

## *Animalitas, spiritus, mens*

Antropologia tripartita e struttura dell'itinerario bonaventuriano

ANDREA DI MAIO\*

### 1. Introduzione<sup>1</sup>

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

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

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

\* Pontificia Università Gregoriana, Roma.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2. Analisi strutturale

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<Qui> inizia la conoscenza speculare del povero nel deserto<sup>5</sup>.

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

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

L'ascesa è quindi *della* mente e *nella* mente<sup>6</sup>, nella quale "si riflettono" progressivamente il mondo esteriore, quello interiore e quello superiore: solo alla fine del percorso (nel settimo capitolo)

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

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

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

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

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

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

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

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

Expliciunt capitula.

Incipit speculatio pauperis in deserto.

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

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

\*\*\*

Il problema interpretativo che si impone di fronte a questa articolazione è cogliere il nesso tra itinerario e *speculationes*, e di conseguenza tra le due metafore connesse della Scala e dello Specchio<sup>7</sup>.

Il titolo attribuito all'opera è infatti «Itinerarium mentis in Deum». Il termine 'itinerarius' come aggettivo (di prima classe, al maschile, femminile e neutro) veniva impiegato nel latino classico col senso di "relativo a un *iter*", cioè a un viaggio. Ora, utilizzato successivamente al solo neutro in maniera sostantivata ('itinerarium'), passò a indicare o la *descrizione* o la *prescrizione* di un viaggio: cioè cosa un viaggiatore *ha fatto* o *dovrà fare* per arrivare a una meta. In particolare, erano chiamati nel Medioevo «itineraria» i libri con la funzione di guide per il pellegrino. Più raramente, nel latino cristiano medievale, un simile termine poteva indicare l'esodo del popolo di Israele dall'Egitto e la vita stessa di Gesù, intesa come "transito" da questo mondo al Padre<sup>8</sup>.

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

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

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

Piuttosto, nell'opuscolo bonaventuriano si parla di 'iter'<sup>9</sup>, 'transitus'<sup>10</sup>, 'ascensus'<sup>11</sup> o 'ascensio'<sup>12</sup> in senso metaforico, con esplicita allusione al pellegrinaggio verso la Gerusalemme ideale, ovvero al transito che la vita umana stessa è. Inoltre, la dinamica dell'*iter* si declina in tre modalità: l'Esodo, ossia il viaggio di Israele verso la Terra promessa; la vita stessa di Cristo e del cristiano come transito da questo mondo al Padre; infine, la stessa filosofia come ricerca della Sapienza, resa fruttuosa solo per grazia<sup>13</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

In ogni caso, cosa significa di preciso 'speculatio'? Il sostantivo, tramite il verbo deponente 'specular', si collega o a 'specula' (osservatorio) o a 'speculum' (specchio) e quindi al tema '-spec-' (con metatesi in '-spic-' nei composti), che indica il vedere, o (meglio) il cogliere attraverso la vista (in senso proprio o figurato) la struttura fondamentale di qualcosa. Mentre nel primo caso la speculazione sarebbe l'osservazione attenta dei corpi celesti, oppure, per metafora, la contemplazione delle realtà più nobili, nel secondo invece coinciderebbe con il guardare qualcosa allo specchio. Nell'*Itinerarium* questi due sensi sono collegati: ogni considerazione e contemplazione avviene tramite un rispecchiamento. Dunque, Bonaventura impiega la parola 'speculatio' in quest'opera nel senso di "riconoscimento allo specchio": l'atto con cui "riconosciamo" Dio come attraverso uno specchio o in uno specchio<sup>15</sup>, un po' come (ci si perdoni l'esempio anacronistico) un autista di autobus riconosce, allo specchietto retrovisore, il passeggero che sta salendo.

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

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

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

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

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

Libro della vita, riguardo alle cose in quanto ritornano <a Dio>;  
Esemplare, <riguardo alle cose> in quanto escono <da Dio>;  
Specchio, <riguardo alle cose> in quanto vanno; e Luce, riguardo a tutto<sup>16</sup>.

Ma anche la natura creata (il macrocosmo) è come uno specchio delle perfezioni di Dio<sup>17</sup>, e la mente è lo specchio capace di rispecchiare sé, il mondo esterno e Dio<sup>18</sup>.

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

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

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

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

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

Innanzitutto dobbiamo dire che l’*Itinerarium* era, nell’intenzione dell’autore, una trattazione di teologia negativa e ascensiva di impronta dionisiana: infatti in un’opera che possiamo considerare gemella, sebbene non parallela, come il *De Triplici Via*, Bonaventura aveva spiegato che di Dio si può parlare «vel per positionem, vel per ablationem», ossia in via affermativa, come fece Agostino, o negativa, come fece Dionigi<sup>19</sup>; inoltre, alla fine della sua carriera, Bonaventura aveva ribadito queste due modalità:

Per <via> affermativa, da cima a fondo; per <via negativa, ossia> per sottrazione>, dal fondo alla cima: e quest’ultimo modo è più adatto. [...] L’amore segue sempre la sottrazione. [...] Chi scolpisce una statua, non pone nulla, anzi toglie<sup>20</sup>.

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

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

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

La teologia affermativa e discendente, trattata nel *Breviloquium*, è quindi strutturata in senso, per così dire, cronologico<sup>23</sup>:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\*\*\*

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

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

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

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

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

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

Il primo abbozzo significativo di “itinerario” sembra essere la risposta di Bonaventura, ancora baccelliere sentenziario, su un dubbio sul testo della distinzione 24 del terzo libro delle *Sentenze* del Lombardo<sup>26</sup>: a proposito della *sapientia* intesa come *conoscenza sperimentale* che di Dio si può in qualche modo ricevere già *in via*, Bonaventura salda la tradizione agostiniana e quella dionisiana in una sequenza ordinata di conoscenza o di riconoscimento di Dio progressivamente nel suo vestigio, nella sua immagine, nell’effetto della sua grazia e in lui stesso.

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

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

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

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

nella quarta<sup>28</sup>. Tutta la teologia viene quindi riletta come una cristologia, in una prospettiva oggi singolarmente attuale<sup>29</sup>.

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

Una variante abbreviata di questo approccio la si può ritrovare nella seconda parte del *Breviloquim*, nella trattazione del creato<sup>31</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

e la sapienza nulliforme (che consiste nella sapienza mistica). Ebbene, le prime due forme riprendono i contenuti del *Breviloquium* (soprattutto del suo prologo), mentre le ultime due forme sono una ritrattazione sintetica dell'“itinerario”: la sapienza onniforme tratta del vestigio e dell'immagine; quella nulliforme, dell'estasi<sup>32</sup>.

Invece nella dodicesima *collatio*, che chiude la seconda visione, quella della fede, viene ritrattata la teoria del libro della natura (contenente vestigio e immagine), del libro della Scrittura e di quel libro singolare che è Cristo stesso<sup>33</sup>.

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

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

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

zione di oggetti alla contemplazione, e cioè alla riflessione e speculazione del soggetto sul soggetto stesso, sugli altri soggetti spirituali e infine sulla fonte stessa di ogni luce, che è Dio. Tale passaggio di prospettiva è chiamato «*conversio animae*». Per la sua importanza al nostro scopo, analizzeremo passo passo il testo nell'ultima parte del nostro studio<sup>34</sup>.

### 3. Analisi concettuale: il significato di 'mens'

#### 3.1. "Itinerarium mentis" e "in mente"

Nell'*Itinerarium* il termine 'mens' 1) indica il soggetto stesso e l'ambito in cui si svolgono «*aliquas mentales ascensiones in Deum*»<sup>35</sup> e compare come soggetto e oggetto di ogni tappa del percorso (significativamente, nel terzo capitolo, la mente riflette agostinianamente sul suo amarsi, conoscersi e ricordarsi<sup>36</sup>, cioè riconoscersi); 2) non è del tutto sinonimo di 'anima' ma è piuttosto l'operatività dell'anima legata alla speculazione<sup>37</sup>, ma manifestabile nel corpo, così come le

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

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

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

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

stigmatate di Francesco poterono manifestare la piena cristificazione della sua mente<sup>38</sup>; 3) nella tassonomia proposta all'inizio, risulta simultaneamente e paradossalmente sia come iperonimo (la mente in senso lato, come l'intero), sia come iponimo (la mente in senso stretto, ossia la parte più nobile della precedente); 4) dal punto di vista dottrinale, risente (soprattutto nel terzo capitolo) di un innesto di antropologia agostiniana in un contesto aristotelizzante, secondo una tradizione già avviata dalla precedente scolastica.

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

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

Si prenda in considerazione il seguente passo tratto dal *Commento alle Sentenze*:

La mente viene chiamata <così> dal <suo> atto essenziale. Pertanto bisogna intendere che il "quo est" dà all'anima l'essere generalissimo <o esistenza>, e perciò [l'anima] viene chiamata essenza; oppure, in quanto dà l'essere generale, e così viene chiamata vita, dato che l'anima è nel genere dei viventi; o in quanto dà l'essere spirituale, e così <viene chiamata> mente. La mente non si chiama così se non perché vive di vita intellettuale. — Oppure l'anima in sé viene chiamata essenza, come atto del corpo <viene chiamata> vita, come perfettibile da Dio <viene chiamata> mente<sup>39</sup>.

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

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

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

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

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

Poiché dunque si dice che la gioia della divinità fu rimossa dall'anima di Cristo in morte, questo non si intende in quel senso che la sua mente abbia cessato di fruire della divinità, ma che, a mo' di eccezione, <le> fu tolta la ridondanza <di tale gioia> nella parte sensibile e fu esposta a una acerbissima passione<sup>41</sup>.

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

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

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

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

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

### 3.3. ‘Mens’ monadica o cooperativa?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[2.1] la ragione, [2.2] l’intelletto,

[3.1] l’intelligenza e [3.2] l’apice della mente o scintilla della *synderesi*<sup>43</sup>.

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

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

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

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

La tripartizione sembra riecheggiare la triade paolina di spirito, anima e corpo. Bonaventura la menziona però solo di passaggio, per distinguere in Maria l'anima dallo "spirito che in lei esulta"<sup>44</sup>; e per interpretare (in maniera un po' curiosa) le tre staia di farina che la massaia della parabola impasta come le tre componenti di cui è costituito l'essere umano<sup>45</sup>.

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

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

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

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

Come anche la parola ‘aspectus’ (cioè sguardo, prima ancora che relazione) suggerisce, la tripartizione della mente viene formulata da Bonaventura a calco della distinzione dei tre occhi (della carne, della ragione e dello spirito o della contemplazione) risalente a Ugo di San Vittore<sup>46</sup>.

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

Il senso poi è uno nell’anima e identico con essa: [...] e per il numero dei <suoi> strumenti è detto ripartito in cinque, pur non essendo internamente se non uno. Nondimeno, varia per i vari esercizi e riceve vari nomi. Viene infatti detto senso, immaginazione, ragione, intelletto, intelligenza<sup>47</sup>.

A tale quinario, Bonaventura annette un sesto grado, l’“Apex” citato tre volte da Bonaventura<sup>48</sup> e tratto probabilmente da Tommaso Gallo, che lo identifica con la enigmatica ‘synderesis’<sup>49</sup>, diret-

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

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

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

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

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

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

#### 4. Analisi testuale

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

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

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

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

noi” [...]; occorre che noi trascendiamo all’eterno, spiritualissimo e “sopra di noi”, fissando lo sguardo al Primo Principio<sup>51</sup>.

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

Questa è dunque la via dei tre giorni nella solitudine <del deserto>; è la triplice illuminazione dell’unico giorno; e la prima è come quella vespertina, la seconda come quella mattutina, la terza come quella meridiana; questo riguarda la triplice esistenza delle cose, ossia in materia, nell’intelligenza <creata> e nell’arte <creatrice> eterna, in base a quanto è stato detto < nella Genesi>: “sia fatto”, “fece” e “fu fatto”; questo riguarda anche la triplice sostanza [= natura] in Cristo, che è la nostra scala, ossia quella corporea, quella spirituale e quella divina<sup>52</sup>.

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

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

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

Alludendo al sogno di Giacobbe richiamato da Gesù nel dialogo con Natanaele, identifica in Cristo stesso la Scala, attraverso la quale e nella quale i tre “mondi” si rapportano armonicamente, e le stesse facoltà della *mens* vengono ri-ordinate<sup>53</sup>.

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

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

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

Secondo questo triplice avanzamento, la nostra mente ha tre principali riguardi: uno verso le realtà corporee esteriori, secondo cui prende il nome di *animalitas* o *sensualitas*; un secondo verso l'interno di sé e in sé, secondo cui viene detto *spiritus*; il terzo, verso sopra di sé, secondo cui viene detta *mens*. E da tutti questi assieme deve disporsi ad ascendere in Dio, per amarlo con tutta la mente, tutto il cuore e tutta l'anima: e in questo consiste la perfetta osservanza della legge e, insieme, la sapienza cristiana<sup>54</sup>.

Poiché però ciascuno dei modi sopra menzionati si duplica, in quanto si può considerare Dio come alfa e come omega, cioè vedere Dio, in qualunque dei modi sopra menzionati, come attraverso uno specchio e come in uno specchio, ossia poiché una di queste considerazioni deve sia essere mescolata all'altra connessa sia essere considerata <da sola> nella sua purezza; ne consegue che è necessario che questi tre gradi principali salgano a un senario, affinché, così come Dio portò a compimento l'"universo mondo" in sei giorni e nel settimo prese quiete, così il "minor mondo" [ossia il microcosmo che è l'anima] in sei gradi di illuminazioni consecutive venga condotto in modo ordinatissimo alla quiete della contemplazione. E nella figura [veterotestamentaria] di questa realtà, per sei gradini si ascendeva al trono di Salomone; i Serafini che Isaia vide avevano sei ali; dopo sei giorni il Signore chiamò Mosè da in mezzo alla nube; e Cristo dopo sei giorni, come si dice nel <vangelo di> Matteo, condusse i discepoli su un monte e si trasfigurò davanti a loro<sup>55</sup>.

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

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

Secondo dunque sei gradi di ascensione a Dio, sei sono i gradi delle potenze dell'anima, per cui ascendiamo dal fondo in cima, dalle realtà esteriori a quelle intime, dalle realtà temporali ascendiamo insieme alle eterne: cioè il senso, l'immaginazione, la ragione, l'intelletto, l'intelligenza e l'apice della mente o scintilla della sinderesi. Questi gradi li abbiamo in noi impiantati per natura, deformati per colpa, riformati per grazia; da purificare tramite giustizia, da esercitare tramite scienza, da portare a compimento tramite sapienza<sup>56</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nella *Legenda maior* proprio a premessa della narrazione della stigmatizzazione di Francesco sulla Verna (che avrebbe ispirato poi la composizione dell'*Itinerarium*), Bonaventura nota che Francesco era solito attendere al bene e come gli angeli sulla scala di Giacobbe o ascendeva in Dio, o discendeva al prossimo<sup>59</sup>.

Dunque, si deve prima ascendere nella contemplazione per poi discendere nella predicazione e nel servizio. In altre parole, l'*Itinerarium* è solo metà del cammino: occorre quindi leggerlo alla luce di tutta l'opera di Bonaventura predicatore e ministro generale. In effetti, nella seconda *collatio in Hexaëmeron* c'è un accenno che potrebbe essere illuminante: Paolo, salito al terzo cielo, poi è in grado di ridiscendere per dare "disposizioni" molto concrete ai fedeli<sup>60</sup>. Dunque, il contemplativo deve farsi di nuovo attivo (anzi, sursumattivo, ossia conducente verso l'alto) e "agire secondo il modello che gli è stato mostrato sul monte" e costruire l'arca "culminante nel cubito".

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Così dunque vi sono una tripla potenza e sei operazioni. E così l'anima è un bellissimo specchio spirituale che ritorna su di sé, e in questo specchio l'uomo vede ogni che di sapienza, bellezza e fulgore, così come in un corpo polito e terso appare l'immagine<sup>61</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 5. Conclusione

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

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

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

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

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