

*Itinerarium mentis in Deum: una lettura guidata**Ernesto Dezza, ofm*Pontificia Università Antonianum
ernesto.dezza@gmail.comDOI: [10.17421/2498-9746-04-14](https://doi.org/10.17421/2498-9746-04-14)**Sommario**

INDICE

1 Prologo	245
2 Capitolo primo	246
3 Capitolo secondo	248
4 Capitolo terzo	249
5 Capitolo quarto	252
6 Capitolo quinto	254
7 Capitolo sesto	256
8 Capitolo settimo	258
Bibliografia	262
Note	265

L'opera che ci accingiamo a leggere presenta fin dall'inizio una sua peculiarità, dovuta al duplice modo in cui possiamo tradurre l'espressione latina "in Deum". Si tratta di un percorso che permette all'uomo di avvicinarsi "a Dio", giungendo fino al congiungimento estatico in Lui, o, in qualche modo, è un itinerario che fin dall'inizio si muove "in Dio", perché Egli costituisce non solo la meta, ma anche l'orizzonte di senso in cui tutto il creato si muove? Le diverse traduzioni italiane del testo ci offrono entrambe le possibilità:

Letterio Mauro preferisce la versione “Itinerario dell’anima a Dio”¹, mentre Orlando Todisco opta per “Itinerario della mente in Dio”².

È difficile anche collocare immediatamente il testo di Bonaventura in un genere letterario ben preciso³: non è un *Commento* alle *Sentenze* di Pietro Lombardo e nemmeno una *Summa* o una *Quaestio*, né disputata né quodlibetale: perciò esula dalla produzione pensata per la comunità universitaria, in cui Bonaventura era avviato come brillante maestro, comunità che però egli è costretto a lasciare nel 1257, quando viene eletto Ministro generale dell’Ordine dei frati minori.

Perché Bonaventura scrive questo trattato? Chi sono i suoi destinatari?

Non possiamo rispondere con certezza, ma, stando all’interpretazione che ne dà Cargnoni, possiamo inserire la produzione dell’*Itinerarium* all’interno di un più vasto progetto di normalizzazione e di regolamentazione dell’Ordine minoritico, perseguito da Bonaventura fin dall’inizio del suo generalato⁴. La figura di Francesco d’Assisi è il “pretesto” attraverso il quale il Dottore Serafico riflette sulla possibilità di giungere ad una piena conoscenza della realtà che non sia né solo teorica-astratta, né solo pratica-arazionale. L’esperienza cruciforme della Verna, laddove il Poverello ricevette le stimmate di Cristo nell’autunno del 1224, è il passaggio attraverso il quale il maestro di teologia, Bonaventura, intende trovare una perfetta sintesi tra speculazione e azione, offrendola alle due ali dell’Ordine, i frati dotti e i frati spirituali, perché si mantenga l’unità della famiglia dei figli di Francesco⁵.

In questo senso, allora, l’*Itinerarium* è davvero un’esperienza di viaggio *in* Dio e *verso* Dio. Si snoda *attraverso* le creature e *nelle* creature, con un andamento rigoroso e graduale, per portare chi lo legge alla conoscenza di Dio, per quanto è possibile all’uomo su questa terra (itinerario *a* Dio). Ma è anche un cammino *in* Dio e *con* Dio, il quale è presente nel mondo come razionalità diffusa, *logos* che tutto tiene insieme in armonia: non si trova Dio solo alla fine del percorso, ma si è già in qualche modo assieme a Lui fin dall’inizio, perché il creato è espressione viva della Sua presenza⁶.

Per questo, l’*Itinerarium* non ha mai smesso di interpellare gli uomini di ogni tempo che si sono accostati a quest’opera trovando in essa un aiuto nella ricerca e un metodo di indagine che sollecita a pensare. Un’esperienza conoscitiva ed esistenziale allo stesso tempo, sintesi del cammino stesso della vita, esercizio “spirituale” per ogni persona che si pone le domande essenziali, percorso “filosofico” di ogni amante dell’autentica sapienza⁷.

1 PROLOGO

1-5. Al testo dell'*Itinerarium*, Bonaventura stesso premette un prologo, che inizia con un'invocazione a Dio, come primo Principio, e che è Padre della luce da cui proviene ogni illuminazione⁸. Tramite la mediazione di Cristo e l'intercessione di Maria e di san Francesco, Bonaventura implora Dio affinché illumini gli occhi della nostra mente per poter giungere alla *pace*, quella pace predicata da Cristo, e da Francesco predicata e vissuta.

Quindi, Bonaventura inserisce una nota autobiografica: anch'egli cerca questa pace, ora che è stato strappato dai suoi studi a Parigi per diventare il Ministro generale di un Ordine lacerato da divisioni interne e attaccato dall'esterno⁹. Per questo motivo si reca alla Verna e si mette a meditare su alcune vie (*aliquales mentales ascensiones*) per giungere a Dio e così trovare la pace. Ora, avviene che, data la predisposizione alla contemplazione in cui si è posto e grazie alla particolarità del luogo in cui si trova, si presenta alla sua mente l'episodio dell'impressione delle stimmate ricevute da Francesco, e Bonaventura coglie quell'evento come "icona" della conoscenza di Dio. Tale visione offre nel contempo l'estasi (*suspensionem*) e la via che ad essa conduce: il serafino alato in forma di crocifisso.

Infatti, l'estasi sono le sei ali del serafino, che corrispondono alle sei elevazioni illuminanti (*sex illuminationum suspensiones*) che pervengono alla pace tramite il rapimento estatico (*per ecstaticos excessus*); la via, la *sola* via, è l'amore ardentissimo per il Crocifisso¹⁰. La via dell'amore del Crocifisso è quella seguita da Francesco: *qui etiam adeo mentem Francisci absorbit quod mens in carne patuit*. Ecco, quindi, alla scuola di Francesco, che occorre procedere attraverso le sei illuminazioni spirituali (*sex illuminationes scalares*) delle creature a Dio, simboleggiate dalle sei ali del serafino, attraverso la via del Crocifisso.

Ma come iniziare questo percorso? Solo se si è uomini di *desiderio*¹¹, e i desideri sono provocati dal grido della preghiera (*per clamorem orationis*) o dalla chiarezza della riflessione (*per fulgorem speculationis*). Perciò, il percorso si snoderà secondo un duplice registro: uditivo / visivo; grazia / natura; filosofia / teologia. Ed emerge con chiarezza che per il Dottore Serafico la conoscenza di Dio si ha per connaturalità a lui: non lo si conosce fino in fondo se non lo si ama¹².

Questo duplice registro individua anche una serie di polarità conoscitive: *lectio - unctio / speculatio - devotio / investigatio - admiratio / circumspectio - exsultatio / industria - pietas / scientia - caritas / intelligentia - humilitas / studium - divina gratia / speculum - sapientia*. Occorre avere un cuore puro per poter conoscere Dio (cfr. Mt 5, 8). Si tratta di un esplicito invito al lettore:

non puoi ascendere a Dio con la speculazione se non ti adegui a Cristo nel tuo cuore.

Bonaventura stesso ha provveduto alla suddivisione dell'opera in sette capitoli e ha messo lui stesso i *titoli* (non sono rubriche dei redattori), per cui è giusto dare importanza anche ad essi, perché costituiscono la chiave ermeneutica di ogni sezione dell'opera secondo l'intenzione dell'autore.

2 CAPITOLO PRIMO

1-8. Come emerge dal titolo stesso del capitolo — *Incipit speculatio pauperis in deserto* — il cammino attraverso la via (Cristo) è un percorso nel deserto della vita, una “valle di lacrime”, come afferma l'antifona mariana della *Salve Regina*. Siamo infatti dei viandanti: da questa considerazione si evince che l'uomo preso in considerazione da Bonaventura è situato secondo la storia della salvezza, e non è assunto in modo astratto, secondo categorie astoriche¹³. Siamo, inoltre, poveri: bisognosi di ciò che può darci sicurezza, anche conoscitiva, per cui non confidiamo superbamente nelle nostre capacità, ma ci affidiamo alla sapienza di Dio, perché ci guidi¹⁴.

La prima parte del primo capitolo presenta più in dettaglio il piano dell'opera.

La pace cercata dal Dottore Serafico (cfr. prologo, § 1) è meglio precisata come *beatitudo*, cioè *summi boni fruitio*, godimento del sommo bene. Il quale, però, ci sarebbe inaccessibile se non fosse lui ad elevarci a sé¹⁵: occorre, pertanto, l'aiuto di Dio, che si ottiene nella *preghiera* (*origo igitur est mater et origo sursum-actionis*), così da essere *illuminati* (cfr. prologo, § 1) e conoscere i gradini (*gradus*) delle elevazioni a Dio.

La condizione dell'uomo sulla terra, cioè la nostra attuale condizione, richiede che ci avviciniamo al sommo bene attraverso un percorso graduale, una scala, secondo una struttura ternaria che Bonaventura associa a diverse realtà della storia biblica, della filosofia e della cristologia:

- a. *per vestigium*¹⁶ / *extra nos*
- b. nell'anima / *intra nos*
- c. *ad aeternum* / *supra nos*

Ogni modo, poi, si sdoppia, perché si può considerare come *mezzo* attraverso il quale (*per*) o *luogo* nel quale (*in*): la struttura ternaria diviene senaria, con evidente riferimento alla storia biblica e in particolare ai primi sei giorni della creazione (*exaëmeron*). L'ascesa è un cammino di interiorità che va dall'esterno all'interno, fino a condurre al di sopra di sé¹⁷.

C'è una sorta di isomorfismo tra le realtà che indaghiamo e le nostre facoltà conoscitive¹⁸: ai gradini dell'ascesa corrispondono le facoltà dell'anima, anche se non viene individuato un preciso parallelismo. All'apice delle nostre capacità conoscitive sta la sinderesi (*synderesis*), ossia la propensione naturale al bene¹⁹. Perciò, il vertice dell'ascesa non è la contemplazione intellettuale di Dio (*visio*), ma il godimento del Bene (*fruitio*), in accordo con l'interpretazione sapienziale del Dottor Sottile, per il quale la teologia non va considerata *scientia*, bensì *sapientia*, cioè conoscenza affettiva²⁰.

Ma l'uomo (il povero nel deserto) è segnato dal peccato, che ha corrotto la natura umana con l'ignoranza e la concupiscenza, perciò è necessario passare attraverso Cristo per ascendere a Dio, e quindi porsi in atteggiamento di preghiera per ricevere la grazia che viene da Dio e consente di elevarsi a lui.

9-15. prima tappa — *per vestigia*

La prima tappa è in basso (*in imo*): si considerano le realtà create come specchio in cui si vede la bontà dell'artefice: *per creaturis*.

In esse si vede l'azione di Dio Trinità: la *potenza* rimanda al Padre, la *sapienza* al Figlio e la *bontà* allo Spirito. I sensi esterni ne sono colpiti, tramite essi viene colpito il senso interno²¹ e quindi l'intelletto. L'intelletto, a sua volta, indaga la natura secondo la razionalità intrinseca delle cose, che sono ordinate secondo il peso, il numero e la misura. Indaga, poi, la natura secondo la fede, alla luce della storia della salvezza. Infine, indaga le cose nella loro esistenza, contemplandole in modo metafisico, secondo gradi di esistenza e perfezione.

In particolare, il § 14 sviluppa, con un accumularsi di immagini, le convinzioni di Bonaventura circa la realtà del mondo come creato da Dio, esemplato sulla perfezione divina che è Trinità d'amore. Bonaventura individua sette caratteristiche delle creature, ciascuna delle quali si presenta come impronta triplice di Dio, nell'ordine della potenza, della sapienza e della bontà: origine (*origo*), grandezza (*magnitudo*), molteplicità (*multitudo*), bellezza (*pulcritudo*), pienezza (*plenitudo*), operazione (*operatio*) e ordine (*ordo*). La realtà creata è un tutto organico, privo di salti o casualità, ben compaginato, permeato della luce di Dio²² e dotato di un suo senso intrinseco datole da Dio²³. Mentre le caratteristiche dalla seconda alla sesta sono di tipo metafisico, la prima e la settima (origine e ordine) sono di natura teologica e fanno riferimento alla dottrina della creazione dal nulla²⁴ e alla convergenza tra il "libro della creazione", il "libro della Scrittura" e il "corpo della Chiesa"²⁵.

Non riconoscere Dio nei suoi effetti è da stolti (cfr. *Rm* 1, 18-23) ed è come avere i sensi chiusi e ottusi.

3 CAPITOLO SECONDO

1-6. Le realtà sensibili non sono solo *vestigium* attraverso il quale siamo rimandati a Dio, ma anche specchio (*speculum*) nel quale contempliamo Dio in esse presenti. Non che Dio sia nel mondo come sparso in esso o presente con la sua forma, annullando la distanza della sua trascendenza (Bonaventura non sostiene affatto il panteismo). Dio è *nelle* cose nel senso che esse sono effetto della sua azione creatrice. Quando il mondo esterno a noi (macrocosmo) diventa presente al nostro mondo interno (microcosmo), noi veniamo in contatto con tali effetti di Dio sulla natura, facendoli oggetto della nostra conoscenza, del nostro piacere e della nostra facoltà di giudizio; così, non solo Dio è presente nelle cose, ma in qualche modo diventa anche presente alla nostra anima. È la seconda tappa per avvicinarsi a lui: conoscere Dio *in vestigiis suis*.

Bonaventura ritiene che la conoscenza della realtà esterna avvenga, come sostiene Aristotele, per apprendimento (*apprehensio*) tramite l'immagine (*species*) delle cose esteriori²⁶.

Conseguentemente, Bonaventura abbozza una teoria estetica *in nuce*, che si regge sull'assunto per cui il piacere è dato dalla conformazione tra un organo di senso e l'oggetto relativo, e che la bellezza è data dalla proporzione e dall'armonia²⁷.

L'armonia, poi, esprime la qualità metafisica di tutte le cose, per cui, indipendentemente dalle caratteristiche secondarie, esse sono piacevoli. È ciò su cui si basa la facoltà di giudizio, con la quale ci si chiede per quale motivo una certa realtà ci procuri piacere. Con il giudizio, l'intelletto astrae la forma delle cose dalle immagini sensibili e ne riconosce, laddove è presente, l'armonia di proporzione.

7-10. Il modo in cui l'uomo conosce ciò che sta fuori di lui è espressivo del modo in cui avviene in Dio l'eterna generazione del Figlio, al punto che la *proportionalitas* che c'è tra oggetto sensibile e organi di senso è espressione di quella che sussiste tra Padre e Figlio, e che produce in noi il diletto nello Spirito. Bonaventura lo spiega attraverso un chiaro parallelismo: come dall'oggetto si genera un'immagine dell'oggetto stesso, e questa, attraverso gli organi di senso, entra nell'anima e viene appresa e produce diletto, così da Dio Padre, Luce eterna, si genera Colui che è Immagine del Padre (il Figlio),

ed Egli, attraverso la grazia, entra nell'anima dell'uomo e viene conosciuto e produce diletto.

In questo modo, l'anima umana è unita a Dio tramite il Figlio, Immagine espressiva della Luce eterna. Ed essendo unita a Dio, principio eterno di ogni realtà creata, le è possibile esprimere giudizi infallibili che non dipendono dalla contingenza delle cose. Bonaventura intende dire che l'uomo riconosce in sé alcune leggi e principi immutabili e inconfutabili che non si è dato da sé e che non derivano dall'esperienza, bensì dalla relazione strutturale che ogni anima possiede con Dio, conosciuto tramite il Figlio²⁸.

Analogamente a quanto aveva fatto nel primo capitolo, Bonaventura moltiplica poi la considerazione sul triplice rapporto di conoscenza-diletto-giudizio in riferimento alla natura settuplica dei numeri, i quali sono la cifra più chiara per esprimere i rapporti di proporzionalità: tutto, nei cieli e sulla terra, possiede un'intrinseca armonia numerica.

11-13. Gli ultimi paragrafi del capitolo costituiscono una sorta di riassunto dei primi due capitoli, perché Bonaventura sottolinea come attraverso le realtà sensibili (*per esse e in esse*) sia possibile "contuire Dio", cioè intuirlo presente mentre le si conosce, dato che tutto il creato è impronta (*vestigium*) di Colui che lo ha fatto²⁹. Tutte le cose sono *segni* che rimandano alle realtà invisibili (*per signa ad signata*): in esse viene significato Colui che dà il senso più profondo alla realtà. Quest'opera di significazione avviene a più livelli, cosicché le realtà visibili sono *segno* che rimanda al modello da cui sono state fatte, sono *rappresentazione* delle perfezioni divine, sono *prefigurazione* secondo il linguaggio dei profeti, sono *strumento* tramite il quale agiscono le potenze angeliche e, infine, sono segni posti da Dio per darci salvezza, cioè i *sacramenti*.

Bonaventura, riprendendo la distinzione agostiniana tra *res* e *signa*, a conclusione delle due tappe che si sono soffermate sull'esperienza "esterna" a noi sottolinea come tutta la realtà (*res*) non abbia da sé stessa la sua ragion d'essere, ma rimandi come segno (*signum*) al significato più profondo, che sta "oltre" il sensibile, dentro e sopra ad esso³⁰. E così veniamo preparati a compiere il passo successivo, verso l'interiorità, nel capitolo seguente.

4 CAPITOLO TERZO

Il terzo e il quarto capitolo descrivono il passaggio della conoscenza di Dio dall'esterno all'interno dell'anima (*intra nos*). Come dal vestibolo al primo locale del Tempio (il Santo, cfr. 2Cr 3,6), così la nostra conoscenza si è spo-

stata dalle cose sensibili alla nostra anima, lì dove l'ha condotta la riflessione circa la conoscenza per immagini e la capacità dei giudizi a priori (cfr. cap. II, § 9).

In questo modo, Bonaventura delinea un suo personalissimo viaggio verso l'interiorità: *Intra, igitur, ad te*.

1-4. Nel § 1, Bonaventura delinea già lo svolgimento di questo capitolo: l'anima ama sé stessa; non potrebbe amarsi se non si conoscesse; non potrebbe conoscersi se non avesse memoria di sé: quindi, nell'anima ci sono tre facoltà (volontà, intelletto e memoria) che, come in uno specchio, riflettono la trinità divina: così, considerando sé stessa, l'anima conosce Dio per mezzo di sé³¹.

La prima facoltà ad essere considerata è la memoria.

Essa conserva le realtà temporali, passate, presenti e future: è immagine dell'eternità in cui tutto è racchiuso. La memoria conserva gli elementi semplici e immutabili: ha da sé stessa le nozioni a priori di "punto", "istante" e "unità", che non le derivano dalla conoscenza sensibile. Essa, infine, conserva i principi e gli assiomi delle scienze e della logica: ha il ricordo delle verità indipendenti dalla realtà contingente, su cui si fondano i giudizi a priori.

In questo modo, la memoria è il principio della permanenza ontologica della persona, presente a sé stessa (*sibi praesens*), e a cui è sempre presente Dio (*eum habens praesens*): essa costituisce il fondamento immutabile della persona umana al di là degli avvenimenti e delle conoscenze che accadono nella diacronia del tempo e per questo motivo è, più delle altre facoltà, direttamente connessa a Dio, fonte dell'essere.

La seconda facoltà analizzata è quella dell'intelletto (*virtus intellectiva, intellectus*). In un breve, densissimo paragrafo, Bonaventura delinea gli aspetti fondamentali di una metafisica dell'atto conoscitivo. Le operazioni dell'intelletto consistono nel comprendere il significato dei termini, delle proposizioni e delle deduzioni.

Per comprendere il significato dei termini, l'intelletto deve capirne la definizione, e quindi conoscere il significato dei termini più generali, risalendo fino al termine generalissimo che è l'ente in sé (*ens per se*) (come in una sorta di risalita a ritroso dell'albero di Porfirio). Si conosce l'ente in sé quando se ne conoscono anche le proprietà (*conditiones*) trascendentali: l'uno, il vero e il bene. Inoltre, l'ente è sempre contrassegnato dall'appartenenza a uno di due poli di contraddittori: è sempre completo o incompleto, in potenza o in atto, ecc. Bonaventura offre un elenco di possibili condizioni dell'essere

secondo quelle che verranno definite da Giovanni Duns Scoto le *passiones disiunctivae entis* (i trascendentali disgiuntivi)³².

Ora, sia nel passare dai termini particolari al termine generalissimo che è l'ente in sé, sia nel poter conoscere il contraddittorio mancante di perfezione a partire da quello perfetto, Bonaventura presenta l'operazione dell'intelletto come una risalita verso l'ente "semplicemente ed eterno" (*simpliciter et aeternum*), che è la ragion d'essere di tutti gli altri enti. È una forma di *reductio ad unum*, dal molteplice all'uno, che costituisce la condizione di possibilità della conoscenza stessa. Se l'uomo non potesse conoscere l'ente perfetto e puro, non conoscerebbe quello imperfetto e incompleto, perché è possibile conoscere il meno, quando si conosce il più. Si tratta di un approccio di stampo platonico, che rivela l'impostazione agostiniana di Bonaventura nel quadro della sua gnoseologia. Questo è evidente nella descrizione di come l'intelletto giunga alla verità delle proposizioni e delle deduzioni: dal mutevole e contingente, l'uomo risale all'immutabile e necessario e può affermare con certezza la validità delle sue proposizioni e delle conclusioni dei suoi ragionamenti perché vede la verità immutabile su cui si poggiano. La vede in sé stesso, perché è dentro di sé, nella sua *mens* (anima razionale), che brilla la luce stessa della Verità³³.

In maniera analoga, la volontà umana agisce nella valutazione (*in consilio*), nel giudizio (*in iudicio*) e nel desiderio (*in desiderio*) in riferimento a ciò che è il valore in sé. Possiamo valutare se qualcosa è buono nella misura in cui sappiamo che cos'è il bene. Possiamo giudicare bene sulla base di una legge buona, ma la bontà di una legge è definita in ultima istanza da colui che l'ha stabilita. Possiamo desiderare la felicità perfetta perché essa è congiunta al sommo bene, a cui tutti aspiriamo³⁴.

Così, Bonaventura può concludere che tutte e tre le facoltà dell'anima, cioè *memoria*, *intelletto* e *volontà*, conducono a Dio, il quale è l'*eternità*, la *verità* e la *somma bontà*.

5-7. Fra le tre facoltà dell'anima sussistono dei rapporti reciproci tali per cui dalla memoria scaturisce l'intelligenza e da entrambe l'amore. Esse sono in rapporto alle loro attività di memoria, intelletto e volontà, di modo che reciprocamente si appartengono. Ebbene, quello che avviene nell'anima è espressione di quello che avviene in Dio, a cui l'anima è strutturalmente legata. Solo essa, fra tutte le creature, è non soltanto *vestigium*, ma anche *imago* (cfr. *Gen* 1,26), immagine espressiva del Dio invisibile: questa terza tappa avviene, perciò, *per imaginem*, come emerge dal titolo stesso del capitolo.

Infatti, anche in Dio c'è una Memoria che genera un Verbo e un Amore che proviene da entrambi. Ecco in che modo, *per mezzo* dell'anima (*per suam imaginem*) siamo portati a riconoscere l'esistenza in Dio di relazioni di reciproco possesso, che individuano le tre persone del Padre (*memoria, mens*), del Figlio (*intellectus, verbum*) e dello Spirito Santo (*voluntas, amor*), le quali esprimono contemporaneamente un'unità di essenza e una triplicità di potenze³⁵.

Negli ultimi due paragrafi del capitolo, Bonaventura mette in correlazione le tre facoltà dell'anima con le tre branche in cui veniva tradizionalmente divisa la filosofia³⁶: *naturale*, che studia l'essere, *razionale*, che studia il modo in cui avviene la conoscenza, e *morale*, che studia come pervenire alla bontà. A sua volta, come in una ramificazione tripartita ulteriore, ogni branca comprende tre discipline: la filosofia naturale comprende la *metafisica*, la *matematica* e la *fisica*; la filosofia razionale si divide in *grammatica*, *logica* e *retorica*; la filosofia morale si dirama in *individuale (monastica)*, *domestica (oeconomica)* e *politica*. Viene così ribadita l'indole trinitaria di ogni sapere, illuminato dalla luce della sapienza eterna.

5 CAPITOLO QUARTO

1-4. Dopo essere entrato nella propria anima e aver avuto accesso a Dio tramite le facoltà naturali della memoria, dell'intelletto e della volontà, Bonaventura accompagna il lettore a riconoscere Dio presente nell'anima stessa, fatta a sua immagine (*in sua imagine*).

Bonaventura si lamenta del fatto che l'ingresso in questa tappa è compiuto da poche persone, perché la nostra anima è troppo spesso distratta e allontanata da ciò che le appartiene veramente e che fonda la sua identità. Estroflessa e preoccupata delle cose del mondo, dimentica di coltivare il suo rapporto con Dio³⁷.

Ma la "distrazione" a cui è sottoposta l'anima non ha rimedio, se non grazie all'intervento salvifico di Cristo. A causa del peccato originale, l'uomo ha subito una menomazione gnoseologica, oltre a venire strutturalmente inclinato al male (concupiscenza)³⁸: Gesù Cristo, via verità e vita (cfr. Gv 14,6), è il passaggio obbligato perché l'uomo torni a vivere in pienezza e con consapevolezza il proprio rapporto con Dio. L'uomo non può farne a meno. Poiché il peccato originale ha deformato l'immagine di Dio in noi, ne risulta compromessa anche la nostra stessa identità, poiché noi siamo a sua immagine. Solo Cristo, mediatore tra Dio e gli uomini (cfr. 1Tm 2, 5), può ridare all'uomo la piena conformazione a Dio.

Bonaventura spiega che l'opera di Cristo in noi avviene attraverso le tre virtù teologali: fede, speranza e carità, e tramite un percorso di asceti scandito dalle tre tappe tradizionali della purificazione, dell'illuminazione e del perfezionamento³⁹. Quindi, il Dottore Serafico delinea una sorta di antropologia spirituale in cui evidenzia il ruolo attivo delle virtù teologali nella ricomposizione dell'anima umana a immagine di Dio. Gesù Cristo, con la sua grazia operante nelle virtù, è in grado di assimilare (nel senso etimologico di "rendere simile") di nuovo l'anima umana, deformata dal peccato, al suo modello divino. È questa la *similitudo*, il grado più elevato di relazione tra le creature e Dio: tutte le creature sono impronta (*vestigium*); solo l'anima umana è immagine (*imago*); solo l'anima umana riformata dalla grazia esprime la piena somiglianza con Dio (*similitudo*)⁴⁰.

Il modo in cui avviene tale assimilazione passa attraverso la guarigione di tutto l'uomo, in tutte le potenzialità del suo spirito, espresse dai cinque sensi spirituali⁴¹, e tramite la mediazione di Cristo, che è il Verbo di Dio, pre-esistente la creazione e sempre all'opera in essa: è Verbo increato, incarnato e ispirato o "ripieno di Spirito" (*inspiratum*)⁴². La mediazione di Cristo è uno dei temi centrali della dottrina bonaventuriana, tant'è che alcuni la ritengono il fulcro della sua elaborazione teoretica al punto da definirla nel suo complesso come una forma di "cristocentrismo" o, per evidenziare la componente metafisico-noetica ed espressiva del Verbo, "logocentrismo" o "espressionismo"⁴³: tutta la realtà creata è espressiva della logica intrinseca di Dio, causa esemplare del mondo.

Come si può intuire dal ricorso al vocabolario dell'esperienza spirituale, il quarto grado della contemplazione non è tanto una forma di introspezione intellettuale, quanto piuttosto una trasformazione affettiva (*experientia affectualis*) che conduce fino ai rapimenti estatici (*mentales excessus*) con i quali l'anima, entrata in sé stessa, esce da sé per entrare in Dio.

L'anima restaurata da Cristo è conformata alla Gerusalemme celeste: il nostro spirito viene purificato, illuminato e reso perfetto grazie alle virtù teologali, al godimento dei sensi spirituali e ai rapimenti estatici. In tal modo ritrova il giusto ordine in sé e si può dire gerarchizzata, al modo in cui nella Gerusalemme celeste stanno in ordine perfetto le gerarchie angeliche (di nuovo, è chiaro l'influsso dello Pseudo-Dionigi Aeropagita, per il quale la gerarchia ecclesiastica è riflesso della gerarchia angelica).

Così, l'anima umana, contemplando sé stessa resa ordinata (*hierachica*) dalla grazia di Dio, vede ("contuisce") contemporaneamente Dio in lei, che è presente soprattutto in virtù della sua sovrabbondante carità (*per dona affluentissimae caritatis*).

5-8. Negli ultimi paragrafi del capitolo, Bonaventura spiega che, come per rientrare nell'anima è di aiuto la filosofia (cfr. capitolo precedente), così per riformare l'anima occorre l'aiuto della Sacra Scrittura, perché è in essa che viene trattata l'opera della nostra redenzione (*opus reparationis*) e dalla sua lettura veniamo stimolati a vivere le virtù, in particolare quella della carità.

In un fiorire lussureggiante di tripartizioni, Bonaventura mostra l'intima connessione tra legge e grazia, tra gerarchia spirituale e Scrittura, tra i sensi spirituali dell'anima e quelli dell'interpretazione biblica (tropologico, allegorico e anagogico), concludendo la sua spiegazione con l'immagine nuziale della tradizione mistica: l'anima è la sposa di Gesù Cristo, con cui giace nell'estasi della contemplazione⁴⁴.

Il capitolo si chiude con un rapido riassunto di queste due tappe intermedie e un appello accorato a radicarsi nella carità per poter ricevere la luce di Dio e vivere nella grazia.

6 CAPITOLO QUINTO

1-2. Bonaventura introduce il capitolo riepilogando il percorso compiuto fino a quel punto e prospettando le ultime due tappe.

Dall'esterno siamo entrati nell'interno di noi stessi e così abbiamo incontrato Dio dapprima *tramite e nelle* sue impronte, quindi *tramite e nella* sua immagine. Ci siamo mossi dal vestibolo per entrare nel Santo. Ora, assieme a Cristo, Sommo Sacerdote, entriamo nel Santo dei Santi, la parte più sacra del Tempio, perché ci innalziamo dalle cose create per entrare nella stessa dimensione di Dio (*supra nos*).

Questo non ci sarebbe possibile se la nostra anima non venisse direttamente illuminata dalla Verità, grazie alla quale abbiamo accesso al mistero di Dio⁴⁵. E come nel Santo dei Santi dell'antico Tempio stava l'Arca dell'alleanza sul cui coperchio erano raffigurati due cherubini (cfr. *Es* 25,17-22), così Bonaventura allegoricamente sostiene che l'accesso al mistero di Dio è raffigurato dai due gradi della contemplazione che hanno per oggetto ciò che appartiene all'essenza di Dio (*essentialia Dei*) e ciò che appartiene alle persone divine (*propria personarum*).

Il primo grado della contemplazione di Dio rivela che il suo nome è l'Essere, riguarda l'Antico Testamento e proclama l'unità dell'essenza divina; il secondo grado rivela che il nome di Dio è il Bene, riguarda il Nuovo Testamento e proclama la pluralità (trinità) delle persone divine. Le due prospettive, avvalorate dall'autorità di Giovanni Damasceno⁴⁶ e dello Pseudo-

Dionigi⁴⁷, si integrano a vicenda al fine di mostrare in pienezza il mistero di Dio.

3-4. Ora, tutto ciò che è esprime l'essere. Anche l'ente mancante di perfezione, l'ente relativo, quello in potenza, persino il non-ente, tutti si dicono in relazione all'ente che è e non può non essere, l'essere stesso (*ipsum esse*). Se tale essere non esistesse, non esisterebbe nulla di ciò che è. Esso non è un ente particolare, ma è l'ente che non può non essere: è, quindi, l'essere divino⁴⁸.

Con questo ragionamento, Bonaventura mostra di appartenere alla schiera di coloro che danno dell'essere un'interpretazione ousiologica e giungono, quindi, a postulare l'indubitabile esistenza in atto di Dio in quanto essere primo. Bonaventura non può concepire che si parli dell'essere in senso solo logico, e che "l'essere che non può non essere" venga inteso come un *ens inquantum ens* generalissimo, e non speciale come Dio (sarà questa, invece, la riflessione su cui si muoverà Giovanni Duns Scoto, apportando una curvatura logica al problema metafisico)⁴⁹.

Posto il problema in questi termini, si comprende quanto Bonaventura sostiene a proposito di Dio come condizione di possibilità della nostra stessa conoscenza. Tutto ciò che noi sperimentiamo "è", e se non avessimo accesso all'Essere, semplicemente non conosceremmo nulla. Come la luce ci consente di vedere le cose, ma non viene essa stessa presa in considerazione dai nostri sensi, perché ci accecherebbe, così anche l'occhio della nostra anima contempla tutte le cose nell'essere, anche se non contempla di solito l'essere stesso. Anzi, qualora cercasse di contemplarlo, gli apparirebbe un nulla, come per gli occhi del pipistrello la luce del giorno è accecante perché è abituato a vedere le tenebre.

5-8. Seguono, nella trattazione di Bonaventura, tutte le caratteristiche dell'essere, che sono, quindi, anche le caratteristiche dell'essenza divina.

L'*ipsum esse*, l'essere puro, è necessariamente *primo*, perché non riceve l'essere da altro. Inoltre, poiché non gli appartiene alcunché che sia non-essere (cioè, non è mancante di nulla), è anche *eterno* (non ha principio né fine), *semplicissimo* (non ha composizione), *attualissimo* (non ha nulla in potenza), *perfettissimo* (non ha alcun difetto) e *sommamente uno* (non ha diversificazione in sé).

Tali caratteristiche si confermano a vicenda, per cui ogni attributo comporta anche la presenza degli altri (*unum horum necessario infert aliud*) ed

esprimono nel loro insieme la natura di Dio per quanto attiene alla sua essenza.

Per il fatto di essere primo, egli è anche *ultimo*, perché il primo agisce in vista di sé stesso, e quindi l'ultimo è a lui relativo; è eterno, e quindi *sempre presente*; è *massimo nelle qualità*, perché è semplicissimo, e quindi esprime il massimo delle potenzialità per il fatto di non avere pluralità al suo interno. È *immutabile*, perché è attualissimo, e quindi mai in potenza; è *immenso*, perché è perfettissimo, e quindi non c'è nulla che lo superi in perfezione; è *misura di tutte le cose*, perché è sommamente uno, e quindi origine della molteplicità, come causa efficiente, esemplante e terminante ogni realtà creata, dato che tutto a lui è correlato.

Perciò egli abbraccia la totalità degli enti, pur non essendo nessuno di essi, ma sta ad essi come l'origine e il fine, il centro e il punto prospettico, il motore e il principio trascendente.

Così, considerando le perfezioni dell'essere in sé stesso, con un unico sguardo contempliamo la perfezione della totalità creata che da lui discende, e siamo portati, tramite l'essere (*per eius nomen*), ad entrare nel mistero stesso di Dio, che si è rivelato a Mosè come "Colui che è" (cfr. *Es* 3,14).

7 CAPITOLO SESTO

1. L'ultimo gradino dell'ascesa a Dio è sullo stesso livello del precedente, ma va più in profondità, entrando in Lui non solo "tramite" il suo nome, ma "nel" suo stesso nome (*in eius nomine*), che è il Bene, così da mostrare agli occhi della nostra mente la natura di Dio e le emanazioni che ne promanano⁵⁰.

2-3. In forma analoga a come è stata argomentata l'esistenza dell'ente in sé (*ipsum esse*) a partire dalla sua definizione, così anche in questa tappa, Bonaventura definisce l'esistenza dell'ottimo, cioè del sommo bene, come ciò di cui non si può pensare niente di migliore (*quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest*)⁵¹.

Se non esistesse, non sarebbe l'ottimo. Se, dunque, si può pensarlo esistente, deve esistere.

Inoltre, poiché il bene è *diffusivum sui*⁵², cioè, è strutturalmente aperto a comunicare sé stesso, deve essere plurale. Il sommo Bene dovrà, perciò, avere in grado sommo la capacità di comunicarsi. Tale capacità si esercita in grado sommo quando il Bene si comunica a sé stesso, effondendo la pienezza di sé nell'eternità della sua sussistenza. È quindi all'interno del Bene stes-

so che occorre ritenere che avvenga la pienezza dalla comunicazione di sé, quella necessaria affinché il Bene possa essere sé stesso, e allo stesso tempo volontaria, perché nessuno al di fuori di lui lo costringe a comunicarsi.

Bonaventura delinea in pochi passaggi la sua dottrina della Trinità come autocomunicazione di bene all'interno dell'unica essenza divina. Il processo diffusivo del bene definisce l'esistenza di un Primo da cui tutto scaturisce, di un Figlio che riceve il bene, e di un Amore del Padre e del Figlio che dà consistenza ontologica alla loro relazione⁵³.

Resta così spiegata l'esistenza della Trinità, in virtù della proprietà del bene di comunicarsi in sommo grado. E perciò anche la pari dignità di Padre, Figlio e Spirito Santo, perché non c'è tra loro differenza d'essere o minore intensità di perfezione, bensì reciproco possesso (la *circuminsessione* o *circumincessione*, cioè quel loro correlarsi a vicenda come in un reciproco incedere l'uno nell'altro)⁵⁴: l'uno non può esistere senza l'altro e l'uno non agisce mai senza l'altro, pena l'arrestarsi del flusso di bene che dall'eternità e per l'eternità sgorga e si comunica all'interno dell'essenza divina, ma questo sarebbe palesemente assurdo.

Bonaventura mette in guardia il lettore dalla pretesa di aver compreso fino in fondo ciò che resta, etimologicamente, fuori dalla nostra capacità di racchiudere mentalmente il suo concetto: *incomprehensibilis*. La nostra anima, piuttosto, può transitare verso l'ammirazione della perfetta consustanzialità delle persone divine, la cui pluralità non altera la perfetta semplicità di Dio. Non comprensione, ma ammirazione; e da questa, alla contemplazione.

4-7. Riprendendo la metafora dell'Arca dell'alleanza e dei due cherubini che sovrastavano il suo coperchio, Bonaventura approfondisce la sua spiegazione, connotandola in senso cristologico⁵⁵: il coperchio dell'arca era chiamato "propiziatorio", perché su di esso veniva asperso una volta all'anno, durante il Giorno dell'Espiazione (Yom Kippur), il sangue per la propiziazione di Dio in espiazione dei peccati del popolo. Ora, Cristo, sacrificato una volta per sempre, ha offerto sé stesso in espiazione dei peccati e ci ha redenti con il suo sangue, propiziandoci il perdono e l'amore di Dio.

Perciò, occorre assumere nell'anima l'atteggiamento raffigurato dai due cherubini che volgevano lo sguardo verso il propiziatorio: anche noi dobbiamo rivolgerci a Cristo, vero propiziatorio dell'amore di Dio, passando attraverso le proprietà dell'essenza divina (primo cherubino) e delle persone divine (secondo cherubino).

Con il primo cherubino, noi siamo portati a riconoscere che l'essenza divina, inizio e fine di tutto, si esprime in Cristo, l'uomo-Dio, nel quale l'eter-

no è congiunto al temporale, e il perfettissimo con il limitato: nella divino-umanità del Figlio di Dio incarnato riconosciamo le polarità indissociabili che caratterizzano l'essere nella sua totalità (cfr. capitolo quinto).

Con il secondo cherubino, noi siamo portati a riconoscere che anche quella pluralità presente nel mistero di Dio, che non cancella la sua unità, si esprime in Cristo: a lui, infatti, si addicono nel medesimo tempo sia l'unicità della persona e la duplicità della natura⁵⁶, nonché la duplicità delle volontà⁵⁷ e la pluralità delle sue prerogative e dei suoi poteri.

Guardando verso Cristo, l'anima umana viene perfettamente illuminata, perché non vede più attraverso impronte o immagini, ma ha la possibilità di vedere Dio stesso che risplende nel Figlio suo, e nel contempo vede sé stessa in Lui, poiché si riconosce come a Lui somigliante (*similitudo expressiva*)⁵⁸.

Il riferimento a Gesù Cristo è il passaggio fondamentale per poter entrare nel mistero di Dio non solo teoreticamente, ma con la pienezza della nostra persona, poiché Cristo, uomo e Dio, è la perfetta mediazione tra noi e Dio, e grazie a lui, alla sua umanità, noi siamo abilitati a entrare pienamente in comunione con Dio.

Ormai, perciò, è stato raggiunto il grado massimo dell'illuminazione, e l'anima umana può trovare appagamento nel vedersi pienamente assorbita in Dio. Lei in Dio e Dio in lei, per come può essere dato di sperimentare ad una persona su questa terra (il percorso era iniziato nella consapevolezza di essere dei poveri in un deserto). Le sei tappe di questo itinerario, come i sei giorni della creazione, sono giunte a compimento e le illuminazioni, scandite dalle sei ali del serafino, non hanno bisogno di ulteriore perfezionamento. Resta solo il settimo giorno, quello del riposo di Dio.

8 CAPITOLO SETTIMO

1-3. Alla fine dell'itinerario, si raggiunge l'estasi (*de excessu mentali et mystico*), che consiste nel riposo (*requies*) per l'intelletto, e in un trasporto dell'affetto in Dio (*in Deum transeunte*): è la totalità dell'uomo ad essere coinvolta, raggiungendo la pace che si era cercata fin dall'inizio (cfr. prologo).

Innanzitutto, Bonaventura riepiloga le tappe finora percorse, che vengono rilette come i sei gradini del trono di Salomone, le sei ali dei cherubini e i sei giorni della creazione.

I gradini del trono del re Salomone, già evocati nel prologo e nel primo capitolo⁵⁹, sono le tappe dell'ascensione del vero pacifico, che trova nella Gerusalemme interiore (cioè, nella comunione con Dio) la realizzazione pie-

na di ciò che era adombrato nella Gerusalemme pacificata dal re Salomone. Così, l'uomo che cerca la pace riposa nella pace della sua stessa anima (*in mente pacifica*): l'intelletto è appagato e tranquillo come in una città ben solida e protetta.

Le sei tappe sono anche le sei ali dei cherubini, descritti al capitolo quarto come gli spiriti della verità intellettuale⁶⁰, che hanno accompagnato gli ultimi due momenti dell'itinerario, cioè la considerazione delle proprietà dell'essenza di Dio e la considerazione delle proprietà delle tre persone divine⁶¹. Nelle ultime due tappe, l'anima diventa tutta illuminata (*est perfectio illuminationis mentis*: cap. VI, § 7), ma non è ancora giunta al suo apice. Oltre i cherubini, nella gerarchia dei cori angelici, ci sono i serafini, coloro che contemplano Dio non come Verità ma come Amore. Di solito si considerava che i cherubini avessero quattro ali, e non sei, come i serafini. Qui Bonaventura sembra voler indicare che non solo le ultime due tappe sono un percorso guidato dalla ricerca riflessiva della verità, ma tutto il percorso, fin dall'inizio, è come guidato dagli spiriti angelici e dalla loro sapienza (*plena illustratione supernae sapientiae*).

Infine, le sei tappe sono come i sei giorni della creazione⁶², nei quali Dio si affaticò, fino a giungere al riposo del sabato, il settimo giorno. Così pure la nostra mente, affaticatasi (*exercitari*) nel cammino della conoscenza, ora può gustare il riposo in Dio.

Si è trattato di un percorso in cui l'anima ha imparato a conoscere meglio sé stessa, mano a mano che conosceva ciò che è altro da sé, dapprima *fuori*, poi *dentro* e infine *sopra* a sé stessa: un percorso di "contuizione", in cui l'anima ha affinato sempre di più l'antico *gnōthi seautón* (conosci te stessa). Ma, poiché l'anima umana è stata creata da Dio a sua immagine e secondo la sua somiglianza (cfr. *Gen* 1,26), nel conoscere sé stessa l'anima conosce sempre di più anche Dio, *interior intimo meo et superior summo meo*, come sosteneva Agostino⁶³.

La pienezza di tale conoscenza si ha quando l'anima giunge a contemplare con chiarezza la perfetta corrispondenza tra sé stessa e Gesù Cristo, il Figlio di Dio, il Verbo increato, incarnato e ispirato, che è immagine del Dio invisibile. In lui abita "corporalmente tutta la pienezza della divinità" (*Col* 2, 9): si compendia in lui l'onnipotenza di Dio e la totalità della creazione. Giunta a lui, l'anima non ha più niente da conoscere; non le resta che trascendere e oltrepassare in un "transito" (*transcendat et transeat*) che è non solo oltre il mondo sensibile, ma in qualche modo anche oltre sé stessa.

Il linguaggio fa fatica ad esprimere questa realtà, ma la comprende chi ama. Quando conosciamo per la prima volta una persona, abbiamo bisogno di raccogliere tante informazioni che ci aiutino ad avere un'idea la più

completa possibile di lei; ma se a un certo punto ce ne innamoriamo, non abbiamo più bisogno di altre informazioni, o comunque non risultano così importanti per noi. Ciò che conta è affrontare l'esperienza dell'amore, cioè la capacità di uscire da noi stessi per entrare, per quanto possibile, nel mistero dell'altro, ed intenderlo non a parole o tramite concetti, ma secondo l'affetto e la volontà.

Ecco, Bonaventura riprende dalla tradizione mistica medievale il linguaggio dell'amore come eccedente rispetto a quello della conoscenza razionale, ma imprime alla sua opera il marchio personale della sua speculazione. Per il Dottore Serafico l'estasi mistica, l'oltrepassamento della conoscenza razionale in quella amorosa, non avviene come immersione nella totalità dell'essenza divina, ma come conformazione dell'anima a Cristo Crocifisso: ancora una volta viene ribadita la centralità del Verbo di Dio incarnato per noi uomini.

Gesù Cristo è "via" e "propiziatorio": via, per accedere al mistero di Dio e godere della piena comunione con lui; propiziatorio, perché è tramite la sua missione di redentore che ci dona la possibilità di essere una-cosa-sola con Dio. Infatti, l'*excessus* della mente avviene guardando non genericamente verso Cristo, ma contemplandolo sulla croce. Per questo, Francesco d'Assisi è modello di contemplazione, perché sulla Verna ha avuto l'accesso al mistero della croce di Cristo in modo unico e sublime. Si tratta, dunque, sull'esempio di Francesco, di "mettersi in croce" con Cristo, cioè di morire, per quanto possibile *in statu viae*, e risorgere con lui.

Se Francesco è "modello", significa che può essere imitato: non tanto nell'esperienza della stigmatizzazione, che in quanto tale resta un dono che l'uomo non può pretendere di possedere⁶⁴, quanto piuttosto nel suo desiderio di conformazione a Cristo crocifisso, che è l'approdo dell'itinerario descritto in quest'opera da Bonaventura.

4-6. Gli ultimi paragrafi dell'opera mostrano in che modo debba intendersi il transito che è chiesto alla mente umana per giungere alla pace agognata. Se il modello è Francesco e la via è Cristo Crocifisso, l'estasi a cui può pervenire l'uomo su questa terra, il "povero nel deserto", avviene nella misura in cui egli abbandona ogni pretesa di conoscenza e si abbandona in Dio, ricevendo da lui la possibilità di accedere oltre i sensi ad una conoscenza amorosa del Suo mistero⁶⁵, in grado di trasformare l'anima amante nell'Amato stesso⁶⁶. Il percorso, quindi, è un "trans-cendere" in sé stessi, per "trans-ire" oltre e sopra sé stessi e "trans-formarsi" in Dio!

L'intero paragrafo 5 è composto da due citazioni dallo Pseudo-Dionigi⁶⁷, che con il suo particolarissimo linguaggio indica l'esperienza estatica unicamente come dono dello Spirito Santo, e non come conquista umana, grazie al quale l'uomo è portato ad una sublimazione della sua stessa natura per accedere al mistero di Dio (si veda il testo latino, con i numerosi neologismi ottenuti con il prefisso *super-* per indicare un livello ulteriore rispetto a quanto accessibile alla ragione).

Un altro tema dionisiano, che il Dottore Serafico ripresenta alla fine dell'itinerario, è quello della tenebra. Già per lo Pseudo-Dionigi Dio è tenebra, nel senso che non è luce al modo in cui sono le luci di questo mondo: egli è luce oltre la luce, e quindi tenebra luminosissima⁶⁸.

Nell'ultimo paragrafo, Bonaventura dispiega in modo personale questi temi ripresi dalla tradizione della teologia cristiana neoplatonica, ribadendo che la conoscenza profonda di Dio avviene grazie al coinvolgimento dell'affetto più che della ragione e che il percorso può giungere a conclusione, per quanto è possibile su questa terra, solo attraverso Cristo, *medium* di ogni conoscenza umana. La prosa bonaventuriana si fa altamente poetica e coinvolge il lettore in un trasporto mistico che culmina nella "morte" del nostro uomo esteriore, con le sue preoccupazioni, desideri e immagini sensibili, che vengono ridotte al silenzio per poter passare *cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem*.

Per concludere, annotiamo due cose.

Innanzitutto che la settima tappa, pur sostenendo l'impossibilità di conoscere Dio grazie alla ragione non implica un atteggiamento irrazionale. Si può entrare nella "nube luminosissima" solo dopo un lungo cammino di ascesa e di introspezione. Anche Francesco d'Assisi ha avuto l'esperienza trasformante delle stimmate sul monte della Verna solo verso la fine del suo cammino terreno, e dopo una lunga meditazione esperienziale del mistero della croce di Cristo, incontrato fin dai primordi della sua conversione a San Damiano. Quando il Dottore Serafico sottolinea che occorre "interrogare la grazia e non la dottrina; il desiderio, non l'intelligenza" (cfr. cap. VII, § 6) non sta negando il percorso delle tappe precedenti, ma indica chiaramente che c'è un'eccedenza nel poter conoscere Dio per cui l'uomo può arrivare fino a un certo punto, oltre il quale solo la volontà di Dio apre all'uomo il mistero. Non è così anche quando entriamo in relazione con un'altra persona? Se lei non ci concede di entrare nel suo mistero, per quanto possiamo dire di conoscerla, la nostra conoscenza di lei resterà come "dall'esterno". Se, come abbiamo suggerito, l'itinerario delineato da Bonaventura non è solo *verso* Dio, ma *in* Dio fin dall'inizio, questo significa che l'uomo su questa terra si muove sempre "in" Dio, la cui presenza è, in diversi modi, diffusa in tutte le

opere delle sue mani, ma solo l'ultima tappa è quella in cui le profondità di Dio ci vengono offerte al di là di ogni nostra capacità di comprensione, e il percorso trova il suo compimento, perché è dato all'uomo di essere davvero "in" Dio, per così dire, "dall'interno", una-cosa-sola con lui.

Una seconda cosa da annotare è la peculiarità del percorso bonaventuriano rispetto ad altri autori mistici. Il tema della negazione e del superamento ultrasensibile e ultrarazionale è caro alla tradizione che muove dallo pseudo-Aeropagita, passa attraverso Riccardo di San Vittore e giunge fino a Meister Eckhart e oltre. Ma in Bonaventura essa riceve una particolare connotazione cristologica. Il Dio raggiunto nella settima tappa non è il non-Essere oltre l'Essere di plotiniana memoria, non-è il puro nulla di Eckhart, ma è piuttosto l'Uno-e-i-molti (cap. V, §§ 7-8), perché è Colui che tiene insieme i contraddittori, essendo al di là (o al di qua) delle distinzioni poste in essere dalla ragione parmenidea. Bonaventura può intendere Dio in questo modo proprio passando attraverso Cristo, che è uomo-e-Dio, increato-e-incarnato, il primo-e-l'ultimo, il causato-e-la causa (cfr. cap. 6, §§ 5-6)⁶⁹.

Come già abbiamo avuto modo di dire (cfr. cap. 4), il riferimento a Gesù Cristo è un catalizzatore potente di tutto il pensiero bonaventuriano, quello propriamente teologico e quello che potremmo definire anche solo filosofico⁷⁰: per il Dottore Serafico non può esserci vera conoscenza che non avvenga "in Cristo". È lui la Sapienza eterna del Padre, la struttura razionale (logica) del mondo, la rivelazione perfetta della divinità, quindi è tramite lui che noi abbiamo accesso ad ogni forma di verità. Contro le pretese dei maestri delle arti che professavano una nuova forma di conoscenza, che aveva in Aristotele il suo "maestro", Bonaventura continuò fino alla fine a proclamare che "uno solo è il vostro maestro, Cristo"⁷¹ e lo indicò ai frati e a tutti i cristiani del suo tempo come esemplare da seguire in ogni forma di vita.

BIBLIOGRAFIA

Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, in *Opera Omnia*, vol. V, a cura dei pp. del Collegio di S. Bonaventura, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas prope Florentiam, 1891, pp. 295-316.

Traduzioni italiane

Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di L. Mauro, 2^a ed. Bompiani, Milano 2010.

Bonaventura, *Itinerario della mente verso Dio*, a cura di M. Parodi - M. Rossini, BUR, Milano 1994.

Bonaventura, *Itinerario della mente in Dio*, a cura di O. Todisco, Edizioni Messaggero, Padova 1993.

San Bonaventura, *Itinerario della mente in Dio*, a cura di O. Todisco, in *Opere*, vol V/1: *Opuscoli teologici/1*, Città Nuova, Roma 1993, pp. 493-569.

Dizionari e manuali

Abbagnano N., *Storia della filosofia*, vol. 2, TEA, Milano 1995.

Battaglia V., *Gesù Cristo luce del mondo. Manuale di cristologia*, 2^a ed., Edizioni Antonianum, Roma 2013.

Dizionario bonaventuriano, a cura di E. Caroli, EFR, Padova 2008.

Enciclopedia Filosofica, 12 voll., a cura della Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Bompiani, Milano 2006.

Ghisalberti A., *La filosofia medievale*, Giunti, Firenze 2002.

Merino J.A., *Storia della filosofia francescana*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1993.

Piccolo lessico di teologia, a cura di G. Canobbio, Morcelliana, Brescia 1989.

Tonna I., *Lineamenti di filosofia francescana*, Edizzjoni Tau, Roma 1992.

Studi

Aertsen J.A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: from Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden 2012.

Bettoni E., *S. Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Biblioteca Francescana, Milano 1973.

Bigi V.C., *Il valore filosofico-mistico dell'Itinerarium mentis in Deum*, in Id., *Scritti francescani. Filosofia, teologia, spiritualità*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2017, pp. 231-245.

Bougerol J.G., *Introduzione a S. Bonaventura*, trad. it. di A. Calufetti, L.I.E.F., Vicenza 1988.

Buirette J.J., *Saint Bonaventure et les historiens modernes*, «Évangile aujourd'hui» 204 (2004), pp. 20-24.

Caldera F., *Ingredi in veritate: dalla speculazione filosofica alla contemplazione mistica nell'Itinerarium mentis in Deum di san Bonaventura*, «Comunicazione Filosofica» 28 (2012), pp. 5-14: <https://www.sfi.it/259/comunicazione-filosofica.html>.

Cargnoni C., *Bonaventura, secondo fondatore?*, «Italia francescana» 73 (2003), pp. 79-110.

Chenu M.-D., *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1985.

Coccia A., *Antologia del pensiero filosofico di S. Bonaventura*, Edizioni Lazio Franciscano, Roma 1975.

- Colli A., *Theologia ancilla philosophiae. Una lettura dell'Itinerarium*, «Doctor virtualis» 5 (2012), pp. 9-23.
- Corvino F., *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo, Bari 1980.
- Dezza E., *Il dilemma sull'eternità del mondo in Bonaventura e Duns Scoto*, in *Il vertice e l'abisso. La signoria di Gesù nella profezia francescana. LXV Convegno di studi bonaventuriani. Viterbo, Bagnoregio, Civita, 26-28 maggio 2017*, a cura di M. Malaguti, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2018, pp. 63-78.
- , *L'univocità dell'essere nel De primo rerum principio*, «Miscellanea francescana» 108 (2008), pp. 111-138.
- , *Le stimmate di Francesco come locus philosophicus*, «Doctor Virtualis» 14 (*Filosofie francescane*) (2018) pp. 17-36.
- Freyer J.B., *Homo Viator. L'uomo alla luce della storia della salvezza. Un'antropologia teologica in prospettiva francescana*, EDB, Bologna 2008.
- Gemelli A., *Il francescanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 1932.
- Gilson É., *La filosofia di san Bonaventura*, tr. it. di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1995.
- , *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age» 1 (1926), pp. 5-127.
- Il pensiero filosofico e teologico in Bonaventura da Bagnoregio*, a cura di A. Ghisalberti - O. Grassi - P. Müller (numero monografico della rivista), «Rivista di filosofia neo-scolastica» 109/4 (2017).
- La filosofia cristiana di san Bonaventura*, a cura di A. Pompei, Miscellanea Francescana, Roma 1996.
- Lilla S., *Dionigi l'Aeropagita e il platonismo cristiano*, Morcelliana, Brescia 2005.
- Manfredini T., *L'esemplarismo in S. Bonaventura*, in *Le scienze sacre in S. Bonaventura. Atti dell'XI Incontro al Cenacolo Bonaventuriano dell'Oasi Maria Immacolata di Montecalvo Irpino, 28-30 settembre 1970*, Ed. Oasi Maria Immacolata, Montecalvo Irpino (AV) 1972, pp. 41-80.
- Mathieu L., *La Trinità creatrice secondo san Bonaventura*, trad. it. di P. Canali, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1994.
- Nguyen Van Si A., *Seguire e imitare Cristo secondo san Bonaventura*, trad. it. di S. Olgiati, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1995.
- Pulido M.L., *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Frati Editori di Quaracchi, Grottaferrata (Roma) 2005.
- Rorem P., *Dionysian Uplifting (Anagogy) in Bonaventure's Reductio*, «Franciscan Studies» 70 (2012), pp. 183-188.

- Salto Solá C.E., *La función del deseo en la vida espiritual según Buenaventura de Bagnoregio*, Edizioni Antonianum, Roma 2014.
- Scozia M., *L'intelletto creato e il ritorno della creatura a Dio. Una rilettura filosofica dell'Hexaëmeron di Bonaventura da Bagnoregio*, «Medioevo» 41 (2016), pp. 103-138.
- Sgarbossa M., *Bonaventura il teologo della perfetta letizia*, Città Nuova, Roma 1997.
- Tedoldi F.M., *La dottrina dei cinque sensi spirituali in San Bonaventura*, Edizioni Antonianum, Roma 1999.
- Todisco O., *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Edizioni Messaggero, Padova 2003.
- van Steenberghen F., *La filosofia nel XIII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1972.
- Vanni Rovighi S., *San Bonaventura*, Vita e Pensiero, Milano 1974.
- Ventimiglia G., *Differenza e contraddizione: il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

NOTE

1. Cfr. Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di L. Mauro, Bompiani, Milano 20102. Similmente, anche Massimo Parodi e Marco Rossini: Bonaventura, *Itinerario della mente verso Dio*, a cura di M. Parodi - M. Rossini, BUR, Milano 1994.
2. Bonaventura, *Itinerario della mente in Dio*, a cura di O. Todisco, Edizioni Messaggero, Padova 1993. La medesima versione si trova nella traduzione italiana dell'*Opera omnia*: San Bonaventura, *Opere*, vol V/1: *Opuscoli teologici*/1, Città Nuova, Roma 1993, pp. 493-569.
3. È di questo parere anche V.C. Bigi, *Il valore filosofico-mistico dell'Itinerarium mentis in Deum*, in Id., *Scritti francescani. Filosofia, teologia, spiritualità* [si tratta di una miscellanea che raccoglie testi già editi o inediti di Vincenzo Cherubino Bigi. L'articolo in oggetto risale al 1968, quando venne pubblicato negli *Atti* del decimo degli "Incontri bonaventuriani" a Montecalvo Irpino, *NdA*], Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2017, pp. 231-245: 231: «Questo scritto, oggetto anche di valutazioni contrastanti presso i vari interpreti, è irriducibile a un genere letterario unico. Non è un trattato di filosofia, di teologia e di mistica; è una vita che si approfondisce gradualmente arricchendosi e promovendosi, traendo alimento dai motivi essenziali di ordine filosofico, teologico e mistico che Bonaventura aveva già approfondito e sistematizzato nelle sue poderose opere dell'insegnamento parigino e in lunghe meditazioni sull'esperienza mistica di san Francesco. Di qui la notevole difficoltà per il lettore che trova accostamenti repentini di metodi e posizioni dottrinali a livelli diversi la cui adeguata comprensione implicherebbe la conoscenza di tutto il pensiero bonaventuriano».

4. Cfr. C. Cargnoni, *Bonaventura, secondo fondatore?*, «Italia francescana» 73 (2003), pp. 79-110.
5. Si veda quanto scrive, in proposito, Todisco: «Era necessario un metodo che disciplinasse il pensiero, indicando le linee generali e intrasgredibili entro cui muoversi, le tappe approssimative del difficile viaggio dello spirito, e gli obiettivi cui approdare, nella gradualità rigorosa del processo. L'*Itinerario della mente in Dio*, l'opuscolo più celebrato di Bonaventura, è la risposta teorica di questo grande legislatore a tali esigenze, e il tentativo di porre la famiglia francescana su un binario, non più ambiguo e ondeggiante» (O. Todisco, *Introduzione a Bonaventura, Itinerario della mente in Dio*, a cura di O. Todisco, Edizioni Messaggero, Padova 1993, p. 35). Todisco ritiene che il Serafico avesse in mente di offrire una metodologia all'Ordine francescano, per evitare gli eccessi chiliastici del gioachimismo e quelli naturalistici di Ruggero Bacone.
6. Devo queste annotazioni ad un colloquio che ho avuto la gioia di avere nell'estate del 2018 con Orlando Todisco, lucido interprete di Bonaventura e non solo, ma anche delle grandi intuizioni del pensiero francescano fino ai nostri giorni.
7. Per una lettura guidata dell'*Itinerarium*, si veda anche F. Caldera, *Ingredi in veritate: dalla speculazione filosofica alla contemplazione mistica nell'Itinerarium mentis in Deum di san Bonaventura*, «Comunicazione Filosofica» 28 (2012) 5-14: <https://www.sfi.it/259/comunicazione-filosofica.html> (data di accesso 12.02.19).
8. Il tema dell'illuminazione è uno degli snodi teoretici più presenti nella filosofia e teologia bonaventuriana, perché intercetta sia la gnoseologia che la metafisica: la nostra conoscenza è garantita dalla luce che deriva da Dio, condizione di possibilità del nostro conoscere, nonché del nostro stesso essere. Bonaventura ricava tale dottrina dal suo maestro, Alessandro di Hales, ma la si trova anche in Roberto Grossatesta: possiamo affermare che sia uno dei temi caratterizzanti la prima scuola francescana, che a sua volta l'ha ereditata da Agostino. Si veda anche l'incipit del *De reductione artium ad theologiam*, dove Dio viene chiamato *Pater luminum*. Cfr. Bonaventura, *Riconduzione delle arti alla teologia*, § 1.
9. Ci si potrebbe chiedere se si debba leggere questo testo come amore per il Crocifisso o non forse *del* Crocifisso? Si tratta di un genitivo oggettivo o soggettivo? Cioè, occorre percorrere la via del nostro amore per lui o del suo amore per noi? Si ricordi anche che sono gli anni dei pesanti attacchi dei maestri secolari contro gli Ordini mendicanti, e che il motivo per cui Bonaventura viene chiamato a governare l'Ordine è la deposizione del Ministro precedente, Giovanni da Parma, accusato di gioachimismo. Per maggiori indicazioni, cfr. C. Cargnoni, *Vita e cronologia di san Bonaventura da Bagnoregio*, in *Dizionario bonaventuriano*, a cura di E. Caroli, EFR, Padova 2008, pp. 67-87.
10. Per un approfondimento sull'imitazione del Crocifisso in Bonaventura, cfr. A. Nguyen Van Si, *Seguire e imitare Cristo secondo san Bonaventura*, trad. it. di S. Olgiati, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1995, in particolare, le pp. 139-155, sulla "mistica della croce".
11. Sul tema del "desiderio" in Bonaventura, cfr. C.E. Salto Solá, *La función del deseo en la vida espiritual según Buenaventura de Bagnoregio*, Edizioni Antonianum,

- Roma 2014. Si veda anche l'interessante riflessione condotta da Andrea Colli circa il rapporto tra filosofia e teologia nell'*Itinerario*, nel quale il Serafico ricava dalla teologia la strumentazione formale, sintattica e linguistica per delineare la propria soluzione al problema gnoseologico. Poiché l'uomo è fondamentalmente un *vir desideriorum*, il procedimento grazie al quale giunge ad una conoscenza adeguata della realtà e di Dio si può definire come "mistica ragionatrice", cioè, intreccio tra speculazione conoscitiva e *praxis* etica. Cfr. A. Colli, *Theologia ancilla philosophiae. Una lettura dell'Itinerarium*, «Doctor virtualis» 5 (2012), pp. 9-23. L'espressione "mistica ragionatrice" è di Agostino Gemelli, *Il francescanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 1932, p. 459. Su questa linea interpretativa, cfr. anche O. Todisco, *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Edizioni Messaggero, Padova 2003.
12. Secondo Bonaventura, questo vale per ogni oggetto conosciuto: solo l'amore porta a pienezza la conoscenza razionale e le permette di abbracciare l'oggetto conoscendolo concretamente (*non est perfecta cognitio sine dilectione* – *In primum librum Sententiarum*, d. 10, a. 1, q. 2, f. 1). Sulla conoscenza per connaturalità, cfr. A. Petagine, *Connaturalità*, in *Enciclopedia Filosofica*, vol. 3, a cura della Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Bompiani, Milano 2006, p. 2189.
 13. Per un approfondimento della prospettiva di antropologia teologica in Bonaventura, cfr. J.B. Freyer, *Homo Viator. L'uomo alla luce della storia della salvezza. Un'antropologia teologica in prospettiva francescana*, EDB, Bologna 2008, in particolare il paragrafo "Bonaventura - il pellegrino" alle pp. 342-349.
 14. Vi è forse una velata polemica, o quanto meno una presa di distanza dalle certezze dei maestri delle arti di Parigi, assertori di una filosofia autosufficiente alla scuola di Aristotele? Chi nota la componente gnoseologica della *paupertas* evocata nel titolo del testo bonaventuriano è A. Ghisalberti, *La filosofia medievale*, Giunti, Firenze 2002, p. 170. Per Todisco, invece, il riferimento alla *paupertas* è un'esplicita indicazione per i frati minori, chiamati a vivere l'altissima povertà anche attraverso lo studio, inteso come ascesi e formazione spirituale per giungere ad una conoscenza del Bene che non deve mai diventare forma di possesso e di potere. Cfr. Todisco, *Introduzione a Bonaventura, Itinerario della mente in Dio*, cit., p. 38.
 15. Si tratta del tema del desiderio naturale del bene e dell'umana impossibilità di raggiungerlo appieno stante la condizione di limite segnata dal peccato. Cfr. A. Poppi, *Beatitudo*, in *Dizionario bonaventuriano*, cit., pp. 212-220.
 16. Il termine "vestigium", tradotto con "vestigio" (sia da Todisco che da Mauro), indica l'impronta lasciata da un piede nella terra: è il segno concreto che rimanda ad altro, che dipende ontologicamente da ciò che lo ha posto e la cui forma rimanda alla forma di ciò che lo ha posto. Per questo, tutte le creature sono "impronta" di Dio che le ha create, e che ne è causa esemplare, avendo lasciato in esse la traccia del suo essere uno e trino. Il termine è già presente in Agostino (*La Trinità*, VI, 10, 12) e viene spesso usato da Bonaventura (cfr. ad esempio, *Breviloquio*, II, 12). Cfr. L. Iammarrone, *Imago - Vestigium*, in *Dizionario bonaventuriano*, cit., pp. 212-220.

17. Non è chi non veda in questo percorso una riproposizione dell'*ad seipsum redire* di neoplatonica memoria. Cfr. il passo già citato di Agostino, *Confessioni*, VII, 10, 16. L'itinerario bonaventuriano mostra delle affinità interessanti con quello descritto da Riccardo di San Vittore nella sua opera *De gratia contemplationis (Beniamin maior)*. Per l'edizione del testo di Riccardo, si veda M.-A. Aris, *Contemplatio: Philosophische Studien zum Traktat Benjamin Maior des Richard von St. Victor. Mit einer verbesserten Edition des Textes*, Fuldaer Studien, Frankfurt am Main 1996.
18. Tale isomorfismo consente la conoscenza *per similitudinem et convenientiam*: cfr. Bonaventura, *Riconduzione delle arti alla teologia*, § 3.
19. Essa è «la scintilla della coscienza (*scintilla conscientiae*): la coscienza non può muovere né pungere né stimolare se non mediante la sinderesi, che è quasi il suo stimolo e il suo fuoco animatore. Come la ragione non può muovere se non mediante la volontà, così la coscienza non può muovere se non mediante la sinderesi» (Bonaventura, *In secundum librum Sententiarum*, d. 39, a. 1, q. 1).
20. Cfr. la *quaestio tertia* nel proemio del *Commento alle Sentenze, utrum hic liber sive theologia sit contemplationis gratia, an ut boni flamus, sive utrum sit scientia speculativa, an practica*, laddove Bonaventura riconosce alla teologia uno statuto intermedio tra la scienza speculativa e quella pratica, in quanto sapienza volta a perfezionare l'intelletto umano circa l'affetto, cioè, il conoscere mosso dall'amore.
21. Chiamato anche *sensus communis*, è la facoltà dell'anima che unifica i contenuti provenienti dai diversi sensi e li unifica in un unico atto di percezione; inoltre, è responsabile della nostra consapevolezza di sentire, cioè, del fatto che abbiamo una sensazione.
22. Comune a ogni realtà creata, sia corporea che incorporea, la luce (*forma lucis*) è la forma sostanziale di ogni corpo, si mescola in esso con altre forme, elementari o miste, e a seconda che ne partecipi di più o di meno, il corpo occuperà un posto più o meno elevato nella gerarchia degli esseri, il cui vertice è occupato da Dio, Luce intramontabile e perfetta. Il tema della luce, quindi, riveste un ruolo importante anche nella fisica bonaventuriana, in stretta connessione con la dottrina dell'illuminazione. Possiamo dire che si struttura una sorta di "metafisica della luce" (la definizione è stata, più o meno opportunamente, associata al pensiero di Grossatesta, ma è applicabile, *mutatis mutandis*, anche al Serafico), in cui l'elemento *lux*, che rimanda al *Pater luminum*, si presenta come strumento concettuale polisemico, essendo sia di natura incorporea che corporea, fondamentale tanto in campo gnoseologico che etico.
23. Bonaventura qui fa cenno alla dottrina delle "ragioni seminali" (*rationes seminales*), di ascendenza stoica e agostiniana. Le "ragioni" non sono altro che la struttura interna di una materia (quasi il DNA in cui sono contenuti i dati per lo sviluppo di un organismo), un elemento imprescindibile grazie al quale tale materia si unirà ad una precisa forma e si determineranno in una certa sostanza, e non in un'altra. Secondo tale dottrina, perciò, la materia non è solo la parte passiva-ricettiva dell'ente, ma possiede una sua attività, benché solo potenziale, che diviene attuale sotto l'influsso di una causa agente.

24. Cfr. Bonaventura, *In secundum librum Sententiarum*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2. Sulla dottrina della creazione dal nulla in Bonaventura, cfr. E. Dezza, *Il dilemma sull'eternità del mondo in Bonaventura e Duns Scoto*, in *Il vertice e l'abisso. La signoria di Gesù nella profezia francescana. LXV Convegno di studi bonaventuriani. Viterbo, Bagnoregio, Civita, 26-28 maggio 2017*, a cura di M. Malaguti, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2018, pp. 63-78.
25. Cfr. Bonaventura, *Collazioni sull'Hexämeron*, XIII, 12.
26. È la componente empirista della gnoseologia bonaventuriana, che deriva dalla fiducia accordata ai sensi dal suo maestro Alessandro di Hales.
27. Cfr. P. Martinelli, *Pulchritudo*, in *Dizionario bonaventuriano*, cit., pp. 628-648, in particolare le pp. 637b-638a, sulla percezione del *pulchrum*.
28. È la componente innatista della gnoseologia bonaventuriana, che deriva dalla già citata dottrina dell'illuminazione. L'intelletto umano è in grado di conoscere tramite una luce naturale che gli è insita, e conosce la realtà circostante a partire dai sensi, secondo i principi della gnoseologia aristotelica. Non tutto, però, è conoscibile attraverso i sensi. È a questo punto che interviene una luce ulteriore, che l'uomo non possiede, e che lo illumina interiormente, consentendogli di conoscere le realtà spirituali. Alessandro di Hales e la prima scuola francescana di Parigi riconoscono ai sensi un ruolo di imprescindibile valore nell'ambito della conoscenza del mondo sensibile e tentano una sintesi ardita tra empirismo aristotelico e innatismo agostiniano-platonico, tanto che Gilson può definire tale sintesi, in modo ossimorico, come un "agostinismo aristotelizzante". Cfr. É. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age» 1 (1926), p. 92.
29. Sulla "contuizione", cfr. O. Todisco, *Contuitio*, in *Dizionario bonaventuriano*, cit., pp. 272-277.
30. Per un approfondimento sulla natura segnica del mondo in Bonaventura, cfr. M.L. Pulido, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Frati Editori di Quaracchi, Grottaferrata (Roma) 2005, in particolare le pp. 30-33 e 61-139.
31. Discorso affine a quanto sostenuto da Agostino circa la cosiddetta "trinità psicologica": Agostino, *La Trinità*, X, 11,17-12,19.
32. Per un approfondimento, si legga J.A. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: from Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden 2012. Aertsen collega le *passiones disiunctae* di Scoto alle *differentiae entis* usate da Bonaventura per indicare la relazione tra creatura e creatore, in *La conoscenza di Cristo* (q. 1, a. 1, f. 11-20) e, appunto, in questo passo dell'*Itinerario della mente in Dio* (cap. III, § 3). Peraltro, anche Ventimiglia, in un suo studio sulla metafisica di Tommaso d'Aquino, spiega l'origine dei trascendentali disgiuntivi scotiani come un ampliamento della nozione di *diversum* tratta da Aristotele (*Metafisica*, X, 2) e delle coppie antitetiche usate da Bonaventura. Cfr. G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione: il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
33. Di nuovo, è una riproposizione della dottrina agostiniana dell'illuminazione e del "maestro interiore". Cfr. Agostino, *Il maestro*, 11, 38.

34. Cfr. Agostino, *Confessioni*, I, 1, 1. Questa presunta tensione universale verso il sommo bene è anche alla base di una delle prove dell'immortalità dell'anima, considerato il fatto che su questa terra non è possibile per l'uomo raggiungere la felicità piena e duratura. Cfr. Bonaventura, *In secundum librum Sententiarum*, d. 19, a. 1, q. 2.
35. Sull'anima umana, immagine della Trinità, cfr. L. Mathieu, *La Trinità creatrice secondo san Bonaventura*, trad. it. di P. Canali, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1994, soprattutto il cap. settimo ("L'immagine creata e la sua partecipazione alla vita trinitaria", pp. 203-248).
36. Cfr. Bonaventura, *La riconduzione delle arti*, 4.
37. Il Serafico riecheggia in queste espressioni il tema della ricerca della propria interiorità, che desume dalla tradizione agostiniana, in particolare dalle *Confessioni* e dai *Soliloqui*.
38. Sulle conseguenze del peccato originale, secondo Bonaventura, cfr. Freyer, *Homo Viator*, cit., pp. 245-246.
39. Evidente, nella scansione di tale percorso, l'influsso dello Pseudo-Dionigi della *Gerarchia ecclesiastica*. Egli descrive la struttura gerarchica della Chiesa come un'imitazione (*mimesis*, di platonica memoria) di quella celeste, cioè quella angelica; al grado superiore stanno coloro che ricevono la luce direttamente da Dio (i serafini / i vescovi). Essi illuminano i gradi inferiori attraverso un triplice cammino di purificazione, di illuminazione e di perfezione, secondo un'interessante analogia con i gradi dell'iniziazione esoterica neoplatonica. Per approfondire il pensiero dionisiano: S. Lilla, *Dionigi l'Aeropagita e il platonismo cristiano*, Morcelliana, Brescia 2005; sulla presenza delle opere dello Pseudo-Dionigi in Bonaventura, cfr. J.G. Bougerol, *Introduzione a S. Bonaventura*, L.I.E.F., Vicenza, 1988, pp. 80-93.
40. Cfr. Mathieu, *La Trinità creatrice*, cit., pp. 226-234.
41. Cfr. Bonaventura, *La riconduzione delle arti*, § 10; F.M. Tedoldi, *Sensus spirituales*, in *Dizionario bonaventuriano*, cit., pp. 718-731; Id., *La dottrina dei cinque sensi spirituali in San Bonaventura*, Edizioni Antonianum, Roma 1999.
42. Cfr. Bonaventura, *Breviloquio*, IV, c. 1; Ivi, V, c. 6.
43. Cfr. T. Manfredini, *L'esemplarismo in S. Bonaventura*, in *Le scienze sacre in S. Bonaventura. Atti dell'XI Incontro al Cenacolo Bonaventuriano dell'Oasi Maria Immacolata di Montecalvo Irpino, 28-30 settembre 1970*, Ed. Oasi Maria Immacolata, Montecalvo Irpino (AV) 1972, pp. 41-80; S. Oppes, *Verbum*, in *Dizionario bonaventuriano*, cit., pp. 832-837.
44. Si noti, come verrà poi ampiamente ripreso nel capitolo settimo, che la contemplazione sta al vertice di un cammino di ascesa e di asceti, e non va confusa con una momentanea esperienza devozionale. Come nota Malaguti, «si contempla divenendo diversi; e si diviene diversi non per un attimo di intelligenza, meno ancora per un sentimento devoto, ma per una rigorosa assunzione di responsabilità» (M. Malaguti, *Contemplatio*, in *Dizionario bonaventuriano*, cit., pp. 264-271: p. 270a).
45. Secondo la già citata dottrina dell'illuminazione.
46. Cfr. Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa*, I, 9.

47. Cfr. Pseudo-Dionigi Aeropagita, *I nomi divini*, 4, 1.
48. Questo modo di presentare l'esistenza di Dio a partire dalla sua definizione è assai affine all'*unum argumentum* di Anselmo. Cfr. L. Veuthey, *La filosofia cristiana di San Bonaventura*, in *La filosofia cristiana di San Bonaventura*, a cura di A. Pompei, Miscellanea Francescana, Roma 1996, pp. 67-90, in particolare le pp. 68-78 sull'accesso razionale a Dio. Cfr. anche Todisco, *Introduzione a Bonaventura, Itinerario della mente in Dio*, cit., p. 37: «Resterebbe deluso chi sfogliasse l'*Itinerarium* col desiderio di individuare le "dimostrazioni" bonaventuriane dell'esistenza di Dio. L'uomo non cerca Dio lontano, cui pervenire attraverso l'ardua scala della pura metafisica. Nessuno lo cercherebbe se non lo avesse, in qualche modo, già trovato. Dio non sarebbe Dio se già in sé e per sé non fosse presso di noi. L'attività conoscitiva non è solo e sempre un'attività "dimostrativa", ma è anche, e qui è soprattutto, una presa di coscienza sbigottita e ammirata dell'onnipervasiva presenza di Dio».
49. Cfr. E. Dezza, *L'univocità dell'essere nel De primo rerum principio*, «Miscellanea francescana» 108 (2008), pp. 111-138, in particolare la nota 28 alle pp. 128-129.
50. Il linguaggio emanazionista è prettamente neoplatonico e rimanda, di nuovo, allo Pseudo-Dionigi.
51. Evidente il richiamo, non solo argomentativo, ma anche lessicale al *Quo nihil maius cogitari potest* di Anselmo (cfr. *Proslogio*, II) e alla sua dottrina delle *perfectiones simplices* (cfr. *Monologio*, XV).
52. «Prima di Bonaventura, Alessandro [*di Hales*] ha affermato che la bontà dell'Essere supremo è la ragione di una molteplicità all'interno dell'Uno supremo, che è necessariamente l'Essere primo, e insieme la ragione della molteplicità degli esseri secondi. È la logica applicazione del principio dionisiano *bonum diffusivum sui*, universalmente ammesso e citato nella teologia scolastica sotto l'influsso dei neoplatonici dei secoli XI-XIII» (Mathieu, *La Trinità creatrice*, cit., p. 30).
53. Cfr. anche Bonaventura, *Breviloquio*, I, 3.
54. Cfr. la voce *Circuminsessione — Circumincessione*, in G. Canobbio (a cura di), *Piccolo lessico di teologia*, Morcelliana, Brescia, 1989, pp. 78-79.
55. Cfr. *Eb* 9; Origene, *Omelie su Isaia*, I, 5, a cura di M.I. Danieli, Città Nuova, Roma, 1996, p. 73.
56. Secondo la definizione sancita dal Concilio di Calcedonia (451), per cui in Cristo vi sono "due nature senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili". Cfr. V. Battaglia, *Gesù Cristo luce del mondo. Manuale di cristologia*, 2^a ed., Edizioni Antonianum, Roma 2013, pp. 255-265.
57. Contro l'eresia del monotelismo, condannata dal Concilio del Laterano (649); cfr. Battaglia, *Gesù Cristo luce del mondo*, pp. 276-280.
58. Come dice Nguyen Van Si, l'uomo è "immagine dell'immagine", perché creato a immagine di Colui che è l'immagine del Dio invisibile. Cfr. Nguyen Van Si, *Seguire e imitare Cristo*, pp. 90-92.
59. Cfr. prologo, § 1; cap. I, § 5.
60. Cfr. cap. IV, § 4.
61. Cfr. cap. V, § 1; cap. VI, §§ 5-6.

62. Cfr. cap. I, § 5; VI, § 7. Bonaventura dedicherà un ciclo di conferenze ai sei giorni della creazione, l'ultimo che tenne a Parigi, nei mesi di Aprile e Maggio del 1273: sono le *Collazioni sull'Hexämeron*, rimaste incomplete a causa della sua elezione a cardinale arcivescovo di Albano (28 Maggio 1273), la partecipazione al Secondo Concilio di Lione e la sua morte (15 Luglio 1274). In esse, Bonaventura ribadisce la sua preoccupazione per l'avanzata del pensiero di Aristotele in totale autonomia da una sua riconduzione alla sapienza teologica, come stava avvenendo nella facoltà delle arti di Parigi, ed evidenzia con forza che l'unica vera forma di conoscenza è quella che pone al centro Gesù Cristo, unico mediatore tra Dio e gli uomini e tra gli uomini fra di loro non solo nell'ordine della grazia, ma anche della natura.
63. Cfr. Agostino, *Confessioni*, III, 6,11.
64. Sulla riflessione teoretica della scuola francescana in merito alla stigmatizzazione di Francesco, cfr. E. Dezza, *Le stimmate di Francesco come locus philosophicus*, «Doctor Virtualis»¹⁴ (*Filosofie francescane*) (2018), pp. 17-36.
65. Che l'apice della contemplazione, iniziata con lo sforzo dell'uomo di cercare Dio, sia più un dono che una conquista, lo indicava anche lo Pseudo-Dionigi nella sua opera *Teologia mistica*. Cfr. Ghisalberti, *La filosofia medievale*, cit., pp. 42-44.
66. Il tema dell'amore che trasforma è un classico della letteratura mistica. Lo stesso Bonaventura vi fa riferimento proprio a proposito della conformazione anche fisica di Francesco a Cristo sulla Verna. Cfr. Bonaventura, *Legenda minor*, VI, lectio 4: «Verus Christi amor in eadem imaginem transformavit amantem». Si tratta di una citazione da 2Cor 2, 18: «Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eadem imaginem transformamur a claritate in claritate tamquam a Domini Spiritu».
67. «Nova et absoluta et inconversibilia theologiae mysteria secundum superlucen-tem absconduntur occulte docentis silentii caliginem in obscurissimo, quod est supermanifestissimum, supersplendentem» (Pseudo-Dionigi Aeropagita, *Teologia mistica*, I, 1).
68. Ricordiamo i tre gradi della conoscenza divina secondo lo pseudo-Aeropagita. Il Primo (Dio) sta al di là dell'essere, lo precede; propriamente, quindi, non può essere definito, denominato. Poiché da lui emerge la potenza che dà vita a tutto, si può dire in un certo modo che egli sia tutte le cose: è il momento "catafatico" (affermativo) della teologia, che attribuisce a Dio il grado sommo di ogni bontà creata. Tuttavia, più propriamente, del Primo si può dire che cosa non sia: è il momento "apofatico" (negativo), che attraverso l'afèresi (*aphaíresis*) "toglie", "astrae" dai nomi terreni ciò che non si può dire di Dio, per giungere ad una conoscenza di Lui che è l'inconoscenza (si veda l'immagine della nube oscura, in *Es* 20, 21). La negazione, però, non è una semplice eliminazione, ma piuttosto una risoluzione ad un livello maggiore, una realtà incomparabilmente superiore a quella sensibile, più eccellente. Dio, perciò, è allo stesso tempo conoscibile e inconoscibile, tutti gli esseri e nessuno degli esseri, dicibile e ineffabile, dentro a tutto e al di sopra di tutto. C'è, quindi, un passo ulteriore che si può compiere. Al di là di questa distinzione, che tiene insieme gli opposti, Dio si rivela come

mistero che oltrepassa la nostra conoscenza: egli è e nel contempo *non-è*: è in modo “superlativo” (cioè, non-è al modo delle creature). È quanto afferma la “teologia mistica”, per la quale Dio non va cercato ma ricevuto. E siccome si conosce per assimilazione, solo abbandonando i propri sensi, “annientandosi”, si può conoscere Colui che è al di là dell’essere: la “conversione” (*epistrophé*) avviene attraverso l’unificazione della propria anima in una quiete ultrasensibile e ultrarazionale.

69. Il tema, cruciale nella dottrina di Bonaventura, verrà ripreso ampiamente nelle *Collazioni sull’Hexämeron*. Cfr. M. Scozia, *L’intelletto creato e il ritorno della creatura a Dio. Una rilettura filosofica dell’Hexaëmeron di Bonaventura da Bagnoregio*, in *Medioevo*, 41 (2016) pp. 103-138.
70. E questo sia detto senza entrare nella lunga discussione sulla “questione bonaventuriana”, se cioè esista una “filosofia” di Bonaventura o se egli abbia prodotto solo testi di teologia (ricordiamo in merito la polemica a distanza tra van Steenberghe e Gilson). Se si elimina il riferimento a Cristo dagli scritti del Serafico, a causa di un pregiudizio razionalista o perché si muove da premesse epistemologiche valide per un Tommaso o uno Scoto, semplicemente li si fraintende o li si mutila. Il pensiero bonaventuriano è unico, ed è indissolubilmente legato alla figura di Cristo-Verbo come mediatore di ogni realtà.
71. Facciamo riferimento al sermone *Christus, unus omnium magister*, cioè, “Cristo, unico maestro di tutti”, tr. it di R. Russo in San Bonaventura, *Opere*, vol VI/2: *Sermoni teologici/2*, Città Nuova, Roma, 1995, pp. 345-375.

© 2018 Ernesto Dezza, ofm & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest’opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)