

Luca Vettorello

**La ricerca del divino  
nell'ascesa a Dio  
in Bonaventura da Bagnoregio**

La conoscibilità del divino ha costituito il fulcro portante del pensiero di Bonaventura, che ha costruito la sua posizione speculativa – ma anche il suo vissuto esistenziale – nell'ottica di una costante e ardente ricerca di Dio. In tal senso, la sua trattazione delle prove dell'esistenza di Dio assume una connotazione molto particolare che – come verrà qui delineata – s'inserisce in un contesto più ampio della sola speculazione filosofico-teologica, abbracciando una prospettiva mistica avente un chiaro afflato esistenziale. Bonaventura profila un vero e proprio cammino spirituale, un itinerario personale ed intimo di ascesa a Dio, nel quale i ragionamenti logici insiti nelle dimostrazioni della Sua esistenza vengono trasfigurati alla luce di un'angolatura differente. Nel tratteggiare questo legame tra dimostrazioni logicamente rigorose e ripercussioni spirituali individuali, ci si occuperà in modo particolare di vedere il ruolo che il Dottore Serafico assegna all'*unum argumentum* anselmiano, guardando però non solo alla funzione attribuitale, ma analizzando anche la modalità con cui è stata compresa, sottolineando così anche i vari punti in cui la ricezione bonaventuriana della prova si distanzia dall'originaria formulazione di sant'Anselmo.

A tal proposito, bisogna anzitutto premettere che la sua ricezione della prova del *Proslogion* fu molto accogliente, e fu trattata con tutt'altri toni rispetto all'ostilità riservatela da molti degli autori precedenti: essa venne infatti valorizzata proprio all'interno della prospettiva di un cammino di ricerca, tanto speculativo quanto esistenziale, verso la scoperta di Dio.

Tuttavia, il Dottore Serafico non fu il primo a riprendere positivamente la validità della prova anselmiana. È infatti interessante notare come la comprensione bonaventuriana della prova si collochi sulla scia della tradizione tracciata dal suo maestro, Alessandro di Hales, che nel suo scritto *Glossa in quatuor libros Sententiarum* scrisse:

Anselmo dice nel libro del *Proslogion*: ciò di cui non è pensabile il maggiore è Dio. Ma ciò che si pensa che esiste nelle cose e nell'intelletto è maggiore che non nel solo intelletto. E ancora: ciò che si può pensare che esista e non si può pensare che non esista è più grande di ciò che, esistendo, può essere pensato come non esistente. Dunque, Dio sarà un bene che non esiste solo nell'intelletto e che non è possibile pensare non esistente<sup>25</sup>.

A proposito, poi, della conoscibilità del divino, Alessandro di Hales pone una sorta di scala gerarchica:

1) La conoscenza piena e assoluta di Dio, che penetra nei misteri più profondi della Trinità, è possibile solo per Dio stesso. La nostra conoscenza umana non può spingersi fino a questo livello, almeno finché siamo ancora nell'attuale condizione terrena.

---

<sup>25</sup> *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, III.

2) Pur non possedendo una conoscenza piena e perfetta di Dio, possiamo comunque pensarlo, e questo ci permette di comprenderne anche l'esistenza: l'argomento anselmiano viene collocato a questo livello.

3) La nostra anima, creata direttamente da Dio, e sollecitata dalla Sua diretta Rivelazione, ci permette di avere un accesso privilegiato – per fede – anche ad alcune informazioni su Dio che non potremmo conoscere in nessun altro modo naturale o speculativo: ad esempio alcuni dogmi, come appunto quello trinitario, o quello dell'Incarnazione di Cristo, possono essere acquisiti solo in virtù del fatto che Dio ce li ha mostrati e comunicati.

4) La conoscenza speculativa del divino che affonda le sue radici nell'acquisizione esperienziale delle informazioni è posta al livello più basso, sebbene sia la forma più comune e potenzialmente più accessibile a qualunque essere umano.

Su questo solco tracciato si avvia dunque la successiva ricerca di san Bonaventura, dando il suo prezioso contributo per approfondirne ed arricchirne le numerose implicazioni<sup>26</sup>. Le considerazioni che egli svolge attorno all'*unum argumentum* di Anselmo si possono ritrovare soprattutto

---

<sup>26</sup> Alcuni interessanti studi di approfondimento sulla comprensione bonaventuriana della prova di Anselmo sono: G. CENACCHI, *L'argomento intuitivo di S. Anselmo in S. Bonaventura*, in: *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Vol. II, Alfonso Pompei, Pontificia Facoltà Teologica 'San Bonaventura', Roma 1976, pp. 111-125; L. IAMMARRONE, *Il valore dell'argomento ontologico nella metafisica bonaventuriana*, in: *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Pontificia Facoltà Teologica 'San Bonaventura', Roma 1976, pp. 67-110.

in due sue opere: la prima è *De Mysterio Trinitatis*, mentre la seconda è il celebre *Itinerarium mentis in Deum*.

Nel primo articolo della prima *Quaestio* de *Il mistero della Trinità* ci si domanda se l'esistenza di Dio sia una verità indubitabile. La risposta data dal Dottore Serafico è positiva: l'esistenza di Dio è dotata di tale evidenza da essere indubitabile.

E che sia così, lo si dimostra seguendo tre vie. La prima è questa: ogni verità che è impressa in ogni mente è una verità indubitabile; la seconda è: ogni verità che ogni creatura proclama è una verità indubitabile; la terza è: ogni verità in se stessa certissima ed evidentissima è una verità indubitabile<sup>27</sup>.

Queste tre vie sono percorribili dalla mente umana *intra se, extra se, e supra se*.

Per giustificare la prima via, Bonaventura elenca una serie di tesi, sia desunte dall'autorità patristica e scritturistica, sia motivate argomentativamente, che hanno come fulcro centrale il tema dell'anima umana (*intra se*): il fatto che essa possieda un desiderio di verità, di sapienza, di beatitudine, etc., viene ritenuto indicativo che tale desiderio può e deve essere appagato. Pertanto, se il desiderio massimo dell'animo umano è Dio, allora la conoscenza vera, certa e indubitabile di Dio può e deve appartenere all'anima dell'uomo.

---

<sup>27</sup> *De Mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1: «Et quod sic, ostenditur triplici via. Prima est ista: omne verum omnibus mentibus impressum est verum indubitabile. Secunda est ista: omne verum, quod omnis creatura proclamati, est verum indubitabile. Tertia est ista: omne verum in se ipso certissimum et evidentissimum est verum indubitabile».

Per giustificare la seconda via, Bonaventura ricorre a una serie di classiche dimostrazioni a posteriori, che partono da riflessioni condotte sulla realtà empirica che si ha attorno (*extra se*): per esempio, menziona la prova che, risalendo la catena delle cause ed effetti, giunge a sancire l'esistenza di una Causa Prima; oppure, la prova che dall'esistenza dei possibili desume l'esistenza del necessario; e ancora, la prova che dal contingente passa all'assoluto; la prova che dal finito giunge all'infinito; etc.

Per giustificare la terza via, vista come proveniente dall'alto (*supra se*), ecco infine che Bonaventura riporta l'*argumentum* anselmiano:

La medesima conclusione è dimostrata per la terza via così: ogni verità così certa da non poter essere negata senza contraddizione è una verità indubitabile; ma l'esistenza di Dio è tale; dunque ecc. La maggiore è immediatamente evidente, la minore si dimostra in vari modi. Infatti Anselmo, nel capitolo quarto del Proslogio, dice: «Ti ringrazio, Signore buono, poiché quello che prima credevo per tuo dono, ora lo capisco per influsso della tua luce, sicché, se anche non volessi credere che tu esisti, non potrei non saperlo». E questa verità è provata da Anselmo come segue: Dio è ciò di cui non si può pensare il maggiore; ma ciò che non può essere pensato non esistente è più vero di ciò che può essere pensato non esistente; dunque, se Dio è ciò di cui non si può pensare il maggiore, Dio non può essere pensato non esistente. Inoltre, l'ente di cui non si può pensare il maggiore è di tale natura che non può essere pensato se non esiste anche nella realtà; poiché se esistesse nel solo pensiero non sarebbe l'ente di cui non si può pensare il maggiore; dunque, se un tale ente è pensato, è necessario che esista in realtà in tal modo

da non poter essere pensato non esistente. Ancora Anselmo afferma: «Tu sei tutto ciò che è meglio esista piuttosto che non esista»; ma ogni verità indubitabile è migliore di ogni verità dubbia; perciò a Dio si deve attribuire piuttosto l'essere indubitabile che l'essere dubitabile<sup>28</sup>.

Come si può osservare, san Bonaventura pone qui molta più attenzione al tema dell'*indubitabilità* dell'esistenza di Dio, piuttosto che al tema della sua *dimostrabilità*: infatti, egli riporta il ragionamento anselmiano proponendolo addirittura a ritroso di come lo ha esposto Anselmo. Come primo punto, infatti, viene presentata quella dichiarazione che, in Anselmo, costituiva invece la conclusione finale: «Ti ringrazio, Signore buono, poiché quello che prima credevo per tuo dono, ora lo comprendo...», che rappresenta cioè la preghiera di chiusura del quarto

---

<sup>28</sup> *Ibidem*: «Hoc idem monstratur tertia via sic. Omne verum, quod est adeo certum, quod non potest cogitari non esse, est verum indubitabile; sed Deum esse est huiusmodi: ergo etc. Prima per se nota est, secunda ostenditur multipliciter. Nam Anselmus, Proslogii capitulo quarto: “Bone Domine, gratias tibi, quia quod credidi prius, te donante, iam sic intelligo, te illustrante, ut si nolim te esse credere, non possim non intelligere”. Item, hoc ipsum probat Anselmus sic: Deus est quo nihil maius cogitari potest; sed quod sic est, quod non potest cogitari non esse, verius est, quam quod cogitari potest non esse: ergo si Deus est quo nihil maius cogitari potest, Deus non poterit cogitari non esse. Item, ens, quo nihil maius potest cogitari, est talis naturae, quod non potest cogitari, nisi sit in re; quia, si est in cogitatione sola, iam ergo non est ens, quo nihil maius cogitari possit: ergo si tale ens cogitatur esse, necesse est, quod tale ens sit in re, quod non posset cogitari non esse. Item, Anselmus: “Tu solus es quidquid esse melius est quam non esse”; sed omne verum indubitabile melius est quam omne verum dubitabile; ergo Deo magis est attribuendum esse indubitabiliter quam dubitabiliter».

capitolo, nonché dell'intera *Prima parte* del *Proslogion*. Come secondo punto, Bonaventura porta poi l'argomentazione di *Proslogion* 3, che ha per Anselmo una funzione corollaria e di approfondimento dei guadagni precedentemente ottenuti grazie all'*unum argumentum*. Soltanto al terzo punto si trova infine l'*argumentum* vero e proprio del *Proslogion* 2: e si può notare che la sua sintetica esposizione appare molto sommaria, quasi come se Bonaventura avesse voluto richiamare solo per brevi cenni un argomento già ben noto. È come se, in questa sede, al Dottore Serafico non interessasse entrare nei dettagli esplicativi di come procedono i vari passaggi della dimostrazione nella sua interezza, bensì abbia voluto focalizzare la sua trattazione esclusivamente sui guadagni e sulle conseguenze scaturite dall'esito di tale dimostrazione: ossia, il fatto che, grazie alla prova anselmiana, l'esistenza di Dio è, per l'appunto, una verità «così certa da non poter essere negata senza contraddizione», tale per cui «è una verità indubitabile».

In effetti, san Bonaventura appare qui molto più interessato a discutere di quel tema che si può denominare come “l'*impensabilità* della non esistenza di Dio”, che rappresenta il tema trattato da Anselmo in *Proslogion* 3 come un corollario derivante dall'*argumentum* di *Proslogion* 2. Tutto ciò non potrebbe essere forse indicativo del fatto che Bonaventura ritenesse l'esistenza di Dio così evidente da non necessitare di una dimostrazione, poiché la sua stessa evidenza la renderebbe indubitabile?

Questa era un'eventualità che era stata discussa anche da san Tommaso, il quale si era espresso in toni decisamente contrari. La posizione bonaventuriana è invece più complessa e sfumata, e quindi, senza avere la pretesa

di esporla con completezza in questa sede, la si tratteggerà utilizzando le parole stesse del Dottore Serafico. Nella dodicesima obiezione mossa contro la sua tesi per cui l'esistenza di Dio è una verità indubitabile, egli infatti considera proprio questo tipo di critica:

È inutile sforzarsi di provare quello che non è possibile mettere in dubbio. Se, dunque, nessuno può mettere in dubbio che Dio esiste, invano ci si sforza di provarlo. Allora, se i Padri e i Dottori della Chiesa non si sono sforzati invano di dimostrarlo, ne segue che di esso si può dubitare<sup>29</sup>.

Al che, Bonaventura risponde:

All'obiezione che asserisce che ci si sforza invano a provare ciò che nessuno mette in dubbio, c'è da rispondere che, come ormai è chiaro, questa verità non ha bisogno di essere provata a causa di una mancanza di evidenza intrinseca (ex parte sua), ma a causa di una mancanza di considerazione da parte nostra (ex parte nostra). Per cui simili ragionamenti sono piuttosto esercitazioni dell'intelletto che argomentazioni che offrono evidenza e palesano la verità stessa provata<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ibidem*: «Item, frustra nititur quis probare illud, circa quod non potest incidere dubitatio: si ergo Deum esse a nullo potest dubitari, frustra nititur quis illud ostendere: si ergo non frustra conati sunt Sancti et doctores illud ostendentes, constat, quod de ipso contingit dubitare».

<sup>30</sup> *Ibidem*: «Ad illud quod obiicitur, quod frustra quis nititur probare illud, de quo nemo dubitat; dicendum, quod, sicut iam patet, hoc verum non indiget probatione propter defectum evidentiae ex parte sua, sed propter defectum considerationis ex parte nostra. Unde huiusmodi ratiocinationes potius sunt quaedam exercitationes

Quando parla di «evidenza intrinseca» e di «mancanza di considerazione da parte nostra», sembra di ritrovare la stessa distinzione tommasiana tra il *per se notum quoad se* e il *per se notum quoad nos*: dunque, la verità dell'esistenza di Dio deve essere dimostrata non perché non sia già, in sé, dotata di evidenza, ma perché noi esseri umani possiamo giungere a riconoscerne la veridicità solo attraverso dei ragionamenti che ce la mostrino. Tuttavia, il giudizio bonaventuriano espresso nell'ultima frase appare piuttosto severo nei confronti delle dimostrazioni: difatti queste sarebbero utili soltanto nella misura in cui colmano le lacune e i difetti del nostro intelletto nel giungere al riconoscere l'evidenza certa della verità.

In questa prospettiva, dunque, tutte le dimostrazioni (sia quelle a posteriori, sia quella anselmiana), che pure il Dottore Serafico non manca di citare e usare (nella seconda via, menziona quelle a posteriori; e nella terza via, cita quella di Anselmo), hanno comunque soltanto un mero valore strumentale, in quanto cioè possono favorire nella mente dell'uomo il palesarsi dell'evidenza indubitabile dell'esistenza di Dio. E questo potrebbe suggerire che l'*evidenza indubitabile* di cui sta parlando Bonaventura sia qualcosa *di più* della semplice *evidenza dimostrativa*, intesa quale esito di un'argomentazione razionale. In effetti, in conformità con il cammino proposto nell'*Itinerario della mente a Dio*, dove nel corso del viaggio di elevazione vengono offerte al lettore tutte le prove dell'esistenza di Dio (nei primi due capitoli, quelle *extra se*, a posteriori; nel terzo capitolo, quelle *intra se*; nel quarto, l'accettazio-

---

intellectus, quam rationes dantes evidentiam et manifestantes ipsum verum probantum».

ne per fede nella Rivelazione; nel quinto, quella ontologica), appare chiaro che però l'obiettivo non si ferma alle conclusioni che quelle prove offrono. Bonaventura mira più lontano: nel sesto capitolo, infatti, parla di una visione beatissima della Trinità, contemplata in termini affettivi di "bene"; ed infine, nel settimo capitolo, raggiunge il rapimento mistico dell'anima, che si congiunge a Dio in un'unione d'amore.

Dunque, l'evidenza indubitabile di cui parla san Bonaventura è una tipologia di evidenza speciale, privilegiata, che ha già un carattere di tipo mistico: e quindi è riservata solo a coloro che hanno deciso di intraprendere un viaggio di ascesa personale, soggettivo e intimo, verso Dio. In quest'ottica, è chiaro che l'evidenza razionale – fornita dimostrativamente da una qualunque prova dell'esistenza di Dio – appare al santo come una mera tappa di un percorso più ampio, e non come già un esito, su cui sostare.

In una prospettiva ascetica, individuale e mistica, quindi, forse si può raggiungere un rapporto personale con Dio che sia assolutamente speciale, intimo e straordinario, per cui si può fare effettivamente esperienza – seppur in modo non pieno e duraturo – di un tipo di conoscenza "come Dio conosce sé stesso"<sup>31</sup>. Ovviamente, se si avesse

---

<sup>31</sup> Il tema della mistica è particolarmente ampio e complesso, e non è questa la sede per trattarlo esaustivamente, né si ha qui la pretesa di poterlo esaminare con la dovuta accuratezza. Pertanto, ci si limiterà ora a indicare con quale significato si utilizza qui il termine "mistico". Con esso, si vuole fare riferimento alla condizione di Grazia a cui ciascun credente può aspirare e accedere intessendo il suo personale rapporto di preghiera e comunione con Dio. Dunque, il termine non intende essere esclusivo, cioè non intende designare un percorso riservato a pochi privilegiati: al contrario, a ogni credente è potenzialmente data

la pretesa di affermare che *ogni uomo*, nella quotidianità, ha *immediatamente, spontaneamente e naturalmente* accesso a una conoscenza mistica del divino, questa sarebbe una pretesa decisamente inverosimile: Bonaventura infatti prospetta un avvicinamento a Dio che avviene per gradi, un itinerario appunto, ossia un vero e proprio cammino impegnativo da percorrere con tenacia e pazienza nel quale l'esperienza mistica di una conoscenza affettiva di Dio ne rappresenta il culmine e la meta. In questo senso, è del tutto giustificata la critica di Tommaso d'Aquino contro coloro che dichiarano completamente superflue le dimo-

---

la possibilità di accedere a un rapporto di Grazia con Dio – definibile appunto come “mistico” – concesso a ciascuno secondo specifiche e personali modalità scelte da Dio stesso. Dunque, la Rivelazione accolta dal credente dà delle capacità di *affectus*, ulteriori e compatibili con l'*intellectus*. Il termine “mistico” deve essere qui inteso in quest'accezione non esclusiva. La constatazione fattuale che non tutti i credenti raggiungono la medesima condizione (facendo così apparire la condizione mistica come riservata a pochi privilegiati) non contraddice la potenziale apertura originaria offerta dalla Grazia a chiunque. In aggiunta, bisogna precisare che non sempre e non necessariamente il rapporto mistico del credente con Dio si traduce in fenomeni clamorosi ed eccezionali, come visioni, apparizioni, locuzioni interiori, miracoli, estasi, o altri eventi soprannaturali di questo tipo: questi sono carismi e doni particolari, concessi da Dio a sua totale discrezione. Tali fenomeni speciali, che indubbiamente rientrano entro il tema della mistica, non la esauriscono però del tutto, e quindi non inficiano la possibilità di relazioni mistiche meno eclatanti, ma non per questo meno significative. In quest'ottica si precisa, dunque, il significato non-esclusivo del termine “mistico” qui utilizzato: nel vissuto quotidiano, ciascun rapporto di amore con Dio è, per il credente che lo sperimenta, intimo e straordinario, donandogli personalmente – nei modi e nelle forme decise discrezionalmente da Dio stesso – una conoscenza e una partecipazione mistica alla Grazia divina.

strazioni razionali, in quanto ogni uomo sarebbe già spontaneamente in possesso di un'evidenza mistica dell'esistenza di Dio.

Ciò nonostante, la storia ci racconta che anche il Dottore Angelico, un anno prima della sua morte, sperimentò in prima persona un evento di cui non parlò mai compiutamente con nessuno, e che lo spinse a smettere totalmente di scrivere e a stimare "come paglia" la sua pur immensa e inestimabile opera speculativa prodotta nell'arco di una vita. Questo sembra suggerire che, a proposito della conoscibilità di Dio, le posizioni espresse da san Bonaventura e da san Tommaso si distanziavano più nei toni e nei punti di enfasi, che non nella sostanza. La differenza era quindi più che altro nelle diverse prospettive scelte dai due autori: uno, più attento a prediligere il punto di vista razionale, accessibile all'uomo comune; l'altro, più propenso ad un'angolatura mistica, indirizzata a coloro che desiderano cercare di intraprendere anche un'ascesa intima e personale verso il divino.

Riassumendo. San Bonaventura parla di un'evidenza indubitabile del divino che renderebbe tutte le prove dell'esistenza di Dio (tanto quelle a posteriori, quanto quella ontologica) dei semplici strumenti: attraverso di essi si ascende verso una comprensione sempre più approfondita del divino, consentendo via via di contemplare anche attraverso l'*affectus* ciò che viene visto dall'*intellectus*; dunque, le prove argomentative dell'esistenza di Dio si collocano all'interno di un itinerario di profonda comprensione affettiva e mistica del divino, quali strumenti utili a favorire nell'uomo il palesarsi evidente e indubitabile di Dio. San Tommaso, invece, esclude questo tipo di cono-

scenza – evidente ed indubitabile – del divino, che di fatto renderebbe superflue le prove argomentative. Si sarebbe tentati di vedere queste due posizioni come antitetiche ed inconciliabili: ma, a mio avviso, così non è. Semplicemente, i due autori stanno valutando la questione da due angolature differenti, usando perciò anche la terminologia con accezioni differenti. Ovvero: san Tommaso parte da una prospettiva razionale, umana, normale, appartenente alla quotidianità e all'uso ordinario delle nostre facoltà intellettive. In questo contesto, egli ha ragione nel sostenere che gli uomini, in generale, non possiedono automaticamente e spontaneamente un'evidenza indubitabile dell'esistenza di Dio, la quale dev'essere pertanto dimostrata con argomentazioni razionali ed esperienziali, accessibili potenzialmente a chiunque. L'indagine di san Bonaventura, invece, ha un'angolatura che è già di tipo teologico e mistico (nell'accezione appena spiegata). In quest'ottica, egli parla di un'evidenza indubitabile dell'esistenza di Dio: ovviamente non ritenendo che ogni uomo *già* la possieda o che la debba possedere usualmente, quotidianamente e ordinariamente; bensì la prospetta come possibile meta di un intenso itinerario di Grazia. In questo contesto, egli dunque relativizza l'importanza delle dimostrazioni razionali dell'esistenza di Dio: esse sono certamente degli utili strumenti (e, difatti, egli le usa e le propone nelle varie tappe del suo itinerario); ma una volta che il mistico riesce a raggiungere la sua meta e perviene all'unione spirituale, speculativa e affettiva con Dio, allora raggiunge quella conoscenza evidente e indubitabile del divino che mette in secondo piano le esigenze connesse alle precedenti argomentazioni.

Non c'è incompatibilità tra la “prospettiva mistica”, bonaventuriana, e quella “più razionale”, tommasiana, perché la prima non esclude la seconda (né la seconda preclude la prima): anzi, il primo “tratto di strada” dell'itinerario è condotto insieme, di pari passo; dopodiché, una persona può decidere liberamente di proseguire nel rapporto di conoscenza del divino andando oltre a quelli che sono stati i guadagni speculativi, intraprendendo cioè anche un rapporto di conoscenza affettivo, spirituale, intimo e soggettivo. La conoscenza mistica (cui fa riferimento Bonaventura) si profila dunque come un ulteriore approfondimento nella conoscenza del divino, legata alla vita della Grazia, che si pone in continuità – non in conflitto – con la conoscenza razionale (cui fa riferimento Tommaso). E la riprova di tutto ciò – come ho appena ricordato – è stata data anche storicamente, quando lo stesso san Tommaso (esponente per antonomasia di una conoscenza razionale e argomentativa del divino) ha probabilmente intravisto un assaggio di quella ulteriore conoscenza anche personale e intima di Dio. Questo celebre esempio è dunque indicativo della piena compatibilità, e quasi complementarità, delle due prospettive: la via mistica prende potenzialmente l'avvio proseguendo lungo il solco tracciato dalla via razionale. La conoscenza mistica di Dio, dunque, non entra in conflitto con la conoscenza razionale (che anzi ne costituisce la base indispensabile), ma la spinge ad un livello più alto, più personale ed esistenziale.

Tornando però all'argomento anselmiano, analizziamo ora più in dettaglio come è stato effettivamente recepito e riportato da Bonaventura.

Nell'*Itinerario della mente a Dio*, il brano che più ricalca la prova anselmiana è quello esposto nel capitolo quinto, al punto tre:

Chi vuole contemplare Dio invisibile quanto all'unità dell'essenza volga attento lo sguardo prima di tutto sullo stesso essere e osservi che in se stesso è certissimo e non può esser pensato come non-essere, perché esso è l'essere purissimo, in perfetta opposizione col non-essere, così come il niente è in perfetta opposizione con l'essere<sup>32</sup>.

Sebbene questo brano venga considerato come l'espressione bonaventuriana dell'*unum argumentum* di Anselmo, in realtà non lo riproduce in maniera puntuale e precisa: esso rappresenta sì una forma di argomento ontologico, ma non conserva la struttura peculiare anselmiana. È mancante qualunque riferimento alla definizione gnoseologia di Dio come "I.Q.M." ("Ciò di cui non si può pensare nulla di più grande"), che è un dato indispensabile dell'originale *argumentum* anselmiano; così come manca completamente la strutturazione per assurdo impostata in chiave gnoseologica, con una comparazione concettuale tra l'ipotesi atea e l'ipotesi teista.

In questo brano, l'argomento viene ricondotto direttamente al principio di non contraddizione e potrebbe rappresentare, a mio avviso, l'esplicitazione di quella ulteriore prova che Mondin ha ravvisato all'interno della

---

<sup>32</sup> *Itinerarium mentis in Deum*, V, 3: «Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem primo defigat aspectum in ipsum esse et videat, ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse, sicut et nihil in plena fuga esse».

metafisica dell'essere di Tommaso<sup>33</sup>. In effetti possiamo notare dei notevoli punti di attinenza tra la "sesta via" dell'essere (l'argomento propriamente "ontologico" di san Tommaso) profilata da Mondin<sup>34</sup>, e questo argomento

---

<sup>33</sup> Cfr. B. MONDIN, *L'argomento «ontologico» nella metafisica dell'essere di san Tommaso d'Aquino*, «Archivio di Filosofia» 58 (1990), 1-3, pp. 161-171.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 162-163: «Non tutti sanno che san Tommaso non è affatto contrario ad un argomento "ontologico" concepito come dimostrazione dell'esistenza di Dio, a partire dalla perfezione dell'essere attuata in modo finito, partecipato e gerarchico negli enti. Anzi nei molteplici argomenti elaborati dall'Aquinate per provare l'esistenza di Dio, quello "ontologico" è l'argomento che si intona perfettamente con la sua metafisica, la quale, come hanno mostrato C. Fabro, E. Gilson, J. Maritain, L. De Raeymaeker, J. de Finance, è essenzialmente una metafisica dell'essere. Quando si parla delle prove tomistiche dell'esistenza di Dio si fa sempre riferimento alle celebri Cinque Vie della *Summa theologiae*. Ma san Tommaso conosce anche un'altra via, che merita più di tutte il nome di "tomistica", perché ha per autore lo stesso san Tommaso, ed è la via che, come s'è detto, corrisponde direttamente alla sua metafisica dell'essere. Questa via tomistica si può correttamente chiamare ontologica, in quanto conduce a Dio mediante un accurato esame del rapporto degli enti con l'essere. Diversamente dalla prova ontologica di sant'Anselmo che è una prova a priori e ricava l'esistenza di Dio direttamente dalla definizione della sua essenza, la prova tomistica è a posteriori: essa presuppone una determinata idea dell'essere – inteso come perfezione assoluta – ma poi procede a posteriori, dall'esame del rapporto degli enti con l'essere, che è un rapporto di finitezza, di partecipazione e di gradualità. Così la finitezza, la partecipazione e la gradualità si configurano come tre modalità della prova ontologica tomistica. La prova ontologica tomistica ha carattere "induttivo" (a posteriori), perché tale è, secondo l'Aquinate, l'indole della ricerca metafisica: essa muove dagli effetti per risalire alle loro cause. È la *via resolutionis* che si contrappone alla *via compositionis*, propria della teologia, la quale muove dai principi primi, dalle cause per andare verso gli effetti».

dell'Essere purissimo di san Bonaventura. Difatti, nel momento in cui si perviene a definire Dio come *Esse ipsum subsistens*, o come *Esse purissimum*, cosa accadrebbe se si volesse dichiarare "Dio non esiste"? Ebbene, la risposta qui data da san Bonaventura (che ricorre al principio di non contraddizione per confutare la possibilità di una tale dichiarazione atea) sarebbe la stessa logica risposta che potrebbe verosimilmente dare anche san Tommaso.

A conferma di questo, si può leggere la continuazione di Bonaventura, immediatamente successiva a quanto ha appena detto:

Come dunque l'assoluto niente non ha nulla dell'essere né delle sue modalità, così al contrario anche l'essere non ha nulla del non-essere, né in atto né in potenza, né oggettivamente né soggettivamente. Il non-essere è semplicemente mancanza di essere e quindi si comprende solo se ci si riferisce all'essere. L'essere invece non si comprende per mezzo di qualcos'altro: perché tutto ciò che si comprende, lo si comprende o come non-ente o ente in potenza o ente in atto. Se il non-ente si comprende solo per mezzo dell'ente, e l'ente in potenza solo con l'ente in atto, e l'essere designa l'atto puro dell'ente, bisogna dire che l'essere è ciò che per primo è inteso dall'intelletto e che tale essere è la stessa cosa dell'atto puro. Ora questo non è un essere particolare, il quale è limitato e misto a potenza; né l'essere analogo, perché questo non ha nulla dell'atto, in quanto non esiste affatto. Rimane dunque che quell'essere è l'essere divino<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> *Itinerarium mentis in Deum*, V, 3: «Sicut igitur omnino nihil habet de esse nec de eius conditionibus; sic econtra ipsum esse nihil habet de non-esse, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei nec secundum aestimationem nostram. Cum autem non-esse

Per esplicitare la contraddittorietà logica della tesi “Dio non esiste”, e quindi l’impensabilità della non esistenza di Dio, Bonaventura ricorre nientemeno che a una terminologia tipicamente aristotelica (e tomistica) quale è quella dell’essere in atto e in potenza.

Si giunge così, infine, a una conclusione quasi sorprendente: uno dei principali critici medievali di Anselmo (quale è stato Tommaso), e uno dei principali sostenitori (quale è stato Bonaventura), hanno interpretato la prova del *Proslogion* praticamente allo stesso modo.

Entrambi l’hanno letta in senso *ontologico* (nel vero significato del termine, cioè partendo da una definizione di Dio ontologica per antonomasia, in quanto inteso appunto come “Essere”); ed entrambi l’hanno imperniata sul principio di non contraddizione. La differenza è che – riformulata in questi termini – Tommaso non l’ha più (giustamente) attribuita ad Anselmo: e viene invece vista (nella rigorosa analisi di Mondin) come una sorta di “sesta via”, o come una “strada maestra” di cui le “cinque vie” sono delle specificazioni, delle corsie. Viceversa, Bonaventura non l’ha annoverata tra le prove a posteriori, e in virtù della sua presunta aprioricità l’ha invece attribuita ad Anselmo, disattendendone però le specificità.

---

privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse; esse autem non cadit per aliud, quia omne, quod intelligitur, aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. Si igitur non-ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu; et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est actus purus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum».

Il problema che ha coinvolto entrambi gli autori, dunque, è a monte di tutto. Ovvero: l'interpretazione tradizionale della prova la descrive come una *prova ontologica* (basata cioè su una definizione che si impegna ontologicamente a descrivere *come Dio è*, definendolo nei termini di "Essere, Ente maggiore di tutti, etc."); e come una *prova a priori* (ossia, si ritiene che la definizione di Dio sia un concetto puro della mente, innato o proveniente da qualche illuminazione). L'autentico *unum argumentum*, al contrario, è stato esposto da Anselmo come una *prova gnoseologica* (basata cioè su una definizione di *come Dio viene pensato* concettualmente nella nostra mente, definendolo dunque nei termini di "I.Q.M."). Inoltre, Anselmo non ha mai detto che questa definizione dovesse avere una provenienza innata, a priori, o pervenutaci per illuminazione, o per fede.

Ora: a causa del fraintendimento di questi due punti-chiave della prova, ciascuno dei due autori ha recepito (e/o criticato) l'interpretazione tradizionale della prova, e non l'autentica prova anselmiana: cosicché è curiosamente accaduto che tanto la principale divergenza tra i due autori (a proposito dell'aprioricità della conoscenza del divino), quanto il loro maggior potenziale punto di accordo (a proposito dell'ontologicità della definizione), avessero in effetti ben poco a che vedere con ciò che Anselmo aveva davvero inteso dire con l'*unum argumentum*.

In altre parole: il vero *unum argumentum*, liberato da equivoci interpretativi, sarebbe risultato accettabile per entrambi: sia per Tommaso, che non l'avrebbe più visto come un argomento a priori; sia, a maggior ragione, per Bonaventura, per il quale avrebbe comunque costituito

un utile strumento speculativo e razionale utilizzato per una mira ben più alta e ardita, ossia per giungere, in una prospettiva mistica, a un tipo di evidenza contemplativa assolutamente indubitabile dell'esistenza di Dio, sperimentata in forma di amore.