

RIVISTA
DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA

4
I

Anno CIX
Ottobre-Dicembre 2017

VP VITA E PENSIERO

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA

A CURA DEL DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE



UNIVERSITÀ
CATTOLICA
del Sacro Cuore

4 Anno CIX
Ottobre-Dicembre 2017

Pubblicazione trimestrale

Comitato di Direzione:

ROBERTO DIODATO, MASSIMO MARASSI, ADRIANO PESSINA, SAVINA RAYNAUD, FRANCO RIVA

Direttore:

MASSIMO MARASSI

Comitato Scientifico:

EVANDRO AGAZZI, ANGELA ALES BELLO, MARIA ROSA ANTOGNAZZA, JEAN-ROBERT ARMOGATHE, ROBERT AUDI, GIANFRANCO BASTI, RUDOLF BERNET, ENRICO BERTI, EVANDRO BOTTO, FRANCESCO BOTTURI, MARCO BUZZONI, GENNARO CHIERCHIA, ELIO FRANZINI, SERGIO GALVAN, HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, ALESSANDRO GHISALBERTI, PAUL GILBERT, MICHELE LENOCI, ROBERTO MAIOCCHI, PAOLO MANCOSU, COSTANTINO MARMO, VIRGILIO MELCHIORRE, GIUSEPPE MICHELI, JOHN MILBANK, MARCO PAOLINELLI, RICCARDO POZZO, ROBERTO MARIO RADICE, GIOVANNI REALE (+), GRETCHEN REYDAMS-SCHILS, EDMUND RUNGALDIER, HORST SEIDL, MARIO SINA, SERHIJ WAKULENKO

Segreteria di Redazione:

CIRO DE FLORIO, LORENZO FOSSATI, ALDO FRIGERIO, PAOLO GOMARASCA

Redazione Scientifica/Editor: neoscolastica@unicatt.it

Redazione Editoriale/Production Editor: redazione.vp@unicatt.it

Abbonamenti/Subscription Queries: commerciale.vp@unicatt.it

La Rivista sottopone i contributi a double blind peer review

La Rivista è disponibile anche su desktop, tablet e smartphone

Sul sito <http://filosofianeoscolastica.vitaepensiero.it>

Nuove uscite, Archivio digitale e Abbonamenti

Guide per gli autori e Informazioni

English website: <http://filosofianeoscolastica.vitaepensiero.com>

www.vitaepensiero.it

Libri Ebook Riviste - Anteprime Notizie Interviste e Gallery

Anche su     

© 2017 Vita e Pensiero - Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore
Proprietario: Istituto Giuseppe Toniolo di Studi Superiori
È vietata la riproduzione degli articoli senza il preventivo consenso dell'Editore

ISBN: 978-88-343-3566-6

ISSN (carta): 00356247

ISSN (digitale): 18277926

Prezzo del presente fascicolo:

Privati - carta: per l'Italia € 27,00 - per l'Estero € 51,00

Enti - carta: per l'Italia € 30,00 - per l'Estero € 57,00

Abbonamento annuo:

Privati - carta e online: per l'Italia € 95,00 - per l'Estero € 158,00

Enti - carta e online: per l'Italia € 104,00 - per l'Estero € 173,00

Per accessi simultanei sopra i 15 utenti contattare via email l'ufficio commerciale.

Info e vantaggi per gli abbonati su www.vitaepensiero.it/abbonamenti

Redazione e Amministrazione: presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore -

Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano

Direttore responsabile: Carlo Balestrero

Registrazione del Tribunale di Milano 22 luglio 1948, n. 243

Copertina: Andrea Musso

Videoimpaginazione: Mattia Luigi Pozzi

Stampa: Litografia Solari, Peschiera Borromeo (Mi)

Finito di stampare nel mese di febbraio 2018

GIAN PIETRO SOLIANI*

ILLUMINAZIONE INTELLETTUALE ED *ÉLENCHOS* IN SAN BONAVENTURA

Gli studi sulla teoria dell'illuminazione bonaventuriana sono numerosi¹. Lo scopo di questo breve intervento è la riconsiderazione del ruolo dell'illuminazione esclusivamente nel campo della conoscenza naturale, mostrandone il legame con l'*élenchos* aristotelico². Non ricostruiremo tutti gli aspetti della teoria della conoscenza di Bonaventura³, ma ci limiteremo a mettere in luce quei testi nei quali il francescano utilizza l'argomentazione elenctica mettendola in relazione con la dottrina gnoseologica del *lumen*.

1. Alcune note sulla dottrina del *lumen*

Uno dei fulcri intorno ai quali ruota il pensiero di Bonaventura è la metafora biblica dell'anima come *imago Dei*, nella quale è impresso il lume del volto divino⁴. Sebbene l'anima umana e il Creatore siano entrambi entità spirituali, il loro essere non è univoco,

* Università Ca' Foscari, Venezia.

¹ Rimando al repertorio bibliografico contenuto in É. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1923; tr. it. a cura di C. Marabelli, *La filosofia di San Bonaventura*, Jaca Book, Milano 2017², pp. 471-473; anche F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo, Bari 1980, cap. IV e Id., *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. IV, a cura della Commissione internazionale bonaventuriana. Complessivamente ci sembra che la ricostruzione ancora più persuasiva sia quella di E. BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*, CEDAM, Padova 1950, cap. 2.

² Il padre Antonino Poppi aveva indicato per primo come pista di ricerca l'indagine sui rapporti tra Bonaventura e il libro IV della *Metafisica*, rinunciando però ad approfondire la questione. Cfr. A. POPPI, *Classicità del pensiero medievale. Anselmo, Bonaventura, Tommaso, Duns Scoto alla prova dell' élenchos*, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 33-55. Sui rapporti tra Bonaventura e la filosofia, soprattutto aristotelica, si vedano i classici: GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*; F. VAN STEENBERGHE, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, 2 voll., Editions de l'Institut supérieur de Philosophie, Louvain 1942, vol. II, pp. 446-464; Id., *Aristotles in the West*, Nauwelaerts, Louvain 1955, pp. 147-162; Id., *La philosophie au XIII^e siècle*, Publications universitaires - Nauwelaerts, Louvain-Paris 1966; CH. WENIN, *La connaissance philosophique d'après Saint Bonaventure*, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1960, pp. 485-494; J.F. QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1973, pp. 17-99, 841-896; L. MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla philosophia alla contemplatio*, Accademia ligure di scienze e lettere, Genova 1976.

³ Rimandiamo per questo a BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio*, pp. 109-250; QUINN, *The Historical Constitution*, pp. 101-664; MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio*, pp. 155-165.

⁴ *Il Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1 (II, 395a).

ma soltanto analogico. La creatura, infatti, è sempre ordinata verso il Creatore e non possiede l'essere in tutta la sua perfezione, ma in modo proporzionale alla propria natura⁵.

L'anima umana è immagine di Dio perché, come sostiene Bonaventura riprendendo l'insegnamento biblico – mediato anche dall'interpretazione agostiniana –, essa è illuminata da una luce creata (*lux creata*), costantemente influenzata dalla luce increata, ovvero da Dio stesso⁶. Bonaventura osserva che anche un filosofo pagano come Aristotele sembra alludere implicitamente alla somiglianza dell'anima con Dio quando afferma che quest'ultima «est quodam modo omnia». L'anima è una qualche totalità (*totalitas*), anche se non perfetta come il Figlio che è pienamente immagine del Padre. La vocazione dell'anima è quella di conoscere ogni cosa, giungendo a rappresentare in se stessa l'universo in una qualche totalità spirituale (*totalitas spiritualis*)⁷. «L'anima vuole che tutto il mondo sia rappresentato in se stessa»⁸. Questa infinità di apertura dell'anima umana è, per Bonaventura, un riflesso della sua relazione costitutiva con la Verità eterna e illimitabile (*incoarctabilis*)⁹. Del resto il termine *imago*, precisa il francescano, dice relazione e dipendenza essenziale¹⁰.

Anche la dottrina gnoseologica della *species*, derivante dall'interpretazione araba dei testi aristotelici, viene fatta convergere con il pensiero agostiniano, cioè con un innatismo di stampo neoplatonico. Bonaventura distingue una specie innata che è «soltanto somiglianza» (*similitudo tantum*) – come può essere la specie della pietra o di qualsiasi cosa sia alla portata del nostro intelletto – e una specie innata che è anche una qualche verità in se stessa (*quaedam veritas in se ipsa*)¹¹. Occorre considerare, infatti, che la specie della cosa, è soltanto la *ratio cognoscendi* dell'atto conoscitivo

⁵ *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, ad 2 (II, 395b); Si vedano soprattutto le seguenti precisazioni. *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, concl. (III, 394b): «Ad quod intelligendum notandum est, quod quaedam est similitudo per convenientiam omnimodam in natura, et sic una persona in Trinitate est alteri similis; quaedam per participationem alicuius naturae universalis, sicut homo et asinus assimilantur in animali; quaedam vero secundum proportionalitatem, sicut nauta et auriga conveniunt secundum comparisonem ad illa quae regunt; quaedam est similitudo per convenientiam ordinis, sicut exemplatum assimilatur exemplari. – Primis duobus modis nulla creatura potest Deo assimilari, secundis duobus modis omnis creatura assimilatur»; *II Sent.*, d. 35, un. un, concl. (I.2, 601a): «Similitudo [...] dicitur: uno modo secundum convenientiam duorum in tertio, et haec est similitudo secundum univocationem». A questo proposito Gilson ha parlato di «analogia universale» (cfr. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*) e Bettoni ha parlato di «analogia vivente» tra il nostro conoscere e il conoscere divino (cfr. E. BETTONI, *S. Bonaventura*, La Scuola, Brescia 1945, p. 129).

⁶ *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2, ad 6 (II, 412b-413b).

⁷ *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, ad 5 (II, 395b-396a): «Ad illud quod obiicitur, quod imago repraesentat secundum totum; dicendum, quod illud est verum de illa imagine, quae habet omnimodam perfectionem; et sic solus Filius Dei est imago Patris. De alia non est verum, quod repraesentat secundum totum simpliciter, repraesentat autem quantum ad aliquam totalitatem. Quia enim «rationalis creatura et intellectum quodam modo est omnia», omnia sunt nata ibi scribi, et imprimi omnium similitudines et dipingi; ideo, sicut totum universum repraesentat Deum in quadam totalitate sensibili, sic creatura rationalis eum repraesentat in quadam totalitate spirituali». ARISTOTELES, *De anima* III, 8, 431b 21.

⁸ *Hex.*, IV (V, 349b): «Vult anima totum mundum describi in se».

⁹ *De sc. Chr.*, q. 4, ad 11 (V, 25a): «Certitudo autem intellectus [...], cum sit potentia libera ad intelligendum omnia; et ideo oportet, quod veniat per aliquid non habens alligationem, sed libertatem sine defectibilitate mutabilitatis et fallibilitatis; et talis est lux et ratio sempiternae veritatis; et ideo ad illam recurritur sicut ad fontem omnis certitudinis».

¹⁰ *Hex.*, 10 (V, 378a): «Imago est essentialis dependentia et relatio».

¹¹ *I Sent.*, d. 17, pars 1, a. un, q. 4, concl. (I, 301b): «Species autem innata potest esse dupliciter: aut similitudo tantum, sicut species lapidis, aut ita similitudo, quod etiam quaedam veritas in se ipsa».

umano, mentre la verità è innanzitutto la cosa conosciuta (il *cognitum*)¹². Ora, Bonaventura ritiene che nell'anima umana sia presente una specie innata che non è soltanto somiglianza e *ratio cognoscendi*, ma che è già in se stessa verità. L'anima nasce *nuda* rispetto a quelle specie innate che sono soltanto somiglianze, mentre subisce originariamente l'impressione di quelle specie innate che hanno in sé una qualche verità. Due esempi fondamentali di questo secondo tipo di specie innata sono il *lumen directivum* e l'*affectio voluntatis*¹³ che dicono rispettivamente dell'intenzionalità dell'anima verso la verità (dimensione intellettuale) e verso il bene (dimensione affettiva), indipendentemente dall'esperienza sensibile.

È attraverso questo tipo di specie innate che Dio mantiene la propria presenza nell'anima, senza bisogno che l'intelletto astragga una qualche somiglianza da Esso. La specie innata è una *notitia* che informa l'intelletto, come una somiglianza impressa, inferiore ontologicamente a Dio, ma superiore all'anima, poiché la rende migliore¹⁴. La dottrina della specie innata dice dell'intrinseca relazionalità dell'anima umana verso l'altro da sé. Del resto, Bonaventura ha precisato che le tre potenze dell'anima, che costituiscono la *mens* in senso agostiniano, ossia la memoria, l'intelligenza e la volontà, possono essere dette anche relazioni (*ad aliquid*), sebbene non propriamente e per sé, ma soltanto «in ragione di un qualche legame» (*in ratione alicuius annexi*), poiché possiedono un'inclinazione costitutiva verso alcuni oggetti peculiari¹⁵.

La presenza innata del *lumen directivum* e dell'*affectio voluntatis* non appartengono a due parti distinte dell'anima, ma a dimensioni che coinvolgono tutta l'anima. Grazie a queste due presenze l'uomo non solo conosce che cosa sia la *rectitudo*, secondo la definizione anselmiana di verità, e che cosa sia l'*affectio*, ma anche che cosa sia la *rectitudo affectionis*, ovvero la carità nella verità, poiché la verità è somiglianza della carità¹⁶. Alla reciproca convertibilità dei nomi trascendentali dell'essere¹⁷ deve, dunque, corrispondere una profonda unità nell'anima umana, indicata da Bonaventura con il termine «coscienza» (*conscientia*) che allude a una disposizione (*habitus*) della potenza cognitiva e perfeziona il nostro intelletto sul versante pratico. Se l'intelletto speculativo è perfezionato da quella disposizione che è la scienza (*scientia*), la coscienza è quella disposizione che non perfeziona la potenza speculativa in sé, ma in quanto è in qualche modo congiunta con – *scire cum* – l'affezione e con un certo operare¹⁸.

Benché Bonaventura accetti l'innatismo neoplatonico e agostiniano – come abbiamo detto sopra e diremo in seguito –, egli rifiuta l'innatismo platonico, secondo il quale le nostre conoscenze sono già tutte possedute dall'anima, ma a causa del peso della

¹² *I Sent.*, d. 35, a. un, q. 1, concl., (I,2, 601b).

¹³ *I Sent.*, d. 17, p. 1, a. un, q. 4, concl. (I, 301b): «Prima species est sicut pictura; et ab hac creata est anima nuda. Secunda species est impressio aliqua summae veritatis in anima, sicut verbi gratia animae a conditione sua datum est lumen quoddam directivum et quaedam directio naturalis; data est etiam et affectio voluntatis».

¹⁴ *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un q. 1, ad 5 (I, 70a).

¹⁵ *I Sent.*, d. 3, p. 2, dub. 2 (I, 93b-94a).

¹⁶ *II Sent.*, d. 17, p. 1, a. un, q. 4, concl. (I, 301b).

¹⁷ *Itin.*, III, 3 (V, 195): «Nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt: unum, verum, bonum».

¹⁸ *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 1, concl. (II, 899b): «talis habitus non simpliciter nominatur scientia, sed conscientia, ut in hoc significetur, quod habitus iste non perficit ipsam potentiam speculativam in se, sed prout est quodam modo iuncta affectioni et operationi».

dimensione corporea sono soggette alla dimenticanza. Certo, vi sono delle virtù etiche (*virtutes consuetudinales*), ovvero delle capacità che dirigono l'agire morale, che non sono del tutto innate e nemmeno del tutto acquisite. Lo stesso vale per le disposizioni cognitive (*habitus cognitivi*). Dunque, non tutto ciò che conosciamo è acquisito attraverso l'esperienza sensibile e l'astrazione della specie dal fantasma, ma nell'atto conoscitivo è sempre necessario anche il lume assegnato all'anima (*lumen inditum animae*) e su questo punto Aristotele e Agostino sembrano concordare¹⁹. Il lume infuso è ciò mediante cui giudichiamo: è il *naturale iudicarium*, secondo l'espressione di Agostino. Esso informa l'anima umana rendendola capace di giudicare ogni cosa, sebbene esso necessiti sempre del concorso di una specie²⁰. Tuttavia, vi sono conoscenze speculative e pratiche che si segnalano per essere del tutto innate, come i primi principî, che sono «valde evidentia», e la regola d'oro (*quod tibi non vis fieri, alii ne feceris*), che è «*maxime evidens*»²¹. La stessa notizia di Dio appartiene al novero delle conoscenze del tutto innate²².

Nel *De scientia Christi*, q. 4, Bonaventura spiega che è necessario avere un qualche coglimento delle ragioni eterne per giungere alla conoscenza certa (*certudinaliter*). Il lume – qui rappresentato dalle ragioni eterne – non è l'unica e la sola *ratio cognoscendi*, altrimenti non si potrebbe distinguere la condizione dell'uomo *in via* dalla condizione del beato. Sarebbe questo l'errore di Platone che causò la deriva scettica degli Accademici *novi*, con i quali polemizzò Agostino²³. Se non che, le ragioni eterne non esercitano soltanto un influsso, senza essere in qualche modo presenti al soggetto conoscente nell'atto del conoscere. Agostino – spiega Bonaventura – ha inteso mostrare che ogni nostro giudizio è guidato e normato da regole eterne e immutabili, le quali non sono disposizioni proprie del soggetto, ma sono altre da lui²⁴.

Occorre, dunque, ritenere che quelle ragioni eterne siano la luce che regola e muove (*regulans et ratio motiva*) l'intelletto, non perché possiedano una chiarezza tale da causare da sole l'atto conoscitivo, ma perché operano in sinergia con quella ragione creata (*ratio creata*) che si trova nelle cose stesse. Tanto più che quella luce è vista, secondo l'espressione paolina, *ex parte*, ovvero non in modo totale, ed è «contuita» da noi insieme alle cose stesse, proporzionalmente alla nostra condizione²⁵. Il concorso

¹⁹ *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2, concl. (II, 903a): «Habitus cognitivi quodam modo sunt nobis innati et quodam modo acquisiti, non tantum loquendo de cognitione in particulari et de cognitione conclusionum, sed etiam de cognitione principiorum. Cum etiam ad cognitionem duo concurrant necessario, videlicet praesentia cognoscibilis et lumen, quo mediante de illo iudicamus [...]: habitus cognitivi sunt quodam modo nobis innati ratione luminis animae inditi, sunt etiam quodam modo acquisiti ratione speciei; et hoc quidem verbis Philosophi et Augustini concordat».

²⁰ *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2, concl. (II, 903a)

²¹ *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2, concl. (II, 903b).

²² *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2, concl. (II, 904a): «Deus enim non cognoscitur per similitudinem a sensu acceptam, immo "Dei notitia naturaliter est nobis inserta", sicut dicit Augustinus».

²³ *De sc. Chr.*, q. 4 (V, 22b-23a).

²⁴ *De sc. Chr.*, q. 4 (V, 23a).

²⁵ *De sc. Chr.*, q. 4 (V, 23b): «Et ideo est tertius modus intelligendi, quasi medium tenens inter utramque viam, scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae». Sulla sinergia tra ragione eterna e ragione creata si veda il seguente testo nel quale la sinergia è posta tra Verbo divino e verbo umano. Cfr. *De sc. Chr.*, q. 6 (V, 42a).

della luce eterna è necessario affinché vi sia sapere stabile²⁶. In altri termini, è necessario il lume della verità eterna per avere una conoscenza necessaria, ossia per sapere che è impossibile che qualcosa stia diversamente da come sta²⁷. La verità creata ha il carattere dell'immutabilità soltanto in senso condizionato (*ex suppositione*), e la luce mediante la quale la creatura manifesta le cose non è per propria natura infallibile, poiché è anch'essa creata e sottoposta alla mutabilità. Si rende, dunque, necessario che la verità creata – presente nella cosa conosciuta – e la luce creata, mediante la quale si conosce, siano radicate in una luce e in una verità eterna e immutabile; diversamente, all'anima umana sarà preclusa la via della conoscenza certa (*scientia certitudinalis*). La luce e la verità eterne sono quelle che Bonaventura chiama, con un'unica espressione, «arte eterna»²⁸, ovvero il Verbo di Dio. Egli rende chiare quelle specie che il nostro intelletto astrae dal fantasma, ma che risulterebbero oscure senza l'intervento della luce divina. Il Verbo è il *Logos* che porta in sé tutte le specie e le vede in modo chiarissimo, senza bisogno di ricevere nulla dall'esterno. Egli è anche ciò che vi è di più intimo a ogni anima, e per questo può illuminare meglio il prodotto della nostra vita intellettuale e renderlo certo²⁹.

È il teorema di creazione a imporre che la verità creata si radichi nella verità eterna. Esso non vale soltanto per l'essere, ma anche per il conoscere, in virtù della loro identità originaria³⁰. Tuttavia, la conoscenza delle ragioni eterne, dopo la caduta di Adamo, è sempre parziale ed enigmatica, laddove quella dell'intelletto nello stato di innocenza era certo parziale, ma non enigmatica. Ciò nonostante, in qualunque condizione l'uomo si trovi non può separarsi dalla sua natura, che consiste nell'essere immagine di Dio, ossia natura razionale³¹.

2. Élenchos e Logos

Nelle *Collationes in Hexaëmeron* (1273), frutto incompleto dell'ultima fase del pensiero bonaventuriano, la polemica contro l'aristotelismo diviene piuttosto accesa, così come il richiamo ad avvicinarsi a quella sapienza, superiore alla filosofia, che proviene dalla contemplazione dei misteri divini. Qui, le illuminazioni sono molteplici, soprattutto soprannaturali, e la prospettiva si fa escatologica. Ciò nonostante, non viene meno l'utilizzo di un tratto fondamentale della metafisica classica come l'argomentazione elenctica, proprio là dove Bonaventura difende la sapienza che nasce dalla contemplazione. Il maestro francescano sostiene che la sapienza è uniforme e identica in ogni cosa. Essa appare immutabile in quelle regole divine che ci legano e che splendono nella nostra anima razionale, di modo che la mente conosce e giudica che qualcosa non può stare diversamente da come è. Tali regole, mediante le quali avviene il giudizio, sono infallibili, indubitabili e non giudicabili. Esse sono certe a tal punto da

²⁶ *De sc. Chr.*, q. 4 (V, 23b): «Quod autem mens nostra in certitudinali cognitione aliquo modo attingat illas regulas et incommutabiles rationes, requirit necessario nobilitas cognitionis et dignitas cognoscentis. Nobilitas, inquam, cognitionis, quid cognitio certitudinalis esse non potest, nisi sit ex parte scibilis immutabilitas, et infallibilitas ex parte scientis».

²⁷ *Hex.*, XII (V, 385b): «Scire est cognoscere, rem aliter impossibile se habere».

²⁸ *De sc. Chr.*, q. 4 (V, 23b). Si veda anche *Itin.*, III, 3 (V, 196).

²⁹ *Hex.*, XII (V, 385b). Cfr. *De sc. Chr.*, q. 4 (V, 24a).

³⁰ *De sc. Chr.*, q. 4, ad 14 (V, 25b).

³¹ *De sc. Chr.*, q. 4, ad 14 (V, 24a).

poter essere negate soltanto attraverso un discorso esteriore (*exteriori rationem*), che tuttavia non ne intacca la necessità per il pensiero³². Le regole eterne «sono in qualche modo a noi certissime, giacché il nostro intelletto non può assolutamente pensare che esse non esistano; ciò che di certo non può dirsi di alcuna verità creata»³³.

Sebbene, il riferimento aristotelico al 'discorso esteriore' non sembri del tutto pertinente rispetto al contesto degli *Analitici secondi* dal quale è tratto, Bonaventura sembra voler dire che la necessità delle regole eterne può essere contraddetta soltanto nel linguaggio, ma non nel pensiero stesso. Diversamente, verrebbe meno la vita stessa del *logos* umano, che si esprime pienamente nell'atto del giudizio. Del resto, era stato lo stesso Aristotele, in *Metafisica IV* a sostenere che il negatore del principio di non contraddizione «*anairón gar lógon hypoménei lógon*»³⁴. E ancora, aveva annotato che «è impossibile a chicchessia di credere che una stessa cosa sia e non sia [...]. In effetti, non è necessario che uno ammetta veramente tutto ciò che dice»³⁵.

Nel testo bonaventuriano delle *Collationes in Hexaëmeron*, poc'anzi citato, siamo messi di fronte a un punto di convergenza tra il *Logos* divino (il *Verbum*) e quelle verità in esso radicate che si riscattano mediante *élenchos*, come a dire che se il pensiero umano vuole essere se stesso non può mettersi a distanza da quei principî che sono la grammatica stessa del *logos* in quanto tale, sia esso umano, angelico o divino. L'impossibilità di perdere il connotato di *imago Dei*, anche dopo la caduta di Adamo, è uno dei modi metaforici per esprimere ciò che stiano dicendo. *Élenchos* è il 'luogo' in cui certezza e verità *sunt idem*, e Bonaventura sembra esserne consapevole nel momento in cui sottolinea la dipendenza dalla verità eterna della conoscenza certa accessibile all'uomo.

Si situa in questo contesto anche l'opposizione del pensatore francescano alla proposta araba di intendere la capacità razionale dell'uomo in una qualche luce creata o Intelligenza, la quale dovrebbe illuminare le menti. Le regole eterne, infatti, «non sono limitabili (*incoarctabiles*), poiché si offrono alle menti di tutti» e se tale ipotetica Intelligenza o luce creata fosse illimitata sarebbe un atto puro, come Dio³⁶. Occorre che la verità che è misura di ogni altra verità sia coestensiva con l'essere assoluto, diversamente non potrebbe costituirsi come misura della conoscenza.

Se l'uniformità delle regole eterne indica la permanenza immutabile del *logos*, l'onniformità (*omniformitas*) ne indica l'infinita estensione, come condizione di possibilità del costituirsi di tutte le differenze³⁷. *Élenchos* è il luogo delle verità innegabili e insieme delle verità intrascendibili, tra le quali occorre inserire anche quell'orizzonte assoluto costituito dall'*id quo maius cogitari nequit*, che Bonaventura identifica con l'*esse divinum* o *ens a se* e che coincide con l'orizzonte della verità³⁸.

³² *Hex.*, II (V, 338a). Bonaventura allude al testo di ARISTOTELES, *Analytica posteriora* I, 10, 76b 23-26: «Non è invece un'ipotesi né un postulato ciò che è necessario che sia – e che è necessario ritenere che sia – in forza di sé. Infatti la dimostrazione non è indirizzata al discorso esterno, ma a quello che ha luogo nell'anima».

³³ *De sc. Chr.*, q. 4, ad 16 (V, 25b): «[Ratio aeterna] quodam modo est nobis certissima, quia intellectus noster nullo modo potest cogitare, ipsam non esse; quod quidem non potest dici de aliqua veritate creata».

³⁴ ARISTOTELES, *Metaphysica* IV, 4, 1006a 26: «per distruggere il *logos*, quegli si avvale del *logos*».

³⁵ *Ibi*, IV, 3, 1005b 23-26.

³⁶ *Hex.*, II (V, 338a): «illae regulae sint incoarctabiles, quia mentibus omnium se offerunt».

³⁷ *Hex.*, II (V, 340a): «Ista sapientia diffusa est in omni re, quia quaelibet res secundum quamlibet proprietatem habet regulam sapientiae et ostendit sapientiam divinam; et qui sciret omnes proprietates manifeste videret sapientiam istam».

³⁸ *Hex.*, IV (V, 349a): «Lux animae veritas est; haec lux nescit occasum. Ita enim fortiter irradiat super

3. Lo statuto peculiare dell'essere

Sempre nelle *Collationes in Hexaëmeron* leggiamo che l'«essere divino è il primo che viene in mente» ed è per questo che Dio diede di sé la celebre definizione *Ego sum qui sum*. E subito dopo viene detto che la verità illumina l'intelligenza, informando l'anima, così che l'intelletto umano e angelico abbiano Dio come loro primo oggetto³⁹. Già nel *De mysterio Trinitatis* si dice che l'esistenza di Dio è certa per l'intelletto, poiché è innata alle menti razionali⁴⁰.

L'esistenza di Dio risulta certa soprattutto in se stessa. Infatti, dire che «Dio è» significa esprimere una proposizione nella quale soggetto e predicato coincidono. Si tratta, quindi, di una proposizione ancora più evidente ed immediata rispetto alle proposizioni nelle quali il predicato rientra nella nozione del soggetto. «Dio è» significa l'«essere è». Questa verità è evidente quanto il principio di non contraddizione. Sia che l'intelletto penetri se stesso, sia che esca fuori di sé, sia che guardi sopra di sé, se procede secondo la ragione (*rationabiliter*), conosce con certezza (*certitudinaliter*) e in modo indubitabile (*indubitanter*) che Dio è⁴¹. «L'essere è» è una proposizione nella quale il soggetto è esplicabile nella formula *id quo maius cogitari nequit*⁴². L'essenzialità dell'*unum argumentum* anselmiano consiste nell'impossibilità di negare, non solo un orizzonte assoluto per il pensare, ma anche l'istanziarsi reale ed effettivo di quest'ultimo. La questione, allora, non riguarda tanto l'esistenza di Dio come l'Assoluto, ma piuttosto quale volto esso abbia. È questo secondo punto quello sul quale, secondo Bonaventura, la fede non può essere sostituita dall'aridità della speculazione (*ariditas speculationis*) e la conoscenza deve divenire *cognitio secundum pietatem*⁴³.

A questo proposito, ci sembra che l'*ipsum esse* dell'*Itinerarium* debba essere considerato, innanzitutto, come l'essere in senso trascendentale che, per via di mediazioni, si svela come l'Essere divino. Non si tratterà tanto di dirimere immediatamente la questione in modo netto, propendendo per l'essere in senso trascendentale o per Dio⁴⁴. Occorre, invece, seguire l'andamento dialettico del testo bonaventuriano. 1) Il punto di partenza del ragionamento svela il parmenidismo essenziale di Bonaventura. L'es-

animam, ut etiam non possit cogitari non esse nec exprimi, quin homo sibi contradicat: quia, si veritas non est, verum est, veritatem non esse: ergo aliquid est verum; et si aliquid est verum, verum est, veritatem esse: ergo si veritas non est, veritas est». Usiamo qui il termine intrascendibile per indicare quelle verità dalle quali non è possibile prendere le distanze con un atto di negazione, se non riaffermandole.

³⁹ *Hex.*, X (V, 378a): «[Veritas] illustrat intelligentiam; et sic format animam, scilicet intellectum humanum et angelicum, ut sit Deus obiectum intellectus».

⁴⁰ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, concl. (V, 49a).

⁴¹ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, concl. (V, 49b).

⁴² *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, concl. (V, 50a): «Ab eo intellectu, qui plene apprehendit significatum huius nominis Deus, cogitando, Deum esse, quo nihil maius cogitari potest, non solum non dubitari, an Deus sit, sed etiam nullo modo potest cogitari, Deum non esse».

⁴³ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 2, ad 8 (V, 57b).

⁴⁴ Per un esame di *Itin.*, V, 3-5 si veda E. BERTI, *Aristotelismo e antiaristotelismo in Bonaventura*, *Itin.* 5, in «*Esse*» e «*Deus*». *Lettura di Itinerarium mentis in Deum* 5, 3-8 (XL Convegno di Studi bonaventuriani - Bagnoregio, 10-11 giugno 1992), «*Doctor Seraphicus*», 40-41 (1993-1994), pp. 7-16. Si veda anche A. GHISALBERTI, «*Ego sum qui sum*». *La tradizione platonico-agostiniana in san Bonaventura*, in «*Esse*» e «*Deus*», pp. 17-33; G. SANTINELLO, *S. Bonaventura e la nozione dell'essere*, «*Doctor Seraphicus*», 30 (1983), pp. 69-80.

sere è certissimo, tanto che è impossibile pensarlo non esistente. Esso esclude totalmente il non-essere, così come il nulla esclude totalmente l'essere⁴⁵.

2) Ora, poiché tutto ciò che non è l'essere purissimo – come il non-essere, l'ente in potenza e l'ente in atto limitato – può essere pensato soltanto a partire dalla nozione certissima di essere, occorre dire che quest'ultimo è ciò che per primo è presente all'intelletto e non può manifestarsi mediante altro, poiché questo ipotetico 'altro' avrebbe senso soltanto a partire dall'essere⁴⁶.

3) Solo a questo punto l'essere svela la propria aseità e si può dire 'divino', poiché, nel momento in cui viene mediato, svela l'impossibilità di essere meno del Dio-Persona⁴⁷. Per questo motivo, Bonaventura giunge a correggere il *Liber de causis* scrivendo che il nome «essere» «è scritto in tutte le cose [...]». Da qui, quello scrittore disse: «la prima di tutte le creature è l'essere»; ma io dico: «la prima delle cose intellettuali è l'essere primo»⁴⁸. L'essere è la luce mediante la quale ogni intelletto ha presente tutte le cose, ciò nonostante l'essere non è oggetto immediato dell'attenzione dell'intelletto umano. Come una luce troppo forte per essere vista direttamente⁴⁹. L'essere è il modo più appropriato per indicare la prima di quelle *rationes aeternae* che possono essere riscattate elencticamente, costituendo il legame tra *Logos* divino e *logos* umano.

Nelle *Collationes in Hexaëmeron*, Bonaventura giunge a una esplicita confutazione elenctica del negatore dell'esistenza di Dio. L'esistenza di Dio è la più manifesta, poiché da ogni proposizione, tanto affermativa quanto negativa, segue che Dio è; e questo varrebbe anche nel caso della proposizione più radicale «Dio non è». La negazione dell'esistenza di Dio, infatti, esprime una pretesa di verità che mostra l'impossibilità, per chi la enuncia, di uscire dalla verità stessa senza rinunciare alla propria natura razionale⁵⁰.

Come segnalano gli editori di Quaracchi, tale testo dev'essere letto in parallelo con il testo delle *Disputationes de mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1, ad 5, nel quale Bonaventura ha distinto un'affermazione attraverso la quale si asserisce semplicemente qualcosa di un soggetto e un'affermazione che asserisce la verità di se stessa. Il primo tipo di affermazione si contrappone alla negazione che rimuove il predicato dal soggetto. Il secondo tipo di affermazione, invece, si estende anche alle proposizioni negative, le quali hanno anch'esse la pretesa di affermare una verità, dando luogo a una situazione nella quale si è costretti ad affermare implicitamente ciò che si intende negare, mostrando l'impossibilità di porsi a distanza dalla verità e, quindi, da Dio⁵¹.

⁴⁵ *Itin.*, V, 3 (V, 2-4, 205): «ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse, sicut et nihil in plena fuga esse».

⁴⁶ *Itin.*, V, 3 (V, 2-4, 205): «Cum autem non-esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse; esse autem non cadit per aliud, quia omne, quod intelligitur, aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu».

⁴⁷ *Itin.*, V, 3 (V, 2-4, 205).

⁴⁸ *Hex.*, X (V, 379b): «Hoc enim nomen scriptum est in omnibus rebus [...]. Unde dixit ille: "Prima rerum creaturarum omnium est esse"; sed ego dico: prima rerum intellectualium est esse primum».

⁴⁹ *Itin.*, V, 4.

⁵⁰ *Hex.*, X (V, 378b): «Deum esse primum, manifestissimum est, quia ex omni propositione, tam affirmativa quam negativa, sequitur, Deum esse, etiam si dicas: Deus non est, sequitur: si Deus non est, Deus est; quia omnis propositio infert se affirmativam et negativam, ut si Socrates non currit, verum est, Socratem non currere».

⁵¹ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, ad 5 (V, 50a-b).

«Totum intra omnia et totum extra»; «intra omnia, non inclusum, extra omnia, non exclusum, supra omnia, non elatum, infra omnia non prostratum»⁵². Sono le espressioni riferite all'essere assoluto, e quindi a Dio, che dicono innanzitutto della estensione infinita e onnicomprensività del *logos* come primo legame di tutte le cose: a tutte immanente e, proprio per questo, trascendente rispetto a ogni cosa.

Abstract

Lo scopo di questo articolo è studiare la teoria bonaventuriana dell'illuminazione nell'ambito esclusivo della conoscenza naturale e la sua relazione con l'*élenchos* aristotelico. Il linguaggio biblico e metaforico utilizzato per descrivere l'anima come immagine di Dio può essere spiegato filosoficamente se consideriamo ciò che l'anima umana ha in comune con il Verbo di Dio. L'ampiezza infinita dell'anima umana e la capacità di cogliere alcune verità immutabili e innegabili sono alcuni dei segni della relazione permanente tra Dio e la creatura razionale. In particolare, come insegna la *Metafisica* di Aristotele, ci sono alcune verità la cui evidenza è tale che la loro negazione ne implica l'affermazione. Qui, certezza umana e verità eterna trovano il loro 'luogo comune'. Rifiutare queste verità significherebbe, infatti, perdere la capacità razionale e la caratteristica di immagine di Dio.

Parole chiave: illuminazione, essere, *élenchos*, conoscenza, Dio

The aim of this article is to study the Bonaventure's theory of illumination, limited to the natural cognition, and its relation with aristotelian *élenchos*. The metaphorical language used to describe human soul as an image of God can be philosophically explained if we consider what the human soul and the Word of God have in common. The infinite capacity of the human soul and the capability to grasp some immutable and indisputable truths are signs of the permanent relation between God and the rational creature. In particular, as taught by Aristotele's *Metaphysics*, there are some truths which are so evident that their negation entails their affirmation. In this case, human certitude and eternal truth have a 'common place' where they are able to communicate very tightly, so that to deny these truths would mean to lose the rational capability and the characteristic of being *imago Dei*.

Keywords: Illumination, Being, *élenchos*, Cognition, God

⁵² *Itin.*, V, 8 (V, 208).