio della ragione", e questo è annebbiato; la terza potenza viene chiamata "occhio della contemplazione", e questo è cieco [= è accecato].

La prima operazione, ossia potenza, ha una duplice "conversione", o verso gli oggetti esteriori, e questo avviene mediante i cinque sensi, cioè vista, gusto, udito, tatto e olfatto, oppure verso i "fantasmi" interni ricevuti dai sensi, e questo avviene mediante cinque forze interne, cioè mediante il senso comune, l'immaginazione, la fantasia, l'estimativa, la memoria [= e così è senso <comune> e immaginazione].

Similmente la potenza intellettiva ha una duplice "conversione", o verso le ragioni universali astratte, e questo avviene mediante la ragione, o verso le sostanze spirituali separate, e questo avviene mediante l'intelletto; mediante la ragione infatti avviene la "collazione"; mediante l'intelletto conosce sé e le sostanze spirituali [= e quindi si inserisce tra le Intelligenze <celesti> e dunque entra nella loro eternità].

Similmente la potenza divina ha una duplice "conversione", o per contemplare [= contuire] le realtà divine, il che avviene mediante l'intelligenza, o per sperimentare [= gustare] le gioie divine, il che avviene mediante la forza unitiva [= cioè quella di amare, che è segreta e di cui <i filosofi non credenti> poco o nulla sanno].

Così dunque vi sono una tripla potenza e sei operazioni. E così l'anima è un bellissimo specchio spirituale che ritorna su di sé, e in questo specchio l'uomo vede ogni che di sapienza, bellezza e fulgore, così come in un corpo polito e terso appare l'immagine⁶¹.

61. Cfr. la *reportatio* alternativa curata da Delorme, Id., *Collationes in Hexaëmeron*, visio 1, coll. 2, n. 24, pp. 85–86: «Habet autem anima potentiam triplicem, scilicet

Come sappiamo, dopo aver trattato delle nove scienze filosofiche, che “considerano” oggetti, dobbiamo passare alla sapienza filosofica, che “contempla” per riflessione il soggetto, per speculazione le intelligenze, per contuizione il principio stesso di tutto. Qui siamo all’interno della *conversio* dell’anima su sé stessa.

Bonaventura allude alla tripartizione verticale, di origine neoplatonica, delle potenze dell’anima: la animale, la intellettuale e la divina. Queste tre corrispondono a ciò che nell’*Itinerarium* era chiamato rispettivamente *animalitas*, *spiritus*, *mens*. La distinzione fra queste potenze è data al dirigersi dell’anima verso l’esteriorità dei corpi, verso l’interiorità mentale stessa e verso la trascendenza.

Le tre potenze vengono identificate con il triplice occhio distinto da Ugo da San Vittore. L’occhio della carne comprende i cinque sensi e il senso interno secondo Aristotele; l’occhio della ragione consiste nelle facoltà intellettive così come sono distinte in parte secondo Aristotele, in parte secondo Agostino (in questo caso l’occhio della ragione sembra identificarsi con la facoltà dell’intelletto); l’occhio della contemplazione è quello che consente di cogliere il divino. Tuttavia,

animalem, intellectivam et divinam, ita quod convertitur ad exteriora per animalem potentiam, ad interiora per intellectualem, ad superiora per divinam. Prima harum trium potentiarum animae dicitur oculus carnis, et iste secundum Hugonem adhuc vigeat; secunda dicitur oculus rationis, et iste caligat; tertia potentia dicitur oculus contemplationis, et ille caecus est. [Q: excaecatus est]. Prima operatio sive potentia dupliciter convertitur, scilicet aut super obiecta exteriora, et hoc fit per quinque sensus, scilicet visum, gustum, auditum, tactum et olfactum aut super interiora phantasmata recepta a sensibus, et hoc fit per quinque interiores vires, scilicet per sensum communem, imaginationem, phantasiam, aestimationem, memoriam. [Q: et sic est sensus et imaginatio]. Similiter potentia intellectualis dupliciter convertitur, quia aut super rationes universales abstractas, et hoc fit per rationem, aut super substantias spirituales separatas, et hoc fit per intellectum, per rationem enim fit collatio, per intellectum se cognoscit et spirituales substantias. [Q addit: et tunc ingerit se Intelligentiis, et tunc intrat aeviternum ipsarum]. Similiter potentia divina dupliciter se convertit, aut ad divina contemplanda [Q: contuenda] spectacula, quod fit per intelligentiam, aut ad experienda [Q: degustanda] divina solatia, quod fit per vim unitivam [Q addit: sive amativam, quae secreta est, et de qua parum vel nihil noverunt]. Sic ergo est triplex potentia et sex operationes. Et sic est anima spirituale speculum pulcherrimum supra se rediens, in quo videt homo quidquid est sapientiae, pulcritudinis et fulgoris, sic ut in corpore polito et terso apparet imago.

mentre il primo occhio è rimasto vigente, il secondo è offuscato e il terzo accecato. Si noterà che rispetto alla considerazione di Ugo più volte citata da Bonaventura, qui non si fa menzione del peccato: siamo in filosofia e il filosofo non sa quale malattia lo affligga, benché sappia di essere in qualche modo malato. È vero che nella storia della filosofia questo terzo occhio non ha mai visto, ma il filosofo sa di averlo. Potremmo suggerire che sia un po' come per chi è mutilato e sente gli arti fantasma. Insomma ogni considerazione di oggetti, per Bonaventura, esige di essere ricondotta e risolta nella riflessione su di sé e nella contemplazione della fonte stessa della luce.

È interessante la equazione tra “potenza” e “operazione”: si tratta della capacità di fare e del fare. La potenza animale, ossia l'occhio della carne, si rivolge agli oggetti esterni e ai rispettivi fantasmi interni: ai primi mediante i cinque sensi; ai secondi, recepiti dai sensi, attraverso il senso comune, l'immaginazione e la fantasia, l'estimativa e la memoria. Si tratta della classica antropologia aristotelica. Da notare il termine “convertitur”, che indica il rivolgersi della mente verso una direzione: questa presa di attenzione comporta sempre una doppia faccia, come se, nel passaggio da fuori a dentro e da dentro a sopra, vadano distinti un momento di entrata e un momento di uscita. In altre parole, nel primo strato della mente, le sensazioni sono la ricezione dell'esterno al lato esterno della mente; le percezioni (per dirla con termine moderno) sono il corrispettivo interno di tale ricezione esterna delle cose esterne.

La potenza intellettuale si può rivolgere e applicare alle “ragioni universali” che essa astrae dai fantasmi degli oggetti esterni, oppure rivolgersi a ciò che è intrinsecamente interno, cioè al soggetto stesso per riflessione e alle sostanze spirituali separate. Si noti questa distinzione: mediante la ragione avviene la “collazione”; mediante l'intelletto il soggetto conosce sé e le altre entità spirituali, gli angeli (e le altre menti, anche se Bonaventura qui sorvola in maniera ingenua sul problema che sarà tematizzato nella quarta *meditazione* di Cartesio).

La terza potenza è detta divina sia perché è ciò che di più alto troviamo in noi, sia perché è ciò che ci mette in contatto col divino: mediante l'intelligenza (da intendersi neoplatonicamente come

coglimento del divino) è portata a contemplare i “divina spectacula”; ed è portata a sperimentare la felicità divina mediante la “forza unitiva”. Si noti che qui, a questo livello, la forza contemplativa e quella unitiva non sono sullo stesso piano, ma su due gradi crescenti di perfezione.

Anche se la potenza è triplice, le rispettive operazioni sono sei. Non dobbiamo quindi moltiplicare le facoltà, ma semmai l’uso delle potenze. Si noti che le facoltà in senso aristotelico (intelletto e volontà) andrebbero collocate come ripartizione della seconda potenza, quella intellettuale.

Così l’anima spirituale è uno specchio che ritorna su di sé (tipica espressione neoplatonica, resa celebre dal *Liber de Causis*).

Rammentiamo la duplice valenza di “speculum”: in primo luogo strumento per guardare; solo in secondo luogo strumento riflettente. Qui si vede la differenza rispetto all’accezione moderna (in cui la seconda valenza è anche l’unica). Nella cultura medievale era chiamato “speculum” anche lo “specchietto” schematico e riassuntivo di una disciplina: ad esempio, abbiamo vari “specula theologiae” con una rappresentazione grafica e articolata dei misteri di fede. Per capire oggi l’importanza dello “speculum”, possiamo dire che i medievali lo guardavano come noi guardiamo allo schermo di un cellulare.

L’anima è detta *specchio bellissimo* perché permette la riflessione su sé stessa, ma anche la visione in sé stessa di qualunque cosa appartenga alla divina sapienza, bellezza e splendore. Che sia naturale o artificiale, comunque lo specchio ha la capacità di rispecchiare perché costituito da tre componenti fondamentali: una opacità di fondo, che trattiene l’immagine, una “politura” della superficie, che la renda riflettente, un “bagliore”, ossia una luminosità che renda possibile la trasmissione dell’immagine.

Allo stesso modo l’anima ha bisogno di un fondo scuro, di una parte lucida e della luce stessa che le va incontro; inoltre, è necessario che questa luce sia proporzionata alla sua capacità ricettiva, dunque che l’anima non sia direttamente soggetta ai raggi di luce eterna. Quindi l’anima in fondo ha un carattere intersoggettivo, giacché per essa è impossibile lasciar risplendere la luce divina in sé stessa, ma deve cer-

carla nel rispecchiare lo splendore delle altre menti separate: in qualche modo la nostra mente ricerca un rispecchiamento in altre menti.

Accenniamo ai due successivi gradi di conoscenza, dopo la conoscenza di sé: ossia la conoscenza delle intelligenze separate (che per Bonaventura forse sono più vicine al “daimon” socratico che alle intelligenze motrici aristoteliche) e la conoscenza di Dio.

Per raggiungere quest’ultima conoscenza la mente ha tre vie: la via della ragione, la via dell’esperienza e la via della co-intuizione. La via della ragione è analoga alle cinque vie di Tommaso d’Aquino, ovvero risponde allo schema argomentativo secondo il quale se si dà ciò che è *da altro*, *secondo altro* e *per altro*, allora deve darsi anche ciò che è *da sé*, *secondo sé* e *per sé*. La seconda via riguarda l’esperienza del male e procede secondo questo ragionamento: se ci sono le privazioni ci deve essere l’*habitus*, quindi se c’è il male ci deve essere il bene e il Sommo Bene, cioè Dio (dunque, mentre per Tommaso l’esperienza del male costituisce un argomento contro l’esistenza di Dio, per Bonaventura è piuttosto un superiore argomento a favore della sua esistenza). Infine, la via della co-intuizione consiste nel cogliere Dio come essere che fa essere gli enti, dunque non attraverso un’intuizione diretta, ma indiretta: cogliamo il mondo come un tutto che è e che non può essere da sé e quindi ha in sé l’essere da altro.

Al termine di questa *visio*, Bonaventura esporrà la sua teoria filosofica più caratteristica: i filosofi necessariamente cercano la sapienza e la promettono, come suprema verità, virtù e felicità, ma non possono mantenere la promessa. La filosofia si rivela un’impresa necessaria ma impossibile: possiamo parlare di un vero e proprio “scacco” delle modalità (il necessario risulta infatti impossibile), che dispone la mente alla recezione e comprensione della “grazia”.

5. Conclusione

Insomma, l’*Itinerarium* può venir riletto filosoficamente perché presuppone una ontologia, in quanto la *mens* rapportandosi a ciò che le è esteriore, interiore e ulteriore, *rispecchia* tre diversi modi in cui le cose esistono: l’esistenza categoriale “in materia” delle cose apparte-

nenti al mondo naturale extramentale; pre-esistenza “immanente” nelle strutture trascendentali–matematiche della *mens* in quanto tale; pre-esistenza “immanente” nelle strutture trascendenti–metafisiche in Dio. Questo presuppone anche una cosmologia, articolata nei tre “mondi” a cui la *mens* si rapporta: mondo esterno o macrocosmo, mondo interiore o microcosmo, mondo superiore o archeocosmo. Possiamo anche ricavarne una antropologia, nella trattazione dei gradi delle potenze della *mens*, o nella corrispondenza alla cristologia.

Lo schema seguente può presentare sinteticamente i risultati fin qui acquisiti.

«Ontologia» evangelica e agostiniana	Antropologia neoplatonizzante di <i>Itin</i> I.4 e I.6 (e analogie con quella paolina)	Cosmologia bonaventuriana (e struttura cristologica della realtà) alla luce di <i>Itin</i> , <i>Red</i> 20 e <i>Hex</i> 16.9
SOPRA	Mens (<i>Spirito</i>) 6. Apice – Scintilla 5. Intelligenza	MONDO ARCHETIPO [O ARCHEOCOSMO] = natura in cui sono le <i>ragioni ideali</i> delle cose = natura naturante [preesistenza “trascendente” delle cose naturali nella Mente creatrice di Dio]
DENTRO	Spiritus (<i>Anima</i>) 4. Intelletto 3. Ragione	MICROCOSMO O MONDO MINORE = natura in cui sono le <i>ragioni intellettuali</i> delle cose [preesistenza “trascendentale” delle cose naturali nella nostra mente]
(SOTTO) FUORI	Animalitas (<i>Corpo</i>) 2. Immaginazione 1. Sensi	MACROCOSMO O MONDO MAGGIORE / SENSIBILE = natura in cui sono le <i>ragioni seminali</i> delle cose e le cose stesse [esistenza “immanente” ed empirica delle cose naturali in natura propria, ossia in materia]

Risultano necessarie, a questo punto, una più completa analisi lessicale su 'mens' e 'anima' e sui termini ad essi correlati 'gradus', 'facultas', 'potentia', e una analisi dottrinale della interferenza e della composizione dei tre schemi (neoplatonico verticale, agostiniano orizzontale e aristotelico) delle facoltà umane.

L'anima gerarchizzata

Dionigi e l'ultimo Bonaventura

ALESSANDRO GHISALBERTI*

L'intento di questa ricerca è quello di sviluppare un'indagine sulle categorie con cui Bonaventura costruisce la nozione di anima gerarchizzata, presente in forma non tematizzata già nei suoi primi scritti, ma divenuta sempre più preminente a partire dall'*Itinerarium mentis in Deum* (1259) per esplodere nella parte finale delle *Collationes in Hexaëmeron* (1273).

Assumo come dati metabolizzati dalla storiografia filosofico-teologica della fine del secolo scorso due acquisizioni importanti: la prima verte sulla diffusione dell'opera di Dionigi a partire dal 1240 circa nella Università di Parigi, ma contestualmente anche negli altri centri di studio dell'Europa occidentale, come è testimoniato dai richiami degli autori alle sue opere, diffuse in cinque versioni latine, di cui, secondo Jacques Guy Bougerol, Bonaventura disponeva di tutte¹. Molto più importante inoltre è il dato collegato a questa acquisizione, ossia che a partire dalla metà del sec. XIII presso i maestri delle facoltà di teologia di Parigi è maturata la convinzione circa l'accordabilità tra il pensiero di Dionigi e quello di Agostino; questo accordo verte sia sulla noetica, sia sulla conoscenza affettiva, ossia esattamente su quegli aspetti che a noi oggi paiono non immediatamente convergenti, dato che Dionigi sviluppa una via gerarchica, che giunge a Dio attraverso un movimento anagogico con le mediazioni dell'intero universo che conducono all'unione

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

1. J.G. BOUGEROL, *Introduzione a san Bonaventura*, LIEF, Vicenza 1988, pp. 81–82.

con Dio, mentre Agostino sviluppa una via diretta, per cui Dio è colto attraverso l'illuminazione interiore dell'anima. La segnalazione di questo importante dato storico-filosofico è stata fatta tra i primi da Alain de Libera nel 1984², e ritengo che sia stata il contributo più rilevante per meglio situare l'ermeneutica dei testi di Dionigi prodotti dagli autori di scritti filosofici, teologici e mistici dalla metà del sec. XIII alla metà del XIV, inclusi il nostro Bonaventura e i maestri della mistica renana.

La seconda acquisizione, che assumo come ben recepita ai fini della nostra ricerca, riguarda la concezione di gerarchia, e delle gerarchie angeliche in particolare, propria di Bonaventura lungo la sua produzione teologica e mistica: egli ha teorizzato una nozione di gerarchia e un'interpretazione delle gerarchie angeliche molto autonome rispetto a quelle del testo di Dionigi Areopagita, ed altresì rispetto a tutte le trattazioni dei maestri suoi predecessori o contemporanei. Su questo tema l'apporto chiarificatore è stato offerto da Barbara Faes de Mottoni, nel 1995, in un'opera della quale richiamo due passaggi che costituiscono delle prenoscenze indispensabili per il discorso che svilupperemo sull'anima gerarchizzata. A proposito delle subordinazioni che entrano nelle tripartizioni delle gerarchie angeliche, Barbara Faes annota che

Bonaventura però radicalizza e fissa questo principio di subordinazione al massimo e lo giustifica alla luce di proprietà angeliche, che o non hanno riscontro nei testi dionisiani — ad esempio quella secondo cui i Principati sono deputati a reggere i principi — o vi sono appena accennate³.

Altro dato acquisito sempre in questo ambito riguarda la *via narrationis* seguita da Bonaventura, in particolare nel *Commento alle*

2. A. DE LIBERA, *Introduction à la mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, OEIL, Paris 1984, pp. 33-37.

3. B. FAES DE MOTTONI, *San Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Bibliopolis, Napoli 1995, p. 96.

Sentenze, per la sistematica definitoria e classificatoria delle gerarchie angeliche, circa la quale Barbara Faes scrive:

La *via narrationis* non è neutra. Bonaventura presenta due definizioni di gerarchia che per Dionigi non sono propriamente tali, perché in esse può introdurre la sua riflessione sui grandi temi della teologia trinitaria e sul motivo del *regressus* a Deo. Il puro criterio storico-espositivo, soprattutto quando si tratta di presentare nozioni basilari della speculazione dionisiana, quali ad esempio la definizione classica di gerarchia, tende a cedere il posto a quello interpretativo⁴.

Le opere di Dionigi sottostanno a molta parte della produzione intellettuale di Bonaventura, ma è sempre necessario verificare quanto il Dottore Serafico assuma fedelmente le tesi di Dionigi, e quanto invece egli ne faccia una lettura assai diversificata al punto da costruire un percorso totalmente suo, come accade per l'anima gerarchizzata.

1. Sviluppi tematici da *Itinerarium IV*, 4

Ci confrontiamo subito con un passaggio assai complesso dell'*Itinerarium* (IV, 4):

Conseguito ciò, il nostro spirito diventa *gerarchico*, ossia idoneo a salire più in alto, in conformità a quella Gerusalemme celeste nella quale nessuno può entrare, se prima essa stessa non scenda nel cuore mediante la grazia, come vide Giovanni nella sua Apocalisse. Essa scende nel cuore quando, grazie alla sua immagine rinnovata, alle virtù teologali, alle dilettazioni dei sensi spirituali ed alle sospensioni delle estasi, il nostro spirito è reso *gerarchico*, cioè purificato, illuminato e perfetto. In tal modo, lo spirito viene insignito anche dei gradi dei nove ordini, in quanto interiormente ordinatamente si dispongono in esso l'annuncio, il suggerimento, la guida, l'ordine, il corroboramento, il comando, l'accettazione, la rivelazione, l'unzione, che *gradualmente* corrispondono ai nove or-

4. *Ibidem*, p. 103.

dini degli Angeli, di guisa che i primi tre gradi predetti riguardano nella mente umana la natura, i tre successivi l'attività, e gli ultimi tre la grazia. Una volta acquisiti questi gradi, l'anima rientrando in se stessa, entra nella Gerusalemme celeste, dove, considerando gli ordini degli Angeli, vede in questi Dio, che dimorando in essi opera tutte le loro operazioni⁵.

Di stretta pertinenza alle tematiche dionisiane, il paragrafo 4 del Capitolo IV dell'*Itinerarium* contiene delle formule molto sintetiche, a cominciare dalla caratterizzazione dello spirito itinerante come *hierarchicus*; questa gerarchizzazione dello spirito è poi contrassegnata dalle tre forme di azione o di esistenza dell'uomo esplicitate da Dionigi, ossia la *purgatio* (la purificazione dal sensibile), l'*illuminatio* (illuminazione interiore) e la *perfectio* (la contemplazione perfetta, consumata). La gerarchizzazione dello spirito compiuta in queste forme viene fatta corrispondere con un tema di origine sicuramente dionisiana, ossia con l'ordine delle nove gerarchie angeliche, i cui gradi Bonaventura dichiara essere fonti ispiratrici nella mente umana delle perfezioni relative alla natura, all'attività e alla grazia.

5. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (a cura di), *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, IV, 4, p. 307a: «Quibus adeptis, efficitur spiritus noster *hierarchicus* ad conscendendum sursum secundum conformitatem ad illam Ierusalem supernam, in quam nemo intrat, nisi prius per gratiam ipsa in cor descendat, sicut vidit Ioannes in Apocalypsi sua. Tunc autem in cor descendit, quando per reformationem imaginis, per virtutes theologicas et per oblectationes spiritualium sensuum et suspensiones excessuum efficitur spiritus noster *hierarchicus*, scilicet *purgatus*, *illuminatus* et *perfectus*. — Sic etiam gradibus novem ordinum insignitur, dum ordinate in eo interius disponitur nuntiatio, dictatio, ductio, ordinatio, roboratio, imperatio, susceptio, revelatio, unctio quae gradatim correspondent novem ordinibus Angelorum, ita quod primi trium praedictorum gradus respiciunt in mente humana naturam, tres sequentes industriam, et tres postremi gratiam. Quibus habitis, anima intrando in se ipsam, intrat in supernam Ierusalem, ubi ordines Angelorum considerans, videt in eis Deum, qui habitans in eis omnes eorum operatur operationes» (corsivi e traduzione nostri).

Limitando l'attenzione a questi punti, perché sarebbe troppo complesso sviluppare analiticamente un'esegesi interpretante delle singole affermazioni bonaventuriane di questo paragrafo, l'intento è quello di rintracciare in alcuni scritti posteriori del Dottore Serafico come questi temi vengano ripresi, sviluppati in modo da renderli comprensibili non solo nelle parole, ma nella mostrazione delle loro grandi potenzialità teologiche; vedremo così come talora vengano sottoposti a interpretazione diversa, o quanto meno nuova, e finiscano per diventare in qualche modo i dispositivi concettuali caratterizzanti molta parte della teologia bonaventuriana, soprattutto di quella trattata nelle sue ultime opere.

Nel primo capitolo dell'*Itinerarium* Bonaventura tratta del triplice modo della teologia, scrivendo che Gesù Cristo, il Verbo incarnato, dà all'anima la scienza della verità secondo le tre specie della teologia, cioè la teologia simbolica, la teologia propriamente detta, e la teologia mistica⁶. Bonaventura non nomina qui Dionigi, ma la tripartizione è esattamente quella proposta nel *De divinis nominibus* (DN), dove Dionigi, parlando delle intelligenze divine, annota che

si dice che si muovono in maniera circolare, essendo unite alle illuminazioni [...]; per via diritta quando procedono verso la provvidenza dei loro inferiori e regolano ogni cosa in maniera diritta; e con movimento elicoidale quando si occupano degli esseri inferiori, rimanendo nel loro stato identico senza muoversi⁷.

6. Cfr. *Ibidem*, I, 7, p. 278: «Scientiam veritatis edocuit secundum triplicem modum theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae, ut per symbolicam recte utamur sensibilibus, per propriam recte utamur intelligibilibus, per mysticam rapiamur ad supermentales excessus».

7. DIONIGI AREOPAGITA, *I nomi divini*, IV, 8, in *Id.*, *Tutte le opere*, trad. di P. Scazzoso, intr. e note di E. Bellini, Rusconi, Milano 1981, p. 304. Per il testo greco, cfr. DIONYSIUS PS. AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, B.R. Suchla (ed.), Berlin-New York 1990 (Corpus Dionysiicum I), p. 153 (PG 3, 704D); per la versione latina, cfr. translatio Eriugenae, in *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, Desclée de Brouwer, Bruges 1937 (Dionysiaca, 1), pp. 189-190.

Nel seguito di questo testo (DN IV,8–10) Dionigi presenta una triplice divisione all'interno dell'unica scienza teologica, quella tra teologia mistica, teologia discorsiva o concettuale (quella che Bonaventura chiama teologia propriamente detta), e teologia simbolica. C'è una sola teologia, che è parola su Dio, tuttavia per Dionigi diverse ne sono le forme, e usa la medesima triplice distinzione per descrivere l'azione di Dio, l'attività delle intelligenze angeliche e l'operazione dell'anima, distinguendo cioè il movimento in circolare, elicoidale e rettilineo. Il movimento rettilineo è assegnato alla teologia simbolica, che si eleva anagogicamente dal sensibile all'intelligibile, cioè dalle immagini sacre e simboliche si eleva alle cime semplici delle gerarchie celesti. Il movimento elicoidale è riferito alla teologia discorsiva, perché, come scrive Dionigi,

l'anima, poi, si muove in movimento elicoidale in quanto è illuminata riguardo alle divine conoscenze in modo conforme a lei, non intellettualmente o immediatamente, ma razionalmente e discorsivamente e come in seguito ad attività successive e mescolate⁸.

Il movimento circolare si applica alla teologia mistica: in conformità al dettato neoplatonico,

il moto dell'anima è circolare quando essa dall'esterno rientra in sé, ed [attiva] il raccoglimento uniforme delle sue facoltà intellettuali, che dona a lei l'impossibilità di errare come entro un cerchio e la converte dalla moltitudine degli oggetti esteriori e in un primo momento la raccoglie in sé, e poi unisce lei già uniforme alle potenze unite singolarmente, ed in tale modo la guida verso il Bello e il Buono che è situato oltre tutti gli esseri e rimane uno e medesimo senza principio e senza fine⁹.

8. *Ibidem*, IV, 9, p. 304; testo greco, pp. 153–154 (PG 3, 705A); testo latino, *Dionysiaca* p. 192.

9. *Ibidem*, IV, 9, p. 304; testo greco, p. 153 (PG 3, 705A); testo latino, *Dionysiaca* pp. 190–191.

La teologia mistica vede l'anima distaccata dal mondo esteriore rientrare in se stessa e si unifica interiormente; viene così condotta al Bello e al Buono che trascende ogni essere, ed è qui che approda l'esito mistico per Dionigi.

È chiaro che le tre forme di teologia hanno lo stesso oggetto, Dio, o con linguaggio dionisiano, la Tearchia, mentre divergono per il processo noetico: la teologia simbolica va diretta dalla percezione sensibile all'intelligibile; la teologia discorsiva va dalla sensazione al concetto, per oltrepassarlo, mirando alla trascendenza; la teologia mistica muove dalla negazione del sensibile e dell'intelligibile per essere condotta nella visione del Bello e del Buono in sé. Tutte e tre le teologie per Dionigi sono necessarie a un discorso completo su Dio.

Domandiamoci ora come Bonaventura articola le tre teologie che abbiamo visto annunciate in *Itinerarium* I,7. L'analisi ci mostra che egli sviluppa la prospettiva dionisiana, accordandola però con la via dell'interiorità agostiniana, e struttura il percorso teologico in tre parti: dall'esterno a Dio; dalla realtà interiore dello spirito all'imgo Dei; dai trascendentali dell'essere e del bene alla sfera divina. Nell'ultimo capitolo dell'*Itinerarium* compare qualcosa che rompe rispetto ai percorsi ricordati, perché Bonaventura dichiara che tutto deve concludersi con il *transitus*, il trascendimento o il passaggio di cui «Cristo è via e porta, Cristo è scala e veicolo»¹⁰, e dice che la Pasqua di Cristo è un *transitus* compiuto nella sospensione sulla Croce (VII,2); parallelamente Francesco, ricevendo sulla Verna le stimmate dal Crocifisso in forma di Serafino alato, «nel rapimento dell'estasi, [venne] trasportato in Dio»¹¹. Nei successivi paragrafi 4-5, Bonaventura completa per così dire la virata: il *transitus* dell'anima oltre il mondo sensibile e oltre se stessa è contrassegnato dal passaggio nella tomba, ma nel caso di Francesco, è un «transitus in Deum, per contemplationis

10. SAN BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, VII, 2, in *Opere di san Bonaventura* V/1, *Opuscoli teologici*/1, a cura di L. Mauro, Città Nuova, Roma 1993, p. 565; cfr. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, p. 312b: «Christus est via et ostium, Christus est scala et vehiculum».

11. *Ibidem*, VII, 3, p. 567; cfr. *ibidem*, p. 312b: «in Deum transiit per contemplationis excessum».

excessum», termini che alludono inequivocabilmente alla morte mistica, quella ottenuta con l'eccesso della protensione contemplativa, ossia non dando spazio alla ricerca, ai discorsi, al parlare e allo scrivere, e poco spazio anche alle creature, poiché l'eccesso è propiziato dalla preghiera. E qui Bonaventura riproduce dalla *Teologia mistica* di Dionigi la preghiera confacente allo scopo; egli l'aveva evocata in apertutra dell'*Itinerarium* (I,1) dicendo che «Dionigi [...] premette ad ogni altra cosa la preghiera»¹², ma non l'aveva riprodotta, invece qui, in *Itinerarium* VII,5, la riproduce interamente, secondo la versione di Scoto Eriugena, e noi la leggiamo direttamente dal testo di Dionigi in traduzione italiana:

Trinità soprasostanziale superdivina e superbuona, custode della divina sapienza dei cristiani, conduci noi direttamente verso il vertice superinconoscibile e splendidissimo e altissimo delle Scritture occulte, là dove i misteri semplici, assoluti e immutabili della teologia sono svelati nella caligine luminosissima del silenzio che insegna arcanamente; caligine che fa risplendere in maniera superiore nella massima oscurità ciò che è splendidissimo, e che esuberantemente riempie le intelligenze prive di occhi di splendori meravigliosi, nella completa intangibilità e invisibilità¹³.

È reso manifesto nel passaggio finale che Bonaventura fa coincidere il *transitus* di Cristo e quello di Francesco con l'esito della teologia mistica di Dionigi, ossia che la sospensione e morte in Croce è assimilata all'annullamento della dionisiana protensione dell'intelletto, all'attivazione della tenebra concettuale, al silenzio delle parole e dei discorsi.

12. *Ibidem*, I, 1, p. 503; cfr. *ibidem*, p. 297a: «Donysius primo praemittit orationem».

13. DIONIGI AREOPAGITA, *Mistica teologia*, I, 1, in *Id.*, *Tutte le opere*, pp. 405–406; testo greco, cfr. DIONYSIUS PS. AREOPAGITA, *De mystica theologia*, A.M. Ritter (ed.), Berlin–New York 1991 (Corpus Dionysiacum II), pp. 141–142 (PG 3, 997A–B); versione latina, cfr. translatio Eriugena, in *Dionysiaca* (Dionysiaca, II), pp. 565–567. La versione citata da Bonaventura ha leggere divergenze nell'accordare l'aggettivo *invisibile* ora con *superbona*, ora con *intellectus*, ma senza che venga modificato il senso.

La metafora concettuale del *transitus* o passaggio è certamente in sequenza con la struttura di un'opera che contiene la metafora del viaggio nel titolo, *Itinerario*, e dove l'immagine del cammino è sempre presente, anche lessicalmente: *ascensus*, *ascendere*, *transcendere* (se stessi), *relinquere*, *deserere*, *excessus*, *ecstasis*, e appunto *transitus* — *transire*. Il percorso è inoltre tematizzato secondo una sequenza di provenienza dionisiana, ricorrente nelle opere di Bonaventura: alla base e al centro della ricerca dell'unione con Dio stanno le costitutive forme di azione o di esistenza dell'uomo, che sono le già menzionate *purgatio*, *illuminatio*, *perfectio*. Ma come si raggiunge il *transitus* descritto (Pasqua, stimmate), che è un passaggio dalla morte alla resurrezione (per Cristo), ovvero un passaggio in Dio (per Francesco)? Bonaventura chiude l'*Itinerarium* senza dare una spiegazione, e dice che la domanda va posta a Dio: chiedilo alla grazia, non alla dottrina; allo Sposo e non al Maestro; alla tenebra e non alla carità; al fuoco e non alla luce, perché il fuoco infiamma tutto. Questa non è una risposta che riproduca un'esperienza emotivo-affettiva di Dio, bensì è la risposta di uno che ha trattato dell'ascesa a Dio attraverso la *speculatio*, attraverso il puro pensiero, compreso il vertice del pensiero apofatico, costituito dal silenzio e dalla tenebra di Dionigi. E Bonaventura invita a morire, ossia l'ultima parola è l'evocazione della morte spirituale, propria dell'intera tradizione mistica¹⁴.

Vorrei focalizzare il risultato del percorso svolto: Bonaventura ha definito la capacità di elevazione dal sensibile alla sfera del divino inserendovi la condizione di possibilità di pervenire alla contemplazione di Dio attraverso la via negativa di Dionigi, e l'ha trovata nel collegamento col Cristo morente sulla croce, e con il passaggio in Dio *per contemplationis excessum* del Francesco stigmatizzato, di cui viene detto che è ritornato dall'azione alla contemplazione, è cioè, dopo la pratica evangelica attiva, nell'ardore con cui ha invocato

14. Cfr. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, VII, 6, p. 313b: «Moriatur igitur et ingrediamur in caliginem [...] transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem». Sulla povertà e il nesso con l'apofatismo, cfr. K.L. HUGHES, "The sweetness of nothingness". *Poverty and the Theology of creation in Bonaventura, Angela of Foligno, and Meister Eckhart*, «Spazio filosofico» 20 (2017), pp. 307–316.

e ottenuto le stimmate, si è modulato sulla linea della perfezione contemplativa ed estatica di Dionigi.

Questo tratto dionisiano di Francesco è meglio definito nella produzione bonaventuriana successiva al 1259 e sino a quella dell'ultimo periodo di attività. Un segnale decisamente forte è presente nel Prologo della *Legenda maior*, ultimata nel 1262: Francesco viene definito *vir hierarchicus*¹⁵, ossia, nel linguaggio dionisiano, l'uomo che ha compiuto alla perfezione il suo cammino di unione con Dio, sino ad essere una cosa sola con lui. Ma la contiguità con Dionigi va oltre nella *Legenda*, perché Bonaventura struttura i nove capitoli centrali della biografia di Francesco utilizzando lo schema per raggiungere la perfezione tracciato da Dionigi: i capitoli 5–7 sono dedicati alla purificazione, i capitoli 8–10 all'illuminazione, i capitoli 11–13 alla perfezione. Nel Prologo al *De triplici via*, come vedremo meglio più avanti, ogni scienza viene presentata come portatrice dell'impronta della Trinità, perciò si ha un triplice intelletto della spiritualità: morale, allegorico e anagogico e ciò corrisponde al triplice atto gerarchico, cioè della purificazione, dell'illuminazione e della perfezione¹⁶. Nell'intera trama della biografia, Bonaventura presenta Francesco come via normale accessibile a tutti per la santità, recuperando il codice dionisiano di purificazione, illuminazione, perfezione; nelle *Collationes in Hexaëmeron* la santità è definita con le parole di Dionigi: «la santità è purezza libera da ogni sporcizia, perfetta e assolutamente immacolata»¹⁷.

15. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Legenda sancti Francisci (Legenda maior)*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, VIII, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1898, Prol., I, p. 304: «Et ut vir hierarchicus curtu igneo sursum vectus». Cfr. C. LEONARDI (a cura di), *La letteratura francescana*, vol. IV: *Bonaventura. La leggenda di Francesco*, Fondazione Valla-Mondadori, Milano 2013, p. 14.

16. Cfr. ID., *De triplici via alias Incendium amoris*, Prologus, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, VIII, p. 3.

17. V.C. BIGI, *La sapienza cristiana. Le Collationes in Hexaëmeron*, Jaca Book, Milano 1985, p. 59. Citeremo da questa traduzione italiana, indicando le pagine latine corrispondenti nella edizione di Quaracchi, cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. II, 5, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, p. 337a: «Haec enim sanctitas est, quam describit

Per quanto concerne la gerarchia, è noto che tutto il corpus dionisiano è attraversato da questo tema, e che ben due opere portano il termine nel titolo stesso, *La gerarchia celeste* e la *Gerarchia ecclesiastica*. La gerarchia consiste nella disposizione degli esseri in diversi gradi di perfezione, secondo la maggiore o minore vicinanza a Dio, e comprende un ordine, una scienza e un'operazione che coincidono con il triplice atto appena ricordato, di purificazione, illuminazione e perfezione, e ciascun atto è esercitato dagli ordini superiori nei confronti degli ordini inferiori. Indispensabile una puntualizzazione al fine di comprendere almeno il senso generale delle numerosissime gerarchizzazioni che Bonaventura sviluppa nelle *Collationes in Hexaëmeron*: la trama gerarchica è quella di una "struttura sacra" (l'etimo di gerarchia è *hieros*, sacro), qualcosa che, nel nostro linguaggio, possiamo paragonare alla struttura ontologica o metafisica, ma che in qualche modo la include e la supera, perché la gerarchia è insieme operatrice di santità, donatrice di illuminazione e attuatrice di conformità al proprio principio.

Sicuramente c'entra il riferimento all'essere del linguaggio ontologico-metafisico, ma qui è determinante l'energia divina, di modo che, con le parole di Dionigi, si costituisce un universo gerarchizzato secondo questa scansione:

Ciascun ordine della disposizione gerarchica, secondo la propria misura, è condotto in alto alla cooperazione divina, operando, per la grazia e per la virtù ricevute da Dio, quelle cose che naturalmente e soprannaturalmente esistono già nella Tearchia, sono da essa realizzate soprasostanzialmente e vengono manifestate gerarchicamente secondo l'imitazione possibile delle intelligenze amanti di Dio¹⁸.

Dionysius *De divinis nominibus*, capitolo duodecimo «Sanctitas, inquit, est ab omni immunditia libera et perfecta et omnino immaculata munditia». Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *I nomi divini*, XII, 2, pp. 387–388; testo greco, DIONYSIUS PS. AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, p. 224 (PG 3, 969B); testo latino (Dionysiaca, I), pp. 528–529.

18. DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia celeste*, III, 3, in Id., *Tutte le opere*, p. 92; testo greco, DIONYSIUS PS. AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia*, G. Heil (ed.), Berlin–New York 1991 (Corpus Dionysiicum II), pp. 19–20 (PG 3, 168AB); versione latina, cfr. translatione Eriugena, in *Dionysiaca* (Dionysiaca, II), pp. 797–798.

Nella gerarchizzazione opera un principio di comunicazione unidirezionale: quelli che vengono purificati, devono trasmettere agli altri la sovrabbondanza della propria purificazione; quelli che sono illuminati, devono illuminare gli altri secondo la successione; quelli che sono portati alla perfezione, devono rendere perfetti gli iniziati. Vediamo così strutturato un mondo pieno, incluso da sempre nella beatitudine della divina Tearchia ed insieme mosso da una circolazione di energia attivata dalla «causa di tutte le cose», «dalla bontà che sta sopra ogni cosa», la quale chiama gli esseri alla sua comunione secondo che ciascuno di essi ne è capace in relazione alla propria misura. Bonaventura ne sintetizza il contenuto al termine del già citato paragrafo 4 di *Itinerarium IV*: «Da tutto ciò si vede che Dio è tutto in tutte le cose, quando lo contempliamo nella nostra anima, in cui egli abita per i doni della sua inesauribile carità»¹⁹; e in *Itinerarium IV*, 5–6, con sorprendente inclusione del linguaggio dionisiano nelle ascensioni dell'itinerario, Bonaventura aggiunge che Gesù Cristo è

sommo gerarca, che purifica e illumina la sposa, cioè la Chiesa tutta e ogni anima santa. [6] Di questo gerarca e della gerarchia ecclesiastica parla tutta la Scrittura, che ci ammaestra come diventare puri, illuminati e perfetti²⁰.

L'adozione della terminologia dionisiana negli enunciati appena letti solleva non pochi interrogativi ermeneutici, su cui torneremo in seguito; nella gerarchizzazione bonaventuriana sappiamo che sono inclusi i nove cori angelici e che questa inclusione è avvenuta a partire dalla *Gerarchia celeste* di Dionigi, la quale offre la griglia idonea per una ordinata collocazione recettiva delle indicazioni della

19. SAN BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, IV, 4, p. 543; cfr. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, IV, 4, p. 307a: «Ex quibus omnibus videtur Deus omnia in omnibus per contemplationem ipsius in mentibus, in quibus habitat per donum affluentissimae caritatis».

20. *Ibidem*, IV, 5–6, p. 543 (con modifiche); cfr. *ibidem*, IV, 5–6, p. 307b: «summus hierarcha est, purgans et illuminans et perficiens sponsam, scilicet totam Ecclesiam et quamlibet animam sanctam. [6] De hoc igitur hierarcha et ecclesiastica hierarchia est tota sacra Scriptura, per quam docemur purgari, illuminari et perfici».

sacra Scrittura (Is 6,6; Dn 7,10; Zc 2,7-8; Eb 1,14). Dopo un periodo di incertezze, di cui si hanno tracce nei testi di Gregorio Magno, il Medioevo latino accettò la lettura dionisiana della gerarchia cosmica e inquadrò, seguendo esattamente gli schemi dionisiani, la distribuzione delle creature spirituali o angeli in tre terne, nella posizione gerarchica consolidatasi negli autori del sec. XII, in particolare nel *Commento alla Gerarchia celeste* di Ugo di San Vittore, e che Bonaventura assume incondizionatamente. Altra convinzione, assunta da Bonaventura senza mai metterla in discussione, riguarda l'intrinseca corrispondenza tra la gerarchia celeste o angelica e la gerarchia ecclesiastica; nelle *Collationes in Hexaëmeron* le immagini visionarie dell'Apocalisse consentono al Dottore Serafico di moltiplicare le operazioni gerarchiche, specificando, con molta inventiva, numerose triadi circa la contemplazione della gerarchia celeste (coll. XX e XXI), e circa la gerarchizzazione della Chiesa militante e dell'anima gerarchizzata (coll. XXII); da ultimo, nella coll. XXIII, per essere gerarchizzata nel suggello finale, l'anima deve vedere «la città che ascende al cielo», la Gerusalemme celeste, cioè, precisa con acume sintetico Bonaventura, «l'anima vede se stessa», raggiunge la coincidenza tra come l'anima si vede e come la vede la Tearchia, in cui il tutto si dà sempre dinamicamente, energeticamente, attivamente gerarchizzato²¹.

Ma l'elemento forse di maggiore novità è offerto dall'innovazione che nell'ultimo Bonaventura diventa acquisizione stabile: la gerarchia dionisiana da struttura apicale dell'ordine cosmico governato dalla Tearchia divina, viene calata nelle progressioni ascensionali e perfettive dell'anima dell'uomo, ed è in questo senso che egli parla di anima gerarchizzata: come a dire che gli atti delle gerarchie celesti vengono fatti diventare modelli dell'ascesa dell'anima a Dio, mantenendo tuttavia anche il riferimento alla gerarchia dionisiana come sinonimo di una contenenza dinamica dell'energia e dell'ordine cosmico.

21. BIGI, *La sapienza cristiana*, pp. 323-324; cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. XXIII, 9, p. 446b.

Il testo chiave che apre a questo esito è costituito dal trattato *De triplici via*, nel quale Bonaventura tenta di dare una rappresentazione sistematica delle forze gerarchiche dionisiache, riferendole all'anima umana. Per Dionigi le forze gerarchiche nell'anima umana hanno la funzione di liberarla dai legami terreni e di guidarla verso la sua autentica destinazione, l'unione con il divino; la gerarchizzazione dell'uomo è sempre vista solo in relazione con «il santo ordinamento del mondo», non è mai esposta come cosa a sé. Bonaventura è stato il primo a darne un modello diverso, trattando gli «atti» di Dionigi come «vie», come si può leggere nel *De triplici via*:

Questo poi corrisponde al triplice atto gerarchico: purificazione, illuminazione, perfezione. La purificazione conduce alla pace, l'illuminazione alla verità, la perfezione alla carità. Raggiunte pienamente queste tre qualità, l'anima si trova beata, e nella misura in cui le esercita acquista aumento dei meriti. Così nell'apprendimento di questi tre stati consiste la scienza di tutta la Sacra Scrittura e ne dipende anche il merito della vita eterna. Si sappia quindi che vi è un triplice modo di esercitare se stessi intorno a queste tre vie, cioè leggendo e meditando, pregando, contemplando²².

E all'inizio del cap. III, con ampiezza lessicale Bonaventura esplicita:

Perciò ad ognuna di esse si deve salire per tre gradi, lungo le tre vie: purgativa. che consiste nell'espulsione del peccato, illumina-

22. SAN BONAVENTURA, *Le tre vie*, in *Opere di san Bonaventura XIII, Opuscoli spirituali*, trad. di A. Caluffetti, Città Nuova, Roma 1992, p. 47; cfr. BONAVENTURA, *De triplici via alias Incendium amoris*, Prologus, p. 3a-b: «Hic autem triplex intellectus respondet triplici actui hierarchico, scilicet purgationi, illuminationi et perfectioni. Purgatio autem ad pacem ducit, illuminatio ad veritatem, perfectio ad caritatem; quibus perfecte adeptis, anima beatificatur, et secundum quod circa haec versatur, suscipit meriti incrementum. In horum trium cognitione pendet scientia totius sacrae Scripturae, pendet etiam meritum vitae aeternae. Sciendum est igitur, quod triplex est modus exercendi se circa hanc triplicem viam, scilicet legendo et meditando, orando et contemplando». La data di composizione del *De triplici via* si colloca tra il 1259 e il 1260, dopo l'*Itinerarium*.

tiva, che consiste nell'imitazione di Cristo, unitiva, che consiste nell'accettazione dello Sposo. Ne risulta che ciascuna delle tre vie ha i suoi gradini: si incomincia dall'ultimo e si sale fino al più alto²³.

Kurt Ruh ha rilevato come nel *De triplici via*

gli atti gerarchici possono portarsi senza sforzo a coincidere coi tre stati [*incipientes, proficientes e perfecti*]; l'ultimo atto è già terminologicamente identico con lo stato supremo. In questo contesto riesce nuova l'interpretazione degli atti gerarchici come vie, per quanto diffusa sia nel pensiero cristiano la metafora del cammino come pellegrinaggio terreno in direzione della patria celeste. Né Dionigi, né Ugo di san Vittore hanno definiti purificazione, illuminazione e perfezione come cammini²⁴.

Quello che emerge è dunque che gli atti che contrassegnano la dinamica della gerarchia–Tearchia dionisiana (purificazione, illuminazione, perfezione) vengono da Bonaventura riferiti all'anima umana, e li interpreta come vie, come cammini, di modo che nel *De triplici via* la purificazione viene intesa come esercizio di liberazione dal peccato che porta alla pace interiore, l'illuminazione attiva il raggio dell'intelligenza e unisce a Cristo–Verbo–Verità, e la perfezione accende la fiaccola dell'amore innalzando l'anima sopra tutto, unendola allo Sposo, come accade nel *transitus* del capitolo finale dell'*Itinerarium*. È come dire che la *purgatio* non è solo una delle tre caratteristiche della costituzione tearchica dell'ordine cosmico, ma esprime un cammino che l'uomo deve compiere per la pace interiore, così come fa l'*illuminatio*, che stimola il cammino della verità, e come fa la *perfectio*, che muove il percorso alla carità.

23. *Ibidem*, III, I, p. 71; cfr. *ibidem*, p. 12a: «Necesse est igitur, ad unumquodque trium praedictorum per tres gradus ascendere secundum triplicem viam, scilicet purgativam, quae consistit in expulsionem peccati, illuminativam, quae consistit in imitatione Christi, unitivam, quae consistit in susceptione Sponsi, ita quod quaelibet habet gradus suos, per quos incipitur ab imo et tenditur usque ad summum».

24. K. RUH, *Bonaventura*, in *Id.*, *Storia della mistica occidentale*, II, Vita e pensiero, Milano 2002, p. 442.

All'origine di questa novità bonaventuriana sta quello che possiamo qualificare come un sincretismo "dinamico" tra Dionigi e i mistici vittorini e cisterciensi, che Bonaventura fa proprio in più testi, ma soprattutto nelle *Collationes in Hexaëmeron*, quando assume fuori da ogni vincolo le triadi delle gerarchie e le innesca in un itinerario di elevazione spirituale che riprende i gradi della mistica monastica del sec. XII. All'origine di questo Alain de Libera vede la convergenza con le tesi di Tommaso Gallo, che dice che l'intelletto non è l'ultima facoltà dell'anima, e che sopra di lui c'è una *scintilla synderesis* capace di unirlo a Dio, seguito in ciò da Bonaventura²⁵, in una dichiarata concordanza con la noetica di Agostino. L'Ipponate, nel descrivere gli *excessus* della mente, parlava di risalita dell'intelletto a qualcosa che gli è superiore, e che lo precede, cioè l'essere stesso, Dio, la verità e tale accesso dell'intelletto umano al trascendente è diretto²⁶, mentre Dionigi dice diversamente, ossia che il cammino verso l'unione è gerarchico, e quando si tratta della conoscenza unitiva che supera ogni intelligenza, è l'intelligenza che «ha un'unione superiore alla natura dell'intelligenza, ad opera della quale l'intelligenza si congiunge alle cose che stanno al di là di lei»²⁷, specificate come "superessere", "nulla", "tenebra". Pertanto secondo la lettura che noi facciamo oggi, l'equiparazione che Bonaventura opera tra la noetica di Agostino e quella di Dionigi non è attestata dai testi di Agostino, ma dall'ermeneutica fatta dai monaci e dai teologi dei sec. XII–XIII²⁸. Tale concor-

25. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In III Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, III, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1887, d. 26, a. 2, q. 1, ad 2, p. 570a.

26. AGOSTINO, *De vera religione*, 39, 72, a cura di A. Pieretti (Nuova Biblioteca Agostiniana, vol. VI/1), Città Nuova, Roma 1995, p. 108: «Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum».

27. DIONIGI AREOPAGITA, *I nomi divini*, VII, 1, in Id., *Tutte le opere*, p. 351. Per il testo greco, cfr. DIONYSIUS PS. AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, (Corpus Dionysiacum I), p. 194 (PG 3, 865C–865D); per la versione latina, cfr. *Dionysiaca* (Dionysiacum I), p. 385.

28. Cfr. DE LIBERA, *Introduction à la mystique rhénane*, pp. 33–46. Un'indagine sull'evoluzione delle modalità della conoscenza di Dio a partire dall'età di Bonaventura è offerta da B. FAES, *Aspetti dell'esperienza e della conoscenza sperimentale di*

danza affiora anche dalle espressioni con cui Bonaventura introduce i vari paragrafi di *Itinerarium VII*, dove apre con *de excessu mentali et mystico*, e il termine mistico pare proprio assunto da Dionigi; Bonaventura parla di *excessus mentalis*, e, al termine di *Itinerarium VII,1*, aggiunge: «restat ut haec speculando transcendeat», ossia il cammino alla trascendenza avviene *speculando!* Il percorso di Francesco è descritto con questi termini: «nel rapimento dell'estasi, trasportato in Dio», «divenuto [...] il modello della vita contemplativa», mirando «a questo stesso passaggio e alla stessa estasi»²⁹. Il *transitus* di Francesco è certamente oltre la noetica, ma il linguaggio di Bonaventura non se ne fa carico, e collega l'*excessus* mistico con l'eccesso della mente, lo descrive come il frutto di eccesso di contemplazione.

Bonaventura quindi va oltre Dionigi, ma lo fa assimilando il linguaggio dionisiano, usando cioè precisi passaggi testuali di Dionigi per dire le cose della mistica dell'amore dei monaci cisterciensi e vittorini, a sua volta reinterpretate con l'insistenza sul cristocentrismo e sulla valenza escatologica del *transitus* (di Cristo e di Francesco) letto come momento forte dell'apofatismo.

Un elemento determinante è l'uso bonaventuriano delle triadi di ascendenza dionisiana, ormai molto metabolizzate, in una forma dinamica del tutto personale: vedremo che nell'ultima opera di Bonaventura, la gerarchia e la sua base triadica è determinante per elaborare la propria lettura dell'escatologia; la Tearchia dionisiana ha una strutturazione nuova, in chiave escatologica, e il suo nome è "Gerusalemme celeste", già accennata (o presagita!) in alcuni passaggi dell'*Itinerarium*.

Dio in Tommaso Gallo, *Bonaventura, Ugo di Balma e Gerson*, in L. BIANCHI, C. CRISCIANI (a cura di), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di Maria Elena Reina*, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014, pp. 257–304. In particolare viene evidenziata la novità di Tommaso Gallo rispetto a Dionigi circa la conoscenza di Dio, novità cui Bonaventura aderisce (cfr. *ibidem*, pp. 263–266).

29. SAN BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, VII, 3, p. 567; cfr. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, p. 312b: «in Deum transiit per contemplationis excessum», «positus est in exemplum perfectae contemplationis», «ad huiusmodi transitum et mentis excessum».

2. L'anima gerarchizzata nelle *Collationes in Hexaëmeron*

Nella *collatio* XX sull'*Esamerone*, commentando la creazione nel quarto giorno del sole, della luna e delle stelle, Bonaventura dà l'avvio a una serie di considerazioni collegate a quella che definisce la visione dell'intelligenza sollevata per mezzo della contemplazione, precisando che la luminosa contemplazione della monarchia celeste è assomigliabile alla luce del sole: il sole viene cioè fatto corrispondere alla monarchia celeste per le tre caratteristiche del suo fulgore, la singolare purezza, la preclara limpidezza, la fiamma vivificante, che sono la fonte della contemplazione perfetta, quella dei rapimenti estatici. La luminosa contemplazione designata per mezzo della luna è rapportata alla contemplazione della chiesa militante, mentre per mezzo della luce delle stelle viene designata la considerazione della mente umana gerarchizzata. Nella *collatio* XXI si precisa che «sono le menti gerarchizzate per mezzo della gloria, come gli angeli e le anime beate, che primieramente ricevono queste illuminazioni e attributi; perché quel sole prima illumina loro, e per essi illumina noi»³⁰. Viene riportata poi la definizione di gerarchia di Dionigi: «La gerarchia è un ordine divino, scienza e azione assimilate, per quanto possibile al deiforme; che ascende nella similitudine di Dio, proporzionalmente alle illuminazioni immesse divinamente»³¹. Bonaventura spiega che l'influenza divina che opera nella gerarchia è costitutiva, non è cioè qualcosa di accidentale, ossia essa dice continuità con il primo principio, e ritorno in lui, non come cosa distanziata:

30. BIGI, *La sapienza cristiana*, p. 292; cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. XXI, 16, p. 434a: «mentes hierarchicae per gloriam, ut Angeli et animae beatae, quia ille sol primo illuminat illos et per illos nos».

31. *Ibidem*, p. 293; cfr. *ibidem*, coll. XXI, 17, p. 434a: «Est autem hierarchia ordo divinus, scientia et actio ad deiforme, quantum possibile est, assimilata, et ad inditas ei divinitus illuminationes proportionaliter in Dei similitudinem ascendens». Per il testo dionisiano cfr. DIONYSIUS PS. AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia*, III, 1, p. 17 (PG 3, 164D); testo latino (Dionysiaca, II), pp. 785–786. Questa definizione è presente anche nel testo dei *Praenotata* alla distinzione 9 del *Commento al II libro delle Sentenze*, dove propone tre definizioni di gerarchia, di cui questa è al secondo posto. Cfr. FAES DE MOTTONI, *San Bonaventura e la scala di Giacobbe*, pp. 42–53.

Onde la vera influenza è quella che emana e ritorna, come il Figlio è uscito dal Padre e ritorna in lui. Per questo Dionigi dice che la gerarchia è assimilabile alla sacra operazione, con scienza e azione, in quanto “tende in ogni modo possibile al deiforme”³².

Siamo di fronte a una perfetta ripresa del testo dionisiano circa i tratti essenziali della gerarchia, ordine sacro e cosmico. La novità viene presentata nel seguito del testo bonaventuriano:

Segue da tutto questo, che la gerarchia si dispone per mezzo di tre gerarchie, secondo la triplice illuminazione. Ed è necessario che ciascuna abbia tre ordini; e che la prima gerarchia sia appropriata al Padre, la seconda al Figlio, la terza allo Spirito santo; e inoltre che la prima gerarchia venga assimilata al Padre in tre attributi, la seconda al Figlio in tre attributi, e la terza allo Spirito santo in tre attributi, come si vedrà³³.

Teniamo presente che la prima gerarchia comprende troni, cherubini e serafini, la seconda dominazioni, virtù, potestà, la terza principati, arcangeli, angeli; Bonaventura sta dicendo che le assimilazioni di queste terne si attuano con il riferimento di ciascuna di esse al Padre in se stesso, al Padre in quanto è nel Figlio, e al Padre in quanto è nello Spirito santo; il processo continua reciprocando con il Figlio, in quanto è nel Padre, in se stesso e nello Spirito santo; poi con lo Spirito santo, in quanto è nel Padre, nel Figlio e in se stesso. Non indugio sul seguito del testo, che prosegue con

32. *Ibidem*, p. 293; cfr. *ibidem*, coll. XXI, 18, p. 434a: «Unde vera est influentia, quae egreditur et regreditur, ut Filius exivit a Patre et revertitur in ipsum. Unde dicit, quod est assimilata in sacra ordinatione, scientia et operatione per hoc, quod est “ad deiforme, quantum possibile est, ascendens”».

33. *Ibidem*, p. 294; cfr. *ibidem*, coll. XXI, 18, p. 434a: «Et ex hoc hierarchia dispositur per tres hierarchias, ut tripliciter illustrata. Et necesse est, quod quaelibet habeat tres ordines; et quod prima hierarchia approprietur Patri, secunda Filio, tertia Spiritui sancto; et quod prima hierarchia assimiletur Patri in tribus, et secunda in tribus Filio, et tertia Spiritui sancto in tribus, sicut patebit».

quella che Claudio Leonardi ha chiamato “l’orgia ternaria”³⁴ delle corrispondenze delle tre triadi combinate secondo una complicata enucleazione ternaria di modi, ricavati sia dalla speculazione filosofico-teologica, sia dalla Scrittura, sia dalla storia della chiesa. Esempi di figure che danno espansione a terne: patriarchi, profeti, apostoli, martiri, confessori, vergini, prelati, docenti, monaci; ognuna di queste categorie ha un triplice rapporto con le singole persone trinitarie, e ad esse sono dedicate le *collationes* XXI e XXII.

Arriviamo alla seconda parte della *collatio* XXII, che dal paragrafo 24 al 42 parla dell’anima gerarchizzata, paragonata, come già sappiamo, alla luce stellare, luce creata da Dio con il sole e la luna nel quarto giorno della creazione³⁵. I gradi gerarchici dell’anima nelle pagine di Bonaventura ottengono una articolazione inedita, non priva di difficoltà per la comprensione del lettore che deve calarsi in una nuova successione di terne. La base è data dai tre modi fondamentali dell’anima di gerarchizzarsi nella contemplazione, e che sono: il processo ascensivo, il processo discensivo e il processo regressivo o *reditus* nelle realtà divine. Nel processo ascensivo, «l’accoglimento risponde ai troni; la rivelazione risponde ai cherubini; l’unione risponde ai serafini»³⁶. Nel processo discensivo, le rispondenze sono con il desiderio e i serafini, con la perspicacia e i cherubini, con la tranquillità del giudizio e i troni. Nel processo regressivo compare una triplice modalità della contemplazione, l’unico dei tre processi che ha riscontro nell’*Itinerarium*, e che viene così presentata: «Si contempla Dio o in ciò che è fuori di noi, o in ciò che è in noi, o in ciò che è sopra di noi»³⁷. Lo sviluppo però segue una direzione inedita, ossia si parla di tre potenze (esteriori, interiori, superiori), che si connettono a tre operazioni (animale, intellettuale, divina), e sono queste operazio-

34. Cfr. LEONARDI, *Introduzione*, in *Bonaventura. La leggenda di Francesco*, p. LXX.

35. Cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. XXII, 24-42, pp. 441a-444b.

36. BIGI, *La sapienza cristiana*, p. 312; cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. XXII, 27, p. 441b: «Susceptio respondet Thronis, revelatio Cherubim, unio Seraphim».

37. *Ibidem*, p. 314; cfr. *ibidem*, coll. XXII, 34, p. 442b: «Unde Deus contemplatur aut in his quae sunt intra nos, aut extra nos, aut supra nos».

ni ad attuare la gerarchizzazione dell'anima, attivando risposdenze con potestà, virtù e troni della gerarchia celeste. Sembrerebbe che con queste elevazioni/gerarchizzazioni si pervenga all'incontro con il divino, «quando l'anima viene rapita in Dio o nel suo diletto»³⁸, ma Bonaventura non si ferma, non è qui l'approdo o *transitus* definitivo in Dio. Siccome l'uomo contemplativo è sempre vulnerabile, pecca di presunzione, in quanto «crede di avere tutto per rivelazione», Bonaventura dice che «perciò la donna, cioè l'anima gerarchizzata, ha due visioni: la visione dell'arca dell'alleanza e la visione della città santa»³⁹. A questo tema è dedicata l'ultima *collatio*, la XXIII (l'opera è rimasta incompiuta), che tratta dell'elevazione dell'anima verso la Gerusalemme celeste, un tema apocalittico, che era stato rapidamente accennato in *Itinerarium* IV,4.

La descrizione dell'approdo unitivo nella beata Tearchia avviene con la visione e godendo della Gerusalemme celeste, nel suo avvicinarsi tripartito di collocata nel cielo, che discende dal cielo, che risale al cielo. La discesa dal cielo coincide con la prima e con la seconda venuta del Verbo, così descritta: «il mirabile sorgere dell'umanità assunta si ha nella natività; il tramonto, nella crocifissione; la con-ascesa nella risurrezione e ascensione; il ritorno nel giudizio»⁴⁰. Si noti la distanza dalla conclusione dell'*Itinerarium*, che finiva con il Cristo sospeso e morente sulla croce; l'esito finale è qui diversamente sviluppato, con queste tensioni:

Infine, per essere gerarchizzata, l'anima deve vedere la città santa che ascende al cielo; questo avviene quando l'anima, con il vigore infuso in lei divinamente, mediante lo splendore e l'ardore irrag-

38. *Ibidem*, p. 316-317; cfr. *ibidem*, coll. XXII, 39, p. 443b: «quando facta est digna admissio et sancta perceptio, tunc rapitur in Deum sive in dilectum».

39. *Ibidem*, p. 318; cfr. *ibidem*, coll. XXII, 42, p. 444b: «Cedit similiter per errorem aestimationis, quae oritur ex praesumptione, quando credit, se omnia habere per revelationem. [...] Et ideo mulier, scilicet anima hierarchizata, videt duas visiones, scilicet arcam et civitatem».

40. *Ibidem*, p. 323; cfr. *ibidem*, coll. XXIII, 7, p. 446a: «Mirabilem, inquam, exortum in nativitate, occasum in crucifixione, conscensum in resurrexione et ascensione, regressum ad iudicium».

giato in lei dal sole eterno, piamente venera, specula in modo preclaro, fruisce santamente [...] Allora l'anima vede la città di Dio, cioè se stessa⁴¹.

Il suggello di tutto arriva dallo Spirito santo, che imprime il suo sigillo sulla fronte dell'anima contemplativa e sulla fronte degli eletti. A questo punto è chiaro che l'esito della gerarchizzazione dell'anima ottiene una spiegazione fondata teologicamente, avallata dalla parola di Dio, parola che l'anima è diventata capace di comprendere: ammessa alla visione della città di Dio, dice Bonaventura, l'anima vede se stessa, vede cioè la propria reale e definitiva collocazione nella Tearchia. Il tramonto della Crocifissione non è qui presentato come un *transitus* dalla croce al Padre, riconducibile alla morte mistica di cui parla la letteratura ascetica tradizionale; nel testo che stiamo commentando, alla crocifissione fa seguito la resurrezione e l'ascensione al cielo, e chiuderà con il ritorno del Cristo giudice nella *parousia*, nell'ulteriore spazio gerarchico dell'escatologia.

Come bilancio, possiamo dire che la perfezione definitiva, nell'ultimo Bonaventura, non è conseguibile solo con l'itinerario della mente, ma richiede un supporto teologico forte, che viene dal racconto esameronale della Genesi e dalle visioni dell'Apocalisse, postula cioè una contemplazione assidua e approfondita della sacra Scrittura, la quale contiene un autorevole tracciato di divinizzazione. Il livello è sicuramente oltre il tracciato di Dionigi, perché è chiaro che la gerarchizzazione dell'anima consegue la sua potenza dalla conoscenza contemplativa e dall'unione con l'ordine escatologico conosciuto per via di rivelazione, eppure Bonaventura continua a mantenere attivi i concetti base della gerarchia dionisiana, e non solo nella plurificazione delle terne triadiche, ma anche nel linguaggio che usa nelle pagine finali delle *Collationes in Hexaëmeron*,

41. *Ibidem*, pp. 323–324; cfr. *ibidem*, coll. XXIII, 9, p. 446a: «Tertio ad hoc, quod sit hierarchica, necesse est, ut videat civitatem in caelum ascendentem. Et hoc est, quando per infusum sibi divinitus vigorem, splendorem, ardorem a sole aeterno pie veneratur, praeclare speculatur, sancte perfruitur [...] tunc videt civitatem Dei, scilicet se ipsam».

senza fare riferimento esplicito alla *Teologia mistica* di Dionigi, e dà origine a qualcosa come una *koiné* linguistica adottata nella descrizione della vita contemplativa. Ne è riprova un paragrafo dell'ultima *collatio*, dove, parlando dello stadio in cui l'anima gerarchizzata accede al senso di Dio, il Dottore Serafico usa il vocabolario di Dionigi senza distinguerlo dal proprio:

È nella quiete che vi può essere lo stato adatto per pensare e contemplare; cioè nell'occidente, dove è quiete, pacificazione, caligine o apertura nella caligine. Per avere questo senso di Dio, si richiede il pacifico stato della mansione sublime, il cospetto perspicuo o il contuito della discrezione sagace, l'eccesso estatico della consolazione soave⁴².

Ai termini propri del linguaggio bonaventuriano, tra cui spicca il "contuito" o cospetto (da *conspicere*) perspicuo del sagace desiderio, vengono affiancati termini assunti dall'apofatismo dionisiano (quiete, caligine, aperture nella caligine), e questo in pagine nelle quali Bonaventura delinea la perfezione necessaria all'anima gerarchizzata per conformarsi alla città superna, per il definitivo *transitus* nella Gerusalemme celeste.

Abbiamo pertanto riscontrato, seguendo il tracciato della beatificazione dell'anima, il medesimo atteggiamento di Bonaventura nell'assunzione della dottrina gerarchica di Dionigi Areopagita che Joseph Ratzinger, con acume prospettico, aveva colto a proposito della teologia della storia, e cioè che

la concezione originariamente cosmica delle gerarchie di Dionigi viene trasformata in senso storico nello schema delle gerarchie dell'*Hexaëmeron*, ovvero non esiste un'unica gerarchia fissa, graduata dall'alto verso il basso, ma uno sviluppo gerarchico della

42. *Ibidem*, p. 330; cfr. *ibidem*, coll. XXIII, 27, p. 449: «In quiete enim potest esse status cogitandi et contemplandi, in Occidente scilicet, ubi est quies, conciliatio, caligo sive introitus in caliginem. — Ad istum sensum requiritur sublimis mansio-nis pacificus status, sagacis discretionis perspicuus conspectus vel contuitus, suavis consolationis ecstaticus excessus».

storia che appare in questo schema. Vista in funzione della Chiesa, la figura completa della gerarchia a nove cori non si dà semplicemente come disponibile sin dal principio, bensì essa è il risultato di una progressione storica che si sviluppa nel corso del tempo della salvezza⁴³.

43. J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, ed. Porziuncola, Assisi 2008, pp. 132–133.

Bonaventura, Tommaso e la considerazione dell'anima come *forma et hoc aliquid* nell'aristotelismo del XIII secolo

MASSIMILIANO LENZI*

La doppia considerazione dell'anima come *forma et substantia* o *forma et hoc aliquid* — dove *hoc aliquid* traduce il greco τὸδε τι, che esprime una delle note distintive della sostanzialità aristotelica e significa “un questo” — costituisce il dispositivo teorico col quale l'aristotelismo medievale ha recepito la dottrina dell'anima umana, facendone un'entità al contempo formale e sostanziale nel senso forte della sostrattività e della sussistenza. Semplificando, ma non troppo, si può dire che nel corso del XIII secolo tutti — compreso Tommaso d'Aquino — sostengono che l'anima dell'uomo è non solo forma e perfezione del corpo ma anche un'entità sussistente, per cui, come già lucidamente notava Sofia Vanni Rovighi diversi decenni or sono, il problema che accomuna e distingue una varietà di interpretazioni teoriche spesso in competizione fra loro «non è — come pure si continua a pensare — stabilire se l'anima umana sia sostanza pur essendo forma, ma come possa essere sostanza pur essendo forma»¹. Quello che allora vorrei proporre nelle pagine seguenti sono alcune riflessioni critiche a margine e in forza di questa considerazione semplice, ma non banale, precedute da una brevissima ricostruzione vagamente archeologica della questione. In una

* Sapienza – Università di Roma.

1. Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Alberto Magno e l'unità della forma sostanziale nell'uomo*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, 2 voll., Sansoni, Firenze 1955, II, pp. 98–112; rist. in EAD., *Studi di filosofia medievale*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1978, II, pp. 19–39: 23–24.

prima parte proverò quindi a mostrare, ancorché in modo davvero molto sommario, come, tra la fine del XII secolo e l'inizio del XIII, grazie a uno straordinario fenomeno di intertestualità e in corrispondenza di un determinato sapere teologico e cristiano, si sia formata una certa considerazione dell'anima come *forma e sostanza* che, neutralizzando le implicazioni attributiviste dell'ilemorfismo, ha reso storicamente possibile nel medioevo la costituzione di una "psicologia" aristotelica. In una seconda parte, invece, mettendo in prospettiva alcuni tratti salienti dell'interpretazione di Bonaventura con quella di Tommaso, vorrei provare a ricondurre le loro diverse esperienze teoriche a un orizzonte epistemico comune — quello equivoco e sovradeterminato dell'aristotelismo medievale —, sottoponendo a una rapida revisione critica una tesi storiografica tutt'ora egemone, nonostante alcuni significativi ripensamenti, che nella differenza tra le antropologie di Bonaventura e Tommaso vede soprattutto la differenza tra un aristotelismo eclettico e platonizzante e un aristotelismo tutto sommato conseguente².

2. Mi riferisco alla tesi di B. C. BAZÁN, *The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 64 (1997), pp. 95–126 (si veda anche Id., *13th Century Commentaries on De anima: From Peter of Spain to Thomas Aquinas*, G. FIORAVANTI, C. LEONARDI, S. PERFETTI [a cura di], *Il commento filosofico nell'occidente latino (sec. XIII–XV)*, Atti del colloquio Firenze–Pisa, 19–22 ottobre 2000, organizzato dalla SISMELE, Brepols, Turnhout, 2002, pp. 119–184), per i cui presupposti generali cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Publications universitaires–Béatrice–Nauwelaerts, Louvain–Paris 1966. Ampiamente discussa e criticata in M. LENZI, *Anima, forma e sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, Cisam, Spoleto 2011, la prospettiva di Bazán appare invece più o meno condivisa, tra gli altri, da D.N. HASSE, *The Early Albertus Magnus and his Arabic Sources on the Theory of the Soul*, «Vivarium» 46 (2008), pp. 232–252: 235; F. BOTTIN, *Unibilitas. Back to the Source of the Soul's Unibility to the Body*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale» 35 (2010), pp. 9–36; J. HALDANE, *Soul and Body*, in R. PASNAU, C. VAN DYKE (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 2010, I, pp. 293–304: 299–300; E. MITTEVA, *The Soul between Body and Immortality: The 13th Century Debate on the Definition of the Human Rational Soul as Form and Substance*, «Philosophia. E-Journal for Philosophy and Culture» 1 (2012), pp. 90–100; S.W. DE BOER, *The Science of the Soul. The Commentary Tradition on Aristotle's De anima, c. 1260–c. 1360*, Leuven University Press, Leuven 2013, pp. 23–25 e

I

Com'è noto e ben testimoniato dalle interdizioni universitarie del primo Duecento, con la riscoperta di Aristotele a fare il suo

30–33, e da C. SHIELDS, R. PASNAU, *The Philosophy of Aquinas*, Oxford University Press, New York 2016², pp. 190–210. Va però detto che proprio Bazán ha considerevolmente rivisto la sua posizione. Cfr. in particolare B.C. BAZÁN, *The Creation of the Soul According to Thomas Aquinas*, in K. EMERY, R. FRIEDMAN, A. SPEER (eds.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen Brown*, Brill, Leiden–Boston 2011, pp. 515–570 e ID., *Esquisse d'une anthropologie philosophique selon Thomas d'Aquin*, in THOMAS D'AQUIN, *L'âme et le corps*. Texte latin, traduction par J.B. Brenet; introduction par B.C. Bazán, Vrin, Paris 2016, pp. 7–113, dove a proposito della tesi tommasiana dell'anima *forma per se subsistens*, quello che prima, nel suo giudizio, si configurava come un aristotelismo portato ai limiti delle sue possibilità teoriche, appare adesso un aristotelismo senz'altro inconseguente, perché contraddetto da esigenze teologiche e religiose (questo impressionante e, per come lo posso giudicare io, sorprendente ripensamento è anticipato in ID., *On Angels and Human Beings. Did Thomas Aquinas succeed in Demonstrating the Existence of Angels?*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 77 (2010), pp. 47–85: 84). Alcune delle nuove conclusioni di Bazán vanno in una direzione che trovo assolutamente condivisibile. A maggior ragione però mi sembra del tutto superfluo continuare a insistere su un'evoluzione del pensiero di Tommaso. Bazán immagina che dopo una fase eclettica e dualista, Tommaso abbia guadagnato un'avanzata interpretazione della teoria aristotelica dell'anima forma, che avrebbe però epistemicamente sconfessato e sacrificato sull'altare della teologia, cercando in maniera indebita di conciliarla con la tesi religiosa dell'immortalità dell'anima. Questa lettura si fonda su una pregiudiziale contrapposizione tra un'antropologia filosofica e una teologica e deriva in definitiva dal tenace presupposto “neoscolastico” della neutralità religiosa della filosofia (in questo senso cfr. la persistente polemica con Gilson e il significativo appello a Van Steenberghen in *Esquisse d'une anthropologie philosophique*, pp. 18 e 38). Ma i testi non la supportano. L'antropologia di Tommaso è una ed è indifferentemente teologica e “aristotelica”, ma di un aristotelismo strettamente funzionale ai presupposti teologici che ne comandano l'interpretazione (sull'uso e l'interpretazione tutt'altro che neutrale di Aristotele da parte di Tommaso rimando al mio *Entre Averroès et l'Aristote latin. Thomas d'Aquin interprète de Physique*, II, 2, 194b9–15, in J.-B. BRENET, O. LIZZINI [éds.], *La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline moderne / Studying Arabic Philosophy. Meanings, Limits and Challenges of a Modern Discipline*, Vrin, Paris 2018, pp. 445–471), per cui la nozione di *forma per se subsistens*, nozione non meno filosofica che “cristiana”, resta un portato assolutamente coerente del suo Aristotele, così come il suo aristotelismo profondamente teologizzante e platonizzante resta un fenomeno tipicamente medievale.

ingresso in Occidente è una rappresentazione del mondo di cui il medioevo cristiano ha avvertito subito i limiti naturalistici. Nel caso poi della considerazione dell'anima, l'impatto inizialmente traumatizzante è stato amplificato dal fatto che i latini, in primo luogo attraverso il commento al *Timeo* di Calcidio e quindi ben prima che una traduzione del *De anima* fosse resa disponibile, avevano conosciuto le tesi essenziali della psicologia aristotelica attraverso il filtro polemico del sostanzialismo platonico, alla luce del quale Aristotele, assimilando l'anima a una forma, ne avrebbe di fatto ridotto la natura a quella di un'affezione corporea³. Nel corso del XII secolo non mancano quindi testimonianze di quanti, recepitando l'istanza critica di Calcidio nel quadro dell'ontologia di *Categorie* e dello spiritualismo agostiniano, affermano, contro Aristotele, che anziché forma e attributo del corpo l'anima è una sostanza spirituale per sé sussistente, posta in relazione al corpo solo in quanto principio della sua animazione⁴.

Ora, come ho cercato di mostrare in un precedente lavoro, a valere è qui un'intuizione teorica di matrice sostanzialmente porfiriana⁵. È Porfirio infatti che distingue e mette a frutto in diversi contesti una duplice considerazione dell'anima, per sé (καθ' αὐτήν), in quanto sostanza intelligibile e separata, e in relazione (κατὰ

3. Cfr. CALCIDIUS, *In Platonis Timaeum commentarius*, in societatem operis coniuncto P. J. Jensen, edidit J. H. Waszink, Brill, Londini et Leidae 1962, CCXXV, p. 240, ll. 2–6, che in forma semplificata prolunga nell'Occidente latino l'istanza critica di PLOTINUS, *Enneades* IV, 7[2], 8⁵, C. D'Ancona (ed.), Pisa University Press, Pisa 2017, pp. 142–147. Ma si veda parimenti NEMESIUS EMESEUS, *De natura hominis*, M. Morani (ed.), Teubner, Leipzig 1987, II, pp. 17, ll. 9–10 e 26, ll. 10–11 (Id., *Premnon physicon* a N. Alfano arciepiscopo Salerni in latinum translatum, recognovit C. Burkhard, Teubner Lipsiae 1917, II, pp. 25, ll. 3–5 e 36, ll. 19–21; Id., *De natura hominis*, traduction de Burgundio de Pise, G. Verbeke, J.R. Moncho [edd.], Brill, Leiden 1975, II, pp. 24, ll. 35–36 e 35, ll. 75–76).

4. Si veda ad esempio l'anonimo *Liber Alcidi de immortalitate animae*, P. Lucentini (ed.), Istituto Universitario Orientale, Napoli 1984, II, 9–11, pp. 35–43.

5. Cfr. LENZI, *Anima, forma e sostanza*, pp. 1–100, a cui rimando per una più ampia e approfondita disamina dell'intera questione.

σχέςιν), in quanto principio di animazione del corpo⁶. Ed è a questa distinzione, filtrata attraverso l'onto-logia di *Categorie*, che va ricondotta in particolare la differenza tipicamente agostiniana tra *spirito* e *anima*, cioè tra l'anima considerata per sé (*ad seipsum*), in quanto sostanza di natura spirituale, e l'anima considerata rispetto al corpo (*ad corpus*), in quanto principio della sua vivificazione⁷. Una classificazione in base alla quale il nome *anima*, avvertito, sul modello di *angelus*, come deverbale di *animo*, è stato assunto a nominare la cosa, ma connotandone la funzione di animazione anziché la natura spirituale, secondo una prospettiva logico-grammaticale ben compendiata dall'adagio *anima est nomen officii*⁸.

A me sembra allora che l'origine del modello peripatetico e medievale della doppia considerazione dell'anima sia tutta in una mossa semplice ma geniale, consistita nell'assumere come referente della definizione aristotelica l'anima intesa in questo preciso significato logico e grammaticale. In questo modo ad essere definita come *forma* o più propriamente come *perfezione* — termine con cui sia la greco-latina di Calcidio sia l'Aristotele arabo-latino traducono il greco ἐντελέχεια — non è più, come voleva Aristotele e

6. Si veda PORPHYRIUS, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, E. Lamberz (ed.), Teubner, Leipzig 1975, III, p. 2, ll. 3-4; ID., *Symmikta zetemata*, in ID., *Fragmenta*, A. Smith (ed.), Teubner, Stuttgartiae et Lipsiae 1993, II, 261F, ll. 42-62 (NEMESIUS, *De natura hominis*, III, pp. 41-42), e ID., *Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων*, in ID., *Fragmenta*, 253F, ll. 114-116.

7. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Explanatio in canticum B. Mariae*, PL 177, 418-420: «Nam spiritus ad substantiam dicitur, anima ad vivificationem [...], unus et idem spiritus, ad seipsum spiritus [...] et ad corpus anima. [...]. Anima autem humana, quia et in corpore esse habet et extra corpus, proprie et anima vocatur et spiritus. Sed anima dicitur in quantum est vita corporis; spiritus autem in quantum est ratione praedicta substantia spiritualis», da mettere in relazione almeno con AUGUSTINUS, *De natura et origine animae*, C.F. Urba, I. Zycha (edd.), F. Tempsky-G. Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1913 (CSEL 60), IV, 23, 37, p. 417, ll. 1-11.

8. Sull'origine e la diffusione di questo adagio, cfr. M. LENZI, *Anima est nomen officii. Avicenna, Filopono, Agostino e lo statuto paronimico del nome 'anima' nel dibattito antropologico del XIII secolo*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *The Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy*. Papers of the International Congress (Rome 29 October-1st November 2005), 2 voll., Brepols, Turnhout 2012 («Nutrix», 4), II, pp. 443-477.

presupponeva la sua critica neoplatonica, la natura assoluta dell'anima, il suo τί ἐστίν⁹, ma quella disposizione funzionale che qualifica l'anima in relazione al corpo, un aspetto meramente accidentale che fa dell'anima un'entità concreta e come tale passibile di una duplice considerazione: come *sostanza* in quanto natura di un certo genere e come *perfezione* in quanto termine di una certa relazione.

Per quanto ci è dato saperne, questa mossa la compie John Blund, il primo dei maestri delle arti a noi noti ad aver composto, intorno al 1200, un trattato peripatetico sull'anima. È Blund infatti che per primo reagisce all'obiezione antiaristotelica che vuole l'anima, in quanto forma e perfezione del corpo, ridotta a un mero attributo corporeo, affermando che in realtà il nome *anima* designa (*designat*) il suo oggetto (*rem suam*) — la *res nominis* che potrebbe essere la stessa funzione di animazione oppure la sostanza che ne costituisce il fondamento — in “concrezione” (*in concretione*), che significa che il nome *anima*, in quanto nome concreto, esprime la funzione di animazione nella sua condizione di con-crescita o combinazione, vale a dire come forma inerente a un soggetto, oppure, ma è la stessa cosa, che designa quello stesso soggetto in quanto disposto ad animare il corpo. *Anima*, spiega infatti Blund, significa la sostanza secondo l'accidente che la dispone in relazione al corpo che anima e in quanto lo anima (*significat enim substantiam sub quodam accidente in relatione ad corpus organicum in quantum ipsum animatur et vivificatur per ipsam*), ed è in virtù di questo accidente e non della sua natura spirituale e sussistente che l'anima è detta perfezione del corpo¹⁰.

L'iniziativa di Blund, per quanto creativa, non è però priva di ispirazione. Blund deve infatti la propria intuizione ad Avicenna, che in un celeberrimo passaggio del suo *De anima* anticipa significativamente questa mossa, scrivendo che quando si definisce con Aristotele l'anima una perfezione, non se ne pregiudica la natura,

9. Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, II, 1, 412a5, W.D. Ross (ed.), Oxonii 1990⁸.

10. Cfr. IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D.A. Callus, R.W. Hunt (edd.), British Academy, London 1970, II, 1, 16, pp. 5–6 e analogamente II, 2, 21, p. 7, ll. 1–6.

e cioè nella sua prospettiva la sostanzialità e la sussistenza, perché la si definisce in quanto “anima” (*secundum hoc quod est anima*), che è il nome che compete alla cosa non in ragione della sua sostanza ma in quanto governa il corpo e si relaziona ad esso (*hoc enim nomen anima non est inditum ei ex sua substantia sed ex hoc quod regit corpora et refertur ad illa*)¹¹.

La testimonianza di Avicenna è impressionante, perché a ben vedere rivela il quadro profondamente simile, nonostante tutto, nel quale l'Occidente latino si è trovato a recepire il “nuovo” Aristotele, e grazie soprattutto al peripatetismo arabo, tanto che l'adagio “tradizionale” *anima est nomen officii* verrà d'ora in poi indifferentemente attribuito allo stesso Avicenna¹². Per dirla quindi in breve, se questa tesi peripatetica i latini sono stati pronti a integrarla è perché l'avevano di fatto anticipata, sicché si può aggiungere che grazie ad Avicenna (e all'intuizione di Blund) il nuovo Aristotele si è rivelato improvvisamente capace di interpretare quelle stesse esigenze, in linea di principio antiaristoteliche, dello spiritualismo agostiniano. Ma la cosa forse più interessante è la spiegazione di questo fenomeno di affinità e assimilazione, che può essere fatto risalire alla costituzione storica delle filosofie di Agostino e Avicenna e in particolare all'origine comune dei loro platonismi. Anche Avicenna è infatti debitore della sua iniziativa che, come ho già avuto modo di scrivere altrove, affonda le proprie radici nell'Aristotele tardo antico di Giovanni Filopono, il quale, nel tentativo di neutralizzare l'inseparabilità che compete all'anima in quanto perfezione

11. AVICENNA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, S. Van Riet (ed.), 2 voll., Brill, Louvain–Leiden 1968–1972, I, 1, vol. I, pp. 26–27, ll. 24–32. Cfr. altresì DOMINICUS GUNDESSALINUS, *Tractatus de anima*, J.T. Muckle (ed.), «*Mediaeval Studies*» 2 (1940), pp. 23–103, I, p. 33, ll. 24–29: «Sed quoniam aliqua vis relationis est in hoc quod dicitur anima – anima enim animati anima, et omne animatum anima animatum est – tunc rationabilius videtur ut id quo corpora animantur anima vocetur. Hoc enim nomen anima non est ei inditum a sua essentia, sed ex hoc quod regit corpora et refertur ad illa».

12. Cfr. ad es. PETRUS HISPANUS, *Obras filosóficas II, comentario al «De anima» de Aristoteles*, M. Alonso (ed.), Bolaños y Aguilar, Madrid 1944, II, 1, p. 505, ll. 4–6: «Dicit enim Ysidorus et Avicenna quod anima nomen est officii et non essentiae».

(ἐντελέχεια) si serve dello stesso modello porfiriano che sostanzia la tradizione latina. In particolare, come Blund e Avicenna dopo di lui, Filopono afferma che non è quanto alla sua natura di sostanza separata e sussistente che l'anima razionale si definisce perfezione del corpo, ma quanto a quello stesso aspetto relazionale e funzionale che ne giustifica l'imposizione del nome. L'anima si dice infatti "anima" rispetto al corpo (ἡ γὰρ ψυχή πρὸς τὸ σῶμα λέγεται), per il fatto di animarlo e di vivificarlo (παρὰ γὰρ τὸ ψυχοῦν τε καὶ ζωοποιεῖν τὸ σῶμα ψυχή κέκληται), ed è soltanto in base a questa relazione (ἐκ τῆς σχέσεως) — spiega — che si definisce una perfezione, configurandosi quindi inseparabile solo logicamente, proprio come l'uomo che non può essere definito senza la nave quando lo si considera in quanto pilota¹³.

Ricapitolando, possiamo allora dire che con la sua iniziativa John Blund prolunga nell'Occidente latino l'Aristotele della tarda antichità, sovrapponendolo alla preesistente tradizione agostiniana sulla base di un'affine e comune origine porfiriana. E in questo senso la sua operazione appare del tutto legittima e funzionale, per cui la sovrapposizione e la contaminazione del modello avicenniano dell'anima *perfectio et substantia* con quello teologico e agostiniano dell'anima *anima et spiritus*, sovrapposizione e contaminazione che si prolungano e si rinnovano con estrema sistematicità nel corso del XIII secolo, anziché costituire l'espressione di un indebito e intemperante eclettismo, rivelano la sorprendente ma storicamente determinata capacità dell'Aristotele tardo antico di Avicenna di farsi interprete di alcune fondamentali esigenze dello spiritualismo cristiano. Ma la cosa davvero notevole è che questo modello trova un impensato elemento di forza anche in ciò che ne rappresenta

13. IOHANNES PHILOPONUS, *In Aristotelis De anima libros commentaria*, M. Hayduck (ed.), G. Reimeri, Berolini 1897 [rist. De Gruyter 1960], II, 1, p. 225, ll. 1-4 e ID., *De aeternitate mundi contra Proclum*, H. Rabe (ed.), Leipzig 1899, VI, 24, p. 195, ll. 17-20, su cui M. LENZI, *John Blund, Giovanni Filopono e le radici tardoantiche dell'Aristotele medievale*, in A. MUSCO, C. COMPAGNO, S. D'AGOSTINO (a cura di), *Universalità della ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo*. Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (Palermo, 16-22 settembre 2007), vol. II/1, Officina di Studi Medievali, Palermo 2012, pp. 261-270.

la principale debolezza teorica, ovvero la pretesa pseudoaristotelica di ridurre la condizione formale dell'anima a una disposizione meramente accidentale della sua natura. Questa riduzione, infatti, che è quanto in un primo momento consente ai latini di recepire la definizione aristotelica, disinnescandone le micce dell'attributivismo, è apparsa ben presto insoddisfacente non solo da un punto di vista "filosofico", ma anche "teologico", per cui sono stati gli stessi presupposti antropologici cristiani che ne avevano comandato la ricezione a esigere di questo modello un ripensamento e una maturazione teorica. Il *De anima* si è così costituito e senza eccezioni, almeno fino alla "novità" averroista della seconda metà degli anni '60, come il punto di partenza di una lunga e complessa iniziativa esegetica e dottrinale che mentre ha cercato di ricostituire su un piano strettamente teorico l'unità e l'integrità psicosomatica della persona, e di farlo alla luce di un destino cristiano di immortalità e di resurrezione, ha offerto l'illusione che questo avvenisse attraverso un progressivo recupero di Aristotele e dei principi più autentici del suo ilemorfismo. Per dirla allora in estrema sintesi, la mia tesi è che Bonaventura, al pari di Tommaso, appartenga a pieno titolo a questa storia, la quale altro non è che la storia dell'aristotelismo nella sua ambigua e sovradeterminata costituzione medievale¹⁴.

II

Cominciamo col dire che anche per Bonaventura, come per tutti i maestri del XIII secolo, il problema è che l'anima dell'uomo, nata in principio *per se existere* o *subsistere*, deve essere ontologicamente capace di separarsi dal corpo a cui è unita in qualità di forma e perfezione. Si tratta allora di stabilire quale sia la condizione primaria di questa separabilità (per tacere qui delle implicazioni ulteriori della sostrattività e dell'agenzialità, per cui l'anima deve essere non solo separabile, ma anche titolare di azioni e passioni

14. Faccio qui mie, adattandole al contesto, le parole di A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris 1993, p. 363; trad. it. *Storia della filosofia medievale*, Jaca Book, Milano 1995, p. 341.

proprie che ne giustifichino la separazione), che Bonaventura individua nella composizione ileomorfica della sua natura, affermando che l'anima razionale oltre ad essere *forma* e *perfezione* del corpo è anche in senso proprio un *hoc aliquid*, vale a dire "un questo", un individuo concreto nel genere della sostanza. Assumendo infatti il punto di vista di *Categorie*, dove *hoc aliquid* significa l'ente concreto, e interpretando questa concretezza alla luce dell'ontologia di *Metafisica*, Bonaventura fa dell'anima una sostanza composta di forma e materia, benché di una materia spirituale anziché corporea, tale cioè da trascendere le proprietà fisiche dell'estensione, della generazione e della corruzione¹⁵. È assolutamente cruciale insistere sul fatto che Bonaventura difende questo statuto sostanziale, attribuito in modo esclusivo all'anima razionale¹⁶, per ragioni coerentemente e consapevolmente teoriche e vorrei dire metafisiche¹⁷. Nella sua prospettiva ogni creatura per sé esistente è un *hoc aliquid* e ogni

15. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (ed.), *Opera omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885, d. 17, art. 1, q. 2, resp., pp. 414b-415a: «[...] anima rationalis, cum sit hoc aliquid et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, [...] habet intra se fundamentum suae existentiae, et principium materiale a quo habet existere et formale a quo habet esse [...]. Illa autem materia sublevata est supra esse extensionis et supra esse privationis et corruptionis, et ideo dicitur materia spiritualis». Bonaventura fa sua un'interpretazione di Aristotele fondata su *Categoriae*, 5, 3b10-13 (ma cfr. anche *De anima*, II, 1, 412a7-9) e ampiamente condivisa, in base alla quale la nozione di *hoc aliquid*, in ragione dell'individualità di cui è espressione, si predica del composto anziché della sola forma (cfr. ad es. ANONYMUS MAGISTRI ARTIUM, *Sententia super II et III De anima*, B.C. Bazán [ed.], Éditions de l'Institut supérieur de philosophie-Peeters, Louvain-la Neuve-Louvain-Paris 1998, II 1, p. 6, ll. 93-94: «[...] compositum autem est quod vere est hoc aliquid constitutum ex materia et forma», e altresì BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 7, p. 2, art. 2, q. 1, ar. 4, p. 197a: «[...] forma non est hoc aliquid» e *ibidem*, d. 18, art. 1, q. 3, sc 4, p. 440a: «[...] hoc aliquid autem dicit formam cum materia»). Si vedano però *Metaphysica*, V, 8, 1017b23-26; VII, 1, 1028a11-12; 3, 1029a27-30; VIII 1, 1042a26-31; IX 7, 1049a35 e XII 3, 1070a11-12, dove τὸδε τι proprio in quanto nota distintiva della determinazione sostanziale costituisce un attributo primario della forma anziché del composto.

16. Cfr. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 15, art. 1, q. 1, ad 2, p. 375b.

17. Valgono qui le considerazioni di A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*,

hoc aliquid è un individuo concreto che deve la sua realizzazione a una composizione ilemorfica: esso esiste in virtù della materia ed è quello che è in virtù della forma¹⁸. Se l'anima deve quindi poter sussistere di per sé, è necessario che essa goda di una certa completezza ilemorfica e sostanziale, che però è da intendersi meno come una completezza essenziale che esistenziale. Come vedremo infatti anche per Bonaventura l'anima non è propriamente un ente del mondo classificabile nel genere della sostanza come una specie, ma solo il principio sussistente di un ente di questa natura.

Molto ci sarebbe da dire sulla natura e i presupposti teorici che costituiscono la peculiarità di questa opzione dottrinale. Io qui vorrei però limitarmi a una considerazione essenziale. Una certa tradizione interpretativa, nel giudicare questa tesi di Bonaventura espressione di un aristotelismo inadeguato, perché ancora eclettico e platonizzante, ha assunto un punto di vista critico grosso modo riconducibile all'Aristotele di Tommaso, sottolineando come l'anima non possa essere al contempo una forma e un individuo completo in essere e specie nel genere della sostanza, perché una simile entità sarebbe incapace di costituire un individuo ulteriore¹⁹. Ora

Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 251–255, contro ogni appello banalizzante all'argomento dell'inadeguata comprensione dell'ontologia aristotelica.

18. Cfr. anche BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 3, p. 1, art. 2, q. 3, resp., pp. 109b–110a.

19. Si veda ad es. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de anima*, in Id., *Opera omnia. Editio Leonina*, XXIV/1, B.C. Bazán (ed.), Commissio Leonina–Les Éditions du Cerf, Roma–Paris 1996, q. 1, ar. 1, pp. 3–4, ll. 3–10, dove l'implicito riferimento è a ARISTOTELES, *Metaphysica* VII, 13, 1039a3–8, W. Jaeger (ed.), Oxonii 1992¹¹. Naturalmente nessuno ignora che l'obiezione non sfugge di per sé neanche a Bonaventura (*In II Sententiarum*, d. 17, art. 1, q. 2, ar. 6, p. 413b: «[...] nihil autem, quod est hoc aliquid et completum in se, venit ad constitutionem tertii, ita quod ex anima et corpore fit unum per essentiam»), ma quello che si contesta è la sua capacità di tenerne effettivamente conto, facendo dell'anima un'entità «non meno essenzialmente forma che sostanza», una soluzione appunto eclettica che implicherebbe e testimonierebbe l'inadeguata comprensione dell'ilemorfismo (cfr. BAZÁN, *The Human Soul*, pp. 110–113, ma già TH. CROWLEY, *Roger Bacon. The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie–James Duffy & Co., Louvain–Dublin 1950, p. 122. D'altra parte, «che Tommaso avesse dell'ilemorfismo una comprensione più esatta e raffinata di

benché Bonaventura propriamente neghi, come si è anticipato, che l'anima sia questo genere di ente, il punto che mi sembra decisivo non è tanto la sua distanza da Aristotele — del tutto evidente —, quanto il criterio usato per misurarla, e cioè il peculiare aristotelismo di Tommaso, un criterio in base al quale diventa poi del tutto naturale, semplicemente perché pregiudicato, stabilire un'analogia e ulteriore distanza anche da Tommaso. Io invece penso che se misurate rispetto alla filosofia aristotelica le posizioni di Bonaventura e Tommaso si rivelino perfettamente equidistanti, e al di là delle loro effettive differenze teoriche e dottrinali, perché situate sul medesimo piano epistemico e culturale.

Si dice che concependo l'anima come un individuo ilemorficamente concreto e determinato, Bonaventura si sia precluso la possibilità di fare dell'anima la forma di un corpo, di considerarla cioè come un principio essenzialmente incompleto — dove a valere come criterio interpretativo è l'idea che anima e corpo, in qualità di forma e materia, siano principi co-essenziali, vale a dire essenzialmente correlativi, perché parti costitutive e «trascendentali» di un'unica essenza²⁰. Io penso però che questo modello mereologico — per altro esplicitamente condiviso dallo stesso Bonaventura²¹

quella della maggior parte dei suoi contemporanei», Bazán lo ribadisce anche in *Esquisse d'une anthropologie philosophique*, p. 72).

20. Secondo una terminologia e una prospettiva critica che per quanto posso giudicare va fatta risalire al classico e influente R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1951.

21. Bonaventura sostiene, secondo il comune sentire teologico medievale, che l'anima non costituisce una specie a sé, un ente del mondo separato e indipendente dal corpo, ma la parte essenziale e costitutiva di un individuo di una determinata specie, cfr. SAN BONAVENTURA, *Sermoni de diversis (Sul tempo)*, in *Opere di san Bonaventura XII/1*, introd., revisione del testo latino, trad. e note di M. Lenzi, Città Nuova, Roma 2017, XXI, 5, pp. 354–356 (testo latino a fronte): «Philosophi arabes dubitaverunt utrum anima esset vera perfectio corporis, sed verum est quod anima et corpus una est species, et anima propria forma est corporis et per essentiam inclinatur ad corpus sicut proprius actus ad propriam materiam, quia anima est actus proprius corporis». Cfr. analogamente Id., *In I Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, I, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1882, d. 8, p. 2, art. un., q. 3, ar. 2, p. 170a (l'a-

— non sia un criterio adeguato per misurare il tasso di aristotelismo degli autori medievali, perché è esattamente l'oggetto che andrebbe spiegato da un punto di vista archeologico, rappresentando quella certa interpretazione dell'ilemorfismo aristotelico che si è formata in corrispondenza del sapere del XIII secolo e che delle soluzioni di Bonaventura e Tommaso costituisce l'orizzonte comune. L'idea che anima e corpo costituiscano parti coesenziali è infatti funzionale a un'interpretazione antropologica — quella tipicamente medievale — che consente di pensare questa correlazione indipendentemente da una implicazione esistenziale. Ma è chiaro che da un punto di vista aristotelico — dove per altro la forma non è parte dell'essenza ma è l'essenza²² — ciò che esprime la dipendenza della forma dalla materia è proprio il fatto, per dirla con Enrico Berti, che la forma, per esistere, deve essere forma di una materia²³. Se

nima in qualità di forma dà l'essere al corpo unendosi ad esso secondo l'essenza); *In II Sententiarum*, d. 1, p. 2, art. 3, q. 2, ar. 3, p. 49a (l'anima costituisce una parte dell'uomo); *ibidem*, d. 18, art. 2, q. 2, resp., p. 449b (l'uomo è una vera *species* costituita da un'unità di anima e corpo); *ibidem*, d. 26, art. un., q. 3, ad 4, p. 639b e d. 31, art. 1, q. 1, resp., p. 741b (l'unità di anima e corpo è di carattere essenziale).

22. Cfr. G. GALLUZZO, *Il problema dell'oggetto della definizione nel commento di Tommaso d'Aquino a Metafisica 10–11*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 12 (2001), pp. 417–465.

23. E. BERTI, *Il concetto di «sostanza prima» nel libro Z della Metafisica*, «Rivista di filosofia» 80 (1989), pp. 3–23; 7: «[...] la sostanza materiale non è un composto di due parti, bensì una forma che, per esistere, deve essere forma di una materia [...]». Quando BAZÁN, *The Human Soul*, pp. 98–101 (ma cfr. ancora Id., *Esquisse d'une anthropologie philosophique*, pp. 19–21) assume come genuinamente aristotelica l'interpretazione — tipicamente medievale — che della nozione di *hoc aliquid* offre Tommaso (*Sententia libri De anima*, in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia. Editio Leonina*, XLV/1, Commissio Leonina–Vrin, Roma–Paris 1984, p. 69, ll. 101–104: «Substantia vero composita est que est hoc aliquid. Dicitur enim esse hoc aliquid aliquid demonstratum quod est completum in esse et specie, et hoc competit soli substance composite»), mi sembra che attribuisca indebitamente ad Aristotele una tesi piuttosto funzionale a una prospettiva teorica — quella dello stesso Tommaso che dissociando l'essenza dall'esistenza fa dell'anima razionale un'entità essenzialmente completa ed essenzialmente incompleta, cioè un'entità sussistente ma di tipo formale — chiaramente estranea ad Aristotele. Questa estraneità la condivide adesso anche Bazán (*Esquisse d'une anthropologie philosophique*, p. 91: «Ce faisant [scil.: sostenendo che l'anima possa possedere la sussistenza senza posse-

allora si considerano le cose da questo punto di vista, le soluzioni di Bonaventura e Tommaso, al netto delle loro differenze teoriche e dottrinali, appaiono non solo equidistanti, ma anche ugualmente problematiche. Tommaso afferma che l'anima si unisce al corpo nell'unità dell'essenza, perché trae il corpo a partecipare del proprio essere. Tuttavia non è chiaro dal punto di vista strettamente teorico che cosa giustifichi questa unione, che appare presupposta anziché spiegata — e del resto forma e materia in Aristotele non sono cose o principi che devono essere uniti, ma aspetti diversi di un'unica e medesima cosa²⁴. Da un punto di vista metafisico la forma per sé sussistente di Tommaso non ha bisogno del corpo per esistere più di quanto ne abbia bisogno il concreto ileomorfo di Bonaventura²⁵. Il corpo serve all'anima solo per svolgere alcune delle sue funzioni. E infatti entrambi finiscono per giustificare la dipendenza dell'anima dal corpo in termini essenzialmente strumentali, appellandosi al fatto che l'anima razionale, per quanto incorporea, non può prescindere da un corpo nel quale maturare una conoscenza empirica della verità — che per altro è tesi squisitamente avicenniana²⁶.

dere la completezza essenziale], Thomas loge au cœur de son anthropologie une incohérence dont elle ne se défera pas»), negando però quella che invece a me sembra una profonda coerenza nel pensiero di Tommaso e nell'interpretazione di Aristotele che questo pensiero esige e comanda.

24. Si veda ARISTOTELES, *Metaphysica*, VIII, 6, 1045b7–19.

25. Cfr. ad es. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 1, ad 1, p. 10, ll. 342–349: «Ad primum ergo dicendum quod licet anima habeat esse completum, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur, tum quia illud idem esse quod est animae communicatur corpori ut sit unum esse totius compositi, tum etiam quia etsi possit per se subsistere non tamen habet speciem completam, set corpus advenit ei ad complementum speciei».

26. Al pari di Tommaso (cfr. LENZI, *Anima, forma e sostanza*, pp. 247–248 e nota 150, con riferimento ad Avicenna), anche Bonaventura ritiene che alla sua nascita l'anima sia priva di qualsiasi conoscenza (*In II Sententiarum*, d. 3, p. 2, art. 2, q. 1, ad 4, p. 121a–b), che andrà acquisita attraverso i sensi e l'esperienza (*In I Sententiarum*, d. 16, art. un., q. 2, sc 1, p. 281a; *In II Sententiarum*, d. 23, a. 2, q. 1, ar. 4, p. 537a–b, e *Sermoni de diversis*, XXXIII, 18, pp. 482–484), per cui l'anima ha bisogno del corpo per potersi realizzare come natura intellettuale ed è per questo che essa è creata nel corpo (*ibidem*, d. 18, art. 2, q. 2, resp., p. 450) e non in ragione di una radicale dipendenza ontologica e causale.

Si potrebbe però obiettare che in Tommaso, anche se l'unione è presupposta e non giustificata, l'unità della persona sia realmente fondata nell'unità dell'essere e della forma sostanziale. Ora la soluzione di Tommaso è senza dubbio originale e creativa e per la sua eleganza estremamente suggestiva, ma non mi sembra che le sue implicazioni teoriche siano state esplorate fino in fondo. Quando ad esempio si dice che Bonaventura, concependo l'anima come un individuo concreto nel genere della sostanza, si sarebbe precluso la possibilità di fare dell'anima un principio intrinsecamente correlativo al corpo, perché tra le altre cose avrebbe sottratto al corpo la responsabilità della sua individuazione²⁷, si dimentica che anche per Tommaso, non entrando nel processo di costituzione dell'esistenza dell'anima, il corpo non entra neanche in quello della sua individuazione, se non in maniera puramente estrinseca e occasionale — anche se il fatto di cominciare a esistere nel corpo rende in qualche modo deducibile ai suoi occhi una certa forma di inclinazione e di dipendenza essenziale (ma questa è anche, mi sembra, la tesi di Bonaventura). Secondo Tommaso, infatti, l'anima instaura nel corpo l'irripetibilità di un'esistenza singolare che però non dipende ontologicamente dal corpo, perché l'anima, al pari delle sostanze separate, riceve da Dio un essere assoluto e sussistente e deve al corpo solo l'occasione della sua creazione e della sua moltiplica-

27. Cfr. A.C. PEGIS, *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Pontifical Institut of Mediaeval Studies, Toronto 1976², pp. 140–141. Secondo Bonaventura l'anima razionale è un individuo che deve la sua singolarità alla reciproca appropriazione dei propri principi intrinseci, materia e forma (*In II Sententiarum*, d. 3, p. 1, art. 2, q. 3, resp., p. 109b). L'individuazione deriva infatti dall'esistenza di una forma nella materia (*ibidem*, q. 2, resp., p. 106b). Questo permette a Bonaventura di sottrarsi più agevolmente alla classica obiezione averroista sulla moltiplicazione numerica dell'intelletto (*ibidem*, d. 18, art. 2, q. 1, ad 1, p. 447a), come sottolinea PETAGINE, *Aristotelismo difficile*, pp. 261–262. Sul problema dell'individuazione in Bonaventura, si vedano P.O. KING, *Bonaventure (b. ca. 1216; d. 1274)*, in J.J.E. GRACIA (ed.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150–1650*, State University of New York Press, Albany 1994, pp. 141–172, e G. PINI, *The Individuation of Angels from Bonaventure to Duns Scotus*, in T. HOFFMANN (ed.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden–Boston 2012, pp. 79–115: 79–85.

zione numerica²⁸. Ora una simile soluzione, da un punto di vista aristotelico, dove non è questione né di creazione, né di sussistenza separata, non può essere più conveniente o avanzata di quella di Bonaventura. In entrambi i casi infatti l'anima deve la propria unità/individualità non a un corpo da cui dipende la sua realizzazione, ma a un modo di essere assoluto e separato — e qui poco importa che a fondare questa singolarità e questa esistenza sia una composizione ilemorfica, cioè nella spiegazione di Bonaventura un'appropriazione reciproca di forma e materia, piuttosto che una determinazione puramente formale.

Si potrebbe però ancora obiettare che mentre la soluzione di Bonaventura resta impigliata in un dualismo di sostanze — benché Bonaventura dica espressamente che l'anima in quanto forma è la causa dell'essere del corpo²⁹ —, la grande tesi tommasiana dell'unità della forma sostanziale interpreti in maniera più coerente e conseguente l'ilemorfismo aristotelico. Io però dubito che le cose stiano così. Semplificando e senza entrare nel merito di una discussione che mi porterebbe lontano, a me sembra che la peculiare e vertiginosa implicazione metafisica della dottrina tommasiana, che come è noto arriva ad attribuire all'anima — già di per sé sussistente e come tale creata e infusa da Dio quando il corpo è già formato — una precontinenza intelligibile e virtuale di tutte le determinazioni formali della materia umana, compresa la corporeità,

28. Tommaso difende una teoria spiritualista dell'individuazione di matrice essenzialmente avicenniana (cfr. LENZI, *Anima, forma e sostanza*, pp. 211–213), che riconduce la moltiplicazione numerica delle anime all'irripetibile rapporto che ciascuna di esse ha con il proprio corpo. Tommaso non dice che il corpo è la causa dell'individuazione dell'anima, perché questa dipende dalla causa della sua esistenza, che è Dio. Il corpo è solo l'occasione di questa esistenza, essendo l'occasione della sua creazione. L'anima non è quindi individuata dalla materia ma in relazione (*secundum habitudinem*) ad essa (cfr. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 1, ad 2, pp. 10–11, ll. 350–359; q. 3, resp., pp. 27–28, ll. 305–318, e q. 6, ad 13, pp. 52–53, ll. 353–357).

29. Sul dualismo di Bonaventura, cfr. PEGIS, *St. Thomas and the Problem of the Soul*, p. 146 e ancora B.C. BAZÁN, *Pluralisme de formes ou dualismes de substances? La pensée pré-thomiste touchant la nature de l'âme*, «Revue philosophique de Louvain», 67 (1969), pp. 30–73: 62–64.

se rende la sua prospettiva irriducibile a qualsiasi interpretazione banalmente dualista, l'allontana contestualmente dall'ilemorfismo aristotelico per avvicinarla piuttosto al monismo e al trascendentismo plotiniano³⁰.

Ad ogni modo va detto che Bonaventura, al pari di Tommaso, esclude che l'anima sia un ente specificamente completo e come tale incapace di entrare in composizione essenziale con il corpo e si sforza di pensare la sua natura di forma e sostanza come lo statuto di un'entità ibrida, non meno essenzialmente forma che sostanza: sostanza in virtù del fondamento intrinseco della propria singolarità e sussistenza, forma in ragione di un'altrettanto intrinseca *unibilitas* che, nella sua essenziale correlazione al corpo, la costituisce come parte e principio di una sostanza ulteriore. Bonaventura deve l'impiego della nozione di *unibilitas*, alla generazione teologica immediatamente precedente. Si tratta di un neologismo scolastico probabilmente derivato da una sostantivizzazione dell'aggettivo *unibilis* e riconducibile a un vocabolario dell'unione di matrice cristologica e porfiriana³¹. Ed è proprio in questo contesto eminentemente teologico, ma non estraneo a influenze aristoteliche, che matura la prospettiva secondo la quale il fatto di essere unibile non costituisce un semplice modo di essere della sostanza dell'anima, ma il tratto specifico del suo genere spirituale, la sua differenza costitutiva³². Esattamente come Tommaso, ma prima di lui, Bonaven-

30. Ho già espresso questa considerazione in *Anima, forma e sostanza*, p. 252, con particolare riferimento a THOMAS DE AQUINO, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, in *Id., Opera omnia. Editio Leonina*, XXIV/2, J. Cos (ed.), Commissio Leonina-Les Éditions du Cerf, Roma-Paris 2000, art. 3, ad 16, p. 48, ll. 609-611 e PLOTINUS, *Enneades*, II 7[37], 3, É. Bréhier (ed.), Le Belles Lettres, Paris 1964, pp. 94-95.

31. Cfr. ancora LENZI, *Anima, forma e sostanza*, pp. 137-144.

32. Cfr. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. I, p. 2, a. 3, q. I, resp., p. 49a: «[...] sed eo ipso nata est anima uniri corpori quo nata est corpus vivificare: ergo penes unibilitatem sumitur animae ad angelum differentia essentialis specifica», con lo studio di T.M. OSBORNE jr., *Unibilitas: The Key to Bonaventure's Understanding of Human Nature*, «Journal of the History of Philosophy» 37 (1999), pp. 227-250 (ma cfr. anche M. BIENIAK, *The Soul-Body Problem at Paris ca. 1200-1250. Hugh of St. Cher and His Contemporaries*, Leuven University Press, Leuven 2010, pp. 39-41), che

tura afferma infatti che l'anima in senso proprio non è una specie ma la parte di una specie che appartiene al genere della sostanza solo per riduzione, vale a dire in qualità di principio³³. Ed è proprio questo statuto mereologico e formale ciò di cui si fa carico la nozione di *unibilitas*, una proprietà intrinseca ed essenziale che certo Bonaventura, declinando il lessico platonico–agostiniano della vita affettiva, indica per lo più come una tendenza, un'inclinazione e un appetito al perfezionamento del corpo³⁴, ma per esprimere proprio quella privazione che, nell'illusione di un recupero delle istanze più autentiche dell'ilemorfismo, restituisce una rappresentazione eminentemente cristiana della natura dell'anima: una natura logicamente e ontologicamente incompleta, priva della dignità angelica e umana della persona, perché parte della persona, intrinsecamente protesa in concorso col corpo alla sua realizzazione. Prolungando una tradizione teologica che risale alla prima metà del XII secolo, Bonaventura afferma infatti che questa *unibilitas* costituisce contestualmente la ragione per cui l'anima separata non è persona, perché a definire lo statuto di persona oltre alla singolarità e alla

corregge l'interpretazione di J.F. QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Pontifical Institut of Mediaeval Studies, Toronto 1973, pp. 120–137, dove l'*unibilitas* è concepita come un elemento di mediazione che differenzia la posizione di Bonaventura da quella di Tommaso (cfr. invece THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, in ID., *Opera Omnia. Editio Leonina*, IV–XII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Ex typographia Polyglotta, Romae 1888–1906, I, q. 75, a. 7, ad 3, t. V, p. 207; ID., *Quaestiones disputatae de anima*, q. 3, resp., p. 27, ll. 305–310 e ID., *Compendium theologiae*, in ID., *Opera Omnia. Editio Leonina*, XLII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Editori di San Tommaso, Roma 1979, I, 85, p. 110, ll. 165–171).

33. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 1, p. 2, art. 3, q. 1, resp., p. 48a: «[...] anima non est species, sed speciei pars, nec est in genere secundum rectam lineam ut species vel individuum, sed a latere, vel magis per reductionem sicut principium». L'enfasi (cfr. BAZÁN, *The Human Soul*, p. 114, ma ancora *Esquisse d'une anthropologie philosophique*, pp. 21 e 89–90) data ad analoghe formulazioni tommasiane è del tutto indebita né soprattutto può essere attribuita a merito di una più adeguata comprensione dell'ontologia aristotelica della forma, essendo un tratto assolutamente comune e condiviso.

34. Cfr. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 17, art. 1, q. 2, ad 6, p. 416a–b; *ibidem*, q. 3, resp. e ad 4, pp. 417b–418b, e *ibidem*, d. 18, a. 2, q. 2, ad 2, p. 450b.

razionalità concorre anche l'irripetibilità (*incommunicabilitas*). In breve l'anima non è persona perché in ragione della con-formità al tutto, che le compete a titolo di parte, anziché un *in-dividuum* è un *dividuum*, una natura condivisa dall'individuo di cui è parte³⁵. Il che tra l'altro spiega quella inquietudine che impedisce all'anima separata di godere pienamente della beatitudine fino alla resurrezione del corpo — un'intuizione agostiniana parimenti condivisa com'è noto dall'antropologia tommasiana³⁶.

Tutto questo allora per dire che attraverso le opportunità offerte da un aristotelismo recepito mediante schemi teologici tradizionali, la dottrina di Bonaventura esprime le stesse intenzioni antiplatoniche e cristiane che contraddistinguono la dottrina tommasiana. Esattamente come Tommaso, Bonaventura afferma che l'anima in quanto *hoc aliquid* è un'entità esistenzialmente indipendente dal corpo e in quanto forma un'entità essenzialmente dipendente, perché contraddistinta dallo statuto incompleto di parte, riconducibile al genere della sostanza solo per riduzione e perciò priva dello statuto ulteriore di persona. La tradizione storiografica, però, quando

35. BONAVENTURA, *In III Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, III, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1887, d. 5, art. 2, q. 3, resp., p. 136b: «Quamvis autem in anima separata sit reperire singularitatem et dignitatem, non est tamen reperire incommunicabilitatem, quia appetitum et aptitudinem habet, ut uniatu corpori ad constitutionem tertii. Et ideo necesse est ipsam carere distinctione personalitatis». Cfr. BIENIAK, *The Soul-Body Problem*, pp. 47–90 e LENZI, *Anima, forma e sostanza*, pp. 32–42.

36. Cfr. SAN BONAVENTURA, *Sermoni de diversis*, XXI, 5, pp. 354–356: «Et haec requies consummatur in resurrectione. Appetitus enim est animae ad corpus et retardatur anima ne tota feratur in caelum quousque coniungatur corpori [...]. Et ideo anima non est beata perfecta beatitudine nisi cum corpore». Il riferimento, celeberrimo, è ad AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, I. Zycha (ed.), Tempus, Vindobonae 1894 (CSEL 28/1), XII, 35, p. 432, ll. 20–24. Cf. altresì BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, coll. VII, 5, p. 366a e SAN BONAVENTURA, *Sermoni de diversis (Sui santi)*, in *Opere di san Bonaventura XII/2*, revisione del testo latino, trad. e note di M. Lenzi, Città Nuova, Roma 2017, XLIX, 11, pp. 280–283 (e analogamente THOMAS DE AQUINO, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, art. 3, ad 5, p. 30, ll. 360–366).

non ha semplicemente ignorato queste esplicite prese di posizione, le ha minimizzate, giudicandole non supportate da un'adeguata fondazione teorica e come tali dunque ingiustificate. Solo Tommaso, questa in breve la tesi spesso corrente, attraverso la nozione di *forma per sé sussistente* sarebbe riuscito a pensare nella sua radicalità l'essere dell'anima — pure sussistente — come “esser forma del corpo” e quindi a identificarne l'essenza con l'“essere animato del corpo”³⁷. Solo Tommaso cioè sarebbe riuscito a concepire l'anima come un'autentica forma del corpo. Ma è chiaro che le cose non stanno affatto così e che i limiti e le difficoltà di Bonaventura sono esattamente i limiti e le difficoltà di Tommaso, limiti intrinseci direi al suggestivo ma arduo tentativo di fare dell'ontologia aristotelica della forma lo strumento di rappresentazione non solo dell'integrità psicosomatica della persona, ma anche di una immortalità dell'anima che esige la resurrezione del corpo.

Riprendiamo ad esempio la nozione di *unibilità*. Senza dubbio, interpretando la natura formale dell'anima in termini di *unibilità*, cioè di un'attitudine essenziale a unirsi al proprio corpo, Bonaventura dà una interpretazione insoddisfacente dell'ontologia aristotelica, perché sostanzialmente estranea al suo orizzonte empirico e dottrinale. In particolare, anche se la sua interpretazione va nella direzione di un preteso superamento del carattere estrinseco e accidentale dell'unione di anima e corpo, ciò accade senza che se ne fornisca una ragione autentica. Come si è già avuto modo di dire, affermare che l'anima si unisce al corpo in virtù della sua unibilità, non spiega in cosa consista questa unità. Identificare la forma con la stessa capacità di una certa materia di adempiere alle funzioni per cui è stata organizzata, costituisce una spiegazione plausibile, perché causalmente determinata, del fatto che tra forma e materia debba sussistere una relazione intrinseca e non accidentale. Non è invece così per l'*unibilitas*, nozione misteriosa che semplicemente

37. Era la tesi di BAZÁN, *The Human Soul*, pp. 114–123 (ma cfr. anche R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 71–72 e 94 e SHIELDS, PASNAU, *The Philosophy of Aquinas*, p. 205), adesso ampiamente ritrattata in BAZÁN, *Esquisse d'une anthropologie philosophique*, pp. 89–113.

presuppone ciò che pretende di giustificare, limitandosi a esprimere e reificare un'esigenza. D'altra parte, però, come altro definire la dipendenza della forma dalla materia, quando questa forma deve in primo luogo godere di una indipendenza esistenziale? E infatti l'*habitus essentialis* di cui ad esempio parla Tommaso non è concettualmente diversa dall'*unibilitas* di Bonaventura³⁸. Il fatto è che tutte le interpretazioni medievali dell'anima devono tener conto della sua ineludibile duplicità di natura, per cui il definire l'anima come forma e sostanza, nonostante la problematicità teorica, non è indice banale di eclettismo, ma per così dire esigenza di struttura. Tommaso e con lui molti dei suoi interpreti enfatizzano, come espressione di autentico o più autentico aristotelismo, l'identità di essere che nella sua interpretazione lega l'anima al corpo. Ma è chiaro che questa identità è solo apparente, perché parziale. L'essere dell'anima, e intendo qui l'essere che per così dire ne esprime l'essenza, continua infatti a trascendere il corpo, perché la natura intellettuale dell'anima è contraddistinta esattamente da questa trascendenza su cui si fonda la sua sussistenza³⁹. L'anima possie-

38. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, P. Mandonnet (ed.), Lethiel-leux, Paris 1929, vol. II, d. 17, q. 2, a. 2, resp., p. 432: «Hoc autem Aristoteles reprobatur, ostendens animam cum det esse substantiale et specificum in tali corpore, habere essentialem habitudinem ad corpus, in tantum quod anima quae dat esse uni corpori aliud perficere non possit» (e altresì Id., *Quaestiones disputatae de anima*, q. 6, ad 13, p. 52, ll. 353–355) — dove non va taciuto che il latino *habitus* corrisponde letteralmente al greco $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$.

39. Faccio qui mie le parole di F. AMERINI, *Tommaso d'Aquino. Origine e fine della vita umana*, Edizioni ETS, Pisa 2009, p. 71 (trad. ingl.: *Aquinas on the Beginning and the End of Human Life*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London 2013, pp. 45–46). Amerini giustamente riconduce questa trascendenza al possesso da parte dell'anima di una potenza, l'intelletto, che trascende il corpo. Resta però inteso che l'immaterialità dell'intelletto dipende dall'immaterialità dell'anima («Unde non sequitur quod potentia est immaterialior quam essentia, set ex immaterialitate essentiae sequitur immaterialitas potentiae» [THOMAS DE AQUINO, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, art. 11, ad 12, pp. 122–123, ll. 408–410]), e che questa va a sua volta ricondotta a una metafisica della trascendenza e della partecipazione che dell'anima così come di ogni forma naturale comanda l'origine e il grado di perfezione (cfr. LENZI, *Anima, forma e sostanza*, pp. 232–248, ma la questione mi sembra meritevole di ulteriore approfondimento e conto pertanto di

de un essere assoluto perché nella gerarchia delle forme è l'infima delle sostanze intellettuali⁴⁰. Tommaso quindi, come acutamente e criticamente gli rimprovera anche Sigieri, fa coesistere nell'anima due ragioni d'essere opposte e contrarie: quella per cui qualcosa ha l'essere unitamente alla materia e quella per cui qualcosa è in grado di sussistere per sé e separatamente — di qui la sua definizione di *forma per se subsistens*, che dell'anima *forma et hoc aliquid* costituisce una precisa e consapevole interpretazione⁴¹. Del resto come ho già avuto modo di scrivere a me sembra che fin dagli inizi della sua carriera Tommaso si sia fatto interprete di una tesi o se si preferisce di una intuizione univoca, secondo la quale l'anima umana è uno

tornarci in un prossimo lavoro). Il mancato riconoscimento di una metafisica della derivazione e dell'unità gerarchica di provenienza come principio architettonico e autentico cuore pulsante dell'ontoteologia di Tommaso (e della sua appropriazione dell'ontologia aristotelica), è quanto consente di banalizzare la teoria tommasiana della gerarchia delle forme fraintendendone la portata teorica ed esplicativa e interpretandola in chiave emergentista e addirittura evolutiva (cfr. BAZÁN, *Esquisse d'une anthropologie philosophique*, pp. 31–34, ma anche SHIELDS, PASNAU, *The Philosophy of Aquinas*, pp. 197–206, che fanno di Tommaso un materialista non riduzionista!).

40. Ad es. THOMAS DE AQUINO, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 2, resp., p. 30, ll. 314–316.

41. Cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, B. Bazán (ed.), Publications universitaires–Béatrice–Nauwelaerts, Louvain–Paris 1972, III, p. 80, ll. 62–66: «Et sunt istae rationes essendi, qua aliquid habet esse unite ad materiam et qua aliquid habet rationem subsistentis per se et separate, oppositae, adeo quod eidem inesse non possunt. Unde anima intellectiva non potest habere rationem per se subsistentis et, cum hoc, unum facere cum materia et corpore in essendo». Per questo interpretare la raffinata nozione di *forma per se subsistens* come alternativa al cosiddetto eclettismo “pretomista” della doppia considerazione dell'anima come *forma et hoc aliquid* mi sembra storicamente e concettualmente sbagliato e proprio nell'esatta misura in cui l'una costituisce l'espressione dell'altra. La cosa appare poi assolutamente paradossale se riferita alla prima delle questioni disputate da Tommaso sull'anima dove, nonostante ci si sia sforzati di suggerire l'impressione opposta (cfr. BAZÁN, *The Human Soul*, p. 116, su cui LENZI, *Anima, forma e sostanza*, p. 208 e nota 28, ma si veda adesso anche BAZÁN, *Esquisse d'une anthropologie philosophique*, pp. 90–91), va ricordato che Tommaso nella sua determinazione non nega ma afferma che l'anima razionale è *forma et hoc aliquid* (cfr. *Quaestiones disputatae de anima*, q. 1, resp., p. 9, ll. 286–290).

spirito il cui grado metafisico di imperfezione gli impone una destinazione fisica. Appartiene senz'altro alla natura di questo spirito il fatto di essere forma di un corpo e quindi parte e principio di una quiddità ulteriore. Ma il fatto di non possedere completezza nel suo genere se non con il concorso del corpo non contraddice la sua spiritualità, ma ne esprime esattamente la misura e il grado, che è quello di una spiritualità debole, che per realizzarsi non può prescindere da un corpo a cui appartenere e in cui maturare una conoscenza non innata della verità⁴².

Se interpretata in questo senso a me sembra allora che la posizione di Tommaso non sia affatto così eterogenea rispetto a quella di Bonaventura, e benché le loro soluzioni siano per contenuti diverse, esse appaiono accomunate dalle medesime problematiche, dai medesimi principi e dalle medesime esigenze, tanto da potersi ricondurre al comune orizzonte dell'aristotelismo medievale, di cui condividono la stessa equivochezza o, se si preferisce, lo stesso eclettismo (se con ciò si vuole esprimere la necessità di ripensare e trascendere, risignificandoli, quei modelli teorici ereditati dall'antichità e concepiti per esigenze estranee a quelle medievali). Ma questo dipende dal fatto — e concludo — che in un contesto storicamente determinato come quello della cristianità medievale, quella di un autore antico e precristiano come Aristotele resta una funzione prevalentemente d'uso e gli elementi soprattutto platonici che ne accompagnano e ne sovradeterminano la ricezione si configurano come il reagente fondamentale per catalizzare una sistematica costituzione teologica della sua ontologia e aprirla ad altrimenti impensate compatibilità religiose.

42. Riprendo qui quanto scritto in LENZI, *Anima, forma e sostanza*, pp. 247–248.

Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine (Sal 4,7)

Il concorso tra il *verum mentibus impressum/naturaliter insertum*
e le *rationes aeternae* in Bonaventura

DAVIDE RISERBATO*

I

A conclusione di un contributo dedicato a *Bonaventura e il fondamento della conoscenza certa*, rilevavo l'esigenza di chiarire quale rapporto noetico intercorra tra le nozioni naturalmente impresse nella mente umana (*omne verum mentibus impressum/naturaliter insertum*) e le idee o forme ideali (*rationes aeternae*), cause esemplari del mondo e similitudini delle cose conosciute —, senza le quali non possiamo conoscere *certitudinaliter*, relazione che non sembra sia stata ancora approfondita dagli studi critici¹. Tale esigenza nasceva

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano — Pontificia Università Antonianum, Roma.

1. Cfr. D. RISERBATO, *Bonaventura e il fondamento di ogni conoscenza certa*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 109/4 (2017), pp. 879–888. Non ritengo che tale problematica sia riconducibile alla questione discussa esplicitamente in *BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, Quaestiones de scientia Christi*, q. 4, in in PP. Collegii a S. Bonaventurae, ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, pp. 17–27 che riguarda pur sempre il rapporto tra intelletto creato e *rationes aeternae*. Cfr. T. SCARPELLI, *Bonaventure's Christocentric Epistemology: Christ's Human Knowledge as the Epitome of Illumination in De scientia Christi*, «Franciscan Studies» 65 (2007), pp. 62–86: 68–72; W. PETERSENS BORING, *Revising our approach to "Augustinian illumination". A reconsideration of Bonaventure's Quaestiones disputatae de scientia Christi IV, Aquinas's Summa theologiae Ia.84, 1–8, and Henry of Ghent's Summa quaestionum ordinarium, Q. 2, art. 1, 2*, «Franciscan Studies» 68 (2010), pp. 39–81: pp. 68–70; 76–81.

in particolare a partire dall'accostamento di due testi bonaventuriani, raccordati sulla base del loro comune riferimento, in ambito gnoseologico, al tema particolare della *certitudo*. Nella quarta delle questioni disputate *De scientia Christi* (primavera del 1254)², infatti, Bonaventura richiama l'attenzione sulla necessità di un riferimento alle ragioni eterne come alle condizioni conoscitive di ogni conoscenza certa (*cognitio certitudinalis*), affermando che «tutto ciò che si conosce con certezza lo si conosce nella luce delle ragioni eterne»³. Nel primo articolo della prima delle questioni disputate *De mysterio Trinitatis* (1254–1255)⁴, poi, il Serafico attribuisce al soggetto conoscente una conoscenza certa e indubitabile della proposizione che afferma l'esistenza di Dio (*Deum esse*), nella misura in cui la cono-

2. BONAVENTURA, *Quaestiones de scientia Christi*, q. 4, p. 17: «Utrum quidquid a nobis certitudinaliter cognoscitur cognoscatur in ipsis rationibus aeternis». Considerata come il frutto dell'*inceptio* di Bonaventura quale maestro reggente, cfr. J.G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et saint Anselme*, «Antonianum» 47 (1972), pp. 333–361: 339 e 348; ID., *Introduction à Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1988, p. 5; J.F. QUINN, *Chronology of saint Bonaventure 1217–1257*, «Franciscan Studies» 32 (1972), pp. 168–186: 181, insieme al sermone *Omnium artifex docuit me sapientia* e all'opuscolo *De reductione artium ad theologiam*, cfr. J. HAMMOND, *Dating Bonaventure's Inception as Regent Master*, «Franciscan Studies» 67 (2009), pp. 179–226: 217–221; PETERSENS BORING, *Revising our approach to "Augustinian illumination"*, p. 43.

3. BONAVENTURA, *Quaestiones de scientia Christi*, q. 4, resp., p. 22b: «omne, quod cognoscitur certitudinaliter, cognoscitur in luce aeternarum rationum». Tutte le traduzioni, salvo diversa indicazione, sono mie. La questione ricorre anche in altri autori, cfr. MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *In I Sententiarum*, d. 35, qq. 7–8, Todi, Biblioteca Comunale, ms. 122, ff. 115–118; ID., *Quaestiones disputatae de cognitione*, q. 2, in ID., *Quaestiones disputatae de fide et cognitione*, Quaracchi, Firenze 1957, pp. 222–248; THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, in ID., *Opera Omnia*. Editio Leonina, IV–XII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Ex typographia Polyglotta, Romae 1888–1906, I, q. 84, art. 5, pp. 321–323; IOANNIS PECHAM, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 3, in G. Melani (ed.), *Tractatus de anima Ioannis Pecham*, Edizioni "Studi Francescani" S. Francesco, Firenze 1948, pp. 131–138; ID., *Quodlibet IV (Romanum)*, q. 4, in ID., *Quodlibeta Quatuor*, F. Delorme, G.J. Etzkorn (edd.), Grottaferrata 1989, pp. 182–186.

4. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, q. 1, art. 1, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (ed.), *Opera omnia*, V, p. 45: «Utrum Deum esse sit verum indubitabile».

scenza di tale verità (*verum*), come del resto i princìpi primi per sé noti, è innata alla mente razionale⁵.

Alla luce di queste considerazioni, mi sembra di qualche interesse tentare di soddisfare all'esigenza di chiarimento circa il rapporto e il concorso tra una verità innata — o conoscenza innata di un *verum* —, fondamento di ogni conoscenza certa, e le ragioni eterne a loro volta condizioni conoscitive di ogni conoscenza certa. A tale scopo, non potendo limitarmi all'analisi di un luogo preciso consacrato alla risoluzione della questione, si procederà attraverso un percorso tracciato principalmente nel solco del dialogo e di un confronto tra le osservazioni sviluppate da Bonaventura nei due testi sopra richiamati.

II

In via preliminare, vorrei anzitutto sottolineare la distinzione fondamentale che qui emerge tra *verum* e *veritas*. Per quanto nella consuetudine linguistica sia invalso indicare una proposizione vera (*verum*), connotandola metonimicamente con la stessa verità (*veritas*) che rende vera la proposizione, il linguaggio di Bonaventura è abbastanza attento a non sfumarne troppo la differenza, che nel nostro caso è declinata secondo la coppia *Deum esse (verum) / existentia Dei (veritas)*.

A questa precisazione si aggiunga inoltre l'identificazione in termini agostiniani della Verità eterna (*incommutabilis veritas, veritas aeterna, divina veritas, summa veritas*, ma anche *verum necessarium, verum increatum, summum verum...*)⁶ con Dio, nella quale solo, o mediante la quale soltanto, è possibile conoscere ogni *verum/veritas*. In secondo luogo, e di là da questa sua ultima accezione, ritengo importante rilevare la distinzione in seno alla nozione di *veritas* che, in un passaggio della q. 2 *De scientia Christi*, troviamo strettamente intrecciata con quella di *similitudo* con la quale il Serafico connota spesso le stesse ragioni eterne:

5. Cfr. *infra*, nota 32.

6. Cfr. BONAVENTURA, *Quaestiones de scientia Christi*, q. 4, pp. 17–20.

la verità si intende in due modi: nel primo, essa coincide con l'entità di una cosa, secondo quanto afferma Agostino nei *Soliloquia*: “vero è ciò che è”. Nel secondo, la verità è la luce espressiva nella conoscenza intellettuale secondo quanto afferma Anselmo nel *De veritate*: “La verità è la rettitudine che si può percepire solo con la mente”. Nel primo modo, la verità è ragione del conoscere, ma remota; nel secondo, è *ragione prossima e immediata del conoscere*. Quando, dunque, si afferma che la verità è salvaguardata nella stessa entità della cosa più che nella [sua] similitudine, ciò è vero della verità intesa nel primo senso, non nel secondo. Ma quella verità, che è ragione prossima e immediata del conoscere, è maggiormente salvaguardata nella similitudine che è presso l'intelletto, massimamente e soprattutto in quella similitudine che è esemplativa delle cose. Quella similitudine esemplare, infatti, esprime la cosa più perfettamente di quanto la cosa causata esprima se stessa⁷.

La nozione di verità qui più interessante per le riflessioni che seguiranno è quella veicolata dal secondo plesso della distinzione, che coincide con la “luce espressiva” presente nella conoscenza intellettuale. Quanto invece alle ragioni eterne, ancora nella stessa q. 2, Bonaventura precisa che «Dio conosce le cose per mezzo delle ragioni eterne»⁸, le quali «non sono le vere essenze e le quiddità delle cose, dal momento che queste ragioni non sono una realtà diversa dal Creatore [...]: perciò è necessario che siano forme esem-

7. *Ibidem*, q. 2, n. 9, p. 10a: «veritas dupliciter dicitur: uno modo veritas idem est quod rei entitas, secundum quod dicit Augustinus in Soliloquiis, quod “verum est id quod est”. Alio modo veritas est lux expressiva in cognitione intellectuali, secundum quod dicit Anselmus in libro de Veritate, quod “veritas est rectitudo sola mente perceptibilis”. Primo modo veritas est ratio cognoscendi, sed remota; secundo modo est *ratio cognoscendi proxima et immediata*. Cum ergo dicitur, quod veritas magis salvatur in ipsa rei entitate quam in similitudine; verum est de veritate primo modo, non secundo. Sed veritas illa, quae est ratio cognoscendi proxima et immediata, illa magis salvatur in similitudine quae est apud intellectum, maxime et potissime in illa similitudine quae est exemplativa rerum; illa enim similitudo exemplaris perfectius exprimit rem quam ipsa res causata exprimat se ipsam» (corsivo mio).

8. *Ibidem*, resp., p. 8b: «Deus cognoscit res per rationes aeternas».

plari e, per questo, similitudini rappresentative delle cose stesse; e pertanto sono i criteri del conoscere»⁹.

Certificata, dunque, l'identità tra la nozione di ragione eterna e quella di similitudine, dal momento che il secondo termine può essere assunto in diverse accezioni si può precisare il senso di tale identità approfondendo ulteriormente la nozione stessa di similitudine. Al riguardo, il maestro francescano ci avverte che

si deve osservare che si parla di similitudine in due accezioni: in un senso, per la confluenza di due cose in una terza, e in questo caso si definisce similitudine la medesima qualità di cose differenti. In un'altra accezione si parla di similitudine nella misura in cui una cosa è similitudine di un'altra, e questo in due modi: una è la similitudine imitativa, e in questo senso la creatura è similitudine del Creatore; un'altra invece è la similitudine esemplativa, e in questo senso nel Creatore la ragione esemplare è similitudine della creatura. In entrambi i casi, tale similitudine, cioè l'imitativa e l'esemplativa, è esprime ed espressiva; e questa è la similitudine richiesta *perché si abbia un sapere intorno alle cose*¹⁰.

Il genere di similitudine in cui rientrano le ragioni eterne e che è ragione o criterio del conoscere (*ratio cognoscendi*) non può che essere quella esemplativa, necessaria — insieme all'imitativa —

9. *Ibidem*: «Hae autem sempiternae rationes non sunt rerum essentiae verae et quidditates, cum non sint aliud a Creatore [...]: et ideo necesse est, quod sint formae exemplares, ac per hoc ipsarum rerum similitudines repraesentativae; et ideo cognoscendi rationes sunt». Cfr. M. AROSIO, *Sapienza e scienza in Bonaventura da Bagnoregio. Epistemologia teologica ed esegesi biblica*, a cura di M. Mancinelli e D. Riserbato, Cantagalli, Siena 2019, pp. 252–258.

10. *Ibidem*, pp. 8b–9a: «notandum est, quod similitudo dupliciter dicitur: uno modo per convenientiam duorum in tertio, per quem modum dicitur esse “similitudo rerum differentium eadem qualitas”. Alio modo dicitur similitudo, quia unum est similitudo alterius; et hoc est dupliciter: quaedam est similitudo imitativa, et sic creatura est similitudo Creatoris; quaedam autem est similitudo esemplativa, et sic in Creatore ratio exemplaris est similitudo creaturae. Utroque autem modo dicta similitudo, videlicet imitativa et esemplativa, est exprimens et expressiva; et haec est similitudo, *quae requiritur ad rerum notitiam habendam*» (corsivo mio).

«perché si abbia un sapere intorno alle cose»¹¹. Le specie alle quali il nostro intelletto ricorre sono similitudini “imitative” delle cose, mentre dalla parte di Dio, il cui sapere produce le cose e non ne è invece prodotto¹², le similitudini sono “esemplative” e coincidono con l’essenza stessa di Dio, che è la somma verità:

l’essenza stessa, in quanto ragione del conoscere, svolge il ruolo di similitudine, e in tal modo parliamo di similitudine a proposito della conoscenza divina, similitudine che non è altro che l’essenza stessa di Colui che conosce¹³.

Tuttavia, di là dall’impossibilità per l’intelletto umano di sospendere il ricorso alla similitudine imitativa, Bonaventura sottolinea qui anche la necessità per noi della similitudine esemplativa «perché si abbia un sapere intorno alle cose»¹⁴. La necessità del concorso di entrambe attesta in modo inequivocabile nel pensiero del maestro francescano una prospettiva che invita a rifiutare l’incompatibilità dei modelli noetici aristotelico e agostiniano¹⁵.

11. *Ibidem*, n. 6, p. 9b: «haec [sc. similitudo imitativa] non est ratio cognoscendi, sed altera, videlicet exemplativa, quae summe et aequaliter exprimit omnia».

12. Cfr. *ibidem*, p. 9a: «Ad notitiam causatam a rebus requiritur similitudo imitativa [...]. Ad notitiam autem causantem res requiritur similitudo exemplativa».

13. *Ibidem*, n. 11, p. 10b: «Nihilominus tamen ipsa essentia, in quantum est ratio cognoscendi, tenet rationem similitudinis; et hoc modo ponimus similitudinem circa divinam cognitionem, quae non est aliud quam ipsa essentia cognoscens».

14. Cfr. *infra*, nota 21.

15. Ciò sembra caratterizzare il pensiero di Bonaventura dall’inizio alla fine: cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885, d. 39, art. 1, q. 2, p. 903a: «habitus cognitivi quodam modo sunt nobis innati et quodam modo acquisiti, non tantum loquendo de cognitione conclusionum, sed etiam de cognitionem principiorum. Cum enim ad cognitionem duo concurrant necessario, videlicet praesentia cognoscibilis et lumen, quo mediante de illo iudicamus [...]; habitus cognitivi sunt quodam modo nobis innati ratione luminis animae inditi, sunt quodam modo acquisiti ratione speciei; et hoc quidem verbis Philosophi et Augustini concordat. Omnes enim in hoc concordant, quod potentiae cognitivae sit lume inditum, quod vocatur naturale iudicato-

III

A questo punto, dopo esserci concentrati sulle nozioni bonaventuriane di *veritas* e di *similitudines/rationes sempiternae* — dal momento che, nel già citato testo del primo articolo della q. 1 *De mysterio Trinitatis*, Bonaventura faceva ricorso alla “via dell’innatismo” come alla prima delle tre modalità attraverso le quali riconoscere per esempio, secondo un grado progressivo di certezza, l’indubitabilità della proposizione *Deum esse*¹⁶ —, ritengo necessario cercare di precisare in cosa consista questo “innatismo conoscitivo” che si attesta come una condizione necessaria per tentare di comprendere il raccordo tra verità (*verum*) innata — o, meglio, tra conoscenza innata di una verità (*cognitio huius veri innata*) — e le ragioni sempiternae o similitudini delle cose create.

Si può trovare qualche interessante indicazione circa la dottrina dell’innatismo in un passaggio della q. 4 della distinzione diciassettesima del primo libro del *Commento alle Sentenze*, dove il Serafico si domanda «se in generale la carità sia conoscibile anche da chi non la possiede»¹⁷. Qui, dopo aver distinto due forme di conoscenza, una cioè per via di esperienza, intuitiva, l’altra per via teoretica, specu-

rium; species autem et similitudines rerum acquiruntur in nobis mediante sensu, sicut expresse dicit Philosophus in multis locis; et hoc etiam experientia docet»; ID., *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, coll. VIII (*De dono intellectus*), nn. 13–15, p. 496b: «Anima autem nostra habet supra se quoddam lumen naturae signatum, per quod habilis est ad cognoscenda prima principia, sed illud solum non sufficit [...]. Et quantumcumque homo habeat naturale iudicarium bonum et cum hoc frequentiam experientiae, non sufficient, nisi sit illustratio per divinam influentiam»; cfr. *infra*, nota 36. Si veda, inoltre, PETERSENS BORING, *Revising our approach to “Augustinian illumination”*.

16. Sulle “tre vie”, cfr. BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, q. 1, art. 2, resp., p. 49a: «Est enim certum ipsi comprehendenti, quia cognitio huius veri innata est menti rationali, in quantum tenet rationem imaginis [...]. Est etiam magis certum in comparatione ad rationem probantem [...]. Est etiam illud verum certissimum secundum se, pro eo quod est verum primum et immediatissimum».

17. ID., *In I Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, I, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1882, d. 17,

lativa — diremmo: astrattiva, strizzando l'occhio alla terminologia che sarà in voga soprattutto dopo Duns Scoto¹⁸ —, Bonaventura determina positivamente la questione, affermando che la carità sia conoscibile mediante una conoscenza speculativa. E nel precisare quale sia il mezzo conoscitivo mediante cui ottenere tale conoscenza, egli presenta nuovamente una triplice distinzione in seno alla nozione di similitudine:

con la conoscenza esperienziale non conosce la carità se non chi la possiede; mentre con la conoscenza speculativa la conosce certamente anche chi non la possiede. Il *mezzo* mediante cui si ottiene tale conoscenza non può essere l'essenza della carità, e nemmeno la similitudine acquisita dalle realtà sensibili; è dunque necessario che ciò avvenga mediante una similitudine infusa o innata. Tutto ciò che l'uomo conosce in virtù di queste due similitudini secondo Agostino è conosciuto *nella* Verità eterna, o perché essa ne infonde la conoscenza, come nei Profeti, oppure *perché la imprime* a partire dalla condizione [in cui ci si trova]: È impressa su di noi, Signore, la luce del tuo volto. Ora, il peccatore non conosce la carità mediante la specie infusa, dunque è necessario che egli la conosca mediante quella innata. Ma la specie innata può essere di due tipi: o una *similitudine soltanto*, come la specie della pietra, oppure una *similitudine che sia in se stessa anche verità*¹⁹.

p. 1, art. unicus, q. 4, p. 300: «Utrum caritas in universali sit cognoscibilis etiam a non habente eam».

18. Cfr. S.D. DUMONT, *Theology as a Science and Duns Scotus' Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*, «Speculum» 64 (1989), pp. 579–599; É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, a cura di C. Marabelli, D. Riserbato, Jaca Book, Milano 2008, pp. 61–71.

19. BONAVENTURA, *In I Sententiarum*, d. 17, p. 1, art. unicus, q. 4, p. 301b: «cognitione experientiae non cognoscitur caritas nisi ab habente; cognitione vero speculationis certum est cognosci caritatem etiam a non habente; *Modus* autem huius cognitionis non potest esse per caritatis essentiam nec per similitudinem a sensibilibus acquisitam: ergo necesse est, quod sit *per similitudinem infusam*, vel *innatam*. Utraque autem, quae sic cognoscuntur ab homine, dicuntur ab Augustino cognosci in Veritate aeterna, aut quia Veritas cognitionem infundit, ut Prophetis, aut quia a conditione imprimit, secundum illud: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* etc. Caritas autem non cognoscitur a peccatoribus per speciem infu-

Il passaggio è particolarmente significativo in quanto tiene insieme in forma sintetica le considerazioni che Bonaventura ha successivamente elaborato nei due testi richiamati sopra. Anzitutto, il primo dei due modi di intendere la verità, che coincide con l'“entità di una cosa” (*rei entitas*), trova qui un parallelo con l'“essenza della carità” (*caritatis essentia*) che non costituisce per il maestro francescano un mezzo adeguato a conseguire la conoscenza della carità stessa. In secondo luogo, è interessante notare altresì come la nozione di similitudine venga espressamente associata al tema dell'innatismo. Il Serafico afferma che medio conoscitivo adeguato non possa essere nemmeno la specie o similitudine imitativa delle cose, che è astrattiva, cioè «acquisita dalle realtà sensibili», e, dunque, che ciò che è innato nell'intelletto umano è precisamente la similitudine esemplativa, la quale non è una similitudine soltanto — non è cioè una sua mera rappresentazione — ma «è in se stessa anche verità», coincide con le ragioni eterne e consente una conoscenza «nella Verità eterna».

IV

Alla luce di tali considerazioni e nell'esplicitazione di queste molteplici identità, possiamo tornare agli spunti offerti dalle due opere che hanno innescato l'avvio della presente riflessione. La questione quarta *De scientia Christi* si domanda espressamente «se tutto ciò che noi conosciamo con certezza lo conosciamo nelle stesse ragioni eterne»²⁰. Come già precisato, il mio intento non consiste nel verificare che la conoscenza certa che abbiamo di una qualunque realtà sia una conoscenza *in rationibus aeternis* — lo afferma del resto già Bonaventura determinando positivamente la questione²¹ —; la mia intenzione risiede piuttosto nel rilevare il nesso, nella loro

sam: ergo oportet, quod per innatam cognoscatur. Species autem innata potest esse dupliciter: aut *similitudo tantum*, sicut species lapidis, aut ita *similitudo*, quod etiam quaedam veritas in se ipsa» (corsivo mio).

20. Cfr. *supra*, nota 2.

21. BONAVENTURA, *Quaestiones de scientia Christi*, q. 4, resp., p. 23b: «ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio

identità o distinzione, tra “conoscenza certa innata” e “conoscenza certa nelle ragioni eterne”.

Ora, se è vero che molti argomenti a sostegno della risoluzione positiva di quella questione mirano a sottolineare la superiorità e la trascendenza di ciò mediante cui (*lux, divina veritas, veritas aeterna, ratio sempiterna*) conosciamo con certezza (*certitudinaliter*) rispetto alla nostra facoltà conoscitiva (*mens nostra*)²², Bonaventura non manca tuttavia di rilevare — come nel precedente passaggio del suo *Commento alle Sentenze* — anche la qualità immanente della conoscenza che da tale medio è possibile ottenere:

poiché vi sono due porzioni dell’anima, superiore e inferiore, la ragione inferiore ha origine da quella superiore, e non viceversa. Ma la ragione è definita superiore in quanto si volge alle leggi eterne, quella inferiore, invece, in quanto si occupa delle realtà temporali. Dunque, prima e per natura è insita nell’anima la conoscenza delle realtà eterne rispetto a quelle temporali. Pertanto, è impossibile che qualcosa sia conosciuto da essa con certezza se non mediante il concorso di tali ragioni eterne²³.

motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae».

22. *Ibidem*, nn. 17–19, p. 19a: «Omne immutabile est superius mutabili; sed illud quo certitudinaliter cognoscitur est immutabile, quia verum necessarium; sed mens nostra est mutabilis: ergo illud quo cognoscimus est supra mentes nostras. Sed quod est supra mentes nostras non est nisi Deus et veritas aeterna: ergo illud quo est cognitio est divina veritas et ratio sempiterna. Item, omne iudicabile est superius iudicabili; sed lex, qua iudicamus, est iniudicabilis, mens autem nostra est iudicabilis: ergo illud quo cognoscimus et iudicamus est supra mentem nostram. Hoc autem non est nisi veritas et ratio sempiterna: ergo etc. Item, omne infallibile est superius fallibili; sed lux et veritas, qua cognoscimus certitudinaliter, est infallibilis, mens autem nostra falli potest: ergo lux illa et veritas est supra mentem nostram. Sed haec est lux et veritas aeterna: ergo etc.».

23. *Ibidem*, n. 27, p. 20a: «cum duplex sit portio animae, superior et inferior, ratio inferior ortum habet a superiori, et non e converso; sed ratio superior dicitur, in quantum convertitur ad leges aeternas; inferior vero, in quantum versatur circa temporalia: ergo per prius et naturaliter *inest* animae cognitio aeternalium quam temporalium: ergo impossibile est, quod aliquid ab ipsa cognoscatur certitudinaliter, nisi ab illis aeternis rationibus adiuvetur» (corsivo mio).

E poco oltre:

l'anima si volge per natura all'intelligibile che è fuori di essa, all'intelligibile che è in essa, e all'intelligibile che è sopra di essa. Ora, il volgersi all'intelligibile che è fuori di essa non è affatto semplice; il volgersi all'intelligibile che è in essa è più semplice; il volgersi all'intelligibile che è sopra di essa è sommamente semplice, *poiché tale realtà è intima all'anima più di quanto essa lo sia a se stessa*. Ma quanto più una cosa è semplice, tanto più è anteriore, e di conseguenza, il volgersi dell'anima alla Verità stessa, *ad essa intima*, precede per natura il volgersi dell'anima a se stessa o alle verità [vera] esterne ad essa. Dunque, è impossibile che l'anima conosca qualcosa a meno che non sia prima conosciuta la Verità somma²⁴.

Ma paradossalmente, e occupandoci ancora dell'innatismo, ciò che qui importa non è tanto la realtà intelligibile "che è in essa" — e che potremmo identificare nuovamente nella similitudine imitativa, astratta dalle realtà sensibili —, quanto piuttosto quella "che è sopra di essa", e che coincide con la Verità somma, la quale, esattamente in quanto tale, in termini agostiniani «è intima all'anima più di quanto lo sia a se stessa»²⁵. Questa intimità, questo inerire della Verità somma nell'anima, è per Bonaventura la ragione stessa

24. *Ibidem*, n. 31, p. 20a–b: «anima nata est converti super intelligibile, quod est extra, et super intelligibile, quod est intra, et super intelligibile, quod est supra. Conversio autem ad intelligibile, quod est extra, est minime simplex; ad intelligibile vero, quod est intra, est magis simplex; ad intelligibile, quod est supra, est maxime simplex, quia illud est ei magis intimum quam ipsa sibi. Sed quanto aliquid simplicius tanto prius: ergo naturaliter est prior conversio animae super ipsam veritatem sibi intimam, quam super se ipsam vel vera extrinseca: ergo impossibile est, quod aliquid cognoscat, nisi illa summa veritate praecognita» (corsivo mio).

25. Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Confessionum libri tredecim*, III, 6, 11, L. Verheijen (ed.), Brepols, Turnhout 1981 (CCSL 27), p. 33: «intimior intimo meo et superior summo meo». Per questa intimità riferita però alla luce inaccessibile cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, coll. XII, n. 11, p. 386a: «Haec lux est inaccessibilis, et tamen proxima animae, etiam plus quam ipsa sibi. Est etiam inalligabilis, et tamen summe intima».

per la quale appunto «è impossibile che qualcosa sia conosciuto da essa [dall'anima] con certezza se non mediante il concorso di tali ragioni eterne».

V

Consideriamo ora il seguente argomento, tra quelli elaborati da Bonaventura per determinare la q. 4 *De scientia Christi*:

il vero non è conosciuto se non mediante la verità, e non mediante una verità qualsiasi, ma per mezzo di una verità nota, e soprattutto per mezzo di quella verità che è massimamente nota. Ma questa Verità è quella che *non si può pensare che non sia*, e tale non è la verità creata, ma l'increata. Quindi tutto ciò che viene conosciuto con certezza è conosciuto nella Verità e nella ragione eterna²⁶.

Anche nel primo articolo della q. 1 *De mysterio Trinitatis* si ritrova la formulazione in chiave anselmiana con la quale Bonaventura connota la "verità massimamente nota" (*maxime nota*) mediante la quale soltanto è possibile conoscere con certezza. Qui non soltanto Bonaventura dimostra che l'esistenza di Dio, per la mente umana, sia indubitabile perché: 1) «è come fosse impressa naturalmente in lei»²⁷; e perché 2) «la verità proclamata da ogni creatura è verità indubitabile: ma ogni creatura proclama che Dio esiste; quindi, ecc.»²⁸; ma soprattutto perché — e ritroviamo praticamente *verba-*

26. SAN BONAVENTURA, *La conoscenza di Cristo*, in *Opere di san Bonaventura V/1, Opuscoli teologici/1*, a cura di L. Mauro, Città Nuova, Roma 1993, p. 129; BONAVENTURA, *Quaestiones de scientia Christi*, q. 4, n. 30, p. 20a: «verum non cognoscitur nisi veritate, et non quacumque, sed veritate nota, et illa potissimum veritate, quae est maxime nota; sed haec veritas est illa quae non potest cogitari non esse; sed talis non est veritas creata, sed increata: ergo quidquid certitudinaliter cognoscitur scitur in veritate et ratione aeterna» (corsivo mio).

27. SAN BONAVENTURA, *Il mistero della Trinità*, in *Opere di san Bonaventura V/1, Opuscoli teologici/1*, p. 231; BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, q. 1, art. 1, n. 10, p. 46b: «tanquam sibi naturaliter insertum».

28. *Ibidem*, p. 231; *ibidem*: «omne verum, quod clamat omnis creatura, est verum indubitabile; sed Deum esse clamat omnis creatura: ergo etc.».

tim quella formulazione — 3) «ogni verità che è talmente certa “da non potersi pensare che non sia tale” è verità indubitabile. Ma tale è la verità sull’esistenza di Dio; quindi, ecc.»²⁹. L’esistenza stessa di Dio è considerata come il «presupposto fondamentale (*veritas*) dell’indubitabilità — e, dunque, della certezza — della proposizione (*verum*) a essa relativa (*Deum esse*)»³⁰, e assurge a fondamento ultimo e reale di ogni conoscenza certa, poiché coincide di fatto con la *prima veritas* caratterizzata da evidenza immediata³¹.

Per cogliere compiutamente il senso di questo parallelo testuale e comprendere finalmente il nesso che si voleva chiarire tra “conoscenza innata” di una verità e “conoscenza nelle ragioni eterne”, è necessario rileggere queste osservazioni alla luce della distinzione già richiamata tra *verum* e *veritas*. La verità (*veritas*) di una proposizione (*verum*) impressa naturalmente nella mente umana, innata, certissima e indubitabile, che riguarda per esempio l’esistenza di Dio, fondamento di ogni conoscenza certa, è dunque conosciuta “in” e “per mezzo” di una Verità (*Veritas*) massimamente nota, in-creata, identica alle ragioni eterne. Pertanto, l’impressione o l’innatismo conoscitivo di una verità è possibile in virtù dell’intimità e dell’immanenza stessa della Verità — mediante le similitudini non astrattive anch’esse innate — nella facoltà conoscitiva dell’uomo di cui peraltro questa è immagine:

29. *Ibidem*, p. 233; *ibidem*, n. 20, p. 47b: «Omne verum, quod est adeo certum, quod non potest cogitari non esse, est verum indubitabile; sed Deum esse est huiusmodi: ergo etc. Prima per se nota est, secunda ostenditur multipliciter».

30. RISERBATO, *Bonaventura e il fondamento di ogni conoscenza certa*, p. 887.

31. Cfr. *ibidem*, p. 886: «Il fondamento di ogni conoscenza certa si determina dunque progressivamente secondo il percorso dettato dalla triplice via: una volta raggiunto il grado più elevato di certezza (*certissimum secundum se*), troviamo che, oltre l’impressione naturale dell’idea di Dio nella mente e la sua proclamazione olistica da parte delle creature, più radicalmente l’indubitabilità della proposizione *Deum esse*, che è certissima, è fondata sul primato stesso dell’immediatezza della sua evidenza (*verum primum et immediatum*). Tale evidenza è ottenuta soltanto nel terzo e ultimo momento o *grado*, quando cioè la mente trascende se stessa per raggiungere ciò che è *supra se*».

[che Dio esiste] è infatti certo per colui stesso che conosce, poiché la conoscenza di tale verità [*verum*] è innata alla mente razionale, nella misura in cui questa riveste il ruolo di immagine, in ragione della quale è stato impresso in essa il naturale desiderio, la nozione e la memoria di Colui a immagine del quale è stata fatta, verso il quale tende per natura, perché possa conseguire in Lui la felicità³².

Siamo dunque passati dall'attenzione rivolta al medio conoscitivo (*species, similitudo, rationes aeternae*) a quella indirizzata alla facoltà conoscitiva stessa: *imago*, ma anche *lumen* e *speculum*³³, ma l'approdo decisivo al quale siamo pervenuti consiste nell'aver finalmente individuato l'innesto naturale nell'anima (*naturaliter inest animae*) di quella conoscenza delle similitudini o ragioni eterne senza le quali non è possibile conoscere con certezza.

D'altra parte, Bonaventura si premura di precisare che la conoscenza certa ricevuta nella luce delle ragioni eterne, da un lato, non vi dipende unicamente, poiché questa non costituisce l'unico e totale criterio di conoscenza (*ratio cognoscendi tota et sola*)³⁴, e, dall'altro, non si può spiegare attraverso un concorso di tali ragioni come semplice influsso (*influentia eius solum*), senza cioè una loro

32. BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, q. 1, art. 1, p. 49a: «[Deum esse] Est enim certum ipsi comprehendenti, quia cognitio huius veri innata est menti rationali, in quantum tenet rationem imaginis, ratione cuius insertus est sibi naturalis appetitus et notitia et memoria illius, ad cuius imaginem facta est, in quem naturaliter tendit, ut in illo possit beatificari».

33. Cfr. per esempio Id., *Collationes in Hexaëmeron*, coll. V, n. 25, p. 358a.

34. Id., *Quaestiones de scientia Christi*, q. 4, resp., pp. 22b–23a: «quod omne quod cognoscitur certitudinaliter, cognoscitur in luce aeternarum rationum, hoc tripliciter potest intelligi: uno modo, ut intelligatur, quod ad certitudinalem cognitionem concurrat lucis aeternae evidentia tanquam ratio cognoscendi tota et sola. — Et haec intelligentia est minus recta, pro eo quod secundum hoc nulla esse rerum cognitio nisi in Verbo; et tunc non differret cognitio viae a cognitione patriae, nec cognitio in Verbo a cognitione in proprio genere, nec cognitio scientiae a cognitione sapientiae, nec cognitio naturae a cognitione gratiae, nec cognitio rationis a cognitione revelationis; quae omnia cum sint falsa, nullo modo est ista via tenenda».

attinzione reale³⁵. Si profila, così, una terza modalità di intendere che tutto ciò che si conosce con certezza lo si conosce nella luce delle ragioni eterne: «la conoscenza certa richiede necessariamente la ragione eterna, come regola e ragione motrice, non però da sola e in tutta la sua chiarezza, ma insieme con la ragione creata e come parzialmente attinta [*contuita*] da noi, secondo la condizione di pellegrini»³⁶.

35. *Ibidem*, p. 23a: «Alio modo, ut intelligatur, quod ad cognitionem certitudinalem necessario concurrat ratio aeterna quantum ad suam influentiam, ita quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem aeternam attingit, sed influentiam eius solum. — Et hic quidem modus dicendi est insufficiens secundum verba beati Augustini, qui verbis expressis et rationibus ostendit, quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habeat regulari, non tanquam per habitum suae mentis, sed tanquam per eas quae sunt supra se in veritate aeterna».

36. *Ibidem*, p. 23b: «Et ideo est tertius modus intelligendi, quasi medium tenens inter utramque viam, scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte a nobis *contuita* secundum statum viae» (corsivo mio); *ibidem*, p. 24b: «Rursus, quia non ex se tota est anima imago, ideo cum his attingit rerum similitudines abstractas a phantasmate tanquam proprias et distinctas cognoscendi rationes, sine quibus non sufficit sibi ad cognoscendum lumen rationis aeternae, quamdiu est in statu viae, nisi forte per specialem revelationem hunc statum transcenderet». Sulla *contuitio*, cfr. A. RODRÍGUEZ-BACHILLER, *Sintuición (contuición) en san Buenaventura y santo Tomas*, 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*, 3 voll., Pontificia Facoltà Teologica "San Bonaventura", Roma 1976, vol. 2, pp. 49–55; S.P. MARRONE, *The Light of thy Countenance: Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*, vol. 1, *A Doctrine of Divine Illumination*, Brill, Leiden 2001, pp. 152–154; SCARPELLI, *Bonaventure's Christocentric Epistemology*, pp. 69–71.

ETICA E LEGGE

In anima stat appetitus totius naturae

A Note on Desire in Bonaventure's *Commentary on the Sentences*

ANDREA COLLI*

1. Introduction¹

In the opening lines of his *Itinerarium mentis in Deum*, Bonaventure of Bagnoregio refers to the figure of the prophet Daniel as a means of presenting a necessary state for pursuing the quest for knowledge of God, namely to be «a man of desires»:

For no one is in any way disposed for divine contemplations that lead to spiritual transports unless, like the prophet Daniel, he is also a man of desires².

* Thomas Institute – University of Cologne; University of Piemonte Orientale (Vercelli).

1. A first version of this paper («Tre ritratti del desiderio in Bonaventura da Bagnoregio») was discussed during a series of lectures in History of Christian Medieval Philosophy at the University of Parma (Parma, October 18, 2017). A second version («*Natura semper desiderat quod melius est. Ritratti del desiderio in Bonaventura da Bagnoregio*») was presented at the workshop in Medieval Philosophy “Teologia e filosofia della natura” organized by the University of Trento (Trento, March, 19–20, 2018). I am very grateful to Fabrizio Amerini, Alessandro Palazzo, Anna Rodolfi, and Irene Zavattero for their precious remarks.

2. SAINT BONAVENTURE, *Itinerarium mentis in Deum*, prolog., P. Boehner (transl.), The Franciscan Institute, Saint Bonaventure (New York) 1956, p. 33.; BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, in PP. Collegii a S. Bonaventurae, ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, prologus, 3, p. 296: «Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit vir desideriorum».

The biblical expression «man of desires» (*vir desideriorum*) is, however, anything but clear, as it originally fulfills a different function. The author of the biblical text employs the phrase *vir desideriorum* in three different contexts and he always uses *desideriorum* as objective genitive. In other terms, the human being is not intended as “subject of desire”, but rather as desired and beloved by God³. The exegesis of the *Glossa ordinaria* further clarifies this: «man of desires» means that man is «a Deo amabilis or Dei amore dingus»⁴. By contrast, a summary overview of the Patristic tradition and the Monastic literature provides examples of interpretation of these verses which are more in accordance with Bonaventure’s purpose. For instance, Augustine refers to the figure of Daniel as the embodiment of a chaste way of life⁵ and the same explanation is offered by Bernard of Clairvaux six centuries later: the combination of *vir desideriorum* and *spiritualia desideria* emphasizes what might be the exemplary behavior of a monk⁶.

3. *Dn* 9,23: «ab exordio precum tuarum egressus est sermo ego autem veni ut indicarem tibi quia vir desideriorum es tu»; *Dn* 10,11: «et dixit ad me Danihel vir desideriorum intellege verba quae ego loquor ad te et sta in gradu tuo nunc enim sum missus ad te»; *Dn* 10,19: «et dixit noli timere vir desideriorum pax tibi confortare et esto robustus».

4. *Biblia latina cum Glossa ordinaria*, vol. III, A. Rusch of Strasburg, repr. Brepols, Turnhout 1992, p. 342.

5. Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos 101–150*, E. Dekkers, I. Fraipont (edd.), Brepols, Turnhout 1956 (CCSL 40), *Ps* 132, 5, p. 1929,7–13: «Daniel autem vitam quietam elegit, in caelibatu servire Deo, id est, uxorem non quaerens. Erat vir sanctus, in desideriis coelestibus vitam gerens; tentatus in multis, et inventus aurum obrizum. [...] Ergo in nomine Danielis, qui etiam vir desideriorum est appellatus; sed utique castorum atque sanctorum, significantur servi Dei».

6. Cfr. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermo ad abbates*, J. Leclercq, H.M. Rochais (edd.), Editiones Cistercienses, Roma 1968 (Sancti Bernardi Opera, V), c. 1 p. 289: «Porro tres homines, tres ordines Ecclesiae signant: Noe quidem arcam rexit ne periret in diluvio, in quo protinus rectorum Ecclesiae formam agnosco; Daniel, vir desideriorum, abstinentiae et castimoniae deditus, ipse est soli Deo vacans paenitentium et continentium ordo; Iob quoque substantiam huius mundi bene dispensans in coniugio, fidelem designat populum terrena licite possidentem».

Of course, the concept of *vir desideriorum*, introduced by Bonaventure in the prologue of his *Itinerarium*, goes mostly in the direction of this latter interpretation. On the other hand, the intention of the Franciscan theologian is not just — I assume — to formulate a spiritual exhortation addressed to monks or friars⁷. What looks like a rhetorical device for moral persuasion actually expresses a deep-rooted conviction in Bonaventure's thought: the center of the universe is the human being as "desiring subject". Furthermore, the fact that in his *Itinerarium* the Franciscan master aims at exploring the journey of the *mind* into God, actually announces his intention to handle the human desire as a psychological function. But what does it mean in practice? The focus of the present paper is to comment on this matter, by exploring how the desiderative process is described in Bonaventure's *Commentary on the Sentences*. Almost seven years before writing the prologue of his *Itinerarium*⁸, the Franciscan theologian effectively seems to formulate a concept of desire characterizing permanently his thought.

2. Nature and desire. The Peripatetic philosophy and Bonaventure's notion of *appetitus*

A comprehensive analysis of the sources of Bonaventure's *Commentary on the Sentences* reveals a quite unexpected result: in contrary to what several critical studies suggest⁹, Bonaventure's view of

7. J.G. BOUGEROL, *Lexique saint Bonaventure, Éditions franciscaines*, Vrin, Paris 1969, p. 52; F. M. TEDOLDI, *Desiderium*, in E. CAROLI (ed.), *Dizionario bonaventuriano*, Editrici francescane, Padova 2008, pp. 291–299.

8. Cfr. M. SCHLOSSER, *Bonaventure: Life and Works*, in J.M. HAMMOND, J.A. WAYNE, J. GOFF (eds.), *A companion to Bonaventure*, E.J. Brill, Leiden 2014 (Brill's companions to the Christian tradition, 48), pp. 9–60.

9. An extensive critical literature exists on Bonaventure's idea of philosophy. For a comprehensive bibliographical study, see M. AROSIO, *Aristotelismo e teologia*, Liamar, Monaco 2012, in particular, pp. 101–114; C. MARABELLI, *San Bonaventura e la querelle sulla sua "filosofia"*, in É. GILSON, *La filosofia di San Bonaventura*, Jaca Book, Milano 2017, pp. IX–LVIII.

nature is considerably influenced by the Aristotelian thought. For instance, a crucial function is assumed by a principle of Aristotle's *De generatione et corruptione*, quite often recurring in 13th-century writings:

For in all things, as we affirm, nature always desires what is the best. Now being (we have explained elsewhere the variety of meanings we recognize in this term) is better than not-being [...]°.

In the Greek version of the text, Aristotle describes the process for which “nature always desires what is best”, by using the verb ὀρέγεσθαι (ὀρέγω), thereby expressing the irrationality of this particular form of “desire”, as other occurrences of this term in other Aristotelian writings seem to demonstrate¹¹. Both in the *Translatio vetus* and in the *Recensio*, ὀρέγω is translated with the verb *desidero*¹². However, this translation really does not capture the true meaning of the word, as *desidero* usually expresses a conscious activity. Presumably the use of the verb *appeto* would be more appropriate. In

10. ARISTOTLE, *On generation and corruption*, II, 10, 336b27–29, J. Barnes (transl.), Princeton University Press, Princeton 1984, p. 551 with some modifications; ARISTOTELES, *De generatione et corruptione*, II, 10, 336b27–29, E.S. Forster (ed.), W. Heinemann – Harvard University Press, London–Cambridge Mass. 1955, p. 316: «ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν αἰεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαι φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι». ARISTOTELES LATINUS, *De generatione et corruptione. Translatio vetus*, J. Judycka (ed.), E.J. Brill, Leiden 1986 (AL IX,1), II, 10, 336b27–29, p. 76,3–4: «Quoniam enim in omnibus inquit quod melius desiderare naturam semper, melius autem esse quam non esse».

11. For example, ARISTOTELES, *Politica*, VII, 15, 1334b17–20, W.D. Ross (ed.), Clarendon Press, Oxford 1957, p. 243. Cfr. R.A. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 21 (1954), pp. 51–100, qui p. 58. Si veda inoltre I. ZAVATTERO, *La βούλησις nella psicologia dell'agire morale della prima metà del XIII secolo*, in A. PALAZZO (ed.), *Il desiderio nel Medioevo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014 (Temi e testi, 132), pp. 133–150, in particular, pp. 134–136.

12. ARISTOTELES, LATINUS, *De generatione et corruptione. Translatio vetus*, II, 10, 336b28–29, p. 76,3–4. A printed critical edition of *Recensio* is not yet available. However, the text presented in the digital edition Aristoteles Latinus Database (<http://www.brepolis.net/>) is the same as that of *Translatio vetus*.

any case *desidero* is also the verb used in the *Auctoritates Aristotelis*, primary sources of Bonaventure in this case¹³.

This adage from *De generatione corruptione*, frequently combined with other similar Aristotelian sentences (for instance, «nature always follows the best possible course and is ordered in the best way possible»¹⁴, or «there is something divine, good, and desirable that nature desires»¹⁵) produces an image of nature as being alive and ordered. Of course, this perfectly fits with the Christian idea of the natural order¹⁶. However, Bonaventure does not just combine

13. Cfr. J. HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Publications Universitaires, Louvain-Paris 1974 (Philosophes Médiévaux, 17), p. 170 (47): «Natura semper desiderat quod melius est». On the presence of the *Auctoritates Aristotelis* in Bonaventure's *Commentary on the Sentences*, Bougerol notes: «Comme on peut, s'en rendre compte tout au long des citations qui constituent ce dossier, le fait que les textes cités par Bonaventure se retrouvent dans le *Auctoritates Aristotelis* avec les mêmes mots constitue une forte présomption en faveur de la thèse selon laquelle le texte de l'édition incunable servant de base à la concordance de J. Hamesse existait déjà dans les manuscrits [...]». Cfr. BOUGEROL, *Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 40 (1973), p. 38, n. 42.

14. ARISTOTELES, *De caelo et mundo*, II, 2, 4, 288a2–9 in ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo*, P. Hossfeld (ed.), Aschendorff, Münster 1971 (Opera omnia, editio Coloniensis 5,1), p. 133,69–70: «Dico ergo, quod de aptitudine naturae est, ut faciat melius semper et nobilius, in quantum possibile est ei facere illud» (my translation).

15. ARISTOTELES, *Physica*, Translatio vetus, F. Bossier, J. Brams (edd.), E.J. Brill, Leiden–New York 1990 (AL VII 1.2), II, 9, 192a16–22, p. 39,11–14: «Existente enim quodam divino et optimo et appetibili [...] aptum natum esse appetere et desiderare ipsum secundum ipsius naturam» (my translation).

16. Cfr. C.M. CULLEN, *Bonaventure*, Oxford University Press, New York 2006, pp. 41–42: «We find Bonaventure's view of the whole cosmos in his discussion of creation in the second book of his *Commentary on the Sentences*. In his discussion of the cosmos Bonaventure draws on a wide range of sources but with a singularity of purpose: trying to reconcile 'the natural philosophers', above all Aristotle, with scripture and Augustine. His discussion constitutes a sort of a cosmic tour that would be familiar to his mid-thirteenth century contemporaries, who had been reading their Aristotle». For a complete overview on Aristotle's quotations in Bonaventure's writings, see BOUGEROL, *Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote*, pp. 135–222. As regard his *Commentary on the Sentences* see, in particular, L. ELDERS, *Les citations d'Aristote dans le "Commentaire sur les Sentences" de Saint Bonaventure*, in A. POMPEI (ed.), *San Bonaventura maestro di vita*

Aristotelian and Christian teleology, but he introduces the idea of desire as a natural rule involving the whole universe, as is well illustrated by the following quotation from distinction XV:

And this is also the reply to the last argument. In a commixtion of elements, nature does not cause fire or air, which are above, to descend. By contrast, nature causes fire and air that are in the earth or are generated by a certain agent to contribute to the constitution of animals. Of course, this happens because of a natural process and not by a violent motion. As nature — according to Aristotle's opinion — always desires what is best, the matter subjected to the elementary form desires to be subjected to the mixed form, and the matter subjected to the form of mixed desires to be subjected to the composite form. Therefore, as the mixture becomes one from different elements, the natural appetite is completed without any violent motion¹⁷.

Every single step characterizing the natural process (from *forma elementari* to *forma mixti*, from *forma mixtionis* to *forma complexionis*) is described by the recurring use of the verb *appeto*, that — as above mentioned — more appropriately expresses the idea of irrational desire. The Aristotelian motto «nature always desires what is the best» evidently represents the foundation of Bonaventure's argument (*secundum quod dicit Philosophus*). On the other hand, howev-

francescana e di sapientia cristiana, Pontificia Facoltà Teologica "San Bonaventura", Roma 1976, pp. 831–842.

17. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885, d. 15, art. 1, q. 2, p. 378: «Et per hoc patet responsio ad ultimum, quia similiter, quando fit commixtio elementorum, natura non facit ignem, qui sursum est, descendere, vel aërem; sed eum ignem, vel aërem, qui vel est in terra, vel generatur per actionem alicuius agentis, facit venire ad constitutionem animalis. Et hoc quidem fit per naturam, non per violentiam. Quia enim natura, secundum quod dicit Philosophus, semper desiderat quod melius est, materia, quae est sub forma elementari, appetit esse sub forma mixti, et quae est sub forma mixtionis appetit esse sub forma complexionis; ideo cum ex diversis elementis fit mixtio in unum, appetitus naturae completur, et violentia non infertur» (All English translations of Bonaventure's Commentary on the Sentences are mine).

er, the use of *appetit*, instead of *desiderat*, suggests that Bonaventure here refers to the notion of *virtus appetendi* (*thelesis*) coined by John Damascene to define that which naturally tends to good¹⁸. In any case, the Franciscan theologian depicts nature as being animated by a sort of continuous appetitive mechanism, whose ultimate end is, in physiological terms, a state of perfection (*melius*). This forms the basis of Bonaventure's survey of the human desire.

3. The definition of human being and the concept of desire in the *Commentary on the Sentences*

The analogy microcosm–macrocosm, and the consequent definition of human being as *minor mundus*¹⁹, is certainly the first, and

18. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa, translatio Burgundionis*, E.M. Buytaert (ed.), Nauwelaerts – The Franciscan Institute, St. Bonaventure (New York) 1955, c. 36, § 8, p. 135, ll. 66–67. In this regard, see ZAVATTERO, *La βούλησις nella psicologia dell'agire morale della prima metà del XIII secolo*, pp. 138–139.

19. Cfr. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 29, art. 2, q. 2, concl., p. 703: «Ordo sapientiae hoc requirebat, ut, sicut esse gratuitum est alterius generis quam esse naturale, sic in diversis temporibus homini conferretur; et sicut elementa mundi prius tempore sunt creata et distincta quam ornata, propter ordinem sapientiae commendandum; sic etiam fieret circa hominem, qui est minor mundus»; *ibidem*, d. 30, art. 1, q. 1, p. 715: «Cum enim homo sit minor mundus, propter quem omnia facta sunt, debet habere naturalem conformitatem ad mundum maiorem, qui propter ipsum factus est a sua primaria conditione»; *Id.*, *In III Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, III, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1887, d. 2, art. 1, q. 2, concl., p. 40: «Secunda ratio est propter maiorem divini exemplaris representationem, ratione cuius homo dicitur minor mundus»; *Id.*, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 5, p. 297: «Sic minor mundus sex gradibus illuminationum sibi succedentium ad quietem contemplationis ordinatissime perducatur»; *ibidem*, II, 2, p. 300: «Notandum igitur quod iste mundus qui dicitur macrocosmus intrat ad animam nostram quae dicitur minor mundus per portas quinque sensuum secundum ipsorum sensibilibium apprehensionem oblectationem et diiudicationem»; *ibidem*, II, 3, p. 300: «Homo igitur qui dicitur minor mundus habet quinque sensus quasi quinque portas per quas intrat cognitio omnium quae sunt in mundo sensibili in animam ipsius».

most emphasized, aspect of Bonaventure's anthropology²⁰. In fact, however, this definition does not represent an original intuition of the Franciscan theologian. It is actually part of a long philosophical and theological tradition that views man as a smaller representation of the universe. Mario Victorinus uses the statement *homo minor mundus* to illustrate the definition κατ'ἀναλογίαν²¹, and the same example is provided also by Boethius²² and Cassiodorus²³. From another point of view, one that focuses on the physical description of the human being, the combination macrocosm–microcosm is presented by Isidor of Spain²⁴, Beda Venerabilis²⁵ and, among the contemporaries of Bonaventure, by Alexander of Hales²⁶ and Al-

20. Cfr. J. McEvoy, *Microcosm and macrocosm in the writings of St. Bonaventura*, in J.G. BOUGEROL (a cura di), *S. Bonaventura 1274–1974*. II: De vita, mente, fontibus et operibus s. Bonaventurae, Roma 1974, pp. 309–343. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Roma, Città Nuova, 2006, p. 241.

21. MARIUS VICTORINUS, *De definitionibus*, T. Stangl (ed.), Tulliana et Mario-Victoriana, Munich 1888, p. 28: «Sed hoc contingit, cum maioris rei nomine res definitur inferior et hoc additur quid sit inferior. Graeci sic definiunt: ἄνθρωπος μικρόκοσμος, id est homo minor mundus».

22. BOETHIUS, *Commentaria in Ciceronis Topica*, J.P. Migne (ed.), PL 64, 1100A: «Fiunt etiam definitiones per proportionem, ut si quis dicat: Homo est minor mundus».

23. CASSIODORUS, *Institutiones*, R.A.B. Mynors (ed.), Clarendon Press, Oxford 1963, 2, 14, p. 124,5–9: «[...] tertia decima species est definitionis, <quam Graeci cata analogian, Latini iuxta rationem dicunt; sed hoc contingit cum maioris rei nomine res definitur inferior, ut est illud: Homo minor mundus».

24. ISIDORUS HISPALENSIS, *De natura rerum*, G. Becker (ed.), Hakkert, Amsterdam 1967, 9, 2, p. 21,12–17: «Unde et veteres hominem in communione fabricae mundi constituerunt, siquidem graece mundus cosmos, homo autem micros cosmos, id est minor mundus est appellatus, licet et per mundum nonnumquam scriptura peccatores insinuet, de quibus dictum est: et mundus eum non cognovit».

25. BEDA VENERABILIS, *De temporum ratione liber*, C.W. Jones (ed.), Brepols, Turnhout 1977 (CCSL 123B), 35, p. 392, 21–25: «Sed et homo ipse, qui a sapientibus microcosmos, id est minor mundus, appellatur, hisdem per omnia qualitibus habet temperatum corpus, imitantibus nimirum singulis eius quibus constat humoribus, modum temporum quibus maxime pollet».

26. ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, PP. Collegii a S. Bonaventura ad Claras Aquas (edd.), Firenze 1924–1948, t. III, p. I, inquisitio unica, tr. I, q. 2, tit. I,

bert the Great²⁷. From both the logical and physical perspective, the expression *homo minor mundus* can mostly be traced back to the Greek philosophical tradition: Victorinus explicitly quotes the original Greek statement (ἄνθρωπος μικρόκοσμος), while Beda attributes the definition to some *physiologi graeci*. Moreover, although this phrase is not explicitly coined by Aristotle, it is nevertheless included in the 13th-century florilegium *Auctoritates Aristotelis*²⁸. Then, in introducing his idea of man as microcosm, Bonaventure certainly may have been influenced by a wide spectrum of sources²⁹. However, a primary role seems to be played by the peripatetic

d. 2, membrum 2, c. 2, 17, p. 36: «Sed minor mundus magis elongatur a mundo archetypo et minus accedit ad ipsum quam maior mundus, cum dicatur diminutive respectu maioris mundi. Ergo maior mundus, qui dicitur universum, immediatius se habet ad mundum archetypum quam mundus minor, qui dicitur homo; ergo unibilior est mundus universalior cum ipso Deo sive mundo archetypo, quod idem est, quam minor mundus, qui est homo»; *ibidem*, III, p. 1, inquisitio unica, tr. 7, q. 1, c. 2, p. 282: «Et istud apparet, quia homo aliter non posset appellari minor mundus, nisi aliquid de caelo empyreo influeret in corpus humanum: haec autem est influentia lucis suae».

27. ALBERTUS MAGNUS, *In III Sententiarum*, A. Borgnet (ed.), Vivès 1894 (Opera Omnia, 28), d. 2A, art. 1, p. 23: «Ad aliud dicendum, quod irrationalis creatura non defluxit nisi per defluxum hominis: et ideo non elevatur nisi in ipso duabus de causis: quarum una est, quia omnis creatura est aliquo modo in homine: quia elementa in complexionantibus corpus, potentiae autem vegetabilis et sensibilis in anima, et etiam similitudo ad Angelum in ratione et intellectu: et ideo etiam dicitur minor mundus, quia colligit omnes partes majoris mundi: et ideo in minori mundo major mundus ad altiolem dignitatem elevatur».

28. HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis*, p. 156 (205): «Homo dicitur minor mundus».

29. In the English Franciscan School the analogy microcosm–macrocosm is also linked with the Hermetic tradition: cfr. THOMAS DE EBORACO, *Sapientiale*, III, c. 16, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. A VI. 437, f. 158rb; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 6771, f. 162ra; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4301, f. 86ra. On this topic, see F. RETUCCI, *La dignità dell'uomo nell'Inghilterra medievale*, A. BECCARISI, A PALAZZO (a cura di), *Per studium et doctrinam. Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo*, Aracne Editrice, Roma 2018 (*Flumen sapientiae*. Studi sul pensiero medievale, 6), pp. 57–77, in particular, pp. 64–67.

tradition, exactly as happened in the description of the appetitus characterizing the natural processes.

A second recurring element in Bonaventure's definition of humans is the centrality in the universe. This aspect is clearly emphasized in a passage from the proem of the second book: the Franciscan theologian provides a comprehensive description of human nature, modeled on the basis of the biblical definition of man as the "image of God", and he refers to the human being as *in medio constitutus*:

God made man righteous and fixed on Him. In this state of conversion to God, the human being is posed above all other creatures, but also beneath Him. Man is effectively set in the middle: subjected to and fixed in God and, at the same time, above all other creatures. Every created truth is subjected to the judgment of the human intellect, every goodness is subjected to human love, every virtue is subjected to human political government³⁰.

In line with the Patristic tradition and Monastic literature, Bonaventure places man at the centre of the universe, namely subjected to God («factus ad Deum conversus et subiectus»), but, at the same time, created above all other creatures (*cetera sunt ei subiecta*). This means that every human being is empowered to judge (*ad diiudicandum*), to use (*ad utendum*), and to govern (*ad gubernandum*) the whole universe³¹.

30. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, proem., 2, p. 5: «Fecit igitur Deus hominem rectum, dum ipsum fecit ad se conversum. In conversione enim hominis ad Deum non tantum rectificabatur ad id quod sursum, sed etiam ad id quod deorsum. Homo enim in medio constitutus, dum factus est ad Deum conversus et subiectus, cetera sunt ei subiecta, ita quod Deus omnem veritatem creatam subiecerat eius intellectui ad diiudicandum, omnem bonitatem eius affectui ad utendum, omnem virtutem eius potestati ad gubernandum».

31. Cfr. A. SCHÄFFER, *The Position and Function of Man in the Created World According to St. Bonaventure*, «Franciscan Studies» 20 (1960), pp. 261–316; 21 (1961), pp. 233–282; ID., *Der Mensch in der Mitte der Schöpfung*, in *S. Bonaventura 1274–1294*, vol. III, Quaracchi, Roma 1973, pp. 337–392.

Both the notion of “microcosm” and the human centrality in the universe, cannot be evidently considered an exclusive trait of Bonaventure’s anthropology in itself. The innovative aspect is rather how the Franciscan theologian characterizes this particular status on the following pages of his *Commentary*. In fact, by combining these two definitions with the Aristotelian principle that «nature always desires what is the best», he does not place humans into a static hierarchy of beings, but rather presents them as a kind of “point of convergence” of the desiderative mechanism underlying all the natural processes.

The accurate description of the soul–body connection, provided in the first distinction of the second book for the purpose of answering the question “What is the difference by which an Angel and a soul differ?” («quae sit differentia, per quam Angelus et anima differunt»)³², is a tangible proof for this. The Franciscan theologian starts by recognizing that, albeit both angelic creatures and the human soul are rational substances, only the former are completely free from the connection to a body («anima est naturaliter unibilis corpori, angelus vero non»)³³. Considering the negative connotation usually related to the notion of “body” or “flesh” by a large part of Christian tradition³⁴, this aspect categorically fixes the superiority of the angels over all other rational creatures. Nevertheless, Bonaventure does not seem to insist so much on the soul/body link as an inferior status, but he rather presents its essential elements:

32. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 1, p. 2, art. 3, q. 2, p. 49.

33. *Ibidem*. On Bonaventure’s notion of unibilitas, see T. OSBORNE, *Unibilitas: The Key to Bonaventure’s Understanding of Human Nature*, «Journal of the History of Philosophy» 37,2 (1999), pp. 227–250; M. BIENIAK, *The soul–body Problem at Paris, ca. 1200–1250. Hugh of St–Cher and his Contemporaries*, Leuven University Press, Leuven 2010 (*Ancient and Medieval Philosophy — De Wulf–Mansion Centre XLII*), pp. 38–40.

34. Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, II, dist. 21, PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971 (*Spicilegium Bonaventurianum*, 4) pp. 433–438.

The fact that soul is united with the human body and vivifies it, does not mean that it is an accidental act, but it is rather a substantial form; this does not mean that the soul is an ignoble, but rather the noblest of all forms: the appetite of the entire nature lies in the soul. The human body, as the noblest composition and organization in nature, is organized and combined; therefore, it can be completed only by the noblest form or nature³⁵.

The human soul is defined as *anima nobilissima formarum omnium*³⁶. Then, by assuming that the soul is a substantial, and not an accidental, form of body (*est anima forma substantialis*)³⁷, Bonaventure concludes that also the body must be a *nobilis complexio* and *organizatio*. After all, a noble soul needs the most perfect body. In fact, this correspondence is again the highest expression of the desiderative process permeating nature: the human soul, the noblest form of anything created in the universe, desires the whole nature (*appetit totius naturae*). In other terms, Bonaventure here presents the same physiological mechanism characterizing the above-mentioned passage from *forma elementari* to *forma mixti*, from *forma mixtionis* to *forma complexionis*, to the greatest extent possible. The result is an unique definition of the relationship between the human soul

35. *Ibidem*, p. 50: «Hoc enim quod est animam uniri corpori humano sive vivificare corpus humanum, non dicit actum accidentalem, quia ratione illius est anima forma substantialis; non ignobilem, quia ratione illius est anima nobilissima formarum omnium, et in anima stat appetitus totius naturae. Corpus enim humanum nobilissima complexione et organizatione, quae sit in natura, est organizatum et complexionatum; ideo non completur nec natum est compleri nisi nobilissima forma sive natura».

36. On the role played by the concept of “noble soul” in this context, see A. COLLI, *Dalla creatura nobilissima al vir desideriorum. Aristotele e la definizione di uomo nel Commento alle Sentenze di Bonaventura da Bagnoregio*, in A. PALAZZO (ed.), *Il desiderio nel Medioevo*, pp. 165–181, in particular, pp. 169–173; ID., *Alberto Magno e la nobiltà. Genesi e forme di un concetto filosofico*, ETS, Pisa 2017 (Philosophica, 183), pp. 175–178.

37. On Bonaventure’s definition of soul as *forma substantialis*, see R.C. DALES, *The Problem of the Rational Soul in the thirteenth Century*, E.J. Brill, Leiden–New York–Köln 1995, pp. 99–112. Then, a still valid study on this issue remains É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1924, pp. 302–325.

and the nature: *in anima stat appetitus totius naturae*. This implies a dynamic view of the hylomorphism underpinning the essence of the human being: the noble soul constantly desires its body as the noblest embodiment *totius naturae*. On the other hand the genitive *totius naturae* may also be intended as a subject: nature finds its highest accomplishment in the soul–body unity³⁸.

As in some of the previous passages, Bonaventure's argument is constituted of an interesting patchwork of theological and philosophical sources. In fact, while expressions such as *vivificare corpus* derive from the Christian tradition, in particular from Dionysian theology³⁹, both the definition of the soul (*anima forma substantialis*) and the reference to the *organizatio* and *complexio* of the body come from Aristotelian writings on animals or from certain passages of Avicenna's *Liber de anima sive de sextu naturalium*, presumably quoted according to the rewordings proposed by Alexander of Hales⁴⁰ or Albert the Great⁴¹. However, it is more difficult to identify the roots of the evocative sentence «in anima stat appetitus totius naturae». As already mentioned, the “translation” of the notion of “desire” in *virtus appetendi* is most likely influenced by Damascene's *De fide orthodoxa*⁴². On the other hand, the expression here appears to be a creative reworking of the Aristotelian motto «anima est quodammodo omnia»⁴³. The soul is able to know everything and, in a certain sense, to include everything within itself. By focusing on the idea of *appeti-*

38. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, pp. 513–514.

39. Cfr. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, IV, 1, in *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, Desclée de Brouwer, Bruges 1937 (*Dionysiaca*, 1), p. 327. Cfr. COLLI, *Dalla creatura nobilissima al vir desideriorum*, pp. 171–172.

40. Cfr. ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, t. II, l. II, p. I, inq. 4, tr. 1, sect. 1, q. 3, tit. 2, cap. 1, art. 3, p. 421; t. II, l. II, p. I, inq. 4, tr. 2, sect. 1, q. 3, tit. 2, p. 536; t. IV, l. III, p. I, inq. unica, tr. 7, q. 1, cap. 2, p. 281.

41. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, H. Anzulewicz, J.R. Söder (edd.), Aschendorff, Münster 2008 (*Opera omnia*, editio Coloniensis 27,2), q. *De tactu*, p. 255, ll. 5–23.

42. See note 23.

43. HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis*, p. 188 (161). Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 8 431b21, in ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, C. Stroick (ed.), Aschendorff, Münster 1968 (*Opera omnia*, editio Coloniensis 7,1), p. 223, l. 70.

tus, Bonaventure here seems to emphasize the dynamic relationship between soul (*anima*) and everything (*omnia*): the human soul is indeed not presented as a static possession of “somehow everything”, but rather as a constant appetitive or desiderative process aimed at achieving the whole nature (*totius naturae*).

A confirmation of this interpretation lies in another interesting definition, which is to be found in the thirtieth distinction of the second book of the *Commentary on the Sentences*. The center of attention here is not directly the human soul, but the human being in its entirety. The thesis supported by the Franciscan theologian, however, appears to be the same. The point at issue is whether or not the definition of man as *minor mundus* is equally appropriate before and after the original sin («*utrum corruptio, quae est in humana natura, insit ei a suae conditionis primordio, an ex peccati merito*»)⁴⁴, and we will return to this crucial distinction later. The noteworthy aspect of the question rather is the characterization of man (microcosm) as «*propter quem omnia facta sunt*»⁴⁵. This actually means that when we speak of man as *minor mundus*, we refer to them as “the end to which everything is done”:

The fact that the human being was created in this way could be demonstrated according to the principles of natural philosophy. Man is the microcosm, as everything was created for him; therefore, he must be in accordance with the macrocosm that was originally created for him⁴⁶.

The principle that all creatures are submitted to man evidently comes from the Holy Scriptures⁴⁷. By contrast, the definition of the

44. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 30, art. 1, q. 1, p. 714.

45. *Ibidem*, p. 715.

46. *Ibidem*: «Item, quod talis fuerit homo conditus, videtur posse persuaderi ex ratione, sumta secundum principia naturalis philosophiae. Cum enim homo sit minor mundus, propter quem omnia facta sunt, debet habere naturalem conformitatem ad mundum maiorem, qui propter ipsum factus est a sua primaria conditione».

47. *Gn* 1, 28.

human being as «the end to which everything is done» is taken from the «principles of natural philosophy» (*principia naturalis philosophi-ae*). Then, the subsequent clarifications concerning the differences between *motus orbi* and *motus animae* reinforces the impression that the Aristotelian world view forms the basis of Bonaventure's reasoning: the Franciscan theologian explicitly alludes to "what the natural philosophers (or physicians) say":

In the macrocosm, we see that the inferior orbits are moved by a movement contrary to that of the superior orbit, according to the opinion of natural philosophers. Likewise, in human beings, sensation naturally moves against the rational judgment. But in humans, this is a form of absolute corruption⁴⁸.

As we have seen earlier, in his *Commentary on the Sentences* Bonaventure seems to be much more in favor of combining theological and philosophical sources than in his later works. However, the correspondence between the definition of man as "microcosm" and his description as the "end to which everything is done" is not the consequence of a summary concordance of sources, but it rather reveals the central role played by Aristotelian physics for Bonaventure's reasoning. Albeit not in an explicit way, like in the previous definition, through the phrase «propter quem omnia facta sunt» the Franciscan theologian again emphasizes the dynamic relationship between human being and nature. In this particular case, the human being is portrayed as the "destination of the universe": "microcosm" does not just mean "being a smaller representation of the universe", but it designates the point of convergence. In a certain sense, this seems to corroborate my previous reading of *totius naturae* as subjective genitive: the human soul (or being, in

48. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 30, art. 1, q. 1, p. 715: «Sed ita videmus in maiori mundo, quod inferiores orbes contrario motu moventur orbi superiori, secundum quod dicunt philosophi naturales: ergo pari ratione videtur, quod in homine per naturam portio sensitivae movetur contra iudicium rationis. Sed haec est corruptio, quae in nobis est maxime inordinata.

a broader sense) is the end (*propter quem*) of the continuous desiderative process that animates the whole nature (*natura semper desiderat*). Finally, by taking into account the Aristotelian axiom from *De generatione et corruptione*, which was our starting point, both definitions of man (or of the human soul), namely *appetitus totius naturae* and «*propter quem omnia facta sunt*», unequivocally show that “desire” is, first of all, a natural mechanism.

The case of man, however, presents some additional problems, as this connotation of desire does not take into account all elements characterizing human activities. For instance, the desiderative process cannot always be conceived as a physiological impulse, and it does not necessarily aim at reaching the best (*melius*). A survey of other facets shaping the human desire is presented in the following paragraphs.

4. *Shaping human desire*

How the human desire works, practically, is accurately described in the first distinction of the second book, in which Bonaventure answers the question «whether the divine glory, or our utility is the principal end of created things» («*quis sit finis principalior rerum conditarum, utrum divina gloria, an utilitas nostra*»)⁴⁹. As expected, the Franciscan master concludes that the divine glory is the ultimate goal of everything («*rerum conditarum principalior finis est Dei gloria*»).

There is, however, a counterargument (a), with the respective reply (b), which deserves a close examination:

(a) Counterargument

The main aim of all creatures is to desire. However, every creature desires its convenience and usefulness, as they is no way to desire the opposite. By contrast, they can desire what is contrary to di-

49. *Ibidem*, d. I, p. 2, art. 2, q. I, p. 43.

vine glory, as is clearly illustrated by the case of the blasphemer. Hence usefulness, etc.⁵⁰.

The objection to Bonaventure's conclusion is based exactly on the adage from Aristotle's *De generatione et corruptione*, which is here reworded as «everything desires its own *utilitas*» («*appetit suum commodum vel utilitatem*»), meaning «what is best for itself» (*melius*). Given this premise, which Bonaventure himself effectively accepts, a creature may not do anything against itself. All creatures indeed have, in principle, some kind of natural instinct of self-preservation: they tend to desire what they need to survive and reproduce.

By contrast, according to the counterargument (a), the fact that the divine glory may represent the principal end of all creatures is not so obvious. The human desire functions as irrefutable evidence in this regard, as Bonaventure demonstrates on the example of blasphemy (*sicut patet in blasphemis*): «a human being could desire an end opposite to the divine glory».

Then, in a “standard” natural processes involving vegetables or non-human animals the two alternative ends, self-preservation and divine glory, seem to coincide in practice, as clarified in a brief passage of distinction XXXIV:

[...] nature is a determined agent, which is why it always understands what is the best it works by following an inherent law instilled by God⁵¹.

As nature is a determined system, it always (and necessarily) “understands” what is best, namely the divine glory, by following an inherent law instilled by God (*secundum leges sibi inditas*). In fact, the anomaly is represented by human behavior, since every man is

50. *Ibidem*, p. 44: «Item, ille finis est principalior conditionis rei, quem res condita magis appetit; sed unaquaeque res ita appetit suum commodum vel utilitatem, quod nullo modo potest velle oppositum, sed oppositum gloriae divinae potest velle, sicut patet in blasphemis: ergo utilitas etc.».

51. *Ibidem*, d. 34, art. 1, q. 3, p. 809: «[...] natura est agens determinatum, unde semper intendit quod melius est operatur secundum leges sibi inditas a Deo».

completely free to choose whether the principal end of his life is divine glory or their own *utilitas*. In this case the two ends do not necessarily coincide.

Some additional lexical elements are worth stressing here. First, in the case of an “ordinary” or “standard” natural process, *appetit* and *intendit* are interchangeable: nature always “desires” what is best, and it always “understands” what is best, as there is not any deliberative will that interfere with this physiological mechanism. By contrast, in the case of human actions, this is not a necessary coincidence. As to desire is a state of mind, psychological processes affect this particular activity. Second, nature usually works by following a law instilled by God. Human behavior is, in principle, influenced by the same law, but the result is not always a necessary process towards divine glory. In fact, in most cases this is not the principal end of human actions. Third, the difference between nature (in a general sense) and the human behavior lies in the characterization of nature as *agens determinatum*. Of course, a human being cannot be described in these terms.

(b) Bonaventure’s reply

To the objection about the main aim that nature mostly desires, it must be said that nature can be considered in two respects: deficient or perfect. I say that the deficient nature is bend back on: therefore, it desires its own good and its own convenience. The truly perfect nature is elevated upwards by charity, and it desires divine glory disproportionately more than its own convenience, as holds for charitable people. When we allude to the primary goal that nature mostly desires, we actually refer to a righteous and perfect nature⁵².

52. *Ibidem*, d. 34, art. 1, q. 3, p. 809: «Quod obiicitur, quod ille finis est principalior, quem natura magis appetit; dicendum, quod est loqui de natura dupliciter: aut de natura ut deficiens, vel ut perfecta. Dico ergo, quod natura deficiens in se recurvatur: ideo proprium bonum desiderat, et ideo suum commodum. Natura vero perfecta amore caritatis sursum elevatur, et multo magis impropotionaliter Dei gloriam desiderat quam utilitatem propriam: ut patet in habentibus caritatem.

Bonaventure's reply introduces some significant factors for determining human desire more precisely. He accepts the Aristotelian axiom «nature always desires what is the best» as the starting point, then classifies two concepts of nature: deficient (*deficiens*) and perfect (*perfecta*). In the first case, desire is oriented towards its own convenience (*in se recurvatur*). In the second, however, it is oriented towards divine glory (*sursum elevatur*). In light of what has already been said concerning expressions such as *agens determinatum* or *secundum leges sibi inditas*, this distinction certainly makes no sense when considering the natural process in general: by following Bonaventure's reasoning, nature is essentially and necessarily oriented towards the divine glory. By contrast, the behavior of the *vir desideriorum* constantly and continuously ranges from a desire *in se recurvatur* to a desire *sursum elevatur* and vice versa⁵³.

An interpretative key for understanding this particular condition is again offered by a passage from distinction XXXIV. In contrast to an *agens determinatum*, such as vegetable or non-human animal, that always desires what is best, the human beings possess deliberative will (*voluntas deliberativa*)⁵⁴. Therefore, they do not always desire what is best (*ipsa enim non semper desiderat quod melius est*)⁵⁵. By introducing the notion of *voluntas deliberativa*, again adopted from Damascene's *De fide orthodoxa*⁵⁶, Bonaventure drastically modifies

Quod ergo dicitur, quod ille finis est principalior, quem natura magis desiderat; verum est de natura recta et perfecta».

53. Cfr. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 89: «C'est un fait que l'âme humaine est travaillée par des désirs qui son les ressort cachés de son activité et dont la satisfaction détermine la suite de ses diverses opérations».

54. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 34, art. 1, q. 3, p. 809.

55. *Ibidem*.

56. Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa, translatio Burgundionis*, c. 36, §§ 9–11, p. 136, l. 71 – p. 137, l. 86. The transmission of the concept is presumably influenced by ALEXANDER HALENSIS, *Glossa in II Sent.*, PP. Collegii a S. Bonaventura (edd.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1952, p. 379, ll. 19–24. A summary overview of the problem is provide by O. LOTTIN, *La psychologie de l'acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIII^e siècle occidental*, in ID., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Duculot, Gembloux 1957, pp. 393–424; ZAVATTERO, *La βούλησις nella psicologia dell'agire morale della prima metà del XIII secolo*, pp. 141–144;

the necessary process described by the adage of *De generatione et corruptione*: every man is free to desire either *suum commodum et utilitatem* or divine glory at every moment. This practically means that the human desire is not just a physiological mechanism, as the deliberative will constantly “interfere” with this process. For this reason the Franciscan theologian points out that the principle by which «nature always desires what is best» is valid as regards a nature *recta* and *perfecta* (inanimate beings, vegetables, non-human animals). By contrast, as he explains clearly in a passage of the first book of the *Commentary on the Sentences*, charity (*caritas*) is a necessary condition for human beings to have virtuous desires and then desire what is best (the divine glory): «desiderium naturae non est frustra, ubi deficit natura, supplet Dei gratuita influentia»⁵⁷.

Finally, the Aristotelian idea remains plausible for describing desire as a physiological mechanism in the natural processes in general. The case of human beings is, however, more complicated: natural desire is not a sufficient condition for reaching what is the best, that according to Bonaventure is divine glory (*sursum elevatur*), as *vir desideriorum* needs *amor caritatis* instilled by God and, moreover, as they can decide to reject it and thus orient their desire towards their own convenience (*in se recurvatur*).

Deliberative will (*voluntas deliberativa*), free choice (*liberum arbitrium*), and charity (*amor caritatis*) are thus elements that contribute to shaping the contours of a more precise portrait of human desire. Of course, a systematic analysis of all these notions will not be provided here, if only because their discussion is covered by the largest part of the second and third book of the *Commentary on the Sentences*⁵⁸. In fact, by combining traits characterizing the tradi-

R. SACCENTI, *Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa*, Aracne, Roma 2016 (*Flumen sapientiae. Studi sul pensiero medievale*, 1), pp. 95–101.

57. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In I Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, I, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1882, d. 8, p. 1, art. 1, q. 2, p. 161.

58. For a comprehensive description on all these aspects see, among the others, GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, in particular, pp. 403–439; C. CULLEN, *Bonaventure on nature before grace: a historical moment reconsidered*, «American

tion of commentaries on the Sentences⁵⁹ with typical elements of the treatises on the exposition of virtues⁶⁰, Bonaventure provides a broad description of the different forms of a desire *in se recurvatur*, whose highest expression is obviously the sin of pride⁶¹.

In the context of these broad description of the principal sins, Bonaventure stresses the function assumed by the original sin, the free will, the *voluntas*, the divine charity on a case-by-case basis. The most noteworthy aspect, however, is the central role played by desire: in a certain sense, the desiderative process represents the necessary starting point for describing any human condition or behavior, whether it is righteous or sinful.

Appetite is a good substratum and it comes from God. By contrast, albeit it seems to be something positive, the overflow of desire is privation and it does not have any efficient cause, but rather a deficient. Therefore, as God cannot be conceived as a deficient cause, the overflow of desire cannot be caused by God, but rather by the free will through sin and through the instigation of the devil⁶².

catholic philosophical quarterly» 85 (2011), pp. 161–176; Id., *Bonaventure*, in particular, pp. 153–264; G. MAGLIO, *Liberio arbitrio e libertà in San Bonaventura*, Wolters Kluwer–Cedam, Assago (Mi)–Padova 2016 (Biblioteca di Lex naturalis, 21), in particular, pp. 15–51.

59. On this topic see, among the others, I.P. BEJCZY, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, E.J. Brill, Leiden–Boston 2011 (Brill's Studies in Intellectual History, 202), pp. 119–134.

60. Cfr. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, N. Wicki (ed.), Francke, Bern 1985, vol. I, pp. 158–230. In this regard, see R. SACCENTI, *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher (1225–1235)*, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 59–71; ZAVATTERO, *La βούλησις nella psicologia dell'agire morale della prima metà del XIII secolo*, p. 142.

61. In particular, see BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 5, art. 1, q. 1, pp. 145–147. A considerable discussion is also centered on concupiscence, which the Franciscan theologian depicts as *desiderium nimis intensum et immoderatum* (*ibidem*, d. 32, art. 2, q. 1, concl., p. 766.), considering it not only closely related to sexual acts, but also to all excessive and intemperate appetites: indeed, also a too intense rational desire addressed at wisdom or interior happiness is to be considered a form of concupiscence (*Ibidem*).

62. *Ibidem*, d. 32, art. 2, q. 2, concl., p. 768: «Appetitus, inquam, ille substratus bonus est et a Deo est. Excessus autem ille in appetendo, etsi videatur esse positio,

The appetite (desire), that is, the structural condition characterizing the human being, is a sort of originally “good *substratum*”. And this consideration further corroborates the idea that human beings are essentially *viri desideriorum*. By contrast, any *excessus*, although appearing as a *positio*, is however a *privatio*. Then, by referring to the concept of *natura deficiens* as the cause of a *desiderium in se recurvatur*, Bonaventure concludes that an excessive desire implies a fall from an original and constitutive *appetitus*.

By contrast, good will (*bona voluntas*) leads the human desire towards *summum* and *verum bonum*:

As the highest and true good that fulfills the human desire is unique, it is necessary that good will is oriented toward it as its unique goal⁶³.

Although these are two opposite examples, both focus on desire as an initial and essential dimension of human beings, apart from its “use”. Indeed, desire is a continuous activity, a sort of “condemnation” for humans. Thus, it is questionable whether this process ever ends. Is there really something that definitively satisfies human desires (*quietat humanum desiderium*)? The final remarks of my paper will be directed exactly at this question.

5. Conclusion: the end of desire?

The possibility of choosing between a righteous desire (*sursum elevatur*) and concupiscence (*in se recurvatur*) perpetually occurs in a human’s life, and both forms of desire constantly characterize the earthly life:

plus tamen est privatio, nec habet causam efficientem, sed deficientem. Et ideo, quia Deus nullius est causa deficiens, hoc modo non ponitur esse a Deo, sed potius a libero arbitrio per culpam deficientem, et a diabolo instigante».

63. *Ibidem*, d. 38, art. 1, q. 3, concl., p. 887: «Cum enim unum solum sit summum et verum bonum quod quietat humanum desiderium: necesse est quod voluntas bona, ad hoc quod recta sit, statuatur sibi finem unicum».

[...] the human soul was created to grasp an infinite good, which is God; for this reason, it may rest and enjoy Him⁶⁴.

Appetite, however, is not extinguished by achieving the desired object, but it is rather broadened. For this reason, it is necessary that this appetite is satisfied by the highest good⁶⁵.

By following the vast amount of Christian literature on this topic, in particular the Augustinian tradition⁶⁶, Bonaventure not only concludes that no particular goods may definitively fulfill the human desire, but also that the inevitable sense of dissatisfaction does not imply frustration, but rather the increase of a desire (*dilatatur*).

As the ultimate goal of a righteous and perfect *appetitus* is God or *summum bonum* («in eo solo debet quiescere et eo frui»), it appears obvious that real satisfaction (*quiescere*) is possible only *in patria*. In fact, the Franciscan theologian does not seem to be highly inclined to accept this conclusion, as it involves the end of desire, which — as has been elaborated — represents a constitutive element of both nature in general and human beings. According to Bonaventure, it is thus more important to preserve the definition of man as “desiring subject”, rather than to provide the satisfaction of desire. If the desiderative process ends, it makes no sense to talk about “human being” anymore. In a certain sense, this is well illustrated by the combination of the verbs *quiescere* and *frui* in the above mentioned passage: the first term expresses an idea of stasis, while the second suggests an engaging dynamic. In this, the desire appears to be satisfied and unsatisfied at the same time.

64. BONAVENTURA, *In I Sententiarum*, dist. I, art. 3, q. 2, p. 41: «[...] nata est anima ad percipiendum bonum infinitum, quod Deus est, ideo in eo solo debet quiescere et eo frui».

65. *Ibidem*, p. 41: «Appetitus autem animae non sic arctatur propter unionem cum appetibili, immo dilatatur; et ideo oportet, quod perficiatur aliquo omnino summo».

66. Cfr. for example AUGUSTINUS, *Confessionum libri tredecim*, L. Verheijen (ed.), Brepols, Turnhout 1981 (CCSL, 27), I, 1, 1, p. 1, 1–17. Cfr. I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1982.

Bonaventure offers a solution to this (apparent) ambiguity by further classifying desires: he distinguishes between a desire *de acquirendo* and a desire *de continuando*⁶⁷. The expression *de acquirendo* indeed typifies the desiderative process *in via*, as has been lengthily discussed above; *de continuando*, however, describes the desire *in patria*:

When there is the desire to acquire, there is also hope; by contrast, when there is the desire to continue to enjoy an already-acquired good, there is no hope, as there is no expectation for something that you have not yet acquired. And this latter is the form of desire *in patria*, as it is not founded on the aspiration towards something that you have not yet acquired, but rather on the tireless delight in what has already been acquired. And this condition does not seem to be an obstacle⁶⁸.

In a certain sense, the beatific vision does not imply an extinction of desire but rather its transformation: desire *de acquirendo* becomes desire *de continuando*. This latter embodies a state of permanent strife for pleasure (*delectio*). However, unlike in the case of desire *de acquirendo*, the continuing process of desiring does not represent a condition to be overcome, as it does not imply any expectation («*spes non est, quia non est ibi exspectatio non habiti*»). The satisfaction exactly lies in continuing to desire⁶⁹.

The definition of human beings, before and after their death, is thus essentially related to the notion of “desire” and the fact

67. BONAVENTURA, *In III Sententiarum*, d. 31, art. 2, q. 2, concl., p. 685.

68. *Ibidem*, p. 685: «Ubi autem est desiderium de acquirendo, ibi bene potest esse spes; sed ubi est desiderium de continuando bonum iam habitum, spes non est, quia non est ibi exspectatio non habiti. Et sic est in patria ponere desiderium, non per aliquam anhelationem ad obtinendum non habitum, sed propter infatigabilitatem et indeficientiam delectationis, quae nullo modo ibi parit fastidium».

69. This further distinction of the forms of desire (*acquirendo* and *continuan-do*) is closely related to Bonaventura's idea of history and eschatology, as emphasized in F. KOLBINGER, *Zeit und Ewigkeit. Philosophisch–theologische Beiträge Bonaventuras zum Diskurs des 13. Jahrhunderts um tempus un aevum*, De Gruyter, Berlin 2014 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 55), pp. 397–410.

that the fullness of the beatific vision satisfies all human desires, without however extinguishing the desiderative activity, is a further proof for this. According to Bonaventure, God has created the whole universe as a series of connected desiderative actions: every passage from the natural elements to the higher forms of living things is characterized by a constant and continuous desiderative impulses. Indeed humans represent a sort of aware embodiment of what effectively is a natural process. First of all, desire reflects the openness of human beings to everything around them (*appetitus totius naturae*). All moral considerations related to righteous or sinful behaviors are just consequences of this primary *status* which effectively persists also during the beatific vision.

In conclusion, different viewpoints can be adopted for mapping the idea of “human being” in Bonaventure’s thought, as each of his treatises actually provides its own typical suggestions. By combining the concept of *vis desideriorum* — which was the starting point for the present analysis — with the series of considerations concerning the different forms of desire emerging from the survey of the *Commentary on the Sentences*, one eventually gets the impression that a cornerstone of the Bonaventurian reflection is the conviction that humans, microcosm placed in the centre of the universe, exist as desiring entities.

La facoltà di scelta in rapporto alla legge naturale in Bonaventura da Bagnoregio e nella *Laudato si'*

ELISA CUTTINI*

Nell'enciclica *Laudato si'*, Papa Francesco presenta un discorso di carattere innovativo per la nostra società, riscoprendo la convinzione della bontà del creato propria di Francesco d'Assisi. È di fondamentale importanza cogliere nelle sue molteplici sfumature l'idea per cui nella creazione, e dunque anche nell'uomo, è insita una propensione naturale al bene, in quanto nella *Laudato si'* essa viene impiegata per guardare con speranza al futuro dell'umanità. Questa indagine è volta a mostrare che il punto di vista francescano a cui il Pontefice fa riferimento può essere pienamente compreso nel suo fondamento filosofico e teologico attraverso il pensiero di Bonaventura.

Allo stesso tempo, è opportuno riflettere su una fondamentale differenza tra l'ecologia di Papa Francesco e il pensiero di Bonaventura, nel quale è considerata la problematicità sottesa ad ogni scelta compiuta dall'uomo, in quanto può essere in contrasto con la legge naturale, ma è del tutto assente la preoccupazione, da cui invece il Pontefice prende le mosse, per «l'uso irresponsabile e l'abuso dei beni che Dio ha posto» sulla Terra, da parte di uomini che si sentono «suoi proprietari e dominatori, autorizzati a saccheggiarla»¹. Mentre nella riflessione di Bonaventura agire contro la natura porta il singolo a cadere nel peccato, ma non acquista una dimensione

* Università degli Studi di Padova.

1. FRANCISCUS, papa, *Lettera enciclica Laudato si' del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2015, par. 2, p. 3.

comunitaria, oggi gli uomini possono impiegare i potenti mezzi a loro disposizione per provocare un disastro ambientale e compromettere irrimediabilmente la «casa comune»². La stessa scelta del Papa di adottare questa espressione per designare il nostro pianeta sottolinea il fatto che ogni azione dell'uomo ha una ricaduta su un bene imprescindibile per tutta l'umanità. Si pone, dunque, il problema di capire quale sia l'ambito entro il quale l'uomo può scegliere come agire, e quale sia, invece, lo spazio proprio della legge naturale nel pensiero di Bonaventura e nella *Laudato si'*, che riterrei di poter proporre come esempio emblematico di attualizzazione del pensiero bonaventuriano.

Nell'enciclica, l'uomo viene considerato come responsabile nei confronti del mondo, e tale prerogativa viene fondata sulle sue capacità razionali, che gli permettono di comprendere le leggi della natura e i delicati equilibri presenti nella realtà³. Si tratta di leggi impresse da Dio e che varranno per sempre, per cui l'uomo è strettamente tenuto a rispettarle⁴. Le implicazioni connesse al possesso delle capacità razionali da parte dell'uomo si comprendono risalendo a Bonaventura il quale precisa che le leggi di Dio non derivano da una volontà arbitraria, ma sono il frutto della *maxima ratio*⁵. Dunque la legge naturale, data da Dio, è razionale, per cui l'uomo ha i mezzi per comprenderla e per raggiungere la consapevolezza di doverla rispettare.

2. *Ibidem*, par. 2, p. 3.

3. Cfr. *ibidem*, par. 69, p. 64: «Proprio per la sua dignità unica e per essere dotato di intelligenza, l'essere umano è chiamato a rispettare il creato con le sue leggi interne, poiché "il Signore ha fondato la terra con sapienza" (Pr 3,19)».

4. Cfr. *ibidem*, par. 68, p. 63: la «responsabilità [dell'uomo] di fronte ad una terra che è di Dio, implica che l'essere umano, dotato di intelligenza, rispetti le leggi della natura e i delicati equilibri tra gli esseri di questo mondo, perché "al suo comando sono stati creati. Li ha resi stabili nei secoli per sempre; ha fissato un decreto che non passerà" (Sal 148,5b-6)».

5. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. XXI, 10, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, p. 433a: «Deus ergo dat leges non voluntate, sed *maxima ratione*» (corsivo mio).

Andando più nel dettaglio, Bonaventura precisa che Dio governa il mondo attraverso tre leggi, che sono impresse nella mente dell'uomo. Egli fa riferimento in modo specifico alle Persone della Trinità, e afferma che il Padre genera la legge di natura che è il piano divino impresso al momento della creazione, e dunque l'ordine della natura. Il Figlio è riferito alla legge di Scrittura, in quanto egli è il Verbo portatore della rivelazione di Dio agli uomini, che è definita come vera e certa, dato che deriva da Dio stesso. Lo Spirito Santo è riferito alla legge della grazia, che santifica l'uomo, lo rende giusto, liberandolo dalla schiavitù del peccato e assicurandogli la vita eterna⁶. Nell'ambito di questa specificazione, la legge di natura è detta *pia*, in quanto, spiega Bonaventura, «lex naturae est lex pietatis»⁷. La pietà è insita in ogni creatura e si manifesta in tutta la realtà: dalla radice che trasmette il nutrimento al fusto e ai rami, fino al genitore che si occupa dei figli, come avviene perfino tra gli animali selvaggi. Nel sottolineare che anche gli esseri irrazionali trasmettono ciò che ricevono, e dunque provvedono, ad esempio per la prole o per il benessere complessivo della pianta, Bonaventura intende evidenziare che in tutte le realtà c'è una tendenza innata a provvedere, per cui la legge di natura è legge della pietà.

Il concetto di *pietas* è analizzato nel terzo libro del *Commento alle Sentenze*, dove Bonaventura riconosce che il termine ha molteplici significati: indica il culto di Dio, l'attenzione verso i familiari e, più in generale, le opere di misericordia. Tuttavia l'aspetto più significativo risulta essere quello per cui la pietà è mossa dall'immagine

6. Cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. XXI, 7, 432b: «Deus trinitas, scilicet Pater, Filius et Spiritus sanctus, est pius, verus, sanctus, dans *legem piam naturae*, legem veram Scripturae, legem sanctam gratiae. Et per has tres gubernat mundum et secundum haec tria imprimat leges in mente rationali» (corsivo mio). Cfr. J. RATZINGER, *Opera omnia. L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, LEV, Città del Vaticano 2017, pp. 281–287.

7. *Ibidem*, coll. XXI, 6, p. 432a–b: «Lex naturae est lex pietatis. Pietas videtur inesse omni naturae, etiam insensibili. Radix enim totum, quid quid recipit, mittit ad ramos; fons quid quid haurit transmittit ad rivulos. Similiter in bestiis pietas videtur esse patris ad prolem, quia quidquid gustant et sumunt praeter necessarium, et etiam de necessario, in lac convertunt et in nutrimento prolis».

di Dio presente in ogni uomo. In questo senso, chi è benevolo elargisce a tutti il dono della pietà, che si manifesta nel provvedere non soltanto a parenti o amici, bensì a qualunque altro uomo, in quanto portatore dell'immagine divina⁸.

Gli uomini sono i destinatari privilegiati della sollecitudine di coloro che desiderano il bene, ma tale atteggiamento si estende alla totalità delle creature che, anche se rappresentano un livello inferiore nella gerarchia degli esseri, fanno comunque parte del progetto divino e dunque sono buone. Dato che Dio Padre ha generato tutte le cose in modo ordinato, e l'uomo intende razionalmente la legge di natura che manifesta la legge eterna contenuta nella mente di Dio, per Bonaventura è naturale che chi scelga di essere collaboratore di Dio nel mondo si senta spontaneamente portato a provvedere per il creato. Dio stesso lo invita a operare in questo senso, e infatti il Pontefice richiama i testi della *Genesi* in cui si legge che la terra è affidata all'uomo e gli è chiesto di impegnarsi per renderla produttiva e di custodirla in modo da tutelare l'armonia insita nella natura⁹. Viene qui fatto riferimento ad un uomo che liberamente opta per collaborare al piano Divino, ed è per il Papa l'occasione per affermare la dignità del lavoro, manuale e intellettuale, con cui l'uomo si pone come strumento al servizio di Dio e degli altri¹⁰.

All'interno dell'universo ordinato secondo la legge naturale, Bonaventura ritiene sia necessario ammettere che Dio abbia riservato uno spazio al libero arbitrio dell'uomo, che è definito come libero in quanto può propendere sia per il bene, sia per il male, ma è allo stesso tempo un "arbitrium" perché la scelta è compiuta

8. Cfr. Id., *In III Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, III, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1887, d. 25, art. unicus, q. 6, pp. 785b-786a: «pietas sic dicatur multipliciter, videlicet erga Deum et erga parentes et erga quemcumque hominem [...] pietas vero attendit in proximo imaginem divinam. Unde dono pietatis est homo benevolus cuicumque homini, quia habet in se imaginem Dei». Sul concetto di *pietas*, cfr. A. DI MAIO, *Tracce e spunti bonaventuriani nella Laudato si'*, «Antoniano» 91 (2016), pp. 819-857: 825-827.

9. Cfr. Gn 2,15.

10. Cfr. FRANCISCUS, papa, *Lettera enciclica Laudato si'*, par. 124-125, pp. 113-115.

alla luce della ragione, che è la facoltà di discernere tra il bene e il male¹¹. Dio ha permesso all'uomo di agire volontariamente e liberamente, in modo da meritare la beatitudine. Tuttavia, nel caso impiegasse tale libertà in modo erroneo, allontanandosi dalla legge divina, commetterebbe una colpa e perderebbe la sua stessa libertà, perché diventerebbe servo del peccato¹².

Sul rapporto tra la legge naturale e il peccato, Bonaventura afferma che una colpa si commette sia omettendo ciò che la legge divina prevede, sia facendo ciò che essa vieta, per cui i beni eterni devono essere preferiti a quelli mutevoli, l'onesto deve essere preferito rispetto all'utile, la volontà di Dio deve essere prioritaria rispetto la volontà umana, la ragione deve avere il predominio sui sensi¹³. Dunque, ci sono due forme di peccato, conclude Bonaventura, di omissione e di trasgressione, e in tal modo egli richiama la *Genesi*, in cui all'uomo è esplicitamente chiesto di operare e custodire la terra, per cui astenersi dal farlo, anche senza compiere azioni dannose per la natura, è già considerato un peccato.

11. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885, d. 24, pars I, cap. 3, 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». Essendo privi di intelligenza, secondo Bonaventura, gli animali non possiedono il libero arbitrio. Cfr. L. MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla «philosophia» alla «contemplatio»*, Accademia Ligure di Scienze e Lettere, Genova 1976, pp. 165–172.

12. Cfr. ID., *Breviloquium*, II, 9, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, p. 227a: «Et quia ad beatitudinis praemium pervenire non est gloriosum nisi per meritum; nec mereri contingit, nisi in eo quod voluntarie et libere fit: ideo oportuit, animae rationali dari libertatem arbitrii per rationem omnis coactionis; quia hoc est de natura voluntatis, ut nullatenus possit cogi, licet per culpam misera efficiatur et serva peccati».

13. Cfr. *ibidem*, III, 8, p. 237a: «Est autem ordo iustitiae, ut bonum incommutabile praefertur bono commutabili, ut bonum honestum praefertur utili, et voluta Dei praefertur voluntati propriae, ut iudicium rectae rationis praesit sensualitati [...] lex Dei istum hordinem praecipit et vetat oppositum».

La dinamica che porta l'uomo al peccato è analizzata nella *Laudato si'*, in cui viene individuata la radice del problema nella volontà dell'uomo di «prendere il posto di Dio»¹⁴, cosa che ha distrutto l'armonia tra il Creatore e le creature, e tra l'uomo e la natura. A questo proposito, nella *Laudato si'*, viene richiamata la *Legenda Maior*¹⁵ in cui Bonaventura illustra il rapporto di rispetto e ammirazione che Francesco aveva con tutte le creature. Se da un lato l'atteggiamento di Francesco funge ancora da massimo modello a cui aspirare, dall'altro il Papa evidenzia come oggi la natura sia vittima di distruzioni, violenze, maltrattamenti, e questo perché l'uomo si è dimenticato che la terra c'era già prima che lui comparisse, e che gli è stata data da Dio¹⁶. Qui emerge in modo drammatico il fatto che in Bonaventura il peccato è inteso come sovvertimento dell'ordine. Tale sovvertimento però è ricomponibile nel momento in

14. FRANCISCUS, papa, *Lettera enciclica Laudato si'*, par. 66, p. 61: «L'armonia tra il Creatore, l'umanità e tutto il creato è stata distrutta per avere noi preteso di prendere il posto di Dio, rifiutando di riconoscerci come creature limitate. Questo fatto ha distorto anche la natura del mandato di soggiogare la terra (cfr. Gn 1,28) e di coltivarla e custodirla (cfr. Gn 2,15). Come risultato, la relazione originariamente armonica tra essere umano e natura si è trasformata in un conflitto (cfr. Gn 3,17-19)».

15. La *Legenda maior* ha il valore di una «seconda rivelazione che in Francesco si realizzò e che quindi può realizzarsi in ciascuno di noi», dunque va oltre il significato biografico, come affermato da M. MOSCHINI, *Sapienza e bellezza. Un'estetica filosofica per leggere la creazione*, in A. BEGASSE DE DHAEM et alii (eds.), *Deus summe cognoscibilis. The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure*, Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT 2018, pp. 295-301: 299.

16. Cfr. FRANCISCUS, papa, *Lettera enciclica Laudato si'*, par. 66, p. 61: «Per questo è significativo che l'armonia che san Francesco d'Assisi viveva con tutte le creature sia stata interpretata come una guarigione di tale rottura. San Bonaventura disse che attraverso la riconciliazione universale con tutte le creature in qualche modo Francesco era riportato allo stato di innocenza originaria (*Legenda Maior*, cap. 8, 1). Lungi da quel modello, oggi il peccato si manifesta con tutta la sua forza di distruzione nelle guerre, nelle diverse forme di violenza e maltrattamento, nell'abbandono dei più fragili, negli attacchi contro la natura. *Noi non siamo Dio*. La terra ci precede e ci è stata data». Per il riferimento alla *Legenda maior*, si veda BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Legenda sancti Francisci (Legenda Maior)*, cap. 8, 1, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, VIII, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1898, p. 526.

cui il soggetto assume nuovamente il proprio posto nella gerarchia degli esseri, riconoscendosi inferiore a Dio, di cui deve essere collaboratore, e superiore alle creature, rispetto alle quali deve sentirsi responsabile e sollecito. Oggi, invece, il peccato corrisponde alla distruzione o comunque all'attacco brutale contro la natura: atti che non sono reversibili, e sono dovuti al fatto che l'uomo si crede onnipotente, per cui non riconosce nulla al di sopra di sé.

Il Papa ritiene necessario puntualizzare l'interpretazione della *Genesi*, e chiarisce che il mandato di «coltivare e custodire» significa che l'uomo deve far fruttare la terra, ma soprattutto la deve «proteggere, curare, preservare, conservare e vigilare»¹⁷. L'uomo d'oggi — secondo il Papa — deve imparare a gestire le tecnologie di cui dispone, delimitandone e indirizzandone l'uso in modo da renderle utili per il bene della società. L'uomo è libero di scegliere se dedicarsi o meno a tale compito, ma solo ponendosi criticamente di fronte alle possibilità che la tecnica offre, egli può adempiere il mandato contenuto nel testo biblico ed essere strumento di Dio¹⁸. Con questo atteggiamento prudente, l'uomo si prende cura della terra nel modo più adeguato, favorendo lo sviluppo di tutte le potenzialità che il piano divino ha posto nelle diverse realtà¹⁹.

Nell'enciclica, così come nel pensiero di Bonaventura, la responsabilità dell'uomo nei confronti della natura va concepita come un dovere etico, che si fonda sulla concezione, caratteristica del pensiero francescano e ripresa da Papa Francesco, della natura

17. *Ibidem*, par. 67, p. 62: «È importante leggere i testi biblici nel loro contesto, con una giusta ermeneutica, e ricordare che essi ci invitano a «coltivare e custodire» il giardino del mondo (cfr. Gn 2,15). Mentre «coltivare» significa arare o lavorare un terreno, «custodire» vuol dire proteggere, curare, preservare, conservare, vigilare».

18. Cfr. *Ibidem*, par. 112, p. 104: «la libertà umana è capace di limitare la tecnica, di orientarla, e di metterla al servizio di un altro tipo di progresso, più sano, più umano, più sociale e più integrale».

19. Cfr. *Ibidem*, par. 124, p. 114: «In realtà, l'intervento umano che favorisce il prudente sviluppo del creato è il modo più adeguato di prendersene cura, perché implica il porsi come *strumento di Dio* per aiutare a far emergere le potenzialità che Egli stesso ha inscritto nelle cose».

come opera espressiva della bontà di Dio²⁰. Dato che tutte le realtà vengono da Dio, infatti, esse non possono che essere fondamentalmente buone, e soprattutto è doveroso prendersi cura di loro. Per Bonaventura, infatti, l'uomo, essendo dotato di ragione, comprende che il proprio dovere è quello di fare in modo di rapportarsi correttamente alle leggi di natura. Egli è consapevole di non essere soltanto uno spettatore della bellezza delle creature, ma si sente in dovere di agire come protagonista, in quanto è parte essenziale del piano divino complessivo, ed è dotato delle potenzialità per incidere sul creato.

Se nel pensiero di Bonaventura tale possibilità è intesa come scelta di rispettare o meno il creato, e dunque di dare un apporto positivo o di cadere nel peccato omettendo di collaborare all'opera di Dio, oggi il Papa mostra preoccupazione perché l'uomo può segnare in modo profondamente negativo la realtà creata e può avere un ruolo determinante sul futuro delle fonti della vita, quali l'acqua, il suolo, gli organismi viventi. La possibilità di modificare drasticamente la natura attraverso lo sfruttamento irresponsabile è frutto di una consapevolezza nuova, assente in Bonaventura. Tuttavia la problematicità dell'attuale rapporto uomo-natura emerge in tutta la sua drammaticità proprio alla luce della concezione bonaventuriana, e più generalmente francescana, dell'origine divina del creato, di cui l'uomo contemporaneo non pare essere più consapevole.

Tornando al rapporto tra la libertà dell'uomo e la legge naturale, si può osservare che il rispetto delle leggi intrinseche alla realtà creata da Dio non soltanto lascia spazio alla libertà, ma dalla scelta che l'uomo compie sulle modalità con cui relazionarsi con il mondo dipende, oggi più che mai, il futuro della creazione. Bonaventura spiega, dunque, perché l'uomo ha il dovere morale di provvedere

20. Cfr. A. BEGASSE DE DHAEM, *Il 'triplex verbum' bonaventuriano. Cristocentrismo trinitario e singolarità/universalità della salvezza*, in *Id. et alii* (eds.), *Deus summe cognoscibilis*, pp. 333–351: 334. Secondo Begasse, nel pensiero di Bonaventura è presente l'idea della «bontà *inalterabile*» delle creature e dell'uomo in particolare (corsivo mio).

per il mondo, e si può dire che il Papa attualizzi tale mandato per l'uomo d'oggi che vuole sostituirsi a Dio, e potenzialmente ha i mezzi per annientare ciò che gli è stato dato.

Tale messaggio va ben di là dall'ambito propriamente cattolico, o comunque cristiano. Il Papa, infatti, afferma che tutti, credenti e non credenti, concordano sul fatto che la Terra sia un patrimonio comune di cui prendersi cura²¹. La possibilità di un accordo nell'ambito delle questioni etiche tra credenti e non credenti è già stata posta da Bonaventura il quale, nelle *Collationes in Hexaëmeron*, afferma che gli uomini virtuosi sono coloro che praticano le virtù etiche, la cui definizione e comprensione sono possibili grazie all'uso della ragione, e dunque sono comuni a tutti gli uomini, al di là dal credo religioso²². In questo, Bonaventura segue Agostino d'Ipbona il quale si rifaceva a sua volta ad un autore pagano: Cicerone. Il passo del *De diversis quaestionibus octaginta tribus* in cui Agostino affronta questo tema è costituito da un'ampia citazione del *De inventione* in cui Cicerone definisce la virtù come un abito dell'animo conforme alla natura e alla ragione²³. Secondo Agostino, la legge naturale è stata impressa nell'anima razionale, in modo tale che gli uomini abbiano una vera e propria disposizione a porsi in continuità con quanto la

21. Cfr. FRANCISCUS, papa, *Lettera enciclica Laudato si'*, par. 93, p. 85: «Oggi i credenti e non credenti sono d'accordo sul fatto che la terra è essenzialmente un'eredità comune, i cui frutti devono andare a beneficio di tutti».

22. Cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. VI, 19, p. 363a: «Hoc totum [temperantia, prudentia, fortitudo, iustitia] est per regulam rationis» (corsivo mio). Sulla molteplicità di aspetti connessi al tema delle virtù etiche in Bonaventura, cfr. S. VECCHIO, *Virtutes cardinales*, in E. CAROLI (a cura di), *Dizionario Bonaventuriano*, Editrici francescane, Padova 2008, pp. 872–877; I. ZAVATTERO, *Studi sul pensiero etico di Bonaventura da Bagnoregio. Felicità e virtù*, in M. AROSIO, *Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio. Un secolo di studi*, a cura di L. Vettorello, Aracne editrice, Roma 2016 (*Flumen sapientiae*. Studi sul pensiero medievale, 2), pp. 219–240: 232–233.

23. Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnhout 1975 (CCSL 44/A), 31, 1, p. 41: «virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus»; cfr. M. T. CICERO, *De inventione*, texte établi par G. Achard, Les Belles Lettres, Paris 1994, II, 53, p. 224.

legge naturale prescrive²⁴. Secondo Bonaventura, la legge naturale che ordina la realtà è presente nella mente di tutti gli uomini, che possono comprenderla grazie alla propria ragione²⁵. In tal senso, l'uomo percepisce razionalmente la portata della sua decisione di mantenersi o meno all'interno dell'ordine della realtà. Poiché l'uomo può errare, allontanandosi dal bene, e in questo senso è libero, ma in lui c'è una naturale predisposizione verso il bene, secondo Bonaventura egli possiede un "habitus" che lo guida a porsi in armonia con il Creatore²⁶.

Questa indagine ha mostrato l'attualità del pensiero di Bonaventura a partire dall'enciclica *Laudato si'* in cui viene ripresa l'idea francescana, sviluppata filosoficamente in Bonaventura, di una fondamentale bontà del creato, in quanto voluto e ordinato da Dio in base alla legge naturale, che deriva dalla legge eterna. Il problema della possibilità che l'uomo eserciti il libero arbitrio all'interno di un universo così ordinato, trova in Bonaventura una risposta nel riconoscimento della capacità dell'uomo di cogliere la razionalità della legge naturale, e di comprendere così il valore e l'importanza del proprio ruolo all'interno del piano divino: salvo poi essere libero di accettarlo o meno.

L'idea per cui nella creazione, di cui anche l'uomo fa parte, è insita una finalità volta al bene, viene impiegata dal Pontefice per

24. Cfr. AUGUSTINUS, *De diuersis quaestionibus*, 53, 2, p. 88: «quasi transcripta est naturalis lex in animam rationalem, ut in ipsa vitae huius conversatione moribusque terrenis homines talium distributionum imagines seruent» (corsivo mio). Bonaventura richiama questo passo: cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (a cura di), *Opera omnia*, V, q. 4, 1, p. 181a.

25. Cfr. *ibidem*: «lex naturalis est impressio facta in anima a lege eterna; lex autem eterna est illa, qua incommutabili permanente, cetera ordinatur»; qui Bonaventura cita AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De libero arbitrio*, W.M. Green, K.D. Daur (edd.), Brepols, Turnhout 1970 (CCSL 29), I, 6, 15, p. 220: «ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo, verbis explicem, ea est, qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima» (corsivo mio).

26. Cfr. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, p. 1, art unicus, q. 4, pp. 600a-602b. Cfr. G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in San Bonaventura*, Wolters Kluwer-Cedam, Assago (Mi)-Padova 2016, pp. 21-23.

portare una parola di speranza per il futuro dell'umanità e dell'ambiente nel quale essa vive. D'altra parte, è necessario puntualizzare che il discorso ecologista del Papa, e più in generale della riflessione attuale, procede dalla preoccupazione per la capacità negativa dell'uomo d'oggi di agire alterando, anche drammaticamente, la natura, e questo si discosta in modo sostanziale dall'approccio di Bonaventura. Egli, infatti, ritiene che l'uomo possa scegliere se essere o meno collaboratore di Dio nel mondo, e in base a questa scelta possa commettere peccato. Si tratta, tuttavia, di una caduta personale, mentre è propria della società attuale la possibilità che anche un singolo uomo abbia i mezzi per compiere un'azione distruttiva di portata globale nei confronti della natura, che è nostro patrimonio comune.

Il diritto e la legge naturale in Bonaventura da Bagnoregio

GIANFRANCO MAGLIO*

1. Il quadro teoretico e antropologico

1.1. «Secondo un triplice grado» (secundum triplicem gradum)

Quando ci si accinge a studiare un aspetto del pensiero di Bonaventura da Bagnoregio, occorre sempre inquadrarlo all'interno della sua profonda riflessione filosofica e teologica. Anzitutto la tensione metafisica verso la Verità, seguendo il grande insegnamento agostiniano, quale fidente certezza di trovare nelle cose la traccia di Dio creatore e il percorso interiore che ci consente di ritornare a Lui. In secondo luogo la visione antropologica, volta a sottolineare la particolare dignità dell'uomo nel suo porsi quale *imago Dei* capace di un itinerario di perfezione, anche grazie al grande dono della libertà che l'anima sperimenta nella sua esperienza spirituale. Come significativamente Bonaventura spiega nel suo *Breviloquium*, nel grande disegno del creato l'uomo si colloca in una posizione mediana fra Dio e le realtà inferiori, per assicurare un rapporto di "reciproca proporzione" e un'armonia «fra la casa e colui che la abita»¹. Questo rapporto di gerarchia ontologica, tipico della con-

* Facoltà Teologica del Triveneto.

1. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Breviloquium*, VII, 4, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, pp. 284b–285a: «Quoniam ergo Deus secundum sapientiam suam ordinatissimam cunctum mundum istum sensibilem et maiorem fecit propter mundum minorem, videlicet hominem, qui inter Deum et res istas

cezione cristiana del mondo e variamente ripreso dalla riflessione filosofica e teologica medievale, si attua in modo stupendo nel grande libro della creazione e con varie modalità dipendenti dalle diverse nature create e riassumibili, alla luce della Trinità, *secundum triplicem gradum*: vestigio, immagine e similitudine, il primo presente in ogni creatura, il secondo solo nelle creature razionali e il terzo nelle creature che sono «immagine di Dio»². L'uomo è per essenza *imago Dei* ed è qui, per Bonaventura, che va fondata quella particolare dignità di cui sopra abbiamo detto, che si realizza pienamente quando l'uomo non si accontenta di rimanere "immagine" ma si sforza di divenire "similitudine" di Dio: tutto questo richiede il sincero riconoscimento della propria imperfezione e dei limiti che hanno avuto origine dal peccato, postula non solo la faticosa salita dello spirito razionale lungo la scala della conoscenza, ma altresì la forza della fede e l'aiuto della grazia. Ma ciò che per Bonaventura è fondamentale è proprio la capacità dell'anima umana di tendere oltre, nella convinzione che la ragione delle cose non si trova nell'esperienza sensibile, che pure conserva un'importanza indubbia nel procedere della conoscenza, ma in quelle "ragioni eterne" che ontologicamente la trascendono. L'apertura alla trascendenza è pertanto connaturata all'anima razionale dell'uomo: bisogna saper guardare oltre, accanto all'occhio sensibile e a quello razionale deve essere posto l'occhio della contemplazione, come espressamente afferma Bonaventura richiamando un celebre argomento

inferiores in medio collocatus est; hinc est, quod ut omnia sibi invicem congruant, et habitatio cum habitatore habeat harmoniam, homine bene instituto, debuit mundus iste in bono et quieto statu institui». Per l'edizione italiana ci riferiamo a BONAVENTURA, *Itinerario dell'anima a Dio. Breve loquium. Riconduzione delle arti alla teologia*, a cura di L. Mauro, Rusconi, Milano 1985, p. 324. Sull'umanesimo di Bonaventura rimane attuale il contributo sintetico di A. GADDI, *Umanità e umanesimo nella filosofia di S. Bonaventura*, «Doctor Seraphicus» 4 (1957), pp. 5-22.

2. Cfr. BONAVENTURA, *Breviloquium*, II, 12, p. 230a: «Ex praedictis autem colligi potest, quod creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix, secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum vestigii, imaginis et similitudinis».

di Ugo di San Vittore³. Questo andare oltre richiede certamente l'aiuto divino, capace di trasformare alla radice l'animo umano sino ad acquisire ciò che Bonaventura definisce *habitus deformem*, condizione per accedere alla beatitudine eterna. La strada che conduce alla *beatitudo* è difficile, occorre impegnarsi in un arduo cammino «secondo l'ordine dell'origine, ma anche secondo la rettitudine della scelta e secondo il riposo della fruizione»⁴, un percorso di perfezione capace di conseguire una *triplex conformitas*. Bonaventura segue, anche in questo caso, quel ritmo trinitario dell'interiorità che gli giunge dal suo grande maestro Agostino e proprio la grazia rende possibile l'influsso deiforme, conformando la ragione nel suo sforzo di Verità e di Bene e rendendola degna dell'eterna beatitudine⁵. La difficoltà del percorso postula un impegno globale dell'uomo, guidato dalla fede in *Christum crucifixum* e caratterizzato da un'attività speculativa sempre accompagnata da senso del limite, da umiltà, carità e affidamento alla divina grazia: tale programma è ben delineato da Bonaventura nel celebre *Prologus* dell'*Itinerarium mentis in Deum*⁶.

3. *Ibidem*, p. 230b: «Propter quam triplicem visionem triplicem homo accipit oculum, sicut dicit Hugo de sancto Victore, scilicet carnis, rationis et contemplationis: oculos carnis, quo videret mundum et ea quae sunt in mundo; oculos rationis, quo videret animum et ea quae sunt in animo; oculum contemplationis, quo videret Deum et ea quae sunt in Deo». Cfr. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis christianae fidei*, I, 6, 6, (PL 176, 276 B–C).

4. SAN BONAVENTURA, *Breviloquium*, V, I, in *Opere di san Bonaventura V/2, Opuscoli teologici/2*, a cura di L. Mauro, Città Nuova, Roma 1996, p. 203. Per il testo originale si veda la nota seguente.

5. BONAVENTURA, *Breviloquium*, V, I, p. 252b: «Necesse est igitur spiritui rationali, ut dignus fiat aeternae beatitudinis, quod particeps fiat influentiae deiformis. Haec autem influentia deiformis, quia est a Deo et secundum Deum et propter Deum, ideo reddit imaginem nostrae mentis conformem beatissimae Trinitati non tantum secundum ordinem originis, verum etiam secundum rectitudinem electionis et secundum quietitudinem fruitionis».

6. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, *Prologus*, 4, p. 296a: «Igitur ad gemitum orationis per Christum crucifixum, per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum, primum quidem lectorem invito, ne forte credat, quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine

1.2. «*Questa scienza ha fatto precipitare ed ha oscurato i filosofi, perché non hanno avuto la luce della fede*»⁷

La ricerca della Verità, fondamentale esigenza metafisica dell'uomo, è ricerca di Dio, Bene assoluto e definitivo nel godimento del quale l'anima umana si placa; perché in effetti, come scrive Étienne Gilson, l'anima vuole Dio e comprende che tutto il sapere acquisibile nella vita terrena, in quel tempo difficile ma anche meraviglioso che è la nostra esistenza, ha bisogno di un completamento trascendente:

Così la scienza perfetta si compirà solo in Dio, ma la nostra umile scienza umana non si costituirebbe neppure così come è senza di lui. Riflettiamo infatti sulle cause essenziali che abbiamo assegnato alla sua incertezza, esse non ci spiegano solamente che non possiamo conoscere nulla con un'integrale certezza, ci rendono anche quasi incomprensibile come possiamo acquisire certezze di qualunque tipo⁸.

La concezione dell'uomo e il pensiero teoretico di Bonaventura si collocano pertanto all'interno della grande tradizione agostiniana medievale, in qualche modo sintetizzata, nel suo programma speculativo, dal celebre *credo ut intelligam* di Anselmo d'Aosta. La ragione umana cerca le ragioni della fede sapendo di partecipare imperfettamente alla razionalità divina, vera sorgente di luce e di

admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata».

7. SAN BONAVENTURA, *Collazioni sui sette doni dello Spirito Santo*, in *Opere di san Bonaventura VI/2, Sermoni teologici/2*, trad. it. A. Stendardi, Città Nuova, Roma 1995, p. 191. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, coll. IV, 12, p. 476a: «Igitur ista scientia praecipitavit et obscuravit philosophos, quia non habuerunt lumen fidei».

8. É. GILSON, *La filosofia di San Bonaventura*, trad. it. C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1994, p. 361; cfr. Id., *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1943², pp. 311-312.

bontà; se le filosofie umane dimenticano questa dipendenza metafisica rischiano di cadere nell'errore e nelle tenebre: «Questa scienza ha fatto precipitare ed ha oscurato i filosofi, perché non hanno avuto la luce della fede [...]. La scienza filosofica è via ad altre scienze; ma chi vuol permanere in essa cade nelle tenebre»⁹. Filosofia e teologia devono dunque collaborare e certamente, per Bonaventura, quest'ultima realizza il completamento della prima perché essendo un "discorso su Dio" essa si propone di ricondurre a Lui ogni cosa. Naturalmente anche la teologia deve avvalersi del metodo razionale e, prendendo le mosse dalla Rivelazione, illumina le profonde ragioni della fede consentendo di trasformare «ciò che è credibile in intelligibile», secondo un preciso schema che Bonaventura antepone, quale titolo, alle conclusioni della I *quaestio* del suo commento al I libro delle *Sentenze*¹⁰. Il sapere teologico ha pertanto una funzione "illuminante" nei confronti di tutti gli altri saperi umani e in ciò sta la sua superiorità e la capacità di porsi, nel disegno bonaventuriano, quale ultimo gradino di quella scala ascendente che segna il cammino di perfezionamento dell'anima umana. Ecco allora il *De reductione artium ad theologiam*, luminoso trattatello di Bonaventura che deve essere interpretato correttamente: le forme della conoscenza umana, dalle più semplici alle più complesse, espressione della ricca esperienza esistenziale dell'uomo, non vengono meno né cadono nel nulla ma, se così possiamo dire, acquistano un valore aggiunto completandosi e sublimandosi nel sapere teologico, che consente, come propriamente scrive Letterio Mauro, «di trovare nel contenuto di ogni sapere quel significato più profondo che

9. SAN BONAVENTURA, *Collazioni sui sette doni dello Spirito Santo*, p. 191. Cfr. BONAVENTURA, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, coll. IV, 12, p. 476a: «Igitur ista scientia praecipitavit et obscuravit philosophos, quia non habuerunt lumen fidei [...]. Philosophica scientia via est ad alias scientias, sed qui ibi vult stare cadit in tenebras». BONAVENTURA, *Collationes de septem donis Spiritus sancti*, coll. IV, 12, p. 476.

10. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In I Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, I, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1882, *Proemium*, q. I, conclusio: «Deus est subiectum theologiae radicale, Christus est subiectum integrale, res et signa sunt subiectum universale sive etiam credibile, prout transit in rationem intelligibilis».

resterebbe altrimenti celato»¹¹. In questo trattatello ci viene offerta una sintesi stupenda della visione di Bonaventura:

L'equilibrio meraviglioso di questo nostro santo rifugge in maniera stupenda in questa operetta *De reductione*, dove al centro del cosmo, di fronte a Dio, sta l'uomo con tutte le creature e nella visione francescana di tutto il reale si afferma la gerarchia e la fratellanza che Francesco d'Assisi aveva celebrato nel cantico del sole e Bonaventura ha codificato con "pensiero consapevole" nella speculazione filosofica, teologica e mistica¹².

Questo breve richiamo ad alcuni tratti essenziali del pensiero di Bonaventura ci serve per inquadrare meglio la sua dottrina del diritto e della legge naturale, sia inserendola nel dibattito del tempo sia cogliendone gli elementi di originalità, non sempre sottolineati dalla dottrina.

2. Il dibattito sul diritto naturale nel XIII secolo

2.1. *Diritto naturale cristiano*

La grande storia del diritto naturale nel medioevo è pienamente inserita nella visione dell'uomo e del mondo elaborata dalla filosofia cristiana e per tale motivo è certamente corretto parlare, come a suo tempo proponeva Giovanni Ambrosetti, di «diritto naturale cristiano»¹³. Quest'ultimo si realizza in varie stagioni e di esse la più lu-

11. L. MAURO, *Prefazione*, in BONAVENTURA, *Itinerario dell'anima a Dio. Breviloquio. Riconduzione delle arti alla teologia*, p. 409.

12. A. GALLO, *L'immenso valore del trattatello De reductione artium ad theologiam*, «*Doctor Seraphicus*» 21 (1974), pp. 19-29, qui p. 29.

13. G. AMBROSETTI, *Diritto naturale cristiano*, Studium, Roma 1964. Al tema del diritto naturale nel Medioevo abbiamo dedicato un lavoro di sintesi: G. MAGLIO, *La coscienza giuridica medievale. Diritto naturale e giustizia nel medioevo*, Cedam, Padova 2014. Molto importanti sono le ricerche di BRIAN TIERNEY sui dibattiti medievali relativi alla legge naturale e alla formazione del concetto di diritti umani: citiamo

minosa si colloca in quel maturo XIII secolo capace di produrre un solido pensiero sistematico ma anche di vivere una ricca e variegata spiritualità che, in particolare, è attribuibile alla proposta radicale degli Ordini Mendicanti. In tale ambito la trattazione del diritto naturale si ispira a diverse tradizioni filosofiche: in primo luogo al filone platonico–agostiniano e in seguito a quello aristotelico, che l'occidente cristiano, sia pure con grande prudenza, aveva recepito e utilizzato nelle sue discussioni filosofiche. Alla prima tradizione guarderà la scolastica francescana (di cui Bonaventura è l'esponente di punta), alla seconda la scolastica domenicana, dove spicca la figura di Tommaso d'Aquino. Le *Summae* che tale epoca elabora, utilizzando con insuperata maestria il metodo logico–dialettico, riservano ampio spazio alle questioni etiche e giuridiche, con privilegiata attenzione al diritto naturale, quale specifico nucleo normativo rivolto all'uomo e alla sua originaria socialità e parte del più ampio discorso sulla legge naturale, espressione dell'ordine divino del mondo. Nel periodo precedente si era con sempre maggiore forza proposto, dai vari autori, un rapporto privilegiato fra la riflessione teologica e quella etico–giuridica, spesso con l'attenzione a problemi concreti della vita familiare e sociale, accogliendo sul punto anche gli insegnamenti della millenaria tradizione giuridica romana¹⁴. L'opera teologica fondamentale che tutti si impegnavano a commentare era costituita dalle celebri *Sententiae* di Pietro Lombardo, una compiuta *Summa* del sapere teologico cristiano dove il diritto e la legge naturale avevano un posto importante¹⁵. In questa

in particolare *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150–1625*, Atlanta, Georgia Scholars Press for Emory University, 1997. L'edizione italiana è a cura di Valeria Ottonelli e Alberto Melloni, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150–1625*, Il Mulino, Bologna 2002. In questo studio di Bonaventura si parla alle pp. 61–62, 139 e 213 (non direttamente sul concetto di diritto naturale, ma in merito alle questioni sul diritto d'uso dei beni distinto dalla proprietà, relativamente dunque alla discussione sulla povertà evangelica).

14. Sul punto rinviamo e teniamo conto del lavoro classico di O. LOTTIN, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, C. Beyaert, Bruges 1931².

15. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971–1981 (*Spicilegium Bonaventurianum*, 4).

sede non possiamo ovviamente occuparci dello sviluppo del dibattito sulla legge e il diritto naturale che quel tempo ci offre, ma, dovendo focalizzare la nostra attenzione sul pensiero di Bonaventura, riteniamo solo opportuni dei richiami a taluni autori che, per impostazione di metodo e contenuti, il Dottor Serafico ha certamente presenti nell'affrontare il tema.

2.2. «*Il diritto naturale è speciale, universale e universalissimo*». Guglielmo di Auxerre¹⁶

Anzitutto era emerso uno sforzo teso a sottolineare la natura specifica dello *ius naturale*, il fatto incontestabile che destinatario di esso era esclusivamente l'uomo, essere creato dotato di ragione e volontà. Proprio questo era stato, nei primi decenni del XIII secolo, l'intento di Guglielmo di Auxerre, maestro secolare dell'Università di Parigi, nel definire quello che lui chiama lo *ius naturale speciale*, solo riferibile all'uomo dotato di ragione e in ciò ben distinto dallo *ius naturale universalissimum* (che esprime l'ordine universale del mondo) e dallo *ius naturale universalis* (proprio di tutti gli esseri animati secondo la celebre definizione del giurista Ulpiano). Poste tali definizioni, che troviamo nella sua *Summa aurea*, Guglielmo utilizzava lo *ius naturale speciale* per dare fondamento ai principali valori etici e giuridici che devono caratterizzare la vita individuale e sociale dell'uomo¹⁷. In questo senso chiariva che solo il diritto naturale in senso stretto riguarda gli *utentibus ratione*, prescrivendo l'amore

16. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea in quattuor libros Sententiarum*, 4 voll., J. Ribailier (ed.), Paris-Grottaferrata 1980-1987 (Spicilegium Bonaventurianum, 16-20), IV, tr. XVII, cap. III, q. 2, p. 395,41-42: «Ius naturale quoddam est speciale, quoddam universalis, quoddam universalissimum» (la traduzione del titolo è nostra).

17. *Ibidem*, p. 395,41-43; 46-48: «Ius naturale quoddam est speciale, quoddam universale, quoddam universalissimum. Istud est universalissimum quod est in omnibus rebus, scilicet in concordia omnium rerum [...] Ius naturale universalis est quod omnia animalia natura docuit. Ius naturale speciale est quod dictat naturalis ratio; et tale ius est in utentibus ratione».

di Dio e del prossimo¹⁸. Guglielmo pensava anche che i principi primi del diritto naturale potevano essere conosciuti dalla ragione pratica e che tale *ratio superior* andava identificata con la *sinderesi*, concetto molto importante nella speculazione etica del tempo¹⁹. Al pensiero di Guglielmo di Auxerre fa certamente riferimento il primo importante esponente della cosiddetta “scuola francescana” del diritto naturale, vale a dire Alessandro di Hales, uno dei maestri di Bonaventura a Parigi e autore di una *Summa Theologica* (detta anche *Summa Fratris Alexandri*), dove viene ampiamente trattata la legge naturale in quanto si rivolge all’uomo, essere libero e razionale. Se Guglielmo aveva parlato di uno *ius naturale speciale* proprio dell’uomo, Alessandro descrive, all’interno di un’analoga tripartizione della *lex naturalis*, tutta dipendente dalla *lex aeterna*, quella che concerne l’ordine della creatura razionale (*ordinem rationalis creaturae*), diversa sia da quella che riguarda gli esseri non razionali sia da quella dell’ordine universale, corrispondenti, come si vede, allo *ius naturale universalis* e allo *ius naturale universalissimum* del citato Guglielmo²⁰.

2.3. *Le tre forme del diritto naturale: il contributo di Alessandro di Hales*

Nell’anima dell’uomo Dio ha lasciato l’impronta della *lex aeterna*, come avviene per l’impronta di un sigillo, e dunque se l’impronta è la legge naturale, il sigillo è appunto la legge eterna dell’ordine uma-

18. *Ibidem*, III, tr. XVIII, p. 369,21–23: «Stricte sumitur ius naturale secundum quod ius naturale dicitur quod naturalis ratio sine omni deliberatione aut sine magna dictat esse faciendum, ut Deum esse diligendum et similia».

19. *Ibidem*, II, tr. X, cap. VI, q. 1, p. 301,95–96: «Nobis videtur sine preiudicio quod sinderesis est superior pars rationis».

20. ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, III, p. II, inq. I, q. unica, c. 7, a. 4, tomo IV (PP. Collegii a S. Bonaventura ad Claras Aquas (edd.), Firenze 1924–1948, pp. 328–329): «Dicendum quod omnis lex naturalis est a lege aeterna, tamen secundum propinquius et remotius, secundum quod naturae, in quibus est, se habent secundum propinquius et remotius ad Deum. Est enim lex naturalis triplex. Quaedam, quae respicit ordinem rationalis creaturae [...] Item, est lex naturalis respiciens ordinem creaturae irrationalis sensibilis [...] Item, est lex naturalis respiciens ordinem omnis alterius creaturae, scilicet irrationalis et insensibilis».

no²¹. Approfondendo l'*ordinem rationalis creaturae*, l'ambito proprio dello *ius naturale*, Alessandro introduce una prima ulteriore triplice distinzione fra *ius nativum* (dove si comprendono talune tendenze che l'uomo condivide con gli animali, quali la riproduzione, l'educazione della prole ecc.), *ius humanum* (più propriamente legato alle azioni umane) e *ius divinum* (che include alcuni principi etici fondamentali, fra i quali la "regola aurea", e il rapporto d'amore che l'uomo deve instaurare con Dio, ossia «quo ordinatur rationalis creatura ad gratiam»)²². Una seconda ulteriore triplice distinzione dello *ius naturale* ricalca in modo più specifico quella di Guglielmo d'Auxerre: *communissime, communiter, specialiter et proprie*. Il primo regola l'ordine di tutti gli esseri, nel quadro della creazione e sul punto viene richiamata la dottrina di Agostino; il secondo si riferisce a ciò che accomuna l'uomo e gli animali da un punto di vista biologico e fisiologico, quell'insegnamento della natura al quale si riferiva Isidoro di Siviglia; infine il terzo è il vero e proprio diritto naturale perché si rivolge agli esseri razionali²³. Con queste importanti distinzioni e precisazioni si potevano affrontare alcune spinose questioni che all'epoca interrogavano le coscienze: il diritto positivo infatti derogava in diversi punti all'*ordinem rationali creaturae*, ad esempio legittimando la schiavitù oppure la proprietà privata dei beni. Sinteticamente la posizione di Alessandro di Hales era caratterizzata (come sarà quella di Bonaventura) da prudenza ed equilibrio: nel ribadire che vi sono principi di legge naturale assolutamente inderogabili, egli aggiungeva che vi possono essere norme utili o semplicemente convenienti e, in ordine

21. *Ibidem*, q. I, c. 1, ad 2, p. 340: «Sicut imago, quae est in sigillo, imprimens est, imago autem quae est in cera, est impressa, et est similitudo et imago illius quae est in sigillo: ita et hic, quia lex aeterna est imprimens, lex naturalis est impressa animae».

22. *Ibidem*, inq. II, q. IV, m. I c. 1, p. 350: «Est autem ius naturae triplex: scilicet nativum, humanum, divinum [...] etc.».

23. *Ibidem*, inq. III, tr. II, sect. I, q. II, tit. IV, a. 1, ad 2, p. 552: «Ius naturale dicitur tripliciter. Communissime, lex creaturarum, quae consistit in ordine naturarum et distributione mutua [...] Secundum quod Augustinus dicit [...] Communiter dicitur ius naturale, secundum Isidorum, quod "natura docuit omnia animalia, ut masculus cum femina". Specialiter et proprie dicitur ius naturale quod dicitur naturaliter ratio faciendum».

a quest'ultime, si possono accettare delle deroghe che, come tali, non inficiano il principio ma bensì la sua applicazione storica. La spiegazione teologica faceva perno sulle conseguenze del peccato originale che, di fatto, hanno introdotto un rapporto "disordinato" fra uomo e uomo e di quest'ultimo con i beni: di qui, ad esempio, l'introduzione di forme limitative della libertà naturale e della primitiva proprietà comune dei beni²⁴.

Vi era infine il non semplice problema della conoscibilità della legge naturale: se i principi di essa, come abbiamo visto, sono impressi nell'anima dell'uomo, come l'impronta di un sigillo, si doveva ritenere la presenza, nella volontà naturale dell'uomo, di una capacità a riconoscere la cogenza di tali principi. Sul punto il pensiero scolastico aveva introdotto l'importante nozione di *sinderesi*, poi variamente interpretata dai diversi autori del tempo a seconda del rilievo attribuito alla ragione o alla volontà. Secondo il Lottin²⁵, fu Filippo il Cancelliere a fare riferimento, per primo, non tanto a un'astratta conoscenza razionale, come aveva ritenuto Guglielmo di Auxerre, quanto piuttosto a una *potentia* che unisce le due facoltà dell'anima, ossia la ragione e la volontà. Questa impostazione viene approfondita dalla Scuola Francescana, a partire proprio da Alessandro di Hales che la definisce l'inclinazione naturale della volontà verso il bene, tanto che la *sinderesi*, così formalmente intesa, non è in grado di peccare²⁶. Tutti questi temi, presenti al pensiero filosofico e teologico dei primi decenni del XIII secolo, vengono riassunti e magistralmente elaborati da Bonaventura.

24. Tutto questo viene ben chiarito da Alessandro nelle risposte ai quesiti indicati. Così, per il problema della proprietà e libertà egli scrive: «Ad primam ergo rationem, quae ostendit sit mutabile in se, dicendum quod iure naturali essent omnia communia, et omnium una libertas, hoc fuit ante peccatum; post peccatum quaedam sunt quibusdam propria, et haec duo sunt per legem naturalem», *ibidem*, q. III, c. 2, ad 1, p. 348.

25. LOTTIN, *Le droit naturel*, pp. 39-40; 111-114. ID., *Le créateur du traité de la syndérèse*, «Revue néoscholastique de philosophie» 29 (1927), II, pp. 197-207.

26. L'affermazione di Alessandro di Hales è infatti perentoria, cfr. ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, I-II, inq. IV, tr. I, sect. II, q. III, tit. IV, c. 3, (t. II, p. 494): «Non est secundum synderesim peccare».

3. Diritto e legge naturale in Bonaventura

3.1. «Il diritto naturale si dice in tre modi: comune, proprio, più che proprio»²⁷

Il pensiero del Dottor Serafico in tema di legge e diritto naturale va collocato all'interno di quei presupposti teoretici e antropologici che abbiamo cercato di sintetizzare nel primo paragrafo del presente lavoro. Bonaventura è certamente un grande maestro di sapienza cristiana e sulla base di essa egli interpreta la storia umana quale attuazione del disegno divino di salvezza. Come ebbe a scrivere Joseph Ratzinger in un libro famoso, il centro della storia è la stessa croce di Cristo con le sue potenti simbologie²⁸ e Bonaventura costruisce la sua visione dell'uomo e del suo destino ben conscio che tutto costituisce l'attuazione di un progetto divino e dunque, come precisa Alessandro Ghisalberti:

È certamente vero che gli accadimenti storico-salvifici dipendono dal piano che trova espressione nella Scrittura, ma resta assodato che la Scrittura non è una cronaca degli accadimenti salvifici, bensì un progetto secondo il quale la storia della salvezza scorre²⁹.

Se questo è il quadro di riferimento del pensiero bonaventuriano è facile comprendere l'importanza della legge e soprattutto di

27. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In IV Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, IV, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1889, d. 33, art. I, q. I, p. 747b: «Ius naturale tripliciter dicitur, scilicet communiter, proprie, et magis proprie» (la traduzione del titolo è nostra).

28. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Schnell & Steiner, München 1959. Di questo importante saggio ricordiamo l'edizione italiana ID., *San Bonaventura. La teologia della storia*, a cura di L. Mauro, Porziuncola, Assisi 2008. Da segnalare la recente uscita, quale volume II dell'*Opera Omnia* di J. Ratzinger, della raccolta di tutti i suoi studi sulla teologia di Bonaventura: *L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, a cura di P. Azzaro, L. Cappelletti, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017.

29. A. GHISALBERTI, *Teologia e storia in San Bonaventura*, in ID., *Medioevo teologico*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 114.

quella legge naturale, capace di farsi vero e proprio diritto della creatura razionale. L'argomento viene affrontato da Bonaventura in luoghi diversi della sua opera: anzitutto nei commenti al libro delle *Sentenze*, passaggio quasi obbligato per la riflessione teologica del tempo, dato il valore indiscusso che si attribuiva al capolavoro di Pietro Lombardo; in secondo luogo nel *De perfectione evangelica*, scritto che si inseriva nell'accesa discussione sulla povertà evangelica e ancora in talune parti dell'*Hexaëmeron*. Nel complesso il Serafico realizza quella che può essere definita, prendendo a prestito un giudizio di Reginaldo Pizzorni, «la prima vera sintesi filosofica sul diritto naturale apparsa nella scuola francescana»³⁰. Anche per Bonaventura è possibile individuare varie accezioni di *ius naturale* che, nel loro complesso, si propongono di delineare un quadro normativo che ha origine nella ragione e sapienza divina e consente un'adeguata comprensione dello statuto ontologico dell'uomo. Nel *Commentum in IV Librum Sententiarum* Bonaventura si occupa analiticamente della questione, dimostrando di avere una solida conoscenza del dibattito sulla legge e il diritto naturale. Anzitutto viene offerta una tripartizione del diritto naturale (*communiter, proprie et magis proprie*), anche ispirata da quella proposta da Alessandro di Hales e dalla riflessione precedente. Bonaventura ne tratta nella *distinctio 33, articulus 1* del sopra citato commento. Secondo una prassi diffusa fra gli autori del tempo si partiva da alcune domande di ordine etico cercando poi di rispondere sulla base dei precetti del diritto naturale.

3.2. «Se avere una concubina sia contrario alla legge naturale»³¹

La I *quaestio* si occupa del problema della *fornicatio* e, più esattamente, si chiede se il diritto naturale vieta quella che oggi defini-

30. R. PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000³, p. 397. Opera fondamentale anche per la ricca raccolta di fonti.

31. BONAVENTURA, *In IV Sententiarum*, d. 33, art. 1, q. 1, p. 747a: «Utrum contra legem naturae sit habere concubinam» (la traduzione del titolo è nostra).

remmo la promiscuità sessuale. Seguendo il consolidato schema dialettico–argomentativo Bonaventura presenta le tesi favorevoli e quelle contrarie, richiamando varie fonti sia bibliche che di ordine umano. Le difficoltà interpretative e le apparenti contraddizioni, come anche Alessandro di Hales aveva osservato, dipendevano proprio dal concetto di *ius naturale* che veniva valorizzato, più o meno ampio nella sua estensione, ovvero riferito a tutti gli esseri animati piuttosto che all'uomo quale essere razionale e creatura privilegiata da Dio.

Su tali basi Bonaventura propone la sua tripartizione: «il diritto naturale si dice in tre modi: comune, proprio, più che proprio»³², con espresso riferimento alla dottrina di Isidoro di Siviglia che nelle sue *Etymologiae* aveva riassunto in chiave cristiana la grande tradizione dei giuristi romani, soprattutto Gaio e Ulpiano. L'altra grande fonte è il *Decretum* di Graziano che aveva sottolineato il fondamento teologico del diritto naturale, espresso dalla celebre definizione che anche Bonaventura riprende: «il diritto naturale è ciò che è contenuto nella Legge e nel Vangelo». È questo per il Serafico lo *ius naturale communiter* che trova conferma nei principi della retta ragione (*ius naturale proprie*) e completamento in quella legge universale «che la natura insegna a tutti gli esseri animati» (*ius naturale propriissime*)³³. In questo modo Bonaventura è in grado di mostrare come la rivelazione confermi i contenuti della ragione naturale e che, in ordine al quesito posto, fornicare (*vel habere concubinam*), non solo è male perché proibito, ma è proibito in quanto

32. Cfr. *supra*, n. 28.

33. BONAVENTURA, *In IV Sententiarum*, d. 33, art. 1, q. 1, p. 748a: «Uno modo sic: ius naturale est quod in Lege et Evangelio continetur [...] Secundo modo dicitur proprie, et sic definitur in principio Decretorum: ius naturale est quod commune omnium nationum; et hoc ius est, quod dictat ratio recta [...] Tertio modo dicitur ius naturale propriissime, quod natura docuit omnia animalia» (la traduzione dei passi citati è nostra). ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, W.M. Lindsay (ed.), Clarendon, Oxford 1985, V, 4, 1. Citiamo dall'edizione bilingue ISIDORO, *Etimologie o Origini*, a cura di A. Valastro Canale, Utet, Torino 2004, I, pp. 390–391. Per il famoso passo di Graziano, cfr. GRATIANUS, *Decretum*, A. Friedberg (ed.), in *Corpus iuris canonici*, 2 voll., Leipzig 1879–1881, I dist. I.

male³⁴. Quanto alla terza modalità di riferirsi al diritto naturale, che ha un evidente contenuto naturalistico facendo leva sulle tendenze istintive degli esseri animati, ossia, per essere più precisi, sulle varie forme della riproduzione animale, qui non si può parlare di *fornicatio* perché manca quell'elemento morale che solo l'uomo possiede e che diviene una forma di controllo dell'istinto naturale, facoltà che gli altri animali non hanno, per cui in questo caso, a rigore, non si può parlare né di conformità né di contrarietà³⁵.

3.3. «Se avere più mogli sia contrario alla legge naturale»³⁶

Ragionamento analogo utilizza Bonaventura nella II *quaestio* per difendere il valore della monogamia quale si realizza nel matrimonio cristiano, mostrandone anzitutto la coerenza con lo *ius naturae communiter* e lo *ius naturae proprie*. La rivelazione ribadisce anzitutto la validità del precetto *duo in carne una* e dal punto di vista della ragione naturale si perviene a un risultato analogo applicando alla soluzione del quesito la “regola aurea”: come l'uomo non vuole che la moglie abbia altri uomini non deve neppure volere altre mogli, in pratica non fare all'altro ciò che non vorresti fosse fatto a te. Ma vi è anche la possibilità, per Bonaventura, di valorizzare la monogamia nel terzo senso dello *ius naturae*, riferendosi al desiderio, originariamente istintivo, di esclusiva appartenenza³⁷. In un certo

34. BONAVENTURA, *In IV Sententiarum*, d. 33, art. 1, q. 1, p. 748b: «Secundum haec igitur patet, quod fornicari vel habere concubinam non solum est malum, quia prohibitum, sed prohibitum, quia malum».

35. *Ibidem*: «Tertio modo dicitur ius naturale propriissime, quod natura docuit omnia animalia, et hoc modo non est contra naturam, nec tamen omnino secundum naturam, et hoc, quia quaedam animalia bruta sunt — licet non omnia — quae coniunguntur per individuam copulam, ut sunt turtures» (traduzione nostra).

36. *Ibidem*, d. 33, art. 1, q. 2, p. 749: «Utrum habere plures uxores sit contra legem naturae» (la traduzione del titolo è nostra).

37. *Ibidem*, p. 750a: «[...] Si ius naturale dicatur quod in Lege et Evangelio scribitur; sic ius naturale est, quod sit una unius. Erunt, inquit, duo in carne una [...] Si autem ius naturale dicatur quod ratio recta dicat; adhuc verum est, quia adhuc dicat natura, secundum quod rationis rectae est, quod non faciat alii quod

senso, anche considerando *quod natura impressit animalibus*, si determina fra l'uomo e la donna un rapporto "singolare" ed esclusivo³⁸. Ovviamente tale senso di comune appartenenza trova solo nell'amore reciproco e nella spiritualità dello stesso il suo coronamento e in ciò va riconosciuta la peculiarità umana del rapporto coniugale e di quel matrimonio cristiano che Bonaventura riconduce, quale similitudine, all'amore divino.

Nella soluzione di tali questioni il Serafico mette alla prova la capacità del diritto naturale di rivolgersi a ogni aspetto della vita umana, valorizzandone da ultimo la sua specificità e manifestandosi, come vedremo meglio, quale traccia o impronta impressa nell'anima della *lex aeterna*. E le deroghe storiche a taluni principi dello *ius naturae* come possono trovare giustificazione? Che dire dei passi biblici che, narrando la storia dei Patriarchi e dei Re, pensiamo ad Abramo e a David, sembrano autorizzare comportamenti difformi?

3.4. «Se Dio abbia dovuto dispensare dal divieto di tenere una concubina»³⁹

Proprio le deroghe che la stessa storia biblica documenta sono l'oggetto della III *quaestio*. Bonaventura chiarisce che si è trattato di speciali dispense divine possibili, con riguardo al tempo e ai luoghi dell'esperienza umana, in presenza di specifiche condizioni: *necessitas*, *utilitas*, *congruitas* e *honestas*⁴⁰. I comportamenti dispensabili devono poi riguardare esclusivamente rapporti intersoggettivi (fra uomo e uomo, «quod ordinat ad proximum») e mai quelli che con-

sibi non vult fieri; sed vir non vult, quod uxor habeat alium virum: nec ergo debet velle habere aliam uxorem».

38. *Ibidem*: «in quo non communicat alienus; unde naturaliter omnis vir zelat uxorem quantum ad hoc [...] et omnis uxor similiter zelat virum quantum ad hoc: unde stante natura, nunquam fuisset ibi communitas, etiam si cetera essent communia».

39. *Ibidem*, d. 33, art. 1, q. 3, p. 751: «Utrum Deus debuerit dispensare de concubina habenda» (la traduzione del titolo è nostra).

40. *Ibidem*, p. 751b: «Dicendum quod ad dispensationem ad hoc, quod debite fiat, et convenienter homo ea utatur, ista quatuor sunt concurrentia, scilicet necessitas, utilitas, congruitas et honestas».

cernono il rapporto fra l'uomo e Dio. Date tali condizioni e potendosi escludere l'intenzione peccaminosa («non affectu libidinoso, sed casto»), Dio ha concesso una dispensa che tuttavia, come tale, non nega ma conferma il valore del principio di diritto naturale derogato. In pratica Dio dispensa ma in tal modo più che operare *contra* lo *ius naturae* opera *supra* lo *ius naturae*, e sempre con riguardo al tempo storico dell'uomo⁴¹.

3.5. Conseguenze del peccato originale e diritto di natura

Abbiamo visto sin qui come la dottrina del diritto naturale in Bonaventura sia collocata armonicamente all'interno di quella storicità e contingenza che, quale effetto della colpa originaria, sono divenuti i tratti caratteristici dell'esistenza umana. L'attenzione alla "temporalità" quale orizzonte che caratterizza l'essere della creatura si manifesta in molti modi nel pensiero del Serafico, attento a rilevare il pericolo di essere assorbiti dal tempo del mondo, con ciò dimenticando il proprio destino di perfezione che si realizza oltre il tempo stesso, nella dimensione dell'eternità. Se la storia dell'uomo ha avuto origine dal peccato e tale colpa ne ha indebolito la natura, anche la legge naturale segue, per così dire, la vicenda della caduta, realizzando diversi livelli di perfezione e di conseguente comprensione dei suoi principi. Ecco allora che le condizioni fisiche e morali dell'uomo *post peccatum* si differenziano da quelle che Dio aveva attribuito alla natura integra e con ciò la legge deve rispondere a nuove esigenze individuali e sociali. Da questo punto di vista può essere tentata una spiegazione dell'introduzione di istituti giuridici (dipendenza dell'uomo dall'uomo con forme di asservimento, limitazione della originaria proprietà comune dei beni) in evidente contrasto con il disegno divino della creazione. Bonaventura spiega molto bene questo punto, sia evidenziando le conseguenze ontologiche del peccato originale (*natura lapsa*) sia quelle normative, collegate a una ridotta capacità di comprendere nella sua pienezza lo

41. *Ibidem*, p. 752b: «Sed ex causa tempore Legis debuit dispensare; nec facit contra suam institutionem ipse, qui rem instituit, cum pro loco et tempore dispensat».

ius naturae. Ecco allora che il potere dell'uomo sull'uomo (*potestas dominandi*) è una conseguenza della perdita dell'innocenza originaria, è un rimedio che si rende necessario per conservare l'ordine umano rimuovendo liti e contese⁴².

Il peccato incide sulla natura umana determinando da un lato l'oscuramento della ragione sul piano dei principi speculativi e pratici e dall'altro l'indebolimento della volontà nel perseguire il bene e sfuggire il male⁴³. La parziale capacità umana di riconoscere e attuare lo *ius naturae* nella sua interezza rende indispensabile l'introduzione di altre leggi che da un lato si propongono di confermare e chiarire i contenuti del diritto naturale (*lex scripta*) e dall'altro di aiutare l'uomo sulla via della salvezza (*lex gratiae*). Il rapporto fra *natura lapsa* e *ius naturae* rende più complesso l'ambito normativo di quest'ultimo, quasi determinando dapprima un ordine discendente, dai principi validi sempre e in qualunque stato alle ridotte applicazioni storiche di essi e in seguito, tramite la fede e la grazia, un ordine ascendente: la via che Bonaventura propone all'uomo quale sforzo di perfezione e di amore. Particolare importanza ha, in questo ambito, la legge positiva che Dio ha dato agli uomini, ossia il Decalogo (*lex scripta*) che, nel suo complesso, sembra rispondere ai tre stati dell'uomo svolgendo una specifica funzione nello *statum naturae lapsae*, quale rimedio divino a quell'oscuramento della ragione e indebolimento della volontà di cui sopra abbiamo detto⁴⁴.

42. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885, d. 44, art. II, q. 2, ad 4, p. 1009b: «[...] aliquid esse proprium, dictat secundum statum naturae lapsae ad removendas contentiones et lites».

43. *Ibidem*: «Nisi enim essent huiusmodi dominia coercentia malos, propter corruptionem, quae est in natura, unus alterum opprimeret, et communiter homines vivere non possent».

44. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In III Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, III, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1887, d. 37, art. I, q. 3, pp. 819b–820a: «Obligatio mandatorum Decalogi respicit triplicem statum, videlicet statum naturae institutae et statum naturae lapsae et statum legis scriptae [...] Esplicatio enim plenaria mandatorum Decalogi opportuna fuit secundum statum peccati propter obscurationem luminis rationis et propter obliquationem voluntatis».

3.6. «La legge naturale è l'impronta della legge eterna nell'anima umana»⁴⁵

Come osservavamo in precedenza, Bonaventura, nel fondare la legge naturale, ha ben presente l'agostiniana *lex aeterna* con la quale Dio ha realizzato un *rectum ordinem* che abbraccia tutto l'universo. Il tema viene espressamente affrontato dal Serafico nel *De perfectione evangelica*, importante contributo bonaventuriano alle discussioni del XIII secolo sulla povertà evangelica⁴⁶. La difficile via a tale perfezione richiede l'esercizio di fondamentali virtù quali l'obbedienza e l'umiltà. Obbedire significa però sottomettersi a un'autorità, a qualcuno che si presenta quale "superiore" e ci si deve chiedere se tutto ciò è coerente con lo *ius naturae* e il suo porsi quale "legge di libertà". Bonaventura se ne occupa nella *quaestio IV (De obedientia)* del *De perfectione* dove ci offre una bella definizione di legge naturale quale «impronta della legge eterna nell'anima umana»⁴⁷. Conseguo che obbedendo a un precetto della legge naturale l'uomo ne riconosce il fondamento nella *lex aeterna*: ciò vale anche per la sottomissione all'autorità di un *superior* che è lo specifico oggetto della trattazione di Bonaventura⁴⁸. Quando dunque qualcuno, obbedendo a un'autorità, alla medesima si sottomette (*subiaceat*), lo fa conformemente alla legge naturale quale espressione della *lex aeterna*⁴⁹. Tutto questo per dire anche che poiché la soggezione all'au-

45. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, q. 4, art. I, conclusio, p. 181b: «Lex naturalis est impressio facta in anima a lege aeterna» (la traduzione del titolo è nostra).

46. A tale periodo abbiamo dedicato un recente studio: G. MAGLIO, *Il mondo di Dante e la povertà evangelica*, Cedam, Padova 2018. Si vedano in particolare le pp. 17–50.

47. BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, q. 4, art. I, conclusio, p. 181b: «Lex naturalis est impressio facta in anima a lege aeterna; lex autem aeterna est illa, qua incommutabili permanente, cetera ordinantur».

48. *Ibidem*. Il titolo dell'articolo I della citata *quaestio* è infatti: «Utrum sit consonum iuri naturali, quod homo obediendo subiaceat alteri» (p. 179a).

49. *Ibidem*, q. IV, art. I, p. 181a: «Si ergo superioris est praesesse, et inferioris subesse, lex naturalis, quae manat a lege aeterna, naturaliter dictat, quod inferior superioris obediendo subiaceat».

torità, anche quella politica (*regnum et imperium*), trova fondamento nell'ordine divino del mondo, essa non è sconveniente ma coerente con l'ordine citato costituendone un momento attuativo⁵⁰. Se poi il modello di perfezione proposto all'uomo è quello evangelico, tale obbedienza si collega necessariamente all'umiltà, vero e proprio valore aggiunto nel percorso di *imitatio Christi* e nella difficile preparazione terrena alla felicità eterna. Se la *lex naturalis* è la stessa *lex aeterna* impressa nell'anima dell'uomo, si deve poter ritenere che vi sia la concreta possibilità di conoscerla mediante la *recta ratio*, tanto che di recente si è osservato «che non possono esservi dubbi sulla sufficienza del lume naturale per la conoscenza della legge naturale»⁵¹. Ma qual è la dimensione di tale conoscenza? Come e quanto gioca l'imperfezione umana nella comprensione di un orizzonte di fondamento e di senso che il peccato originale ha allontanato dallo sguardo dell'uomo? Quando Bonaventura scrive in merito alla sufficienza del lume naturale per comprendere alcuni fondamentali precetti morali, non intende fondare un'autosufficienza della natura creata che, al contrario, partendo da tali principi generali (*lex naturalis dictat in generalitate*), ha poi bisogno del dono soprannaturale della grazia per trasformarli in sostanza di amore vivente con l'aiuto della legge della grazia e della legge scritta⁵². Si tratta di un punto importante del pensiero bonaventuriano e su di esso torneremo in seguito nell'approfondire quel concetto di *sinderesi* che nel Serafico assume particolare rilevanza.

50. *Ibidem*, p. 182b–183a: «Quod autem convenit Deo operanti per ministrum, scilicet gubernatio et regnum et imperium respectu subiectorum, non est inconueniens, quod per Deum et propter Deum et secundum Deum alii tribuatur, quia totum refertur ad ipsum secundum rectum ordinem, quem quidem servat in gubernando mundum».

51. A. VENDEMIATI, *Il diritto naturale dalla scolastica francescana alla Riforma Protestante*, Urbaniana University Press, Roma 2016, p. 31.

52. BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, q. 4, art. 1, p. 181b: «Unde quaelibet dictarum obedientiarum, consonat legi naturae, nec tantum legi naturae, verum etiam legi gratiae et legi scriptae».

3.7. «La legge di natura si appropria al Padre, la legge scritta al Verbo, la legge di grazia allo Spirito Santo»⁵³

L'importanza attribuita da Bonaventura alla dimensione teologica spiega l'ulteriore tripartizione, in seno alla legge, introdotta dal Serafico nell'*Hexaëmeron*. Nella *Collatio* XXI egli si occupa delle gerarchie celesti, anzitutto paragonando la S.S. Trinità al sole eterno e ai suoi attributi di attualità e vigore, di splendore e di calore⁵⁴. A queste stupende e ineffabili qualità si aggiungono la pietà, la verità e la santità, completando i caratteri del governo divino del mondo e della legge che lo regola che, per sua essenza, deve essere pia, vera e santa⁵⁵. Seguendo lo schema trinitario che, come abbiamo visto più volte, rappresenta una diffusa modalità interpretativa nel pensiero teologico e filosofico medievale, Bonaventura riprende le tre leggi che aveva individuato quali forme di normatività dell'uomo *post peccatum*, collegandole alle tre persone della S.S. Trinità e ai caratteri etici sopra descritti. La legge naturale viene collegata al Padre, quale *lex pietatis*, la legge scritta al Verbo quale *lex veritatis* e la legge della grazia allo Spirito Santo quale *lex sanctitatis*⁵⁶.

53. SAN BONAVENTURA, *Collazioni sull'Exameron ovvero le illuminazioni della Chiesa*, trad. it. di P. Maranesi, in *Opere di san Bonaventura VI/1, Sermoni teologici/1*, Città Nuova, Roma 1994, p. 383; cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, coll. XXI, 6, p. 432a: «Lex naturae appropriatur Patri, lex scripta Verbo, lex gratiae Spiritui sancto».

54. *Ibidem*, coll. XXI, 2, p. 431a: «Sol aeternus, Pater et Filius et Spiritus sanctus, est vicens, fulgens, calens: Pater est summe vicens; Filius summe fulgens; Spiritus sanctus, summe calens. Pater, lux vigentissima; Filius, splendor pulcherrimus et fulgentissimus; Spiritus sanctus, calor ardentissimus».

55. *Ibidem*, 6, p. 432a: «Secunda appropriatio est soli aeterno, secundum quod est medium cuncta gubernans; et secundum hoc sunt tria appropriata, scilicet pietas, veritas, sanctitas; quia omnis gubernatio et omnis legislatio est pia, vera, sancta».

56. *Ibidem*, p. 432a-b: «Lex naturae appropriatur Patri, lex scripta Verbo, lex gratiae Spiritui sancto. — Lex naturae est lex pietatis. Pietas videtur inesse omni naturae, etiam insensibili. Radix enim totum, quidquid recipit, mittit ad ramos; fons quidquid haurit transmittit ad rivulos [...] Lex Scripturae est lex veritatis, quia est in quadam verae promissionis pronuntatione. — Lex sanctitatis est lex gratiae».

Qui Bonaventura utilizza in primo luogo un'accezione ampia della legge naturale quale espressione della legge eterna dell'ordine, il quadro normativo della creazione all'interno del quale si inserisce la vita umana; in seguito ne evidenzia i livelli di perfezione che, come vedremo, culminano agostinianamente nella carità. L'argomentazione di Bonaventura si occupa poi di spiegare in che modo si presentano alla ragione i contenuti, via via più espliciti e perfetti, delle citate leggi, appunto seguendo un processo di perfezionamento⁵⁷. Quest'ultimo parte dall'interiorità dell'uomo, come aveva insegnato Agostino: norme e regole che sono ordinate al rapporto con gli altri, espressione di una socialità originaria che muove verso il Bene, devono essere chiare anzitutto alla nostra coscienza⁵⁸.

In questo senso tutta l'attività umana, esteriore e interiore, quale si realizza con atti, parole e intenzioni, è regolata dalle tre leggi sopra descritte, in un quadro armonico ed esaustivo che abbraccia l'intera esistenza dell'uomo guidandola amorevolmente verso il fine ultimo. L'effetto che si ottiene viene da Bonaventura definito *rectificatio*, un vero e proprio "raddrizzare" che certo richiama, così pensiamo, il passo evangelico sulla predicazione di Giovanni Battista: «Preparate la via del Signore, raddrizzate i suoi sentieri» (Lc 3,4). Ognuno dei *tria praecepta* corregge le azioni, parole e intenzioni umane e da ultimo le "salva" quale effetto dell'amore di Dio per le sue creature⁵⁹. Viene riconfermata così l'indispensabile funzione della legge, in primo luogo quella naturale, quale ausilio al perfezionamento dell'uomo. Sempre agostinianamente Bonaventura

57. Cfr. *Ibidem*, 7, p. 432b: «Per haec tria Deus trinitas, scilicet Pater, Filius et Spiritus sanctus, est pius, verus, sanctus, dans legem piam naturae, legem veram Scripturae, legem sanctam gratiae. Et per has tres gubernat mundum et secundum haec tria imprimi leges in mente rationali. Omnis enim moralis lex est secundum haec tria, sive secundum has tres; sed in lege naturae sunt minus distinctae et explicitae; in lege scripta, magis explicitae et minus perfectae; in lege gratiae, magis explicitae et perfectae».

58. *Ibidem*, 9, p. 432b: «Haec autem tria non possumus habere ad alterum, nisi prius habeamus apud nos».

59. Cfr. *ibidem*: «Ideo sunt alia tria praecepta: unum quod rectificat omnes actus; aliud, quod rectificat omnes sermones; aliud quod rectificat omnes affectiones».

riconduce ogni male alla concupiscenza nella sua duplice forma: *carnalitatis et cupiditatis*. Quest'ultima è la radice di ogni male e il suo necessario ripudio riassume, per così dire, tutti i precetti che Dio ha dato all'uomo⁶⁰.

Tutto ciò consente a Bonaventura di riaffermare il primato della carità che, opponendosi radicalmente alla *cupiditas*, diviene il fine e la perfezione di ogni precetto⁶¹.

3.8. «Tutti gli uomini desiderano naturalmente la vera beatitudine»⁶²

Il percorso trinitario delle leggi è certamente legato al bisogno umano di cercare la vera *beatitudo* che per Bonaventura si identifica, come egli precisa all'inizio del suo *Itinerarium*, con la "fruizione del sommo bene", realtà trascendente verso la quale devono indirizzarsi ragione e volontà con il fondamentale aiuto della grazia che Dio concede a chi lo invoca, *corde humiliter et devote*, nella preghiera⁶³.

Il bisogno umano di beatitudine è legato al fatto che la creatura umana è stata plasmata a immagine e somiglianza di Dio (*imago Dei*): ciò comporta una naturale apertura al Bene che deve però fare i conti con le conseguenze del peccato⁶⁴.

60. Cfr. *ibidem*, 10, p. 433a: «Et in hoc praecepto est consummatio praeceptorum Dei, velit, nolit mundus [...] scilicet in abdicatione omnis cupiditatis».

61. Cfr. *ibidem*: «Et ideo, sicut caritas est finis et perfectio omnium praeceptorum; sic abdicatio cupiditatis, quae caritati opponitur, perfectio est praeceptorum».

62. BONAVENTURA, *In IV Sententiarum*, d. 49, art. unicus, p. 1003a: «Omnes homines beatitudinem veram appetunt naturaliter» (la traduzione del titolo è nostra)

63. Cfr. *Id.*, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 1, pp. 296–297: «Cum beatitudo nihil aliud sit quam summi boni fruitio; et summum bonum sit supra nos: nullus potest effici beatus, nisi supra semetipsum ascendat, non ascensu corporali, sed cordiali. Sed supra nos levare non possumus nisi per virtutem superiorem nos elevantem. Quantumcumque enim gradus interiores disponantur, nihil fit, nisi divinum auxilium comitetur».

64. *Id.*, *In IV Sententiarum*, d. 49, art. unicus, q. 2, p. 1003b: «Quoniam igitur anima rationalis creata est ad Dei imaginem et similitudinem et facta est capax boni sufficientissimi; et ipsa sibi non sufficit, cum sit vana et deficiens: ideo dico, quod veram beatitudinem appetit naturaliter».

Proprio per tali limiti l'uomo ha bisogno della grazia, e, come abbiamo visto nella progressione bonaventuriana delle leggi, essa, quale *lex sanctitatis*, attesta la presenza salvifica dello Spirito Santo nella storia, quale offerta preziosa per rendere il libero arbitrio dell'uomo vera libertà. Non diversamente da Tommaso il testo bonaventuriano ribadisce che se da un lato la natura razionale è la sola *capax Dei*, mediante la conoscenza e l'amore, dall'altro l'intervento della grazia perfeziona e rende effettivo ciò che naturalmente è solo possibile. In questo senso lo stesso concetto di *beatitudo* può essere inteso in due modi diversi: vi è una *beatitudo proprie*, capace di attribuire il perfetto gaudio puramente spirituale della *visio Dei* e vi è una *beatitudo communiter* quale *remuneratio* capace di liberare l'uomo (*in anima et corpore*) da tutte le miserie⁶⁵. Tutto questo conferma quel processo di perfezionamento che, per Bonaventura, rappresenta il fine del "dinamismo ascendente" dell'esistenza umana: proprio perché l'uomo sconta gli effetti della caduta originaria, Dio gli ha messo a disposizione degli strumenti capaci di aiutare la sua libertà finita: l'orizzonte delle leggi, a partire dai principi della legge naturale, costituisce il nucleo essenziale dell'ausilio divino e allora diventa altrettanto importante chiedersi come l'uomo può conoscere tali principi. Come abbiamo visto sopra, parlando dei dibattiti ai tempi di Bonaventura, la riflessione scolastica, allo scopo di spiegare come l'uomo può conoscere i supremi principi morali, che diventano legge e diritto naturale assumendo un valore normativo obbligatorio, aveva introdotto il concetto di "sinderesi". Se Guglielmo di Auxerre riconduceva tale concetto alla ragione, Alessandro di Hales preferiva parlare di un'inclinazione naturale della volontà: Bonaventura segue questa seconda via e, data l'importanza che il problema assume per la nostra trattazione, stante la possibilità di prospettare un'identificazione, a livello dell'anima umana,

65. *Ibidem*, q. 3, p. 1005a: «Ad hoc dixerunt aliqui, quod beatitudo dicitur dupliciter: proprie et communiter. Proprie est gaudium de participatione Dei perfecta per cognitionem et amorem; communiter vero dicitur omnis remuneratio excludens omnem miseriam. Primo modo comprehendit praemium substantiale tantum, secundo modo accidentale; primo modo est tantum in anima, secundo modo est in anima et corpore et toto coniuncto».

fra sinderesi e legge naturale stessa, dobbiamo ora occuparci di tale questione.

3.9. «Il lume naturale dirige l'anima umana nel giudicare, conoscere e agire»⁶⁶

Sappiamo che la teoria gnoseologica di Bonaventura si nutre del concetto agostiniano di illuminazione: una luce naturale dell'anima, operando sull'esperienza sensibile, rende possibile la conoscenza teoretica e quella pratica. Con riguardo a quest'ultima, il giudizio morale su ciò che è bene e su ciò che è male si avvale del lume interiore (*lumen inditum*) e dell'attività dell'intelletto sui dati sensibili⁶⁷. Si tratta di capire come avviene questo processo che vede all'opera, per Bonaventura, delle forze precise dell'uomo capaci da un lato di rendere evidenti taluni supremi principi morali e dall'altro, tramite essi e con l'ausilio della ragione, dedurre quel quadro normativo, etico e giuridico allo stesso tempo, che indirizza la vita umana verso la desiderata beatitudine.

Per spiegare meglio questo aspetto e le conseguenze sulla conoscenza della legge naturale, bisogna richiamare quella concezione della "difettività" della libertà umana che di fatto può allontanare l'uomo dal bene e che necessita dell'aiuto divino. In particolare qui ci interessano quegli aiuti che Bonaventura definisce naturali e capaci d'illuminare la conoscenza e l'agire pratico: la coscienza e la sinderesi. Nel *Breviloquium*, occupandosi degli aiuti divini al libero arbitrio dell'uomo, Bonaventura ci definisce chiaramente tali concetti: se la coscienza è uno strumento conoscitivo legato alla *ratio*, la sinderesi è invece collegata alla volontà esprimendosi quale inclinazione naturale al bene⁶⁸. Le due funzioni o potenze si integrano nell'esperienza etica dell'uomo: a monte si colloca il grande

66. La traduzione del titolo è nostra, per il testo latino cfr. nota seguente.

67. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 39, art. I, q. 2, p. 903a: «Illud autem lumen sive naturale iudicarium dirigit ipsam animam in iudicando tam de cognoscibilibus quam de operabilibus».

68. Cfr. ID., *Breviloquium*, II, 11: «Duplicem enim indidit rectitudinem ipsi naturae: unam ad recte iudicandum, et haec est rectitudo conscientiae; aliam ad

problema del libero arbitrio e dei suoi limiti, sul quale il Serafico si sofferma con rigore e profondità di pensiero⁶⁹. Se il libero arbitrio rappresenta il più grande dono che Dio ha fatto all'uomo, il peccato originale lo ha reso *deficiens*, come si diceva in precedenza "difettivo" e suscettibile di errate valutazioni sui contenuti valoriali dell'azione etica⁷⁰. La legge naturale viene in parte "intuita" nei suoi principi e in parte più propriamente conosciuta con la *ratio deliberativa*: il processo è momento essenziale del perfezionamento umano.

3.10. *La coscienza è l'abito innato dell'intelletto pratico, come luce infusa nell'anima*⁷¹

Venendo brevemente alla coscienza, Bonaventura le attribuisce la funzione di conoscenza dei primi principi della morale: si tratta di un *habitus innatus* dell'intelletto pratico capace di dirigere l'azione umana nella scelta dei beni⁷². Che estensione ha questa *cognitio primorum principiorum*? Se ritenessimo possibile una conoscenza di contenuti specifici dovremmo ammettere che la ragione umana non sopporta quei limiti creaturali che Bonaventura le ha attribuito: in questo senso l'evidenza di un principio morale non si accompagna ad analoga certezza ed esaustività per quanto concerne

recte volendum, et haec est synderesis, cuius est remurmurare contra malum et stimulare ad bonum».

69. Al tema della libertà abbiamo dedicato uno studio specifico al quale si rinvia: G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in San Bonaventura*, Wolters Kluwer-Cedam, Assago (Mi)-Padova 2016.

70. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, p. II, art. unicus, q. 4, p. 614b: «Alio modo contingit loqui de libero arbitrio, secundum quod reperitur in creatura; et sic est loqui de ipso dupliciter: aut in quantum liberum aut in quantum deficiens».

71. *Ibidem*, d. 39, art. I, q. 2, p. 902b: «Conscientia dicit habitum innatum ratione tum luminis animae inditi» (la traduzione del titolo è nostra).

72. *Ibidem*, p. 903b: «Quemadmodum igitur cognitio primorum principiorum ratione illius luminis dicitur esse nobis innata, quia lumen illud sufficit ad illa cognoscenda, post receptionem specierum, sine aliqua persuasione superaddita, propter sui evidentiam: sic et primorum principiorum moralium cognitio nobis innata est, pro eo quod iudicarium illud sufficit ad illa cognoscenda».

le conclusioni concrete riferibili all'esperienza esistenziale dell'uomo. La coscienza ci rende sicuri che certi principi etici che, come spesso di verifica, assumono anche valore di cogenza giuridica (*ius naturae*), sono indiscutibili, ma non ci offre una conoscenza fruibile nella specificità delle situazioni concrete. Come spiega Bonaventura una cosa è l'abito innato e altra l'abito acquisito: il primo ci dice, ad esempio, che i genitori vanno onorati e rispettati e che non si deve fare del male al prossimo; il secondo, che si costituisce con l'esperienza conoscitiva e affettiva della creatura umana, ontologicamente "difettiva" (*deficiens*), specifica e particularizza quel principio⁷³ e così facendo si espone all'errore. Pertanto, per riferirci al tema che ci occupa, le applicazioni dei *prima principia* del diritto naturale all'esperienza inevitabilmente finita e contingente dell'uomo, sono intrinsecamente rischiose e fallibili, scontano l'indigenza originaria della natura creata e ne riaffermano i limiti. Per ridurre questa fallibilità della ragione pratica Dio ha immesso nell'anima umana la *sinderesi* che, come si diceva, Bonaventura collega alla volontà quale inclinazione naturale al bene.

3.11. *La sinderesi, che sprona l'uomo al bene, riguarda la volontà*⁷⁴

La *sinderesi* è definita da Bonaventura, in esordio al II articolo della XXXIX *distinctio*, *conscientiae scintilla*. Si tratta di una potenza in grado di prendere in considerazione il bene e il male nella loro universalità, mentre la coscienza, quale *ratio deliberativa*, ne abbrac-

73. *Ibidem*: «Naturale enim habeo lumen, quod sufficit ad cognoscendum, quod parentes sunt honorandi, et quod proximi non sunt laedendi; non tamen habeo naturaliter mihi impressam speciem patris, vel speciem proximi». Scrive GILSON, *La filosofia di San Bonaventura*, p. 346: «Anche questa volta si potrà dire che i principi primi sono in un certo senso innati e in un altro senso acquisiti, non solo per ciò che concerne la conoscenza particolare delle loro conclusioni, ma anche per ciò che concerne la loro conoscenza universale e come principi»

74. Cfr. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 39, art. II, q. I, p. 910b: «Dico enim quod synderesis dicit illud quod stimulat ad bonum; et ideo ex parte affectionis se tenet, sicut rationes ad primam partem inductae ostendunt» (la traduzione del titolo è nostra).

cia la particolarità, avendo sempre quale oggetto i contenuti della legge naturale⁷⁵. Il processo conoscitivo di quest'ultima si avvale dunque di un duplice livello direttivo e di una cooperazione fruttuosa fra ragione e volontà volta a rendere possibile una vera azione libera finalizzata al bene⁷⁶. Per descrivere meglio questa speciale potenza dell'anima Bonaventura utilizza un'immagine fisica: come l'intelletto è diretto da un lume che, per così dire, lo dirige nel conoscere, così la volontà ha in sé una tendenza che, come un peso, la trascina a desiderare beni onesti⁷⁷. Non vi è dunque dubbio, per Bonaventura, che la *sinderesi* riguarda la volontà (*parte affectionis*): essa stimola e punge la coscienza ed è scintilla proprio perché in grado di "accenderla" al bene come agisce un piccolo fuoco⁷⁸; e tenendo conto che il termine *igniculus* significa anche sprazzo e/o barlume risulta ancora più chiara la funzione della *sinderesi*, essa è il "lucignolo" dell'Eterno. Romano Guardini faceva notare come vi fosse, in Bonaventura, un chiaro rapporto fra *scintilla synderesis* e *apex mentis*, il tutto collegato comunque all'illuminazione divina

75. *Ibidem*, art. II, q. 1, p. 910a: «Appropriate tamen synderesis dicit potentiam, et conscientia habitum, et lex naturalis obiectum. Sive alio modo appropriando, ut synderesis dicat habitum respectu boni vel mali in universali; conscientia vero habitum respectu boni vel mali in particulari».

76. Cfr. *ibidem*: «Sed quia [...] conscientia dicit habitum se tenentem ex parte intellectus; aut necesse erit praeter conscientiam et synderesim ponere in nobis aliquod directivum, aut necesse est ponere, quod synderesis se teneat ex parte affectus».

77. Cfr. *ibidem*: «Et propterea est tertius modus dicendi, quod quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen, quod est sibi naturale iudicatorium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis; sic affectus habet naturale quoddam pondus, dirigens ipsum in appetendis».

78. Cfr. *ibidem*: «[...] quod ideo dicitur scintilla, pro eo quod conscientia, quantum est de se, non potest movere nec pungere sive stimulare nisi mediante synderesi, quae est quasi eius stimulus et igniculus». Come sappiamo è diversa, sul punto, la posizione di Tommaso d'Aquino che collega la *sinderesi* alla ragione pratica e non alla volontà: THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 79, art. 12, in *Id.*, *Opera Omnia*, IV–XII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Ex typographia Polyglotta, Romae 1888–1906, vol. V, pp. 279–280.

della mente umana⁷⁹: ciò conferma quanto abbiamo più volte osservato, come nel Serafico tutte le forze dell'anima concorrano al progetto ascensionale dell'uomo.

3.12. «La *sinderesi* non può estinguersi ma può essere solo temporaneamente impedita»⁸⁰

Chiarita la natura della *sinderesi* Bonaventura aggiunge che essa non può estinguersi, ma solo subire un impedimento temporaneo in relazione ad atti particolari e contingenti⁸¹. L'origine di tale "sospensione" della *sinderesi* è ovviamente individuabile nella debolezza della natura umana, in quel libero arbitrio *deficiens* di cui si diceva sopra, che spinge l'animo a rivolgersi verso beni apparenti, preferendo in sintesi il *commodum* allo *iustum*. Vi sono in particolare tre modalità che si oppongono all'operatività della *sinderesi*, senza peraltro, come si diceva, poterla estinguere: in primo luogo l'oscuramento e accecamento dell'animo (*tenebram obcaecationis*) che conduce a credere buono ciò che è malvagio, anche deviando dalla via della vera fede (Bonaventura cita quale esempio gli eretici); in secondo luogo l'abbandono al piacere carnale (*lasciviam delectationis*); in terzo luogo l'ostinata resistenza al bene (*duritiam obstinationis*) che, sempre ad esempio, caratterizza i dannati⁸². L'im-

79. Scrive R. GUARDINI, *Bonaventura*, a cura di I. Tolomio, in Id., *Opera Omnia*, XVIII, Morcelliana, Brescia 2013, p. 427: «l'*Itinerarium mentis in Deum* definisce entrambe le espressioni come sinonimi, "apex mentis seu synderesis scintilla", cosicché il pensiero dimostra con evidenza che per Bonaventura i concetti di *scintilla animae*, di *apex mentis* e di *synderesis* starebbero in uno stretto rapporto e sarebbero tutti derivati della teoria della *lux mentis*».

80. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 39, art. II, q. 2, p. 912a: «Synderesis quoad actum ad tempus impediri potest, sed exstingui non potest» (la traduzione del titolo è nostra)

81. *Ibidem*, p. 912a-b: «Dicendum, quod synderesis quantum ad actum impediri potest, sed exstingui non potest. Ideo autem non potest exstingui, quia, cum dicat quid naturale, non potest a nobis omnino auferri».

82. Cfr. *ibidem*, p. 912b: «Quamvis autem actus eius omnino auferri vel exstingui non possit, potest tamen ad tempus impediri, sive propter tenebram obcaecationis, sive propter lasciviam delectationis, sive propter duritiam obstinationis».

pedimento riferibile a un singolo atto temporalmente limitato mai può estendersi in senso universale, sino a interessare tutti gli atti e ogni tempo⁸³. Nemmeno il peccato, osserva Bonaventura, è in grado di deformare o distorcere (*depravari*) la sinderesi, capace sempre di farsi sentire nell'animo, nel corso della vita terrena, stimolando al bene e rammentando il male compiuto⁸⁴. Coscienza e sinderesi sono pertanto i lumi di cui l'anima umana dispone per "conoscere" i contenuti della legge naturale⁸⁵, nei limiti che abbiamo più volte specificato in quanto propri della natura umana: qui Bonaventura sviluppa ulteriormente il nostro tema distinguendo due aspetti della *lex naturalis*.

3.13. «La legge naturale può essere intesa in due modi»⁸⁶

Il primo aspetto ci porta a considerare la presenza nell'anima umana di alcuni principi che sono suscettibili di un giudizio di evidenza da parte dell'intelletto pratico (o *ratio deliberativa*). Si tratta dei supremi assiomi morali che, proprio per tale loro natura, sono naturalmente appetiti dalla volontà in un processo che vede operare assieme la coscienza e la sinderesi. Il secondo aspetto viene definito da Bonaventura con attenzione al contenuto complessivo dei precetti del diritto naturale («*collectio praeceptorum iuris naturalis*»), in questo senso distinguendosi dalla coscienza e dalla sinderesi⁸⁷.

83. *ibidem*: «Et sic patet, quod synderesis quantum ad actum impediri potest, nunquam tamen exstingui potest universaliter quantum ad omnem actum et quantum ad omne tempus [...]».

84. Cfr. *ibidem*, q. 3, p. 914b: «Sed quoniam [...] synderesis, quantum est de se, semper habet ad bonum stimulare et peccato remurmurare, quamdiu sumus in statu viae».

85. Cfr. *ibidem*, d. 39, art. II, q. 2, ad 4, p. 911a: «Lex autem naturalis communiter se habet ad utrumque, videlicet ad synderesim et ad conscientiam».

86. *Ibidem*. La traduzione del titolo è nostra, per il testo latino si veda la nota seguente.

87. Cfr. *ibidem*: «Nam lex naturalis dupliciter accipi potest: uno modo prout dicit habitum in anima; et sic quia per legem naturalem instrumur et per legem naturalem recte ordinamur, dicit habitum, qui comprehendit intellectum et affectum, et ita comprehendit synderesim et conscientiam. Alio modo lex naturalis

I piani sono diversi ma si completano nella concretezza dell'esperienza umana dove i principi morali avvertiti e conosciuti nella loro cogenza a livello della coscienza, coadiuvata dalla *sinderesi*, devono trovare applicazione in quella realtà particolare e contingente, soggetta ai limiti del tempo e dello spazio, che è propria dell'uomo.

L'unità dell'anima, con i suoi abiti, potenze e funzioni, rappresenta sempre, nel pensiero bonaventuriano, quel fondamentale presupposto che consente all'uomo di conoscere e agire nella prospettiva di quel bene verso il quale naturalmente tende. Ecco allora che nell'esperienza etica la coscienza prescrive e la *sinderesi* appetisce il bene e rifugge il male, e così facendo ci si apre, nei diversi luoghi e situazioni, al contenuto proprio della legge naturale⁸⁸. Concludendo il suo pensiero sul punto Bonaventura sintetizza nuovamente il rapporto fra esperienza morale e legge naturale: da un lato la potenza affettiva naturalmente capace di bene e a esso tendente (*sinderesi*); dall'altro l'abito dell'intelletto pratico o *ratio deliberativa* che propriamente formula il giudizio etico (coscienza) e, infine, la legge naturale quale oggetto di entrambe⁸⁹. Sullo sfondo compare la fidente certezza che quelle "ragioni eterne" che la legge naturale esprime evidenziano la presenza di Dio nella vita dell'uomo e, più in generale, nella storia. Come scrive Gilson, «sono precisamente le ragioni eterne a raccogliere e ordinare la molteplicità delle nostre esperienze sensibili, dirigendole verso i centri fissi costituiti dai principi primi»⁹⁰; ragioni di senso, potremmo dire noi, che si espri-

vocatur collectio praeceptorum iuris naturalis; et sic nominat obiectum synderesis et conscientiae, unius sicut dictantis, et alterius sicut inclinantis».

88. Cfr. *ibidem*, p. 911a-b: «Nam conscientia dictat, et synderesis appetit vel refugit. Et utroque istorum modorum invenitur lex naturalis in diversis locis; hoc tamen ultimo modo accipitur magis proprie».

89. Cfr. *ibidem*, p. 911b: «Et sic, ut proprie loquamur, synderesis dicit potentiam affectivam, in quantum naturaliter habilis est ad bonum et ad bonum tendit; conscientia vero dicit habitum intellectus practici; lex vero naturalis dicit obiectum utriusque».

90. Gilson, *La filosofia di San Bonaventura*, p. 368. Aggiunge l'autore che tali principi primi possono essere semplici o universali e come tali si distinguono da quelli complessi della scienza e della morale.

mono in *regulae* che aiutano l'uomo nella lenta e faticosa conquista della propria umanità.

3.14. «*Lex humana*» e «*veritas morum*»

La ricerca di contenuti e applicazioni della legge naturale, partendo dai *prima principia*, si pone quale inderogabile impegno nella diversità dei luoghi e delle forme associative che l'uomo costituisce nella realizzazione della propria socialità: è questo il contesto nel quale nasce la *lex humana*, tentativo sempre precario di realizzare la giustizia attuando il diritto naturale, *communiter et proprie*, per utilizzare la terminologia adottata da Bonaventura. Il Serafico non sviluppa una compiuta trattazione sulla legge umana, come fa invece Tommaso d'Aquino, ma di fatto, proprio mediante la sua impostazione del tema relativo al diritto e alla legge naturale, ne evidenzia le condizioni: il diritto umano non può contrastare con lo *ius naturae* perché la vita, il senso e il fine dell'uomo sono inseriti in quell'ordine del mondo che la suprema sapienza divina ha predisposto (*regulis divinarum legum*), ordine sommamente buono e desiderabile⁹¹. La verità delle leggi umane, definite da Bonaventura *leges politicas*, rientra nella più generale *veritas morum* coincidendo con la loro *iustitia*, e quest'ultima, mediante la legge naturale, è espressione della divina sapienza⁹². Molto interessante è il riferimento di Bonaventura, all'interno del suo discorso sulla *veritas morum*, alle tre virtù che devono guidare l'uomo nello svolgimento e attuazione della sua vita morale: anzitutto la *virtus consuetudinalis*, che si riferisce alla virtù acquisita per consuetudine al bene; in secondo luogo la *virtus intellectualis*, chiaramente riferita all'attività della ragione pratica illuminata (coscienza e sinderesi); infine la *virtus iustitialis*, come

91. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. II, 9, p. 338a: «Regulae istae mentibus rationalibus insplendentes sunt omnes illi modi, per quos mens cognoscit et iudicat id quod aliter esse non potest, utpote quod summum principium summe venerandum; quod summo vero summe credendum et assentiendum; quod summum bonum summe desiderandum et diligendum».

92. Cfr. *ibidem*, coll. V, 22, p. 357b: «Veritas morum tripliciter: quantum ad modestias, industrias, iustitias [...] iustitias, quantum ad leges politicas».

necessità di perseguire la *rectitudo*, in particolare, come abbiamo detto sopra, nell'attività legislativa per la comunità, ossia in quelle "leggi politiche" che attuano la legge positiva umana⁹³. Tutto questo si traduce in rigore ed essenzialità, chiarezza e amore della giustizia: comportamenti che ogni operatore giuridico dovrebbe tenere, evitando di subordinare la propria opera a finalità diverse, come il lucro e l'onore. Questo spiega il forte atteggiamento critico che Bonaventura manifesta nei confronti dei giuristi del suo tempo: l'eccedere superbo spesso finalizzato al guadagno (*luxuriatur propter lucrum*), le sottigliezze e lungaggini nelle cause (*causae immortales*) e il sostanziale allontanamento dal diritto nella trattazione processuale e nelle decisioni⁹⁴. Il problema sollevato da Bonaventura era in realtà molto antico, presente da sempre nella riflessione cristiana: a riguardo le *Etimologie* di Isidoro di Siviglia, testo ben noto nel medioevo, subordinavano la validità della legge a precisi requisiti di sostanza, con evidente riferimento all'interpretazione e applicazione delle norme da parte dei giuristi. Isidoro identificava da un lato dei criteri di bontà, giustizia, coerenza con il diritto naturale, chiarezza e utilità sociale; dall'altro ammoniva contro l'oscurità interpretativa e l'interesse privato⁹⁵. C'è il pericolo che il diritto possa essere espressione di un potere umano presuntuoso e arrogante e che i giuristi ne diventino lo strumento, dimenticando il significato profondo dell'espressione *ius-dicere*, nel suo chiaro rapporto con lo *ius naturae* e con lo statuto ontologico dell'uomo. In questo senso giudici e avvocati mai possono dimenticare o colpevolmente tralasciare l'indissolubile nesso che collega la giustizia alla verità,

93. Cfr. *ibidem*: «Prima virtus consuetudinalis, secunda virtus intellectualis, tertia virtus iustitialis».

94. Cfr. *ibidem*: «Sed scientia iuris multum luxuriatur propter lucrum; et causae, quae deberent terminari per ius, modo per allegationem et subtilitatem iuris fiunt immortales, cum tamen intentio iuris sit causas rescindere».

95. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum*, I, lib. II, *De Lege*, X, 6, edizione Valastro Canale, pp. 202–205: «Erit autem lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporisque conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat, nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta».

magari per assecondare scopi particolari e transeunti che vengono insipientemente assolutizzati. La natura imperfetta e precaria della scienza umana, dunque anche del sapere giuridico, impone umiltà intellettuale e, per usare un'espressione di Bonaventura, un approccio *humiliter et devote*.

4. Conclusioni: il diritto e la legge naturale di Bonaventura

Quale posto occupa la dottrina di Bonaventura all'interno di quello che, con Giovanni Ambrosetti, abbiamo definito il diritto naturale cristiano? Si è soliti collocare il pensiero etico e giuridico del Serafico all'interno del volontarismo francescano, all'inizio di una complessa stagione il cui esito ultimo, come sappiamo, è il venir meno di quell'equilibrio tra fede e ragione che aveva caratterizzato la filosofia scolastica⁹⁶. Sul volontarismo di Bonaventura si devono fare alcune importanti precisazioni che, in ultima analisi, ne chiariscono l'originale natura, ben diversa da quella del volontarismo tardomedievale, soprattutto occamista. In un altro lavoro dedicato al tema del libero arbitrio in Bonaventura, abbiamo osservato come egli sostenga la necessaria compresenza di ragione e volontà perché sia possibile l'azione libera dell'uomo, come si realizzi una collaborazione che richiede la partecipazione attiva di entrambe le "forze dell'anima" (il giudizio della ragione e l'imperativo della volontà). La necessaria circolarità fra conoscenza, volontà e azione, tipica dell'esperienza pratica dell'uomo, consente di attribuire a Bonaventura un "volontarismo razionale": un'accentuazione del ruolo della volontà senza sacrificare la funzione della ragione⁹⁷. Tutto questo trova conferma nell'analisi della riflessione che Bonaventura dedica al diritto e alla legge naturale, di cui ci siamo occupati. Anzitutto, in sede di definizione dello *ius naturae*, Bonaventura parla di *ius naturale communiter* e di *ius naturale proprie*: se il primo

96. Su questa rottura dell'equilibrio, soprattutto tommasiano, cfr. VENDEMIATI, *Il diritto naturale*, pp. 19–36.

97. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà*, pp. 27–28; 72–77.

fa riferimento alla volontà divina e alla Legge che Dio ha dato, il secondo richiama la *recta ratio*, con la precisazione, estremamente importante ai nostri fini, che quest'ultima è in grado di confermare i contenuti della prima⁹⁸. Vi è dunque un'intrinseca razionalità dei precetti del diritto naturale e ciò consente alla ragione (*ratio deliberativa*) di comprenderne il senso: è proprio questo il metodo, come si è visto, che Bonaventura utilizza nell'analizzare e risolvere alcune questioni etiche controverse (concubinato, matrimonio monogamico ecc.). La necessità di ricorrere agli aiuti divini, sotto forma di *lex scripta* e di *lex gratiae* è la conseguenza della caduta originaria che ha prodotto nell'uomo quella difettività ontologica che ne rende imperfetta la comprensione razionale, ma certamente, lungi dall'escluderla, la presuppone. E infatti: se la *lex naturalis* è la stessa *lex aeterna* impressa nell'anima dell'uomo, la *recta ratio*, che gode dell'illuminazione divina, ha la possibilità di conoscerla, perlomeno nei *prima principia*⁹⁹.

All'interno dell'orizzonte teologico che, agostinianamente, fonda e spiega l'esistenza umana, seguendo lo schema trinitario, Bonaventura ripresenta la *lex naturalis* quale *lex Patri*, più che un punto d'arrivo un punto di partenza nel necessario processo di perfezionamento durante il quale, con l'ausilio della *lex scripta Verbo* e della *lex gratiae Spiritui sancto*, i contenuti della medesima legge si presentano alla ragione in modo via via più chiaro e perfetto¹⁰⁰. Le tre leggi, ognuna con il valore etico che esprime (pietà, verità, santità) sono aspetti dell'amore divino e dell'armonioso ordine che esso realizza. Tutte le forze dell'anima devono essere impegnate lungo il percorso ascendente che Bonaventura propone: in questo senso la sua riflessione sul diritto e la legge naturale non è propriamente volontaristica piuttosto che razionalistica, è semplicemente un pensiero che vede nella legge naturale la via obbligata per il perfezionamento dell'uomo. La conferma ulteriore di tale originalità ci viene poi dall'analisi degli strumenti conoscitivi e affettivi (della ragione

98. Cfr. BONAVENTURA, *In IV Sententiarum*, d. 33, art. I, q. 1.

99. Cfr. ID., *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, q. 4, art. 1, conclusio.

100. Cfr. ID., *Collationes in Hexaëmeron*, coll. XXI, 2; 6; 7.

e della volontà) che abbiamo svolto nella seconda parte del nostro studio. Coscienza e sinderesi non sono soltanto dei fondamentali “aiuti” che Dio ha dato all’uomo per condurlo nella sua esperienza pratica, ma rappresentano proprio i due aspetti di uno sforzo comune che abbraccia ragione e volontà, attuano una collaborazione imprescindibile nella ricerca fidente di quelle “ragioni eterne” di cui l’esperienza particolare e contingente propria dell’uomo reca comunque traccia. Come abbiamo visto la coscienza, quale *habitus innatum* dell’intelletto pratico, consente una conoscenza dei *prima principia* della morale e con ciò è anche in grado di suggerirne la cogenza normativa, carattere intrinseco dello *ius naturae*. Tuttavia i limiti ontologici della natura umana non consentono una conoscenza applicabile alla specificità e concretezza dell’esperienza e per rimediare a ciò il creatore ha immesso nell’anima quella *scintilla conscientiae* che “pungendo e stimolando” la coscienza stessa inclina naturalmente al bene l’azione umana¹⁰¹. Dunque le due “forze” dell’anima lavorano assieme: la ragione pratica prescrive e la volontà “appetisce” il bene rifuggendo il male e non a caso Bonaventura utilizza l’avverbio *utroque* per descrivere tale collaborazione. Certo la volontà è determinante perché l’azione si compia e in ciò è evidenziabile una prevalenza del momento volitivo; tuttavia occorre fare attenzione a che cosa si intende, nel pensiero di Bonaventura, per volontà: essa è un appetito razionale che trasforma in azione un giudizio della ragione; si potrebbe pertanto dire, con il Bigi, che «la volontà è tale nel suo congiungersi alla ragione; non persegue un fine perché è piacevole, ma perché è onesto»¹⁰². In sintesi, in Bonaventura il rilievo attribuito alla volontà comprende la ragione e quest’ultima non è affatto una causa accidentale del volere: ecco perché è difficile, con riguardo alla dottrina bonaventuriana del diritto naturale, parlare di un volontarismo *sic et simpliciter*, dove il riferimento alla volontà divina quale origine dei precetti sia assorbente. Quando Bonaventura parla di *recta ratio* non lo fa

101. Cfr. ID., *In II Sententiarum*, d. 39, art. I, q. 2.

102. V.C. BIGI, *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, Porziuncola, Assisi 1988, p. 259.

in modo del tutto accessorio ma con la consapevole convinzione che proprio il diritto naturale presuppone una razionalità e bontà del suo contenuto che la ragione umana, pur con i suoi limiti, è chiamata a riconoscere. Ogni conoscenza e azione richiede l'unità solidale delle forze dell'anima, quel *totum potentiale* che rappresenta una cifra importante nell'interpretazione del suo pensiero: l'una ha bisogno dell'altra, non può "salvarsi" senza l'altra e in ciò emerge un'idea di armonia tra le forze dell'uomo. Se la legge naturale deriva dalla legge eterna e quest'ultima è, come diceva Agostino, *ratio vel voluntas Dei*, il volere divino si accompagna alla razionalità, così come nell'uomo la volontà illuminata dalla sinderesi non può volere qualcosa di irrazionale e ingiusto. Il pensiero filosofico-giuridico di Bonaventura si nutre di queste certezze e per tale motivo non è improprio definirlo espressione di un volontarismo razionale che offre, all'interno della filosofia scolastica medievale, una sintesi equilibrata, indubbiamente diversa ma non opposta rispetto a quella di Tommaso d'Aquino.

Un'ultima considerazione: in Bonaventura il diritto e la legge naturale, mediante i quali l'uomo si riconosce creatura di Dio dipendente dalla *lex aeterna*, sono destinati a sublimarsi nella dimensione contemplativa, al perfezionamento della quale quell'ordine razionale e giusto che la legge naturale parzialmente ci rivela, come lampo o squarcio di luce nel buio della notte, si manifesta nella sua essenza di bellezza e amore infinito.

Similiter spirant omnia

La condizione umana tra degradazione carnale e ascesa spirituale
nel commento di Bonaventura a *Ecclesiaste* 3,18–22

STEFANO PERFETTI*

[...] una sola è la morte dell'uomo e degli animali. [...] Come muore l'uomo così muoiono quelli. Respirano tutti allo stesso modo e l'uomo non ha niente in più dell'animale [...]. Sono fatti di terra e ugualmente ritornano alla terra. Chi lo sa se il soffio vitale dei figli di Adamo sale in alto e quello degli animali scende verso il basso?¹

Sfogliando il Qoelet/Ecclesiaste incontriamo molte affermazioni come queste, che esprimono disincantato scetticismo o amaro pessimismo. L'autore (o, meglio, l'io meditante) si presenta come uomo di dignità regale, che ha indagato «de omnibus quae fiunt sub sole» per scoprire, alla fine, che tutte le cose sono «universa vanitas et afflictio spiritus» (Qo 1,13). La conoscenza, i piaceri, l'impegno nel lavoro e nella società, gli affetti: tutto è vanificato dalla fugacità e, infine, livellato dalla morte. La vita, insomma, è ebraicamente un 'soffio' (*hebel*), che diventa *mataiôtēs* nel greco dei LXX e *vanitas* nella lingua della Vulgata². Per i biblisti contemporanei il compito

* Università di Pisa.

1. Qo 3,19–21 (qui e in seguito offro traduzioni mie della Bibbia, aderenti al latino della Vulgata).

2. Il termine chiave del Qoelet in ebraico è *hebel* ('vento', 'soffio'), metafora concreta per indicare l'insussistenza delle cose. Dai LXX è reso col più astratto *mataiôtēs*. Gerolamo, pur consapevole del fatto che *hebel* era stato reso come 'vapore' (*atmós*) dalle traduzioni greche ebraizzanti di Aquila, Teodoziona e Simmaco, scelse di seguire l'interpretazione dei LXX, sostituendo alla metafora concreta dell'ebraico il più astratto e concettuale sostantivo *vanitas*, col suo aggettivo corri-

è determinare la peculiarità del pensiero qoeletiano come variante della tradizione sapienziale ebraica, valutare le possibili influenze di problematiche greche o di moduli sapienziali del Vicino Oriente³. Non c'è dubbio, però, sul fatto che l'io meditante Qoelet, pur credendo in Dio, ritenesse il Suo governo sulle cose incomprensibile per l'uomo, registrasse amaramente la mancanza di retribuzione e rifiutasse la teoria di una sopravvivenza *post mortem* (con destino separato per le anime dei giusti), teoria che proprio all'epoca di composizione del libro (III secolo a.C.) iniziava a diffondersi nella sensibilità religiosa ebraica⁴. L'indagine storico-critica concorda sul fatto che «Qoelet non pensa, a differenza dei cristiani o dei giudei più tardi, di poter raggiungere l'assoluto di Dio, perché non crede né nell'immortalità attraverso un'anima disincarnata né nell'immortalità attraverso la resurrezione dei corpi»⁵.

spondente *vanus*, che porta con sé le nozioni di apparenza, inutilità e inconsistenza. Si vedano K.A. FARMER, *Who Knows what is Good? A Commentary on the Books of Proverbs and Ecclesiastes*, Eerdmans-Handsels, Grand Rapids-Edinburgh 1991, pp. 144-145; T. ATKINSON, *Singing at the Winepress. Ecclesiastes and the Ethics of Work*, Bloomsbury T&T Clark, London-New York 2015, pp. 53-55 e 80.

3. La letteratura è vastissima. Rassegne dei principali orientamenti si possono trovare in: L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (hrsg.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie*, de Gruyter, Berlin-New York 1997 (in particolare, l'introduzione del curatore, pp. 5-38; il saggio di Christoph Uehlinger sul rapporto con le tradizioni del Vicino Oriente, pp. 155-247; quello di Reinhold Bohlen sul rapporto con la cultura ellenistica, pp. 249-273; e quello di Thomas Krüger sul rapporto con la sapienza tradizionale ebraica, pp. 303-325); F. PIOTTI, *Qohelet. La ricerca del senso della vita*, Morcelliana, Brescia 2012, esamina le interpretazioni globali del messaggio qoeletiano raggruppandole in tre famiglie: 'Qohelet il pessimista', pp. 12-17; 'Qohelet, sostenitore del giusto mezzo', pp. 17-18; 'Qohelet, cantore della gioia di vivere', pp. 18-24.

4. P. SACCHI, *Introduzione*, in *Qoelet (Ecclesiaste)*, versione, introduzione e note di P. Sacchi, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1986, pp. 9-10; ID., *Tra giudaismo e cristianesimo. Riflessioni sul giudaismo antico e medio*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 216: come è testimoniato nel *Libro dei Vigilanti* «solo gli enochici sapevano che all'estremo occidentale c'era una valle destinata ai buoni, dove già stavano le anime dei buoni una volta defunti. Questa verità sconvolgente era esclusa ai più degli ebrei e qualche sapiente che la conobbe si permise di deriderla, come Qohelet (3,18-21)».

5. SACCHI, *Introduzione*, p. 8, n. 9.

Le cose stanno ben diversamente in Bonaventura da Bagnoregio, che nel suo commento all'Ecclesiaste (1254–1257)⁶ interpreta la meditazione qoeletiana come una *physica* alla rovescia, come una paradossale indagine della condizione mondana, come un raffinato e strategico *contemptus mundi*, finalizzato a condurre il lettore a una profonda consapevolezza penitenziale, che prepara a superiori livelli di contemplazione e perfezione spirituale.

1. L'antropologia teologico-penitenziale del commento bonaventuriano all'Ecclesiaste

A differenza della maggior parte dei libri dell'Antico Testamento, i cosiddetti libri sapienziali non riguardano le vicende del popolo di Israele. Sono, piuttosto, meditazioni sulla vita umana, compresa e trascesa in una prospettiva di fede. Tra questi libri occupa una posizione di spicco la trilogia dalla tradizione attribuita a Salomone: Proverbi, Ecclesiaste e Cantico dei cantici. Secondo un modulo interpretativo già attestato in Origene⁷ e presente, con qualche ag-

6. È parere comune tra gli studiosi che Bonaventura abbia steso il *Commento all'Ecclesiaste* a Parigi, tra il 1254 e il 1257, nel breve periodo in cui fu *magister regens* (prima di essere chiamato alla guida dell'Ordine): J.G. BOUGEROL, *Introduction à Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1988, p. 6.

7. Nel prologo (3,3–7) del suo commento al Cantico dei cantici (conservato parzialmente nella traduzione latina di Rufino del 400 ca.), Origene fissa un modello destinato a ripresentarsi in tutta l'esegesi patristica e oltre. Tre libri sapienziali, che nella Bibbia cristiana si presentano in sequenza, rappresenterebbero tre livelli di perfezionamento: etica o acquisizione della virtù nei Proverbi; fisica o conoscenza della natura delle cose per farne l'uso voluto dal creatore, distinguendo l'utile dal vano, nell'Ecclesiaste; e *epoptiké* (che Rufino traduce *inspectiva*), cioè contemplazione delle realtà invisibili e divine, simboleggiata dalla sensualità del Cantico dei cantici. ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 2 voll., texte de la version latine de Rufin, L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret (edd.), Les Éditions du Cerf, Paris 1991–1992 (Sources chrétiennes 375–376). Cfr. M.J. EDWARDS, *Origen against Plato*, Ashgate, Aldershot–Burlington VT 2002, pp. 139–140; A. FÜRST, *Origen: Exegesis and Philosophy in Early Christian Alexandria*, in J. LÖSSL, J.W. WATT (eds.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity. The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, Ashgate, Farnham 2011, pp. 13–32: 26–28.

giustamento, in tutti gli esegeti latini, da Gerolamo a Ugo di Saint-Cher⁸, anche Bonaventura guarda a questi libri come a tre tappe di un percorso con cui Salomone ha voluto «insegnare la via per giungere alla beatitudine»: nel libro dei Proverbi «insegnare al figlio a comportarsi con saggezza (*sapienter*) in questo mondo», nell'Ecclésiaste «insegna a disprezzare le realtà presenti», nel Cantico dei Cantici «insegna ad amare le realtà celesti»⁹. I tre libri formano un percorso unitario e progressivo, in cui ogni tappa acquista il suo senso in rapporto alle altre. Così le amare riflessioni dell'Ecclésiaste, che a tutta prima sembrerebbero espressione di un pessimismo senza riscatto, in realtà sono una *physica* teologica, un'indagine sui vari livelli di *vanitas* nella nostra esperienza mondana, che prepara alla superiore contemplazione mistica delle realtà divine.

Il globale messaggio di disincanto si presenta come una riflessione condotta in prima persona dallo stesso Salomone. Questi, come sappiamo dalla narrazione biblica nel primo libro dei Re, dopo aver ottenuto saggezza, potenza e ricchezza, e dopo aver costruito il Tempio, aveva finito per scivolare nella corruzione morale e nell'idolatria (1Re 11). Il libro dell'Ecclésiaste, spiega Bonaventura, sarebbe una

8. Cfr. R.S. BEAL, *Bonaventure as a Reader of Endings: The Commentary on Ecclesiastes*, «Franciscan Studies» 65 (2007), pp. 29–62: 34–38 (e l'ulteriore bibliografia lì segnalata); K.J. DELL, *Interpreting Ecclesiastes. Readers Old and New*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 2013, pp. 40–43.

9. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentarius in Ecclesiasten*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, VI, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1893, Proemium, p. 5b: «Quoniam igitur sapientis est viam docere ad veniendum in beatitudinem, hoc fuit praecipuum et operae pretium sapientis Salomoni; sed quia, ut patet ex dictis, ad beatitudinem acquirendam necesse est aeterna diligi et praesentia despici, et ulterius scire in medio pravae nationis (Phil 2,15) debite conversari, ideo tres libros edidit, *Proverbiorum* scilicet, in quibus docet filium sapienter in hoc saeculo conversari; *Ecclasiasten*, in quo docet praesentia contemnere; et *Cantica canticorum*, in quibus docet caelestia diligere, maxime ipsum Sponsum». Il testo è riprodotto, con trad. a fronte, in SAN BONAVENTURA, *Commento al Libro dell'Ecclésiaste*, trad. G. Beschin; intr., revisione e note O. Casto, Città Nuova Editrice, Roma 2015 (d'ora in avanti CN), p. 40 (qui e nel seguito dell'articolo, però, tutte le traduzioni saranno mie).

successiva palinodia, in cui Salomone, ormai penitente¹⁰, sulla scorta della propria esperienza e dei propri errori¹¹, mostra come il mondo «offrendo alti traguardi, fa crescere in superbia», «offrendo dolcezza, accende la lussuria», «pur offrendo mezzi di vita sufficienti, spinge alla cupidigia», «offrendo sapienza, spinge alla *curiositas*»¹². Tutti i rischi qui elencati si distribuiscono nell'andamento tematico del libro. Infatti, secondo il modello della *triplex vanitas* già delineato da Ugo di San Vittore¹³ e riportato nella *Postilla* di Ugo di Saint-Cher¹⁴, Bonaventura suddivide l'intero libro dell'Ecclesiaste in tre macrosezioni tematiche: la *vanitas* nella mutevolezza delle realtà naturali e nei nostri tentativi di conoscerle (*vanitas mutabilitatis*: Qo 1,3-3,15), la *vanitas* nei nostri comportamenti viziosi (*vanitas culpae/iniquitatis*: Qo 3,16-7,23) e, infine, la *vanitas* nella nostra natura corrotta che provoca inclinazione al peccato e afflizioni fisiche (*vanitas poenae/poenalita-*

10. BONAVENTURA, *Commentarius in Ecclesiasten*, Proemium, p. 8a-b (CN 50): «sicut dicit Hieronymus, ut tradunt Hebraei, liber iste Salomonis fuit poenitentiam agentis»; cfr. HIERONYMUS, *Commentarius in Ecclesiasten*, I, 12; PL 23, col. 1073A: «Aiunt Hebraei hunc librum Salomonis esse, poenitentiam agentis, quod in sapientia divitiisque confisus, per mulieres offenderit Deum».

11. BONAVENTURA, *Commentarius in Ecclesiasten*, Proemium, p. 6a (CN 40 e 42): «In isto libro docentur contemni voluptates, divitias, honores et curiositates tanquam vanitates. Et quia non creditur de contemptu talium nisi experto [...] oportuit quod esset talis, qui omnium haberet experientiam horum, scilicet qui esset potens, dives, luxuriosus et curiosus sive sapiens. Nullum alium legimus nec audivimus in tanta excellentia haec habuisse, sicut habuit Salomon; ideo ipse prae ceteris fuit talis libri convenientior auctor». Cfr. ATKINSON, *Singing at the Winepress*, pp. 74-77.

12. BONAVENTURA, *Commentarius in Ecclesiasten*, Proemium, pp. 4b-5a (CN 36 e 38): «Mundus enim praetendendo altitudinem erigit in superbiam»; «praetendendo dulcedinem inflammat ad luxuriam»; «praetendendo sufficientiam trahit ad cupiditatem»; «praetendendo sapientiam allicit ad curiositatem».

13. HUGO DE SANCTO VICTORE, *In Salomonis Ecclesiasten Homiliae*, PL 175, coll. 113-256: in particolare nella sezione 118d-121b Ugo distingue tra vanità delle realtà mutevoli (*vanitas mutabilitatis*), vanità nel cercare solo i beni di questo mondo (*vanitas curiositatis/cupiditatis*) e vanità della nostra condizione mortale terrena (*vanitas mortalitatis*).

14. HUGO DE SANCTO CARO, *Postilla super Ecclesiasten*, Prologus, in Id., <*Biblia cum postillis*>. *Tertia pars [...] continens postillam [...] super Proverbia, Ecclesiasten, Cantica, Librum Sapientiae, Ecclesiasticum*, Ioannes de Amorbach, Basileae s.d., fol. k7va.

tis: Qo 7,24–12,7)¹⁵. Ogni macrosezione viene scandita ulteriormente in articoli¹⁶, ciascuno dotato delle proprie *quaestiones*¹⁷.

Poi, di fronte alla singola pagina, di fronte al singolo versetto, l'insegnamento qoeletiano della disillusione utilizza molti mezzi espressivi diversi, che giocano sullo spiazzamento del lettore. Sembra spesso manifestare un disincantato scetticismo¹⁸, un pessimismo senza redenzione¹⁹ e arriva addirittura a consigliare un edonistico *carpe diem*²⁰. Però non mancano nemmeno, in controtendenza, inviti a una superiore saggezza, che sviluppano il tema di Prv 9,10 («principio della sapienza è il timore del Signore»; «initium sapientiae timor Domini») ²¹.

15. Nell'uso bonaventuriano il termine *poenalitas* si riferisce ai limiti e alle sofferenze del corpo che derivano dalla caduta del primo peccato. Questa condizione corrotta rafforza la nostra inclinazione al peccato. Ad es. in BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Breviloquium*, III, 5, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, 234a: in quanto privi della *rectitudo originalis iustitiae*, «incurrimus quantum ad animam quadruplicem poenam, scilicet infirmitatem, ignorantiam, malitiam et concupiscentiam, quae quatuor inflictae sunt propter originale peccatum, quas sane poenas spirituales comitatur in corpore multiplex poenalitas, multiplex defectus, multiplex labor, multiplex morbus et multiplex dolor»; cfr. anche III, 4 (*ibidem*, 233a).

16. Per una schematizzazione diversa (e più minuziosa) dell'andamento dottrinale del commento, si vedano le tavole a pp. 100–103 dell'edizione Quaracchi.

17. Se ne veda lo schema in R. J. KARRIS, *Introduction*, in R. J. KARRIS, C. MURRAY (eds.), *Works of St. Bonaventure*, VII, *Commentary on Ecclesiastes*, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure, NY 2005, pp. 7–87: 11–23.

18. Ad es. Qo 3,21: «Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum et si spiritus iumentorum descendat deorsum?».

19. Ad es. Qo 1,8a: «cunctae res difficiles»; 1,14: «Vidi cuncta quae fiunt sub sole, et ecce universa vanitas et afflictio spiritus»; 4,2: «laudavi magis mortuos quam viventes»; 7,27: «inveni amariorem morte mulierem, quae laqueus venatorum est, et sagena cor eius, vincula sunt manus illius».

20. Ad es. Qo 2,1: «Dixi ego in corde meo: “Vadam et affluam deliciis, et fruar bonis»; 3,22a: «Et deprehendi nihil esse melius quam laetari hominem in opere suo»; 9,9a: «Perfruere vinum cum uxore quam diligis, cunctis diebus instabilitatis tuae». Circa il tema del *carpe diem* nel Qoelet, si veda ATKINSON, *Singing at the Winery*, pp. 61–63.

21. Ad esempio Qo 4,17a: «Custodi pedem tuum ingrediens domum Dei, et appropinqua ut audias. Multo enim melius est obedientia»; 7,3a: «Melius est ire ad

Tra i bibliisti contemporanei c'è chi, mutuando termini e concetti dall'analisi letteraria di Michail Bachtin, ha parlato di polifonia e di eteroglossia (cioè coesistenza di voci, linguaggi e punti di vista diversi), dato che, al fine di rappresentare «esperienze paradossali», «il narratore ricorre a molte espressioni di identità intrecciate, anche in contraddizione tra loro»²². Altri hanno suggerito la possibile influenza dei modelli diatribici dei filosofi cinici²³. Ma anche alla tradizione esegetica patristica e medievale era ben chiaro che la pluralità dei registri linguistici qoeletiani serve a rappresentare voci e punti di vista differenti (e, metaforicamente, un conflitto interiore da superare). Nel quarto libro dei suoi *Dialoghi* (593 ca.) Gregorio Magno descrive l'insegnamento qoeletiano di Salomone come una sorta di strategia mimetica, operata abilmente dal predicatore (*concionator*) per condurre gli ascoltatori al suo fine: quasi a gestire e placare la rivolta di una folla in tumulto («tumultuosae turbae seditio»), Salomone avrebbe imitato il modo di ragionare di un' *imperita mens*, avrebbe indossato le maschere di tipi umani diversi, per poi comporre il dissidio *ad unam sententiam*²⁴. Bonaventura

domum luctus quam ad domum convivii»; 8,12b: «Ego cognovi quod erit bonum timentibus Deum, qui verentur faciem eius»; 9,16a: «Et dicebam ego meliorem esse sapientiam fortitudinem»; 12,13b: «Deum time et mandata eius observa, hoc est enim omnis homo».

22. M. MILLS, *Polyphonic Narration in Ecclesiastes and Jonah*, in K. DELL, W. KYNES (eds.), *Reading Ecclesiastes Intertextually*, Bloomsbury T&T Clark, London–New York 2014, pp. 71–83: 71.

23. Ad es. N. LOHFINK, *Qoheleth: a Continental Commentary*, trans. by S. McEvenue, Augsburg Fortress, Minneapolis MN 2003 [orig. tedesco 1980], pp. 7–8 e 38.

24. GREGORIUS MAGNUS, *Dialogorum libri*, IV, 4; PL 77, col. 324a: «Hic igitur liber idcirco concionator dicitur, quia Salomon in eo quasi tumultuantis turbae suscepit sensum, ut ea per inquisitionem dicat, quae fortasse per tentationem imperita mens sentiat. Nam quot sententias quasi per inquisitionem movet, quasi tot in se personas diversorum suscipit. Sed concionator verax velut extensa manu omnium tumultus sedat, eosque ad unam sententiam revocat, cum in eiusdem libri termino ait: “Finem loquendi omnes pariter audiamus: Deum time, et mandata eius observa; hoc est enim omnis homo” [Qo 12,13]». Per un'analisi di questo passo (che mette in luce anche la ripresa gregoriana di *persona*, come *prósōpon*/maschera, dal commento di Olimpiodoro), si veda T.M. BOLIN, *Ecclesiastes and the Riddle of Authorship*, Routledge, New York–London 2017, pp. 69–71.

riprende molti tratti di questa interpretazione, sottolineando che lo scetticismo estremo e il pessimismo cui dà spesso voce Qoelè non è il messaggio finale, ma serve a illustrare posizioni da rigettare²⁵. Talvolta il gioco polifonico delle diverse maschere sembra quasi ricostruire le *cogitationes* e le *tentationes* che lo hanno condotto al peccato, altre volte sono gli strumenti di un mimetismo ironico, finalizzato a mettere alla berlina posizioni altrui²⁶. Il lettore, osserva il Francescano, è in una posizione simile a chi assiste a una *disputatio* scolastica: deve avere la pazienza di arrivare ad ascoltare quanto stabilito nella *determinatio*, per giudicare in base a essa tutto il resto²⁷. Inoltre, proprio l'andamento disputativo del testo biblico rende naturale che il *magister* francescano introduca nel suo commento trentaquattro zone con grappoli di *quaestiones*, che esamina-

25. BONAVENTURA, *Commentarius in Ecclesiasten*, Proemium, p. 6a (CN 40): «procedit enim ut concionator, diversorum sententias proponendo, modo sapientis, modo stulti, ut ex plurium sententiis una clarescat veritas in animis auditorum»; p. 7b (CN 46): «agit et loquitur in personis diversis, scilicet fatui et sapientis»; p. 49a (CN 196): «Ipse enim loquitur ut concionator disputationem suam contexens, in qua diversae sententiae adducuntur secundum diversas personas, secundum quas loquitur; unde aliter in persona carnalis [...], aliter in persona sapientis [...]. Sed postmodum loquitur in persona propria, ubi dicit: "Finem loquendi pariter omnes audiamus", ubi quasi fert sententiam eorum quorum prius ventilaverat causam: "Deum time", et quod Deus omnia iudicabit».

26. Nella prima questione in coda al commento di Qo 5,17-19 vengono chiaramente delineati questi principi di ermeneutica qoeletiana. BONAVENTURA, *Commentarius in Ecclesiasten*, p. 48b (CN 198): «[...] quantum ad rationem dicendi attendendum, quod quaedam dicit ad omnes, quaedam ad aliquos, qui aliquid supponunt, et ex eorum suppositione arguit contra eos [...]. Haec ergo regula est in verbis eius generaliter attendenda, quod quae dicit vere et approbando dicit per se commendando, dicit omnibus, id est vere et assertive, universaliter et absolute; haec quidem in auctoritatem sunt adducenda. Quae autem dicit ironice et quae dicit recitative dicit ad aliorum detestationem, vel ex aliqua suppositione, sive ad contrarium. Illud igitur verbum dictum est non assertorie, sed recitative; recitat enim suam tentationem, quam narrare intendit».

27. *Ibidem*, p. 8a (CN 48): «disputationis altera pars non potest sciri, quousque veniatur ad sententiam et ad determinationem, quia in solutione scitur, quid eligatur et quid reprobetur. Sic dico quod Ecclesiastes procedit quasi disputando usque ad finem libri».

no i principali spunti dottrinali dell'Ecclesiaste in relazione a temi centrali per la filosofia e la teologia²⁸.

Dunque l'Ecclesiaste agli occhi di Bonaventura è una meditazione — al contempo fisica e antropologico-morale — che illustra la condizione mondana per mostrare che questa non può essere veramente conosciuta o desiderata nella sua mutevolezza, ma deve essere compresa come immagine della sua origine divina e trascesa²⁹. Si tratta di fare un lavoro su di noi, di imparare a dubitare dei nostri metri di giudizio, per affidarsi a una sapienza superiore, orientata dal *timor Dei*. «Chi dunque vuole superare la *vanitas miseriae*» (ovvero la condizione di sofferenza e fragilità che consegue alla caduta del primo peccato) «deve abbandonare la *vanitas culpae*» (cioè la propensione al peccato attuale), «e chi vuole abbandonare quest'ultima non deve guardare alla *vanitas* della natura mutevole, ma sperare nella natura divina e aderire ad essa, così sarà beato»³⁰. In questa prospettiva, l'invito a disprezzare (*despicere/contemnere*) le realtà presenti non mira a svilirle e rifiutarle in un uggioso *contemptus mundi*, ma mira a relativizzare il campo della *physica*. Esaminare l'inconsistenza del mondo e dei nostri tentativi di comprenderlo, la vanità dei nostri comportamenti viziosi e la fragilità della nostra costituzione corporea ci conduce a una consapevolezza penitenziale, momento preparatorio a una superiore contemplazione³¹. Chi

28. Se ne vedano schema e riassunto dottrinale in KARRIS, *Introduction*, pp. 11–23; cfr. anche B. SMALLEY, *Medieval Exegesis of Wisdom Literature*, ed. R.E. Murphy, Scholars Press, Atlanta 1985, p. 45; ATKINSON, *Singing at the Winepress*, pp. 72–73.

29. Cfr. KARRIS, *Introduction*, pp. 13–14 e n. 13; T. ATKINSON, *Contemplation as an Alternative to Curiosity: St. Bonaventure on Ecclesiastes 1:3–11*, «Scottish Journal of Theology» 68/1 (2015), pp. 16–33; Id., *Singing at the Winepress*, pp. 72 e 75.

30. BONAVENTURA, *Commentarius in Ecclesiasten*, Proemium, p. 5b (CN 41): «Qui igitur vult recedere a vanitate miseriae deserat vanitatem culpae, et qui hanc vult deserere non respiciat ad vanitatem mutabilis naturae, sed speret et adhaereat divinae, et sic beatus erit».

31. SMALLEY, *Medieval Exegesis of Wisdom Literature*, pp. 39–40; ATKINSON, *Singing at the Winepress*, pp. 70–73 e 80–89. Circa il rapporto tra *contemptus mundi*, consapevolezza penitenziale e temi metafisici bonaventuriani, si veda ATKINSON, *Contemplation as an Alternative to Curiosity*, pp. 20–23; Id., *Singing at the Winepress*, pp. 80–81.

invece vive una fisica senza contemplazione, una *curiositas* senza *sapientia*, una ricerca del piacere senza consapevolezza del peccato, non potrà che esprimersi con gli indiretti liberi delle maschere mimetiche di Qoelet.

2. Noi e gli animali: stesso spirito vitale, stessa morte?

Dopo aver dedicato l'intera prima macrosezione (Qo 1,3-3,15) a esaminare la *vanitas* delle cose del mondo che si offrono alla nostra *curiositas* conoscitiva e appetitiva, la seconda macrosezione dello schema bonaventuriano sposta il fuoco sul campo della moralità e delle relazioni interpersonali: «Un'altra cosa ho visto sotto il sole: al posto del diritto c'è malvagità, al posto della giustizia c'è iniquità» (Qo 3,16)³². La dissonanza tra impegno virtuoso e suo mancato riconoscimento in questo mondo è da sempre pietra di inciampo per ogni teodicea. Così Qoelet avanza l'ipotesi che questa disarmonia sia una prova attraverso cui Dio ci giudica (Qo 3,17).

Nella sequenza Qo 3,18-22, Qoelet sembra indossare la maschera del pessimista morale. L'impegno di una condotta virtuosa, che rinuncia al piacere immediato per compiere il dovere, non è sempre ripagato, anzi, il più delle volte si rivela un sacrificio sterile. Così, come tornerà a osservare Kant molti secoli più tardi, accanto all'esistenza di Dio si dovrebbe postulare l'immortalità dell'anima per poter sperare che gli incompiuti della nostra attività morale trovino soddisfazione *post mortem* presso un giudice giusto. Se però, come l'esperienza ci ricorda quotidianamente, il nostro ciclo di vita è identico a quello delle bestie, se tutto si dissolve in un soffio e torna alla polvere, che senso ha l'impegno di una condotta virtuosa? Non è meglio limitarsi a godere del presente?

^{3,18}Ho detto in cuor mio a proposito degli uomini: Dio [fa questo] per metterli alla prova e mostrare che son simili alle bestie. ¹⁹Ecco

32. Qo 3,16: «Vidi sub sole in loco iudicii impietatem, et in loco iustitiae iniquitatem»

perché una sola è la morte dell'uomo e degli animali e la condizione di entrambi è la stessa: come muore l'uomo così muoiono quelli. Respirano tutti allo stesso modo e l'uomo non ha niente in più dell'animale, tutti soggiacciono alla vanità, ²⁰e tutti si dirigono ad un sol luogo. Sono fatti di terra e ugualmente ritornano alla terra. ²¹Chi lo sa se il soffio vitale dei figli di Adamo sale in alto e quello degli animali scende verso il basso? ²²Così ho compreso che la cosa migliore è che l'uomo si goda quello che fa, perché questo gli è concesso. Chi gli farà conoscere quel che accadrà dopo di lui?³³.

Gregorio Magno non aveva dubbi che simili scorate manifestazioni di agnosticismo rientrassero nel più generale gioco mimetico delle maschere qoeletiane:

così il nostro predicatore, imitando il modo di pensare di chi è debole, esprime l'opinione di sospetto che l'uomo può avere, quando dice "una sola è la morte dell'uomo e degli animali, la condizione di entrambi è la stessa. Come muore l'uomo così muoiono quelli; respirano tutti allo stesso modo e l'uomo non ha niente in più dell'animale"³⁴.

Bonaventura invece non considera questa sequenza come espressione, ancorché mimetica, di un pessimismo senza redenzio-

33. Qo 3,18–22: «Dixi in corde meo de filiis hominum: ut probaret eos Deus et ostenderet similes esse bestiis, ¹⁹idcirco unus interitus est hominis et iumentorum et aequa utriusque condicio. Sicut moritur homo sic et illa moriuntur. Similiter spirant omnia et nihil habet homo iumento amplius: cuncta subiacent vanitati; ²⁰et omnia pergunt ad unum locum. De terra facta sunt et in terram pariter revertuntur. ²¹Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum et si spiritus iumentorum descendat deorsum? ²²Et deprehendi nihil esse melius quam laetari hominem in opere suo et hanc esse partem illius. Quis enim eum adducet ut post se futura cognoscat?»

34. GREGORIUS MAGNUS, *Dialogorum libri*, IV, 4; PL 77, coll. 324d–325a: «[...] concionator noster, velut ex mente infirmantium, humanae suspicionis sententiam proponit, dum dicit: "Unus interitus est hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio. Sicut moritur homo, sic et illa moriuntur; similiter spirant omnia, et nihil habet homo iumentis amplius"».

ne, ma la riconduce al carattere fisico, cioè mondano, di questo libro, che insegna a guardare l'esperienza da un punto di vista superiore: la nostra esistenza in questo mondo, intermedia e provvisoria, è un esame; la vita puramente biologica, affine alle bestie, non è la nostra natura ma una condizione di miseria disposta da Dio per metterci alla prova. Quindi la sequenza Qo 3,18–21 mostra «per quale ragione [...] il Signore ha voluto che gli uomini in questa vita fossero infelici; ha reso la vita umana simile a quella delle bestie per metterli alla prova»³⁵. La condizione biologica, condivisa con le bestie, è un banco di prova e ci permette di scegliere: per alcuni è un cammino di autotrascendenza verso il bene; altri, invece, proprio dalla comunanza nella condizione corporea sono spinti a un'assimilazione anche *in moribus*, fino alla degradazione di un vivere *bestialiter*³⁶. La prova è superata solo da chi comprende che la similitudine *che si vede* è una similitudine solo parziale (nella mortalità, nelle funzioni biologiche e nella condizione materiale), mentre invece la dissomiglianza che conta davvero — cioè la nostra natura spirituale — *non si vede*: «mostra la somiglianza degli uomini con le bestie nella morte, nella vita e nella materia; ma la dissomiglianza nella sostanza spirituale non è manifesta»³⁷.

I temi di riflessione sono dunque la comune mortalità³⁸, le funzioni biologiche, come la respirazione³⁹ o i processi riproduttivi⁴⁰. Quanto al «*cuncta subiacent vanitati*», clausola del versetto 3,19, Bonaventura lo spiega legando la materialità alla condizione creaturale: il nostro essere *ex nihilo* non significa che la materia sia nulla, ma che tutti i viventi

35. BONAVENTURA, *Commentarius in Ecclesiasten*, p. 35a (CN 146, 148): «quare [...] Dominus in praesenti homines miseros esse voluit; ad hoc, ut scilicet eos probaret, ideo vitam hominis bestiis similem fecit»

36. *Ibidem*, p. 35a (CN 148).

37. *Ibidem*, p. 35b (CN 148): «ostendit similitudinem hominum ad bestias in morte et vita et in materia; non est manifesta dissimilitudo in spirituali substantia».

38. Qo 3,19a: «Et idcirco unus est interitus hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio».

39. Qo 3,19b: «Similiter spirant omnia».

40. Sap 7,6: «Unus est introitus hominum ad vitam et similis exitus».

non hanno né materia né essenza increata, ma hanno materia creata, come si intende col riferimento alla ‘terra’ <nel versetto successivo>. Per questo dice: “E tutti si dirigono a un solo luogo”, cioè alla materia di cui sono fatti. “Di terra sono fatti e alla terra gli uni e gli altri ritornano”: gli uni e gli altri, cioè allo stesso modo⁴¹.

Queste sono le affinità biologiche e materiali, evidenti a tutti. Ma che dire dell’anima invisibile? C’è qualcosa di più rispetto al soffio che tutti, umani e animali, esaliamo in punto di morte?

L’interrogazione qoeletiana a 3,21 («Chi lo sa se il soffio vitale dei figli di Adamo sale in alto e quello degli animali scende verso il basso?») è stata variamente interpretata da biblisti e studiosi contemporanei: espressione di scetticismo/agnosticismo fine a se stesso? Dichiarazione di incompetenza umana a giudicare ciò che è nelle sole mani di Dio?⁴² Oppure teologia umano–animale tesa a sottolineare la comunione biologica dei viventi per il fatto di avere uno stesso soffio vitale?⁴³ Bonaventura oltre a non leggervi, ovviamente, una teologia della fraternità tra tutti i viventi fondata sulla comune fisiologia, non vi legge nemmeno una scettica sospensione del giudizio. Per il Francescano si tratta di un’interrogativa vera e

41. BONAVENTURA, *Commentarius in Ecclesiasten*, p. 35b (CN 148): «Et subiungit similitudinem quantum ad materiam; et propterea dicit: “Cuncta subiacent vanitati”, scilicet, quia ex nihilo facta sunt, ideo vana [...]. Non dicit quod nihil sit materia, sed hoc vult dicere, quod non habent materiam increatam neque essentiam, sed habent materiam creatam, quam intelligit nomine “terrae”. Ideo dicit: “Et omnia pergunt ad unum locum”, scilicet ad materiam, ex qua facta sunt. “De terra facta sunt et in terram pariter revertuntur”, pariter, id est conformiter».

42. Ad es. C.L. SEOW, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible, Yale University Press, New Haven and London 1997, p. 175. Anche alla luce del tema delle condotte giuste ed empie introdotto a 3,16–17, Seow pone questo passo in parallelo con 2,12–17, dove Qoelet, con consapevolezza giobica dell’inesplicabilità dei giudizi divini, introduceva l’idea della morte come livellatrice del destino di sapienti e stolti. Ora, a 3,19–21, forse per offrire un’immagine analogica, osserva che la morte è livellatrice anche fra umani e animali. Cfr. anche POTTI, *Qohelet. La ricerca*, pp. 108–110.

43. Ad es. DELL, *Interpreting Ecclesiastes*, pp. 68–75. P. DE BENEDETTI, *E l’asina disse ...*, Qiqajon/Comunità di Bose, Magnano (BI) 1999, pp. 29–32.

propria che ha una sua risposta: lo spirito vitale dell'uomo sale e quello dell'animale scende, come si chiarirà a 12,7. Purtroppo solo pochi lo sanno; molti, sbagliando, hanno sostenuto che allo stesso modo esalerebbero l'ultimo respiro l'uomo e le bestie:

Pochi lo sanno; molti hanno sbagliato e hanno sostenuto che il soffio vitale dell'uomo e quello degli animali siano equivalenti. Ma lo sanno gli uomini di fede, a nome dei quali più avanti, nel capitolo 12, si dice: "Il corpo ritorni alla sua terra, da dove è venuto; il soffio vitale torni a Dio, che glielo aveva donato" (Qo 12,7). Ma questo non lo sanno gli uomini carnali, a nome dei quali nel capitolo 9, più avanti, si dice: "I morti non sanno più nulla, per loro non c'è più ricompensa" (Qo 9,5)⁴⁴.

Dunque l'interrogazione che segue gli indiretti liberi del *carnalis* non è lasciata aperta, ma viene risolta da Bonaventura con una dialettica intratestuale, richiamando 12,7, proprio la conclusione del corpo dell'opera, appena prima dell'epilogo⁴⁵. Bonaventura, inoltre, è ben consapevole che la posizione scettica del *carnalis* non

44. BONAVENTURA, *Commentarius in Ecclesiasten*, pp. 35b–36a (CN 148, 150): «Pauci hoc noverunt; multi erraverunt et posuerunt quod uniformes spiritus hominis et iumentum. Hoc fideles noverunt, in quorum persona dicitur infra duodecimo: "Corpus revertatur in terram suam, unde erat; et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum" (Qo 12,7). Sed hoc nesciunt carnales, in quorum persona dicitur infra nono: "Mortui nihil noverunt amplius nec habent ultra mercedem" (Qo 9,5)».

45. Arrivato all'esegesi di 12,7, Bonaventura spiegherà che lo spirito che ritorna a Dio «est homo spiritualis et bonus, qui Deo est coniunctus per gratiam», e che lo spirito ritorna a Dio «non quia prius fuerit cum eo et post recesserit, cum venit ad corpus», ma perché «ab illo [scil. a Deo] est et per illum et ad illum finaliter ordinatur»: BONAVENTURA, *Commentarius in Ecclesiasten*, p. 97a (CN 372). Interessante osservare come biblisti contemporanei possano leggere questa connessione in senso opposto. Si veda, ad es., la nota *ad locum* di Paolo Sacchi in *Qoelet (Ecclesiaste)*: «il passo è sotto l'influsso ideologico di Gn 2,7, dove la *rû^ah* è chiamata *n'sâmâh* (cf. 3,19). Il passo non può essere inteso come indizio di una fede nell'immortalità che Qoelet ha negato con forza e ironia in 3,18–21. Qoelet vuol dire che alla morte avviene il processo inverso di quanto avvenne con la creazione. Allora fu presa della polvere e vi fu alitata la vita direttamente da Dio. Ora Dio si riprende la vita e la polvere torna alla terra».

rispecchia solo un giudizio superficiale e popolare, ma può nascere anche in chi abbia una comprensione solo parziale della filosofia. Infatti, nel *respondeo* alla seconda di due *quaestiones* che seguono l'esegesi di 3,16–22, precisa che è vero che

la nostra fede dice e stabilisce che le anime buone salgono verso l'alto per la ricompensa, mentre le anime degli animali scendono verso il basso per la corruzione; e l'indagine razionale della filosofia concorda con ciò; tuttavia la stessa indagine razionale della filosofia non rivela subito le cose e offre molti argomenti al dubbio⁴⁶; per questo quasi nessuno, o pochi, avrebbero potuto veramente essere certi dell'immortalità dell'anima e della sua beatitudine, se non fosse venuta in aiuto la fede. [...] L'Ecclesiaste [...] non lo nega né lo mette in dubbio, ma dice che è difficile dimostrarlo; e questo è senz'altro vero per chi non ha la fede⁴⁷.

Dunque, ancora una volta Bonaventura mette in guardia dallo scetticismo endemico in una filosofia che non sia soccorsa dalla superiore certezza della fede.

Nella prima delle due *quaestiones*, tornando sulle amare conclusioni del versetto 19 («l'uomo non ha niente in più dell'animale» e «la condizione di entrambi è la stessa»⁴⁸), Bonaventura sottolinea

46. Intendo così la formula «ratio illa et philosophia occulta est et multas habet rationes dubitandi», anche per coerenza con l'affermazione precedente (in CN 155 invece è tradotta: «ma la ragione e la filosofia sono piene di zone oscure e hanno molti motivi per dubitare»). Ritengo inoltre che la formula «ratio et philosophia», che occorre due volte con i verbi al singolare, sia da intendersi come enclitici.

47. BONAVENTURA, *Commentarius in Ecclesiasten*, p. 37a–b (CN 154): «Respondeo: dicendum quod ascendere sursum ad remunerationem animas bonas et descendere deorsum in corruptionem animas iumentorum dicit et supponit fides nostra; et huic concordat ratio et philosophia; tamen ratio illa et philosophia et occulta est et multas habet rationes dubitandi; ideo quasi nullus vel pauci potuerunt vere certificari de animae immortalitate et eius beatitudine, nisi adiuvasset fides. Unde et Plato, qui animam posuit immortalem, rursus erravit in beatitudine, qui posuit animas brutorum corpora circuire. — Ecclesiastes igitur hoc non negat nec dubitat; sed dicit hoc esse difficile demonstrare; et hoc quidem verum est infideli».

48. QO 3,19, cfr. *supra*, nota 33.

che una posizione limitata all'accettazione di un destino biologico comune tra umani e animali non è sostenibile, perché trova correttivi nella Bibbia, nella ragione e nell'esperienza. Sono offerti tre argomenti: (i) In Genesi 2,20 si dice che «per Adamo non si trovava un aiuto che gli fosse simile»⁴⁹; quindi nessun *iumentum* è simile all'uomo e l'uomo ha qualcosa di più della bestia. (ii) L'uomo delibera per le azioni future, giudica le azioni passate ed esprime il suo pensiero; non così la bestia. (iii) L'uomo doma l'animale da soma, ma nessuna bestia sottomette l'uomo; pertanto l'uomo ha qualcosa di più della bestia.

Rimane vero, però, che non è necessario ipotizzare che al versetto 19 Salomone abbia solo indossato la maschera del *carnalis*⁵⁰. Potrebbe anche aver parlato *in propria persona*, esprimendo le proprie convinzioni: sul piano delle realtà sensibili, se rimaniamo entro l'esperienza di questo mondo, la nostra condizione biologica è senz'altro come quella degli altri animali, dunque possiamo legittimamente chiedere: «chi lo sa se il soffio vitale dei figli di Adamo salga verso l'alto?»; ma sul piano spirituale, «secondo verità, l'uomo ha in più rispetto alle bestie la ragione; e [...] la ragione non è qualcosa di sensibile ma di intelligibile»⁵¹.

49. Gn 2,20: «*Adae non inveniebatur adiutor similis ei*».

50. Bonaventura si riferisce all'interpretazione di Gregorio Magno, vista in precedenza. La formula gregoriana *in persona carnalis*, adottata qui da Bonaventura, era stata intensificata in direzione epicurea nella *Postilla* di Ugo di Saint-Cher, cfr. HUGO DE S. CARO, <*Biblia cum postillis*>. *Tertia pars*, fol. m4ra: «Vel concionatorie dicit hoc Salomon in persona stultorum, qui tantum praesentia attendunt, et futura non cogitant; et ideo tantum bonum aestimant praesentem voluptatem; sicut Epicurus, qui dicit summum esse bonum voluptatem».

51. BONAVENTURA, *Commentarius in Ecclesiasten*, p. 36b (CN 152): «Respondeo: quidam dicunt quod hoc dicit in persona carnalis, qui nihil credit habere hominem plus iumento. — Aliter dici potest quod in propria persona loquatur; et verum dicit secundum suum intellectum. Intendit enim ipse ostendere incertitudinem remunerationis animae per similitudinem ad iumentum. Illam autem similitudinem ponit et intelligit quantum ad *visibilia*, quae possunt sensu discerni; et per hoc non concludit similitudinem de *spiritualibus*, sed dubitationem; unde dicit: “Quis novit etc.” — Dicendum est igitur quod secundum veritatem homo habet ultra bestias rationem, communicat autem in corruptibilitate, vita et respiratione; et quia ratio

Anche il versetto finale della sezione («Così ho compreso che la cosa migliore è che l'uomo si goda quello che fa, perché questo gli è concesso. Chi gli farà conoscere quel che accadrà dopo di lui?»⁵²) nell'interpretazione di Bonaventura non è espressione *conclusiva* di disincantato scetticismo, ma, secondo un gioco polifonico dei punti di vista, è un indiretto libero posto ad amplificare l'errore del *carnalis*, che «cade in un erroneo elogio del piacere» («incidit in voluptatis erroneam commendationem»⁵³). La posizione edonistica di chi vive solo per il piacere presente è dal Francescano prontamente assimilata a quella attestata ed esecrata in Isaia 56,12 (««Venite, beviamo il vino e ubriachiamoci; domani sarà come oggi e molto di più»⁵⁴) e ancora in Isaia 22,13 («Mangiamo e beviamo, tanto domani moriremo»⁵⁵). È un'opinione erronea che nasce dall'incertezza della nostra conoscenza («a iudicii incertitudine»), come se la domanda biblica («gli farà conoscere quel che accadrà dopo di lui?») non fosse altro che un'interrogativa retorica, a cui rispondere: nessuno⁵⁶. Ma ormai sappiamo che questo confinarsi entro i beni presenti e constatabili è proprio il limite dell'*homo carnalis*, che, a differenza dello *spiritualis*, è incapace di tendere lo sguardo alle realtà invisibili ed eterne (come Paolo spiega in 2Cor. 4,18). Con un ulteriore riferimento all'antropologia paolina, questa volta di 1Cor. 2,14, Bonaventura ricorda che l'«animalis homo», cioè l'uomo *psychikós*, che si fonda soltanto sulle facoltà della ragione naturale, «non percipit ea quae <spiritus> Dei sunt», non comprende le cose dello spirito di Dio. Dunque, per superare il carattere illusorio e inconsistente del-

non est quid sensibile sed intelligibile, et ipse de sensibilibus loquitur, ideo nulla est in hoc omnino instantia».

52. QO 3,22, cfr. *supra*, nota 33.

53. BONAVENTURA, *Commentarius in Ecclesiasten*, p. 36a (CN 150).

54. Is 56,12: «Venite, sumamus vinum et impleamur ebrietate, et erit sicut hodie, sic et cras et multo amplius».

55. Is 22,13: «Comedamus et bibamus; cras enim moriemur».

56. BONAVENTURA, *Commentarius in Ecclesiasten*, p. 36a (CN 150): «Et erronea opinio ista ortum suum habet a iudicii incertitudine; propter quod dicit: "Quis enim eum adducet ut post se futura cognoscat?" id est, quis ostendet illi quod futura sint aliqua bona, quae debeat exspectare? quasi dicat: nullus».

la *vanitas*, l'uomo deve trascendere la propria carnalità e la propria 'animalità', cioè, paolinamente, deve diventare un uomo spirituale. Solo così potrà imparare a riconoscere i segni dei beni futuri. O, come più compendiosamente conclude Bonaventura «si vult futura bona cognoscere, necesse est carnalitem deponere»: «se vuole conoscere i beni futuri, deve abbandonare la carnalità»⁵⁷.

57. *Ibidem*.

Il libero arbitrio *imago* della libertà divina secondo Bonaventura

IRENE ZAVATTERO*

La dottrina del libero arbitrio e della libertà di Bonaventura ha suscitato un significativo interesse da parte della storiografia. Di recente Gianfranco Maglio ha dedicato a questo tema il volume *Libero arbitrio e libertà in San Bonaventura*, offrendo un'analisi puntuale della *distinctio* 25 del II libro del *Commento alle Sentenze* — porzione di commento, questa *distinctio*, che costituisce un vero e proprio trattato sul libero arbitrio —, per poi allargare il campo di indagine ad altre opere di Bonaventura e ad una visione complessiva della libertà in rapporto alla natura e alla grazia¹. Questa monografia riporta l'attenzione, e in maniera esclusiva, su una dottrina che aveva occupato soprattutto la storiografia di qualche decennio fa: non solo i maggiori studi introduttivi al pensiero bonaventuriano, come le monografie di Étienne Gilson, Efreim Bettoni, Francesco Corvino e Letterio Mauro², dedicano ampio spazio al problema del libero arbitrio, ma anche i saggi più mirati di Alexander Schaefer, Federi-

* Università degli Studi di Trento.

1. G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in San Bonaventura*, Wolters Kluwer–CEDAM, Assago (Mi)–Padova 2016 (Biblioteca di Lex Naturalis 21).

2. É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1923 (trad. it. *La filosofia di san Bonaventura*, Jaca Book, Milano 1995); E. BETTONI, *S. Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Biblioteca francescana provinciale, Milano 1973; F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Città nuova, Roma 2006 (ristampa, ed. or. Dedalo, Bari 1980); L. MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla philosophia alla contemplatio*, Accademia Ligure di Scienze e Lettere, Genova 1976.

co Da Poppi e Vincenzo Cherubino Bigi³. Grazie a questi studi, le peculiarità della dottrina bonaventuriana del libero arbitrio sono state ampiamente descritte e precisate.

Alla luce di questo quadro storiografico, nel presente saggio si sottolineerà, dopo aver riepilogato i capisaldi della teoria del libero arbitrio di Bonaventura, un aspetto specifico di particolare importanza nell'antropologia bonaventuriana, ovvero il rapporto fra libero arbitrio e *imago dei*. In effetti, come spiega Fabio Porzia nella voce *liberum arbitrium* del *Dizionario bonaventuriano*, la dottrina del libero arbitrio, in quanto espressione dell'essenza stessa dell'uomo, costituisce nell'anima il luogo privilegiato dell'*imago dei* e dunque rappresenta «l'approdo dell'intera antropologia bonaventuriana»⁴.

1. Il libero arbitrio fra volontà e ragione

Bonaventura, come tutti i teologi che si sono cimentati con il commento delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, attinge da quest'opera la definizione di libero arbitrio attorno a cui organizza tutta la sua spiegazione: «il libero arbitrio è una facoltà della ragione e della volontà, tramite la quale si sceglie il bene, se la grazia assiste, o il male, quando la grazia è assente»⁵.

3. A. SCHAEFER, *The position and function of Man in the created World according to Saint Bonaventure*, «Franciscan Studies» 20 (1960), pp. 261–316; F. DA POPPI, *Essenza e potestà analogica del libero arbitrio in san Bonaventura*, «Laurentianum» 6 (1965), pp. 137–156; 284–314; V.C. BIGI, *La dottrina della libertà in san Bonaventura*, in Id., *Scritti francescani. Filosofia Teologia Spiritualità*, Edizioni biblioteca francescana, Milano 2017, pp. 246–258 (ristampa; ed. or. in J.–G. BOUGEROL, J.L. ALBIZU, V.C. BIGI [a cura di], *S. Bonaventura, 1274–1974*, III. *Philosophica*, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata 1975, pp. 599–621); V.C. Bigi, *Il concetto e il valore della libertà in s. Bonaventura*, in *Aspetti della filosofia in s. Bonaventura*, Montecalvo Irpino 1973, pp. 45–66.

4. F. PORZIA, *Liberum Arbitrium*, in E. CAROLI (a cura di), *Dizionario bonaventuriano. Filosofia teologia spiritualità*, Editrici francescane, Padova 2008, pp. 521–525: 521.

5. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, II, dist. 24, c. 3, PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971 (Spicilegium Bo-

In questa definizione, attribuita ben presto a Agostino e per questo divenuta famosissima⁶, il Lombardo sottolinea il bipolarismo che caratterizza il libero arbitrio, in quanto frutto della collaborazione di ragione e di volontà. Se il ricorso alla formula «*facultas rationis et voluntatis*» è la prassi per tutti i baccellieri e maestri di teologia, diversa è, invece, l'interpretazione che di essa offrono: nella prima metà del XIII secolo la posizione dei teologi comincia a diversificarsi, in particolare Giovanni de la Rochelle e i compilatori della *Summa halensis*, ritengono, calcando le orme di Filippo il Cancelliere, che, nell'esercizio della libertà, ovvero quando un soggetto opera una scelta, prevalga il ruolo della volontà su quello dell'intelletto⁷. Al contrario, altri teologi come i domenicani Ugo di Saint Cher e Rolando da Cremona valorizzano maggiormente il ruolo della ragione sulla volontà, sviluppando una posizione che per primo sembra aver sostenuto Guglielmo di Auxerre nella *Summa Aurea*⁸. All'interno del pluralismo con cui questa formula viene letta si notano, fin dalla metà del XIII

naventurianum, 4), pp. 452, 27–28: «*Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente*» (le traduzioni, salvo diversa specificazione, sono nostre). Secondo O. LOTTIN, *Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIIIe siècle*, in ID., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 6 voll., Abbaye du Mont César – J. Duculot, Louvain – Gembloux 1948–1960, vol. 1, pp. 9–224, in part. p. 28 Lombardo attinge alla definizione contenuta nella *Summa Sententiarum* che definisce il libero arbitrio come un'abilità o capacità della volontà razionale (*habilitas rationalis voluntatis*). Circa la paternità della *Summa*, attribuita da Lottin a Ottone di Lucca, e invece da considerarsi come un "anonimo vittorino", cfr. M.L. COLISH, *Otto of Lucca, Author of the Summa Sententiarum?*, in C.J. CHANDLER, S.A. STOFFERAHN (eds.), *Discovery and Distinction in the Early Middle Ages. Studies In Honor of John J. Contreni*, Western Michigan University, Kalamazoo 2013, pp. 57–70.

6. Cfr. LOTTIN, *Libre arbitre et liberté*, p. 64, n. 3.

7. Cfr. *ibidem*, pp. 127–149; cfr. I. ZAVATTERO, *Scienza teologica, dottrina dell'anima, libero arbitrio. Il pensiero francescano all'università di Parigi nella prima metà del XIII secolo*, in C. PANDOLFI, R. PASCUAL (a cura di), *Trilogia bonaventuriana*, If Press, Roma in corso di pubblicazione.

8. Cfr. LOTTIN, *Libre arbitre et liberté*, pp. 96–109. Per la dottrina di Ugo di Saint-Cher messa a confronto con quella di Filippo il Cancelliere, cfr. R. SACCENTI, *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher (1225–1235)*, Il Mulino, Bologna 2013.

secolo quando Bonaventura è baccelliere sentenziario a Parigi, due orientamenti dottrinali che si cristallizzeranno nelle correnti “volontarista” e “intellettualista” del dibattito parigino su libertà e determinismo della fine del XIII secolo⁹. Bonaventura si colloca, come in genere di verifica per i teologi francescani, fra gli estimatori del ruolo della volontà¹⁰, criticando genericamente i *philosophi* secondo i quali il libero arbitrio consiste nel «giudicare liberamente intorno al volere» (*liberum de voluntate iudicium*)¹¹. Né Bonaventura né gli editori di Quaracchi ci dicono chi si nasconda dietro questo riferimento generico, ma probabilmente l'antecedente più antico di questa formula diffusissima nei testi medievali è il passo in cui Severino Boezio nel *De interpretatione* afferma

Il libero arbitrio, come del resto esprime il termine stesso, è la facoltà che noi abbiamo di giudicare liberamente intorno al volere. Per cui, ogni qual volta rappresentazioni diverse affluiscono nell'animo nostro e stimolano la volontà, la ragione le esamina e di esse dà giudizio e, quando ha liberamente valutato e scelto col suo giudizio, ciò che ad essa sembra meglio, attua¹².

9. Per l'apparire di queste “tendenze” intellettualiste e volontariste nella prima metà del XIII secolo, cfr. I. ZAVATTERO, *Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Sulla definizione di libero arbitrio all'inizio del Duecento*, in M. LEONE, L. VALENTE (a cura di), *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, Aracne, Roma 2017 (*Flumen sapientiae. Studi sul pensiero medievale*, 4), pp. 143–169.

10. Cfr. MAGLIO, *Liberum arbitrio e libertà in San Bonaventura*, p. 28 definisce la posizione di Bonaventura «volontarismo razionale».

11. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, dist. 25, dub. 1, p. 606a–b: «Primo quaeritur de hoc quod dicit, quod philosophi, definiunt liberum arbitrium, dixerunt, esse liberum de voluntate iudicium». Così Andrea Tabarroni traduce questa definizione citata da Dante in *Monarchia* I, 12 (cfr. DANTE ALIGHIERI, *Le opere*, IV. *Monarchia*, a cura di P. Chiesa, A. Tabarroni, Salerno Editrice, Roma 2013, p. 48), facendo propria la versione di Bruno Nardi in *La letteratura italiana. Storia e testi*, vol. I. *Le origini*, Milano–Napoli, Ricciardi, 1950, pp. 11–13. L'espressione viene tradotta con poche lievi differenze in BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Il libero arbitrio (II Sent. dist. XXV)*, intr., note e trad. a cura di F. Camastra, Edizioni Canova, Treviso 1978, p. 91: «un libero giudizio intorno alla volontà».

12. Si riproduce la traduzione di Tilde Nardi in *Le origini*, p. 13; cfr. ANICIUS MANLIUS BOETHIUS, III, 9, *Commentarii in librum Aristotelis 'Peri Hermeneias'*, editio

Poco dopo Boezio aggiunge

ecco dunque che non nell'atto del volere, bensì nel giudizio che determina la volontà consiste il libero arbitrio¹³.

Bonaventura non condivide questo punto di vista che assegna alla ragione il ruolo dominante, ma soprattutto che parla di *liberum iudicium*, di "libero giudizio" anziché di "libero arbitrio". Come l'arbitro non è il giudice, così il libero arbitrio non è il libero giudizio:

quella facoltà è esattamente definita con il nome "libero arbitrio" e non come "libero giudizio", per il fatto che il giudizio comporta un atto della ragione regolato secondo i criteri della verità ovvero della legge suprema; l'arbitrio, invece, comporta un atto della ragione regolato secondo il comando della volontà¹⁴.

Si dice "giudice" colui che risolve una controversia applicando la legge e quindi secondo ragione; si dice invece "arbitro" colui che risolve una causa secondo il comando della sua volontà. Siccome al libero arbitrio spetta di decidere ciò che si deve fare conformemen-

secunda, recensuit C. Meiser, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1880 (rist. anast. New York, Garland, 1987), p. 196: «Nos enim liberum arbitrium ponimus nullo extrinsecus cogente in id, quod nobis faciendum vel non faciendum iudicantibus perpendentibusque videatur, ad quam rem praesumpta prius cogitatione perficiendam et agendam venimus, ut id quod fit ex nobis et ex nostro iudicio principium sumat nullo extrinsecus aut violenter cogente aut violenter impediante [...]».

13. *Ibidem*: «adeo non in voluntate, sed in iudicatione voluntatis liberum constat arbitrium et non in imaginatione, sed in ipsius imaginationis perpensione consistit».

14. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Il libero arbitrio (II Sent. dist. XXV)*, intr., note e trad. a cura di F. Camastra, Edizioni Canova, Treviso 1978, pp. 92–93; BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885, d. 25, pars I, dub. I, p. 606a–b: «facultas illa censetur hoc nomine, ut dicatur liberum arbitrium quam liberum iudicium, pro eo quod iudicium importat actum rationis regulatum secundum regulas veritatis sive supernae legis; arbitrium vero importat actum rationis regulatum secundum imperium voluntatis».

te al comando della volontà piuttosto che conformemente all'insegnamento della legge, ne deriva che propriamente esso è definito come "arbitrio" piuttosto che come "giudizio". Come fa notare Bigi, Bonaventura è rigorosamente fedele «al valore etimologico del termine "arbitrio" che postula l'impero autonomo della volontà come causa formale dell'atto libero»¹⁵: mentre nello *iudicium* l'atto di ragione è regolato dalle leggi della verità, nell'*arbitrium* l'atto di ragione è retto dall'imperio della volontà.

Bonaventura sottolinea chiaramente il ruolo di comando della volontà — «la libertà d'arbitrio ovvero la capacità di dominio spetta principalmente alla volontà» — ancorché dica, opportunamente, che entrambe le potenze, ragione e volontà, collaborano nell'esercizio del libero arbitrio¹⁶. Sono come quei due uomini che, unendo le loro forze, riescono a trasportare una pietra che nessuno dei due, singolarmente, sarebbe in grado di muovere, o come il padre e la madre che insieme amministrano la casa, come l'occhio e la mano che insieme rendono possibile lo scrivere¹⁷. Del resto, come Bonaventura ricorda a più riprese nella *distinctio* 25 e come ribadisce nel *Breviloquium*¹⁸, Agostino ammoniva che «quando parliamo

15. BIGI, *La dottrina della libertà in san Bonaventura*, p. 247.

16. Bonaventura risponde alla domanda sollevata in *In II Sententiarum*, d. 25, pars I, q. 3 («Utrum libertum arbitrium complectatur rationem et voluntatem») in questo modo: d. 25, pars I, q. 6, resp, p. 605a–b: «Et sic patet quod libertas arbitrii sive facultas, quae dicitur liberum arbitrium, in ratione inchoatur et in voluntate consummatur. Et quoniam penes illud principaliter residet, penes quod consummatur, ideo principaliter libertas arbitrii et dominium in voluntate consistit».

17. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, pars I, q. 3, p. 599a: «Sicut igitur ex concursu virtutis duorum hominum resultat quaedam facultas ad portandum unum lapidem, quem non posset ferre alter eorum; et sicut ex concursu patris familias et matris familias ad disponendum regimen domus resultat una potestas, ita quod altera non sufficeret; et sicut ex concursu virtutis manus et oculi resultat potestas scribendi, ad quod altera earum non sufficeret: sic ex concursu rationis et voluntatis resultat quaedam libertas sive quoddam dominium ad aliquid faciendum et disponendum. Et sic patet, quod liberum arbitrium rationem complectitur et voluntatem».

18. Cfr. ad es. *ibidem*, d. 25, pars I, q. 6, p. 605b; BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Breviloquium*, II, 9, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Ope-*

del libero arbitrio, non parliamo di una sola parte dell'anima, ma di tutta»¹⁹.

Della definizione del Lombardo resta da chiarire il termine *facultas*. Secondo Bonaventura, il libero arbitrio non costituisce una potenza (o facoltà) distinta dalla ragione e dalla volontà²⁰, diversamente da quanto affermava ad esempio Bernardo di Chiaravalle nel suo *Liber de gratia et libero arbitrio*²¹. Siccome il libero arbitrio è lo strumento attraverso cui il soggetto compie un atto di scelta grazie alla collaborazione di ragione e di volontà, il libero arbitrio non è una facoltà distinta dalla ragione e dalla volontà. Rispetto a queste potenze, dice Bonaventura, il libero arbitrio non si distingue realmente («secundum rem», «realiter»), ma soltanto concettualmente («secundum rationem») ²² nel senso che, come spiega Letterio Mauro, «il libero arbitrio pur non denotando niente altro che il concorrere, il collaborare di queste due facoltà alla realizzazione di un atto, esso designa ragione e volontà sotto l'aspetto per cui promuovono, comandano un'azione»²³. Dunque quel *facultas* non indica una facoltà, bensì un *habitus* inerente a volontà e a ragione, risultante dal concorso di queste due facoltà e dominante l'attività di ciascuna di esse²⁴.

ra omnia, V, *Typographia Collegii S. Bonaventurae*, Firenze 1891, p. 227b: «Cum de libero arbitrio loquimur, non de parte animae loquimur, sed certe de tota».

19. Si tratta in realtà di un'opera spuria Ps.-AUGUSTINUS, *Hypognosticon*, III, 5, n. 7, PL 45, col. 1624: «Cum de libero arbitrio agimus, non de parte hominis agimus, sed de toto».

20. Cfr. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, pars I, q. 2, pp. 595-597: «Utrum liberum arbitrium sit potentia distincta a ratione et voluntate».

21. Cfr. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Liber de gratia et de libero arbitrio*, J. Leclercq, H.M. Rochais (edd.), Edizioni Cistercensi, Roma 1963 (Bernardi opera, 3), § 28, p. 186.

22. Cfr. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, pars I, q. 2, pp. 596b-597a: «Concedo enim, quod liberum arbitrium secundum rem non dicit potentiam distinctam a ratione et voluntate. Concedo tamen nihilominus, quod aliquam distinctionem habet secundum rationem, ratione cuius dicitur facultas utriusque».

23. MAURO, *Dalla filosofia alla contemplatio*, p. 166.

24. Cfr. LOTTIN, *Libre arbitre et liberté*, p. 177. Bonaventura sembra ispirarsi al concetto di *potentia habitualis* formulato da Filippo il Cancelliere e ripreso da Alessandro di Hales e Odo Rigaldi.

quando dico “facoltà della potenza” (*facultas potentiae*), mi riferisco alla disposizione (*habitus*) di questa. Pertanto il libero arbitrio, secondo il suo uso proprio, è correttamente definito facoltà della ragione e della volontà; quindi esso indica principalmente la disposizione dell’anima e comprende la ragione e la volontà, non tuttavia come potenza costituita da queste, ma come un’unica disposizione. Questa disposizione è rettivamente detta facoltà (*facultas*) e signoria (*dominium*) che sorge dall’unione di entrambe le potenze e sovrintende agli atti di entrambe²⁵.

Ne deriva pertanto, come fa notare Bigi, che la «libertà non si estende a tutto l’agire cognitivo e affettivo, ma è ristretta alla sola sfera delle loro attività congiunte»²⁶. Attività congiunta che si verifica in questa sequenza: l’inizio dell’agire si colloca nell’attività della ragione, ma il suo compimento e quindi la realizzazione della libertà dell’uomo avviene nell’atto della volontà. Infatti, prosegue Bonaventura, «giammai possiamo amare (o desiderare) ciò che non conosciamo», quindi viene prima la conoscenza (o atto di ragione) mentre la volontà, che compie l’atto, viene dopo²⁷. Inoltre,

25. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, q. 4 resp., pp. 601b–602a: «cum dico facultatem potentiae, dico habitum eiusdem. Quoniam igitur liberum arbitrium secundum propriam suam assignationem facultas rationis et voluntatis recte esse dicitur; hinc est, quod liberum arbitrium principaliter dicit habitum et complectitur rationem et voluntatem, non tanquam una potentia ex eis constituta, sed tanquam unus habitus, qui quidem recte dicitur facultas e dominium; qui consurgit ex coniunctione utriusque et potens est super actus utriusque potentiae». Come sottolinea BIGI, *La dottrina della libertà in San Bonaventura*, p. 250, l’*habitus* della ragione e della volontà costituisce il “tutto potenziale” dell’anima (*totum potentiale*).

26. BIGI, *La dottrina della libertà in San Bonaventura*, p. 250.

27. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, d. 25, pars I, q. 6, p. 605a: «Ideo autem dico, motum inchoari in ratione, quia non movetur appetitus nisi praeambulo cogitatu; nequaquam enim amare possumus quod non cognoscimus; et ideo ad hoc, quod motus fiat, praeit cognitio disponens, et subsequitur voluntas perficiens. Quantumcumque enim praecedat cogitatus, nunquam motus sequitur, nisi ipsum imperet voluntatis affectio. — Et sicut voluntas non habet moveri ad obiectum, amplectendo vel refugiendo illud, nisi praeambulo cogitatu, sic etiam non habet approbare vel respuere, sive elicere et refrenare actum proprium,

la volontà si basa su una precedente deliberazione razionale per decidere se una cosa sia da farsi oppure no. Nonostante l'atto di ragione preceda i diversi atti volitivi (l'approvare o il respingere, lo scegliere o l'arrestare), la decisione ricadrà sull'opzione scelta dalla volontà²⁸. Quindi, la libertà d'arbitrio incomincia nella ragione e si consuma nella volontà («*liberum arbitrium, in ratione inchoatur et in voluntate consummatur*»), la quale possiede un forte potere: «la ragione può anche mostrare che l'atto della volontà è cattivo, ma la volontà, se non vuole desistere, non desiste!»²⁹.

2. Analogia del libero arbitrio umano con la libertà divina

Nella seconda parte della *distinctio* 25 del Commento al II libro delle *Sentenze*, Bonaventura si occupa dei diversi modi di essere (*status*) del libero arbitrio, della sua diminuzione per effetto del peccato, nonché della differenza fra la libertà di Dio e quella dell'uomo. In questa sezione della *quaestio* emerge chiaramente come Bonaventura accorpi la riflessione sul libero arbitrio e sulla libertà, seguendo in questo l'esempio dei compilatori della *Summa halensis*, mentre gli altri teologi dell'epoca, a partire da Guglielmo di Auxerre, trattano separatamente i due problemi³⁰.

Una delle caratteristiche del libero arbitrio analizzate da Bonaventura consiste nell'essere assolutamente immune da coazione, cioè nel non poter essere sottoposto ad alcuna coercizione. Così de-

nisi rationis actus praecedat, qui dictet, ipsum esse bonum vel malum, perficiendum vel refrenandum. Ex tali enim actu praeambulo voluntas in actu suo incipit complacere vel displicere. — Et sic patet, quod libertas arbitrii sive facultas, quae dicitur liberum arbitrium, in ratione inchoatur et in voluntate consummatur. Et quoniam penes illud principaliter residet, penes quod consummatur, ideo principaliter libertas arbitrii et dominium in voluntate consistit».

28. cfr. BIGI, *La dottrina della libertà in San Bonaventura*, p. 250.

29. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, pars I, q. 6, p. 605a: «Quantumcumque enim ratio dictet actum voluntatis esse malum, nunquam voluntas se retrahit, nisi velit».

30. Cfr. LOTTIN, *Libre arbitre et liberté*, p. 181.

finito, il libero arbitrio appartiene a tutti gli esseri nello stesso modo (*in omnibus aequaliter*) come sosteneva Bernardo da Chiaravalle nel suo *De libero arbitrio*³¹. Secondo questa definizione “negativa” di libero arbitrio — “negativa” per l’assenza di coazione³² — si può dire che il libero arbitrio spetta a tutti gli esseri allo stesso modo perché si realizza con la stessa perfezione in ogni essere libero, cioè sia in Dio, sia nelle nature angeliche, sia negli uomini. Di conseguenza, la creatura gode della stessa libertà del Creatore³³.

È evidente che non ci sia invece uguaglianza fra il Creatore e le creature quando si considera il libero arbitrio secondo la definizione di Anselmo d’Aosta «la libertà dell’arbitrio consiste in una certa facoltà o in un certo potere di conservare la rettitudine» («libertas arbitrii est quaedam facultas sive potestas servandi rectitudinem»)³⁴. Secondo questa definizione “positiva”, il libero arbitrio «può appartenere a esseri diversi in misura maggiore o minore» (*contingit secundum maius et minus participari*)³⁵, a seconda di quanto è sviluppata in essi la capacità di conservare la rettitudine. Questa capacità, dice Bonaventura, possiede una «dignità d’eccellenza» (*excellantiae*

31. Cfr. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Liber de gratia et de libero arbitrio*, § 15, p. 177: «libertas arbitrii, ut supra liquido apparuit, cunctis pariter ratione utentibus convenit, non minor, quantum in se est, in malis quam in bonis».

32. In presenza di coazione non è possibile parlare di libero arbitrio, cfr. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in San Bonaventura*, p. 34.

33. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, pars II, q. 1, p. 611a: «Quantum ad primum, liberum arbitrium in omnibus, in quibus est, aequaliter se habet, sicut dicunt auctoritates Bernardi, et ostendunt rationes ad hoc inductae, pro eo quod in omni, in quo ponitur, simpliciter et universaliter omnem excludit coactionem. Propterea dicit Bernardus, quod ita plena est arbitrii libertas in creatura suo modo, sicut in Creatore; quod etsi non possit intelligi veraciter esse».

34. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De libertate arbitrii*, F.S. Schmitt (ed.), in S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia, 6 voll., Edinburgh 1946–1961, vol. I, cap. 3, p. 212, ll. 19–20: «Ergo quoniam omnis libertas est potestas, illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem».

35. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, pars II, q. 1, p. 610a: «Liberum arbitrium “est potestas servandi rectitudinem”, sicut dicit Anselmus; sed maior est potestas servandi rectitudinem in bonis quam in malis, in confirmatis quam in non confirmatis: ergo liberum arbitrium contingit secundum magis et minus participari».

dignitas) in virtù del fatto che il saper conservare la rettitudine è «strettamente legato alla mancanza di coazione»³⁶.

Confrontando la libertà dell'uomo e la libertà di Dio, si può dire che in base alla definizione di Bernardo, che considera il libero arbitrio come assenza di coazione, non c'è nessuna differenza fra la libertà di Dio e la libertà dell'uomo perché «l'assenza di coazione è condizione imprescindibile di ogni libertà», tanto quella di Dio come quella dell'uomo; se invece adottiamo la definizione di Anselmo rivista da Bonaventura, ovvero se consideriamo «la libertà in rapporto all'idea di dignità che essa implica, allora — nota Corvino — la libertà dell'uomo non è identica a quella di Dio, perché la dignità del Creatore è incomparabilmente superiore a quella di ogni essere creato»³⁷. In questo secondo caso, la libertà di Dio è superiore a quella dell'uomo, perché Dio, che non può peccare o sbagliare, ha una dignità maggiore di quella dell'uomo. Se si confronta invece la dignità del libero arbitrio dei soli uomini, Bonaventura sostiene che questa dignità è uguale in tutti rispetto alla natura umana, ma che può essere presente in misura maggiore o minore in base alla capacità o incapacità dei singoli uomini di servire la giustizia e quindi di agire in modo conforme alle leggi divine. In conclusione, tutti gli uomini possiedono un libero arbitrio scevro di qualsiasi forma di coazione, ma che può perdere in dignità a causa del peccato.

In base alla definizione “positiva” di Anselmo, il libero arbitrio viene definito come il potere della volontà di realizzare il bene, ovvero di raggiungere il proprio fine. In questo senso si può dire che «la libertà dell'uomo è analoga alla libertà di Dio»³⁸, sebbene la “libertà increata” di Dio realizzi sempre il bene che si propone di compiere, mentre la “libertà creata” dell'uomo può non riuscire

36. *Ibidem*, resp., p. 610b: «libertas arbitrii est quaedam facultas sive potestas servandi rectitudinem. Haec autem facultas, prout privationi coactionis coniuncta est, habet quandam dignitatem; dignitatis enim est et potestatis non posse cogi. Et sic in liberi arbitrii intellectu tria clauduntur, videlicet a coactione immunitas, excelentiae dignitas et potestas sive facultas».

37. CORVINO, *La dignità dell'uomo e la sua libertà*, p. 71.

38. *Ibidem*, p. 72. Cfr. il saggio di DA POPPI, *Essenza e potestà analogica del libero arbitrio in san Bonaventura*.

a perseguire sempre il bene perché l'uomo è debole e instabile. Il libero arbitrio umano quindi per Bonaventura non è identico, ma analogo a quello di Dio, come del resto già ricordava nella prima parte della *distinctio*:

si trova nella creatura e in Dio ugualmente e secondo lo stesso modo di essere, non però in modo identico e univocamente, ma piuttosto per quell'analogia e per quella disposizione simile che sussiste fra Dio e la creatura³⁹.

Facendo ricorso al concetto di analogia, Bonaventura può dare una definizione di libero arbitrio che si adatti sia all'uomo che a Dio. L'essere delle cose create e l'essere di Dio non sono identici e neppure totalmente diversi, ma sono "analoghi", cioè simili, ma di proporzioni diverse. Se, infatti, non si può parlare di "equivocità" fra gli uomini e Dio perché sia la definizione di Anselmo (*potestas servandi rectitudinem*), sia quella di Bernardo (*libertas a coactione*) si possono applicare tanto all'uomo quanto a Dio, d'altro canto non si può parlare di perfetta identità o univocità tra la libertà dell'uomo e di Dio. Per questa ragione Bonaventura introduce il concetto di «diversa proporzionalità rispetto all'essere», che è tipico della definizione di «analogia»⁴⁰. La libertà umana è, quindi, immagine di quella divina.

Alla luce di quanto detto, si può concordare con Corvino che, «come per Anselmo, anche per Bonaventura, la vera libertà consiste non nella semplice possibilità di scelta tra bene e male, ma pro-

39. BONAVENTURA, *Il libero arbitrio (II Sent. dist. XXV)*, p. 98; cfr. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, pars I, dub. 3, p. 608: «Et hoc modo reperitur in creatura et Deo conformiter et secundum eandem rationem, non conformitate et unitate univocationis, sed potius analogiae et consimilis habitudinis, quae inter Deum et creaturam esse potest».

40. F. CAMASTRA, *Introduzione*, in BONAVENTURA, *Il libero arbitrio (II Sent. dist. XXV)*, p. 28. Per la dottrina dell'analogia e del simbolo nella storiografia bonaventuriana, si veda M. AROSIO, *Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio. Un secolo di studi*, a cura di L. Vettorello, Aracne, Roma 2016 (*Flumen sapientiae. Studi sul pensiero medievale*, 2), pp. 166–168.

priamente nel potere effettivo di realizzare il bene»⁴¹. Utilizzando la formula *potestas servandi rectitudinem* Bonaventura colloca il libero arbitrio non semplicemente in un atto di ragione e di volontà con cui opera una scelta buona, ma nella capacità di riconfermare continuamente quella scelta agendo abitualmente in modo retto. Per dare più incisività alla sua teoria, spesso Bonaventura sostituisce il termine *potestas* con *dominium* ed esplicitamente dichiara: «si dice libera soltanto quella potenza che ha un dominio pieno sia rispetto all'oggetto sia rispetto al proprio atto»⁴².

Questa *potestas* riguarda soltanto il bene perché il male è definito agostinianamente come “non-essere” o “nulla” e quindi la possibilità di fare il nulla non può essere considerato un “potere”, ma piuttosto una “impotenza”. Bonaventura condivide il punto di vista di Anselmo secondo cui «il potere di peccare (*potestas peccandi*) non coincide con la libertà né rientra nella libertà dell'arbitrio»⁴³ perché questa libertà è il potere dato all'uomo per serbare la rettitudine della volontà per amore della rettitudine stessa, non per fare il male. Per spiegare il male che eppure l'uomo compie, Bonaventura afferma — nella q. 3 della seconda parte del trattato: «Se il libero arbitrio, in quanto libero, possa fare il male» — che esistono due tipi di libero arbitrio: l'uno è quello che abbiamo fin qui illustrato, ovvero il libero arbitrio che la creatura condivide con il Creatore e allora il suo oggetto è sempre il buono e il giusto⁴⁴; l'altro è invece

41. CORVINO, *La dignità dell'uomo e la sua libertà*, p. 72.

42. *Ibidem*, trad. di F. Corvino; cfr. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, pars I, q. 1 concl., p. 593a: «Unde illa sola potentia dicitur esse libera, quae dominium habet plenum tam respectu obiecti, quam respectu actus proprii».

43. ANSELMUS CANTUARENSIS, *De libertate arbitrii*, vol. 1, cap. 1, p. 208: «Denique nec libertas nec pars libertatis est potestas peccandi».

44. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, pars II, q. 3, p. 614b: «Dicendum, quod de libero arbitrio est loqui dupliciter: aut secundum communem rationem, secundum quam reperitur in Creatore et in creatura; et sic obiectum eius est bonum et aequum, malum vero non est obiectum; nisi quis dicat, hoc esse obiectum, quia liberum arbitrium illud respuit et detestatur; hic autem vocatur obiectum illud, quod intendit liberum arbitrium per actum proprium, sive quod efficit».

il libero arbitrio «come lo si trova nella creatura» e lo si può considerare da due punti di vista: *in quantum liberum* e *in quantum deficiens*⁴⁵.

“In quanto libero”, per natura compie azioni che producono la giustizia e sono conformi alla giustizia. “In quanto difettoso”, invece, il libero arbitrio, soprattutto per il suo essere “arbitrio”, ossia deliberativo, compie azioni non conformi alla giustizia e compie il male. In pratica la prima modalità esprime il significato dell’aggettivo *liberum* del sintagma “libero arbitrio”, mentre la seconda modalità esprime il senso del sostantivo *arbitrium* del medesimo sintagma. Nel primo caso, il libero arbitrio è naturalmente indirizzato al bene — esattamente come il libero arbitrio ‘ontologico’ della prima accezione, che la creatura condivide con il Creatore —, nel secondo caso esprime la imperfezione della natura umana che è una indigenza ontologica e che può condurlo a scegliere il male. La capacità di scelta è sempre connessa al libero arbitrio in quanto libero, ma la scelta concreta di un oggetto determinato, per effetto dell’imperfezione umana, può deviare verso il male e il peccato. Infatti, precisa Bonaventura, il libero arbitrio non essendo totalmente ordinato al bene può scegliere il male, ma questo accade per un errore di giudizio, in quanto gli sembra un bene:

A chi sostiene che il libero arbitrio, per sua stessa natura, sceglie il male, si deve dire che sebbene possa scegliere il male, per il fatto che è più facile sbagliare che agire bene, tuttavia non è ordinato principalmente al male, perché ciò non si addice al libero arbitrio secondo quello che di migliore esiste nella sua natura, ma piuttosto

45. *Ibidem*: «Alio modo contingit loqui de libero arbitrio, secundum quod reperitur in creatura; et sic est loqui de ipso dupliciter: aut in quantum liberum, aut in quantum deficiens. Si in quantum liberum, sic natura est exire in actum aequitatis susceptibilem et aequitate informatum. Si autem loquamur de ipso, in quantum deficiens, sic liberum arbitrium, in quantum arbitrium liberum, potest et exit in actum deliberativum; quia deficiens, exit in actum deformatum, et ita in malum. Sic ergo patet, quod liberum; arbitrium, secundum quod liberum est, habet obiectum bonum et exit in bonum non in malum, sicut rationes ad secundam partem inductae ostendunt. Nihilominus tamen, in quantum cum libertate habet defectibilitatem, potest in malum, ita quod non est obiectum liberi arbitrii nec a libero arbitrio, secundum quod liberum, sed secundum quod deficiens».

sto per un “difetto” della propria natura. Inoltre, sebbene scelga il male, tuttavia giammai lo sceglie se non in quanto gli sembra un bene⁴⁶.

L’origine del peccato è così individuabile in un libero arbitrio “difettoso” e poiché sappiamo che in esso concorrono ragione e volontà, l’imperfezione riguarderà entrambi. Bonaventura parla di una volontà «efficiente ma difettosa», afferma che «il male ovvero il peccato deriva dalla volontà in quanto difettosa»⁴⁷ e poi più avanti nel testo, nella *distinctio* 37, mediante un raffronto con la volontà increata divina attribuisce alla «volontà creata umana non ordinata al bene» la produzione di un’azione cattiva⁴⁸. Parimenti anche la facoltà razionale creata, che appartiene cioè alla creatura, può essere imperfetta e «dirigersi verso cose opposte» di fronte alle quali dovrà deliberare per l’una o l’altra cosa e quindi potrebbe deliberare sul male⁴⁹.

46. BONAVENTURA, *Il libero arbitrio (II Sent. dist. XXV)*, p. 118; cfr. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, pars II, q. 3, ad 2, p. 615a: «Ad illud quod obiicitur, quod liberum arbitrium de se eligit malum; dicendum, quod etsi sufficiat ad eligendum malum, pro eo quod facilius est deficere quam proficere; non tamen ad illud ordinatur principaliter, quoniam hoc non convenit ei secundum naturae propriae complementum, sed potius secundum propriae naturae defectum. Praeterea, etsi de se eligit malum, nunquam tamen eligit malum, nisi in quantum apparet esse bonum».

47. Cfr. *ibidem*, d. 34, art. 1, q. 2, resp., p. 806b: «absque dubio malum sive peccatura est a voluntate ut deficiente, sicut expresse dicit Augustinus, et concordat Dionysius».

48. Cfr. *ibidem*, d. 37, art. 1, q. 1: Sed cum voluntas increata est bona, quae cooperatur voluntati creatae, voluntas creata potest esse deordinata, et ratione illius potest venire defectus circa operationem illam. Unde sicut videmus, quod in aliqua operatione, quae est a Deo et a virtute creata, ex defectu virtutis creatae totaliter deficit operatio illa; sic etiam ex deordinatione voluntatis creatae contingit, depravari illam actionem».

49. Cfr. *ibidem*, d. 25, pars II, q. 3, ad 3, p. 615a: Ad illud quod obiicitur, quod rationales potestates sunt ad opposita; dicendum, quod etsi verum sit in rationalibus potestatibus defectibilibus et creatis, non tamen est verum in rationalibus potestatibus, in quibus non potest esse defectus. Absit enim, quod illud philosophicum verbum sit verum, quo dicitur, quod “Deus potest prava agere”; hoc enim

Possiamo quindi dire che dall'imperfezione ontologica che caratterizza l'uomo ha origine il "difetto morale" delle azioni malvagie, delle quali l'uomo è l'unico responsabile. Se il libero arbitrio umano fosse integro — o *sufficiens* come dice Bonaventura — non potrebbe mai né peccare né fare il male attuando la vera libertà, ma poiché è anche *deficiens* può sbagliare e il male diventa un possibile esito dell'azione umana⁵⁰.

3. L'anima umana è immagine di Dio grazie al libero arbitrio

Bonaventura sottolinea continuamente che il libero arbitrio è il potere con cui l'uomo realizza integralmente se stesso, perché, come si è visto, costituisce il potere della volontà di realizzare il bene, ovvero di raggiungere il proprio fine. Tale potere appartiene al libero arbitrio perché, per usare le parole di Bernardo di Chiaravalle, «in esso è principalmente impressa [...] un'immagine della eterna e immutabile divinità»⁵¹.

Lo stesso pensiero viene riformulato con l'ausilio di un'altra fonte autorevole, Riccardo di san Vittore: «l'anima umana è "immagine" di Dio grazie al libero arbitrio»⁵². Soltanto in virtù del li-

est contra veritatem et contra Augustinum, sicut in primo libro ostensum fuit et inferius suo loco ostendetur. Quod enim dicuntur rationales potestates esse ad opposita, hoc non est, quia sunt rationales, sed quia sunt deficientes; maxime, si in eiusmodi oppositis intelligatur, quorum unum est privatio alterius, sicut se habent bonum et malum. Et ita ex hoc non sequitur, quod liberum arbitrium, secundum quod liberum, possit ad malum».

50. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in San Bonaventura*, p. 81

51. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Liber de gratia et de libero arbitrio*, § 28, p. 185: «solum liberum arbitrium sui omnino defectum seu diminutionem non patitur, quod in ipso potissimum aeternae et incommutabilis divinitatis substantiva quaedam imago impressa videatur». Citato da BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, pars I, q. 6, p. 605a: «Item, liberum arbitrium est in nobis potentissimum, sicut dicit Bernardus, et plures auctoritates hoc sonant; sed nihil adeo est in potestate nostra, sicut est voluntas et actus volendi».

52. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, pars I, dub. 1, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, II, Typographia Collegii S. Bo-

bero arbitrio l'uomo è veramente *imago Dei* ossia «è l'essere che più somiglia a Dio e partecipa più propriamente della natura divina, perché mediante il libero arbitrio l'uomo opera come Dio», cioè è in grado di realizzare il bene che è il fine della volontà razionale e riesce a esercitare un completo dominio sulla natura»⁵³. Quindi, come sottolinea Francesco Corvino, il libero arbitrio è «il fondamento della “dignità” dell'uomo ed è il potere che gli consente di essere non un semplice spettatore dell'opera divina, ma di parteciparvi attivamente»⁵⁴.

In precedenza abbiamo visto che il libero arbitrio, essendo strettamente legato alla mancanza di coazione, possiede una propria particolare dignità; infatti è proprio della dignità e del potere l'impossibilità di subire costrizione. In tal modo, nel concetto di libero arbitrio sono compresi tre elementi: la mancanza di costrizione, la dignità di eccellenza e il potere, ovvero la facoltà⁵⁵.

L'inclusione del concetto di *dignità* nella definizione di libero arbitrio è la grande novità introdotta da Bonaventura rispetto alle sue fonti, Pietro Lombardo, Bernardo, Anselmo e Alessandro di Hales — quest'ultimo aveva fornito, pochi anni prima, in una *quaestio disputata*, una teoria organica e completa del libero arbitrio, mostrando la complementarità delle varie posizioni dottrinali⁵⁶.

L'originalità della concezione bonaventuriana risiede nel sottolineare la dignità di ogni soggetto che si dice libero. In questo modo, osserva Corvino, Bonaventura istituisce «un rapporto costante di proporzionalità tra la libertà d'arbitrio e la dignità di cia-

naventurae, Firenze 1885, p. 607a: «cum anima sit imago Dei secundum liberum arbitrium, ut dicit Richardus». Si veda anche: *ibidem*, q. 5, p. 603a: «Item, aequae essentialis est animae habere libertatem arbitrii, sicut esse ad imaginem Dei».

53. CORVINO, *La dignità dell'uomo e la sua libertà*, p. 70.

54. ID., *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, p. 245.

55. Cfr. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, pars II, q. 1, p. 610b: «Et sic in liberi arbitrii intellectu tria clauduntur, videlicet a coactione immunitas, excellentiae dignitas et potestas sive facultas».

56. Cfr. ALEXANDER HALENSIS, *Quaestiones disputatae antequam esse frater*, Quaracchi, Firenze 1960, vol. I, q. 33, pp. 566–608.

scun essere razionale»⁵⁷: più un uomo è libero, più ha dignità. La *dignitas* dell'uomo è ribadita anche quando Bonaventura afferma che, dal punto di vista corporeo, l'uomo è «la sintesi dell'intera natura, giacché comprende in sé tutte le perfezioni delle altre creature portate al loro massimo grado», mentre, dal punto di vista della «ragione speculativa», egli «è l'unica creatura capace di riconoscere Dio come creatore»⁵⁸.

La libertà è il principale fondamento della dignità dell'uomo, essa corrisponde a quanto vi è di supremo nella creatura razionale collocandola immediatamente al di sotto di Dio, come esprime efficacemente Bonaventura in un altro passo: «questa dignità appartiene al libero arbitrio che, in quanto libero, è sottoposto soltanto a Dio»⁵⁹. Nonostante la distanza incolmabile che separa Dio e uomo, per Bonaventura

ogni libero arbitrio si colloca immediatamente al di sotto di Dio ed è dopo Dio il primo principio di ogni sua operazione. Infatti esso corrisponde a ciò che vi è di supremo nella creatura razionale e soltanto Dio gli è superiore⁶⁰.

Da questo passo risulta in modo inequivocabile che non esiste altro essere “immediatamente” al di sotto di Dio che possenga una dignità più nobile di quella dell'anima umana⁶¹. E tutto questo in

57. CORVINO, *La dignità dell'uomo e la sua libertà*, p. 71.

58. *Ibidem*.

59. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, pars II, q. 4, resp.: «Hanc enim dignitatem habet liberum arbitrium, ut, in quantum liberum, soli Deo sit subiectum».

60. Trad. di CORVINO, *La dignità dell'uomo e la sua libertà*, p. 71; cfr. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, pars II, q. 1, resp.: «omne liberum arbitrium immediate est sub Deo constitutum, et quodlibet est suarum operationum post Deum primum principium. Attenditur enim secundum rationalis creaturae supremum, quo solus Deus superior est».

61. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 25, pars II, q. 1, p. 611a: «omne liberum arbitrium immediate est sub Deo constitutum, et quodlibet est suarum operationum post Deum primum principium. Attenditur enim secundum rationalis creaturae supremum, quo solus Deus superior est, sicut vult Augustinus».

virtù del fatto che l'anima è libera da ogni coercizione. Fra Dio e uomo, Bonaventura non pone intermediari, nemmeno gli angeli giacché, come dice nella *distinctio* 16, «l'uomo è più conforme a Dio di quanto non lo sia l'angelo»⁶².

Tutti gli aspetti che sono stati analizzati contribuiscono a sottolineare l'importanza che il libero arbitrio riveste nell'antropologia bonaventuriana⁶³. In ultima analisi il libero arbitrio giustifica la particolare posizione, intermedia fra Dio e la realtà creata, che l'uomo occupa nell'universo. «È proprio questo potere della sua libera volontà — spiega Mauro — che rende ragione della posizione dell'uomo come mediatore dell'universo»⁶⁴, tanto che Bonaventura nel *Breviloquium* può spingersi ad affermare:

Poiché [l'anima umana] tende al primo principio per mezzo del libero arbitrio, ne consegue che essa supera ogni potere corporeo quanto alla libertà dell'arbitrio; e per questo, tutte le cose sono per natura al suo servizio; nulla, invero può dominarla se non Dio solo, né il fato né la forza della posizione delle stelle⁶⁵.

62. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 16, art. 2, q 1, resp., p. 401b: «magis convenit homo cum Deo quam angelus».

63. Un altro elemento che mette in evidenza il valore del libero arbitrio è il fatto che in esso si colloca il *subiectum*, cioè il fondamento della fede cfr. CORVINO, *La dignità dell'uomo e la sua libertà*, pp. 73-79.

64. MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio*, p. 165.

65. SAN BONAVENTURA, *Breviloquio*, II, 4, in *Opere di san Bonaventura V/2, Opuscoli teologici/2*, a cura di L. Mauro, Città Nuova, Roma 1996, p. 97; cfr. BONAVENTURA, *Breviloquium*, II, 4, p. 221b: «quoniam in illud [sc. primum principium] tendit per liberum arbitrium, ideo quantum ad arbitrii libertatem [anima humana] praecellit omnem virtutem corporalem; ac per hoc cuncta nata sunt sibi servire, nihil autem sibi dominati habet nisi solus Deus, non fatum seu vis positionis siderum».

LINGUAGGIO ED ERMENEUTICA

Predicatori e pescatori

Alcune metafore marine nell'esegesi biblica
e nei sermoni di Bonaventura

BARBARA FAES*

L'intento di questa breve indagine è duplice: in primo luogo esaminare come l'esegesi di Bonaventura di un episodio evangelico venga utilizzata nei suoi sermoni; per lui infatti, come del resto per i maestri di teologia del secolo XIII, vi è una stretta relazione tra insegnamento biblico e predicazione e ciò è ben documentabile nei suoi sermoni nei quali numerosi e frequenti sono i prestiti soprattutto dal Commento al Vangelo di Luca, che con quello a Giovanni e all'Ecclesiaste, costituiscono l'autentico suo *corpus* esegetico. In secondo luogo in questi due ambiti, esegetico ed omiletico, illustrare l'uso del significato di alcune metafore marine.

Perché scegliere proprio questo tema a prima vista un po' insolito? Perché nei miti e nelle produzioni poetiche, letterarie e religiose espresse dalle culture che si affacciano sui mari, *in primis* in quelle del bacino mediterraneo¹, il mare e tutto ciò che vi è connesso — pesci, pescatori, reti, barche, tempeste, porti, naufragi — costituisce uno dei temi preferiti, conosce molteplici trattazioni e un largo sviluppo nel corso dei secoli. Ciò a partire almeno dall'antichità classica (si pensi soltanto al fortunoso periplo marino di Ulisse), per subire successivamente nella tarda antichità soprattutto ad opera dei teologi cristiani greci e latini (per esempio Clemente Alessan-

* CNR, Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno.

1. Tuttavia non esclusivamente, dal momento che esistono anche le culture dei mari del Nord, come attesta uno dei testi narrativi medievali più famosi, la *Navigatio sancti Brendani*.

drino, Origene, Ambrogio, Agostino) una radicale trasformazione, con il diventare una grande metafora, dare origine a un'abbondante e minuziosa simbolica marina, e su questa linea proseguire nel Medioevo. Detto altrimenti, agli scrittori cristiani dei primi secoli e più tardi ai medievali non interessa sapere che cosa sia propriamente il mare, quali ne siano le caratteristiche morfologiche oppure batimetriche (profondità dei fondali) — mare per essi è un qualunque deposito di acque, generalmente profondo, sia salato che dolce² — ma, appunto, che cosa rappresenta. Intento di questi autori infatti è utilizzare il mare e i motivi letterari incentrati su strumenti, attività dell'uomo, luoghi, avvenimenti atmosferici che hanno stretta attinenza con esso, in funzione della loro riflessione esegetica, ecclesiologica e teologica, come ha illustrato a suo tempo Hugo Rahner nelle sue minuziose e dense esplorazioni documentarie riguardanti soprattutto letterati e filosofi del mondo classico e i padri della Chiesa³. Per esempio il mito di Ulisse e delle sirene è interpretato da Ambrogio così: la vita del cristiano è, come quella di Ulisse, un viaggio nel mare procelloso e infido, ossia un viaggio nel mondo agitato dagli spiriti immondi, con il pensiero volto al porto finale, la vita eterna; la nave che lo trasporta rappresenta la chiesa, il cui albero maestro è la croce cui occorre essere legati con vincoli spirituali, come fece Ulisse alla vista delle sirene per non cedere alle

2. Di qui la sinonimia mare/lago. Così il "lago di Tiberiade" è spesso chiamato "mare di Tiberiade", cfr. per esempio BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. 5, n. 3, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, VII, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1895, p. 113b. Secondo Isidoro di Siviglia «il mare è il luogo nel quale confluiscono tutte le acque. Ogni deposito d'acqua sia salata che dolce infatti, solo impropriamente prende il nome di mare [...]. Propriamente il mare è stato chiamato così, perché le sue acque sono amare», cfr. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, W.M. Lindsay (ed.), Clarendon, Oxford 1985, XIII, 14; PL 82, 483C (traduzione mia).

3. H. RAHNER, *Simboli della chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, ed. San Paolo, Ciniello Balsamo 1995² reprint; più recentemente con particolare riferimento all'alto Medioevo e all'Eriugena, P. DRONKE, *The Sea*, in ID., *Imagination in the Late Pagan and Early Christian World. The first nine Centuries A.D.*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003, pp. 69–100.

loro lusinghe, simbolo dell'allettante razionalismo delle eresie e dei piaceri mondani⁴.

Ora se, come accennato, il significato della simbolica marina nelle sue molteplici declinazioni è stato abbondantemente analizzato da Hugo Rahner nel volume citato soprattutto per quanto riguarda la tarda antichità⁵, e il tema del mare nel primo Medioevo da Peter Dronke, non mi sembra si possa dire altrettanto per il secolo XIII, benché proprio in questo periodo per illustrare adeguatamente la pregnanza delle Scritture si sviluppano, in particolare nell'esegesi biblica universitaria, tutte le potenzialità del ricorso e della messa in opera del modello interpretativo dei quattro sensi, letterale e spirituale, a sua volta articolato in allegorico, morale e analogico, e si tenda a privilegiare tutta la fecondità dell'articolazione del senso spirituale. Ecco perché si è ritenuto opportuna una breve escursione nel secolo XIII, assumendo come caso di studio proprio Bonaventura, poiché da esso è possibile attingere un nutrito materiale di indagine per questo argomento avendo a disposizione i suoi commenti esegetici e intere collezioni di sermoni.

I

Per quanto riguarda il primo punto, ossia lo stretto nesso esegetico e predicazione, si adducono due esempi. Il primo concerne l'inizio — costituito, come solitamente d'uso, da una citazione scritturistica — del proemio di Bonaventura al suo Commento a Luca e l'utilizzazione di questo inizio di proemio nel protema di un suo

4. AMBROSIVS MEDIOLANENSIS, *Expositiones Evangelii secundum Lucam*, C. Schenkl, H. Schenkl (edd.), Tempsky, Pragae – Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1902 (CSEL 32/4), IV, nn. 1-3, pp. 138-141.

5. In particolare nella parte di esso dall'evocativo titolo *Antenna crucis*, che tratta di Ulisse — legato all'albero della nave per non soggiacere alle malie delle sirene — del mare, della nave di legno, della croce come albero e antenna, del naufragio e delle tavole della salvezza, della navicella di Pietro per la storia del simbolo del primato mondano, dell'arca di Noè come nave della salvezza, dell'arrivo in porto.

sermone domenicale. Il proemio si apre con il passo di Isaia 61,1 ripreso nel Vangelo di Luca 4,18:

Lo spirito del Signore Dio è su di me, perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione; mi ha mandato a portare il lieto annuncio ai miseri, a fasciare le piaghe dei cuori spezzati, a proclamare la libertà degli schiavi, la scarcerazione dei prigionieri (*Is* 61,1)⁶.

Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione e mi ha mandato a portare ai poveri il lieto annuncio, a proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; a rimettere in libertà gli oppressi (*Lc* 4,18)⁷.

Il dottore serafico giustifica questa sua scelta, con l'affermare che, cercando una parola introduttiva al Vangelo di Luca, la più idonea è quella riferita dallo stesso evangelista, ossia che Cristo all'inizio della sua predicazione ha fatto suo il passo presentato, che si legge nel capitolo quarto di Luca ed è desunto da Isaia 61⁸.

Iniziando il suo lavoro esegetico a partire dal passo in cui è delineata la finalità del ministero di predicazione, utilizzandolo poi per descrivere chi in senso generale sono gli interlocutori dell'insegnamento del messaggio evangelico — sono rispettivamente il docente (*doctor* o maestro di teologia) e l'uditore — e le qualità che devono possedere, già in questo proemio Bonaventura indica lo stretta relazione tra *lectio*/insegnamento e predicazione (che con il disputare erano le attività proprie del maestro di teologia): *legere*, ossia esporre, commentare, insegnare il Vangelo, è predicare la parola di Dio e poiché, come afferma Gregorio Magno chi non ha carità verso l'altro, non può assumere in alcun modo il compito di predicare, chi insegna deve essere infiammato di carità fraterna.

6. *Is* 61,1: «Spiritus Domini super me eo quod unxerit Dominus me, ad annuntiandum mansuetis misit me, ut mederer contritis corde, et praedicarem captivis indulgentiam et clausis apertionem».

7. *Lc* 4,18: «Spiritus Domini super me: propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me, sanare contritos corde, praedicare captivis remissionem et caecis visum».

8. BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Lucae, proem.*, n. 1, p. 3a.

Carità verso il prossimo, è una delle qualità che contraddistingue il vero maestro, il *doctor*, nell'esercizio della sua attività accademica; le altre due sono: essere unto dalla grazia divina e formato alla pura obbedienza⁹.

Ora è significativo che le tre qualità che deve possedere il maestro, il *doctor*, quando insegna il Vangelo, siano le medesime del predicatore: dunque di chi espone, ossia commenta un testo sacro, e di chi predica un sermone. Bonaventura infatti le attribuisce esplicitamente al predicatore nel protema al sermone domenicale n. 18, che presenta la stessa citazione da Isaia 61,1 e riprende alla lettera, pur sintetizzandoli proprio i paragrafi 3-5 del proemio al Commento a Luca¹⁰. Questo è un palese esempio della stretta relazione tra esegesi biblica e sermoni, più precisamente di un riuso letterale in uno di questi — appunto il n. 18 — di un passo del Commento a Luca.

Jacques Guy Bougerol, curatore dell'edizione dei sermoni domenicali di Bonaventura, ha segnalato in 25 di essi ben 56 richiami dal Commento a Luca e ne ha offerti alcuni esempi¹¹. Da questo — che presenta un vero trattato sulla predicazione allorché Bonaventura espone il c. 9,1-17 del Vangelo lucano¹² — e dai protemi dei sermoni domenicali si possono ricostruire molti tratti della fisionomia del buon predicatore. Tra questi, oltre a quelli già elen-

9. *Ibidem*, nn. 3-5, pp. 3a-4a.

10. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Sermo n. 18 Dominica quarta in quadragesima, prothema*, in ID., *Sermones dominicales ad fidem codicum nunc denuo editi*, J.G. BOUGEROL (ed.), Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata 1977, p. 258: «*Spiritus Domini super me, eo quod unxerit Dominus me, ad annuntiandum mansuetis misit me etc.* In verbo secundo loco proposito sumpto de Isaia (61,1) sufficienter describitur qualis debeat esse praedicator, quia primo debet esse unctus superna gratia, secundo debet esse institutus ex mera oboedientia, tertio debet esse inflammatum fraterna benevolentia. Per primum ordinatur homo ad se ipsum, per secundum ad Deum, per tertium ad proximum».

11. J.G. BOUGEROL, *Introduzione*, in SAN BONAVENTURA, *Sermoni domenicali*, in *Opere di san Bonaventura X, Sermoni*, trad. it. di E. Mariani, Città Nuova, Roma 1992, p. 11.

12. BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. 9, nn. 1-28, pp. 216a-224b.

cati, l'essere immune da ostentazione, ambizione e adulazione¹³; le modalità dell'efficacia del suo annuncio¹⁴; l'oggetto di questo, ossia il regno di Dio, con il quale si può intendere o la dottrina della verità o la grazia dello Spirito santo o la gloria eterna¹⁵; i segni che attestano che egli è inviato da Dio a predicare il Vangelo¹⁶. Inoltre, da parte dell'uditore, la disposizione a essere umile, mite e fedele, affinché su di lui abbia presa l'insegnamento scritturistico¹⁷. Un utile esercizio per costruire un profilo completo del predicatore sarebbe analizzare in dettaglio tutti i proemi dei sermoni domenicali e compararli con i corrispettivi passi della produzione esegetica di Bonaventura.

Il secondo esempio scelto è interessante, perché attesta ancora una volta l'uso da parte di Bonaventura di motivi della sua esegesi scritturistica nel costruire il protema di un suo sermone domenicale, e perché introduce al tema delle metafore marine, oggetto del secondo punto della nostra indagine.

Anche in questo caso è opportuno partire dal Commento di Bonaventura a Luca, anzi preliminarmente da alcuni tratti caratterizzanti il racconto di questo evangelista. Nel c. 5, 1-11 Luca narra il primo dei tre miracoli operato da Gesù *in aquis* ovvero nel lago di Tiberiade; si tratta dell'episodio della pesca miracolosa, in seguito alla quale, come è noto, il pescatore Simone/Pietro e i suoi compagni, Giacomo e Giovanni, abbandonano tutto per seguirlo¹⁸. Gesù sta predicando nei pressi di questo lago. Poiché la folla numerosa si accalca intorno a lui, sale su una delle due barche ormeggiate

13. *Ibidem*, c. 4, n. 98, p. 112b.

14. *Ibidem*, c. 12, n. 19, p. 315a-b.

15. *Ibidem*, c. 9, n. 3, p. 217a-b.

16. *Ibidem*, c. 9, n. 4, pp. 217b-218a.

17. *Ibidem*, *proem.*, n. 6, p. 4a.

18. Gli altri due miracoli sono quello della tempesta sedata (*Mt* 8,23-27; *Mc* 4,35-41; *Lc* 8,22-25) e di Gesù che cammina sulle acque (*Mt* 14,22-33; *Mc* 6,45-52; *Gv* 6,16-21). Di quest'ultimo miracolo non si tratta in questa sede. Da notare che il miracolo della pesca miracolosa è descritto in due distinte occasioni: agli inizi della predicazione di Gesù (*Mc* 1,16-20, *Mt* 4,18-22 e *Lc* 5,1-11) e dopo la sua risurrezione (*Gv* 21,1-14).

in spiaggia, quella di Simone/Pietro e da lì continua a predicare. Finito di parlare, intima a costui di prendere il largo (*duc in altum*) e di calare, stendere in acqua (*laxare*) le reti per la pesca (*Lc* 5,4). Simone è sconsolato, ma ubbidisce perché ha fiducia nella sua parola, risponde infatti: «Maestro, abbiamo faticato tutta la notte e non abbiamo preso nulla, ma sulla tua parola stenderò (*laxabo*) la rete in acqua» (*Lc* 5,5)¹⁹. Simone dunque cala le reti ed ecco queste si riempiono di un'enorme quantità di pesci tanto da rompersi (*Lc* 5,6). Vengono allora chiamati in soccorso i pescatori dell'altra barca, ma anch'essa come quella di Simone rischia di affondare per l'eccessivo peso (*Lc* 5,7).

Ora di questi passi Bonaventura nel suo Commento fornisce una duplice interpretazione²⁰: letterale e spirituale, più precisamente morale. Ai fini della nostra indagine interessa soprattutto la seconda, perché è ripresa nel protema del sermone domenicale n. 5.

In senso morale, Cristo che ammaestra la folla dalla barca rappresenta il modello del predicatore, la folla che preme quello dell'ascoltatore²¹; i tre pescatori — Simone, Giacomo e Giovanni con le loro barche, le reti e l'indicazione del percorso da seguire per ottenere una pesca abbondante — rappresentano i predicatori: infatti a Simone, stupito e tremante per la sua condizione di peccatore che invita pertanto Gesù ad allontanarsi da lui, Costui risponde: «Non temere da questo momento sarai pescatore di uomini»²². Le due barche che solcano il lago indicano l'obbedienza e la pazienza: la prima esercita alla fatica, la seconda sostiene nel dolore²³; le reti il discernimento e la capacità espressiva (*locutio*) strettamente con-

19. *Lc* 5,5: «Praeceptor, per totam noctem laborantes, nihil cepimus; in verbo autem tuo laxabo retem».

20. Questi passi non esauriscono l'episodio della pesca miracolosa. Esso infatti prosegue nei suoi esiti (*Lc* 5,8–11) con la chiamata e vocazione di Simone che diventerà pescatore di uomini e dei primi discepoli Giacomo e Giovanni, che tratte le barche a terra, lasciano tutto per seguire Gesù.

21. BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. 5, nn. 7–8, pp. 114b–115a.

22. *Ibidem*, c. 5, n. 14, p. 116b.

23. *Ibidem*, c. 5, n. 15, p. 116b–117a.

nessi per opera dello Spirito santo, che il predicatore deve possedere per istruire il popolo. Queste reti poi, intessute, indicano come costruire i sermoni: essi vanno composti con le parole della Scrittura combinate ordinatamente e devono essere informati a criteri di utilità più che di sottigliezza sì da catturare più facilmente i laici illetterati che i chierici eruditi²⁴. Infine l'invito di Gesù a Simone di condurre le barche al largo e calare le reti per la cattura («duc in altum et laxate retia vestra in capturam» Lc 5,4) indica che per pescare fruttuosamente è necessario ascendere all'apice della perfezione della vita e congiuntamente — secondo l'esempio del Salvatore — calare le reti per la cattura, per mezzo della predicazione. Ecco perché, conclude Bonaventura, il compito di predicare spetta principalmente a coloro che potranno ascendere all'apice della perfezione («... ad illos spectat potissime retia in praedicatione laxare, qui ad perfectionis apicem potuerunt ascendere»²⁵).

L'interpretazione "morale" di Bonaventura dei principali momenti della pesca miracolosa — costituiti dal luogo in cui avviene l'episodio (il grande lago di Tiberiade), dagli attori (Gesù, la folla a terra, i pescatori che dopo la lunga fatica notturna tornano a mani vuote), e tutto lo strumentario marino (barche e reti che si rompono) — permette di delineare ulteriori tratti, rispetto a quelli già segnalati all'inizio, della figura del predicatore, della sua attività, del suo pubblico. Anzitutto Cristo che predica alla folla è — come detto — il modello del predicatore; i tre pescatori che incontrano Gesù e colpiti dal suo annuncio e dal miracolo abbandonano le loro materiali attività marinare, lo seguono e diventano pescatori di uomini²⁶, rappresentano i predicatori della parola divina che cattura e trascina le folle. I requisiti per una predicazione efficace sono per chi predica possedere capacità di discernimento (oggi diremmo un certo intuito psicologico nel cogliere, vedere chi ha di fronte e l'ascolta) e di espressione (*locutio*); costruire inoltre i suoi sermoni sulla trama ordinata del tessuto scritturistico; non fare sfoggio di

24. *Ibidem*, c. 5, n. 16, p. 117a.

25. *Ibidem*, c. 5, n. 17, p. 117a-b.

26. Oltre a Lc 5,10, Mt 4,19.

sottigliezze, ma puntare all'utilità del messaggio veicolato nel sermone: queste sono le caratteristiche principali della sua rete, cioè della sua predicazione, che così ha maggior presa sul popolo analfabeta che sul dotto acculturato. Ma vi è di più: se queste sono caratteristiche tecniche per raggiungere l'efficacia, la buona riuscita di una predicazione, vi è una qualità del predicatore non iscrivibile in nessun tipo di tecnica attinente al complesso delle arti retoriche. Si tratta di una qualità etico-ascetica che coinvolge tutta la sua persona, in quanto uomo chiamato da Dio e da lui inviato a proclamare al mondo il Suo annuncio: essa consiste nel progredire in una vita di perfezione sempre maggiore fino a raggiungere la sommità di essa²⁷; questa sola lo titola ad assumere l'impegnativo compito di predicare agli altri (gettare le reti) per prenderli in esse.

Ma chi sono i pesci catturati numerosi e perché riuniti nelle reti le rompono? Per Bonaventura essi rappresentano la riunione di tutti coloro che prima della resurrezione sono chiamati a far parte della chiesa, ma poiché da quest'ultima una volta entrati molti escono, ecco significata la rottura delle reti²⁸.

Diverso è il significato della cattura dei pesci nel racconto della pesca miracolosa secondo il Vangelo di Giovanni (Gv 21,1-14) avvenuta dopo la resurrezione. Per Bonaventura, che commenta questo motivo nel Vangelo di Giovanni appellandosi esplicitamente all'efficace esegesi di Gregorio Magno²⁹, la cattura dei pesci ha un chiaro valore escatologico: significa la riunione degli eletti nella gloria dopo la resurrezione, e poiché in questa riunione nessuno entra per poi uscirne, in altre parole la chiesa degli eletti riposa in

27. Qui Bonaventura parla solo di perfezione di vita, nel Commento al Vangelo di Giovanni anche di dottrina, cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentarius in Evangelium Ioannis*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, VI, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1893, c. 21, n. 12, p. 521a.

28. Id., *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. 5, n. 12, p. 116a.

29. GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, II, *Homilia* 24, n. 3, R. Etaix (ed.), Brepols, Turnhout 1999 (CCSL 141), p. 198.

pace e non è lacerata da alcun dissenso o eresia, ecco perché la rete benché piena di grossi pesci non si rompe³⁰.

Il significato spirituale da Bonaventura individuato nella pesca miracolosa, commentando questo episodio nel Vangelo di Giovanni, dal punto di vista dottrinale, soprattutto dell'*historia salutis*, mi sembra più profondo e articolato rispetto a quello presentato nel suo Commento a Luca, in particolare perché interpreta tre motivi, quello della notte, del mattino e delle reti traboccanti di pesce, non sviluppati in quest'ultimo. I pescatori sono i predicatori. La notte indica il tempo della Legge per l'oscurità con cui adombra la vera rappresentazione delle cose. Coloro che vanno a pesca di notte, ossia nel tempo della Legge, non prendono nulla, perché «la Legge non conduce nessuno alla perfezione» (*Eb* 7,19). Di mattino, cioè nel tempo della Grazia, appare Cristo: allora si riempiono le reti, perché dopo il suo avvento la verità si è resa manifesta nella sua carne e i pesci sono presi nella rete della chiesa. I pesci sono i fedeli che i predicatori attirano a sé, conducendoli alla vita con i loro buoni esempi³¹.

Il protema del sermone domenicale n. 5 illustra solo un particolare dell'intero episodio della pesca miracolosa, quello enunciato nella pericope lucana 5,5 «Maestro, abbiamo faticato tutta la notte e non abbiamo preso nulla, ma sulla tua parola stenderò la rete in acqua». In esso Bonaventura sintetizza il significato spirituale del passo evangelico sulla linea dell'esposizione fornita nel Commento a Luca, ma allo stesso tempo lo chiarisce con maggiore incisività, prospettando un'altra figura del vero predicatore, la più completa e direi conclusiva. La rete è la predicazione con cui si catturano gli uomini, come con la rete i pesci; il pescatore è il predicatore cui spetta stendere (*laxare*) in acqua le reti, ossia stendere i sermoni, lavarli — come fanno i pescatori scesi dalle barche con le loro reti (*Lc* 5,2) —, ossia ripulirli e abbellirli, e completarli confermandoli con citazioni autoritative. Ma se il maestro, ossia Dio, non

30. BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Ioannis*, c. 21, n. 26 quaest. 1, p. 524a.

31. *Ibidem*, c. 21, n. 12, p. 521a.

intima che è per la sicura fiducia nella sua parola (*verbo suo*) che vanno calate le reti in acqua³², la stessa predicazione non è chiara ossia veritiera, ma tenebrosa per l'oscurità apportata dall'errore, e questo indica *per totam noctem*; faticosa per il duro lavoro, e questo indica *laborantes*; infruttuosa per la fatica sprecata, e questo indica *nihil cepimus*. Ecco perché, conclude Bonaventura, occorre prima di tutto pregare il Signore affinché nella sua grazia e pietà *verbo suo*, con la sua parola, lavi la rete, ovvero il nostro sermone, eliminando tutte le scorie che lo rendono oscuro, ostico, infruttuoso; occorre che lo apra alla chiarezza della verità, rimuovendo da noi l'oscurità dell'errore; alla dolcezza della quiete, rimuovendo il peso della nostra fatica; alla fruttuosità della carità, rimuovendo la sterilità del nostro operare. Questo è l'emblema del vero predicatore: essere intellettualmente lucido, dolce di sentimenti, fecondo nei risultati³³.

II

Se nell'episodio della pesca miracolosa il mare o meglio il lago di Tiberiade, non è in primo piano nella narrazione, ma ne costituisce lo sfondo neutro e la mancanza di pesce — almeno secondo l'interpretazione di Bonaventura — sembra dovuta più all'incapacità, ai tentativi falliti dei pescatori che alla natura dei fondali, negli altri due miracoli operati da Cristo sulle acque — sedando la tempesta e camminando su di esse — è sempre un'energia negativa della natura, terrificante e pericolosa da dominare. Questa del resto è l'indicazione che emerge non solo dal racconto di questi due miracoli, ma da numerosi passi vetero-testamentari riguardanti il mare³⁴: l'uo-

32. In altre parole mi sembra che Bonaventura intenda dire che Simone calerà le reti perché ha fiducia certa nella forza o potenza di agire di Gesù di operare il miracolo di una pesca abbondante, e non nelle sue forze e capacità rivelatesi infatti inani durante la pesca notturna, finita miseramente, cfr. BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. 5, n. 10, p. 115b, dove si parla esplicitamente di *certitudo confidentiae* o di «confidentia vera quae non innititur propriis viribus sed divinis».

33. BONAVENTURA, *Sermo* n. 5 *Dominica quarta Adventus, prothema*, in ID., *Sermones dominicales*, p. 163.

34. Per esempio *Es* 15,8 e 10; *Gio* 2,4 e 6; *Sal* 106, 25-27.

mo biblico ha, se non sempre terrore, comunque una forte ripulsa nei confronti di esso, che percepisce come un elemento misterioso, dall'equilibrio instabile, inaffidabile, estraneo ed ostile, luogo di potenze oscure e demoniache³⁵. Ora, l'esegesi scritturistica patristica e medievale, cogliendo e sottolineando principalmente ma non esclusivamente l'aspetto negativo del mare³⁶, ne fa una della metafore più potenti dei pericoli del mondo, delle insidie diaboliche, dei mali cui l'uomo incorre peccando nella sua fragilità spirituale. Come spiega per esempio Agostino in un passo di icastica efficacia nel quale intreccia sapientemente il mare del salmo 64,6, con la parabola della rete (Mt 13,47-50)

il mare indica simbolicamente questo mondo (*hoc saeculum*), amaro per la salsedine, violento per le tempeste, dove gli uomini pervertiti e deformati dalla cupidigia sono diventati come pesci che a vicenda si divorano. Osservate il mare amaro, il mare malvagio, il mare ribollente di onde; osservate di quali uomini è pieno³⁷.

35. Un'eccezione sono il salmo 104,25-26 e il salmo 148,7, nel quale il mare è invitato a intonare la sua lode a Dio.

36. Il simbolismo del mare ha talvolta un significato positivo, per esempio quando per Origene, Massimo il Confessore, Ambrogio, Gerolamo indica le Scritture. Questa accezione positiva si ritrova anche in Eriugena (*Periphyseon* [*De diuisione naturae*], IV, c. 2, PL 122, 744A-B), come ritiene Dronke (*The Sea*, pp. 73-74) che si richiama tuttavia a un'altra fonte di Giovanni Scoto, ossia a Dionigi, che in *De caelesti hierarchia*, IX, 3, PG 3, 261A accenna «all'oceano infinito e sovrabbondante della luce divina generosamente disposta a concedersi», e alla quale tutte le nature aspirano a ritornare.

37. AGOSTINO, *Commento ai salmi*, a cura di M. Simonetti, Mondadori, Fondazione L. Valla, Milano 1988, *Salmo* 64, n. 9, p. 209; cfr. AUGUSTINUS HIPPOENSIS, *Enarrationes in Psalmos* 51-100, E. Dekkers, I. Fraipont (edd.), Brepols, Turnhout 1956 (CCSL 39), *Ps* 64, p. 832,16-21: «mare enim in figura dicitur saeculum hoc, salsitate amarum, procellis turbulentum, ubi homines cupiditatibus perversis et pravis facti sunt uelut pisces invicem se devorantes. Adtendite mare malum, mare amarum, fluctibus saevum: adtendite qualibus hominibus plenum sit». Sul mare amaro e cattivo, cfr. le indagini di RAHNER, *Simboli della chiesa*, pp. 459-509, con ampio ricorso a testimonianze della classicità, scritturistiche e patristiche greche e latine. Per il simbolismo del mare in Agostino, cfr. almeno H. RONDET, *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, in *Augustinus Magister*, Études augustiniennes, Paris 1954, t. II, pp. 691-701.

La rete che gettata in mare cattura pesci di ogni genere è la rete della fede nella quale oggi convivono buoni e perversi e nella quale ci si deve rallegrare di poter nuotare, perché nel mare infuriato ancora le tempeste. La rete dai pescatori tratta a riva (la riva indica la fine del mare) per selezionare i pesci buoni dai cattivi indica cosa avverrà alla fine del mondo: appunto la separazione degli uomini buoni dai cattivi ad opera degli angeli che getteranno questi ultimi nel fuoco eterno³⁸.

Ma veniamo al secondo dei miracoli di Gesù *in aquis*, quello riguardante la tempesta sedata. Come il precedente, ancora una volta è opportuno partire dal testo scritturistico. Il racconto — riportato in termini simili da Matteo 8,23–27, Marco 4,35–41 e Luca 8,22–25 — narra di Gesù che sale su una barca con i suoi discepoli e naviga per raggiungere l'altra sponda del lago (*Mc* 4,35 e *Lc* 8,22). Mentre dorme, ecco scatenarsi una tempesta di vento e acqua così violenta da sommergere la barca. Svegliato dai discepoli terrorizzati che lo implorano di salvarli, Gesù li apostrofa come uomini di poca fede per la loro paura, impone al vento e al mare di placarsi, e questi elementi gli obbediscono. Allora gli astanti stupiti e impauriti si chiedono chi sia colui cui anche il vento e il mare obbediscono. Sia nell'esegesi patristica che medievale — mi riferisco ancora una volta ad Ambrogio e inoltre ad Agostino per la prima, a Bonaventura per la seconda — l'elemento centrale di riflessione è non tanto il complesso nautico e il suo corredo atmosferico, ossia il mare, la barca, il vento, la tempesta, ma l'interpretazione del sonno di Gesù tra i marosi della tempesta. Cosa significa questo suo dormire? Che non avverte nulla? Non si cura dei pericoli in cui incorrono i suoi discepoli? Oppure il sonno non riguarda lui ma chi in quel momento è con lui in barca?

L'interpretazione di Ambrogio che commenta Luca 8,22–25 è abbastanza singolare. Gesù che sale sulla barca significa la sua venuta in terra per radunare la chiesa; nessuno può attraversare il mare, cioè questo mondo, senza di lui, se perfino coloro che gli sono vicini in barca sono spesso turbati dalla tempesta delle tentazioni

38. AGOSTINO, *Commento ai salmi*, *Salmo* 64, n. 9, p. 210.

mondane e demoniache. Il sonno di Cristo significa che in mezzo alla burrasca, mentre gli altri sono atterriti, egli senza paura, tranquillamente dorme, non perché insensibile ai loro pericoli — Egli non sarebbe partecipe della nostra natura se non li condividesse — ma perché è sicuro della sua potenza di azione: dorme insomma imperturbabile — afferma Ambrogio — il corpo umano, fisico di Cristo, ma è attivo il suo potere divino in forza del quale fa cessare il vento, seda la tempesta, fa tornare la bonaccia, e così rafforza la poca fede degli astanti e toglie loro la paura di naufragare³⁹.

Diversa è l'interpretazione di *Mc 4,37* di Agostino secondo il quale non Gesù è addormentato, ma assopita nel cuore dell'uomo è la fede in Lui. Agostino dunque trasferisce con audacia lo stato del dormire da un soggetto a un altro e istituisce un serrato dialogo tra i due alla vista di ciò che succede nel mondo. Nel mare si scatena la tempesta che tutto sconvolge, ossia fuor di metafora nel mondo sicurezza e giustizia sono sovvertite, dal momento che in esso prosperano i malvagi, mentre i buoni sono in affanno. Dinnanzi a questo spettacolo di perversione che ribalta tutti i valori, l'uomo impaurito, confuso e sperduto si rivolge allora a Dio chiedendogli se questa sia la sua giustizia; e Dio gli risponde a sua volta domandando se questa sia la sua fede; se questo mai gli abbia promesso; se cioè egli sia diventato cristiano per avere prosperità in questa vita, quella prosperità caduca e destinata un giorno a finire e che ora l'uomo vede in questo mondo concessa ai malvagi. Durante la tempesta, dunque, Gesù dorme significa che nel cuore dell'uomo si è addormentata la fede in Lui; Gesù si sveglia che nel cuore dell'uomo si risveglia la sua fede; allora con l'aiuto divino costui capirà che la prosperità dei malvagi è passeggera e peritura, quella a lui promessa eterna e imperitura e così non temerà più di essere sommerso dalle onde⁴⁰.

Ancora diversa è l'interpretazione di Bonaventura che commentando l'episodio della tempesta sedata basandosi sul Vangelo

39. AMBROSIUS, *Expositiones Evangelii secundum Lucam*, VI, nn. 39–43, pp. 248–249.

40. AGOSTINO, *Commento ai salmi*, *Salmo 25*, n. 4, pp. 10–13.

di Luca, adotta — come spesso avviene nelle sue esposizioni — lo schema triadico, e soprattutto coglie nei tre momenti salienti dell'episodio le tappe del percorso penitenziale dell'anima durante la sua vita terrena. Interpretato dal punto di vista spirituale, il racconto per Bonaventura indica la liberazione dell'anima che si pente dalla tentazione del maligno per mezzo della grazia di Cristo. Egli individua infatti nella sequenza evangelica tre momenti: il salire di Cristo sulla barca, l'impeto della tempesta, la cessazione di quest'ultima, che designano rispettivamente la conversione dell'anima con l'aiuto di Cristo, la tentazione di essa, la sua consolazione.

Nella salita di Cristo si colgono tre aspetti che indicano come si estrinseca l'aiuto di Cristo: attraverso il suo esempio, perché salendo per primo in barca apre così il cammino agli altri; con il suo consiglio, perché invita i discepoli ad attraversare con lui il mare, ossia il mondo che è solo un passaggio; con la sua compagnia, perché insieme con essi Egli lo attraversa. Cristo fuor di metafora dà l'esempio di come salvarsi (salendo sulla barca); addita la via della salvezza (invitando i discepoli ad attraversare il mare con lui); resta in loro compagnia, ossia non li abbandona durante la perigliosa attraversata⁴¹.

Anche nell'impeto della tempesta, che rappresenta la tentazione dell'anima, si colgono tre elementi di cui il primo è centrale e fondante perché da esso in successione discendono come conseguenze gli altri due: si tratta ancora una volta del sonno di Cristo, che non investe la sua persona, ma l'uomo, il cui cuore è assopito non perché è intorpidita la sua fede, come riteneva Agostino, ma perché in lui dorme l'amore e la memoria di Cristo, che dunque, almeno qui, sembrano per Bonaventura più importanti della fede; il vento tempestoso, che è figura del diavolo tentatore; la barca in pericolo spinta dai marosi, che indica il turbamento dell'anima⁴².

Infine anche nella cessazione della tempesta che, come detto rappresenta la consolazione dell'anima, si colgono tre aspetti: la pre-

41. BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. 8, n. 43, p. 411.

42. *Ibidem*, n. 44, pp. 411-412.

ghiera nello svegliare Cristo, la devozione della mente nella tranquillità, l'onore reso a Dio⁴³.

A conclusione di questo breve *excursus* sull'uso delle metafore marine in Bonaventura è opportuno segnalare un'ulteriore interpretazione del racconto della tempesta sedata (questa volta in relazione a Mt 8,23) consegnata nel sermone 191 *de tempore*, polarizzata sull'approfondimento del significato della barca e della tempesta. Secondo il dottore francescano la barca è il simbolo dello stato di perfezione nella chiesa, ossia della vita religiosa. Gesù che sale su di essa seguito dai discepoli indica l'inizio salvifico della perfezione evangelica, perché, come la barca, essa è spinta dal soffio della gloria celeste, guidata dal timone della disciplina regolare, passa sopra il mare instabile delle realtà mondane⁴⁴. Lo scatenarsi della violenta tempesta che mette in pericolo la barca con il suo equipaggio rappresenta il multiforme tentativo di aggressione da parte del diavolo che mette in pericolo lo stato di perfezione nella chiesa, ossia la vita religiosa. Come una barca rischia l'affondo per le gocce d'acqua che a poco a poco la compenetrano, per i duri colpi inflitti dalle tempeste, per il peso eccessivo delle merci che trasporta, così essa rischia di essere sommersa dai piccoli difetti, dai peccati nascosti che la schiacciano, dalle attività mondane che l'opprimono⁴⁵.

A conclusione il sermone riporta un ampio e completo elenco di metafore nautiche, che nella ricchezza della loro polisemia costituiscono uno dei serbatoi più efficaci per attingere, illustrare, spiegare il significato teologico e morale del testo biblico e per catturare con la predicazione e immagini concrete il pubblico in ascolto, agevolando così la sua crescita spirituale. Esse riguardano tutta la componentistica della nave⁴⁶, il comandante con il suo equipaggio, il mare, ma anche il porto e la stella che indica la rotta ai naviganti:

43. *Ibidem*, n. 45, p. 412.

44. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Sermo* 191, in SAINT BONAVENTURE, *Sermons "de tempore"*. *Reportations du manuscrit Milan, Ambrosienne A. 11. sup.* Nouvelle édition critique par J.G. Bougerol, Editions Franciscaines, Paris 1990, nn. 1-2, p. 261.

45. *Ibidem*.

46. Cfr. già ISIDORUS, *Etymologiarum*, XIX, c. 2; PL 82, 666A-667B.

Inoltre, con il nome di nave si intende non soltanto la Chiesa, ma anche la perfezione ecclesiastica e ogni forma di vita religiosa e qualsiasi anima evangelica, come per mare si intende questo mondo tempestoso, profondo e pericoloso. Infatti della nave della Chiesa o della perfezione o dell'anima santa è timoniere Cristo o la ragione; albero è l'ordine contemplativo o l'intelletto; vela lo Spirito santo o il discernimento; vento la grazia o il libero arbitrio; marinai, ossia rematori, i ministri di Cristo, cioè i prelati, i predicatori e i confessori, o le quattro affezioni dell'anima, ovvero la speranza, il timore, il dolore e la gioia; remi le stesse virtù che muovono ad ogni bene; per poppa della nave intendiamo l'inizio della Chiesa o della perfezione o della vita religiosa o anche la stessa origine dell'uomo; per prua la fine della Chiesa o della vita religiosa o la morte dell'uomo; per parte mediana della nave intendiamo lo svilupparsi della Chiesa o della vita religiosa o della vita dell'uomo; per pellegrini, gli affetti malvagi o i pensieri; per àncora la dottrina del Vangelo o la fede; per porto la vita eterna o il pentimento; per stella la Vergine Maria; per pietra la carità di Cristo o la compunzione o la devozione dell'anima⁴⁷.

47. BONAVENTURA, *Sermo* 191, n. 4, p. 262: «Intelligitur autem navis nomine non solum Ecclesia, sed ecclesiastica perfectio et omnis religio et quaelibet anima evangelica, sicut per mare intelligitur mundus iste procellosus, profundus et periculosus. Navis autem Ecclesiae vel perfectionis sive animae sanctae; rector est Christus sive ratio; arbor ordo contemplativus sive intellectus; velum Spiritus sanctus sive discretio; ventus gratia sive liberum arbitrium; nautae sive remiges cooperatores Christi, praelati et praedicatores et confessores sive quatuor affectiones, spes, timor, dolor et gaudium; remi sunt ipsae virtutes moventes ad omne bonum; per puppim autem navis intelligimus initium Ecclesiae vel perfectionis vel religionis vel etiam ipsum ortum hominis; per proram intelligimus finem Ecclesiae vel religionis vel exitum hominis; per medium navis processum Ecclesiae vel religionis vel vitae hominis; per peregrinos <affectus> malos sive cogitationes; per ancoram doctrinam evangelii sive fidem; per portum vitam aeternam sive paenitentiam; per stellam Virginem Mariam; per lapidem caritatem Christi sive compunctionem vel animae devotionem» (traduzione mia).

Per un'ermeneutica della testimonianza in Bonaventura da Bagnoregio

PAOLA MÜLLER*

Negli ultimi decenni si è sviluppato uno stimolante dibattito sullo status epistemico della testimonianza¹, sul «fondamento logico della certezza della testimonianza» e sull'«importanza logica della testimonianza»² e le problematiche ad essa connesse. L'interesse è volto a individuare se la testimonianza sia in grado di fornire di per sé le ragioni della propria attendibilità o se l'affidabilità di una testimonianza sia da ricondurre a quella della percezione, della memoria e della ragione di chi la fornisce. In altri termini ci si chiede se la testimonianza sia origine di evidenza, se sia fonte primaria di conoscenza o piuttosto uno strumento per trasmettere una conoscenza acquisita in altro modo. Si vuole inoltre determinare quando sia lecito accettare una testimonianza.

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

1. E. CASTELLI (a cura di), *La testimonianza: atti del convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall'Istituto di studi filosofici*: Roma, 5–11 gennaio 1972, Istituto di studi filosofici, Roma 1972; P. CIARDELLA, M. GRONCHI (a cura di), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Città Nuova, Roma 2000; J. LACKEY, E. SOSA, *The Epistemology of Testimony*, Oxford University Press, New York 2006; J. LACKEY, *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*, Oxford University Press, New York 2008; A. LIVI, F. SILLI, *Logica della testimonianza. Quando credere è ragionevole*, Lateran University Press, Roma 2007; N. VASSALLO, *Per sentito dire. Conoscenza e testimonianza*, Feltrinelli, Milano 2011.

2. A.V. FABRIZIANI, *Per una epistemologia della testimonianza. L'approccio «antiriduzionista» di Ernst Naville*, in E. NAVILLE, A.V. FABRIZIANI (a cura di), *La logica della testimonianza*, CLEUP, Padova 2015, pp. 7–22, p.13.

Tale dibattito, che trova interlocutori già in Locke, Hume, Cartesio e Reid³, pone una serie di problematiche che vanno oltre quelle epistemologiche. Implica in primo luogo una riflessione sul soggetto che acquisisce conoscenza attraverso una testimonianza: esso deve già possedere delle abilità cognitivo-epistemiche che lo mettano nella condizione di comprendere un contenuto informativo che gli viene trasmesso come vero.

Pone inoltre interrogativi circa il rapporto tra testimonianza e chi la riceve, tra il testimone e la testimonianza stessa. La testimonianza infatti viene trasmessa attraverso il linguaggio (parlato o scritto che sia), che deve comunicare in modo non ambiguo in vista dell'efficacia epistemica e dell'attendibilità della stessa testimonianza. Come affermava già Agostino: «Il linguaggio è stato senza dubbio istituito non perché gli uomini si ingannino reciprocamente, ma perché ciascuno porti a conoscenza degli altri i propri pensieri»⁴. In quanto veicolata dal linguaggio, la conoscenza per testimonianza è strettamente legata alla conoscenza proposizionale e alla giustificazione.

“Credo che *p* sia vera” non rivela che *p* sia vera, significa piuttosto che il soggetto accetta quanto espresso da *p*. Da ciò segue una serie di interrogativi: la testimonianza fornisce delle ragioni per dare il proprio assenso a una proposizione? Se sì, quali sono? Che carattere devono avere? In altre parole: la testimonianza offre una conoscenza vera giustificata?

È importante inoltre non confondere la testimonianza con la conoscenza inferenziale, in base alla quale l'ascoltatore conosce la conclusione sulla base delle argomentazioni che sente.

3. C.A.J COADY, *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford University Press, New York 1993.

4. SANT'AGOSTINO, *Manuale sulla fede, sulla speranza e sulla carità*, trad. it. di L. Alici, in *Opere di sant'Agostino*, VI/2, *La vera religione*, Città Nuova, Roma 1995, pp. 449–623, p. 501 (nuova ed.: SANT'AGOSTINO, *Fede speranza carità. Enchiridion*, a cura di L. Alici, Città Nuova, Roma 2001); AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enchiridion de fide, spe et charitate*, E. Evans (ed.), Brepols, Turnhout 1969 (CCSL 46), cap. 7, p. 62: «et utique uerba propterea sunt instituta non per quae inuicem se homines fallant sed per quae in alterius quisque notitiam cogitationes suas perferat».

Pochi sono gli studi sulla testimonianza come fonte di conoscenza in ambito medievale⁵ e antico. Lo stesso Aristotele aveva dedicato al tema della testimonianza solo un breve accenno nella *Retorica*⁶, facendola rientrare nell'elenco delle argomentazioni persuasive non tecniche, cioè quelle che il retore non deve provare, proprie soprattutto dei discorsi giudiziari: il testo delle leggi, le convenzioni, le dichiarazioni sotto tortura e i giuramenti.

1. *Auctoritas* e testimonianza

Nell'epoca di mezzo non è stata tematizzata esplicitamente la testimonianza come modalità epistemica, sebbene tutti gli autori si avvalgano dell'*argumentum ab auctoritate*, spesso inteso e utilizzato sullo stesso piano dell'argomentazione razionale e di quello dell'evidenza derivante dall'esperienza.

I maestri medievali erano soliti avallare le proprie tesi attraverso citazioni di opere di autori precedenti presentandole a garanzia di verità di quanto essi stessi stavano esponendo. L'autorità cui si rifacevano, serviva dunque a legittimare le tesi espresse. L'*auctoritas* non è una proprietà della persona, quanto piuttosto dei testi, di opere precedenti utilizzate come garanzia di verità. Data la sua *auctoritas* la *sententia* o enunciazione si presenta con valore di autenticità: le autorità sono autentiche⁷.

5. P. KING, N. BALLANTYNE, *Augustine on Testimony*, «Canadian Journal of Philosophy» 39/2 (2009), pp. 195–214; E. STUMP, *Faith, Wisdom and the Knowledge through Testimony*, in L.F. GOINS, T. O'CONNOR (eds.), *Religious Faith and Intellectual Virtue*, Oxford University Press, New York 2014, pp. 204–230; M.K. SIEBERT, *Aquinas on Testimonial Justification: Faith and Opinion*, «Review of Metaphysics» 69/3 (2016), pp. 555–582. A.A. Robiglio ha tenuto una relazione dal titolo *Il problema della testimonianza in Tommaso d'Aquino: aspetti epistemologici* al XXI Convegno della SISPM (Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale) *Filosofia e scienza nel Medioevo* tenutosi a Fisciano dal 10 al 12 settembre 2014, il cui testo non è ancora uscito a stampa.

6. ARISTOTELES, *Rhetorica*, I A 15, 1375a 21–1376a 33.

7. I. BIFFI, *Figure del pensiero medievale*, vol. I, *Fondamento e inizi. IV–IX secolo*, Jaca Book, Milano 2009, p. 11.

I testi di cui si nutre la scolastica sono quelli elaborati dalle civiltà precedenti: il Cristianesimo e il pensiero antico arricchito dal suo passaggio attraverso il mondo arabo.

Lo sviluppo della *quaestio* come metodo di insegnamento e di ricerca in ambito filosofico fa emergere la consapevolezza che è nel dialogo, anche con le posizioni di autori del passato, che si trova la via alla verità. La dialettica dunque come un dinamico colloquio tra posizioni diverse, testi autorevoli e concezione unitaria della verità, diventa un procedimento di indagine conoscitiva.

È l'organizzazione stessa dell'insegnamento medievale che evidenzia l'importanza della trasmissione del sapere attraverso il ricorso alla testimonianza. Nelle *scholae* si procedeva con la *lectio* di una autorità che bisogna conoscere a memoria e approfondire. Il moltiplicarsi delle autorità da apprendere e tenere presente porterà a sviluppare commenti e discussioni sui testi stessi per individuarne al di là della lettera lo spirito, vivacizzando dall'interno le espressioni del sapere da tramandare⁸.

È bene tenere presente che nel Medioevo il discorso circa la testimonianza come fonte di conoscenza si pone in una prospettiva differente rispetto alla semplice affermazione della verità o falsità di un enunciato, in quanto implica anche le ragioni per credere alla verità di una determinata affermazione. Quindi coinvolge problematiche che investono ambiti che passano dalla giustificazione epistemologica all'antropologia.

2. «Divenuto testimone della luce»⁹: la testimonianza nella scuola francescana

Francesco, seguendo nudo Cristo nudo, ha fondato sull'imitazione di Gesù il carisma dell'Ordine, ove l'orazione e la testimonianza

8. O. WEIJERS, *In Search of the Truth. A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*, Brepols, Turnhout 2014.

9. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Legenda sancti Francisci (Legenda maior)*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, VIII, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1898, prol., I, p. 504a: «ut testimonium perhibendo de lumine».

hanno il primato sulla speculazione e l'argomentazione. Ha portato avanti «con l'esempio e con la parola» la fedeltà al Vangelo, dimostrandosi testimone di una conoscenza sperimentale di Dio.

Francesco sprona i suoi frati ad essere testimoni. La testimonianza che sollecita deve essere vissuta e non solo confessata, narrata, esplicitata a parole. Il santo chiede ai suoi fratelli un'unità tra confessione della fede e il loro vissuto che apre poi a una narrazione, una complementarità inscindibile tra l'ascolto del cuore e la testimonianza resa nella realizzazione del messaggio evangelico.

Sul modello di Francesco, i successivi teologi e filosofi dell'Ordine dei Minori hanno elaborato una teologia secondo la forma del Vangelo, ossia una teologia cristocentrica e sapienziale, affettiva prima che speculativa, volta ad alimentare lo spirito di preghiera e devozione, di testimonianza, secondo il carisma di Francesco.

Bonaventura da Bagnoregio si colloca perfettamente in questa prospettiva individuando nella testimonianza un metodo di conoscenza affidabile basato sulla relazione interpersonale e sul linguaggio.

Negli scritti di Bonaventura si possono individuare diversi tipi di testimonianza, a seconda che essa derivi dai segni (*quasi per signa*) o dal linguaggio, sia esso scritto (*quasi per litteras*) o pronunciato (*quasi per nuntium, viva voce*)¹⁰.

3. «I cieli narrano la gloria di Dio»¹¹: la testimonianza della creazione

Seguendo Agostino¹², nel primo capitolo dell'*Itinerarium mentis in Deum* Bonaventura sostiene che le caratteristiche delle creature (origine, grandezza, molteplicità, bellezza, pienezza, attività e ordine) sono testimonianza della potenza, della sapienza e della bontà

10. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Collationes in Evangelium Ioannis*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, VI, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1893, cap. V, coll. XXIII, 1, p. 562a.

11. *Sal* 18,1: «Caeli enarrant gloriam Dei».

12. Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Confessionum libri tredecim*, III, 6, 11, L. Verheijen (ed.), Brepols, Turnhout 1981 (CCSL 27), X, VI, pp. 32-33.

di Dio¹³. Affermazione che va letta nella prospettiva della dottrina esemplaristica, in base alla quale ogni essere, in quanto creato alla luce dei modelli presenti nella mente di Dio, riflette, pur secondo diversi livelli di partecipazione (*vestigium, imago, similitudo*) le perfezioni divine ed è in grado di rinviare a Dio e quindi di relazionarsi a Lui. La natura creata *proclamat, declarat, praedicat, ostendit* la potenza del creatore, presentandosi come «dis-velamento», come ciò che conduce per mano al creatore stesso. Concentrandosi sulle *conditiones* metafisiche delle creature, su ciò che le caratterizza in quanto *res*, scorge testimonianze non generiche, ma specifiche della potenza, sapienza e bontà di Dio, aprendo così al Dio trinitario della rivelazione cristiana.

Ciò che viene rivelato è raggiungibile solo *tramite* la mediazione testimoniale, ma *non si esaurisce* in essa: la creazione *non è divina*, ma rivela, testimonia il creatore.

Riprendendo i due caratteri della testimonianza proposti da Paul Ricoeur¹⁴, quello narrativo (o contenutistico) che dice o comunica qualcosa a qualcuno, e quello confessante (o strutturale), fondativo, che comporta il totale coinvolgimento del testimone, cioè il fatto che il testimone mette in gioco se stesso nella sua testimonianza, si può affermare che la creazione è *testimonianza del Creatore senza la dimensione confessante*, è solo *testimonianza narrativa*, come si evince anche dai verbi utilizzati dal Serafico, tutti peculiari della comunicazione linguistica¹⁵, proprio come dice il salmo: «I cieli *narrano* la gloria di Dio». Manca la *libertà* dell'atto, per cui si può dire che è testimonianza in senso *reale*, ma *analogico*, ossia è testimonianza in senso proprio, sebbene sia ancora imperfetta.

13. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 14, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, p. 299a-b.

14. Cfr. P. RICOEUR, *Testimonianza, parola, rivelazione*, EDB, Roma 1977, in particolare il cap. *Ermeneutica della testimonianza*, pp. 73-108.

15. *Proclamare, declarare, praedicare, ostendere*.

4. Testimonianza e testimoni

È l'incontro tra un atto di libertà e uno di volontà a determinare la testimonianza piena: la verità di una testimonianza infatti non costringe necessariamente a credere e il testimone è coinvolto in prima persona nell'affermazione, è una forma di conoscenza indiziaria e non vincolante. Essa implica l'approvazione di una conoscenza, comportando il beneplacito della volontà¹⁶. La testimonianza sottintende infatti una relazione che si instaura tra soggetti in forza del contenuto che viene comunicato.

Bonaventura sottolinea che un testimone narra qualcosa a qualcuno (*alicui*) e a causa di qualcuno (*propter aliquem*): in alcuni casi infatti il testimone afferma qualcosa a causa della *infirmetas*, dell'instabilità di una verità, in altri invece perché qualcuno ha dei dubbi o delle difficoltà in ambito di fede¹⁷. È il caso, ad esempio, di Giovanni Battista che fu testimone di Cristo a causa nella nostra manchevolezza e non per mancanza di luce in Cristo. Giovanni che fu testimone autentico, proprio in quanto persona autentica¹⁸ (fu santo già nel ventre della madre) e perché si atteneva ai fatti (*stabat*), non mentiva e non ingannava (*circuibat*)¹⁹; anzi parlava in modo aperto e sicuro. Non venne accolto da chiunque, ma solo da coloro che ricercavano ponendo domande e da chi voleva sapere.

Ma che cosa intende Bonaventura con *scire*?

Il verbo è utilizzato in due accezioni, ossia per indicare la semplice cognizione di ciò che viene enunciato, indipendentemente dalla sua verità o dalla sua attualità, oppure per indicare un conoscere che implichi anche la connotazione della verità dell'oggetto. Nel primo caso il verbo *scire* indica il *nudum intelligere*, nel secondo invece, oltre all'intendere, implica anche l'assenso (*intelligere cum*

16. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In I Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, I,2, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1883, d. 36, art. 2, q. 2, resp., pp. 625b–626a.

17. Cfr. BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Ioannis*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, VI, cap. I, 21, resp., p. 251b.

18. Cfr. *Ibidem*, cap. I, 36, p. 254b.

19. Cfr. *Ibidem*, cap. I, 83, p. 263b.

assensu). Così come anche il credere: l'autentico atto di fede non comporta la semplice nozione di un articolo di fede, ma anche l'assenso di chi crede, ossia la convinzione che quell'articolo sia vero²⁰. Ed è proprio l'assenso a caratterizzare la testimonianza.

Il carattere relazionale, interpersonale della testimonianza emerge anche dal fatto che, come sottolinea il Serafico, «nessuno può rendere testimonianza di se stesso»²¹. La testimonianza nei confronti di se stessi «non deve essere accettata come vera»²². Il carattere autoreferenziale della testimonianza è proprio solo di Cristo: testimone anzitutto per le sue stesse parole, e non solo come uno che ha avuto esperienza di fatti di cui si fa garante. In Gesù vi è intima correlazione tra coscienza (sua relazione filiale con Dio Padre) e testimonianza (il Padre lo ha inviato ed è sempre con lui), al punto che testimonia ciò di cui ha coscienza ed è cosciente di ciò che testimonia²³.

Tralasciamo per ora la peculiare testimonianza di Gesù e torniamo all'ambito dell'uomo in cammino nella storia: quali sono i caratteri che secondo Bonaventura rendono credibile un testimone? Che cosa lo rende certo e legittimo e quindi accettabile²⁴?

Nella *collatio IX* delle *Collationes in Hexaëmeron* Bonaventura indica quattro fondamenti, «come quattro lati della città», della testimonianza: 1) la notizia certa dei testimoni (*testificantium*); 2) la chiarissima fama dei testimoni; 3) la piena concordia dei testimoni; 4) la ferma sentenza dei testimoni²⁵.

20. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In III Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, III, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1887, d. 23, art. 2, q. 2, resp., pp. 88b–89a.

21. SAN BONAVENTURA, *Commento al Vangelo di san Giovanni/1*, in *Opere di san Bonaventura VII/1*, trad. di E. Mariani; intr. e note di J.G. Bougerol, Città Nuova, Roma 1990, p. 397; ID., *Commentarius in Evangelium Ioannis*, cap. VIII, 27, 1, p. 359b: «nullius testimonium recipitur pro se ipso».

22. *Ibidem*, p. 391; *Ibidem*, 19, p. 358a: «testimonium tuum non est verum».

23. Cfr. *Ibidem*, 24, p. 358b.

24. Cfr. *Ibidem*, 19–22, p. 358a–b.

25. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, coll. IX, 9, p. 374a.

Prima di esaminare questi caratteri è bene sottolineare che il Serafico utilizza il termine “testimone” al plurale, in quanto la pluralità («deve procedere dalla bocca di più persone»²⁶) conferisce fermezza alla testimonianza. La testimonianza di una sola persona, ribadisce Bonaventura, «non è efficace per portare al consenso»²⁷. La testimonianza di due testimoni è “accettabile”²⁸, mentre quella “di più” è da preferire. È la nostra situazione attuale, la *nostra infirmitas* che ci spinge a credere «più fermamente e certamente a più testimoni che non a uno solo»²⁹. In diversi passi fa riferimento anche al numero: quattro a favore di Cristo (testimoni di vita, di fama, della Scrittura, della voce del Padre)³⁰, sette (numero definito conveniente e sufficiente³¹). Sembra quindi che Bonaventura ritenga epistemicamente ragionevole arricchire il proprio bagaglio relativo ad una certa informazione ottenuta tramite la testimonianza, ricorrendo a più testimonianze su una medesima proposizione: in questo modo la credenza che quella proposizione sia vera ha maggiori probabilità di risultare vera, perché viene confermata da più testimonianze di quanto ne avrebbe se legata ad una singola testimonianza.

Torniamo alle caratteristiche della testimonianza riportate dal Serafico. Le prime due (notizia certa e fama dei testimoni) riguardano i testimoni stessi, che si fanno garanti della verità di ciò che affermano. Infatti in un contesto testimoniale la *res* testimoniata è

26. SAN BONAVENTURA, *Commento al Vangelo di san Luca*/1, in *Opere di san Bonaventura IX/1*, trad. di P. Müller, Città Nuova, Roma 1999, p. 207; ID., *Commentarius in Evangelium Lucae*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, VII, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1895, cap. II, 58, p. 58a: «Et quoniam testimonium ad hoc, quod sit firmum, debet procedere ex ore plurium»; *Ibidem*, cap. III, 52, pp. 82b–83a; ID., *Commentarius in Evangelium Ioannis*, cap. V, 61, p. 314a.

27. ID., *Commentarius in Evangelium Ioannis*, cap. V, 59 e 61, pp. 313b–314a.

28. *Ibidem*, cap. VIII, 23, p. 358b.

29. SAN BONAVENTURA, *Commento al Vangelo di san Giovanni*/1, p. 45; *Ibidem*, *proem.*, q. 1, *resp.*, p. 242b: «Quia ergo nostra infirmitas firmius et certius credit pluribus quam uni».

30. Cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Evangelium Ioannis*, cap. V, coll. XXIII, 1, p. 562a.

31. Cfr. ID., *Commentarius in Evangelium Ioannis*, cap. XXI, 3, p. 519a–b.

mediata da colui che testimonia, che è garante della connessione tra *res* e proposizione affermata. Il testimone certo è colui che «rende testimonianza di ciò che ha visto»³² e che comunica ciò che ha sperimentato.

Il richiamo alla vista, o meglio alla visione, è ciò che ritroviamo nella prima caratteristica: la notizia certa dei testimoni³³. La credibilità dei testimoni (oggi oggetto privilegiato della psicologia forense³⁴), la loro affidabilità, si fonda per il Serafico su una conoscenza che si ha attraverso una triplice visione che si acquisisce con l'ascesa fino al terzo cielo e la discesa fino al primo attraverso l'illuminazione di tutti i cieli. Tale visione comprende quella puramente intellettuale (propria delle menti angeliche), quella intellettuale unita alla visione immaginaria (propria delle menti profetiche), quella intellettuale insieme con la manifestazione corporale (propria delle menti apostoliche). Il binomio *ascensus–descensus* è qui utilizzato da Bonaventura come tecnica conoscitiva, sullo sfondo di una visione gerarchizzata della realtà, attinta dal pensiero dello pseudo Dionigi.

La conoscenza diretta da parte del testimone della *res* testimoniata è ribadita in più passi dal Serafico: «si ha una testimonianza certa quando si attesta una cosa che si è veduta»³⁵ e ancora: «eius qui vidit et praesens fuit, magis creditur»³⁶. Vedere ed essere presenti sono dunque condizioni importanti per garantire la certezza della testimonianza.

Il tempo è la dimensione decisiva della testimonianza: «la testimonianza è la generazione di un evento originario dentro a un

32. SAN BONAVENTURA, *Commento al Vangelo di san Giovanni/1*, p. 99; BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Ioannis*, cap. I, 68, p. 260b: «Certum enim est testimonium, quando homo testificatur de hoc quod vidit».

33. Cfr. *Ibidem*, 10–14, pp. 248b–249b.

34. Si veda ad es. G. MAZZONI, *Si può credere ad un testimone? La testimonianza e le trappole della memoria*, Il Mulino, Bologna 2003.

35. Cfr. *supra* nota 32.

36. *Id.*, *Commento al Vangelo di san Giovanni/2*, in *Opere di san Bonaventura VII/2*, Città Nuova, Roma 1991, p. 323; BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Ioannis*, cap. XIX, 53, p. 501a: «ipse vidit et praesens fuit; unde dicit: Et qui vidit testimonium perhibuit. Et approbat testimonium quia verum [...] et quia certum».

tempo nuovo, dove il tempo stesso ha la sua essenza nel rapporto tra coloro che parlano e coloro che ascoltano, un tempo che è sempre tempo comunitario»³⁷. Una forma particolare di testimonianza in rapporto al tempo è quella offerta da Giovanni Battista, in quanto riguarda sia il Cristo assente che il Cristo *ad se veniente*³⁸. Implicando sia una presenza che un'assenza, Bonaventura in questo caso distingue l'occasione, la testimonianza e la comparazione con ciò che precede.

In termini semiotici³⁹ potremmo dire che è la presenza fisica del testimone a garantire la serie di Indici su cui si basa la credibilità della testimonianza. La presenza sul luogo dell'evento innesta un secondo Indice: dall'esperienza che il testimone fa dell'evento (Oggetto) alle tracce mnestiche che questo produce nel suo cervello. Di modo che, se la testimonianza è Indice dell'attività mentale del testimone, i ricordi che questi ha registrato in memoria sono Indici dell'evento esperito. Dal punto di vista comunicativo gli Indici sono tenuti insieme da un impegno insieme autobiografico (io sono il narratore), testimoniale (io ero lì) e referenziale (io ero lì e ho visto X).

Affermazioni che sono connesse alla nozione stessa di *certitudo* che, sempre secondo Bonaventura, è legata alla presenza o meno dell'oggetto della conoscenza⁴⁰. Una certezza che può portare all'adesione o alla speculazione, a seconda che sia posta in relazione alla potenza affettiva o in relazione alla potenza intellettuale⁴¹. È proprio l'adesione ad essere maggiormente coinvolta nel discorso circa la testimonianza, in quanto implica un atto di volontà consapevole.

37. K. HEMMERLE, *Verità e testimonianza*, in P. CIARDELLA, M. GRONCHI (a cura di), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 307-323: 314.

38. Cfr. BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Ioannis*, cap. I, 61, p. 259b.

39. Cfr. V. PISANTY, *Per una semiotica della testimonianza*, «Rivista italiana di Filosofia del linguaggio» (2015), numero speciale a cura di P. Leonardi e C. Paolucci, *Filosofia del linguaggio, semiotica e filosofia della mente. A partire da C. S. Peirce nei 100 anni dalla sua morte*, pp. 323-336.

40. Cfr. BONAVENTURA, *In III Sententiarum*, d. 23, art. 1, q. 4, pp. 481-482.

41. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (a cura di), *Opera omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885, d. 4, art. 2, q. 1, resp., p. 136.

Bonaventura è comunque attento a sottolineare che l'esperienza sensibile non è il criterio esaustivo per cui si stabilisce se dare l'assenso o meno. Oltre ad esserci la mediazione dell'intelletto, bisogna tenere presente che ci sono giudizi che riguardano fatti psicologici di cui non abbiamo esperienza, come i giudizi di valore. Il processo conoscitivo può fondarsi sì sull'esperienza, ma anche sulla speculazione.

Senza inoltrarci nell'accezione di *cognitio certitudinalis* che presuppone l'immutabilità dell'oggetto conosciuto e l'infallibilità della conoscenza che l'apprende⁴², in questo contesto ci interessa vedere che Bonaventura distingue quattro tipi di certezza, a seconda che derivi da una dimostrazione, da un'autorità, da un'illuminazione interna o da una persuasione esterna⁴³. Alla prima «non si può resistere», essa comporta un assenso necessario, ha valore di evidenza; la seconda genera un assenso di fede; la terza perfeziona gli argomenti di fede; la quarta conferisce una certa congruità agli argomenti della fede, in modo tale che chi crede comprenda⁴⁴.

La seconda proprietà è la fama dei testimoni⁴⁵, intesa da Bonaventura come preclartà di meriti, miracoli e martirii. Tali caratteristiche sottolineano da una parte la dimensione esistenziale della testimonianza, il suo legame con la vita del testimone stesso, dall'altra il fatto che il linguaggio della testimonianza non è costituito solo dal "dire", ma anche dall'"agire" (*verba et gesta*), in piena sintonia con quanto richiesto da Francesco ai suoi frati. «L'idoneità dei testimoni si desume dalle persone e dal numero»⁴⁶ sottolinea il Serafico.

42. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Quaestiones de scientia Christi*, q. 4, in PP. Collegii a S. Bonaventurae, ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, q. IV, concl., pp. 22b–24b.

43. Cfr. ID., *Commentarius in Evangelium Ioannis*, proem. 10, q. II, resp., p. 243a.

44. *Ibidem*.

45. Cfr. ID., *Commentarius in Evangelium Lucae*, cap. II, 58, p. 58a; *ibidem*, cap. III, 52, pp. 82b–83a.

46. SAN BONAVENTURA, *Commento al Vangelo di san Luca*/2, in *Opere di san Bonaventura IX*/2, trad. di S. Martignoni, O. Casto, Città Nuova, Roma 2011, p. 333; BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Lucae*, cap. VIII, 90, p. 214b: «secundum litteram est idoneitas testimonii quantum ad personas et quantum ad numerum».

Secondo l'originario e autentico significato etimologico testimone è il martire, colui che si auto-implica in ciò che afferma. È noto infatti che i termini greci *martyréo/martyría/mártys*, che appartengono originariamente alla sfera del linguaggio legale con il valore di «testimoniare, fare una dichiarazione pubblica», hanno iniziato ad essere utilizzati come vocaboli tecnici per indicare il martirio solo nelle *Passiones* e negli *Acta Martyrum* del II secolo, in coincidenza con la persecuzione diffusa dei cristiani da parte dell'impero romano. Nella versione dei LXX e nel Nuovo Testamento — con qualche rara eccezione — *martyréo* e affini sono invece utilizzati con il valore di «testimoniare, rendere testimonianza», così come la radice ebraica sottostante 'ud (da cui 'ed, «testimone»). Bonaventura specifica che i martiri vengono detti *testes* poiché testimoni di Cristo non solo nella vita e nella dottrina, ma anche nella *patientia*, in quanto vinsero la perfidia di tutti i nemici⁴⁷. Fama collegata con la *celebritas*, che richiama le persone in un unico luogo per ascoltare il testimone⁴⁸.

La terza caratteristica è legata alla pluralità dei testimoni, che devono dimostrare coerenza, concordia⁴⁹ fra loro. Bonaventura sottolinea infatti che «è necessario che i testimoni siano concordi perché la testimonianza sia valida»⁵⁰; perché una testimonianza sia autentica non si deve avere una molteplicità di testimonianze da parte di una sola persona (cosa che risulterebbe ridondante e superflua), ma più testimonianze concordi di persone distinte⁵¹. Si tratta del criterio della “molteplice attestazione”, in virtù del quale

47. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Sermones selecti de rebus theologicis*, in PP. Collegii a S. Bonaventurae, ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, *Sermo* I, 14, p. 538a.

48. Cfr. ID., *Commentarius in Evangelium Ioannis*, cap. I, 57, pp. 258b–259a.

49. Cfr. *Ibidem*, cap. V, 19–22, p. 306a–b.

50. SAN BONAVENTURA, *Comento al Vangelo di san Giovanni*/1, p. 45; ID., *Commentarius in Evangelium Ioannis, proem.*, q. I, resp., p. 242b: «necesse est enim, ut testimonium sit solidum, testes concordare».

51. Cfr. BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Ioannis*, cap. VIII, 27, 3, p. 360a.

un'informazione risulta tanto meglio garantita quante più sono le testimonianze concordi che ce la trasmettono.

“Concordare” non significa dire esattamente la stessa cosa, altrimenti sarebbero inutili più testimonianze, quanto piuttosto convenire su quanto affermato. Affinché le testimonianze concordino correttamente è necessario che i testimoni riferiscano (*narrant*) alcune cose *singulariter*, altre *communiter* e altre ancora *discorditer*⁵². Le testimonianze dunque devono avere dei punti di convergenza, ma è bene che abbiano anche delle divergenze che attestino l'indipendenza dei testimoni. Le discordanze non sono dunque motivo di scarsa credibilità dei racconti, ma anzi di ulteriore attendibilità. Testimonianze che possono essere comparate tra loro⁵³, sottoposte a vaglio critico. La concordia che deve comunque esserci tra le varie testimonianze, secondo Bonaventura, non dipende da un'esperienza comune o da procedimenti razionali, quanto piuttosto è attestata da tre autorità, da tre fonti a cui bisogna fare riferimento: le parole delle Scritture, i decreti dei Concilii (ove sono confermate le verità che sollevavano dubbi), i documenti dei santi. Tale caratteristica sembra rispondere a una questione di carattere analitico: quali fonti contano come testimonianza? Fondare la concordia dei testimoni sui testi documentali o sacri significa garantirne la legittimità, ossia la coerenza con la Legge: «la mia testimonianza non è solo certa, ma anche legittima perché sufficiente in base alla Legge»⁵⁴. E ancora:

Non deve taluno rifugiarsi e confidare nelle altre scienze per conoscere la verità con certezza, se non ha la testimonianza a monte; cioè la testimonianza di Cristo, di Elia, di Mosè; la testimonianza cioè del nuovo testamento, dei profeti e della Legge⁵⁵.

52. Cfr. *Ibidem*, *proem.* 9, q. 1, resp., p. 242b.

53. Cfr. *Ibidem*, cap. I, 62, pp. 259b–260a.

54. SAN BONAVENTURA, *Commento al Vangelo di san Giovanni*/1, p. 393; BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Ioannis*, cap. VIII, 22, p. 358b: «Non tantum testimonium meum est certum, sed etiam legitimum, quia secundum Legem erat sufficiens».

55. V.C. BIGI, *La sapienza cristiana. Le Collationes in Hexaëmeron*, Jaca Book, Milano 1985, p. 176; BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. XII, 17, p. 387b:

Le Sacre Scritture, come Bonaventura ricorda ampiamente in ben due delle *Collationes in Hexaëmeron* (XVII e XVIII) offrono un nutrimento intellettuale e anche affettivo necessario a chi voglia «proporre il nutrimento agli altri»⁵⁶; «gli scritti originali dei santi», che hanno avuto la rivelazione divina, aiutano a comprendere le Sacre Scritture e a chiarire alcune difficoltà⁵⁷. Per dirimere le questioni il ricorso all'autorità diventa strumento non solo auspicabile, ma anche preferibile all'argomentazione:

Credetemi, verrà ancora tempo, nel quale non varranno niente i vasi d'oro e d'argento, cioè le argomentazioni razionali (*argumēta*); e non vi sarà più difesa per mezzo della ragione, ma solo per mezzo dell'autorità. Onde, come per indicare questo tempo (*in signum huius*), il Salvatore, quando fu tentato, non si difese per mezzo della ragione, ma per mezzo dell'autorità; egli che avrebbe saputo difendersi bene per mezzo della ragione⁵⁸.

Queste ultime due caratteristiche sottolineano il carattere collettivo, comunitario, della testimonianza.

Abbiamo infine la sentenza ferma⁵⁹. Già legata al fatto che «deve procedere dalla bocca di più persone»⁶⁰, la testimonianza è caratterizzata da un rapporto armonico tra la fede e la ragione, in modo che la ragione non possa contraddirla. La testimonianza non può essere dubbiosa o incerta, ma deve essere salda e certa per poter essere accettabile e credibile e, di conseguenza, muovere all'assenso, all'approvazione. La fermezza delle affermazioni è strettamente

«Non enim debet ad scientias alias descendere, ut sciat certitudinem, nisi habeat testimonium in monte, scilicet Christi, Eliae, Moysi, hoc est novi testamenti, Prophetarum et Legis».

56. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. XVII, 2, p. 409a.

57. Cfr. *Ibidem*, coll. XIX, 10, pp. 410b-411a.

58. BIGI, *La sapienza cristiana*, p. 244; BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. XVII, 28, p. 414b.

59. Cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. XVII, 23-28, p. 413a-414b.

60. Cfr. *supra*, nota 26.

legata al riferimento alle autorità cui ha fatto ricorso Bonaventura per determinare la terza caratteristica. Sostiene infatti che c'è armonia tra i libri della Sacra Scrittura, che sono stati composti secondo uno stile narrativo e non secondo procedimenti razionali, in modo da generare fede, e i libri dei dottori, che sono stati redatti seguendo procedimenti razionali in modo da produrre intelligenza per nutrire e sostenere la fede⁶¹.

5. «Per questo io sono nato e per questo sono venuto al mondo: per rendere testimonianza alla verità»⁶²: Gesù testimone del Padre

Solo un breve accenno a una testimonianza unica, ma centrale nel pensiero del Serafico: quella di Gesù, testimone del Padre. Già nell'Antichità classica la parola "testimonianza" non significa solo il testimone dei fatti, ma anche il testimone della verità o della fede. Gli stessi Apostoli, presentati come "testimoni del Risorto", esprimono sia il momento narrativo (non ripetono solo ciò che altri hanno visto) con quello confessante (non affermano soltanto la loro convinzione interiore di fede). Il legame tra il testimoniare e il credere emerge in particolare nei *Commenti* al Vangelo di Luca e al Vangelo di Giovanni: qui il testimoniare non è solo qualcosa che conduce al credere né che deriva dal credere come coerenza di vita: la testimonianza è dentro il credere e il credere dentro il testimoniare. Il "polo narrativo" è essenziale alla logica cristiana: paradossalmente il contenuto della fede (Cristo, Verbo di Dio) si identifica con il testimone primo (Cristo testimone del Padre). Il rendere testimonianza diventa il modo proprio del credere che si verifica nel discepolo: il cristiano è testimone perché il Figlio è il testimone. La testimonianza del Figlio si identifica con la rivelazione del mistero trinitario: il Figlio rende testimonianza al Padre in

61. Cfr. ID., *Commentarius in Evangelium Ioannis, proem.* 10, q. II, 1.2, p. 243b.

62. Gv 18,37: «Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati».

modo dinamico attraverso le opere che compie (che attestano che la sua azione viene dal Padre)⁶³ sia per l'autorità, che manifesta la testimonianza interiore dello Spirito Santo⁶⁴. In Cristo dunque i due elementi della testimonianza, narrazione e confessione, sono uniti. Ma anche il Padre rende testimonianza al Figlio⁶⁵, così come lo Spirito Santo rende testimonianza e pure le Scritture. L'immediatezza della rivelazione rende la fede cristiana un atto (inter-)personale e non solo cognitivo. La connotazione di testimone relativa a Gesù mette in gioco la sua identità di Figlio di Dio.

Mentre nel *Commento al Vangelo di Luca* Bonaventura interpreta la "testimonianza" di Gesù sempre più in termini di "rivelazione", è nel *Commento al Vangelo di Giovanni* che emerge Cristo stesso come primo e vero testimone.

Cristo infatti è l'unico che può insegnare «in modo certo e aperto»⁶⁶ qualcosa a proposito di Dio in quanto lui solo lo vide. Bonaventura inserisce una distinzione importante tra due livelli: quello del discorso e quello della testimonianza: «diciamo quello che sappiamo, attestiamo quello che abbiamo veduto»⁶⁷: non tutti i discorsi sono testimonianze. La testimonianza implica una visione. Ma è la croce la vera testimonianza di Cristo secondo il Serafico. A Pilato che gli chiede se è un re, Gesù risponde: «Non nego ciò che tu dici», sottolineando così quel carattere di certezza necessario al discorso del testimone autentico, ma specificando che «per questo sono venuto al mondo, per rendere testimonianza alla verità»⁶⁸.

Relativamente al Padre, Gesù non è testimone di un fatto, ma di un'origine, di una presenza che lo costituisce permanentemente

63. Gv 10,38.

64. Gv 15,26.

65. Gv 5,37.

66. BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Ioannis*, cap. I, 39, p. 255a.

67. SAN BONAVENTURA, *Commento al Vangelo di san Giovanni/1*, pp. 81-83; ID., *Commentarius in Evangelium Ioannis*, cap. I, 40, p. 255a: «quod scimus loquimur, quod vidimus testamur».

68. ID., *Commento al Vangelo di san Giovanni/2*, p. 289; *Ibidem*, cap. XVIII, 65, p. 488b: «Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati».

come Figlio, in quanto è generato e inviato: di questa relazione è testimone, ovvero se ne fa garante e chiama le opere che egli compie a riprova di questa relazione originale con Dio Padre, che gli dà testimonianza⁶⁹. La “testimonianza filiale” di Gesù è ribadita in più passi, ove Bonaventura riprendendo il testo evangelico, evidenzia che il Padre connota Gesù come suo testimone perché lo conosce, lo ama, lo vede⁷⁰, è stato da lui inviato e perciò compie le sue opere⁷¹ e dice le sue parole⁷². Questa peculiarità della testimonianza di Gesù, ossia il suo carattere non strettamente puntuale riguardo a un fatto, la rende singolare: vi è come una contemporaneità per cui l'immediato rapporto col Gesù storico rinvia alla sua pretesa mediazione rispetto al Padre — che è sempre con lui, opera sempre, e chi vede lui vede il Padre⁷³ —, in quanto Gesù è nel Padre e il Padre è in lui, eppure sono distinti: uno rimanda all'altro. Un altro carattere del tutto particolare caratterizza questa testimonianza: l'invisibilità del referente⁷⁴, per il quale Gesù fa appello alla sua credibilità messa radicalmente in gioco con la sua morte e testificata dalla sua resurrezione.

Una testimonianza peculiare anche in termini di temporalità: si radica nella tradizione di Israele, rinviando alla comprensione degli eventi passati della storia ebraica dischiudendone l'orizzonte ultimo anticipato fin dal presente. Ma il rinvio al passato è ancora più originario in quanto testimone dell'origine e del principio in quanto inviato dal Padre. È inoltre testimonianza sul futuro in quanto annuncio del Regno di Dio già presente, ma non ancora compiuto.

Ma questo è campo della teologia in cui non mi avventuro.

69. Cfr. BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Ioannis*, cap. VIII, 24, p. 358b.

70. *Ibidem*, cap. VIII, 55, pp. 365b–366a.

71. *Ibidem*, cap. X, 48, p. 392b.

72. *Ibidem*, cap. XII, 68–69, p. 423b.

73. *Ibidem*, cap. XIV, 10–12, pp. 437b–438a.

74. *Ibidem*, cap. I, 39, p. 255a.

Tra sapere, visione e speranza

MASSIMO PARODI*

Due passaggi dell'*Itinerarium* di Bonaventura sembrano rendere problematica una sicura interpretazione dell'ingresso nell'ultima tappa del percorso, quella in cui ci si stacca dall'esperienza e dalla riflessione sulla conoscenza, per raggiungere il livello di quella che tradizionalmente viene definita contemplazione, mistica, estasi. È il momento più difficile dell'itinerario, perché ci si deve misurare con un linguaggio e un discorso quanto mai intricato, in cui lo schema agostiniano di ragionamento, che domina i primi quattro gradini del percorso, viene abbandonato a favore di una serie di temi in cui espressioni scritturali, neoplatoniche e dionisiache si intrecciano in nodi difficili da sciogliere, per illudersi di aver compreso qualcosa di ciò che l'autore vuole comunicare.

Il primo passaggio è rappresentato dalle ultime righe del Prologo, dove il pensatore francescano si rivolge direttamente al lettore per raccomandargli il modo in cui va affrontato l'itinerario: «Rogo igitur, quod magis pensetur intentio scribentis quam opus, magis dictorum sensus quam sermo incultus, magis veritas quam venustas, magis exercitatio affectus quam eruditio intellectus. Quod ut fiat, non est harum speculationum progressus perfunctorie transcurrendus, sed morosissime ruminandus»¹.

* Università degli Studi di Milano.

1. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, prol. 5, p. 296b.

Si deve attribuire importanza più all'intenzione che al risultato ottenuto, più al significato di quanto viene detto che alla trascuratezza del linguaggio, più alla verità che alla bellezza, più all'*exercitatio affectus* che all'erudizione dell'intelletto, e perciò è opportuno non leggere le pagine che seguono con inutile fretta ma meditarle con grande attenzione, *ruminarle* — dice l'autore — ricorrendo a un termine che richiama il metodo di lettura e di meditazione dei testi caratteristico della secolare tradizione monastica. È difficile trovare le parole per tradurre in modo soddisfacente l'*exercitatio affectus*: è «la tensione della passione»², «ciò che tiene vivo l'affetto»³, «lo stimolo dell'affetto»⁴? Ma soprattutto è problematico comprendere se si tratti di un contenuto cui si deve prestare attenzione o di un atteggiamento raccomandato al lettore. Dal momento che *intentio*, *sensus*, *veritas* sembrano riferirsi al modo in cui accostarsi al testo, possiamo assumere che la stessa cosa valga per l'*exercitatio affectus* che rappresenta dunque un carattere necessario della nostra maniera di entrare nel discorso che si sta per avviare.

Viene da pensare sia possibile condividere l'intenzione dell'autore e il significato delle sue parole solo se si riesce a coniugare verità e affetto, ricerca della coerenza formale, o dell'ispirazione di fede, e atteggiamento pratico, nel voler partecipare, agire, operare. L'indicazione sembra particolarmente significativa proprio con riferimento alle pagine dedicate all'ascesa mistica, nelle quali si deve cercare non tanto di cogliere la teoria in grado di fondare e illuminare il percorso quanto di compierlo in prima persona, trascurando forse in qualche misura anche le dottrine filosofiche e teologiche, che certamente vanno tenute presenti, ma la cui comprensione sembra non poter esaurire lo sforzo richiesto al lettore.

2. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente in Dio*, a cura di M. Parodi, M. Rossini, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1994, p. 87.

3. ID., *Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di L. Mauro, Bompiani, Milano 2002, p. 57.

4. SAN BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, in *Opere di san Bonaventura V/1, Opuscoli teologici/1*, trad. O. Todisco, Città Nuova, Roma 1993 (ripresa da BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, Prov. Padri F.M.C., Messaggero di S. Antonio, Padova 1985), p. 501.

Questo ordine di raccomandazioni e le conseguenze esplicite o implicite che ne derivano possono suggerire alcuni caratteri che Bonaventura ritiene costitutivi della sua idea di uomo, ma, ancora di più, consente di pensare di avere colto qualche tratto della personalità stessa di chi scrive. Sappiamo molto della vita e delle opere dell'uomo destinato a divenire generale dell'ordine francescano e a segnare la storia per sempre, ma, come succede spesso con gli autori medievali, rimane sempre l'impressione di una lontananza, quasi di una incommensurabilità in termini teorici, che rende impossibile sentirli esseri viventi come noi, persone che pensano e scrivono per comunicare anche qualcosa della loro personalità, dei loro desideri, delle loro scelte. Tutto rimane, quasi inevitabilmente, avvolto in una ricerca della coerenza formale, del dialogo continuo con una tradizione religiosa e di una ammirazione per il creato che sta attorno a loro, paradossalmente tanto più accentuata quanto più difficili sono le loro condizioni di vita. Sono pochissime le eccezioni, come Agostino o Abelardo, che riescono a comunicare qualcosa delle tensioni e delle contraddizioni che nutrono la loro vita.

Bonaventura è protagonista dello sviluppo del movimento iniziato con Francesco, che certamente non era né filosofo né teologo⁵ e faceva della propria esperienza di vita il centro della sua predicazione e della sua proposta, e tuttavia i riferimenti alla figura del fondatore, che senza dubbio sente molto vicino come risulta dalle prime pagine dell'*Itinerario*, risultano diluiti in centinaia di pagine dense di dottrina e di richiami filosofici e scritturali, che poco comunicano del suo essere uomo e di come pensi all'uomo suo contemporaneo, cui intende comunicare le proprie riflessioni.

Forse in questa sensazione di mancanza di riferimenti alla vita vissuta rimane impigliato anche lo studioso stesso che legge e approfondisce pagine e pagine di scritti medievali, allontanandosi sempre più da quanto inizialmente lo aveva spinto a iniziarne lo studio. Ci si perde in mille rivoli di connessioni, debiti, richiami dot-

5. Cfr. M. PARODI, *Francesco e la filosofia: dall'analogia alla metafora*, in M. BENEDETTI, T. SUBINI (a cura di), *Francesco da Assisi. Storia, arte, mito*, Carocci, Roma 2019, pp. 89–98.

trinali che rischiano di fare dello studio della filosofia medievale un lavoro sempre più preciso e definito, ma sempre meno significativo per rispondere alle domande che inizialmente spingono allo studio della filosofia. Ci si trova più o meno in sintonia con determinati autori per sensibilità che riguardano preassunzioni difficilmente modificabili dalla lettura diretta dei testi. Se *essere* è il primo nome di Dio, discusso da Bonaventura nel capitolo 5 dell'*Itinerario*, è quasi inevitabile confrontare le sue parole con quelle di Avicenna o del contemporaneo Tommaso, che allo stesso tema hanno dedicato particolare attenzione. Queste discussioni e ricostruzioni, tutte interne alla storia del pensiero, dicono tuttavia ben poco di che genere di uomini siano gli autori medievali o gli uomini cui essi pensano di rivolgersi.

Una sorta di istituzionalizzazione e neutralizzazione del lavoro storico filosofico è probabilmente particolarmente percepibile con riferimento proprio al periodo medievale, perché in questo caso, più che in riferimento ad altri periodi storici, si risente del venir meno di quelle discussioni teoriche, riguardanti l'ispirazione stessa dello studioso che pure avevano caratterizzato la ripresa degli studi di storia della filosofia medievale a partire dalla fine del XIX secolo e avevano nutrito le contrapposizioni ideali della metà del XX secolo, prima e dopo la seconda guerra mondiale. Si tratta in un certo senso di un aspetto di quella situazione che, in termini più generali, si è soliti definire "crisi delle ideologie". L'esaurirsi delle discussioni metodologiche sul modo di fare storia della filosofia rappresenta il tributo che anche questo settore delle attività umane paga al generale tramonto delle contrapposizioni ideologiche che avevano dominato forse in modo eccessivo la ripresa degli studi dopo la tragedia della seconda guerra mondiale e l'affermarsi di un neutro rispetto per i testi lontani trasforma lo studioso in un indifferente cultore di civiltà a volte incomprensibili, con un atteggiamento che, in senso positivo, può definirsi da antropologo culturale, o, in senso negativo, si rivela simile all'agostiniana *vana curiositas*.

Tuttavia, anche nel nostro caso, sembra talvolta di poter dire che, come la cosiddetta morte delle ideologie è probabilmente l'ideologia più forte mai prodotta, l'idea di un' inutilità di fondo delle

discussioni metodologiche e storiografiche è una proposta metodologica assai forte che consente di confluire in quello che, sempre per usare termini provenienti da contesti del tutto diversi, tende ad assomigliare a una sorta di “pensiero unico” in cui, come in altri contesti, hanno sempre maggiore importanza il mercato, la pretesa meritocrazia, la capacità di allargare il proprio uditorio all'esterno della comunità degli studiosi. Basta una rapida occhiata ai temi in discussione in Italia negli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso, per rendersi conto di quale intensità e passione emergessero dalle discussioni di carattere storiografico, in cui ognuno dei relatori portava l'esperienza dei contenuti specifici del proprio lavoro di ricerca, ma nello stesso tempo si impegnava nel confronto con altri, attenti a settori o periodi del tutto differenti, su questioni di fondo come precorrimiento, superamento, unità e coerenza dei sistemi filosofici, continuità o discontinuità nella storia della filosofia⁶.

È difficile sostenere che tali problemi non siano presenti anche nel lavoro storico filosofico dei decenni successivi, ma sembra essersi persa la consapevolezza e l'idea della loro importanza per delineare diverse ipotesi di carattere ideale, o persino ideologico, se si vuole. Giunti a questo punto avanzato della nostra specifica crisi, ci si può confrontare anche su prospettive lontanissime tra loro, semplicemente come si trattasse di un confronto tra gusti diversi e non tra diverse visioni del mondo e della storia. Si dimentica anche che la stessa ricaduta degli studi sulla realtà sociale e culturale — la triste “terza missione” dell'attuale ordinamento universitario — dovrebbe riguardare soprattutto non i contenuti determinati dello studio, ma appunto il senso complessivo che se ne riesce a trarre.

Può darsi che tutto questo discorso abbia un qualche senso in particolare, o forse solo, nel contesto della tradizione culturale italiana, nutrita da Vico, Croce, Gramsci e Gentile, attenta alla storia molto più di quanto accada in culture diverse, anche europee, ma il fatto di avere segnalato questioni che per altri non hanno la

6. Si veda ad esempio la rubrica *Note metodologiche* della «Rivista di storia della filosofia» negli anni 1956 e 1957, in cui compaiono interventi di N. Bobbio, M. Dal Pra, P. Facchi, E. Garin, R. Mondolfo, E. Paci, G. Preti, P. Rossi, A. Vasa, C.A. Viano.

medesima importanza non dovrebbe giustificare la dimenticanza e il superamento — per usare una di quelle categorie combattute aspramente nel convegno di Firenze del 1956.

Porsi la domanda su quale sia l'idea di uomo che Bonaventura ha in mente significa allora voler accettare la sfida di mettere in campo qualche scelta di carattere teorico, cercando inevitabilmente di collocarsi fuori dalla concezione di una filosofia medievale concepita come una discussione, lunga un millennio, tra quelle poche persone — monaci prima e studenti o maestri universitari successivamente — che svolgono comunque un'attività intellettuale anche se in contesti diversi.

Si era parlato, in apertura, di due passaggi problematici che rendono complicato comprendere l'ingresso nell'ultima tappa del percorso delineato nell'*Itinerarium*, e il secondo è rappresentato proprio dalla prima parola del capitolo 5, che si apre con questa frase: «Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos»⁷.

È del tutto evidente il riferimento alle prime fasi del percorso che riguardano la considerazione del mondo esterno, e la connessa individuazione di quel tipo di segni — *vestigia* — che consentono di conoscere qualcosa di Dio, e successivamente la riflessione sulla conoscenza dell'uomo e sui segni — *imagines* — che in essa si possono trovare della presenza di Dio. Non è certamente il caso di prendere qui in esame anche i primi quattro capitoli, il cui andamento, insieme alla forma assunta dagli argomenti proposti al lettore potrebbero per altro aprire un interrogativo di fondo, caratteristico in certo senso di tutta la tradizione agostiniana: se sia la concezione di Dio a fondare la visione del mondo e della conoscenza o se sia invece la concezione del mondo e della conoscenza a fondare una determinata concezione di Dio. In ogni caso si tratta di una conoscenza indiretta, mediata appunto da *vestigia* e *imagines*, mentre la questione si fa più acuta quando si raggiunge il livello sul quale la discussione riguarda il modo in cui si può conoscere qualcosa di Dio in termini più diretti, non più *extra* o *intra nos*, ma *supra nos*.

7. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, V, I, p. 308a.

Il termine chiave sembra essere il *quoniam* con cui inizia la frase. Si potrebbero confrontare molte traduzioni ma sembra sufficiente accostare le tre traduzioni italiane già citate per comprendere quanto un singolo termine sia in grado di condizionare e introdurre interpretazioni anche molto lontane tra loro. Se si attribuisce al *quoniam* un significato causale, si legge: «*Dal momento che* è possibile conoscere Dio non solo fuori di noi, ma anche dentro di noi, deve essere possibile conoscerlo anche in quanto è superiore a noi»⁸; se si privilegia un senso che si potrebbe definire dichiarativo, si ha: «Ora, *avviene che* Dio sia contemplato non soltanto nelle realtà esterne a noi e in noi, ma anche nelle realtà superiori a noi»⁹ se infine si trascura la presenza della congiunzione, si può arrivare a: «Senza dubbio possiamo contemplare Dio non soltanto fuori di noi e in noi, ma anche sopra di noi»¹⁰. Nel terzo caso il passaggio dal secondo al terzo livello del percorso è dato come del tutto naturale; nel secondo si mette in evidenza che si tratta di un passo in avanti rispetto ai capitoli precedenti; nel primo invece si stabilisce una dipendenza di carattere causale dell'ipotesi che esista un terzo livello proprio dall'esistenza dai due precedenti.

Il termine *quoniam* compare 12 volte nell'*Itinerarium* e, tranne in un caso in cui sembra del tutto equivalente a un *quod* oggettivo — «*Intra igitur ad te et vide, quoniam mens tua amat ferventissime semetipsam*»¹¹ — in tutti gli altri sembra investito di un valore causale. Sarebbe tuttavia del tutto contraddittorio con quanto sostenuto fino a questo punto aprire una discussione per stabilire quale sia il senso vero che Bonaventura ha in mente e dunque quale possa essere considerata la traduzione corretta. La filologia non può risolvere tutti i problemi presenti in un testo, in quanto le espressioni, per tecniche che siano, nascono comunque da una qualche preassunzione di carattere teorico, sia nella mente dell'autore, sia

8. BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, a cura di Parodi, Rossini, p. 145.

9. ID., *Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di Mauro, p. 119.

10. ID., *Itinerario della mente in Dio*, trad. Todisco, p. 547.

11. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, III, 1, p. 303b.

in quella del lettore che forse mai può essere certo di avere individuato il senso preciso delle espressioni che ha davanti.

Assumendo sia possibile proporsi di contemplare Dio al di sopra di noi proprio perché si è riusciti a cogliere che il suo modo di essere sta in una relazione analogica con il modo di essere della realtà esterna, o meglio con il modo in cui pensiamo di conoscerla, e in secondo luogo con il modo stesso di funzionare della conoscenza umana, si delinea la concezione di un uomo per nulla sicuro della direzione della sua ricerca, ma semplicemente fiducioso che la conoscenza del mondo e la riflessione sulla propria conoscenza siano in grado di aprirgli la strada verso un contatto più diretto con Dio.

Si è detto sopra che la richiesta bonaventuriana di coniugare verità e affetto implica forse anche la scelta di non fondare tutto su fondamenta dottrinali ma di richiedere una partecipazione attiva, una scelta per così dire pratica. Se si analizza il capitolo 5 da questo punto di vista emergono alcuni punti particolarmente significativi, fin dal primo paragrafo nel quale si ricapitola il modo di procedere agostiniano che informa tutta la struttura dell'*Itinerarium*, insistendo in modo particolare sulla metafora della luce per riferirsi alla verità posta al di sopra della nostra mente, che pone inevitabilmente il problema di quale sia in senso proprio la differenza tra la consapevolezza dei riferimenti a priori che emerge in questa fase della ricerca e il loro modo di operare nei livelli precedenti, dove comunque sembra fondamentale la loro presenza per consentire di cogliere la verità dell'analogia con Dio entro l'esperienza sensibile¹².

Il ragionamento si fa particolarmente complicato quando Bonaventura arriva ad analizzare il primo nome di Dio — essere — e coniuga in termini molto stretti l'ispirazione scritturale e il linguaggio filosofico di tradizioni secolari come platonismo, aristotelismo e neoplatonismo. Anche in questo caso, un'analisi minuziosa dei passaggi tecnici degli argomenti bonaventuriani¹³ non riesce a ri-

12. Cfr. G. SANTINELLO, *S. Bonaventura e la nozione dell'essere*, «Doctor Seraphicus» 30 (1983), pp. 69–80.

13. Nota acutamente Santinello: «Il maestro interiore è la presenza misteriosa di Dio stesso e della sua luce. Cadono perciò le discussioni suscitate dall'ontologismo,

spondere alla domanda di fondo su quale sia l'uomo cui il francescano si rivolge, chi è sicuro della direzione da seguire nel cammino oppure chi fonda sulla propria conoscenza del mondo l'auspicio che si possa procedere oltre.

Il secondo nome di Dio — bene — introduce alla discussione di un contenuto strettamente legato alla tradizione cristiana, portando a elevare lo sguardo verso la "beatissima trinità". Dopo poche righe ricompare un *quoniam* problematico: «Vide igitur et attende, quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest»¹⁴ e anche in questo caso le traduzioni si discostano l'una dall'altra, pur condividendo un'interpretazione della congiunzione come intesa a introdurre semplicemente la frase che richiama l'argomento di Anselmo. Per un verso si può dire: «Considera dunque con attenzione che il sommo bene è ciò di cui non si può pensare assolutamente nulla di migliore»¹⁵, per altro: «Fissa, dunque, il tuo sguardo e poni mente al fatto che l'ottimo è semplicemente ciò di cui non è possibile pensare nulla di migliore»¹⁶, oppure: «Considera attentamente che il sommo bene è talmente perfetto che non si può pensare nulla di migliore»¹⁷. Si può osservare che nessuna delle tre proposte rispetta strettamente la costruzione della frase latina pur dando in ogni caso un'idea precisa del significato, e tuttavia un chiarimento viene forse dalla struttura delle due proposizioni successive: a. «hoc tale sic est, quod [...]», b. «sic est quod [...]». Entrambe indicano una condizione cui consegue l'affermazione successiva, e allora si può leggere anche la precedente nello stesso modo: data la condizione — *quoniam optimum* — ne consegue che — *quod* —.

fino alla disputa Rosmini-Gioberti: se si tratti solo di un'idea, oppure dell'Ente medesimo, in persona. Si tratta dell'Ente medesimo; ma a patto di non reificarlo, ancora una volta, in oggetto conosciuto. È piuttosto una silenziosa, inavvertita presenza, presenza d'una forza, che si innesta alle nostre forze conoscitive, e le aiuta» (*ibidem*, p. 79).

14. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, VI, 2, p. 310b.

15. BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, a cura di Parodi, Rossini, p. 157.

16. ID., *Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di Mauro, p. 131.

17. ID., *Itinerario della mente in Dio*, trad. Todisco, p. 557.

Posto, nel primo paragrafo del capitolo 6, che sull'idea di bene si fonda la possibilità di ragionare sulla forza diffusiva divina e sul modo di pensare a quanto da Dio deriva, introducendo, come si è detto, il tema trinitario, nel paragrafo successivo si insiste sul carattere di sommo bene da cui, nel seguito del discorso, nasce la considerazione delle proprietà contraddittorie che possono venire predicate di Dio. Sono numerosi i problemi che si dovrebbero affrontare in questo contesto, ma qui interessa solo sottolineare ancora una volta come la premessa venga introdotta in modo ambiguo, con una formula che potrebbe valere: "dal momento che, allora". Si tratta naturalmente di un'interpretazione del tutto discutibile e infatti sembra che le parole originali di Bonaventura non possano che essere lette sulla base di interpretazioni comunque instabili, perché non si riesce a capire che cosa precisamente intenda dire oppure perché una qualche incertezza è intimamente costitutiva di alcune sue espressioni.

Si arriva così a un senso di stupore che nasce nell'uomo Bonaventura e nell'uomo a lui contemporaneo cui si rivolge per la serie di opposizioni che il sommo bene è in grado di sopportare e che conduce alla contemplazione dell'unità che sta al di sopra di esse e che attribuisce un significato preciso a tutto il cammino percorso fino al momento del rapimento mistico. Lo stupore, così come il significato del percorso umano di ricerca e come la fiducia in un punto di arrivo capace di riunificare la complessa e contraddittoria esperienza esistenziale e filosofica si basano su preassunzioni che si possono leggere come speranze, sulla base di quell'*exercitatio affectus* di cui si è parlato all'inizio, e non come sicurezze; ma anche questa è una preassunzione e non ha dalla sua parte argomenti più forti di possibili interpretazioni differenti. La filologia, credo, non sarà mai in condizione di dirci se l'uomo medievale, così come l'uomo di ogni altra epoca, sia convinto di sapere oppure semplicemente sia consapevole di sperare che la sua fatica esistenziale abbia un qualche senso.

La situazione di incertezza che si è cercato di delineare trova una possibile metafora in una citazione di Samuel Taylor Cole-

ridge, ricordata da Jorge Luis Borges¹⁸, grande poeta e instancabile suggeritore di dubbi che non possono restare che dubbi:

If a man could pass thro' Paradise in a Dream, & have a flower presented to him as a pledge that his Soul had really been there, & found that flower in his hand when he awoke — Aye? And what then?¹⁹.

18. J.L. BORGES, *Il fiore di Coleridge*, in *Altre inquisizioni*, in Id., *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 1984, vol. I, p. 915.

19. S. PERRY (ed.), *Coleridge's Notebooks. A Selection*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 127.

Indice dei nomi*

- Abraham 117, 248
Adam 32, 271, 281, 283, 286
Aertsen, J.A. 25
Agaësse, P. 72
Albertus Magnus 130, 153, 154, 162, 199,
202, 203, 206, 207
Alcherus Claraevallensis 47, 82, 114
Alexander Halensis 45, 47, 52, 60, 81,
115, 202, 207, 241–243, 245, 246,
256, 295, 305
Alici, L. 330
Allers, R. 25
Alonso, M. 159
Ambrosetti, G. 238, 266
Ambrosius Mediolanensis 312, 313, 322–
324
Amerini, F. 173, 195
Anselmus Cantuarensis 16, 85, 178, 180,
188, 236, 291, 299–301, 305, 355
Antonius Patavinus 98
Anzulewicz, H. 207
Apuleius 72
Aristoteles 47, 48, 52, 55, 60, 71, 79, 83,
198, 199, 200, 203, 207, 211
Arosio, M. 181, 197, 229, 300
Atkinson, T. 272, 275, 276, 279
Augustinus Hipponensis 24, 39–41, 47–
51, 53, 57, 60, 66, 70, 72–76, 78, 81–
83, 102, 114, 117, 123, 129, 130, 144,
157, 159, 171, 177, 178, 180, 182–184,
187, 191, 196, 199, 217, 229, 230, 235,
242, 254, 269, 291, 294, 295, 303, 304,
306, 312, 322–325, 330, 331, 349, 367
Avicenna 157, 158, 159, 160, 166, 207,
350
Azzaro, P. 24, 244
Bachtin, M. 277
Ballantynen, N. 331
Balthasar, H.U. von 61, 67, 88
Barnes, J. 198
Bazán, B.C. 154, 155, 162, 163, 164, 165,
168, 170, 172, 174
Beal, R.S. 274
Beccarisi, A. 203
Becker, G. 202

* Escluso Bonaventura da Bagnoregio, diffusamente citato nel libro.

- Bedae Venerabilis 202, 203
 Begasse de Dhaem, A. 104, 226, 228
 Bejczy, I.P. 215
 Bellini, E. 133
 Benedetti, M. 349
 Bergoglio, J.M. (Franciscus I, papa) 15,
 221, 222, 224, 226–229, 231
 Bernard, C.A. 21
 Bernardus Claraevallensis 46, 50, 51, 76,
 88, 98, 196, 295, 298, 299, 300, 304, 305
 Berti, E. 165
 Bettoni, E. 9, 289
 Bianchi, L. 39, 40, 145
 Bieler, L. 98
 Bieniak, M. 83, 169, 171, 205
 Biffi, I. 331
 Bigi, V.C. 138, 141, 146, 148, 268, 290,
 294, 296, 297, 342, 343
 Bihl, M. 56
 Bimbenet, É. 90
 Bochet, I. 217
 Boehner, P. 195
 Boer, S.W. de 154
 Boethius 114, 202, 292, 293
 Bohlen, R. 272
 Bolin, T.M. 277
 Boquet, D. 44
 Borges, J.L. 357
 Borgnet, A. 203
 Borret, M. 273
 Bossier, F. 199
 Bottin, F. 154
 Bougerol, J.G. 46, 66, 83, 110, 121, 129,
 178, 197, 199, 202, 273, 290, 315,
 326, 336
 Bourboulon, H. 61
 Brague, R. 41, 76
 Brams, J. 199
 Bréhier, É. 169
 Brenet, J.-B. 155
 Brésard, L. 273
 Briguglia, G. 54
 Burckhard, C. 82
 Burkhard, C. 156
 Buytaert, E.M. 201
 Calcidius 156, 157
 Callus, D.A. 158
 Calufetti, A. 142
 Cappelletti, L. 24, 244
 Cappuyns, M. 50
 Caroli, E. 9, 16, 21, 28, 57, 197, 229, 290
 Cassiodorus 202
 Castelli, E. 329
 Chavero Blanco, F. de Asis 9, 22, 24, 66,
 80
 Ciancio, C. 28
 Ciardella, P. 329, 339
 Clemens Alexandrinus 311
 Coady, C.A.J. 330
 Coccia, E. 44
 Coleridge, S.T. 356
 Colli, A. 14, 64, 206, 207
 Compagno, C. 160
 Constantinus Africanus 82
 Corvino, F. 9, 10, 11, 22, 23, 35, 202,
 207, 289, 299, 300, 301, 305, 306,
 307
 Cos, J. 169
 Costa, B. 98
 Cousins, E. 64
 Crisciani, C. 145

- Croce, B. 135, 136, 351
 Crouzel, H. 273
 Crowley, T. 163
 Cullen, C.M. 199, 214
 Cuntz, O. 98
 Cuttini, E. 15, 57

 D'Agostino, S. 160
 Dalarun, J. 43, 44, 45, 55, 56, 63
 Dales, R.C. 206
 D'Ancona, C. 156
 Daniel (propheta) 14, 64, 195
 Daur, K.D. 70, 230
 David (rex) 52, 86, 87, 248
 De Benedetti, P. 283
 Dekkers, E. 196, 322
 Dell, K.J. 274, 277, 283
 Delorme, F. 108, 114, 122, 178
 Descartes René 124, 330
 Di Maio, A. 12, 93, 98, 100, 105, 224
 Dionysius pseudo Areopagita 12, 13, 65,
 86, 88, 95, 102, 105, 114, 119, 129–
 151, 207, 303, 322, 338, 347
 Distelbrink, B. 100
 Dombart, B. 78
 Dominicus Gundissalinus 159
 Domitius Ulpianus 240, 246
 D'Onofrio, G. 157
 Dronke, P. 312, 313, 322
 Dufal, B. 44

 Edwards, M.J. 273
 Engelbrecht, A. 82
 Eugenius III (papa) 51
 Evans, E. 330

 Fabriziani, A.V. 329
 Faes, B. 16, 130, 131, 144, 146
 Falque, E. 106
 Farmer, K.A. 272
 Fioravanti, G. 154
 Forster, E.S. 198
 Fraipont, J. 98, 196, 322
 Francheschini, A. 98
 Franciscus Assisiensis 33, 43, 44, 46, 49,
 55, 56, 63, 87, 88, 221, 226, 238
 Franciscus I (papa) (v. Bergoglio, J.M.)
 Frasson, L. 98
 Friedberg, A. 246
 Friedman, R. 155
 Fürst, A. 273

 Gaddi, A. 234
 Gaius 246
 Gallo, A. 238
 Galluzzo, G. 165
 Gamba, E. 28
 Garfagnini, G. 105
 Gauthier, R.A. 198
 Gentile, G. 351
 Gerken, A. 67
 Geyer, P. 98
 Ghisalberti, A. 13, 244
 Gilson, É. 68, 70, 71, 155, 184, 197, 206,
 213, 214, 236, 259, 263, 289
 Gioberti, V. 355
 Givord, R. 61
 Glorie, F. 47, 98
 Goff, J. 21, 197
 Goins, L.F. 331
 Gori, F. 49
 Gracia, J.J.E. 167

- Gramsci, A. 351
 Gratianus 246
 Gréal, J. 67
 Green, W.M. 230
 Gregorius Magnus 141, 277, 281, 286,
 314, 319
 Gregorius Nyssenus 26, 48, 50, 77
 Gronchi, M. 329, 339
 Guardini, R. 26, 260, 261
 Guillelmus Altissiodorensis 240, 241,
 242, 243, 256, 291, 297
 Guillelmus de Sancto Theodorico 45,
 49, 50, 76
- Haldane, J. 154
 Hamesse, J. 199, 203, 207
 Hammond, J.M. 21, 178, 197
 Hasse, D.N. 154
 Hayduck, M. 160
 Hegel, G.W.F. 113
 Hellmann, J.A.W. 21
 Hemmerle, K. 339
 Henry, M. 106
 Hieronymus 271, 274, 322
 Hieronymus Stridonensis 275
 Hoffmann, T. 167
 Horowski, A. 56, 64, 100
 Hossfeld, P. 199
 Hughes, K.L. 137
 Hugo de Sancto Caro 83, 169, 205,
 215, 274, 275, 286, 291
 Hugo de Sancto Victore 114, 123, 141,
 143, 157, 235
 Hume, D. 330
 Hunt, R.W. 158
- Iacobus (apostolus) 83, 317
 Iesus Christus 12, 13, 17, 30, 95, 98, 99,
 103, 104, 105, 107, 110, 116, 117,
 118, 120, 133, 135, 136, 137, 140,
 143, 145, 149, 150, 188, 244, 314,
 316, 317, 318, 320, 321, 323, 324,
 325, 326, 327, 332, 335, 336, 337,
 339, 341, 342, 344, 345, 346
 Iohannes Battista 254, 335, 339
 Iohannes Blund 158
 Iohannes Damascenus 201, 213
 Iohannes de Rupella 66, 291
 Iohannes (evangelista) 131, 311, 316,
 317, 319, 320
 Iohannes Philoponus 160
 Iohannes Scottus Eriugena 50, 77, 136
 Isaac de Stella 65
 Isidorus Hispalensis 242, 246, 265, 312
- Jaeger, W. 163
 Jehl, R. 26
 Jensen, P.J. 156
 Jones, C.W. 202
 Judycka, J. 198
- Kalb, A. 78
 Karris, R.J. 276, 279
 King, P.O. 167, 331
 Köhler, T.W. 25
 Kolbinger, F. 218
 Krüger, T. 272
- Labey, P. 44
 Lackey, J. 329
 Lamberz, E. 157
 Latour, B. 89

- Lawell, D.A. 114
 Leclercq, J. 76, 98, 196, 295
 Lecourt, D. 89
 Lefebvre, M. 80
 Lemoine, M. 49
 Lenzi, M. 154, 156, 157, 160, 164, 166,
 168, 169, 171, 173, 174, 175
 Leonardi, C. 138, 148, 154
 Leonardi, P. 339
 Libera, A. de 39, 130, 144, 161
 Liber de Causis 125
 Lindsay, W.M. 246, 312
 Livi, A. 329
 Lizzini, O. 155
 Locke, J. 330
 Lohfink, N. 277
 Lössl, J. 273
 Lottin, O. 213, 239, 243, 291, 295, 297
 Lucentini, P. 156
 Luisetto, I. 98
 Maglio, G. 15, 36, 215, 230, 238, 251,
 258, 266, 289, 292, 298, 304
 Mamertus Claudianus 81, 82
 Mandonnet, P. 39, 173
 Marabelli, C. 184, 197, 236
 Maranesi, P. 34, 253
 Mariani, E. 315, 336
 Marius Victorinus 202
 Martignoni, S. 340
 Mauro, L. 9, 11, 22, 28, 31, 32, 33, 42,
 135, 188, 225, 234, 235, 237, 238,
 244, 289, 295, 307, 348, 353, 355
 Maximus Confessor 322
 Mazzoni, G. 338
 McEvoy, J. 25, 202
 Melloni, A. 239
 Ménard, A. 86, 87, 89
 Migne, J.P. 202
 Mills, M. 277
 Miteva, E. 154
 Moncho, J.R. 156
 Morani, M. 156
 Moreschini, C. 72
 Moschini, M. 226
 Mountain, W.J. 47
 Muckle, J.T. 159
 Mühlenberg, E. 26
 Muller, J.P. 27
 Müller, P. 17, 337
 Murray 276
 Musco, A. 160
 Mutzenbecher, A. 229
 Mynors, R.A.B. 202
 Nagakura, H. 36
 Naville, E. 329
 Nemesius de Emesa 72, 82, 157
 Odo Rigaldus 295
 Oppes, S. 9, 21
 Origenes 48, 273, 312, 322
 Osborne, T. 26, 205
 Osborne, T.M. jr. 169
 Ottonelli, V. 239
 Paciocco, R. 33
 Pagano, M. 28
 Palazzo, A. 195, 198, 203, 206
 Paolazzi, C. 44
 Pasnau, R. 154, 155, 172, 174
 Paolucci, C. 339

- Paulus (apostolus) 121, 287
 Pegis, A.C. 167, 168
 Pellegrini, M. 35
 Perfetti, S. 16, 105, 154
 Perry, S. 357
 Petagine, A. 162, 167
 Petrus Abaelardus 349
 Petrus Hispanus 159
 Petrus Lombardus 105, 205, 239, 245,
 290, 305
 Philippus Cancellarius 215, 243, 291,
 295
 Pieretti, A. 144
 Pini, G. 167
 Piotti, F. 272, 283
 Pisanty, V. 339
 Pizzorni, R. 245
 Plinius Maior 51
 Plotinus 156, 169
 Poirrel, D. 40
 Pompei, A. 191, 199
 Porphyrius 70, 156, 157
 Porzia, F. 16, 28, 290
 Pouradier, M. 61

 Quinn, J.F. 21, 40, 41, 68, 170, 178

 Rabe, H. 160
 Rahner, H. 312, 313, 322
 Randi, E. 40
 Ratzinger, J. (Benedictus XVI, papa) 24,
 31, 40, 151, 152, 223, 244
 Reid, T. 330
 Retucci, F. 203
 Revol, F. 89
 Richardus de Sancto Victore 304

 Ricoeur, P. 334
 Riserbato, D. 14, 98, 177, 181, 184, 189
 Ritter, A.M. 136
 Robertus Grosseteste 75
 Robiglio, A.A. 331
 Rochais, H.M. 76, 98, 196, 295
 Rodolfi, A. 105, 195
 Rondet, H. 322
 Rosier-Catach, I. 54
 Rosmini, A. 355
 Rossini, M. 348, 353, 355
 Ross, W.D. 158, 198
 Rufinus Aquileiensis 273
 Ruh, K. 143

 Saccenti, R. 214, 215, 291
 Sacchi, P. 272, 284
 Salomon 118, 273, 274, 275, 277, 286
 Salto Solá, C.E. 64
 Santinello, G. 354
 Schaefer, A. 10, 22, 23, 289, 290
 Scheler, M. 80
 Schenkl, C. 313
 Schenkl, H. 313
 Schlosser, M. 197
 Schwienhorst-Schönberger, L. 272
 Seow, C.L. 283
 Shields, C. 155, 172, 174
 Siebert, M.K. 331
 Sigerus de Brabantia 174
 Silli, F. 329
 Simonetti, M. 322
 Simon Petrus (apostolus) 98, 99, 313,
 316, 317
 Smalley 279
 Smith, A. 157

- Söder, J.R. 207
 Solignac, A. 72, 86
 Solignac, C. 75
 Solignac, L. 12, 30, 54, 75, 82
 Sosa, E. 329
 Spaccia, I. 49
 Spanneut, M. 26
 Speer, A. 25, 155
 Stangl, T. 202
 Stendardi, A. 236
 Stroick, C. 207
 Stump, E. 331
 Subini, T. 349
 Suchla, B.R. 133
- Tarlazzi, C. 65
 Tedoldi, F.M. 64, 197
 Tertullianus 72
 Thomas de Aquino 15, 28, 39, 40, 71, 126,
 153–155, 161–175, 191, 239, 245, 256,
 260, 264, 266, 269, 331, 350
 Thomas de Celano 56, 63
 Thomas Gallus 114, 144, 145
 Tierney, B. 238
 Todisco, O. 71, 348, 353, 355
 Tolomio, I. 26, 261
- Uehlinger, C. 272
 Ulysses 311, 312, 313
- Urba, C.F. 51, 157
- Valastro Canale, A. 246, 265
 Valdarchi, M. 93
 Van Dyke, C. 154
 Vanni Rovighi, S. 153
 Van Riet, S. 159
 Van Steenberghen, F. 154, 155
 Vassallo, N. 329
 Vecchio, S. 229
 Vendemiati, A. 252, 266
 Verbeke, G. 156
 Verheijen, L. 49, 187, 217, 333
 Vettorello, L. 229, 300
 Vico, G. 351
- Waszink, J.H. 72, 156
 Watt, J.W. 273
 Wayne, J.A. 197
 Weber, R. 98
 Weijers, O. 332
 Wenin, C. 25, 36
 White, L. 89
- Zavalloni, R. 21, 164
 Zattero, I. 195, 198, 201, 213, 215,
 229, 291, 292
 Zycha, J. 48, 51, 157, 171

FLUMEN SAPIENTIAE
STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

1. Riccardo Saccenti
Un nuovo lessico morale medievale
Il contributo di Burgundio da Pisa
ISBN 978-88-548-9808-0, formato 14 × 21 cm, 188 pagine, 14 euro
2. Marco Arosio
Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio. Un secolo di studi
A cura di Luca Vettorello
ISBN 978-88-548-9976-6, formato 14 × 21 cm, 252 pagine, 15 euro
3. Enrico Moro
Il concetto di materia in Agostino
ISBN 978-88-255-0747-8, formato 14 × 21 cm, 504 pagine, 24 euro
4. MariaLucrezia Leone, Luisa Valente (a cura di)
Libertà e determinismo. Riflessioni medievali
ISBN 978-88-255-0943-4, formato 14 × 21 cm, 320 pagine, 18 euro
5. Marco Arosio
Bartolomeo da Colle di Val d'Elsa, predicatore dell'Osservanza francescana
Uno studio storico-filosofico
A cura di A. Nannini
ISBN 978-88-255-1024-9, formato 14 × 21 cm, 328 pagine, 24 euro
6. Alessandra Beccarisi, Alessandro Palazzo (a cura di)
Per studium et doctrinam. Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo. Studi in onore di Loris Sturlese
ISBN 978-88-255-1286-1, formato 14 × 21 cm, 256 pagine, 20 euro
7. Luca Bianchi, Onorato Grassi, Cecilia Panti (a cura di)
Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII–XVI)
Studi per Pietro B. Rossi
ISBN 978-88-255-1661-6, formato 14 × 21 cm, 652 pagine, 40 euro
8. Jacopo Francesco Falà, Irene Zavattero (edited by)
Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth–XIVth century)
ISBN 978-88-255-2191-7, formato 14 × 21 cm, 536 pagine, 28 euro

9. Antonio Petagine

Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300–1330 ca.)

ISBN 978-88-255-2160-3, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 22 euro

10. Ruedi Imbach

Minima mediaevalia. Saggi di filosofia medievale

ISBN 978-88-255-2338-6, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 22 euro

11. Irene Zavattero (a cura di)

L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio

ISBN 978-88-255-2592-2, formato 14 × 21 cm, 372 pagine, 23 euro

Finito di stampare nel mese di settembre del 2019
dalla tipografia «The Factory S.r.l.»
00156 Roma – via Tiburtina, 912
per conto della «Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale» di Canterano (RM)