

L'immaginazione potenza dell'anima nel percorso ascetico bonaventuriano

Nell'*Itinerarium mentis in Deum* il percorso descritto da Bonaventura prende avvio dalla creazione, da quanto è fuori dell'uomo, per poi proseguire rivolgendo l'attenzione all'interiorità, chiedendo con ciò che si compia un passo ulteriore per rientrare in se stessi, nella mente in cui risplende l'immagine di Dio¹.

Ai sei gradi di ascesa che strutturano l'*Itinerarium*, Bonaventura fa corrispondere le sei potenze dell'anima, elencate in quest'ordine:

*sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis*².

In questo articolo vogliamo fermare l'attenzione sulla seconda di queste potenze, l'immaginazione, che costituisce il nesso tra sensi e ragione e il cui ambito si può riferire a diversi temi, riguardando sia l'epistemologia, sia l'antropologia e la psicologia, come anche la spiritualità e la stessa cristologia.

Proprio questa sua natura di *nexus* invita a vedere l'immaginazione come un possibile antidoto alla esagerata preoccupazione di dividere gli ambiti di conoscenza che spesso ha fatto dimenticare l'unità dell'uomo la quale, per Bonaventura, è chiaramente dipendente dalla sua visione teologica fondata sull'incarnazione (che unisce senza confondere) e aperta alla scoperta dell'armonia nell'universo creato e redento da Dio.

Già secondo Aristotele, l'immagine è legata alla sensibilità ma capace di andare oltre, essendo soggetta all'intelletto. Infatti, oltre ai cinque sensi e al "senso comune" (che non è specifico ma coglie gli aspetti sensibili comuni quali: figura, moto, quiete, ecc.), dalla sensazione nascono la fantasia (produttrice d'immagini), la memoria (che conserva le immagini prodotte) e l'esperienza (frutto della somma di quanto è custodito nella memoria)³.

Quindi l'immaginazione è prodotta dalla sensibilità ed è legata alla memoria; è intermedia tra senso e ragione, tra ciò che è rappresentabile e ciò che è pensabile. Si tratta del primo passo di emancipazione dalla sensibilità, poiché l'immagine può venir mossa dall'intelletto. Tutti gli esseri viventi sono mossi dal desiderio - apparso già al livello primario delle sensazioni e comune agli animali - che accompagna il percorso quando compare l'anima razionale e poi in tutte le tappe dell'itinerario umano.

Plotino, poi, riconosce che l'immaginazione è libera in quanto, mossa dal pensiero, può scegliere le immagini conservate dalla memoria e non soggiacere al dominio delle impressioni inconse. Il legame tra realtà immaginate e idee intelligibili è quanto rende le figure dell'immaginazione una sorta di "creazione", per cui da qui si può sviluppare anche la *φαντασία* artistica, intesa appunto come forma di creazione⁴.

¹ «Oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeuiterna, spiritualis et intra nos, et hoc est *ingredi in ueritate Dei*», BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, [It.] La letteratura francescana - III. Bonaventura: La perfezione cristiana, a cura di Claudio Leonardi, commento di Daniele Solvi, Milano, Fondazione Valla-Arnoldo Mondadori editore, 2012, 32; Cf. Inoltre: *It.* III,1.

² *It.* I,6: «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», cit., 34. Questo elenco rimanda al *De spiritu et anima*: «Cum ab interioribus ad superiora volumus ascendere, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, postea ratio, intellectus et intelligentia, et in summo est sapientia», cap. 11 (PL 40,786). L'opera è oggi attribuita ad Alchiero di Chiaravalle, monaco cisterciense della seconda metà del XII secolo, ma nel XIII secolo si riteneva opera di Agostino. Cf. FABIO MASSIMO TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in San Bonaventura*, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1999, 75-80.

³ Cf. GIOVANNI REALE – DARIO ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi. Storia delle idee filosofiche e scientifiche*, Vol. I Antichità e Medioevo, Brescia, La Scuola, 1985, 145-149.

⁴ Cf. MARIO MANLIO ROSSI, voce «Immaginazione» in *Enciclopedia filosofica*, Venezia-Roma, Centro di Studi filosofici di Gallarate, Istituto per la Collaborazione Culturale, 1957, coll. 1262-1268.

Determinante nella formazione del pensiero bonaventuriano è la dottrina di Agostino che, nella riflessione sul mistero trinitario, scopre una corrispondenza tra la conoscenza di Dio e quella dell'anima⁵. Infatti, nell'anima dell'uomo si rispecchiano le analogie trinitarie: le analogie psicologiche *mens, notitia, amor; memoria, intelligentia, voluntas*; come pure quella formata dalle operazioni dell'anima: *meminit sui, intellegit se, diligit se*⁶. Nell'uomo, queste triadi sono immagini (a diverso titolo) della Trinità e non semplicemente sue 'vestigia', come avviene nel creato.

Per Boezio le forze dell'anima sono solo quattro: sensi, immaginazione, ragione e intelligenza; pertanto a queste corrispondono gli ambiti in cui è necessario formare ed educare l'uomo: sensibilità, memoria, ragione e intelligenza⁷. Ma il maestro più vicino nel tempo a Bonaventura è Ugo di San Vittore che, oltre a trattare dell'immaginazione nell'opera pedagogica *Didascalicon. De studio legendi*⁸, affronta il tema nell'opuscolo *De unione corporis et spiritus*⁹. Se nel *Didascalicon* si tratta dell'immaginazione in riferimento alla memoria come facoltà da affinare in vista dello studio, facoltà che però a volte può diventare causa di distrazione e dispersione, nel *De unione* troviamo un discorso più ampio e l'immaginazione diventa un grado specifico nel cammino d'ascesa alla contemplazione:

«[Parimenti] lo spirito ascende nella contemplazione, Dio discende con la rivelazione. La teofania è nella rivelazione, l'intelligenza nella contemplazione, l'immaginazione è nella sensibilità, nella sensazione il mezzo della sensibilità, ed è origine dell'immaginazione. Giacobbe vide una scala che poggiava sulla terra e la cui sommità toccava il cielo»¹⁰.

5 Agostino parla della trinità di operazioni presenti nel vedere e nel ricordare «Iam vero in alia trinitate, interiore quidem, quam est ista in sensibilibus et in sensibus, sed tamen quae inde concepta est, cum iam non ex corpore sensus corporis, sed ex memoria formatur acies animi, cum in ipsa memoria species inhaeserit corporis quod forinsecus sensimus, illam speciem quae in memoria est, quasi parentem dicimus eius quae fit in phantasia cogitantis. Erat enim in memoria et priusquam cogitaretur a nobis, sicut erat corpus in loco et priusquam sentiretur, ut visio fieret. Sed cum cogitatur, ex illa quam memoria tenet, exprimitur in acie cogitantis, et reminiscendo formatur ea species, quae quasi proles est eius quam memoria tenet. Sed neque illa vera parens, neque ista vera proles est». S. AURELIUS AUGUSTINI, *Opera Omnia, De Trinitate libri quindecim*, (PL 42 Migne, *Patrologiae cursus completus: Series II, Ecclesia Latina*), 7. 11.

«La seconda trinità, è vero, è più interiore di quella che risiede nelle cose sensibili e nei sensi, ma tuttavia da qui trae la sua origine. Non è più il corpo esteriore che informa il senso corporeo, ma la memoria che informa lo sguardo dell'anima, una volta che si è fissata in essa l'immagine del corpo percepito esteriormente; questa immagine presente alla memoria noi chiamiamo quasi genitrice di quella che si produce nell'immaginazione del soggetto che pensa. Essa esisteva infatti nella memoria anche prima che fosse pensata da noi, come il corpo esisteva nello spazio anche prima che fosse percepito per produrre la visione. Ma quando si pensa, l'immagine, che la memoria conserva, si riproduce nello sguardo del soggetto pensante e tramite il ricordo si forma quell'immagine che è quasi la prole di quella che la memoria conserva». Trad. di G. Beschin. Cf. anche: <http://www.augustinus.it/latino/trinita/index.htm>

6 Cf. anche LYDIA SCHUMACHER, *Bonaventure's Journey of the Mind into God: a Traditional Augustinian Ascent?* In "Medioevo", XXXVIII (2012), 201-230.

7 ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, V, IV.

8 In particolare cf. I, III e II, III: HUGO DE S. VICTORE, PL 175-177 Migne, *Patrologiae cursus completus: Series II, Ecclesia Latina*, cf. anche http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1096-1141_Hugo_De_S_Victore_Didascalicon_LT.pdf.html.

9 HUGO DE S. VICTORE, PL 175-177, cit. e cf. anche: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1096-1141_Hugo_De_S_Victore_De_Unione_Corporis_Et_Spiritus_MLT.pdf.html. Solo recentemente è stata messa in dubbio l'attribuzione dell'opuscolo a Ugo di san Vittore.

10 «[Item] spiritus ascendit contemplatione, Deus descendit revelatione. Theophania est in revelatione, intelligentia in contemplatione, imaginatio in sensualitate, in sensu instrumentum sensualitatis, et origo imaginationis. Vide scalam Jacob, in terra stabat, et summitas ejus coelos tangebatur». Ivi, cit. 285, C e cf. anche:

http://www.mlat.uzh.ch/download_pl/?lang=0&dir=/var/www/Corpus2_PL/&file=177_Auctor-incertus_De-unione-corporis-et-spiritus.xml. Inoltre: «Summum est corpus et spirituali naturae proximum, quod per se semper moveri habet, extra nunquam cohiberi habet; quod quidem, in quantum sensum praestat, imitatur rationalem vitam, in quantum imaginationem, format vitalem sapientiam. Nihil autem in corpore altius, vel spirituali naturae vicinius esse potest quam id ubi post sensum et supra sensum vis imaginandi concipitur. Quod quidem, in tantum sublime est, ut quidquid supra illud est, aliud non sit quam ratio». Ivi, 287 B.

L'immagine contribuisce attivamente alla ricerca della sapienza. Il percorso ascetico richiede la volontà di purificare i sensi per progredire verso la razionalità, caratteristica dell'uomo, e tappa fondamentale di questo cammino è proprio l'immaginazione¹¹.

Se la ragione è luce nella mente umana, l'immaginazione sarà detta ombra: *rationalis autem substantia corporea lux est; imaginatio, vero, inquantum corporis imago est, umbra est*¹².

Un altro dei grandi maestri della Scuola di San Vittore, Riccardo, dedica poi ampio spazio alla descrizione del ruolo e delle caratteristiche dell'immaginazione, specialmente nelle sue opere *De gratia contemplationis, seu Benjamin major* e *De praeparatione animi ad contemplationem, liber dictus Benjamin minor*. Il *Benjamin minor* è un'allegoria assai nota e apprezzata nel XIII secolo, nella quale le mogli del patriarca Giacobbe, Lia e Rachele, con le rispettive ancelle e i dodici figli, rappresentano i diversi momenti del cammino dell'anima verso la contemplazione di Dio. Quindi Lia rappresenta l'affetto e la sua ancella, Zilpa, è la sensibilità, mentre Rachele impersona la ragione al cui servizio si pone l'immaginazione, Bila.

Le due ancelle sono necessarie alle rispettive padrone, per Riccardo: «senza l'immaginazione la ragione non sa nulla, senza la sensibilità l'affetto non avvertirebbe nulla»¹³. Compito dell'immaginazione è mediare tra le cose sensibili e quelle celesti:

«L'immaginazione, in quanto serva, si muove tra la padrona e il servo, tra la ragione e il senso; e qualunque cosa oda da fuori attraverso il senso della carne, lo rappresenta dentro servendo la ragione. Sempre dunque l'immaginazione serve la ragione e non si sottrae nemmeno per un momento al suo servizio. Infatti anche quando manca il senso, essa non cessa il suo servizio. Infatti posto nelle tenebre, non vedo nulla, ma posso immaginare colà qualsiasi cosa, se lo voglio. Così sempre e in ogni cosa l'immaginazione è pronta, ed in ogni occasione la ragione può valersi del suo servizio»¹⁴.

Come Rachele non ebbe figli propri prima di aver offerto la propria ancella a Giacobbe affinché generasse con lui, così la ragione prima di potersi elevare in alto accetta di esercitare l'immaginazione delle divine grazie e a tal proposito commenta Riccardo: «nessuno ignora che questa è la prima via per accostarsi alla contemplazione delle cose invisibili se non forse colui che l'esperienza non ha ancora reso consapevole di tale scienza»¹⁵.

I figli generati da Bila sono adottati da Rachele, quanto nasce dall'immaginazione deve essere guidato dalla ragione. Ora, l'immaginazione razionale può essere di due tipi: il primo tipo è condizionato dalla ragione (*per rationem posita*) ed è quello che opera nel pensare a cose invisibili partendo da quelle note e visibili, mentre il secondo è misto all'intelligenza (*intelligentiae permista*), ed è in atto nel desiderio di ascendere alla conoscenza delle cose invisibili per mezzo di quelle visibili. Questi sono i due figli di Bila: Dan e Neftali.

L'aspetto dell'immaginazione più vicino all'intelligenza, Neftali, è attivo in modo particolare quando si legge la Scrittura e la si interpreta e ciò soprattutto nel grado più elevato dell'esegesi medioevale, l'anagogia.

11 «Quae vero in hac vita se ab ejusmodi faeculentia mundare studuerint, hinc exeuntes quia nihil corporeum secum trahunt, a corporali passione immunes persistunt. Sic itaque ab infimis et extremis corporibus sursum usque spiritum incorporeum, quaedam progressio est per sensum et imaginationem; quae duo in spiritu corporeo sunt. Postea in spiritu incorporeo proxima post corpus est affectio imaginaria, qua anima ex corporis conjunctione afficitur, supra quam est ratio in imaginationem agens». *Ivi*, 288 D.

12 *Ivi*, 288, B.

13 PL 196 Migne, *Patrologiae cursus completus: Series II, Ecclesia Latina, De praeparatione animi ad contemplationem, liber dictus Benjamin minor* V, cf. anche: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1162-1173__Richardus_S_Victoris_Prior__De_Praeparatione_Animi_Ad_Contemplationem_Liber_Dictus_Benjamin_Minor__MLT.pdf.html; *De Gratia Contemplationis Libri Quinque Dicti Benjamin Major*.

14 *Ivi*, V.

15 *Ivi*, XIV.

Rachele, infine, cioè la ragione, genera due figli propri a distanza di tempo. Prima nasce Giuseppe, che rappresenta la meditazione, e quindi Beniamino, figura della contemplazione.

In quest'opera si distinguono già i passaggi che Bonaventura descriverà nell'*Itinerarium mentis in Deum*¹⁶, ed è significativo che la conclusione dell'opera del maestro vittorino confermi nuovamente la presenza ed il ruolo dell'immaginazione, che non viene superata ed abbandonata neppure nei più alti gradi di contemplazione:

«Quando Beniamino e Giuseppe si scambiano baci, la divina rivelazione e l'umana ragione convergono nella testimonianza dell'unica verità. Vedi in che modo la divina Scrittura alterni il modo di indicare un'unica e medesima cosa, e tuttavia aggiunge qualcosa affinché il suo significato non resti completamente nascosto. Nella morte di Rachele la contemplazione sale sopra la ragione; nell'ingresso in Egitto di Beniamino la contemplazione scende fino all'immaginazione; nei baci di Beniamino e di Giuseppe l'umana ragione viene colmata dalla rivelazione divina»¹⁷.

Quanto descritto per mezzo dell'allegoria nel *Benjamin minor* è ripreso da Riccardo, con altro linguaggio, nel *Benjamin maior*, esaminando il “genere delle contemplazioni” (ovvero il percorso per arrivare alla contemplazione) con grande ricchezza di sfumature e precisione psicologica e dottrinale.

Rispetto a molti testi, posteriori a queste opere medievali, qui si coglie un'unità maggiore tra aspetti descrittivi e teoria, inoltre è da notare che la stessa ampiezza di passaggi evidenziata nell'itinerario non si ferma alla dinamica moderna che troppo spesso si è come fissata solo sugli aspetti di *ratio* e *fides*, trascurando quei passaggi che sono importanti non solo per la dottrina sul cammino dell'uomo ma anche per la pratica del discernimento spirituale nella vita dei singoli fedeli¹⁸.

Parlando di sei “generi di contemplazione”, il primo è quello che si trova nell'immaginazione secondo la sola immaginazione (*in imaginatione secundum imaginationem*), il secondo Riccardo lo definisce come il grado dell'immaginazione secondo ragione (*in imaginatione secundum rationem*) ed è per noi interessante la descrizione dei due passaggi:

«Abbiamo poi detto che questo genere di contemplazione ha in comune col precedente il fatto che dipende dall'immaginazione e che si sofferma a considerare le cose visibili e immaginabili. Tuttavia si differenziano soprattutto per il fatto che in quello non si ricerca nulla col ragionamento, ma tutto è secondo la guida dell'immaginazione; questo, invece, è intessuto di ragionamento e si forma secondo ragione. Quello pertanto è nell'immaginazione secondo immaginazione, questo invece nell'immaginazione secondo ragione»¹⁹.

16 Per esempio, ecco alcune righe dal cap. LXXXVI del *Beniamino minore*, da leggere confrontandole con gli ultimi passi dell'*Itinerarium*: «Possiamo però intendere per la morte di Rachele e per l'estasi di Beniamino due diversi generi di contemplazione. Vi sono infatti, al di là della ragione, due generi di contemplazione entrambi riguardanti Beniamino. Il primo è sopra la ragione, ma non fuori della ragione, il secondo è sopra la ragione e fuori dalla ragione. Le cose che sono oltre, ma non fuori dalla ragione sono quelle di cui la ragione stessa conosce l'esistenza, ma che non può in nessun modo conoscere. Sopra e fuori della ragione sono quelle che contraddicono del tutto la ragione umana. Tali sono le verità rivelate intorno alla Trinità ed intorno al corpo di Cristo».

17 IDEM, *ivi*, LXXXVII.

18 Solo due esempi tratti dal capitolo I e dal cap. VI del I Libro: «Nella meditazione vi è la fatica col risultato. La contemplazione resta senza fatica con risultato. Nel pensiero c'è il peregrinare, nella meditazione la ricerca, nella contemplazione l'ammirazione. Dall'immaginazione proviene il pensiero, dalla ragione la meditazione, dall'intelligenza la contemplazione. Ecco codeste tre facoltà: immaginazione, ragione, intelligenza. L'intelligenza occupa il posto più elevato, l'immaginazione il più basso, la ragione quello di mezzo». «Sei poi sono i generi delle contemplazioni, assolutamente divisi tra loro. Il primo si trova nell'immaginazione ed è secondo la sola immaginazione. Il secondo è nell'immaginazione secondo ragione. Il terzo è nella ragione secondo immaginazione. Il quarto è nella ragione secondo ragione. Il quinto è sopra, ma non fuori ragione. Il sesto è al di sopra della ragione e sembra essere fuori ragione. Due dunque sono nella immaginazione, due nella ragione, due nell'intelligenza». *De gratia contemplationis libri quinque dicti Benjamin maior*, cit.

19 *Ivi*, II, XI.

Si nota qui il valore di *nexus* dell'immaginazione e la sua valenza razionale, elemento importante e troppo poco considerato.

Almeno un cenno alla straordinaria figura della monaca Ildegarda (1098-1179). L'esperienza di santa Ildegarda di Bingen, proclamata dottore della Chiesa nel 2012, è un invito a riconsiderare il valore del "pensare per immagini"²⁰ che non si contrappone al pensiero concettuale e logico ma è complementare. Nei suoi scritti il momento immaginativo è alla base di quello cognitivo, per cui – per esempio – il *Liber divinorum operum* comprende sia testo che immagini. Il pensiero simbolico afferma che c'è qualcosa che rimane 'indicibile' ma che può esser mostrato attraverso immagini²¹.

Nel pensiero di Bonaventura l'immaginazione è chiamata a partecipare, come facoltà con una propria vocazione e metodo, a quel *reditus ad Deum* che ha un momento privilegiato e necessario nel moto dell'anima che rientra "dentro di sé". Infatti è proprio qui, nell'anima dell'uomo, che è possibile raggiungere l'unione a Dio, descritta come un percorso che è sia d'interiorizzazione che di ascesa²².

Ecco quindi che, dopo la descrizione dei primi due gradi dell'*Itinerarium*, nel terzo e quarto grado Bonaventura chiede di rientrare in se stessi, nella mente, là dove risplende l'immagine di Dio (*in qua diuina relucet imago*²³) che non si manifesta con l'evidenza delle creature sensibili né si lascia dedurre dall'attività razionale o circoscrivere dall'evidenza logica, ma viene intravista in modo confuso, come in uno specchio, per mezzo dell'aspetto dinamico dell'immagine stessa, cioè per mezzo dell'immaginazione.

L'analisi del Dottore serafico parte dalla constatazione dell'amore che l'anima ha per se stessa, e che non potrebbe avere se non fosse preceduto in qualche modo da una forma di conoscenza di sé. A sua volta, questa conoscenza deriva necessariamente dalla memoria di sé, poiché l'intelligenza apprende sempre "ricordando"²⁴. A questo punto sono gli occhi della ragione, e non più quelli del corpo, che riconoscono la presenza delle facoltà umane di memoria, intelligenza e volontà. Nell'uso appropriato di queste facoltà e nella considerazione attenta dei legami che le uniscono si può esser resi capaci di «vedere Dio attraverso se stessi, come per mezzo di un'immagine, che è come vederlo in uno specchio, in maniera confusa»²⁵.

Risulta per noi particolarmente importante la descrizione della memoria che Bonaventura fa subito seguire a questa analisi. Fermandosi sull'attività della memoria egli la dilata, infatti, oltre che alle cose sensibili anche ai principi semplici ed eterni nonché alle tre dimensioni del tempo: passato, presente e futuro. E' da notare la fecondità e modernità di questa intuizione (per cui la memoria sa anche 'ritenere' le cose future prevedendole, *retinet futura per praevisionem*), inoltre osserviamo

20 Sia Carl Jung che Gilbert Durand parlano di due forme di pensiero: quello rivolto all'esteriorità, alle cose visibili (detto pensiero indirizzato o diretto) e quello orientato verso l'unità della psiche (chiamato immaginario o indiretto).

21 Cf. TERESA LUCENTE, *La scrittura come "limen" tra immagine e testo: il caso di Ildegarda di Bingen*, in "SOLIMA", sito web del Programma di Formazione della Scuola Superiore Santa Chiara dell'Università degli Studi di Siena "Margine, Soglia, Confine, Limite", pubblicato il 10 marzo 2008: www.media.unisi.it/solima/interventi.htm ora anche nel sito di ARLIAN: testo - immagini fisse - immagini in movimento.

22 Come scrive Elisa Cuttini a proposito del *De reductione artium ad theologiam*: «Le creature sono concepite come provenienti da Dio, perciò quando tendono a Lui compiono un movimento che le riconduce sia "in dietro", alla loro origine, sia "in alto", essendo Dio ad un livello ontologico superiore. Questo ritorno si realizza grazie all'entrare "dentro di sé": infatti, poiché l'anima è la parte dell'uomo più simile a Dio, essa soltanto rende possibile l'unione con Lui. I filosofi neoplatonici avevano già spiegato che l'emanazione della realtà dall'Uno e il ritorno a Lui costituiscono un percorso circolare». ELISA CUTTINI, *Ritorno a Dio. Filosofia, teologia, etica della mens nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2002, 184.

23 Cf. *It.* III,1, cit. 60.

24 *Ivi*: «Intra igitur ad te et uide, quoniam mens tua amat feruentissime 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; et ex hoc aduertis, animam tuam triplice habere potentiam, non oculo carnis, sed oculo rationis».

25 *Ivi*: «Considera igitur harum trium potentiarum operationes et habitudines, et uidere poteris Deum per te tamquam per imaginem, quod est uidere per speculum et in aenigmate».

che, poco più avanti Bonaventura afferma che l'intelligenza è figlia della memoria, dato che per noi diventa possibile conoscere quando l'immagine si riflette nell'intelletto diventato pensiero (*verbum*)²⁶.

Il vincolo (*nexus*) che lega memoria e intelligenza è l'amore, di modo che questa dinamica interna all'uomo riflette la vita trinitaria e ne diventa nello stesso tempo una porta d'accesso.

Il grado successivo del cammino, il quarto, è un momento nel percorso contemplativo che sembrerebbe essere molto vicino all'uomo, infatti è *in nobis*, ma le distrazioni e le preoccupazioni impediscono a molti di proseguire con costanza e fiducia la ricerca di Dio. Con profondità di analisi psicologica, Bonaventura individua e identifica ciò che si oppone al desiderio profondo di bene che da sempre stimola e sorregge il percorso dell'anima: la memoria è *sollicitudinibus distracta*, l'intelligenza viene frenata e come *phantasmatis obnubilata*, mentre la volontà è sedotta dalle passioni che le impediscono di seguire la sua aspirazione più autentica che la condurrebbe dentro se stessa *per desiderium suavitates internae et laetitiae spiritualis*²⁷.

I "fantasmi" che obnubilano l'intelligenza sono prodotti dall'immaginazione, anch'essa – come le altre facoltà umane – ferita dal peccato originale e bisognosa di redenzione. L'immaginazione non è però un elemento da sopprimere o contro cui schierare le opportune armi spirituali o psicologiche, ma è parte viva dell'essere chiamata a ritornare sempre alla propria verità originaria per contribuire, per la sua parte, al *reditus ad Deum*.

Questi due gradi intermedi sono paragonati a due ali tese nel volo, protagoniste sono le potenze dell'anima:

«Da questi due gradi intermedi, per mezzo dei quali rientriamo in noi per contemplare Dio come negli specchi delle immagini delle cose create, come due ali tese al volo, quelle poste nel mezzo, possiamo comprendere che le potenze naturali della nostra anima ci conducono alle cose divine con le loro operazioni, con i loro mutui rapporti e con le scienze che le perfezionano, il che avviene nel terzo grado, come si è detto. Siamo anche guidati verso Dio dalle riabilitate potenze della stessa anima, per mezzo delle gratuite virtù teologali, dei sensi spirituali e delle estasi mentali, come abbiamo notato nel quarto grado»²⁸.

Anche nell'ultima sua grande opera, le *Collationes in Hexaëmeron*, Bonaventura parla in più momenti delle facoltà umane. Nella *collatio* centrale delle tre introduttive, il contesto in cui se ne parla è quello della sapienza omniforme²⁹. Quando l'opera di Dio si manifesta con la creazione dell'uomo, dell'essere fatto a sua immagine e somiglianza, ecco che nell'uomo si trovano le facoltà di memoria, intelletto e volontà che sono poi per grazia redente e rinnovate secondo: immortalità, intelligenza e *iucunditas*³⁰.

26 *It.* III, 5: «Nam ex memoria oritur intelligentia ut ipsius proles, quia tunc intelligimus, cum similitudo, quae est in memoria, resultat in acie intellectus, quae nihil aliud est quam uerbum; ex memoria et intelligentia spiratur amor tanquam nexus amborum», cit. 70.

27 Cf. *It.* IV, 1.

28 *It.* IV, 7: «Ex his autem duobus gradibus mediis, per quos ingredimur ad contemplandum Deum intra nos tanquam in speculis imaginum creaturarum, et quod quasi ad modum alarum expansarum ad uolandum, quae tenebat medium locum, intelligere possumus, quod in diuina manuducimur per ipsius animae rationalis potentias naturaliter insitas quantum ad earum operationes, habitudines et habitus scientiales; secundum quod apparet ex tertio gradu. Manuducimur etiam per ipsius animae potentias reformatas, et hoc gratuitis uirtutibus, sensibus spiritualibus et mentalibus excessibus; sicut patet ex quarto», cit. 80.82.

29 Si sta parlando della forma della sapienza (la cui porta d'accesso è il desiderio), questa forma è plurima essendo sia uniforme che multiforme, come pure omniforme e nulliforme. Cf. *Collationes in Hexaëmeron* (= *In Hexaem.*) II. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opere di san Bonaventura, Sermoni teologici*, VI/1, *Collazioni sull'Exaëmeron*, trad. di Pietro Maranesi, Città Nuova, Roma, 1994. Ho preferito rendere in italiano il termine *omniformis* con 'omniforme' piuttosto che 'onniforme'.

30 «Item, est creatura ad imaginem Dei facta; et hoc vel secundum imaginem naturalem, vel gratuitam; illa est memoria, intelligentia et uoluntas, in quibus relucet Trinitas; et hac sigillatur anima, et in hac sigillatione recipit immortalitatem, intelligentiam, iucunditatem; immortalitatem, secundum quod in memoria tenetur aeternitas; sapientiam, secundum quod in intelligentia refulget ueritas; iucunditatem, secundum quod in uoluntate delectat bonitas.

L'immagine di Dio è completa se comprende sia l'aspetto della natura che quello della grazia, l'effetto della sapienza omniforme è di lasciar apparire che «tutto il mondo è come un unico specchio pieno di luci che presentano la sapienza divina, e come un carbone ardente che effonde intorno a sé la luce»³¹.

Prima di esaminare altri passi delle *Collationes in Hexaëmeron*, osserviamo che anche quando Bonaventura si occupa in modo esplicito del cammino ascetico l'immaginazione conserva il suo ruolo di elemento mediatore e necessario tra due livelli. Nel *De triplici via*³² sono presentati i tre livelli del percorso spirituale che assumono il nome di: meditazione, orazione e contemplazione. Tra la meditazione (a sua volta suddivisa nei momenti specifici di purificazione, illuminazione e perfezionamento) e l'orazione, Bonaventura accenna all'immaginabile (*imaginabile*). C'è da dire che ciascuna delle tre vie, compresa la prima – la meditazione –, è in grado di condurre l'uomo alla sapienza, ogni grado però eleva l'anima in modo maggiore del precedente. Il grado della meditazione, passando per la purificazione e l'illuminazione, raggiunge il primo livello di sapienza nella via perfetta e questa non è una sapienza generica o solo filosofica ma una prima esperienza di Dio fatta attraverso il confronto e il rispecchiamento dell'anima nella Parola di Dio, è la sapienza della Sacra Scrittura³³.

Il processo per cui i sensi sono purificati è descritto qui con l'immagine di una fiaccola (*igniculum sapientiae*) che viene tenuta accesa custodendone la fiamma con il sottrarre gli affetti dei sensi dalle cose inferiori per farli poi convergere sullo Sposo divino. Ultimo passo da compiere è quello di “sollevare” la fiaccola:

«Terzo, la fiaccola va ora sollevata al di sopra del sensibile, dell'immaginabile, dell'intelligibile, nell'ordine che segue. L'uomo che aspira ad amare immediatamente e perfettamente Iddio, al momento della meditazione, dica a se stesso: l'Amato non è sensibile, perché non visibile, non udibile, non odorabile, non gustabile, non tangibile; perciò non sensibile, ma *tutto desiderabile*. Pensi poi che non è immaginabile, perché non ha un termine, non è figurabile, non numerabile, non circoscrivibile, non commutabile; quindi davvero non immaginabile, ma *tutto desiderabile*. Consideri infine che non è intelligibile, perché non dimostrabile, non definibile, superiore ad ogni pensiero, apprezzamento e investigazione; quindi non afferrabile con la mente, ma *tutto desiderabile*»³⁴.

L'immaginazione, posta tra i sensi e l'intelletto, è la facoltà che riguarda ciò che è limitato nel tempo, possiede una figura, è numerabile, circoscrivibile e scambiabile. Ciò che spinge la persona a non fermarsi sugli oggetti rappresentabili è il fatto che solo Dio, visto come lo sposo del Cantico dei Cantici, è pienamente desiderabile.

Haec quidem sunt in intelligentiis, vel substantiis reformatis.», *In Hexaem.* II, 27, 84. L'azione redentrice della grazia nei confronti dell'immagine naturale della memoria la eleva dunque in modo tale che il suo nuovo contesto si può chiamare “immortalità”.

31 *Ivi*, 85.

32 BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opere di san Bonaventura, Opuscoli spirituali*, XIII, *De triplici via*, trad. di Abele Calufetti, Città Nuova, Roma, 1992.

33 Cf. *Ivi*, I, 18.

34 *Ivi*, I, 17; cit. 57: «Tertio, sublevandus est, et hoc supra omne sensibile, imaginabile et intelligibile, hoc ordine, ut homo immediate de ipso, quem optat perfecte diligere, primo meditando dicat sibi, quod ille quem diligit, non est sensibilis, quia non est visibilis, audibilis, odorabilis, gustabilis, tangibilis, et ideo non est sensibilis, sed *totus desiderabilis*. Secundo, ut cogitet, quod non est imaginabilis, quia non est terminabilis, figurabilis, numerabilis, circumscribibilis, commutabilis, et ideo non est imaginabilis, sed *totus desiderabilis*. Tertio ut cogitet, quod non est intelligibilis, quia non est demonstrabilis, definibilis, opinabilis, aestimabilis, investigabilis, et ideo non est intelligibilis, sed *totus desiderabilis*».

Nel corollario che segue si indica già che il cammino sta per proseguire verso il livello superiore, quello della *ratio*: «in tale meditazione l'anima proceda con tutta diligenza e con tutte le forze, ossia secondo ragione, sinderesi, coscienza e volontà»³⁵.

Possiamo ora riprendere a considerare i passi delle *Collationes in Hexaëmeron* in cui Bonaventura descrive quanto avviene nell'anima nel corso dell'itinerario spirituale. Due passi sono particolarmente importanti: la bellissima immagine dell'anima come “libro scritto dentro” (coll. XII) e la più estesa visione dell'anima gerarchizzata (coll. XXII e XXIII).

Con la *collatio* XII ci troviamo esattamente al centro dell'opera, proprio dove si passa dal secondo giorno della creazione, cioè dalla visione dell'intelligenza elevata mediante la fede, al terzo giorno, nel quale si affronterà la visione dell'intelligenza istruita per mezzo della Scrittura. Il secondo giorno, biblicamente quello della creazione del firmamento, presenta la fede che si accosta al mistero di Dio come essere, come Trinità, come Verbo increato, incarnato e ispirato e si sofferma infine su Dio come “esemplare delle cose”³⁶. In questo contesto l'anima riceve un triplice aiuto che le è offerto sotto forma di tre libri: il primo libro è il mondo intero, fatto dalle realtà sensibili e donato all'anima quale anello di fidanzamento, e costituisce il libro “scritto fuori”; il terzo libro è quello della Sacra Scrittura, scritto sia dentro che fuori, ed è cuore, bocca, lingua e penna di Dio; il libro di mezzo è scritto dentro (*liber scriptus intus*), il luogo delle sostanze spirituali e delle illuminazioni:

«Un altro aiuto è quello della creatura spirituale che è come un lume, come uno specchio, come un'immagine, come un libro scritto dentro. Ogni sostanza spirituale è come una luce, onde si dice nel Salmo: *Risplenda su di noi, Signore, la luce del tuo volto*. Contemporaneamente a ciò, essa è anche uno specchio, poiché accoglie in sé tutte le cose e le rappresenta; e ha la natura della luce, in modo da giudicare le cose. Tutto il mondo infatti si descrive nell'anima. La sostanza spirituale, inoltre, è anche immagine. Poiché, infatti, è luce e specchio avente in sé le immagini delle cose, essa è anche immagine. Per tutto ciò essa è un libro scritto dentro»³⁷.

Il mondo intero si descrive nell'anima, anzi – come scrive nella *collatio* IV,6 – *vult autem anima totum mundum describi in se*. La creatura spirituale è come un'immagine, infatti è capace di accogliere la luce e di rifletterla, non solo come uno specchio ma anche giudicando e discernendo le cose. L'anima è aiutata dalle immagini che accoglie come in un libro interiore, *et est etiam imago*.

Nello slittamento dall'immaginazione all'immagine potremmo vedere un cenno alla dottrina cristologica del Dottore serafico, per il quale il Verbo è l'immagine perfetta del Padre e ogni creatura è voluta a sua immagine³⁸. Il libro interiore rivela i suoi segreti solo a chi è semplice, infatti – conclude Bonaventura citando Agostino – l'intimo dell'anima è il suo luogo sommo e questo genere di forza è tanto più elevato quanto più è intimo.

Le *collationes* in cui si parla dell'anima gerarchizzata sono le ultime dell'opera³⁹, nell'ambito del quarto giorno della creazione, quello in cui la Bibbia colloca la creazione delle luci del firmamento

35 *Ivi*, I, 19; cit. 59: «In huiusmodi autem meditatione tota anima debet esse intenta, et hoc secundum omnes vires suas, scilicet secundum rationem, synderesim, conscientiam et voluntatem».

36 Nel terzo aspetto della bellezza della fede: «et agit de Deo, ut est exemplar omnium rerum».

37 «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. Et est etiam imago. Quia ergo est lumen et speculum habens rerum imagines. Ideo est imago. Ex hoc etiam liber scriptus intus». *Coll.* XII, 16; cit. 238-239.

38 In particolare le creature razionali sono più vicine al Verbo. Cf. LUIGI IAMMARRONE, voce «*Imago-Vestigium*», in *Dizionario Bonaventuriano. Filosofia, Teologia, Spiritualità*, a cura di E. Caroli, Padova, Editrici Francescane, 2008; 482-491 e relative note.

Cf. anche: AMAURY BEGASSE DE DHAEM, *Cristologia trinitaria e teologia delle religioni. Il «triplice» Verbum in Bonaventura e J. Dupuis*, in «*Gregorianum*», 96,4 (2015), 791-817.

39 Com'è noto, quest'ultima serie di *collationes* bonaventuriane è rimasta incompiuta a causa della nomina a cardinale e dell'impegno di preparazione al Concilio di Lione (1274, anno della morte del santo).

(offrendo così un richiamo immediato al giorno secondo, in cui fu creato il firmamento). Si parla di anima “gerarchizzata” perché in questo grado l’intelligenza è elevata per mezzo della contemplazione e si ordina in modo armonioso sull’esempio della gerarchia celeste (simboleggiata dal sole) e della Chiesa militante (la luna). L’anima, ovvero la *mens*, è rappresentata dalle stelle per mezzo di una irradiazione⁴⁰. A partire dal n. 24 della *collatio* XXII si descrive il processo di gerarchizzazione attraverso tre gradi: secondo l’ascesa, secondo la discesa e secondo il regresso (*secundum regressum in divina*). Quest’ultimo grado a sua volta presenta un’ampia strutturazione per la quale si distinguono i gradi di contemplazione (fuori, dentro e sopra di noi) descritti anche secondo le potenze (esteriori, interiori, superiori). Nel livello delle potenze esteriori (o potenze che apprendono) l’anima considera il mondo usando della propria capacità di discernere, con i modi che Bonaventura definisce *discreta perlustratio*, *discreta praelectio*, *discreta prosecutio* (XXIII,34). A questo punto ritroviamo la facoltà immaginativa, il cui luogo proprio è la *discreta perlustratio*:

«Innanzitutto vi deve essere una perlustrazione discreta, affinché il mondo venga considerato dall’anima in modo discreto. Infatti nell’anima vi è come una mano che scrive. Il senso percepisce le cose esteriori e poi il senso comune, dopo viene l’immaginazione e la ragione analizza e ripone nella memoria. Bisogna dunque che vi sia una grande discrezione nel custodire la casa, affinché non tutti abbiano accesso a queste potenze dell’anima»⁴¹.

Si conferma, dunque, per Bonaventura il ruolo dell’immaginazione, con le altre facoltà collabora alla gerarchizzazione dell’anima nel suo percorso spirituale. La ricerca dell’armonia e dell’ordine, unita alla volontà di mostrare schemi numerici anche complessi, consente di ricreare in contesti e con approcci diversi uno stesso itinerario nel quale non si perde nulla di quanto è buono perché creato e redento da Dio.

Un’immagine che si presta moltissimo a divenire simbolo sintetico e aperto è quella dell’albero, che si ritrova in più opere del Dottore serafico. Ad essa s’ispira principalmente nell’opera *Lignum vitae* (1260) che offre meditazioni sull’origine di Cristo, sulla passione e sulla glorificazione: ogni parte è composta da dodici capitoli che trattano i “frutti” dell’albero.

Qui l’immaginazione ha un ruolo essenziale, come scrive lo stesso Autore nel presentare l’opera, che si può considerare una vera *lectio divina* francescana, prendendo sempre l’avvio dai testi della sacra Scrittura. Il *Lignum vitae* risponde alla domanda: dove si esercita l’immaginazione?

L’antropologia bonaventuriana, con la visione ascetica che ne deriva, accoglie nel modo più attento e teologicamente fondato l’intuizione di Francesco, indicando – per ciascuna facoltà della persona nel modo specifico – la via dell’armonizzazione in Cristo. Questo è stato evidenziato nello studio sui sensi spirituali che non sono la negazione dei sensi corporei ma il loro pieno sviluppo di cui questi sono anticipo e preguazione⁴².

Dopo i sensi, anche l’immaginazione, è al servizio della vita piena dell’uomo, anche l’immaginazione ha come oggetto finale e perfetto Cristo Signore:

«Nella conoscenza sensibile il *medium* è la *similitudo* prodotta dall’oggetto e recepita dall’organo che ha facoltà conoscitive. Nella conoscenza spirituale, il *medium* per eccellenza è il Verbo eternamente generato e incarnato nel tempo. Così i nostri sensi spirituali si applicano a questo

40 «Tertia pars contemplationis est in consideratione mentis humanae hierarchizatae; et haec intelligitur per stellas sive per lucem stellarum, quae quidem habet radiationem mansivam, decoram et iucundam. Anima, quae habet haec tria, est hierarchizata». *Coll.* XX,22; cit. 374.

41 *Coll.* XXII,35; cit. 417.419. «Primo ergo debet esse discreta perlustratio, ut discrete consideretur mundus ab anima. Nam in anima est sicut quaedam manus scribens. Sensus enim percipit exteriora et post, sensus communis; deinde imaginatio, et ratio considerat et reponit in memoria. Oportet ergo, quod sit magna discretio ad custodiendam domum, ne omnes intrent ad has vires».

42 Cf. FABIO MASSIMO TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali*, cit.,200-201.

Medium, risalendo dalla similitudine alla *Summa Mens* divina, in modo da essere ricondotti a Dio: “*per illum omnes mentes nostrae reducuntur ad Deum*”⁴³.

Per questo motivo il *Lignum vitae* si sofferma a meditare sulla vita, passione e glorificazione di Gesù Cristo, questa contemplazione è la via per educare l’immaginazione secondo il Vangelo. Ecco come Bonaventura introduce l’opera e presenta il suo “albero immaginario”:

«Perché si accenda in noi quell’affetto, si formi quel pensiero, si imprima questa memoria, cercai di cogliere dalla piantagione del santo Vangelo che descrive diffusamente la vita, la passione e la glorificazione di Gesù Cristo, questo fascetto di mirra, e lo intrecciai con brevi parole, ordinate e correlative, per facilitare il ricordo, ed anche semplici, comuni e popolari, per evitare il vizio della curiosità e favorire la devozione e l’edificazione pia della fede. E dato che l’immaginazione aiuta la comprensione, ho ordinato e disposto le poche cose scelte tra le molte in un certo albero immaginario, così da descrivervi nella prima ramificazione in basso l’origine e la vita del Salvatore, in mezzo la Passione e alla sommità la glorificazione»⁴⁴.

L’immaginazione aiuta la comprensione: questo è stato vero già per Francesco che volle «fare memoria di quel Bambino che è nato a Betlemme, e in qualche modo intravedere con gli occhi del corpo i disagi in cui si è trovato»⁴⁵.

Immaginazione, memoria ed esperienza affettiva sono consonanti e cooperanti nella spiritualità francescana. Tra i moltissimi esempi è sufficiente accennare almeno a due importanti opere di mistici francescani: l’*Albero della scienza* di Ramon Llull⁴⁶ (1296) e le *Sette armi spirituali* di Caterina Vigri (1435 ca.)⁴⁷.

43 *Ivi*, 253.

44 BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opere di san Bonaventura, Opuscoli spirituali*, XIII, *Lignum vitae*, trad. di Abele Calufetti, Città Nuova, Roma, 1992. Prologo, 2, 207. «Ut igitur praefatus in nobis accendatur affectus, formetur cogitatus, imprimatur memoria, ex sacri Evangelii silva, in qua de vita, passione et glorificatione Iesu Christi diffuse tractatur, colligere studui hunc myrrhae fasciculum, quem et paucis et ordinatis et correspondentibus sibi verbis compegi propter facilitatem memoriae, necnon simplicibus, consuetis et rudibus propter declinandum curiositatis vitium, fovendam quoque devotionem et aedificandam fidei pietatem. Et quoniam imaginatio iuvat intelligentiam, ideo quae ex multis pauca collegi in imaginaria quadam arbore sic ordinavi atque disposui, ut in prima et infima ramorum ipsius expansione Salvatoris origo describatur et vita, in media passio, et glorificatio in suprema». *Ivi*, 206.

45 TOMMASO DA CELANO, *Vita del beato Francesco (Vita prima)*, Padova, Editrici Francescane, 2011, 305-306, (FF 468).

46 Per Ramon Llull è necessario mostrare che non c’è separazione rigida o antitesi tra la realtà sensibile e quella spirituale, l’uomo è quasi un “micro universo” e le sue facoltà sono armoniosamente collegate (e sono chiamate: vegetativa, sensitiva, immaginativa e spirituale). Nell’opera *L’albero della scienza* (Raimundi Lulli Opera Latina (ROL), (edizione critica delle opere latine – 24 volumi fin qui editi), nella collezione “Corpus Christianorum – Continuatio Mediaevalis”, Brepols, Opera Latina, Turnhout 1978- vedi anche: <http://www.brepols.net/Pages/Search.aspx?author=Raimundus%20Lullus&series=CCCM>) ripresenta la dottrina dell’opera precedente *Ars magna generalis et ultima*, delineando l’immagine di sedici alberi collegati: i primi quattordici presentano gli schemi di tutta la realtà nella sua armonia e varietà che va dagli esseri inanimati fino a Dio, il quindicesimo e il sedicesimo sono detti “Esemplificale” e “Questionale” e forniscono, rispettivamente, esempi e domande circa i precedenti. Uno degli alberi si chiama “Immaginale” e tratta della funzione rappresentativa che elabora i dati dei sensi, ma tutta l’opera è un esercizio dell’immaginazione al servizio della ragione. Ciascun albero ha poi una struttura in sette parti: radici, tronco, branche, rami, foglie, fiori e frutti.

Pochi anni dopo, Ramon Llull scrive un’altra opera strutturata in modo simile e intitolata *Arbre de filosofia d’amor*, in italiano cf. *Albero della filosofia d’amore*, in *Mistici francescani. Sec. XIV*, vol. II, trad. di Diana Mancini, Milano, Editrici Francescane, 1997, 367-536. Utilizzando la stessa immagine dell’albero, com’è noto, anche il frate “spirituale” Ubertino da Casale aveva composto il suo *Arbor vitae cricifixae Jesu Christi* (1305) con intenti polemic.

47 L’opera più nota di santa Caterina Vigri, *Le sette armi spirituali* (che, a sua volta, potrebbe aver tratto ispirazione anche di *Il Libro del Ordre de Cavalleria*, da Ramon Llull, nel quale sono descritti i significati allegorici delle armi del cavaliere), è qui citata come esempio della grandissima attenzione al tema della memoria, che sappiamo essere collegato alla sfera dell’immaginario. Infatti, delle sette armi in esame, le ultime quattro sono descritte tutte come esercizi di memoria applicata rispettivamente a: 1. la passione e morte di Gesù (come nella cristologia bonaventuriana è qui al centro), 2. la nostra morte, 3. il paradiso, 4. la sacra Scrittura. Queste tappe, preparate dalle tre precedenti (la

Un percorso ascetico che voglia escludere o sconfessare l'immaginazione e la sua attività rischia di trascurare un'alleata potente e di combattere una battaglia persa contro la forza di questa facoltà che è sì da convertire ma non da rinnegare. Osserva giustamente Pietro Maranesi che la teologia deve sfociare nella spiritualità, perciò è necessario che sia anche un "metodo" spirituale che delinei il processo affettivo e che parta dalla concreta psicologia della *mens*⁴⁸.

Come abbiamo visto considerando il pensiero dei maestri della scuola di San Vittore, l'immaginazione è un elemento di passaggio e di collegamento tra corpo e anima: Bonaventura approfondisce questo aspetto e formula una propria dottrina parlando della *colligantia naturalis*.

Si parla di *colligantia* quando «due cose risultano fra loro così unite che una attira a sé l'altra e comunica all'altra le sue proprietà»⁴⁹.

Non è dunque solo l'anima ad avere un influsso sul corpo ma esiste anche un movimento contrario, per cui il corpo può essere d'aiuto all'anima, come osservato circa la dottrina dei sensi spirituali. Esiste quindi strutturalmente un'apertura del corpo all'unione con l'anima e quest'unione è desiderata sempre (anche dopo la morte del corpo) perché risponde alla natura più vera dell'essere umano:

«L'esistenza di una continuità tra la natura corporea e la natura spirituale dell'uomo garantisce comunque, secondo Bonaventura, la sostanzialità del composto umano. [...] Il corpo opera all'interno del composto, agendo sull'anima in virtù della *colligantia naturalis* che reciprocamente li unisce»⁵⁰.

In ciò la dottrina bonaventuriana si dimostra molto moderna, gli studi delle scienze psicologiche ne hanno confermato l'acutezza e l'importanza⁵¹.

Prima di indicare alcuni aspetti della fecondità ed attualità del pensiero bonaventuriano sull'immaginazione, è necessario almeno accennare – in estrema sintesi – alle tappe della riflessione

diligenza nel bene, la diffidenza di sé, la piena confidenza in Dio) costituiscono un percorso spirituale capace di contrastare i nemici e di far crescere nell'amore di Dio e del prossimo. Cf. SANTA CATERINA DA BOLOGNA, *Le sette armi spirituali*, trascrizione a cura di M. Giovanna Lo Bianco, Bologna, Monastero del Corpus Domini, 2006.

48 «Abbandonate le "antiche" tecniche meditative, non siamo stati capaci di svilupparne delle nuove capaci di tenere presente ed usufruire degli enormi sviluppi avutisi nel campo psicologico. Senza un processo ordinato, senza un metodo ascetico l'animo umano con difficoltà potrà creare quella quiete e tranquillità che gli permetterà di ascoltare, vedere, gustare, odorare e toccare il mistero di Dio. E' evidente che una metodica non significa raggiungere Dio quale oggetto "conquistato" ma fare attenzione ai nostri bisogni intellettuali, psicologici e affettivi aiuterà, questo è l'insegnamento di Bonaventura e della lunga tradizione cristiana, ad un'apertura e un'attenzione all'invisibile così che esso possa fare irruzione». PIETRO MARANESI, *Chiavi di lettura bonaventuriane e suggestioni per una sua attualizzazione*, in «Italia francescana», 78 (2003), 163-209.

49 «Quando duo ita sunt unita, quod unum trahit ad se alterum et communicat alteri proprietates suas» II *Sent.*, d. 31, a. 2 q.1.

50 LETTERIO MAURO, *Il corpo nella riflessione antropologica bonaventuriana*, in «Doctor Seraphicus», LXIV (1997), 29-50, cit. da 36.37. Ciò è espresso in termini moderni da Michel Cazenave che afferma che l'immaginazione è funzione dell'anima mediana tra corpo e spirito «all'incrocio tra la funzione di sensibilità del corpo e l'intuizione pura dello spirito». secondo Cazenave ciò che contraddistingue l'immaginazione è che «il corpo non è abbandonato e lo spirito non è escluso». Cf. MICHEL CAZENAVE, *L'immaginazione: potenza dell'anima*, trad. di Luciana Scalabrini, in <http://www.revue3emillenaire.com/it/?p=965>

51 Fa notare Fabio Porzia: «Per coloro che concepiscono l'unione fra anima e corpo come una unione immediata di materia e forma (è il caso di Tommaso d'Aquino) i rapporti fra corpo e anima, fra potenze sensitive e potenze razionali, si devono svolgere normalmente in una sola direzione, cioè dall'anima al corpo. La sola possibilità che l'anima subisca influenze provenienti dal corpo è indice di una ferita patologica a livello spirituale, chiara espressione del peccato originale. Invece l'insegnamento bonaventuriano, secondo cui vi è composizione ileomorfa anche negli esseri spirituali e vi è effettiva indipendenza dell'anima di fronte al corpo, obbliga a spiegare come e perché le potenze razionali dell'anima possano cadere sotto le influenze del corpo. Ebbene, questo avviene perché anima e corpo sono fatti l'una per l'altro, e sono stretti fra loro da un legame naturale di reciproca interdipendenza». FABIO PORZIA, Voce «*Colligantia naturalis*», in *Dizionario Bonaventuriano*, cit., 251.

filosofica sul tema, dal medioevo ad oggi. In questo contesto sarà sufficiente riferirsi alle posizioni di Immanuel Kant e di Gaston Bachelard. Anche per Kant, come per i pensatori precedenti, l'immaginazione si pone tra i sensi e l'intelletto, consentendo il passaggio dei dati sensibili verso la ragione, la quale ha la capacità di unificarli (processo di sintesi). L'immaginazione, in Kant, è di due tipi: prima di tutto è "produttiva" perché genera le attività sintetiche, le categorie e le intuizioni di spazio e di tempo. Il secondo tipo di immaginazione è quello "riproduttivo" ed indica la capacità di ripresentare le immagini al soggetto. Nella *Critica del giudizio* si parlerà poi dell'esperienza del bello e del sublime, resa possibile dalla presenza dell'immaginazione accanto alla ragione e all'intelletto⁵².

Dopo il chiarimento terminologico proposto da G.W.F. Hegel, per il quale si distingue l'immaginazione quale semplice riproduzione dalla fantasia – che invece assume il significato d'immaginazione creativa, simbolica e poetica – nel secolo XX si risveglia l'interesse per il tema; tra le scuole più attente alle funzioni dell'immaginazione si possono indicare l'esistenzialismo, la fenomenologia e la psicoanalisi.

Con Gaston Bachelard⁵³ si preferisce parlare di "immaginario" intendendo il mondo di miti, simboli e poesia. Da questa particolare visuale nascerà anche una parte essenziale della ricerca di Gilbert Durand sulle strutture dell'immaginario. La filosofia non può limitarsi al campo delle scienze, al mondo razionale che rappresenta solo una parte dell'animo umano, deve sapersi aprire agli spazi dell'immaginazione poiché l'uomo non è motivato solo dai propri bisogni ma anche dai propri sogni, volendo e sapendo trasformare la realtà, come avviene nel racconto e nell'attività artistica.

«Se consideriamo le "facoltà", ragione e immaginazione, per esempio, o i loro prodotti – la scienza e l'arte - , ci troveremo indubbiamente di fronte ad una contrapposizione. Ma se consideriamo la soggettività stessa nella sua unità, allora la contrapposizione è superata per il fatto stesso che l'uomo, nella sua concretezza è ragione pensante, che si misura attivamente con l'esterno, ed anche sognatore, che si ripiega nella propria interiorità in una continua produzione di irrealtà»⁵⁴.

Per Bachelard l'immaginazione è un dinamismo organizzatore ed elemento di "omogeneità nella rappresentazione"⁵⁵, che non ha il compito di formare delle immagini ma di de-formarle costantemente nel processo di apertura dell'uomo al mondo. La prospettiva antropologica è quella scelta da Gilbert Durand che definisce il tragitto antropologico come: «l'incessante scambio che esiste al livello dell'immaginario tra le pulsioni soggettive e assimilatrici e le intimazioni oggettive provenienti dall'ambiente cosmico e sociale»⁵⁶.

52 «Tenendo in vista soltanto senso e intelletto, si deve concludere che "una parte" del pensiero è contingente, particolare, raffigurabile; l'altra necessaria, ecc. Se il pensiero *esiste*, l'essere sarà in parte contingente, in parte necessario: e questa sarebbe una distinzione *ontologica* radicale. Ma dato che esiste *anche* l'immagine, esiste una forma di essere – l'immaginazione - che esula dalla distinzione contingente-necessario, quindi l'essere in generale non può venir definito in base all'opposizione contingente-necessario, e non si può dire (gnoseologia empirista) che solo il percepire corrisponda all'essere reale, né (gnoseologia intellettualistica, platonica, idealistica) che corrisponda al reale soltanto il pensar relazioni». MARIO MANLIO ROSSI, voce «Immaginazione» in *Enciclopedia filosofica, cit.*, col.1268.

53 Di cui citiamo soltanto alcune tra le opere principali: *La poétique de la rêverie* (1960), ed. it. di Giovanna Silvestri Stevan, *La poetica della rêverie*, Bari, Dedalo, 1984; *La Philosophie du non* (1940), ed. it. di Giuseppe Quarta, *La filosofia del non. Saggio di una filosofia del nuovo spirito scientifico*, Pellicanolibri, 1978; Roma, Armando, 1998; *Le Nouvel Esprit scientifique* (1934), ed. it. a cura di Francesco Albergamo, *Il nuovo spirito scientifico*, Bari, Laterza, 1951, n. ed. a cura di Ludovico Geymonat e Pietro Redondi 1978.

54 GIOVANNI PIANA, *La notte dei lampi. Quattro saggi sulla filosofia dell'immaginazione*, Guerini e Associati, Milano, 1988, II, 12-13. Anche in <http://www.filosofia.unimi.it/piana/index.php/filosofia-dellimmaginazione/60-la-notte-dei-lampi-2>.

55 Cf. GILBERT DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'Archetipologia generale*, Bari, Dedalo («La scienza nuova»), 1996².

56 *Id.*, ivi, 31.

Gli archetipi, richiamando la dottrina junghiana, sono al punto di congiunzione tra l'immaginario e i processi razionali e sono capaci di manifestarsi per mezzo di immagini che variano molto a seconda della cultura in cui nascono e si sviluppano. Scopo di questa ricerca, però, non è ottenere una semplice classificazione delle immagini ma verificare l'ipotesi per cui la funzione immaginativa non è causata dalle cose ma è una capacità di "caricare le cose di un senso secondo", di un senso tale da essere universalmente condiviso come realtà dell'immaginario⁵⁷.

Particolarmente interessante, per noi, la conclusione dello studio di Durand, in cui si riconosce una vocazione ontologica all'immaginario, poiché:

«l'immaginario non solo si è manifestato come attività che trasforma il mondo, come immaginazione creatrice, ma soprattutto come trasformazione eufemistica del mondo, come *intellectus sanctus*, come ordinamento dell'essere agli ordini del meglio. Tale è il grande disegno che ci ha rivelato la funzione fantastica. E questo disegno permette di valutare gli stati di coscienza e di gerarchizzare le facoltà dell'anima»⁵⁸.

Il pensiero contemporaneo, almeno in alcune scuole o correnti, sembra quindi rivalutare le potenzialità dell'immaginazione arrivando perfino ad usare una terminologia vicina al mondo e al linguaggio bonaventuriano (come nella citazione precedente).

Se poi guardiamo ai temi della spiritualità cristiana, alla vita di fede e di preghiera del credente consapevole di essere chiamato alla conformazione a Cristo in una sequela che coinvolge tutta la vita, allora ecco che l'immaginazione riacquista il proprio ruolo nell'itinerario di fede, un ruolo positivo che ne evidenzia il valore di aiuto e di mediazione. Già in passato alcune spiritualità hanno saputo cogliere questo aspetto: basti pensare alla spiritualità ignaziana che fa dell'immaginazione un preciso momento nel processo degli *Esercizi Spirituali*. La spiritualità francescana potrebbe trovare in se stessa, in vari momenti della vita di Francesco come nel pensiero di Bonaventura e nella sua storia di santità, un interessante sviluppo come contributo ad una vita cristiana più ricca ed armoniosa.

Un esempio recentissimo in questo senso è offerto dalla proposta di Paolo Floretta, frate conventuale, e dei suoi collaboratori. La *meditatio imaginalis* che presentano è un metodo di preghiera, sostenuto da validi studi di psicologia⁵⁹, che mira ad aiutare chi prega ad entrare in contatto con i propri sentimenti, nati dall'ascolto della parola di Dio, e a trasformarli con gli strumenti di un "laboratorio dell'immaginario" (azioni, disegni, linguaggio simbolico, rielaborazione...). La vita di preghiera può ricevere nuova forza dalla Scrittura la cui

57 Cf. ID., *ivi*, il capitolo "Universalità degli archetipi", specialmente 381-401.

58 ID., *ivi*, 21-22. In *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Durand esplora il mondo dei simboli delineando una classificazione secondo i regimi diurno e notturno per poi tentare, nella terza parte dello studio, una "metafisica dell'immaginazione". «Il "Regime diurno" concerne la dominante di posizione, la tecnologia delle armi, la sociologia del sovrano mago e guerriero, i rituali della elevazione e della purificazione; il "Regime notturno" si suddivide in dominanti digestive e cicliche, in cui la prima assume le caratteristiche del contenente e dell'ambiente, e valori alimentari e digestivi, la sociologia matriarcale e della nutrizione, la seconda raggruppa le tecniche del cielo, del calendario agricolo come dell'industria tessile, i simboli naturali o artificiali del ritorno, i miti e i drammi astro-biologici. [...] Avevamo raggruppato questa tripartizione in due regimi, l'uno *diurno*, quello dell'antitesi, l'altro *notturno*, quello degli eufemismi propriamente detti. Proseguendo abbiamo mostrato come queste classi archetipe determinino generi strutturali e avevamo descritto le strutture *schizomorfe*, le strutture *mistiche* e infine le strutture *sintetiche* dell'immaginario» Cf. 48.381(corsivi dell'Autore).

59 In questo ambito si prevede la proposta di temi che «stimolano gli affetti giacenti nell'inconscio aiutando quest'ultimo a esprimerli attraverso immagini e simboli che, una volta accolti e ripensati, sono riaffidati all'immaginario del soggetto come nuovi stimoli che, ristrutturando l'inconscio, permettano a questo di avanzare nella sua evoluzione integrativa, attraverso sintesi immaginative sempre più ricche e originali, così da facilitare la preghiera, la conversione, la valutazione della realtà e l'azione sempre più coerenti col messaggio biblico». Cf. presentazione del Corso: *Meditatio imaginalis* sulle parabole del Regno, nell'ambito del Corso di Formazione "La progettazione e la conduzione di un Laboratorio dell'immaginario", del CISES, per gentile concessione dell'Autore.

interpretazione si arricchisce di una nuova prospettiva, più aperta e predisposta alla meditazione affettiva, in modo assai consono alla tradizione francescana.

E proprio in questa direzione, cioè verso una riscoperta e riappropriazione del pensiero francescano bonaventuriano, sta lavorando attualmente anche il gruppo di teologi, ricercatori ed amici della Pontificia Facoltà San Bonaventura, che nel 2015 hanno pubblicato il volume collettaneo *Una teologia in comunità*⁶⁰ con contributi di studiosi che affrontano i temi del metodo teologico, della questione filosofica del linguaggio religioso, del cristocentrismo bonaventuriano, ecc. sempre con attenzione alla dimensione comunitaria della ricerca.

Infine, una maggior attenzione a quanto concerne l'immaginazione, può consentire in generale, un riavvicinamento al mondo dell'arte, che da sempre vive in comunione con i temi della bellezza, del racconto (anche biblico), della luce, della rivelazione.

Nell'attuale ripresa degli studi bonaventuriani, favorita anche dalle celebrazioni anniversary del centenario della nascita (1217-2017), può trovare spazio la riflessione sull'immaginazione, facoltà che abbiamo visto essere aperta al dialogo con temi dell'antropologia teologica (quali quelli relativi alla *colligantia naturalis*), della psicologia, della spiritualità, della filosofia. In ogni sguardo prospettico, comunque, la dottrina del Dottore serafico è sempre intesa a richiamare l'uomo affinché risponda all'amore di Dio manifestato in Cristo Signore, unico maestro di tutti.

La ricerca della sapienza non è infatti, per Bonaventura, un compito da assolvere solo a proprio beneficio ma diviene un'offerta per gli uomini che con noi cercano la verità e l'amore vero:

«Il Cristianesimo in Occidente potrà fiorire solo se riusciremo a coinvolgere l'immaginazione dei nostri contemporanei. Non credo che l'ateismo ci offra tanto una sfida intellettuale, quanto piuttosto una sull'immaginazione. Come possiamo condividere una immaginazione cristiana? Ciò che è in gioco è precisamente la sapienza. La scienza ci offre conoscenza, che deve essere valutata secondo le basi della scienza. Invece, fede e filosofia cercano la sapienza»⁶¹.

Chiara Alba Mastrorilli

60 DOMENICO PAOLETTI (a cura), *Una teologia in comunità*, Padova, Messaggero, 2015. Oltre al quello del curatore, i contributi sono di Giuseppe Ruggieri, Piero Coda, Maurizio Malaguti, Roberto Repole, Bruno Forte e Timothy Radcliffe.

61 THIMOTHY RADCLIFFE, «L'immaginazione cristiana», in *Una teologia in comunità*, cit., 148. Testo anche in: http://www.laicidomenicani.com/Articolo/2015/Timothy_Radcliffe_Seraphicum_Immaginazione_Cristiana