

Michelangelo Gristina

*Indivisio entis ab esse.*

Note sulla dottrina della conoscenza naturale di Dio  
di san Bonaventura

Nella sua ultima opera, le *Collationes in Hexaëmeron*, Bonaventura offre un'ennesima conferma del nucleo essenziale della sua teoria della verità:

Esiste infatti la verità delle cose, la verità dei segni o delle parole e la verità dei costumi. La verità delle cose è l'indivisione dell'ente e dell'essere, la verità del discorso è l'adeguazione tra la voce e l'intelletto, la verità dei costumi è la rettitudine del vivere. E queste sono tre parti della filosofia che non inventarono i filosofi perché esse fossero, ma, come dice Agostino, per il fatto che in verità già esistevano, essi le avvertirono nell'anima.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> SAN BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, IV, 2, in *Opere di San Bonaventura, Sermoni teologici VI/1*, tr. it. di P. Maranesi, introduzione, revisione e note di B. de Armellada, indici di J. G. Bougerol, Città Nuova, Roma 1994, p. 112 [=In Hexaëm.]. Nelle *Collationes De donis* viene impiegata la medesima formula con alcune variazioni rilevanti per la sua interpretazione. Cfr. ID., *Collationes de septem donis Spiritus sancti*, IV, 6-7, in *Opere di San Bonaventura, Sermoni teologici VI/2*, tr. it. di P. Maranesi, R. Russo, A. Stendardi, introduzione, revisione e note di B. de Armellada, indici di J. G. Bougerol, Città Nuova, Roma 1995, p. 187 [=De donis]: «Dico che la conoscenza filosofica è conoscenza certa della verità in quanto investigabile. Di questa scienza è detto nei Proverbi: *Ecco, l'ho descritta per tre volte nei pensieri e nella scienza, per mostrarti la saldezza e le parole della verità*. Tale parola può essere di Salomone e altresì di Dio. Egli stesso, infatti, descrive in tre modi la scienza filosofica, ovvero la descrive secondo una triplice ragione: come naturale, come razionale e come morale, cioè in quanto causa dell'essere, ragione del conoscere e regola del vivere. In quanto causa dell'essere, designa la scienza naturale; in quanto ragione del conoscere, indica la scienza razionale; in quanto regola del vivere, descrive la scienza morale. Non è però soltanto di Dio tale parola, ma più ancora di Salomone, che *disputò dal cedro del Libano fino all'issopo*. Egli stesso dice: *Ecco, l'ho descritta per tre volte, per mostrartene la saldezza*, ossia la solida e salda verità, e *le parole di verità*; egli la descrive in tre modi, cioè in quanto verità delle cose, verità dei discorsi e verità dei costumi, secondo la indivisione dell'ente dall'essere, l'indivisione dell'ente in relazione all'essere, e dell'ente dal fine. La verità delle cose è l'indivisione dell'ente dall'essere; la verità dei discorsi è l'indivisione dell'ente in relazione all'essere; la verità dei costumi è l'indivisione dell'ente dal fine. – La verità dei costumi è la rettitudine, per la quale l'uomo vive bene, dentro e fuori secondo il dettame del diritto, poiché il diritto è la regola della rettitudine; la verità dei discorsi è la precisa corrispondenza della voce e dell'intelletto; la verità delle cose è la precisa corrispondenza dell'intelletto e della cosa».

La verità è pensare che l'essente sia, porlo come indivisibile dall'essere. La voce esprime la verità nella misura in cui dice ciò che l'intelletto non può non pensare, ossia che l'essente è e non può non essere.

Ma c'è un essente che in senso assoluto è indivisibile dall'essere? Un essente che in linea di principio non può essere detto non essere senza introdurre una inammissibile contraddizione tra ciò che è detto e ciò che non si può non pensare? Una verità prima e originaria esercitata in ogni atto della *mens* che è misura immisurabile della verità di ogni discorso? Tale essente, a cui in senso proprio e incondizionato appartiene l'essere, conviene sia adorato sommamente essendo egli causa dell'essere, ragione del comprendere ed ordine del vivere.

Il tema della conoscenza naturale di Dio e il problema della sua esistenza, così come viene esposto da Bonaventura, riveste un ruolo centrale nello sviluppo del suo sistema teologico.

La nozione di *esse*, che allude a Dio in modo legittimo, è il principio da cui procede l'intelligenza naturale della realtà e la luce superiore e trascendente nell'orizzonte della quale l'intelletto comprende il significato dei termini, delle proposizioni e i nessi logici che conducono il ragionamento dalle premesse alle conclusioni. Ogni atto intellettuale presuppone la nozione di *esse* che, a causa della sua estensione deve essere ricondotta ad un influsso particolare della luce increata, con cui l'anima, *immagine Dei* per essenza, intrattiene un rapporto di speciale familiarità.

Il problema dell'esistenza di Dio si inserisce in questa prospettiva gnoseologica e assume un carattere fondativo. Dio è l'essere puro, la verità prima presupposta da ogni proposizione vera, il principio primo immediatamente evidente ed incontrovertibile a partire dal quale si costituisce la possibilità della conoscenza in generale e della conoscenza scientifica che ha il carattere della certezza e dell'infallibilità.

In Bonaventura dunque il tema della esistenza di Dio non ha soltanto una funzione apologetica, ma anche "epistemologica". È questo il motivo per cui le opere bonaventuriane sono ricche di allusioni alla sua originale dottrina della conoscibilità dell'esistenza di Dio.

## I testi

Per una analisi dettagliata di questo punto della dottrina bonaventuriana, bisognerà consultare almeno quattro opere dove, grazie ad una abbondanza di esplicite considerazioni, il pensiero dell'autore si sviluppa e viene alla luce senza eccessiva difficoltà.

I testi dove è possibile trovare riferimenti significativi alla dottrina bonaventuriana sono: 1) la *distinctio VIII* del *Commento alle Sentenze*; 2) Il I articolo della I *quaestio* del *De mysterio Trinitatis*; 3) L'*Itinerarium*; 4) Le *Collationes in Hexaëmeron*.

### Commento alle Sentenze

Il materiale raccolto dal grande *Commento alle Sentenze* viene recuperato e organizzato da Bonaventura durante il biennio di baccellierato sentenziario, databile verosimilmente tra il 1250 e il 1252. La redazione definitiva è probabilmente successiva. È dunque in questo biennio che si sviluppa la prima grande sintesi teologica bonaventuriana, guidata dalla lettura delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, secondo una consuetudine accademica inaugurata da Alessandro di Hales, primo grande teologo del nascente studio francescano di Parigi e maestro di Bonaventura.

La *distinctio* VIII del *Commento* prende esplicitamente in considerazione nella II *quaestio* il problema: *Utrum divinum esse sit adeo verum, quod non possit cogitari non esse*.

Lo sviluppo della *quaestio* è piuttosto sobrio e lineare. Prende le mosse da una citazione del *Proslogion* di Anselmo, dove Dio è considerato come *aliquid quo nihil maius cogitari possit*. La conseguenza viene tratta senza troppe divagazioni. Essendo Dio *aliquid quo nihil maius cogitari potest*, non è possibile pensare che non sia.<sup>2</sup>

Segue una citazione di Giovanni Damasceno tratta dal *De fide orthodoxa*, secondo cui la *cognitio essendi Deum* è naturalmente impressa nell'anima e per questo da essa inseparabile.<sup>3</sup>

La *cognitio essendi Deum* viene equiparata ai principi primi della ragione, rispetto ai quali essa è però superiore e svolge un ruolo fondativo o meglio *illuminativo*. Se dunque i principi o assiomi sono così evidenti da non potere essere negati, tanto più questa *cognitio* che rispetto ad essi è superiore tanto per intelligibilità che per dignità.<sup>4</sup>

Qualunque proposizione vera presuppone dunque una prima verità. Ogni proposizione enunciativa può essere sia positiva sia negativa, può affermare qualcosa di qualcosa o negarla. L'affermazione o la negazione avviene però all'interno di una affermazione fondamentale che è l'enunciazione stessa. Cosicché, secondo il noto argomento agostiniano contro gli scettici, se si afferma che non c'è alcuna verità, e

<sup>2</sup> Cfr. ID., *Commentarius in I librum sententiarum*, dist. VIII, a. I, q. II, 1, in *Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii a san Bonaventura, Editio maior, Tomus I (*In primum librum sententiarum*), Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882 [=In I Sent.]: *Et quod sic, videtur per Anselmum, qui dicit, quod Deus secundum communem animi conceptionem est quo nihil maius cogitari potest; sed maius est quod non potest cogitari non esse, quam quod potest: ergo cum Deo nihil maius cogitari possit, divinum esse ita est, quod non potest cogitari non esse*. Si osservi come Bonaventura introduca la nozione di *esse* che nel *Proslogion* di Anselmo non viene esplicitata. In Bonaventura *esse simpliciter* è il significato di *Deus* e in quanto tale comporta la non pensabilità della non-esistenza. L'argomento si avvia così per quella strada interpretativa che finirà per concepirlo come *ontologico*.

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*, 2: *Item Damascenus dicit, quod cognitio essendi Deum nobis naturaliter est impressa; sed naturaliter impressiones non relinquunt nec assuescunt in contrarium: ergo veritas Dei impressa menti humanae est inseparabilis ab ipsa: ergo non potest cogitari non esse*.

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.*, 3: *Item, maior est veritas in esse divinum quam in aliqua dignitate; sed aliqua dignitate ita est vera, quod non est ei contradicere corde, ut, omne totum est maius sua parte, et similia; unde non potest cogitari non esse: ergo multo fortius hoc erit verum dicere de prima veritate*.

quindi si nega in assoluto la possibilità stessa della verità, essa viene reintrodotta dall'enunciazione che, affermando la negazione di qualunque verità, si afferma come vera, nega il suo contenuto e manifesta la contraddizione in cui si incorre a voler negare la verità prima e assoluta.<sup>5</sup> La possibilità dell'enunciato è data dall'apertura originaria alla verità prima che è quell'unico, originario e assoluto atto d'essere, nell'orizzonte del quale l'*ens* e il *verum* si dispiegano e convergono.<sup>6</sup>

Nella *conclusio* Bonaventura risolve la contraddizione aperta nel *sed contra* dal problema dell'*insipiens* che pensa che Dio non esiste. Ciò sembrerebbe contraddire la non pensabilità della non-esistenza di Dio. Il Dottore Serafico esplicita alcune interessanti distinzioni che rendono possibile superare questa apparente contraddizione.

Intanto è possibile pensare che qualcosa non sia in due modi: *in ratione falsi* o *cum assensu*. È possibile pensare *in ratione falsi* che Dio non esista, allo stesso modo in cui un individuo può pensare di non esistere, senza per questo mettere realmente in dubbio la certezza della propria esistenza di fatto. Evidentemente questo pensiero non ha alcun valore veritativo.<sup>7</sup>

*Cum assensu* invece si può pensare che Dio non esista per errore del soggetto conoscente.

In secondo luogo, Bonaventura distingue nell'orizzonte della conoscenza naturale di Dio due differenti aspetti della *cognitio Dei*: il *quod sit* e l'*an sit* (o *si sit*). Mentre la *cognitio* dell'*an sit* è sommamente nota, l'intelletto difetta circa il *quod sit* che viene per lo più ignorato.<sup>8</sup> È per questo motivo che l'*insipiens* o l'idolatra si ingannano circa l'esistenza di Dio, perché non intendono rettamente e mediante il corretto significato l'essere divino.

Se sul piano soggettivo si può ammettere un difetto nella forma di errore, sul piano oggettivo, relativamente all'intelligibile in sé, non può essere ammesso. L'intelligibile è in se stesso immediatamente evidente perché il predicato è implicitamente presente nel significato del soggetto. Dio infatti, considerato come essere puro e necessario, implica una esistenza altrettanto necessaria.

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*, 7: *Item, negativus similiter, quia nullus sermo est magis negativus quam iste: nulla est veritas. Sed Augustinus in Soliloquiis probat, quod sermo iste ponit, aliqua veritatem esse; quia si nulla veritas est, verum est, nullam veritatem esse; et si hoc est verum, aliquid est verum; et si aliquid est verum, aliqua veritas est: ergo etc..*

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, 4: *Item, intellectus noster nihil intelligit nisi per primam lucem et veritatem, ergo omnis actio intellectus, quae est in cogitando aliquid non esse, est per primam lucem; sed per primam lucem non contingit cogitare, non esse primam lucem sive veritatem: ergo nullo modo contingit cogitare, primam veritatem non esse.*

<sup>7</sup> Cfr. *ibid.*, concl., d. 1-2: *Quod aliquid cogitari non esse est dupliciter, aut in ratione falsi, sicut cogito de hac: Homo est asinus; et hoc cogitare nihil aliud est quam quid est, quod dicitur, intelligere. Hoc modo potest cogitari non esse veritas divini esse. Alio modo est cogitare cum assensu, sicut cogito aliquid non esse, et credo non esse: et hoc modo aliquid cogitari non esse, quod est, potest venire aut ex defectu intelligentis, aut ex defectu intelligibilis.*

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.*, 2-3: *Intellectus noster deficit in cogitatione, divinae veritatis quantum ad cognitionem, quid est, tamen non deficit quantum ad cognitionem, si est [...] Quia vero deficit in cognitione, quid est, ideo frequenter cogitat, Deum esse quod non est, sicut idolum, vel non esse quod est, sicut Deum iustum. Et quia qui cogita, Deum non esse quod est, per consequens cogitat, ipsum non esse.*

Il *defectum a parte intelligibilis* del resto potrebbe essere considerato in due modi: come *defectum evidentiae*, e come abbiamo appena visto ciò non è possibile perché l'intelligibile in sé, in quanto il predicato è già contenuto nel soggetto, è immediatamente evidente solo che si comprenda il retto significato del termine *Deum*; oppure come *defectum praesentiae*, a cui si espone ciò che non è sempre e dovunque, e in quanto tale può essere considerato talora essente, talora non essente.<sup>9</sup> Ma poiché Dio è sempre e dovunque questo difetto non può essere attribuito all'intelligibile divino e, per lo stesso, Dio non può che essere pensato esistente.

### *De mysterio Trinitatis*

L'opera raccoglie una serie di lezioni elaborate tra il 1254 e il 1256, dopo il conseguimento da parte di Bonaventura della *licentia docendi*, e dunque, durante i primi anni di insegnamento nello studio francescano di Parigi. L'opera raccoglie una serie di *quaestiones disputatae* relative al tema della Trinità di Dio. La maggior parte delle *quaestiones* erano già state trattate nel grande *Commento alle Sentenze*.

Il I articolo della I *quaestio* tratta il problema: *Utrum Deum sit esse verum indubitabile*. Il tema è dunque analogo a quello sviluppato nel *Commento alle Sentenze*. Se le due *quaestiones* vengono messe a confronto la trattazione appare subito più ricca e articolata. Per questo motivo si impiegherà il testo del *De mysterio Trinitatis* come riferimento primario per l'analisi della dottrina della conoscenza naturale di Dio in Bonaventura.

### *Itinerarium*

L'opera certamente più celebre di Bonaventura, e non a torto, è del 1259. Eletto da appena due anni ministro generale dell'ordine dei minori, si reca in pellegrinaggio al monte della Verna, nei dintorni di Arezzo, dove il Poverello, ormai esausto per le generose fatiche ascetiche, si era ritirato in solitudine a pregare e dove aveva ricevuto le stimmate, segno del raggiungimento di una piena conformità a Cristo.

L'*Itinerarium* è un opuscolo piuttosto originale che non affronta direttamente il problema dell'esistenza di Dio. Alcuni passi sono però carichi di allusioni al pensiero dell'autore in merito. L'opera vuole essere la descrizione di quel percorso di matura-

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.*, d. 5, c.4: *Alio modo potest cogitari, aliquid non esse propter defectum a parte intelligibilis, et huiusmodi defectus potest esse dupliciter: aut defectus praesentiae, aut defectus evidentiae; defectus praesentiae, utpote quia non semper, non ubique, non ubique totaliter. Quod non semper est, aliquando est, aliquando non: et ideo aliquando vere potest cogitari non esse. Similiter de eo quod non est ubique, quia eadem ratione, qua potest cogitari non esse hic, potest cogitari non esse alibi. Similiter de eo quod secundum partem adest, secundum parte abest [...] Deus autem est semper et ubique et totus semper et ubique: ideo non potest cogitari non esse.*

zione attraverso cui l'anima, immagine di Dio, giunge alla piena conoscenza e conformità con Dio che è chiamata, in grazia della sua naturale vocazione, a riconoscere come suo principale interlocutore e compagno di cammino. È opportuno sottolineare che il ruolo dei sensi e delle realtà sensibili non è quello di procurare la conoscenza di Dio, quanto l'occasione per cui questa *cognitio indita*, che l'uomo custodisce in sé come lume originario, possa dispiegarsi, emergere a consapevolezza e venire arricchita dall'esperienza delle realtà create le cui perfezioni visibili alludono significativamente a quelle invisibili e immensamente eccedenti del Creatore.

### *Collationes in Hexaëmeron*

È l'ultima grande opera bonaventuriana e senza dubbio la più originale. In questa Bonaventura tenta un'ultima grande sintesi della *sapienza cristiana*, ideale teorico che fin dalle prime opere struttura l'impianto epistemologico della sua speculazione e a cui contrappone come interlocutore polemico il naturalismo aristotelico-averroista, una concezione dell'uomo e della natura che vuole emanciparsi dalla considerazione di Dio come sorgente e luogo di svelamento del suo mistero.<sup>10</sup>

L'opera raccoglie una serie di sermoni tenuti a Parigi nella Pasqua del 1273. Secondo il progetto originario, i sermoni avrebbero dovuto svilupparsi nell'ordine di successione di sette *visiones*: 1) visione dell'intelligenza illuminata dalla natura; 2) dell'intelligenza elevata per la fede; 3) istruita per la scrittura; 4) sospesa per la contemplazione; 5) illustrata per la profezia; 6) assorta per l'estasi; 7) consumata per la visione beatifica.

In questa opera due sono i testi direttamente interessati alla dottrina della conoscenza naturale di Dio: la *collatio V* e la *collatio X*. La prima *collatio* tratta il tema dell'intelligenza naturale. Bonaventura elenca nove illuminazioni naturali che ispirarono i filosofi nell'elaborazione delle loro dottrine. Pur senza saperlo essi dissero il vero perché illuminati da Dio e tuttavia non riuscirono a raggiungere la sapienza e la

<sup>10</sup> Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *La filosofia nel XIII secolo*, tr. it. di A. Coccio, Vita e Pensiero, Milano 1972, pp. 175-176: «L'invasione massiccia dell'aristotelismo, del neoplatonismo greco ed arabo e di numerosi scritti scientifici (di medicina astronomia, ecc.), sovente permeati dello stesso spirito razionalista e naturalista, aveva modificato profondamente la situazione. Noi abbiamo assistito alla spinta della filosofia pagana e soprattutto alla crescente diffusione dell'aristotelismo durante la prima metà del XIII secolo; conosciamo la reazione delle autorità ecclesiastiche e dei teologi conservatori fin verso il 1230; lo sviluppo degli studi filosofici alla facoltà delle arti rischiava di suscitare, di fronte alla dottrina sacra insegnata nelle facoltà di teologia, un sapere filosofico di ispirazione pagana e di produrre una rottura fatale, un dualismo, una sorta di scisma intellettuale del pensiero cristiano. Sembra che Bonaventura abbia intravisto prestissimo questo pericolo. Il suo obiettivo dottrinale essenziale è stato quello di combatterlo, mettendo in piena luce l'unità organica della sapienza cristiana. La sua intuizione fondamentale, che è la chiave di tutta la sua opera teologica, mi sembra consistere nella convinzione che bisognava mantenere ad ogni costo l'ideale agostiniano o, meglio, l'ideale cristiano di un sapere unico centrato mediante la fede sulla scienza divina, pur tenendo conto del progresso culturale realizzato dopo il tempo di sant'Agostino; la nebulosa doveva mutarsi in una costellazione armoniosamente ordinata, la sapienza agostiniana indifferenziata deve diventare una sapienza strutturata, l'unità confusa deve diventare un'unità organica».



contemplazione e, pur avendola promessa ai loro discepoli, non furono in grado di mantenere la parola.<sup>11</sup> Giunsero però ad un punto che Bonaventura considera come lo spartiacque tra la luce e le tenebre. L'abbandono definitivo delle tenebre, che è anche un ingresso nella luce della contemplazione, si realizza quando l'anima elevandosi al di là di se stessa si rivolge alle *rationes aeternae*. Di questo movimento di elevazione vengono distinti tre gradi. Il primo corrisponde all'atto con cui l'anima considera se stessa e le sue potenze; nel secondo si eleva alla considerazione delle intelligenze angeliche; nel terzo considera l'ente in relazione al rapporto tra causa e causato, e a partire dall'effetto giunge alla considerazione delle *rationes aeternae*: ragionando, sperimentando e comprendendo. È molto interessante osservare che, pur essendo la ragione naturale il soggetto della contemplazione, ciò si realizza esclusivamente nel contesto della *sapienza cristiana*, dove la ragione, resa feconda dalla illuminazione del Verbo e grazie alla sua sollecitazione, giunge a dispiegare tutte le sue potenzialità.

Nella *collatio* X invece Bonaventura è già passato ad illustrare il tema della seconda *visio*, l'intelligenza illuminata dalla fede. La trattazione dunque si sviluppa prendendo in considerazione il ruolo della fede rispetto all'intelligenza, e come essa la introduca nel cuore della *sapienza cristiana*.

La fede viene paragonata alle stelle a motivo della loro bellezza. Esse rappresentano le dodici speculazioni della fede che introducono al suo contenuto sapienziale e sono: 1) Dio primo; 2) Dio trino ed uno; 3) Dio esemplare delle cose; 4) Dio creatore del mondo; 5) Dio che forma l'anima; 6) Dio che dona lo spirito; 7) Dio unito nella carne; 8) Dio crocifisso; 9) Dio medicina delle menti; 10) Dio pascolo vitale; 11) Dio vendicatore delle scelleratezze; 12) Dio premio eterno. Di queste dodici speculazioni che costituiscono i punti essenziali del contenuto sapienziale della fede cristiana, Bonaventura considera la *claritas*, ossia la luminosità intellettuale che eleva la *mens* al mistero dell'*esse* e del *bonum*.

La *collatio* si limita alla trattazione del primo punto che riguarda la *primitas* divina. A motivo della *simplicitas* e dell'*ubiquitas* che lo caratterizzano, l'*esse* divino è il primo oggetto della *mens* ed è in se stesso *manifestissimum et perfectissimum*.<sup>12</sup> Le creature costituiscono come uno specchio in cui viene riflessa la sua suprema intelligibilità. La verità infatti viene coniugata in tre differenti ordini: la verità eterna, la verità delle cose e quella della *mens*. La necessità dell'essere divino *quoad se*, come giustamente rileva Gilson, si riflette nelle cose che la significano e nella *mens*

<sup>11</sup> Cfr. *In Hexaëm.*, V, 22, p. 141: «I filosofi diedero queste nove scienze e in questo sono stati illuminati. Infatti Dio le rivelò loro. Poi vollero giungere alla sapienza e la verità li attraeva; e promisero di dare la sapienza, cioè la beatitudine, o anche il compimento dell'intelletto; lo promisero, dico, ai loro discepoli».

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, X, 10-11, p. 211: «Il primo nome di Dio è essere, che è manifestissimo e perfettissimo, per questo è primo, dunque, nulla è più evidente, perché qualunque cosa si dice di Dio si riduce all'essere [...]. Che Dio è l'essere primo è manifestissimo, perché da ogni proposizione, sia affermativa che negativa, ne segue che Dio è, anche se tu dicessi: Dio non è, ne segue che se Dio non è, Dio è, in quanto che ogni proposizione si presenta negativa e positiva, come se tu dicessi che Socrate non corre, allora il vero è che Socrate non corre».

come orizzonte di luminosità intellettuale all'interno del quale l'*ens* emerge a manifestazione.<sup>13</sup> La manifestazione dell'*ens* si realizza nella posizione delle sue determinazioni che alludono all'indeterminato e lo presuppongono come principio ultimo della loro intelligibilità. Questo movimento intuitivo, o meglio *cointuitivo*, che dalle limitazioni delle realtà create muove all'intuizione della pura luminosità dell'essere eterno, nella *collatio* viene ordinato mediante tre determinazioni generali di: *ordine*, *origine* e *compimento*, che a loro volta rimandano alla triplice causalità del principio creatore.

L'*ordine* e l'armonia che strutturano la realtà postulano un principio ordinatore trascendente. Il posteriore rinvia all'anteriore, l'inferiore al superiore, il tempo all'eternità.

Ogni creatura ha una *origine*, ragion per cui ogni realtà contingente pone la sua causa, ma l'universalità delle cause postula una causa prima e universale. Il creato dunque allude all'increato, l'ente per partecipazione all'ente per essenza, il composto al semplice, il multiforme all'uniforme.

L'insufficienza e l'incompiutezza della realtà creata poi invoca il *compimento*. Se c'è dunque l'ente potenziale c'è anche quello attuale, se c'è il mutabile, c'è l'immutabile, se c'è l'ente secondo un aspetto c'è anche l'ente semplicemente detto, se c'è il dipendente c'è anche l'assoluto, se c'è l'ente secondo il genere c'è anche l'ente che è al di sopra di ogni genere.<sup>14</sup>

### *Esse come lumen quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere*

Nell'*Itinerarium* due sono i nomi di Dio: *esse* che allude all'unità dell'essenza e *bonum* che riguarda la pluralità delle persone. Mediante l'*esse* la *mens*, elevandosi al di sopra di sé, può cogliere *cointuitivamente* quel *lumen indito* che la apre alla verità eterna.

Bonaventura parte dalla posizione dell'*esse*, assumendolo nella pienezza del suo significato. Da ciò consegue immediatamente il rifiuto assoluto del non-essere che viene inteso come privazione del positivo posto ed è quindi pensabile mediante il positivo da cui viene preceduto. L'*esse* invece trae la sua *primitas* dal non poter es-

<sup>13</sup> Cfr. É. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, tr. it. di C. Marabelli, Jaka Book, Milano 1995, p. 129: «Come dichiara san Bonaventura con un paragone avvincente, se le montagne ci dessero la forza di portarle, ne porteremmo una più grande più agevolmente di una più piccola, così l'intelligibile divino aiuta il nostro intelletto a conoscerlo in proporzione alla sua immensità, e lo aiuta tanto più per il fatto che non è per la nostra conoscenza un oggetto esteriore che essa conoscerebbe solo disperdendosi fuori da se stessa, ma un oggetto interiore attorno a cui essa si raccoglie, e raccogliendosi si fortifica. È dunque piuttosto l'irradiazione dell'oggetto divino stesso all'interno della nostra anima che fonda metafisicamente la conoscenza che ne abbiamo ed è nell'ordine dell'essere che l'argomento di sant'Anselmo trova qui la sua ultima giustificazione».

<sup>14</sup> Cfr. *In Hexaëm.*, X, 12, p. 211: «Questa verità viene considerata quasi come in uno specchio che conforta e dà la vista. Ogni creatura, infatti, concorre alla creazione di questo specchio e si congiunge ad esso per via di ordine, di origine e di compimento».



sere pensato per mezzo di altro.<sup>15</sup> Come il non essere viene pensato mediante l'*esse*, in quanto sua privazione, così anche l'essere in potenza viene pensato mediante l'essere in atto in quanto è ad esso ordinato. L'*esse* come pienezza di significato è concepibile solamente come atto puro. È chiaro che lo specifico connotato cui l'*esse* rimanda è Dio, relativamente all'unità dell'essenza, ossia alla sua divinità. La nozione di *esse* non conviene a nessuna delle realtà contingenti, allude piuttosto ad una realtà che le trascende e si pone in relazione a queste come principio primo e supremo.

Al fine di mostrare la radicale differenza tra l'essere supremo e l'essere creato, segue la deduzione di una serie di attributi, operata per mezzo del principio di non-contraddizione, che trae la sua forza dalla purezza di significato con cui *esse* è assunto. In quanto purissimo, l'*esse* non è derivato né derivabile, conviene pensarlo piuttosto come assolutamente primo perché non può venire né da altro né dal nulla senza contraddire l'assoluto rifiuto del non-essere posto dalla pienezza del suo significato. È dunque per sé e da sé; è senza principio, senza fine e per questo eterno. Non può ammettere alcuna composizione e deve venire pensato come semplicissimo, nient'altro che essere. Non può essere ammessa alcuna possibilità né alcuna imperfezione, pertanto è attuale e perfetto. Non potendo implicare alcuna differenza, bisogna pensarlo sommamente uno. L'essere è dunque puro, semplice, assoluto, primo, eterno, semplicissimo, attualissimo e sommamente uno. Ognuno di questi attributi richiama gli altri ed essi sono talmente certi che l'essere non è pensabile in opposizione a questi. Inoltre Bonaventura mostra come il suo essere primo sia anche il suo essere ultimo, ossia è fine di tutto ciò che da esso ha avuto origine. Così come è eterno è anche presente in tutte le cose; è semplice e al contempo massimo, attuale e immutabile, perfetto e immenso, sommamente vario. Da questi attributi che connotano la sua *perseità* e la sua assolutezza consegue che egli sia il principio fontale dell'essere creato, la ragione del comprendere e l'ordine del vivere di tutti gli esseri secondi, contingenti, relativi e mutevoli; presente ad ogni cosa e al contempo radicalmente trascendente, è simile ad una sfera intelligibile che ha centro in ogni cosa e circonferenza in nessun luogo.

<sup>15</sup> Cfr. É. GILSON, *Lo Spirito della filosofia medievale*, tr. it. di P. Sartori Treves, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 64-65: «Sebbene nel nostro linguaggio essa porti lo stesso nome del più generale e del più astratto fra i nostri concetti, l'idea dell'essere significa qualcosa di radicalmente diverso. Può darsi che la nostra attitudine stessa a concepire l'essere astratto non sia senza rapporto con la relazione ontologica che ci sospende a Dio; ma Dio non ci invita a porlo come un concetto, e neppure come un essere il contenuto del quale sarebbe quello di un concetto. Al di là di tutte le determinazioni concettuali, Dio si pone come l'atto assoluto dell'essere nella sua pura attualità. Il concetto che noi ne abbiamo, debole analogo di una realtà che lo sorpassa da ogni parte, non può che esplicitarsi in questo giudizio: l'Essere è l'Essere, affermazione assoluta di ciò che, essendo al di là di ogni oggetto, contiene in sé la ragione sufficiente degli oggetti. Perciò si può dire senza errare che l'eccesso stesso di positività, che nasconde ai nostri occhi l'essere divino, è non pertanto la luce che rischiara tutto il resto».

Si osservi come quel principio che per Aristotele era la ragione di ogni determinazione divenga qui lo strumento per cogliere ciò che trascende ogni determinazione. Nonostante ciò la struttura *elencica* viene conservata e il Dottore Serafico sottolinea la non pensabilità della non-esistenza di siffatta sostanza suprema:

Chi, dunque, vuole contemplare le perfezioni invisibili di Dio relative all'unità dell'essenza, deve fissare il suo sguardo sullo stesso essere, e si accorgerà che lo stesso essere è in sé così certo, che non è possibile pensare che non sia, poiché lo stesso essere purissimo non si presenta che mettendo in piena fuga il non-essere, come il nulla mette in piena fuga l'essere. Come dunque il nulla non ha alcunché dell'essere e delle sue condizioni, così l'essere non ha nulla in comune con il non-essere, né in atto né in potenza, né secondo la realtà né secondo il concetto che di esso ci formiamo. Essendo privazione dell'essere, il non-essere non può essere pensato se non per mezzo dell'essere; l'essere, invece, non è pensabile per mezzo d'altro, poiché tutto ciò che conosciamo, o lo conosciamo come non-essere, o come essere in potenza, o come essere in atto. Se dunque il non-essere non può essere inteso se non per mezzo dell'essere, e l'essere in potenza se non attraverso l'essere in atto; e se l'essere designa lo stesso atto puro dell'essere, ne consegue che l'essere è ciò che per primo pensiamo, e questo essere è atto puro. Ma questo non è identificabile con un essere particolare, che è essere limitato, misto di atto e potenza; né con l'essere analogo, poiché questo non solo non è in atto, ma non esiste affatto. Ne consegue dunque che quell'essere è l'essere divino.<sup>16</sup>

L'essere, assunto in tutta l'estensione del suo significato, allude ad un ordine di realtà che trascende l'orizzonte del possibile e del contingente. Pensare l'essere necessario, atto puro e assoluto, e pensarlo come non-esistente implica una contraddizione perché, in quanto essere necessario, in esso l'essenza coincide con l'esistenza e il pensiero non può porre l'una senza affermare l'altra.

La *mens*, elevandosi al di sopra di sé, giunge al *lumen signatum* per mezzo del quale è possibile l'apprensione concettuale di ogni oggetto. È nell'essere che l'ente creato si manifesta negativamente come limitazione di quell'orizzonte illimitato che la sua suprema luce ha dischiuso.<sup>17</sup> L'idea di essere connota una realtà immutabile ed

<sup>16</sup> SAN BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 3, in *Opere di San Bonaventura, Opuscoli teologici V/1*, tr. it. di S. Martignoni, L. Mauro, O. Todisco, G. Zaggia, introduzione e indici di L. Mauro, Città Nuova, Roma 1993, p. 549 [=Itin.].

<sup>17</sup> Rahner chiama questo dinamismo della *mens* evidenziato da Bonaventura «percezione previa dell'essere». Con ciò intende dire che l'apertura originaria alla totalità d'essere è per ogni conoscenza particolare condizione di possibilità e ciò da cui ogni atto particolare di conoscenza trae il suo dinamismo teleologico. Cfr. K. RAHNER, *Uditori della parola*, Borla, Roma 1977, pp. 89-90: «La conoscenza coglie quindi il suo singolo oggetto in una percezione previa dell'essere, che comprende nella sua vastità assoluta tutti gli oggetti. [...] La percezione previa rende possibile il concetto universale e l'astrazione, che a sua volta permette l'oggettivazione del dato sensibile e quindi l'autonomia conoscitiva. Occorre chiarire un po' di più che cosa si intenda per percezione previa. È la capacità che ha per sua natura lo spirito umano di protendersi dinamicamente verso l'illimitata vastità di tutti gli oggetti possibili. Coglie così i singoli oggetti come momenti particolari di questo movimento finalistico e li percepisce quindi gnoseologicamente in uno sguardo previo alla vastità assoluta del conoscibile.

eterna che trascende il campo naturale dell'esperienza. L'uomo ha attorno a sé realtà contingenti, limitate e transeunti. Come è possibile allora spiegare la presenza della nozione di *esse* nell'intelletto se non è possibile ricondurla alla conoscenza sensibile? La nozione di *esse, lumen indito* della *mens*, trae origine da un immediato influsso della luce incerata. Essa illumina l'intelligenza senza concedersi immediatamente al suo sguardo ed è l'orizzonte di comprensione di tutti i conoscibili,<sup>18</sup> l'ultimo confine della *mens* e la sorgente della sua intelligenza:

Strana, dunque, è la cecità dell'intelletto che non considera ciò che vede prima di ogni altra cosa e senza del quale non può conoscere alcunché. Come l'occhio, attratto dalla varietà dei colori, non scorge la luce attraverso cui vede ogni altra cosa, e se la vede non l'avverte; così l'occhio della nostra mente, rivolto agli enti particolari e agli universali, non percepisce l'essere che trascende ogni genere, benché per primo si presenti alla sua mente e tutte le altre cose per suo mezzo conosca. Sicché è purtroppo vero che «come è l'occhio del pipistrello di fronte alla luce, così è l'occhio della nostra mente di fronte a ciò che è più manifesto in natura»; abituato alle tenebre degli enti creati e alle immagini sensibili, gli sembra di non veder nulla quando contempla lo splendore dell'essere sommo, non comprendendo che questa oscurità profonda è la più alta illuminazione per la nostra mente, così come resta offuscato l'occhio quando si apre alla pura luce.<sup>19</sup>

### L'*ens* e le sue differenze

Bonaventura nelle *Collationes in Hexaëmeron* segnala tre modi attraverso cui l'intelletto giunge alla conoscenza tematica ed esplicita del *primum cogitum*: *razioci-*

[...] Tale percezione si verifica naturalmente solo nell'atto di cogliere l'oggetto singolo, che essa rende possibile come condizione preliminare. La percezione previa è quella presa di coscienza dell'orizzonte, nell'ambito del quale l'uomo conosce il singolo oggetto». E a p. 96: «Comprendere tutti gli oggetti nell'ambito dell'essere in genere non significa che l'uomo per conoscerli debba susumerli successivamente sotto una categoria universale, ma che egli è dotato di spirito, perché in partenza, nel suo moto verso l'essere in genere, coglie i suoi singoli oggetti come momenti di questo suo moto infinito. Egli li vede così a priori sotto questo orizzonte dell'essere in genere, attraverso cui è sempre aperto all'essere assoluto di Dio».

<sup>18</sup> Cfr. V. C. BIGI, *Studi sul pensiero di san Bonaventura*, Porziuncola, Assisi 1988, p. 287: «Per comprendere il significato di un termine bisogna definirlo, cioè connetterlo con termini generali che, a loro volta, si definiscono ricorrendo a termini ancora più generali fino a arrivare ai supremi e generalissimi, la cui conoscenza è indispensabile per comprendere i termini inferiori. In guisa che per conoscere in modo adeguato un termine qualsiasi, è necessario conoscere l'essere per se stesso con le sue condizioni di unità, verità e bontà. Prima di Bossuet, Cartesio, Malebranche e Rosmini, San Bonaventura pone dunque l'idea di essere puro, attuale e assoluto come l'ultima condizione per la conoscenza di qualsiasi ente. In effetti egli si chiede, come potrebbe sapere la nostra intelligenza che un certo ente è imperfetto e incompleto, se non avesse alcuna conoscenza dell'essere senza difetto?». E a p. 292 Bigi aggiunge: «Se dunque l'essere come tale esprime l'atto puro di esistere, esso è presente primieramente all'intelligenza come luce di ogni cognizione».

<sup>19</sup> *Itin.*, V, 4, p. 519.

nando, sperimentando e comprendendo. Per via razionale, mediante contrasto a partire dalla differenza tra causa e causato. L'ente, in quanto prodotto, presuppone la superiorità del causato; l'ente da altro, secondo altro e per altro, implica l'ente da sé, secondo sé e per sé; il composto implica il semplice; il misto il puro; il mobile l'immobile; il relativo l'assoluto; l'imperfetto il perfetto.<sup>20</sup>

Per via d'esperienza, l'ente finito viene colto nella sua insufficiente limitatezza, nella sua povertà, e giacché *sicut privatio non intelligitur nisi per habitum*, le privazioni dell'ente annunciano la pienezza alla luce della quale si manifestano.<sup>21</sup>

Giunti a questo punto:

L'intelletto conosce ed afferma che vi è l'essere primo e che a nessuna cosa compete veramente l'essere se non al primo essere e che da esso tutte le altre cose hanno l'essere, poiché in nessuna cosa è presente questo predicamento (l'essere), se non nel primo essere. Similmente l'essere semplice è l'essere perfetto per antonomasia e dunque ciò che non potrà essere concepito migliore. Per cui non si può pensare che Dio non sia, come prova Anselmo.<sup>22</sup>

L'ente creato è a motivo della sua indigenza il *differente*. Contingenza significa possibilità d'essere e allude a ciò che di per sé può essere come non essere. L'esistenza di fatto di una realtà contingente rinvia a quel fondamento che essa non porta con sé, che non può esibire, ma a cui semplicemente allude e che è la ragione stessa della sua possibilità. Il possibile, isolato dal suo fondamento metafisico, in realtà diviene impossibile. Ora, l'ente si trova inestricabilmente implicato in una correlazione dialettica di contingente e necessario, di relativo e assoluto. L'ente creato si manifesta come insufficiente solo a partire da una superiorità che lo illumina. Il carattere *lacunoso* dell'ente creato è ciò che lo costituisce *segno* dell'ente increato. La significatività del segno consiste nella presentazione del *differente*. Esso si esaurisce nel rimando al suo connotato, alla sua rappresentazione che è una duplice e differenziata presenza: quella del segno che allude e quella del connotato che in questa allusione si ritrae e si nasconde. La visibilità del segno denuncia il nascondimento del suo connotato, invitando così il desiderio oltre il visibile, esasperandolo con le sue allusioni e resistendo ad ogni possibile equivoco. L'ente creato, non adducendo la ragione del suo essere ed esponendosi nella sua insufficienza, propone quella superiore pienezza che non porta con sé ma che si manifesta per via negativa proprio attraverso la sua povertà. La povertà dell'ente è l'annuncio della pienezza fontale dalla quale trae la sua possibilità d'essere.

L'adiacenza e la correlazione di *possibile* e *necessario*, differenze interiori all'essente evoca la prospettiva metafisica di Avicenna. Per il pensatore arabo l'*esistente in quanto esistente* è la formalità prima presupposta da qualunque altro

<sup>20</sup> Cfr. *In Hexaëm.*, V, 29, pp. 146-147.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, 30, p. 147.

<sup>22</sup> *ibid.*, 31, p. 147.

concetto.<sup>23</sup> L'estensione del concetto di *esistente* è onnicomprensiva e intrascendibile, per questo esso è una forma pura presente nell'anima, di cui non è possibile alcuna esplicazione. Esso non è riducibile a concetti elementari, ma è il termine ultimo di riduzione di qualsiasi altro concetto.<sup>24</sup>

Il concetto di principio e il concetto di Dio per Avicenna sono inclusi nel concetto di *esistente*, rispetto al quale però non sono coestensivi; essi risultano da una limitazione della sua estensione. L'*esistente*, infatti, è divisibile diaireticamente in esistente necessario ed esistente possibile; in principio e non-principio.<sup>25</sup> Così il concetto di Dio deriva per limitazione dall'analisi del concetto di *esistente* che viene determinato come *esistente necessario*.

Il problema delle differenze dell'*ens* e della conseguente possibilità della sua determinazione nasce dal fatto che le differenze, in quanto intrinseche al concetto di *ens*, devono essere considerate come differenze per analogia. Infatti il genere è una nozione che connota le caratteristiche comuni di quei membri appartenenti ad una medesima classe. Le caratteristiche proprie, ossia le differenze specifiche che determinano l'individualità di ogni singolo membro, traggono dall'estrinsecità al genere il loro potere di specificazione. Il genere è allora definito dalla non-appartenenza delle differenze.

Il concetto di *ens* non è assimilabile alla nozione di genere perché non è possibile rintracciare alcuna differenza ad esso estrinseca. Esso è assolutamente primo e come tale è al di là della differenza tra genere e specie, ossia *transgenerico*.<sup>26</sup> Le

<sup>23</sup> Per approfondire il tema della divisione diairetica dell'*esistente* in esistente possibile e necessario cfr. G. ROCCARO, *Esistente e principio. Prospettive avicenniane*, in «Schede medievali» 42 (2004), pp. 97-139.

<sup>24</sup> AVICENNA, *Metafisica*, traduzione, introduzioni, note e apparati di O. Lizzini, prefazione, revisione del testo latino e cura editoriale di P. Porro, Bompiani, Milano 2002, I, 5, 29, p. 69: «Diciamo: le intenzioni dell'esistente, della cosa e dell'obbligatorio si imprimono nell'anima in modo primario, senza che questo loro imprimersi debba esser procurato da cose più note di esse. Infatti, come per quanto riguarda l'assenso nel giudizio vi sono principi primi, [così vi sono rappresentazioni prime]. [Ai principi primi] l'assenso si dà per se stessi e in ragione di essi si dà l'assenso a ciò che è altro da essi [...]. Analogamente, per quanto riguarda le rappresentazioni, vi sono alcune che sono principi della rappresentazione e che sono per se stesse rappresentabili. [...] Le cose più degne di essere rappresentate sono quelle cose comuni che riguardano tutti gli enti, come l'esistente, la cosa, l'uno e altro e perciò, non è possibile rendere evidente nessuna di queste né con un'argomentazione che non contenga alcuna circolarità, né con un'argomentazione che si riferisca a qualcosa di più noto».

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, 6, 37, p. 85: «Le cose che rientrano nell'esistenza possono subire nell'intelletto due divisioni; fra di esse, infatti, vi è qualcosa che, considerato in se stesso, ha un'esistenza non necessaria – ma è manifesto che la sua esistenza non è nemmeno impossibile, altrimenti non sarebbe rientrato nell'esistenza – e questo qualcosa è nel dominio del possibile; e vi è poi qualcosa che, considerato in se stesso, ha un'esistenza necessaria. Ora diremo: quel che per sé è necessariamente esistente non ha causa, mentre quel che è per sé possibilmente esistente ha causa».

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, 5, 34-35, p. 79-83: «Ora – diremo – benché l'essere, come sai non sia un genere, né sia dicibile in modo univoco di quel che è sotto di sé, esso è comunque un'intenzione in cui [quel che è sotto di sé] coincide secondo anteriorità e posteriorità. Così, in primo luogo, [esso si applica] alla quiddità che è la sostanza e poi a ciò che è dopo di essa. E poiché esso è, nel modo che abbiamo

differenze che vengono impiegate per la sua determinazione, in quanto intrinseche, solo per analogia possono venire considerate differenze. Di qui il carattere di immediatezza intuitiva che lo pone come assolutamente primo.

È nell'orizzonte di questa formalità prima che si dispiega la correlatività tra *ens possibile* ed *ens necessarium*, l'uno rimanda significativamente all'altro e lo presuppone per la propria esplicazione. Per questo motivo Bonaventura può affermare che da qualunque differenza dell'*ens* si dimostra che Dio esiste.<sup>27</sup>

### La *reductio* delle operazioni della *mens* al suo *obiectum fontanum*

Nell'intelletto si compie il processo astrattivo che conduce la specie sensibile allo stato di idealità pura.

La ragione viene distinta dall'intelletto relativamente alla operazione, per cui esso è ragione in quanto è il luogo il cui si realizza il giudizio che astrae dal luogo, dal tempo e dalla mutabilità della cosa permettendo di coglierne l'essenza. Relativamente a questa operazione, Bonaventura utilizza il termine agostiniano *iudicare* preferendolo alla terminologia aristotelica. Dall'analisi del giudizio trae origine il problema bonaventuriano dell'oggettività: donde l'anima, mutevole e temporale, attinge quel criterio immutabile che trascende le condizioni spazio-temporali e che rendono certa e infallibile la sua operazione?<sup>28</sup> È importante sottolineare che il senso afferra

evocato, *una* intenzione, lo accompagnano, come prima si è reso evidente, degli accidenti che gli sono propri [...]. Anche riuscire a conoscere, con qualcosa che li faccia realmente conoscere, come siano il necessario, il possibile e l'impossibile è difficile; [essi si possono conoscere, piuttosto, con un segno, mentre tutto ciò che è stato sostenuto a proposito della definizione di questi [concetti] – fra quel che sei venuto a sapere degli Antichi – sembra comportare un circolo. [...]. Ma l'intelletto coglie tutto ciò (l'esistente, il necessario, il possibile etc.) d'un colpo e a questo proposito non ha bisogno di una prova: tutto quel che si dice a questo riguardo esce dalla via di ciò che va insegnato».

<sup>27</sup> Cfr. SAN BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae De mysterio Trinitatis*, q. I, a. 1, 15, in *Opere di San Bonaventura, Opuscoli teologici V/1*, tr. it. di S. Martignoni, L. Mauro, O. Todisco, G. Zaggia, introduzione e indici di L. Mauro, Città Nuova, Roma 1993, p. 232 [=M. Trin.]: *Si ergo omne ens creatum est ens secundum partem, solum autem ens increatum est ens simpliciter et perfectum; necesse est, quod quaelibet entis differentia inferat et concludat, Deum esse.*

<sup>28</sup> Cfr. *Iitin.*, II, 9, p. 521: «Ma in modo più eccellente e più immediato è il giudizio che ci guida con più certezza alla conoscenza dell'eterna verità. Se infatti il giudizio avviene per via della ragione che astrae dal luogo, dal tempo e dalla mutabilità, e quindi dalla dimensione, dalla successione e dal mutamento, in modo dunque invariabile, incircoscivibile, interminabile; e se niente è del tutto immutabile, senza limite e fine se non ciò che è eterno, e tutto ciò poi che è eterno è Dio o è in Dio; se dunque tutto ciò che con maggior certezza noi giudichiamo, lo giudichiamo per mezzo di tali leggi, allora è chiaro che Dio è ragione di tutte le cose e regola infallibile e luce di verità, in cui tutto riluce infallibilmente, sicuramente, inconfutabilmente, irrefragabilmente, incontestabilmente, incommutabilmente, incoercibilmente, interminabilmente, indivisibilmente e intellettualmente. E perciò quelle leggi, per mezzo delle quali giudichiamo con certezza intorno alle cose sensibili, che cadono nella nostra considerazione, essendo infallibili e indubitabili all'intelletto che le apprende, sono indelebili nella memoria che le richiama come presenti, sono irrefragabili e ingiudicabili per l'intelletto che giudica, perché, come dice Agostino, «nessuno le giudica, se non mediante esse stesse»; è necessario che esse siano immutabili e incorruttibili in quanto necessarie, incoartabili in quanto incircoscritte,



infallibilmente il suo oggetto specifico e ciò attribuisce alla conoscenza sensibile un carattere di affidabilità e di certezza indispensabile per la conoscenza intellettuale che da esso riceve i suoi contenuti. La certezza del senso scaturisce dalla limitatezza e dalla determinazione del suo campo d'azione; l'intelletto, invece, che in potenza è tutte le cose, donde trae la certezza e l'infallibilità, *telos* intrinseco alla sua operazione? Il suo campo d'azione è infatti illimitato.<sup>29</sup> La conoscenza intellettuale così presuppone una norma oggettiva e immutabile come criterio ultimo della verità, presente all'anima, ma non riconducibile a questa.

Bisogna ammettere una norma mediante cui l'anima giudica se stessa e i suoi oggetti, ma che è ingiudicabile dall'anima e, rispetto ad essa, trascendente. Questa norma opera nell'anima qualcosa di simile a ciò che la luce opera nella vista: come il colore è colto dalla vista per mezzo della luce sensibile, così l'anima coglie il suo oggetto per mezzo della luce intellettuale che la trascende. La determinazione della natura di questa luce è un problema che Bonaventura ha lasciato in eredità ai suoi interpreti. Per affrontarlo con più precisione bisogna passare al terzo capitolo dell'*Itinerarium*, dove il nostro analizza la *ratio superior*, che si distingue dalla *ratio inferior*, a motivo dell'oggetto. La conoscenza, infatti, comporta una assimilazione dell'intelletto all'oggetto, un prendere la sua forma; così quando l'intelletto si rivolge a se stesso o a ciò che gli è superiore partecipa della nobiltà dell'oggetto.

La *mens* ama ardentemente se stessa, e poiché l'amore implica la conoscenza, si conosce; e poiché la conoscenza procede dalla memoria, ha memoria di sé:

Rientra, dunque, in te stesso e vedi come la tua mente ami ardentemente se stessa; non potrebbe amare se stessa se non avesse conoscenza di sé; né potrebbe avere conoscenza di sé se non avesse memoria di sé, poiché niente apprendiamo con l'intelligenza che non sia presente nella nostra memoria; e da ciò comprendi, non con gli occhi corporei ma con quelli della ragione, che la tua anima ha tre facoltà. Considera, dunque, le operazioni e i rapporti scambievoli di queste tre potenze e sarai in grado di vedere Dio attraverso te stesso, come per mezzo di un'immagine, che è come vederlo in uno specchio, in maniera confusa.<sup>30</sup>

interminabili in quanto eterne, e perciò indivisibili come intellettuali e incorporee, non fatte, non create, eternamente esistenti nell'arte eterna, dalla quale, mediante la quale e secondo la quale sono formate tutte le cose che hanno forma».

<sup>29</sup> Cfr. ID., *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, IV, ad ob. 11, in *Opere di San Bonaventura, Opuscoli teologici V/1*, tr. it. di S. Martignoni, L. Mauro, O. Todisco, G. Zaggia, introduzione e indici di L. Mauro, Città Nuova, Roma 1993, p. 147 [=Sc. Chr.]: «Alla obiezione concernente il senso, rispondo che non c'è somiglianza tra la certezza del senso e quella dell'intelletto. Infatti, la certezza del senso scaturisce dai limiti che sono, per natura, propri della sua potenza operativa, determinata ad un dato oggetto. Invece la certezza dell'intelletto non può scaturire da un tale limite, dato che si tratta di una facoltà in grado di conoscere ogni cosa. Essa pertanto deve scaturire da qualcosa che non è limitato, ma è sciolto da limiti e privo delle imperfezioni della mutabilità e della fallibilità. Tali sono la luce e il criterio della Verità eterna, epperò si fa ricorso ad essi come alla fonte di ogni certezza».

<sup>30</sup> *Itin.*, III, 1, p. 529.

In questo modo vengono distinte le tre potenze, che non sono meri accidenti della sostanza dell'anima e tuttavia neanche ineriscono alla sua essenza; il Dottore Serafico li definisce appartenenti al genere della sostanza *per reductionem*.<sup>31</sup> Con questa formula intende definire un essere intermedio che sta tra la sostanza e l'accidente. È l'anima che agisce immediatamente nelle potenze; esse si distinguono realmente dalla prima, senza possedere tuttavia una propria consistenza: tolta l'anima esse si dileguano. Le potenze però non sono meri accidenti, ma realtà consustanziali, proprietà che appartengono alla sua sostanza.

Memoria, intelletto e volontà, a motivo della loro configurazione trinitaria e delle loro relazioni d'origine, sono immagine della Trinità: come la memoria genera l'intelligenza e unitamente a questa genera la volontà, così il Padre genera il Figlio, e insieme ad esso spira lo Spirito. Per mezzo di queste potenze è possibile giungere alla conoscenza analogica delle relazioni intra-trinitarie, in virtù di quella immediata esperienza che l'anima ha di se stessa.

Considerate in se stesse le potenze manifestano una profonda familiarità con la luce increata. È questa familiarità che istituisce l'anima immagine di Dio; ad esso è immediatamente ordinata come all'oggetto proprio della sua conoscenza e del suo amore.

La *memoria* è la facoltà della ritenzione. Trattiene le *conoscenze acquisite* e le *conoscenze innate*. Possiamo parlare a proposito di un aspetto *temporale* della ritenzione e di un aspetto *a-temporale*. Il primo riguarda i contenuti dell'attività cognitiva che vengono attinti dalla percezione sensibile. Questa operazione mette in evidenza l'estensione temporale dell'anima che ricorda le cose passate, percepisce le presenti, prevede le future; ciò la istituisce immagine dell'eternità che nel suo indivisibile presente si estende ad ogni tempo. L'aspetto *a-temporale* riguarda invece la struttura *apriorica* della *mens* che trattiene quei principi o norme oggettive da cui procede l'intelligenza. Tra questi sono annoverati i principi semplici, ossia i principi delle quantità continue e discrete come il punto, l'istante, l'unità; e i principi delle scienze o assiomi che si caratterizzano per la loro immediata evidenza, come: "il tutto è maggiore della parte" o "di ogni cosa o c'è affermazione o c'è negazione". È evidente che queste verità, dette invariabili, non sono acquisite per mezzo della conoscenza sensibile, si impongono all'anima a motivo della loro evidenza e più che conosciute vengono ri-conosciute come realtà familiari e già note.

La *memoria* viene quindi configurata come il luogo della continuità profonda dell'io e della sua stabilità. La presenza delle verità invariabili che prescindono dalle condizioni dello spazio e del tempo, nell'anima temporale e mutevole, manifesta che

<sup>31</sup> Cfr. É. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, cit., pp. 321-322: «(Le potenze) sono come dice san Bonaventura, distinte in quanto facoltà ma une come facoltà di una medesima sostanza, e di conseguenza, pur non essendo sostanze, tutto il positivo del loro essere è al genere della sostanza che deve ridursi o ricondursi. Come bisogna interpretare quest'ultima espressione? San Bonaventura ne fa un uso molto frequente, applicandola a casi molto differenti; ma indipendentemente dall'applicazione, *ridurre* significa per lui: assegnare il genere della sostanza sotto cui viene collocandosi un essere che non è esso stesso una sostanza».

essa non è una ragione sufficiente a spiegarle. Devono così essere ricondotte a qualcosa che le è superiore e poiché soltanto Dio è superiore all'anima, postulano il concorso immediato della luce increata.<sup>32</sup>

L'*intelletto* viene analizzato in relazione alle sue principali operazioni, che sono tre: la *comprensione del significato dei termini*, la *comprensione del significato delle proposizioni*, e la *comprensione delle conclusioni*, come necessariamente conseguenti alle premesse poste. La *comprensione del significato dei termini* avviene per mezzo della definizione che rimanda ad un termine più generale; questo a sua volta rimanda ad un termine ancor più generale e così via fino ai principi supremi e generalissimi, senza i quali non può essere compreso ciò che in essi è incluso.<sup>33</sup> Per questo motivo nessuna sostanza particolare può essere compresa senza la *percezione previa* dell'ente per sé. La comprensione dell'ente è infatti duplice, esso può essere inteso come incompleto o come completo, come imperfetto o come perfetto, come in potenza o come in atto, e così via. E siccome la privazione implica il possesso e il negativo il positivo, ne consegue che la comprensione dell'ente finito implica in qualche modo la comprensione originaria dell'ente necessario, rispetto a cui la conoscenza dell'ente finito è secondaria e derivata.<sup>34</sup> L'idea dell'essere eterno, che è

<sup>32</sup> Cfr. *Itin.*, III, 2, pp. 529-531: «L'attività della memoria consiste non solo nel ritenere e rappresentare le cose presenti, corporee e temporali, ma anche quelle che si succedono nel tempo e i principi semplici ed eterni. - Infatti, la memoria ritiene le cose trascorse ricordandole, le presenti percependole, le future prevedendole. - Ritiene i principi semplici come i principi delle quantità continue e discrete, quali il punto, l'istante e l'unità, senza i quali è impossibile ricordare o pensare quelle cose che derivano da essi. - Ricorda i principi e gli assiomi delle scienze, che hanno valore eterno ed eternamente hanno efficacia, e che è impossibile dimenticare finché si conserva l'uso della ragione, la quale appena li percepisce non può non approvarli e dare il suo assenso, e non li apprende come qualcosa di nuovo, ma li riconosce come verità innate in lei e a lei familiari, come risulta evidente quando a qualcuno si propone il principio: "Di qualsiasi oggetto o si dà affermazione o negazione"; o "Il tutto è maggiore delle sue parti", o qualsiasi altro assioma, a cui non è possibile "intimamente" contraddire».

<sup>33</sup> Cfr. *ibid.*, 3, p. 531: «L'operazione dell'intelletto consiste nel comprendere il significato dei termini, delle proposizioni e delle conclusioni. - L'intelletto comprende i significati dei termini quando di questi comprende la definizione. Ma ogni definizione si ottiene con riferimento a dei termini superiori, e questi si definiscono con riferimento a termini ancora più generali, fino a giungere ai principi supremi e generalissimi, ignorando i quali non si comprende in modo definitivo ciò che è incluso in essi. Di conseguenza, se non si comprende l'ente per sé, non si può intendere pienamente la definizione di alcuna sostanza particolare. Né si può conoscere l'ente per sé, se non si conoscono le sue proprietà, che sono l'uno, il vero e il bene».

<sup>34</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 531-533: «L'ente poi può venire pensato come incompleto e come completo, come imperfetto e come perfetto, come ente in potenza e come ente in atto, come ente sotto un aspetto particolare e come ente assoluto, come ente parziale e come ente totale, come ente transeunte e come ente immanente, come ente condizionato e come ente, incondizionato, come ente misto al non-ente e come ente puro, come ente dipendente e come ente assoluto, come ente posteriore e come ente primo, come ente mutabile e come ente immutabile, come ente semplice e come ente composto. Ebbene, poiché il negativo e il difettoso non può essere conosciuto che per mezzo del positivo, il nostro intelletto non può pienamente intendere nessuno degli enti creati se non è sorretto dalla conoscenza dell'ente purissimo, attualissimo, completissimo e assoluto; il quale è l'ente semplicissimo ed eterno nel quale sono, nella loro purezza, le ragioni di tutte le cose. Come infatti il nostro intelletto potrebbe conoscere

posseduta dall'anima e che è implicata in ogni sua operazione, rimanda dunque ad una realtà trascendente e superiore senza la quale non è possibile renderne ragione.

L'intelletto *comprende il significato delle proposizioni* quando apprende che esse sono vere, e lo apprende con una certezza tale che non può pensare altrimenti. È il caso delle verità invariabili o immediatamente evidenti come: il tutto è maggiore della parte; se il significato dei termini è conosciuto, la verità di questa proposizione si impone. Le verità invariabili trascendono l'anima a motivo della sua mutevolezza, essa non può attingerle dalla realtà sensibile, non può attingerle da se stessa, di qui è necessario che le attinga in una luce che le è superiore, la luce della verità eterna.<sup>35</sup> Quanto alla necessità logica che impone le *conclusioni* come vere, Bonaventura sottolinea che essa non si può pensare come dipendente dall'esistenza materiale delle cose. Se si pensa come dipendente dalla mente sarebbe illusione più che l'evidenza di una verità. Bisogna dunque pensare la necessità logica sia conseguenza della cooperazione tra la luce increata e il lume naturale dell'intelletto.<sup>36</sup>

Anche l'attività della *volontà* postula la presenza operativa di un criterio che la trascende. La sua operazione viene distinta in tre aspetti: *consiglio*, *giudizio* e *desiderio*. Il primo esprime la ricerca del bene, il *discernimento* di ciò che è meglio operare. Il comparativo *melior* implica una relazione e il suo significato si definisce in relazione ad un criterio che funge da principio della sua determinazione. L'ottimo, ossia, il bene sommo è il criterio in base a cui l'anima conosce tutti i beni concreti. Anche il *giudizio* morale impiega questo criterio trascendente che Bonaventura chiama *sinderesi*, ossia la stessa volontà in quanto costitutivamente aperta al bene. Il bene che orienta la volontà e che si costituisce come la norma a cui si riferiscono tutte le sue operazioni viene inteso come una realtà che trascende la volontà stessa aprendola ad

che quest'ente è difettoso e incompleto, se non avesse alcuna conoscenza dell'ente assolutamente perfetto? Lo stesso si dica delle altre condizioni dell'ente, appena accennate».

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*: «Il nostro intelletto allora intende veramente il significato delle proposizioni quando sa con certezza che queste sono vere; e questo sapere è un autentico sapere, poiché in tale percezione non può essere tratto in inganno. Sa infatti che quella verità non può essere altrimenti, e cioè che quella verità non può assolutamente cambiare. Ma poiché è mutevole, la nostra mente non può percepire la verità, che si impone in maniera immutabile, senza l'aiuto di una luce che risplende in modo del tutto immutabile, non identificabile con la creatura, che è mutevole. La mente conosce dunque in quella luce *che illumina ogni uomo che viene in questo mondo*, la quale è *la luce vera, il Verbo, che dall'eternità è presso Dio*».

<sup>36</sup> Cfr. *ibid.*: «L'intelletto, infine, comprende le conclusioni quando intuisce che la deduzione fluisce necessariamente dalle premesse; il che percepisce non solo nei termini che si riferiscono a concetti necessari, ma anche nei termini di verità contingenti, come: l'uomo corre, dunque si muove. E scorge questo rapporto necessario non solo negli enti reali, ma anche negli enti non ancora esistenti. Sia che l'uomo esista, sia che non esista, resta sempre vera la conclusione: se l'uomo corre, l'uomo si muove. La necessità logica di siffatte illazioni non dipende dall'esistenza materiale delle cose, che è contingente, né dall'esistenza delle cose nell'anima, perché, se esistesse solo nell'anima, e non nell'oggetto, sarebbe una finzione; proviene dunque dall'esemplare contenuto nella mente divina, secondo cui le cose hanno attitudine e relazione tra loro, rispecchianti quell'arte eterna. Chiunque dunque ragiona con verità, come scrive Agostino nel libro *Sulla vera religione*, è illuminato da quella verità cui si sforza di pervenire. - Da ciò chiaramente scaturisce che il nostro intelletto è congiunto alla stessa eterna verità, senza il cui intervento nulla di certo potrebbe conoscere».

una luce non sua. Ciò si manifesta maggiormente nel *desiderio* che attraversa tutta la vita dell'anima, portandola al di là di ogni suo atto particolare alla ricerca della felicità. Ma la felicità nient'altro significa per l'anima se non il possesso pieno del bene sommo e poiché il desiderio lo cerca è necessario supporre la conoscenza previa di ciò che non possiede ancora, ma che brama possedere.<sup>37</sup> Il desiderio dunque cerca più di quanto possa trovare, almeno per quanto concerne le realtà create e la sua condizione di *viator*. In ciò si manifesta la trascendenza di quella luce che lo orienta e lo muove alla ricerca.

È Gilson a sottolineare la nozione di *obiectum fontanum* e a metterla in stretta relazione con la *cointuizione*.<sup>38</sup> Come sopra è stato abbondantemente messo in evidenza tutte le operazioni della *mens* devono essere riportate alla presenza operante di un oggetto che è tale nella misura in cui è la condizione di possibilità di ogni altro atto intenzionale. L'idea di *esse* esprime dunque l'apertura trascendentale della *mens* al tutto della realtà che condiziona l'effettivo esercizio delle sue facoltà. Nel pensiero Bonaventuriano essa acquista un significato teologico e viene posta come l'operazione immanente di una luce che trascende le facoltà dell'anima rendendo possibile il loro effettivo esercizio. Dio in questo caso non è però un oggetto immediato della conoscenza tematica e riflessa, dell'anima ma quella "conoscenza" a-tematica e irriflessa che a modo di struttura *apriorica* rende possibile l'apprensione concettuale di ogni altro oggetto. Dio dunque illumina l'anima senza concedersi al suo sguardo, le rimane alle spalle senza mai uscire allo scoperto. L'intera vita intellettuale procede da questa "idea" originaria senza che questa possa comprenderla nel suo campo operativo.

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 535: «Il desiderio, poi, si volge verso l'oggetto che attira con più forza; e massimamente attira ciò che massimamente è amato; e massimamente si ama la propria felicità; felicità che non si conquista se non si possiede il Sommo Bene e il fine ultimo: niente dunque appetisce l'umano desiderio se non il Sommo Bene, o ciò che è ad esso diretto o ciò che con esso abbia qualche somiglianza. Tale è dunque la forza attrattiva del Sommo Bene, per cui niente la creatura può amare se non è sospinta dal desiderio di lui ed erra quando scambia l'effigie e il simulacro con la verità. Vedi, dunque, come l'anima sia vicina a Dio, come la memoria con le sue operazioni ci conduca alla sua eternità, l'intelligenza alla sua verità, la volontà alla sua somma bontà».

<sup>38</sup> Cfr. É. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, cit., pp. 373-374: «La luce divina è dunque per noi un mezzo di conoscenza e non un oggetto di conoscenza; l'espressione bonaventuriana che caratterizza meglio questo rapporto di una fonte di conoscenza col pensiero che essa feconda senza lasciarsi percepire è forse l'immagine un po' inconsueta di *obiectum fontanum*. È un oggetto che non si scopre, ma di cui si è costretti ad affermare l'esistenza, perché è richiesta per spiegare gli effetti che ne derivano; la si afferma come si afferma l'esistenza di una fonte profonda, benché invisibile, le cui acque abbondanti si riversano attualmente sotto i nostri occhi. Questa apprensione indiretta da parte del pensiero di un oggetto che ci sfugge, ma la cui presenza è in qualche modo implicata in quella degli effetti che ne derivano, riceve nella dottrina di san Bonaventura il nome di *cointuitus*. Una intuizione sarebbe per precisione la visione diretta che ci è negata; una cointuizione in senso proprio non è che l'apprensione in un effetto percepito della presenza di una causa la cui intuizione ci fa difetto; la luce divina non può essere immediatamente percepita, benché agisca su di noi immediatamente».



## De Mystério Trinitatis I, 1: la struttura

Prima di passare all'analisi del contenuto, ed entrare così nel merito del tema dell'esistenza di Dio quale verità originaria e da sempre nota alla *mens*, è opportuno rilevare una serie di considerazioni circa la struttura della *quaestio*.

A differenza delle opere precedenti la particella elementare non è più la *quaestio*, ma l'articolo. Ogni *quaestio* viene suddivisa in due articoli che affrontano specularmente due aspetti differenti di un medesimo problema.

Nella brevissima premessa che introduce ai due articoli della prima *quaestio*, Bonaventura avverte il lettore che l'obiettivo principale dell'opera è quello di indagare su alcuni aspetti relativi al mistero della Trinità.<sup>39</sup> È dunque una ricerca di natura schiettamente teologica. I primi due articoli hanno la funzione di preambolo e rispettivamente il ruolo di esplicitare il fondamento della conoscenza certa e quello della conoscenza teologica che è alimentata dalla rivelazione. La *quaestio* affronta quindi il problema del fondamento e i due articoli ne selezionano due aspetti speculari: *Utrum Deum esse sit verum indubitabile* e *Utrum Deum esse trinum sit verum credibile*. L'enunciato del primo articolo, che è quello che maggiormente interessa la presente analisi, dà luogo ad una significativa disposizione di argomenti di autorità e di ragione mediante cui viene provato.

Se però l'esistenza di Dio e un *verum indubitabile* non si dovrebbe essere necessario dimostrarlo e nemmeno possibile, perché quelle verità che per la loro immediata evidenza prendono il nome di principi o assiomi non sono suscettibili di dimostrazione. In effetti l'evidenza dell'esistenza di Dio viene posta dall'enunciato in forma negativa, ossia attraverso l'affermazione della sua non dubitabilità; basterà quindi dimostrare, o meglio, mostrare che essa non è dubitabile perché venga affermata mediante confutazione della tesi opposta la certezza dell'esistenza di Dio.

Già fin dall'inizio Bonaventura mostra di voler rispettare la struttura *elenctica* presente nell'*unum argumentum* del *Proslogion*. E tuttavia procede attraverso tre vie differenti alla dimostrazione dell'enunciato.

Il Dottore Serafico utilizza il termine *ostenditur* che può essere tradotto con "dimostrazione" ma che è più opportuno tradurre con "esposizione" o "manifestazione". A questo proposito Poppi sostiene che l'impostazione della metafisica bonaventuriana ed il problema dell'esistenza di Dio possiedono la struttura *elenctica* che lo Stagirita ha teorizzato nel IV libro della *Metafisica*. È nel problema metafisico dell'unità dell'esperienza umana e nel discorso fondativo intorno al primo principio che a parere dello studioso padovano consista la più genuina espressione filosofica dei teologi medievali.<sup>40</sup> Il problema dell'evidenza del primo principio viene associato

<sup>39</sup> Cfr. *M. Trin.*, q. I, p. 227: «Volendo indagare qualche aspetto del mistero della Trinità, guidati dalla grazia divina, premettiamo, come preambolo, due punti: il fondamento di ogni conoscenza certa; il fondamento di ogni conoscenza proveniente dalla fede. Il primo punto è se l'esistenza di Dio sia una verità indubitabile. Il secondo è se l'essere Dio trino sia una verità credibile».

<sup>40</sup> Cfr. A. POPPI, *Classicità del pensiero medievale. Anselmo, Bonaventura, Tommaso, Duns Scoto alla prova dell'elenchos*, Vita e Pensiero, Milano 1988, p. 10: «La filosofia è presente e viva



a quello dell'esistenza di Dio e tanto in Anselmo quanto in Bonaventura essi assumono l'evidenza e l'incontrovertibilità caratteristiche della dimostrazione *elenctica*.<sup>41</sup>

Bonaventura inaugura il *respondens* con una preliminare esplicitazione del significato di *verum indubitabile* e imposta di fatto un triplice sillogismo che scandisce la trama dell'intero *respondens*. *Verum indubitabile* è: 1) ogni verità che è impressa in ogni mente; 2) ogni verità che tutte le creature proclamano; 3) ogni verità in se stessa "certissima" ed "evidentissima". Si tratterà dunque di provare con argomenti di autorità o di ragione questi tre punti per concludere coerentemente che l'esistenza di Dio è un *verum indubitabile*. Per evidenziare maggiormente il triplice sillogismo che struttura la trama del *respondens* si riporta uno schema sintetico:

I via

P: *Verum indubitabile* è ogni verità impressa in ogni mente

p: L'esistenza di Dio è impressa in ogni mente

C: L'esistenza di Dio è *Verum indubitabile*.

II via

P: *Verum indubitabile* è ogni verità che tutte le creature proclamano

p: L'esistenza di Dio è proclamata da tutte le creature

C: L'esistenza di Dio è *Verum indubitabile*.

III via

P: *Verum indubitabile* è ogni verità in se stessa certissima ed evidentissima

p: L'esistenza di Dio è in se stessa certissima ed evidentissima

C: L'esistenza di Dio è *Verum indubitabile*.

La premessa maggiore è posta come evidente, in quanto il predicato esplicita il significato del soggetto, mentre la minore è quella che deve venire provata mediante argomenti di autorità e di ragione perché si possa concludere a favore dell'enunciato.

Prima di continuare è opportuno chiarire lo statuto di questa esposizione, ossia Bonaventura procede o no alla dimostrazione della tesi? La domanda può apparire oziosa e in realtà non lo è affatto. Se la *cognitio essendi Deum* funge da principio

anche nei teologi del medioevo; nei migliori di questi, pur nel contesto della loro fede di credenti, si fa luce un'inquietudine problematica, un'ansia di chiarezza e di unitarietà tali da sospingere continuamente la ragione verso una comprensione sempre più aperta e sistematicamente coerente dell'esperienza nella sua totalità, verso una esigenza critica che si apre alla fine nell'intelligenza del principio».

<sup>41</sup> Cfr. *ibid.*, p. 16: «Lo storico della filosofia medievale deve verificare ultimamente se e come gli autori medievali siano riusciti a stabilire la necessità del principio primo; che cosa abbiano pensato o detto su Dio quale fondamento e principio primo degli esseri, e se siano riusciti a porlo con quella radicale criticità e necessità che è propria della incontrovertibilità del primo principio stesso». E a p. 11: «La storia della filosofia medievale comporta essenzialmente una riflessione sul problema originario dell'esperienza, la ricerca cioè, del principio metafisico quale esplicazione massima della forza critica e argomentativa della ragione che si traduce in intelligenza». Cfr. anche ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 3, 1005b 19-20.

primo della ragione ed è quindi immediatamente evidente, sarebbe contraddittorio procedere alla sua dimostrazione. L'*unum argumentum* di Anselmo, che Bonaventura dichiara esplicitamente di voler riproporre, sarebbe inoltre privato del carattere di immediatezza intuitiva che nel *Proslogion* risulta costitutivo; infatti, Anselmo cerca di giungere con un unico atto intellettuale all'essere divino attraverso l'intuizione della necessità della sua esistenza.

Gilson, Van Steenberghen e Bettoni insistono perché più che come una dimostrazione questo percorso venga interpretato come una esposizione dell'evidenza dell'esistenza di Dio. Bonaventura avrebbe cioè l'intento di costruire un percorso della *mens* capace di disvelare l'evidenza dell'esistenza di Dio, più che volerla dimostrare. Veuthey invece disgiunge le tre vie e considera le prime due come vie che si sviluppano a partire dall'esperienza e la terza come una via *a priori*. Tutte e tre presupporrebbero però l'intuizione dell'essere divino che sarebbe posta a fondamento della loro validità.<sup>42</sup>

A questo proposito è illuminante la citazione del II libro della *Metafisica* di Aristotele presente nell'*Itinerarium*.<sup>43</sup> Secondo lo Stagirita la ricerca della verità è sotto un certo aspetto facile e sotto un altro difficile. Se non è possibile mancarla del tutto, non lo è neppure coglierla interamente. La ragione di questa difficoltà non sta nelle cose ma in noi. Come l'occhio della nottola si chiude di fronte alla luce, così l'occhio dell'intelletto si chiude di fronte alla luce intellettuale dei principi, che sono le verità più note e più semplici ma che paradossalmente, proprio in ragione della loro semplicità, sono per l'intelletto le più difficili da scoprire.

L'evidenza dell'esistenza di Dio non ha bisogno di essere provata ma, a causa della difficoltà che l'intelletto incontra nel tentativo di rendersene consapevole, è necessario un percorso che lo introduca opportunamente alla sua considerazione. Nella *solutio ad obiecta* del primo articolo, Bonaventura sottolinea che non è la mancanza di evidenza intrinseca a rendere opportuno un percorso argomentativo, ma la mancanza di considerazione da parte dell'intelletto. Le tre vie sono dunque *exercitationes intellectus* più che argomenti che hanno il ruolo di provare questa verità che è già di per sé evidente.

<sup>42</sup> Cfr. L. VEUTHEY, *La filosofia cristiana di san Bonaventura*, in *Miscellanea Franciscana*, Roma 1996, pp. 185-201.

<sup>43</sup> Cfr. *Iitin.*, V, 4, p. 549: «Strana, dunque, è la cecità dell'intelletto che non considera ciò che vede prima di ogni altra cosa e senza del quale non può conoscere alcunché. Come l'occhio, attratto dalla varietà dei colori, non scorge la luce attraverso cui vede ogni altra cosa, e se la vede non l'avverte; così l'occhio della nostra mente, rivolto agli enti particolari e agli universali, non percepisce l'essere che trascende ogni genere, benché per primo si presenti alla sua mente e tutte le altre cose per suo mezzo conosca. Sicché è purtroppo vero che "come è l'occhio del pipistrello di fronte alla luce, così è l'occhio della nostra mente di fronte a ciò che è più manifesto in natura"; abituato alle tenebre degli enti creati e alle immagini sensibili, gli sembra di non veder nulla quando contempla lo splendore dell'essere sommo, non comprendendo che questa oscurità profonda è la più alta illuminazione per la nostra mente, così come resta offuscato l'occhio quando si apre alla pura luce».

All'obiezione che asserisce che ci si sforza invano a provare ciò che nessuno mette in dubbio, c'è da rispondere che, come è ormai chiaro, questa verità non ha bisogno di essere provata a causa di una mancanza di evidenza intrinseca, ma a causa di una mancanza di considerazione da parte nostra. Per cui simili ragionamenti sono piuttosto esercitazioni dell'intelletto che argomenti che offrono evidenza e palesano la stessa verità provata.<sup>44</sup>

Bonaventura propone quindi un percorso di asceti della *mens* che sia capace di condurre l'anima alla contemplazione dell'essere divino. Questo percorso però non ha lo scopo di rivolgere l'anima al di fuori di sé, perché a poco serve lo specchio esteriore se quello interiore non è terso e pulito,<sup>45</sup> quanto piuttosto quello di aiutarla a scendere progressivamente nel profondo della sua interiorità, raccogliendola *anselmianamente* in se stessa, perché sia capace di rivolgere il suo sguardo all'*unum necessarium*.

A prova di ciò si consideri un brano illuminante del prologo dell'*Itinerarium* in cui viene illustrato il ruolo del desiderio che eleva l'anima alla contemplazione.

Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit vir desideriorum. Desideria autem nobis inflammatur 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.<sup>46</sup>

Due sono i mezzi che dispiegano la forza del desiderio: il grido della preghiera e il fulgore della speculazione. Preghiera e speculazione realizzano quel percorso di asceti della *mens* che aiuta l'anima a riaprire l'occhio interiore al fulgore della verità divina, senza rimanerne abbagliata.

Francesco ricevette da Dio straordinari doni carismatici ed elevazioni mistiche, senza che esse fossero alla sua portata, ma per un misterioso quanto gratuito dono di predilezione divina. Le esperienze mistiche del Poverello d'Assisi sono però una eccezione rara, più che la regola. All'umanità ordinaria, che non conosce i rapimenti estatici di Francesco, Bonaventura propone una attesa silenziosa riempita dall'umiltà dell'invocazione e dalla fatica dello studio.

Sempre nella *solutio ad obiecta* il complesso e articolato percorso intellettuale, proposto fin qui da Bonaventura, sembra venire di colpo ridimensionato.

<sup>44</sup> *M. Trin.*, q. I, a. 1, ad ob. 12, p. 249.

<sup>45</sup> Cfr. *Itin.*, prolog. 4, p. 501: *Praeventis igitur divina gratia, humilibus et piis, compunctis et devotis, unctis oleo letitiae et amoris divinae sapientiae et eius desiderio inflammatis, vacare volentibus ad Deum magnificandum, admirandum et etiam degustandum, speculatione subiectas propono, insinuans, quod parum aut nihil est speculum exterius propositum, nisi speculum mentis nostrae tersum fuerit et politum.*

<sup>46</sup> *Ibid.*, 3, p. 500.

Questa conoscenza per quanto sta in sé, può essere chiara a tutti. Poiché, sapendo ognuno di non essere sempre esistito, sa di aver avuto un inizio; e con pari ragione ciò vale riguardo agli altri. Ora, poiché questa nozione si offre a tutti e per essa si sa che Dio esiste, di conseguenza, per quanto sta in sé, tale notizia è indubitabile per tutti.<sup>47</sup>

La conoscenza in questione viene affermata come alla portata di tutti, del dotto quanto dell'ignorante, del capace quanto dell'incapace; e ciò in ragione di quella immediata esperienza di sé che ogni uomo possiede in virtù della stessa costituzione antropologica. L'umile riconoscimento della propria finitezza comporta *cointuitivamente* il riconoscimento dell'eccellenza della propria origine. Si tratta di una intuizione in cui viene afferrata contemporaneamente la contingenza del proprio esserci, e la necessità dell'essere divino. Bonaventura sottolinea così quel carattere di immediatezza intuitiva che esprime al meglio lo spirito dell'argomento di Anselmo, per cui è possibile cogliere con un unico atto intellettuale il significato del termine *Deus* e la necessità della sua esistenza.<sup>48</sup> Al Dottore Serafico appartiene però la tendenza a riportare incessantemente la speculazione nel territorio del concreto, rifiutando una teoria disincarnata, svincolata dalla vita che rischia di deteriorarsi in *vana curiositas*. L'esempio che è stato citato, quindi, conferisce magistralmente allo spirito del *Proslogion* quel carattere esistenziale tanto caro al nostro autore e al contempo rivendica il carattere di originaria evidenza, che fa della verità di Dio l'orizzonte intrascendibile dell'esistenza umana.

### Le tre vie

La *quaestio* propone un percorso articolato che ha lo scopo di palesare l'evidenza della proposizione: "Dio esiste". Le ragioni dell'evidenza di questa proposizione sono tre. La prima riguarda l'*intellectum apprehensivum*; la verità *deum esse* è per esso evidente perché ne custodisce una nozione originaria, impressa dalla potenza creatrice. Il secondo aspetto dell'evidenza di questa proposizione è relativo a ciò che Bonaventura chiama *medium probans*. Il termine *medium* viene frequentemente impiegato da Bonaventura per descrivere la funzione mediatrice di Cristo ed è il fondamento teorico di tutta la sua metafisica esemplarista. In questo specifico contesto però assume il significato di *rationem probantem* e si riferisce alle creature che, sia considerate nelle loro proprietà "complete" sia in quelle difettive attestano l'esistenza di Dio. L'ultimo e forse il più importante, che viene presupposto dai precedenti, è quello che considera l'intelligibile per se stesso. Il significato di questa

<sup>47</sup> *M. Trin.*, q. I, a. 1, ad ob. 13, p. 249.

<sup>48</sup> G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia. L'età medievale*, vol. II, Piemme, Casale Monferrato 2003, p. 174: «Uno dei migliori interpreti dell'*argumentum* anselmiano è stato senza dubbio Bonaventura da Bagnoregio, quando lo ha riformulato accentuandone, se possibile, ancora di più l'immediatezza: se Dio è Dio, Dio esiste (*si Deus est Deus, Deus est*)».

proposizione è sommamente evidente perché l'essere che si predica è la medesima realtà del soggetto.

### L'anima immagine di Dio

Bonaventura fa partire il percorso dalla trattazione dell'aspetto soggettivo. L'intelligibile divino potrebbe essere evidente *quoad se* e tuttavia non esserlo *quoad nos*. Questa è ad esempio la posizione di Tommaso e, insieme, la ragione per cui rifiuta l'argomento di Anselmo, negando che l'intelletto umano possa attingere immediatamente la verità dell'esistenza di Dio.

Bonaventura invece sostiene una conoscenza atematica e innata che si manifesta a partire dall'analisi dell'intenzionalità del desiderio.

Intanto viene riproposta la citazione del Damasceno, secondo cui la *cognitio essendi Deum* è impressa naturalmente nell'anima ed è inseparabile da essa.<sup>49</sup> La nozione di Dio è tuttavia tale da non poter essere compresa per intero né essere del tutto ignorata.<sup>50</sup>

Si tenga presente il ruolo delle *rationes aeternae* e si ricorderà che esse hanno una funzione *normativa* e *motrice* rispetto all'attività intellettuale ed affettiva dell'anima.<sup>51</sup> Da questo *lumen indito*, che l'anima possiede in virtù della sua costituzione e che la rinvia alla considerazione del Creatore, non è possibile trarre alcun contenuto di conoscenza esplicita. Essa ha invece una funzione *normativa*, poiché è da questo lume innato che procede l'attività intellettuale e affettiva e *motrice* perché ha il ruolo di muovere l'anima alla ricerca di colui a immagine del quale è stata creata. Lungi dunque dall'essere una sapere esplicito e compiuto che acquieterebbe l'anima in se stessa invece di volgerla incessantemente al di là di sé, è una traccia profonda e inquietante dell'essere divino nell'anima che la spinge a ricercarne una conoscenza più appropriata.

Il desiderio del vero e del bene, così come Boezio sostiene, è impresso nelle menti degli uomini. La *cupiditas veri bonique* è ciò che muove l'uomo alla ricerca incessante del *verum* e del *bonum*. Questa tensione presuppone una nozione che determina l'intenzionalità del desiderio aprendolo al massimamente desiderabile. Ed è

<sup>49</sup> Cfr. *M. Trin.*, q. I, a. 1, 1, p. 227: «Damasceno afferma: “La conoscenza dell'esistenza di Dio è impressa naturalmente in noi”».

<sup>50</sup> Cfr. *ibid.*, 2, p. 227: *item, Hugo*: “*Deus sic notitiam suam in nomine temperavit, ut sicut nunquam quid esset totum poterat comprehendere, ita nunquam quia esset prorsus esset ignorari*”.

<sup>51</sup> Cfr. *Sc. Chr.*, IV, concl., p. 139: «Vi è quindi un terzo modo di intendere [la funzione delle *rationes aeternae*], quasi mediano rispetto agli altri due, e cioè che la conoscenza certa richiede necessariamente la ragione eterna, come normativa e motrice, non però da sola e in tutta la sua chiarezza, ma insieme con la ragione creata, e come imperfettamente intravista da noi, secondo la nostra condizione di pellegrini sulla terra».

solo in Dio che verità e bene possono venire concepiti come compiuti e pienamente operanti.<sup>52</sup>

Anche Aristotele nel primo libro della *Metafisica* mostra di accorgersi di questa verità: tutti gli uomini per natura desiderano la sapienza. Ma il desiderio, aggiunge Bonaventura, nel suo volgersi all'intero e al sommo, eccede quel sapere che è possibile raggiungere nella vita temporale. È la sapienza eterna, in realtà, ciò verso cui l'uomo si muove e questo desiderio ci istruisce circa una nascosta nozione di Dio che si rivela come l'autentico *desideratum*.

Ciò vale anche per il desiderio della beatitudine e della pace. Non è possibile pensare che ci sia qualcuno che non voglia per sé la felicità, tanto è radicato e profondo questo desiderio. Il desiderio della pace è così radicato che la si cerca talvolta mediante il suo contrario: la guerra. Ma la pace e la felicità, come pieno compimento di quelle istanze profonde che muovono la creatura razionale, soltanto in Dio possono essere conseguite.<sup>53</sup>

L'originaria avversione per il falso, che caratterizza l'attività cognitiva dell'uomo, nasce dal più insistente amore per il vero e Dio è la verità prima, capace di rivelare l'uomo a se stesso e di istruirlo circa la sua autentica dignità.<sup>54</sup>

L'autocoscienza è l'orizzonte in cui si manifesta l'originarietà di questa nozione *primitiva*. L'idea di Dio che la *mens* possiede è l'orizzonte di comprensione, dove viene afferrata la finitezza del suo essere e di ciò che gli sta attorno. È dunque la cornice in cui la relazione che lega l'uomo a Dio come al principio sorgivo del suo essere diviene manifesta e, a partire da questa, il desiderio, nel suo anelito al massimamente desiderabile, diviene testimone della esistenza di Dio, in quanto implica la previa conoscenza del cercato. L'anima è intelligibile per se stessa e capace di espe-

<sup>52</sup> Cfr. *M. Trin.*, 3, p. 226: *Item Boethius: "Inserta est mentibus omnium veri bonique cupiditas"; sed affectio veri boni praesupponit cognitionem eiusdem: ergo mentibus omnium impressa est cognitio veri boni et cupiditas maxime desiderabilis.*

<sup>53</sup> Cfr. *ibid.*, 7, p. 229: «In noi è talmente radicato il desiderio della beatitudine, che nessuno può dubitare che un altro non voglia essere felice, come in diversi passi asserisce Agostino. Ma la beatitudine consiste nel bene sommo che è Dio. Dunque, se tale desiderio non può esservi senza una qualche nozione, è necessario che la nozione con la quale si sa che il sommo bene, ossia Dio, esiste, sia impressa nell'anima stessa». E anche: *ibid.*, 8, p. 229: «Nell'anima stessa è radicato il desiderio della pace, e lo è a tal punto che lo si ricerca tramite il suo contrario; desiderio, questo, che non si può togliere neppure dagli stessi dannati e dai demoni, secondo quanto è dimostrato nel *De civitate Dei* nel libro diciannovesimo. Se, dunque, la pace della mente razionale non esiste se non nell'ente immutabile ed eterno, e il desiderio presuppone la conoscenza o la nozione, allora la nozione dell'ente immutabile ed eterno è impressa nello spirito razionale».

<sup>54</sup> Cfr. *ibid.*, 9, p. 229: «Nell'anima è pure impressa l'avversione per il falso. Ma ogni avversione ha origine dall'amore. Quindi nell'anima è insito molto più forte l'amore per il vero, soprattutto per quel vero per il quale l'anima è stata creata. Se questo, dunque, è il vero che viene in primo luogo, ne segue necessariamente che la nozione di questo vero che viene in primo luogo è insita nella mente razionale. Che poi l'avversione per il falso sia radicata nella mente umana, appare dal fatto che nessuno vuole sbagliarsi, come dice Agostino nel libro decimo delle *Confessiones*. - E che poi l'avversione abbia origine dall'amore, Agostino lo dimostra nel libro quattordicesimo del *De civitate Dei*. Nessuno, infatti, odia qualcosa se non perché ama il suo opposto».



rire se stessa. Ma, come è già stato abbondantemente illustrato, Dio è presente in sommo grado all'anima, così egli è da essa immediatamente conoscibile.<sup>55</sup> Dio dunque, pur essendo infinitamente distante sul piano dell'essere, è, sul piano del conoscere, talmente vicino da essere interiore e conoscibile per se stesso, venendo *cointuito* nella conoscenza che l'anima ha del suo proprio essere. Mentre nell'ordine dell'essere la creatura è infinitamente distante dal Creatore, non lo è nell'ordine della conoscenza, dove si realizza una speciale familiarità tra questi due intelligibili.<sup>56</sup> La *cognitio essendi Deum* viene individuata attraverso l'analisi del desiderio. L'estensione dell'intenzionalità del desiderio manifesta la presenza operante di questa nozione impressa naturalmente. In esso è possibile rintracciare un'eccedenza rispetto al suo oggetto. Esso si muove incessantemente verso qualcosa di ulteriore, verso ciò che massimamente è desiderabile.

C'è dunque nell'uomo un'apertura originaria alla totalità d'essere che gli impedisce di acquietarsi in ciò che ha a portata di mano. Il desiderio apre l'uomo all'assoluto, all'invisibile. Esso invoca una ragione sufficiente a spiegarlo. Ed è inspiegabile e contraddittorio finché non è ricondotto a Dio, pienezza di luce e di bene. La delusione, l'inquietudine, l'insoddisfazione, di cui l'uomo fa quotidiana esperienza nel suo rapportarsi alle realtà create, non tolgono nulla alla bontà e bellezza delle creature, piuttosto testimoniano quanto sia superiore quel bene che l'uomo si attende e come solo in Dio la sua inquietudine possa trovare soddisfazione.

È opportuno però ribadire ancora una volta che non si tratta di un sapere esplicito o di una conoscenza tematica e consapevole di sé, quanto piuttosto di un movimento affettivo e oscuro che rimane per lo più occultato finché l'uomo non si espone alla luce della Rivelazione. Riportato di fronte ad essa egli viene reso consapevole del mistero che lo abita. Il movimento oscuro e profondo del desiderio rivela la presenza operante di una conoscenza embrionale e primitiva di Dio da cui si nutre. È una traccia profonda della sapienza increata scolpita nel cuore dell'uomo, quando fu creato a immagine di Dio e ordinato a rapportarsi immediatamente a lui, mediante la conoscenza e l'amore.

<sup>55</sup> Cfr. *ibid.*, 10, pp. 229-231: «Nell'anima razionale è pure radicata la conoscenza di se stessa, per il fatto che essa è presente a se stessa e conoscibile per se stessa. Ma Dio, all'anima, è presente in sommo grado e conoscibile per se stesso. Allora nell'anima stessa è radicata la nozione del suo Dio. Se poi dirai che non c'è parità di argomentazione, perché l'anima è proporzionata a se stessa, ma non Dio all'anima, rispondo che questa tua istanza è nulla; perché se alla conoscenza fosse necessariamente richiesta la proporzionalità, l'anima non perverrebbe mai alla conoscenza di Dio, poiché non può adeguarsi a lui né per natura, né per grazia, né per gloria».

<sup>56</sup> Cfr. É. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, tr. it. di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1994, pp. 127-128: «San Bonaventura non misconosce certamente la distanza infinita che separa il pensiero umano da un tale oggetto, ma abbiamo notato che un essere infinitamente lontano da un altro nell'ordine dell'essere può essergli immediatamente vicino nell'ordine della conoscenza; è sufficiente per questo che questi due esseri siano di natura analoga, pur non realizzando la loro natura allo stesso grado. Ora l'anima e Dio sono due intelligibili. Se il nostro intelletto fosse una intelligenza pura come quella degli angeli, potrebbe, senza arrivare mai a comprendere Dio totalmente, vederlo direttamente, cogliere l'identità della sua essenza e della sua esistenza; ma può, in virtù di ciò che gli resta di intelligibilità, almeno cogliere l'identità dell'idea della sua essenza con l'idea della sua esistenza».

## La totalità delle creature come *medium probans*

La seconda via prende in considerazione la realtà mondana rinviando l'interiorità della *mens* all'esteriorità dell'ente intramondano. Bisogna però stare attenti a non lasciarsi trarre in inganno da questa prova, così come hanno fatto alcuni interpreti che l'hanno considerata *a posteriori*. Come Gilson acutamente sottolinea, essa non mira al sensibile in quanto sensibile, ma in quanto la sua considerazione implica nozioni di ordine intelligibile, la cui esplicitazione è l'autentico scopo della prova.<sup>57</sup> La conoscenza naturale dell'essere divino precede dunque e fonda la validità di questa via.

La nozione di *esse*, orizzonte di manifestazione dell'*ens* intramondano, è il sostrato delle limitazioni o determinazioni che caratterizzano la considerazione della sua finitezza. L'*ens* intramondano viene concepito come: 1) *posterius*; 2) *ab alio*; 3) *possibile*; 4) *respectivum*; 5) *diminutum sive secundum quod*; 6) *propter aliud*; 7) *per participationem*; 8) *in potentia*; 9) *compositum*; 10) *mutabile*. Queste determinazioni distinguono due significati fondamentali di *ens*, che stanno tra loro come correlati dialettici, in maniera tale che il significato del primo presuppone quello dell'altro, del *differente*. Le determinazioni dell'*ens* sono poste come limitazioni del puro positivo che, trascendendo le determinazioni del finito, ne rende possibile la considerazione in quanto sue limitazioni. Dunque l'*ens* determinato presuppone l'*ens* assunto nella pienezza del suo significato, ossia come essente in senso assoluto. Le privazioni dell'*ens* vengono intese a partire dalla piena estensione della nozione di *esse*.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Cfr. *ibid.*, p. 124: «Infatti le prove desunte dal sensibile non sono per lui prove in quanto argomentano a partire dal sensibile, ma in quanto mettono al contrario in opera nozioni di ordine intelligibile che implicano l'esistenza di Dio. Il ragionamento che noi sviluppiamo perde evidentemente gran parte della sua importanza se suppone una esperienza precedente che basti da sola a provare la sua conclusione. Ora è proprio di ciò che si tratta: la nostra esperienza dell'esistenza di Dio è la condizione stessa dell'inferenza per mezzo della quale pretendiamo di stabilirla: crediamo di partire da un dato puramente sensibile quando constatiamo che esistono degli esseri mutevoli, composti, relativi, imperfetti, contingenti; ma tutte queste insufficienze ci appaiono nelle cose solo in quanto possediamo già l'idea delle perfezioni che le misurano. [...] Se l'idea di Dio è innata il mondo non potrà mai servire a costruirla, ma solamente offrirci un'occasione di ritrovarla. Ora a chi considera attentamente il problema, questo punto di partenza è esso stesso un punto di arrivo. Se abbiamo in noi l'idea di Dio, siamo sicuri che egli esiste, perché non possiamo non pensarlo come esistente».

<sup>58</sup> Così Sofia Vanni Rovighi nella sua monografia su Bonaventura ha sottolineato lo spessore speculativo della seconda via: cfr. S. VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura, Vita e Pensiero*, Milano 1974, pp. 39-40, «Ho lasciato per ultima la seconda via, perché mi sembra la più caratteristica di san Bonaventura, che la enuncia così: L'esistenza di Dio è una verità proclamata da ogni creatura. Non aspettiamoci però di trovare in questa *via* descrizioni poetiche dell'ordine, della bellezza dell'universo, come testimonianza della potenza, sapienza e bontà di Dio, come nel *De tribus quaestionibus* di Ugo di San Vittore (un autore molto apprezzato da san Bonaventura); non aspettiamoci neppure di trovar descritta l'inquietudine, la sete di Dio nel cuore umano, con le eloquenti espressioni di sant'Agostino (il grande maestro di san Bonaventura): ci troviamo invece di fronte ad argomenti della più alta metafisica. Si tratta di mettere in luce la dipendenza della cose che ci circondano da un'altra realtà che ha gli attributi di Dio».

L'aspetto formale di questi brevi argomenti, che Bonaventura definisce come *decem suppositionibus necessariis et manifestis*,<sup>59</sup> si avvicina ai ragionamenti anapodittici degli stoici.<sup>60</sup> L'operazione logica che essi mettono in gioco è quella della implicazione formale che è un'operazione interamente *a priori*.<sup>61</sup> Rispondono alla figura: se A allora B; ma A, allora B. Due proposizioni vengono associate in modo tale che, posta la prima, consegue necessariamente la seconda. E questo perché il significato della prima contiene virtualmente quello della seconda. La funzione concettuale dell'*apodosi* è allora quella di esplicitare il significato della *protasi* e ciò che viene implicato dalla sua posizione. Riportiamo un prospetto sintetico delle dieci supposizioni:

- 1) *Si est ens posterius; est ens prius.*
- 2) *Si est ens ab alio; est ens non ab alio.*
- 3) *Si est ens possibile; est ens necessarium.*
- 4) *Si est ens respectivum; est ens absolutum.*
- 5) *Si est ens diminutum sive secundum quod; est ens simpliciter.*
- 6) *Si est ens propter aliud; est ens propter se ipsum.*
- 7) *Si est ens per participationem; est ens per essentiam.*
- 8) *Si est ens in potentia; est ens in actu.*
- 9) *Si est ens compositum; est ens simplex.*
- 10) *Si est ens mutabile; est ens immutabile.*<sup>62</sup>

Queste *suppositiones* ripropongono l'ontologia polarizzata rintracciabile in Avicenna e presente nel *Monologion* di Anselmo. Da un lato l'*essere per sé*, dall'altro l'*essere per altro*. Il secondo viene rintracciato grazie alla luminosità intellettuale irradiata dal primo.

L'essere in senso assoluto non viene dedotto a partire dalla considerazione della finitezza delle creature, non esistono in questo senso prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio. Le cose non direbbero nient'altro che se stesse se l'uomo non possedesse anticipatamente un termine di paragone superiore che ne svelasse l'intrinseca incompiutezza. La nozione di *esse* è dunque un possesso originario che fa capo alla struttura stessa della *mens*. Essa è l'orizzonte di comprensione all'interno del quale l'*ens* intramondano si manifesta contingente, relativo, parziale. E ciò perché il possesso precede la privazione e *sicut privatio non intelligitur nisi per habi-*

<sup>59</sup> Cfr. *M. Trin.*, q. I, a. 1, 12, p. 231: «Tutto questo lo si dimostra pure seguendo la seconda via, così: la verità proclamata da ogni creatura è verità indubitabile: ma ogni creatura proclama che Dio esiste; quindi, ecc. - Che ogni creatura, poi, proclami che Dio esiste, lo si dimostra tramite le dieci condizioni o ipotesi evidenti per se stesse».

<sup>60</sup> Devo questa analogia alla lettura delle dispense del prof. S. Oppes, decano della Facoltà di filosofia della Pontificia Università Antonianum di Roma.

<sup>61</sup> Con questo non si vuole affatto sostenere che tali *suppositiones* non abbiano una intenzione ontologica. Al contrario proprio perché la loro intenzione è ontologica e non meramente formale esse non sono tautologie, ma mezzi efficaci relativamente all'esistenza di Dio che come si è abbondantemente illustrato è implicata da ogni atto della *mens*. Le dieci *suppositiones* hanno lo scopo di esplicitarla.

<sup>62</sup> Cfr. *ibid.*, 11-20, p. 231-233.

tum, ossia, non si capisce la privazione se prima non si sa cosa è il possesso.<sup>63</sup> L'ens intramondano non potrebbe apparirci nella sua imperfezione se non a partire da un'eccedenza originaria che funga da criterio comparativo del nostro giudizio su di esso. Come la parte presuppone il tutto e soltanto in relazione a questo viene considerata minore, così la considerazione dell'ente contingente presuppone una pienezza d'essere da cui trae origine. L'essere di cui parla Bonaventura, l'essere in senso pieno, viene assimilato al concetto di Dio. Ma se è così, allora Dio non è nascosto, e si manifesta all'uomo nel suo proprio essere, di cui l'uomo possiede una notizia originaria quanto la struttura stessa della mens.<sup>64</sup>

La realtà che è esteriore all'uomo è *medium probans* nel senso che attraverso di questa l'uomo può divenire consapevole di ciò che anticipatamente possiede. Così come l'anima pur essendo originariamente aperta e ordinata alla conoscenza di se stessa, diviene consapevole di sé mediante i suoi atti, l'uomo diviene consapevole dell'anticipato possesso della nozione di *esse* non appena venga posto dialetticamente di fronte alla finitezza, o meglio, questa risulta dal confronto tra la realtà e l'eccedenza che la illumina a partire dall'interiorità della mens.

In questo senso anche nella seconda via non andiamo molto al di là di noi stessi, poiché Dio *in interiore homine habitat*. Come nella prima via, l'attenzione è rivolta all'uomo perché questi è il luogo in cui si manifesta l'evidenza dell'esistenza di Dio, e in ciò si distingue da tutte le altre creature: può divenire consapevole del nesso che lo lega a Dio come alla sorgente del suo essere e tendere a lui mediante la conoscenza e l'amore. È in questo orizzonte di comprensione che trova posto ciò che è esteriore all'uomo. Il mondo gli giova nella misura in cui lo aiuta a rientrare in se stesso e a rendersi consapevole di sé come *essere-di-fronte-a-Dio*.

## Dio, verità in sé certissima ed evidentissima

La terza ed ultima via considera l'intelligibile per se stesso e propone la proposizione "Dio esiste" come immediatamente evidente. Bonaventura ripropone fedel-

<sup>63</sup> Cfr. *ibid.*, 15, pp. 231-233: «Se c'è l'ente limitato o parziale, c'è pure l'ente semplicemente detto. Infatti l'ente parziale non esiste e non può essere compreso se non tramite l'ente semplicemente detto, né l'essere limitato se non tramite l'essere perfetto, così come non si capisce la privazione se prima non si sa cosa è il possesso. Per conseguenza, se ogni ente creato è un ente parziale, e solo l'ente increato è ente semplicemente detto e perfetto, ne deriva necessariamente che qualsiasi differenza dell'ente richiede e prova l'esistenza di Dio».

<sup>64</sup> Cfr. *ibid.*, ad ob. 9, p. 247: «All'obiezione secondo la quale si tratta di una verità occulta e, per questo, soggetta al dubbio al massimo, si deve dire che, sebbene Dio sia semplice e uniforme in se stesso, tuttavia in qualche modo si occulta e in qualche modo si manifesta, come fa capire l'Apostolo nel primo capitolo ai Romani: *Ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto*. Ad alcuni, infatti, è manifesta la trinità delle appropriazioni, ma non la trinità delle Persone; ad altri è evidente l'unità dell'essenza, ma non quella delle appropriazioni; a qualcuno è manifesta la stessa trinità di Dio, ma non l'unità dell'essenza. Ciò che in primo luogo è manifesto di Dio è il suo proprio essere, e sotto questo aspetto Egli non si occulta ma si manifesta. E perciò questo non è soggetto a dubbio, ma è verità certa».

mente i passi del *Proslogion* in cui viene enunciato il celebre argomento. Il ciclo di nove argomenti viene inaugurato dalla preghiera conclusiva del capitolo IV del *Proslogion*, dove Anselmo si abbandona ad una effusione di gioia, e ringrazia il suo Dio per avergli concesso di trovare quanto aveva cercato con fatica.<sup>65</sup>

Bonaventura mostra così di voler riproporre la sinergia di fede e ragione suggerita da Anselmo. La fede pone Dio come *aliquid quo nihil maius cogitari possit* e la ragione, superando la negazione dell'*insipiens*, giunge a comprendere la necessità della sua esistenza, in modo tale che ciò che prima era solo creduto, adesso viene compreso con un grado di certezza tale che, se anche non lo si volesse più credere, tuttavia non si potrebbe più non comprenderlo. La fede per Bonaventura ha la funzione di rivelare la luminosità intellettuale della nozione di *esse* e indicarne Dio come suo autentico connotato. Grazie alla fede dunque quella verità originaria, che rischiava di rimanere sconvenientemente occultata, giunge alla sua piena manifestazione mediante un percorso razionale che potrebbe essere definito *maieutico*.

Nel secondo argomento viene riportata fedelmente l'enunciazione dell'argomento del *Proslogion*<sup>66</sup> e nel terzo viene sottolineato il movimento di autoelisione a cui va incontro la negazione dell'*insipiens*.<sup>67</sup> Se L'esistenza di Dio in quanto *aliquid quo nihil maius cogitari possit* viene negata, in realtà non è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore ad essere negato ma qualcos'altro, perché il significato di ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore implica necessariamente la sua esistenza. Ciò a parere di Bonaventura avviene perché nella proposizione: "Dio esiste", l'essere che si predica e ciò di cui si predica sono una medesima realtà. Il significato del termine *Deus* pone di per sé l'*esse* nella piena estensione le suo significato e, come ripugna alla ragione disgiungere ciò che è in sommo grado unito, così le ripugna anche l'unione di ciò che è in sommo grado distante.<sup>68</sup> Affermare che ciò che

<sup>65</sup> Cfr. *ibid.*, 21, p. 235: «Dice Anselmo, nel capitolo quarto del *Proslogion*: "O buon Signore, ti ringrazio! Quello che credetti prima per dono tuo ora lo capisco grazie alla tua illuminazione, tanto che, anche se non volessi credere che tu esisti, non potrei non capirlo"».

<sup>66</sup> Cfr. *ibid.*, 22, p. 235: «La stessa cosa Anselmo la prova così: Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore. Ma quello che è così, che non si può pensare che non esista, è più vero di quello del quale si può pensare che non esista. Quindi, se Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore, non si può pensare che Dio non esista».

<sup>67</sup> Cfr. *ibid.*, 23, p. 235: «L'essere di cui non si può pensare nulla di maggiore è di tale natura che non può essere pensato qualora non esista in realtà. Poiché, se esiste nel solo pensiero, non è l'ente del quale non si può pensare nulla di maggiore. Dunque, se si pensa che tale ente esiste, è necessario che esso sia in realtà, e che non si possa pensare che non esista».

<sup>68</sup> Cfr. *ibid.*, concl., p. 241: «Questa verità è, poi, certissima in se stessa, poiché è la verità prima e sommamente immediata, nella quale, non solo la nozione del predicato è inclusa in quella del soggetto, ma la medesima realtà è interamente l'essere che si predica e il soggetto di cui si predica. Per cui, come l'unione di ciò che è in sommo grado distante ripugna alla nostra ragione, dato che nessun intelletto può pensare che una cosa possa contemporaneamente essere e non essere, così la separazione di ciò che è interamente uno e indiviso ripugna interamente alla ragione. Per tale motivo, poi, come è evidentissimamente falso che una medesima cosa esista e non esista e allo stesso modo che una realtà esista in sommo grado e contemporaneamente non esista, così è evidentissimamente vero che l'ente primo e sommo esiste».



esiste in sommo grado non esiste, equivale ad affermare che l'essente non è. La nozione di Dio quale essere eterno esclude per questo la stessa possibilità logica della sua non esistenza. C'è dunque nell'interpretazione bonaventuriana una allusione ancora più esplicita al principio di non-contraddizione aristotelico, allo scopo di sottolineare l'efficacia dell'argomento. Unico dunque è l'atto intellettuale con cui si comprende il significato del termine *Deus* e la necessità della sua esistenza. Entrambi convergono e vengono espressi adeguatamente dalla nozione di *esse* che connota Dio come essere assoluto e esclude sul piano logico la possibilità stessa della sua non esistenza. Se Dio dunque è Dio, necessariamente consegue che non può non esistere.<sup>69</sup> La proposizione "Dio esiste" è in realtà la verità prima, condizione di possibilità del vero, presupposta da qualunque affermazione vera.<sup>70</sup> Se si prende in considerazione la sua contraddittoria, ossia la proposizione: "Dio non esiste", ci si accorge che non può essere ammessa. Infatti questa proposizione nega l'esistenza di Dio e quindi, relativamente a quanto è stato precedentemente ammesso, nega in realtà il principio di non-contraddizione e, in assoluto, la possibilità di affermare il vero. Quanto però viene negato nella proposizione, viene riaffermato dalla sua enunciazione, per cui essa negando l'esistenza di Dio afferma almeno se stessa, ponendosi come vera e, affermando se stessa, afferma almeno una verità che contraddice la precedente negazione.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Cfr. *ibid.*, 28, p. 235-237: «Nessuna proposizione è più vera di quella nella quale una stessa cosa si predica di sé». Ora, quando dico che Dio esiste, l'essere che si dice di Dio è identico a Dio, perché Dio è il suo stesso essere. Dunque, nessuna proposizione è più vera e più evidente di quella con la quale si dice che Dio esiste. E allora nessuno può pensare che sia falsa, o metterla in dubbio».

<sup>70</sup> Cfr. *ibid.*, 27, p. 235: «Quanto più una verità è prima e universale tanto più è nota. Ma la verità che afferma che l'ente primo esiste è la prima di tutte le verità, sia nella realtà sia nel criterio di comprensione. Quindi, è necessario che essa sia certissima ed evidentissima. Ora, le verità degli assiomi, ossia dei primi concetti della mente, sono talmente evidenti, a causa della loro priorità, che non è possibile pensare che non esistano. Dunque, nessun intelletto può pensare che non esista la verità prima, ovvero metterla in dubbio».

<sup>71</sup> Cfr. *ibid.*, 26, p. 235: «La stessa cosa, poi, la si prova in questo modo: tutto ciò che si può pensare lo si può enunciare. Ma in nessun modo si può enunciare che Dio non esiste senza enunciare simultaneamente che Dio esiste. Il che lo si dimostra così: se non esiste verità alcuna, è vero che non esiste verità alcuna. E se questo è vero, allora esiste qualche verità. Ora, se esiste qualche verità, esiste la verità prima. Dunque, è impossibile enunciare che Dio non esiste, né lo si può pensare». Cfr. anche *ibid.*, ad ob. 5, pp. 245-247: «All'obiezione contro l'asserto di Agostino, secondo il quale una proposizione contraddittoria non introduce la sua contraddittoria, si deve rispondere che è vera in quanto contraddittoria. Ma si deve intendere che la proposizione affermativa possiede una duplice affermazione: una con la quale afferma il predicato del soggetto, l'altra con la quale afferma di essere vera. Per mezzo della prima si distingue dalla proposizione negativa, che esclude il predicato dal soggetto; per mezzo della seconda, invece, ha qualcosa in comune con essa, poiché sia la proposizione negativa sia quella affermativa asseriscono di essere vere. La contraddizione si presenta relativamente alla prima, ma non relativamente alla seconda. Quando, poi, si dice che non esiste verità alcuna, c'è da osservare che questa proposizione, in quanto nega il predicato al soggetto, non ne fa conseguire la sua opposta, cioè che esiste qualche verità. Ma in quanto asserisce di essere vera, ne fa conseguire che qualche verità esiste; e non fa meraviglia, poiché, così come il male presuppone il bene, anche il falso porta alla verità. Pertanto questa affermazione falsa, cioè che non esiste alcuna verità distruggendo ogni verità, con l'esclusione del predicato dal soggetto, e, affermando che qualche verità esiste,



## L'insipiens e il problema dell'errore

L'esistenza di Dio è dunque un *verum indubitabile*, una verità che non è suscettibile di dubbio ma che è evidente sia in relazione al soggetto conoscente, sia al *medium probans*, sia relativamente al significato della proposizione che la enuncia.<sup>72</sup> L'*insipiens* che nega l'esistenza di Dio lo fa a causa di tre errori che rendono difettoso il suo processo intellettuale e invalidano la sua affermazione.<sup>73</sup>

La prima causa possibile di errore è relativa al *capire*. L'*insipiens* si inganna circa la comprensione del significato del termine *Deus*, che non viene assunto retta-mente e in tutta la sua estensione. È il caso dei gentili che pensavano Dio come colui che è al di sopra degli uomini ed è capace di responsi veri sul futuro. Credevano dunque negli idoli e gli prestavano culto perché capaci di esprimere talvolta responsi veri.

La seconda causa possibile di errore riguarda l'atto del *paragonare*, e sorge dal confronto dell'ordine naturale con quello soprannaturale, un confronto speculativa-mente immaturo che conduce ad una conclusione affrettata. È il caso di quegli uo-mini che osservano che il malvagio non viene punito, almeno manifestamente, e per-ciò concludono che non esiste un reggitore universale che tutela e promuove la giu-stitizia. Il difetto dell'*atto del risolvere nei principi* è il terzo possibile motivo dell'er-rore. Esso ha luogo in quegli uomini che a causa di una immaturità intellettuale ri-portano la realtà ai soli principi materiali e nutrono una concezione materialistica della divinità. È il caso dei pagani che adoravano il sole e gli rendevano culto a motivo della sua funzione vitale nell'economia della realtà naturale.

È interessante sottolineare che Bonaventura non prende in considerazione un radicale. ma l'idolatria che è presentata come naturale conseguenza dei tre errori illu-strati. A ben vedere una negazione radicale di Dio non sarebbe coerente con la dot-trina che è stata fin qui illustrata. L'uomo conserva in ogni caso e per costituzione l'istinto religioso che lo mette in relazione con l'assoluto; questo istinto in quanto originario e profondo sopravvive a qualunque negazione e a qualunque errore. L'errore dunque consiste nell'offrire sul piano della prassi il ruolo di assoluto a ciò che in realtà assoluto non è. L'idolatria è infatti per lo più un atteggiamento disordi-nato di fronte alle creature che vengono considerate per se stesse e assolutizzate. La

tramite l'asserzione con cui afferma di essere vera, include in sé ambedue le parti della contrad-dizione; per cui da ambedue queste parti si può far conseguire sia che la cosa stessa è in sé falsa sia che è inintelligibile per l'intelletto che rettamente intende. E questo è ciò che vuol dire Agostino».

<sup>72</sup> Cfr. *ibid.*, concl., p. 241-243: «Pertanto, se per indubitabile si intende ciò che toglie il dubbio in grazia del ragionamento, l'esistenza di Dio risulta essere una verità indubitabile. L'intelletto, infatti, sia che entri dentro di sé, sia che esca al di fuori di sé, sia che guardi sopra di sé, se procede razional-mente, arriva a conoscere in modo certo e indubitabile che Dio esiste».

<sup>73</sup> Cfr. *ibid.*, p. 243: «Se, invece, il termine «indubitabile» viene inteso nel secondo modo, quello, cioè, che toglie il dubbio per una carenza della ragione, allora si può ammettere che per difetto umano qualcuno possa mettere in dubbio l'esistenza di Dio a causa delle tre carenze dell'intelletto co-noscente, carenze che riguardano sia l'atto del capire, sia l'atto del paragonare, sia l'atto del risolvere nei principi».

sua ragione predominante è quella di un'immaturità intellettuale, la mancanza di un'ordinata riflessione metafisica che riporti la realtà naturale ai principi primi e questi alla sostanza sovrasensibile.<sup>74</sup>

L'idolatra però si abbandona volontariamente all'errore che assume quindi un connotato morale e gli viene imputato come atto deliberato. E ciò perché ogni uomo ha in sé una luce sufficiente a liberarlo dal dubbio e dall'errore, soltanto che egli lo voglia.<sup>75</sup>

Pur abbandonandosi deliberatamente all'errore, l'idolatra conserva sempre quel naturale orientamento religioso che lo induce a rendere culto, seppur a delle false rappresentazioni della divinità. L'idolatria, lungi dall'essere allora la negazione della tesi sostenuta da Bonaventura, è l'ulteriore conferma dell'originarietà della nozione di Dio impressa nell'animo umano di cui rappresenta la sua modalità difettiva.

### Nota conclusiva

Gilbert nel suo libro *Sapere e sperare* ritiene che la dottrina dell'univocità dell'ente di Duns Scoto inauguri l'atteggiamento tipicamente moderno della filosofia riflessiva. L'ente si dà come una unità concettuale che l'applicazione alle sostanze concrete, molteplici e differenti, non modificano.<sup>76</sup> In questo modo l'interesse della domanda filosofica viene modificato notevolmente. Si sposta dalla realtà concreta, che un ingenuo realismo considera extra-mentale, all'atto di pensiero che la pensa. Il pensiero così non si limita a riproporre la realtà ma riproponendola la modifica strutturandola in armonia alle sue esigenze.

Al termine di questa analisi ci si vuole chiedere provocatoriamente se in Bonaventura siano presenti tracce di un atteggiamento riflessivo-trascendentale. In effetti

<sup>74</sup> Cfr. E. MAGRINI, *Ateismo contemporaneo e scienza di Dio*, in *Lettura critica di San Bonaventura*, Città di Vita, Firenze 1974, pp. 153-166: «Se l'uomo, insegna Bonaventura, ragionasse convenientemente e non si fermasse all'irrazionale, all'emotivo, al passionale, al semplice intramondano, ma argomentasse secondo la dimostrazione logica e metafisica, di primo acchito scoprirebbe Dio e si renderebbe conto che Dio è una verità "quasi innata nell'uomo" e che gli è tanto familiare da non doverla neppure provare. E questo perché le creature tutte portano in sé scritto il nome di Dio, inteso come principio primo, ultimo fine, e causa esemplare del loro essere e del loro esistere, e tutte lo richiamano fortemente sia che esse siano ombre o vestigio o immagine di lui».

<sup>75</sup> Cfr. *M. Trin.*, q. I, a. 1, ad ob. 1.2.3, pp. 243-245: «Questo stesso intelletto, infatti, per sua costituzione, ha in sé una luce sufficiente, mediante la quale potrebbe allontanarsi da questo dubbio e liberarsi dalla stoltezza. Ne segue che in questa considerazione difettosa, da parte dell'insipiente, l'intelletto manca più per volontà sua che per costrizione, non per difetto da parte della realtà conosciuta, ma per un suo proprio difetto».

<sup>76</sup> Cfr. P. GILBERT, *Analogia e modernità*, in ID., *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 86-87: «Per Duns Scoto, l'universale è "l'unità di ragione di ciò che è predicato", vale a dire, nella lingua propria dell'autore, del "concetto". Un concetto ha in sé un'unità di significazione (o di ragione) che le sue applicazioni alle singole sostanze non modificano. La semantica del concetto è così ridotta alla semiotica, il senso referenziale all'unità intelligibile del segno, senza considerazione per i suoi riferimenti concreti. Duns Scoto sancisce così, nel corso del 1300, l'atto di nascita della modernità».

da quanto è emerso fino ad ora Bonaventura sembra volere esplicitare la presenza operante della *cognitio essendi Deum* come condizione di possibilità di ogni atto della *mens*. È difficile non accorgersi della centralità che l'idea di *esse* assume nella trattazione bonaventuriana, laddove l'*esse* connota l'apertura trascendentale della *mens* al tutto della realtà. L'idea di *esse* ha pur sempre una intenzione ontologica, proprio per questo essa dimostra che la *mens* è originariamente aperta ad una realtà sostanziale che trascende l'esperienza e si pone in relazione ad essa come il suo specifico dinamismo teleologico. Ma come ha avvedutamente sottolineato Gilson non è forse vero che «le prove desunte dal sensibile non sono per lui prove in quanto argomentano a partire dal sensibile, ma in quanto mettono al contrario in opera nozioni di ordine intelligibile che implicano l'esistenza di Dio»?<sup>77</sup> Non è da questa attenzione che il pensiero rivolge a sé e alle condizioni di possibilità del suo effettivo esercizio che si evidenzia una condizione originaria e fondamentale?

Dunque Bonaventura sviluppa una riflessione sull'esistenza di Dio che è metafisica in senso forte, perché attenta a mettere in evidenza quelle strutture che da sempre impegnano il pensiero nel suo effettivo esercizio. L'*esse* rinvia a quell'atto di pensiero trascendente che supera incessantemente i pensati particolari posti aprendoli ad un eccedenza che li trascende. In questo modo diventa indizio di una realtà sostanziale trascendente da cui trae senso e misura ogni sostanza particolare. *Ens* allude piuttosto alla totalità dei conoscibili, contingenti, parziali, mutabili, la cui nozione intelligibile rinvia irrimediabilmente ad un *ens* a cui appartiene l'*esse* in senso assoluto, un *ens* che sotto ogni rispetto ed in ogni tempo è inseparabile dall'*esse*.

È doveroso allora chiedersi se quella di Bonaventura sia un'*ontoteologia*, ossia un discorso che tende a dimenticare il senso dell'essere confondendolo per lo più con l'ente; ente sommo, primo, ma ente tra altri enti. Eppure non è proprio il Dottore Serafico a ribadire con forza che l'opposizione di senso che distingue l'ente creato dall'increato è simile a quella che separa la luce dalle tenebre?

Com'è l'occhio del pipistrello di fronte alla luce, così è l'occhio della nostra mente di fronte a ciò che è più manifesto in natura; abituato alle tenebre degli enti creati e alle immagini sensibili, gli sembra di non veder nulla quando contempla lo splendore dell'essere sommo, non comprendendo che questa oscurità profonda è la più alta illuminazione per la nostra mente, così come resta offuscato l'occhio quando si apre alla pura luce.<sup>78</sup> L'essere divino è per l'occhio della mente l'ingresso in una tenebra che solo la luce della fede può illuminare e questa immagine intende significare l'invalidabile differenza che infinitamente allontana l'essere creato da quello divino. Ma Dio si è fatto vicino! È il Verbo incarnato il cuore palpitante della metafisica bonaventuriana, il suo autentico interesse. La dottrina della conoscenza naturale di Dio che è stata esposta è solo un momento di un ben più ampio cammino. In esso il pensiero prima ancora di avere accolto la Rivelazione scopre di esservi da sempre impegnato, tanto profonde sono le radici che essa ha nella *mens*. Quando

<sup>77</sup> Cfr. nota 55.

<sup>78</sup> *Itin.*, V, 4, p. 519.

Bonaventura descrive quella conoscenza adeguata che rivolge a Dio la sua intenzionalità, ne parla non come assimilazione di un oggetto mediante la forma intelligibile che è una realtà della *mens*, quanto piuttosto di una assimilazione subita, un movimento estatico che si realizza mediante la potenza affettiva, l'esodo del soggetto che viene afferrato dall'oggetto ribaltando l'economia ordinaria della conoscenza.<sup>79</sup> L'*excessus*, l'accesso a ciò che di per sé è *eccessivo*, è dunque l'epilogo appropriato dell'*itinerarium* del *viator*. Smarrirsi nella tenebra del mistero divino è la sua strada. E questo mistero è per l'anima una tenebra nella misura in cui la sua vivissima luce supera infinitamente le possibilità della *mens*. È una possibilità donata nel *Verbo incarnato*.

Come ha scritto Orlando Todisco i maestri francescani portano avanti una metafisica del bene che, più che mirare ad un possesso concettuale della realtà, intende educare allo stupore e alla percezione del mistero.<sup>80</sup> È il bene la trama segreta del reale, la logica incommensurabile del dono. Conformemente all'assunto Platonico del bene come *epékeina tès ousias*, è il bene al di là dell'essere che conferisce essere e intelligibilità, e per questo attingere al principio l'ultima parola sulla realtà, comporta inevitabilmente un esodo dall'essere per un naufragio nel mistero.<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Cfr. *Sc. Chr.*, VII, concl., p. 207: «Chiamo poi conoscenza estatica non quella nella quale colui che conosce supera la realtà conosciuta, ma quella nella quale colui che conosce è condotto verso un oggetto che lo supera, secondo una modalità estatica, con l'elevarsi al di sopra di sé».

<sup>80</sup> Cfr. O. TODISCO, *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Messaggero, Padova 2003, p. 157: «Il tema del 'bene' è forse il più antico. Si è ricordato che in Platone il bene eccede le *ousiai* per dignità e potenza e nel neoplatonismo è al di là del *noein*. A dirne la fecondità viene in soccorso l'immagine del sole, che apre alla vita, svela le cose, non più trattenute in se stesse, oltre gli argini consueti. È il bene che elargisce l'essere, rendendo conoscibili le cose, non più trattenute in se stesse, oltre gli argini consueti. [...] Eccedendo le *ousiai*, il bene diventa sinonimo dell'invalutabile, dell'incomparabile, non un bene specifico o un principio determinato, giudicabile, bensì condizione per ogni giudizio. Ebbene più che l'essere o il vero, la scuola francescana privilegia il bene, sorgente dell'essere e anima del vero. È questo il volto proprio di Dio e, in quanto sua creazione, l'anima segreta del reale. Oltre che una presa di posizione, questo è anche un assunto storiografico, nel senso che pare sia il bene, più che il vero, ciò che la teologia offre alla filosofia». E a p. 158 si legge: «La teologia, come quella francescana, che privilegia la bontà, prepara una filosofia che, pur procedendo alla razionalizzazione del reale, educa allo stupore, non al dominio, conduce all'aperto, la dove la strada si interrompe».

<sup>81</sup> Contrariamente a Todisco, Gilson interpreta il primato del bene e la sua trascendenza rispetto all'essere, come una immaturità della riflessione medievale di ispirazione platonica, che verrà superata dalla metafisica tomista. A questo proposito cfr. É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 66: «Ora la supremazia del bene, come l'ha concepita il pensiero greco, obbliga a subordinargli l'esistenza; mentre la supremazia dell'essere come l'ha concepita il pensiero cristiano ispirato all'esodo, obbliga a subordinargli il bene. La perfezione del Dio cristiano è quella che conviene all'essere in quanto essere e che l'essere afferma affermandosi; esso non è perché è perfetto, ma è perfetto perché è».