

## Antropologia ed etica in San Bonaventura

di **Silvio Brachetta**

*Antropologia - Unità di intelletto e volontà con l'anima umana*

Come accennato nell'esposizione generale della tesi<sup>1</sup>, non esiste un trattato di Bonaventura dedicato interamente alla morale. Però si può senz'altro trarre una dottrina etica antropologica bonaventuriana ed una teologia morale, estraendo dalla sua opera tutto quello che fa riferimento alla speculazione sulla morale.

Interessanti i lavori, a questo riguardo di Francesco Corvino, Leone Veuthey e Vincenzo Cherubino Bigi. Di seguito li espongo, assieme ad altri.

Il testo del Corvino sembra più convincente, per una presentazione sintetica del pensiero morale del Serafico.

Il Corvino è convinto che non si possa «interpretare correttamente il pensiero di Bonaventura» senza innanzitutto descriverne la posizione rispetto al tema della fede. Dal momento, poi, che la fede non può prescindere da una speculazione sulla scienza antropologica, il Corvino pone come chiave d'interpretazione proprio l'antropologia bonaventuriana.

L'uomo, secondo Bonaventura, è concepito come un «microcosmo» in posizione centrale nel cosmo<sup>2</sup>, «tra Dio e le altre creature a lui inferiori»<sup>3</sup>. Sullo stesso piano degli angeli, l'uomo si distingue dalle altre creature in quanto vera immagine<sup>4</sup> divina.

Il Corvino descrive quindi l'uomo bonaventuriano secondo altre tre categorie assai convincenti: «coscienza dell'universo», «fine al quale sono ordinate le creature irrazionali» e «cooperatore» di Dio<sup>5</sup>.

Questa prima analisi vuole rapportare fedelmente la dottrina sull'uomo a quanto ci viene dalla Rivelazione. Al Dottore francescano sta a cuore principalmente rendere intelligibile il dato della fede e non, viceversa, comporre una propria dottrina autonoma che possa prescindere dalla Rivelazione.

Non bastava, comunque, questa descrizione per un'analisi completa sulla natura umana. Certamente la categoria «imago» costituisce il più importante elemento in merito alla descrizione sostanziale dell'umana natura. Ma non si poteva ignorare anche un contributo personale alla sistemazione di altre due categorie sulle quali l'antichità filosofica e teologica<sup>6</sup> aveva espresso brillanti linee interpretative: l'anima ed il corpo.

A questa tradizione di pensiero, che almeno in Occidente ha la propria origine nella filosofia greca, Bonaventura s'ispira e pone diverse ed eleganti soluzioni, circa il rapporto tra il componente umano materiale (corpo) e quello immateriale (anima).

Dalla dottrina aristotelica trae l'idea dell'«ilemorfismo», secondo cui la sostanza di qualsiasi ente materiale è un *sinolo* di *materia* e *forma*<sup>7</sup>. Non solo, ma sposa anche la tesi di Avicenna<sup>8</sup>, che estende l'idea aristotelica anche alle sostanze spirituali<sup>9</sup>.

L'ilemorfismo bonaventuriano, però, non coincide con quello aristotelico: il Serafico precisa che la «materia» delle sostanze spirituali è da considerare «materia metafisica», cioè puro principio potenziale.

---

<sup>1</sup> Vedi c. 1, p. 9.

<sup>2</sup> Riferimento al cristocentrismo.

<sup>3</sup> F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, op.cit. p. 241.

<sup>4</sup> *imago*.

<sup>5</sup> F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, op.cit. p. 241.

<sup>6</sup> A cominciare dai tempi di Socrate, l'umanità non ha più rinunciato ad interrogarsi filosoficamente su sé stessa, sulle categorie della persona, dell'anima, del corpo, della libertà. O sulle ragioni del proprio soffrire e morire. In altre parole, l'antichità ha creato i presupposti per la nascita delle discipline filosofiche dell'etica, dell'antropologia e della psicologia. Con l'avvento dell'era cristiana tali discipline furono investigate principalmente dalla teologia.

<sup>7</sup> Sinolo: materia unita alla forma. Cfr. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, op.cit. p. 253.

<sup>8</sup> «ilemorfismo universale».

<sup>9</sup> Quindi, anche l'anima.

Egli concepisce, così, l'anima come una «composizione ilemorfica universale», composta cioè di una "materia metafisica" e una "forma" metafisica per definizione<sup>10</sup>, mentre per Aristotele la materia è unicamente sensibile.

Ne consegue che «la forma che realizza un essere» non può essere semplicemente costituita da materia sensibile e forma metafisica. Piuttosto, si ha una forma metafisica ultima che si unisce ad una materia «già dotata di forme subordinate»: è il concetto bonaventuriano di «pluralità delle forme»<sup>11</sup>.

Cade, quindi, il concetto di «compattezza dell'essere individuale», espresso dal sinolo, almeno com'era inteso da Aristotele. Bonaventura, infatti, prevede la succitata «pluralità delle forme»; e questa pluralità «sembra essere in contrasto con questo concetto [il sinolo - ndr]»<sup>12</sup>.

In ogni caso, Bonaventura definisce l'anima come «forma sostanziale del corpo umano», concordando con il pensiero di Aristotele. Anima e corpo, dunque, unite ilemorficamente a formare la sostanza della persona, detta altrimenti natura umana<sup>13</sup>.

Rimaneva ora, prima di introdurre il discorso morale sulla libertà e la legge, il problema di proporre una soluzione personale circa la sistemazione delle ultime due categorie, senza le quali non si può dare una descrizione esaustiva della natura umana: *ragione* e *volontà*. È chiaro, anzi, che non è possibile proporre un'antropologia, se non si definiscono ragione e volontà, nonché il reciproco rapportarsi nel riferimento all'anima umana.

Tali due categorie - ragione e volontà - furono oggetto di particolare interesse investigativo da parte dei teologi e filosofi dell'epoca, tanto da indurre i suddetti studiosi a prendere posizioni a volte radicali e a dividersi in scuole di pensiero.

La soluzione di Bonaventura, però, non è ascrivibile alla scuola francescana. O, almeno, non interamente perché, come dimostra il Corvino, l'esegesi del santo Dottore può solo grossolanamente definirsi "volontarista" che è, appunto, la posizione generalmente assunta dai francescani.

Brevemente, la gnoseologia bonaventuriana prevede per l'uomo due nature: l'angelica, rappresentata dalla *potentia intellettiva* (ragione) e l'animale, rappresentata dalla *potentia affettiva* (volontà).

Ragione e volontà, quindi, non sono accidenti separati dall'essenza dell'anima, ma sono potenze - assolutamente omogenee tra loro - che «non si differenziano dall'essenza dell'anima»<sup>14</sup>.

Sono anzi talmente omogenee da non poter quasi ammettere una loro differenza sostanziale. Bonaventura offre un esempio molto singolare: «[...] un carpentiere possiede strumenti diversi per compiere operazioni diverse, come la scure per tagliare ed il martello per battere, nondimeno può servirsi della stessa scure sia dalla parte della lama per tagliare sia dalla parte opposta alla lama per sostituire il martello. [...]»<sup>15</sup>.

Ragione e volontà, dunque, come due operazioni dello stesso utensile; due strumenti del medesimo dispositivo. Se si tiene conto di questa conclusione, non ha più molto senso parlare di volontarismo bonaventuriano, perché è chiaro che laddove c'è una riflessione sulla volontà è presente, seppure occulto, il riferimento alla ragione, proprio a motivo dell'intima unione tra le due potenze.

Più tecnicamente, si può affermare che ragione e volontà si «sussumono per riduzione [*reductio*]» sotto l'essenza dell'anima<sup>16</sup>.

### *Libertà, necessità, precetto - Il primato dell'amore*

Da queste conclusioni antropologiche e psicologiche è possibile ora definire la dottrina morale bonaventuriana<sup>17</sup> che, sempre a parere del Corvino è il «punto d'arrivo dell'antropologia di Bonaventura»<sup>18</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, op.cit. p. 253 ss.

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.* p. 256 ss.

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.* p. 257.

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.* p. 262.

<sup>14</sup> Cfr. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, op.cit. pp. 274-275.

<sup>15</sup> *II Sent.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 1 concl. Cit. in F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, op.cit. pp. 276, 277.

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 276

È da premettere che il tema della libertà rappresenta per il santo Dottore, così come per la maggior parte dei pensatori medievali, l'elemento fondante di ogni disciplina antropologica. Questa convinzione è legata tanto al riconoscimento dell'idea di una libertà assolutamente centrale nella cultura cristiana, quanto all'opera di contrasto dei teologi cristiani nei confronti del necessitarismo della filosofia araba<sup>19</sup>.

Sempre a proposito di antropologia, l'«imago», che rende simile l'uomo a Dio, può essere invocata anche per affermare che la libertà umana è analoga<sup>20</sup> alla libertà di Dio. È principalmente per il libero arbitrio che si afferma che l'anima è immagine di Dio<sup>21</sup>.

Se poi si tiene conto che ragione e volontà sono sussunti sotto l'essenza dell'anima, come scritto poc'anzi, non vi può essere che questa conseguenza ragionevole: il «libero arbitrio» è «la sintesi di ragione e volontà»<sup>22</sup>.

Quindi, il mistero della libertà è intimamente connesso con il mistero dell'unione sostanziale di ragione e volontà.

Bonaventura aveva parlato del libero arbitrio, in modo abbastanza esauriente, nel *Breviloquium*, che rappresenta «una sorta di essenziale compendio della teologia bonaventuriana», secondo l'espressione di Letterio Mauro che introduce l'edizione latino-italiana dell'opera<sup>23</sup>. Mauro definisce il libero arbitrio, secondo il pensiero bonaventuriano espresso nel *Breviloquium*, come «una capacità operativa della ragione e della volontà»<sup>24</sup>. In questo, credo che concordi con la definizione data dal Corvino.

Mauro precisa che «nel libero arbitrio si attua quel concorso di ragione e volontà [...] da cui ha origine l'atto di scelta»<sup>25</sup>. È importante questo assunto, perché esclude che possa esserci libero arbitrio, laddove una delle due facoltà - ragione o volontà - sia assente.

Nemmeno potrebbe, la singola facoltà, esercitare quel *dominium* che «diviene possibile grazie alla loro collaborazione»<sup>26</sup>. Il *dominium* è qui inteso come l'uomo che dispone di sé stesso.

C'è un altro punto fermo, a proposito della dottrina bonaventuriana del libero arbitrio. E cioè che esso è «assolutamente immune da coazione»<sup>27</sup>.

La coazione è l'atto di costringere e, dato che il libero arbitrio è appannaggio tanto dell'uomo quanto di Dio<sup>28</sup>, risulta che Dio è esente da coazione, così come qualsiasi sua creatura intelligente.

Va detto, inoltre, che Bonaventura trae il concetto di libero arbitrio dalla dottrina anselmiana che così lo definisce: «La capacità di conservare la rettitudine della volontà per sé stessa»<sup>29</sup>.

---

<sup>17</sup> In particolare la dottrina sul libero arbitrio.

<sup>18</sup> F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, op.cit. p. 283.

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.* p. 342.

<sup>20</sup> Circa l'uso del termine "analogia" (*analogia entis*), il Serafico si ispira alla tradizione aristotelica: laddove, cioè, il rapporto tra immanente e trascendente non è univoco, né equivoco, ma analogo. *Analogia entis*: dispositivo metafisico secondo cui il rapporto tra l'essere di Dio e quello umano non è né univoco (identico: es. l'uomo è Dio), né equivoco (diverso: es. l'uomo non ha nulla a che fare con Dio), ma analogo (es. l'uomo partecipa all'essere di Dio). Cfr. ad es. S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. II, La Scuola, Brescia 1964, p. 17: «Il termine univoco dice la stessa cosa [...] di tutti i soggetti dei quali si predica. [...] Il termine equivoco dice [...] contenuti affatto diversi quando è applicato a soggetti diversi. [...] Il termine analogo dice, dei soggetti dei quali è predicato, un contenuto in parte uguale e in parte diverso [...]».

<sup>21</sup> F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, op.cit. p. 283.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> SAN BONAVENTURA, *Opere*, vol. V/2 (Opuscoli teologici/2), a cura L. MAURO - M. APREA - L. MAURO - A. STENDARDI - J. GUY BOUGEROL, Città Nuova, Roma 1995, p. 7.

<sup>24</sup> SAN BONAVENTURA, *Itinerario dell'anima a Dio. Breviloquio*, a cura L. MAURO, Rusconi, Pavia 1984, p. 59. (*Brevil.* II 9, 8). Da qui in poi uso l'abbreviazione *Brevil.*, sottintendendo l'opera succitata, le cui specifiche sono riportate nella Bibliografia (c. 9) e l'indicazione della p. si riferisce a questa edizione.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Sempre secondo la dottrina bonaventuriana. Cfr. *Brevil.* II 9, 8.

Laddove solo Dio può ridare all'uomo la rettitudine perduta della volontà. Ebbene: il libero arbitrio anselmiano è la capacità di conservare questa rettitudine.

Volendo, comunque, sintetizzare e riassumere la posizione di Sant'Anselmo circa il libero arbitrio, si può dire che la libertà decisionale non dipende dalla scelta tra il bene ed il male. Se così fosse, Dio non sarebbe libero, perché la sua volontà è rivolta unicamente al bene.

Anselmo, piuttosto, associa la libertà personale alla capacità di conservare, come accennato, la volontà retta, ovvero orientata al bene.

In questo quadro, il peccato, chiaramente, assume un ruolo di contrasto al libero arbitrio<sup>30</sup>.

Francesco Corvino aggiunge, circa la parentela dottrinale tra Anselmo e Bonaventura, che quest'ultimo rafforza il concetto di *potestas*<sup>31</sup> e lo estremizza, mutandolo in *dominium*<sup>32</sup>.

Insomma, Bonaventura intende che non vi è libertà, se non quando vi è un pieno dominio «sia rispetto all'oggetto sia rispetto al proprio atto»<sup>33</sup>.

In quest'ottica, una persona indecisa, ondivaga, non determinata, difficilmente può dirsi libera o liberata.

Date queste premesse, si deve adesso ricercare se Bonaventura abbia risposto o abbia almeno abbozzato una riflessione sulla seguente questione: è possibile teorizzare una sintesi tra libertà e precetto o, comunque, ricercarne un qualche nesso?

Come infatti dare ragione dell'incompatibilità che sembra contrapporre la legge umana o divina alla libertà? Sembra cioè che la *necessità* assoluta che fonda le leggi o i precetti umani e divini contraddica la natura stessa della libertà, che concepiamo come avversa ad ogni necessità e ad ogni coazione.

D'altra parte, il concetto di *dominium* introduce indubbiamente un elemento di coazione, se non esterno alla persona, almeno della persona su sé stessa.

In effetti, Francesco Corvino manifesta il problema: «Se si ammette infatti che Dio è del tutto libero, e può mutare a suo piacimento il corso degli eventi e le leggi che regolano il mondo naturale, tutta la natura e il divenire diventano inintelligibili e incomprensibili; d'altra parte, se le leggi che regolano l'universo sono immutabili, come si può affermare che Dio è libero?»<sup>34</sup>.

Riporta pure la soluzione<sup>35</sup> proposta da Bonaventura, il quale distingue due tipi di *necessità*: «la necessità della coazione e la necessità dell'immutabilità. Egli [Bonaventura - ndr] sostiene che Dio è del tutto libero dalla necessità della coazione [...] Invece non contraddice alla libertà di Dio la necessità dell'immutabilità, perché questa non significa altro che la volontà di volere, cioè il dominio sui propri atti, la capacità di realizzare il fine prefissato»<sup>36</sup>. Ovvero, esiste una necessità originata dall'obbligo del precetto ed una necessità che procede dall'immutabilità di una libera decisione volontaria.

A questo proposito, traduco la parte più significativa della proposizione di Bonaventura: «[...] l'arbitrio si dice libero non perché si possa volere in modo che si voglia anche l'opposto al volere, ma perché tutto quello che si vuole tende al suo stesso dominio, perché così vuole

---

<sup>29</sup> «*Quod potestas servandi rectitudinem propter ipsam rectitudinem sit perfecta deffinitio libertatis arbitrii.*» In: ANSELMO D'AOSTA, *Dialogus de libero arbitrio*, III (MPL 158, 494).

<sup>30</sup> Per un sunto della dottrina anselmiana sul libero arbitrio cfr. M. B. B. FUMAGALLI - M. PARODI, *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Laterza, Bari 2000, p. 163. O anche cfr. G. REALE - D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, vol. 1, La Scuola, Brescia 2000, p. 381.

<sup>31</sup> Vedi nt. 161.

<sup>32</sup> F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, op.cit. p. 285.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, op.cit. p. 288.

<sup>35</sup> «*Cum enim duplex sit necessitas, videlicet coactionis et immutabilitatis, necessitas coactionis repugnat libertati arbitrii, necessitas vero immutabilitatis non, pro eo quod arbitrium dicitur liberum, non quia sic velit hoc ut possit velle eius oppositum, sed quia omne quod vult appetit ad sui ipsium imperium, quia sic vult aliquid ut velit se velle illud; et ideo in actu volendi se ipsum movet et sibi dominatur, et pro tanto dicitur liberum, quamvis immutabiliter ordinetur ad illud.*» (II Sent. d. 25, p. 1, a. un., q. 2 concl.). Cit. in F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, op.cit. p. 290.

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 288.

qualcosa che voglia volere. E perciò nell'atto di volizione [l'arbitrio] muove e domina sé stesso. Pertanto, si dice libero, sebbene ordinato immutabile a quello»<sup>37</sup>.

Il Corvino, a mio avviso, interpreta correttamente: «[...] essere liberi non significa volere e disvolere momento per momento, ma significa avere la capacità e la forza di realizzare fino in fondo ciò che si è deciso liberamente»<sup>38</sup>.

Questo *dominium*, allora, rappresenta evidentemente una «necessità di immutabilità», senza la quale la persona - creatura o Creatore - sarebbe vincolata nell'esercizio della propria volontà. Questa riflessione permette di chiarificare il rapporto tra libertà e volontà.

In condizioni di vita normali, durante l'agire quotidiano, ognuno tende ad esercitare la propria volontà più liberamente possibile. In genere, non si ha nessun turbamento o irritazione quando, tra il progetto di fare qualcosa e la sua realizzazione effettiva, si frappone una catena di atti necessari, che tale proponimento comporta.

Non interessa a nessuno, ad esempio, il constatare che, dopo aver deciso di andare in montagna, ci si debba servire necessariamente<sup>39</sup> e coattivamente di un qualche mezzo di trasporto. Non a causa di una tale coazione ci si reputa schiavi ma, viceversa, si è convinti di avere esercitato liberamente la propria volontà. Questa convinzione non cancella il verificarsi di una concreta coazione verso sé stessi, che Bonaventura definisce *sui ipsium imperium*<sup>40</sup>.

Tutto sommato, adesso la questione è più chiara. Non è più un paradosso ritenere che all'attuazione di un progetto o proponimento personale possa essere associata quella che Bonaventura chiama «necessità di immutabilità» dove, appunto, è immutabile il proponimento di realizzare un progetto.

Se, al contrario, non fosse presente questo dominio, questo *imperium* su noi stessi, una qualsiasi contingenza, un qualsiasi moto affettivo, distruggerebbe l'intenzione ed il progetto non si potrebbe realizzare. Se così fosse, come potrei dirmi libero di avere esercitato una mia volontà?

C'è un'ulteriore argomento che supporta quanto detto, relativo al rapporto libertà-immutabilità del volere.

Leone Veuthey offre, nell'opera postuma già segnalata<sup>41</sup>, una ulteriore chiarificazione. Quando Bonaventura parla di "libero arbitrio" attribuisce il sostantivo "arbitrio" alla ragione e l'aggettivo "libero" alla volontà<sup>42</sup>. L'arbitrio può essere usato come sinonimo di giudizio, ed è appunto la ragione che esprime giudizi, mentre dalla volontà viene «la libertà stessa della scelta»<sup>43</sup>.

A differenza del Corvino, il Veuthey parla espressamente di «volontarismo» bonaventuriano, sottolineando però che tale volontarismo è diverso da quello inteso e definito da Duns Scoto e dal nominalista Guglielmo di Ockham, perché in Bonaventura c'è il «primato dell'amore e dell'affetto»<sup>44</sup>.

Descrivo più in dettaglio come Veuthey giunga a questa conclusione e cosa possa significare «primato dell'amore».

L'ambito della ragione<sup>45</sup> nel libero arbitrio è quello del giudizio tra bene e male. In questa operazione non c'è libertà, perché si tratta solo di conoscere l'oggetto tramite l'intelligenza<sup>46</sup>.

«La volontà è attratta dal bene», anzi è «l'appetito del bene o di ciò che sembra bene»<sup>47</sup>. Ci sono però due tipi di volontà o appetiti: la volontà o appetito «naturale (o «istintivo»)» e la

---

<sup>37</sup> Tr. del brano, di cui alla nt. 167.

<sup>38</sup> F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, op.cit. p. 288.

<sup>39</sup> Qua la necessità è riferita unicamente all'immutabilità della volontà. Ricordo, peraltro, che Bonaventura è contrario a qualsiasi nozione di fatalismo o necessitarismo. Cfr. § 4.2, p. 44.

<sup>40</sup> «Il suo stesso dominio». Cfr. nt. 167, p. 48.

<sup>41</sup> Vedi nt. 104, p. 33.

<sup>42</sup> «*Arbitrium est ipsius rationis, libertas vero ipsius voluntatis*» (*II Sent.* d. 25, p. 1, a. un. q. 3, concl., II, 598 b. 1. C). Cit. in L. VEUTHEY, *La filosofia cristiana di San Bonaventura*, op. cit. p. 101.

<sup>43</sup> *Ibid.* p. 101.

<sup>44</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 219-228.

<sup>45</sup> In questo caso, ragione pratica.

<sup>46</sup> Cfr. L. VEUTHEY, *La filosofia cristiana di San Bonaventura*, op. cit. pp. 100,182.

<sup>47</sup> *Ibid.* p. 100.

volontà o appetito «deliberato (o «elettivo»)», dove l'«istintivo» è comune tanto all'uomo quanto alla bestia<sup>48</sup>.

Anche la bestia è attratta dal bene<sup>49</sup>, ma non per questo la consideriamo libera, ma schiava del proprio istinto.

Veuthey, a questo punto, descrive la specificità umana della «volontà elettiva o deliberata», perché è in essa che sembrerebbe esplicitarsi la vera libertà intesa dal Serafico. In sostanza il Veuthey si chiede come mai la volontà umana è libera, dal momento che tanto l'uomo (volontà elettiva) quanto l'animale (volontà naturale) obbediscono, "trascinati" «necessariamente da ciò che le sembra [alla volontà] migliore»<sup>50</sup>.

La risposta la fa dare direttamente al Dottore Serafico, anche se ammette che la soluzione non è stata sviluppata completamente: «Quella potenza sola è libera, che ha il pieno dominio sia del suo oggetto come del suo atto. Ma quella sola ha il pieno dominio ed è dunque libera, che non sia limitata all'appetito di un bene particolare, ma sia invece aperta a tutti i beni»<sup>51</sup>.

Il Veuthey si concentra sulla seconda parte del periodo e conclude che mentre l'animale è attratto necessariamente da uno dei pochi beni che immediatamente trova a disposizione, la volontà umana «è aperta a tutti i beni, all'infinito» e «dunque nessun bene particolare e finito l'attira necessariamente»<sup>52</sup>. Addirittura la volontà umana, dinnanzi ad un bene finito, può «rinunciare a volerlo»<sup>53</sup>.

Pur non giungendo, quindi, alla sintesi di Scoto, che caratterizzerà la Scuola francescana, ossia «la volontà vuole, perché vuole»<sup>54</sup>, Bonaventura è comunque convinto che «la volontà si muove sempre liberamente»<sup>55</sup>. Per questo motivo dicevo che, qualunque indagine si possa fare sulla libertà intesa in senso bonaventuriano, si deve sempre tenere conto che la libertà della scelta non è mai da considerare preclusa in alcun modo.

Se mai però lo stesso Veuthey vede - come in effetti lo vede - nel volontarismo bonaventuriano una netta diversificazione dalle future posizioni indifferentistiche e nominalistiche di Scoto e di Ockham, si deve ritenere che la libertà di Bonaventura, ferma restando l'attività operativa della ragione, debba avere una qualche diversificazione da quella della Scuola francescana in generale.

Innanzitutto l'autore contemporaneo ricorda la psicologia antropologica bonaventuriana, che prevede un'armonia tra le due potenze dell'anima<sup>56</sup>. Ne consegue che il volontarismo di Bonaventura non può fondarsi su un «primato della volontà», ma su un «primato dell'amore», dove l'amore ha in sé tutte le potenzialità della ragione e della volontà. Ragione e volontà, come ricordato, concorrono al processo conoscitivo umano, che investe ogni facoltà della persona: «Non v'è perfetta conoscenza fuori dell'amore»<sup>57</sup>.

È da notare, inoltre, che sia il Corvino, sia il Veuthey parlano di un *dominium* o *imperium* della volontà su sé stessa e sul giudizio.

Sulle medesime interpretazioni di fondo si sviluppa la riflessione di padre Vincenzo Cherubino Bigi, frate minore ed esperto nel variegato universo delle fonti francescane.

Nella sua opera sul pensiero bonaventuriano<sup>58</sup>, affronta il tema della libertà, tenendo presente il concetto di «impero della volontà» e ricordando la presa di distanza del Serafico dalla concezione, prima aristotelica e poi tomista-domenicana, secondo la quale è il «giudizio della ragione» la «causa dell'atto libero»<sup>59</sup>. Differente è quindi la tipicità del pensiero domenicano, in generale, non accettato dai francescani: il completo affidamento all'autonomia della *ratio*, che

---

<sup>48</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>49</sup> O meglio, dai beni naturali.

<sup>50</sup> Cfr. L. VEUTHEY, *La filosofia cristiana di San Bonaventura*, op. cit. p. 102.

<sup>51</sup> *II Sent.* d. 25, p. 1, a. un. q. 1, concl., II, 593 a. Cit. in L. VEUTHEY, *La filosofia cristiana di San Bonaventura*, op. cit. p. 102.

<sup>52</sup> Cfr. L. VEUTHEY, *La filosofia cristiana di San Bonaventura*, op. cit. p. 102.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> «*volutas vult, quia vult*» cfr. *Ibid.*

<sup>55</sup> «*voluntas semper libere movetur*» cfr. *Ibid.*

<sup>56</sup> Ragione e volontà.

<sup>57</sup> Cfr. L. VEUTHEY, *La filosofia cristiana di San Bonaventura*, op. cit. pp. 220-224.

<sup>58</sup> V. CHERUBINO BIGI, *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1988.

<sup>59</sup> *Ibid.* p. 254.

avrebbe un potere infinito di convincimento e, pertanto, referente quasi automatico per l'adeguamento della volontà.

Detto questo, però, anche il Cherubino Bigi sottolinea il pericolo di un'interpretazione erronea del "volontarismo" bonaventuriano. Confermata la grandissima intimità che lega *ragione* e *volontà*, sussunte nell'essenza dell'anima, conferma che l'«atto di libertà» è l'«atto fontale per cui si *vuole* volere e si *vuole* discernere; è dunque l'atto che *muove* la ragione e la volontà; è l'atto massimamente *attivo* [...]»<sup>60</sup>.

Considerato, allora, che ragione e volontà sono potenze dell'anima (e non atti), è chiaro che Cherubino Bigi si riferisce a qualcosa che supera la ragione e la volontà e, di conseguenza, supera lo stesso volontarismo francescano o intellettualismo domenicano.

Lo stesso S. Tommaso, ricorda il Cherubino Bigi, non ammette altra potenza spirituale nell'anima, se non ragione e volontà, mentre San Bonaventura giunge a ritenere l'atto della libertà il più spirituale, nella persona umana<sup>61</sup>.

Cos'è dunque quest'atto di libertà, dal momento che è da considerare anteriore e fontale rispetto al "potere" della ragione e della volontà? È semplicemente un «prepotere» o una «prepotenza di dominio sull'atto e sull'oggetto»<sup>62</sup>. E ricorre ancora il concetto di *dominium*, rilevato anche dal Corvino e dal Veuthey, sopra descritto.

Come per il Veuthey, sembra proprio che anche Cherubino Bigi si associ nel negare, in sostanza, il «primato della volontà» e si concentri piuttosto sul «primato dell'amore»<sup>63</sup>.

In questo discorso morale, Ambrogio Nguyen Van Si, francescano vietnamita e attualmente professore della Facoltà di Filosofia dell'*Antonianum* di Roma, inserisce giustamente alcune considerazioni cristologiche.

In un suo lavoro<sup>64</sup> sull'imitazione di Cristo, Van Si ricorda come per Bonaventura il Cristo sia il *medium* anche etico dell'umana salvezza. Non è possibile, cioè, riferirsi unicamente all'etica filosofica naturale, propria dei filosofi pagani, ma bisogna considerare la centralità di Gesù Cristo, che solo possiede l'*ethica generalis*<sup>65</sup>.

E nuovamente l'autore torna sul concetto di «primato dell'amore», così come gli autori summenzionati, specificando meglio la relazione che il Serafico pone tra amore ed obbedienza. Viene specificato che l'amore dev'essere inteso come «amore obbediente», perché la chiave di tutto si trova nell'obbedienza ai comandamenti di Cristo.

Parallelamente è da comprendere bene, però, che «nella prospettiva cristiana, l'obbedienza ai comandamenti è un'obbedienza libera, personale, un'obbedienza d'amore a Qualcuno che amiamo e adoriamo»<sup>66</sup>.

Van Si non lo dice, ma da quanto scritto fin qui appare ora chiaro che più che un'obbedienza ad un comando dispotico esterno, l'uomo è chiamato ad obbedire alla propria volontà la quale, sotto il proprio stesso dominio<sup>67</sup> *decide* liberamente di aderire alla volontà divina, per amore.

Non solo per volontà umana, beninteso, perché non può non venire sempre considerato anche il valore della ragione e dell'intelletto umani. Per amore, quindi, ovvero per l'unione del libero arbitrio alla libertà di Dio, dove il libero arbitrio è sempre la sintesi di volontà ed intelletto.

Esprime bene questo concetto anche Häring, che viene citato da Van Si: «L'amore del Maestro ci parla attraverso i suoi comandamenti o, meglio, il suo stesso amore per noi è la nostra legge e il nostro comandamento. La risposta del discepolo è l'obbedienza nata dall'amore ed è l'amore nell'obbedienza»<sup>68</sup>.

---

<sup>60</sup> *Ibid.* p. 257. I corsivi nel testo sono dell'autore.

<sup>61</sup> *Cfr. ibid.*

<sup>62</sup> *II Sent.* d. 25, p. 1, a. un., q. 3, Rs (II, 599b). *Cit.* in V. CHERUBINO BIGI, *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, op. cit. p. 255.

<sup>63</sup> Vedi § 4.2, p. 52.

<sup>64</sup> A. NGUYEN VAN SI, *Seguire e imitare Cristo secondo San Bonaventura*, Edizioni Biblioteca Francescana, Bergamo 1995.

<sup>65</sup> *Cfr. ibid.* pp. 180-188.

<sup>66</sup> *Ibid.* p. 194.

<sup>67</sup> Coartata da sé medesima.

<sup>68</sup> B. Häring, *Il sacro e il bene*, p. 283. *Cit.* in A. NGUYEN VAN SI, *Seguire e imitare Cristo*, op. cit. p. 193.

È chiaro, inoltre, che il tema dell'obbedienza è strettamente legato alla figura di San Francesco e dell'esperienza francescana. A questo proposito viene rilevato dall'autore il valore che l'*obœdientia caritativa* ebbe per San Francesco. Proprio perché *caritativa*, la vera obbedienza preziosa per il Signore è quella che si fonda sulla logica della Croce.

Non è difficile consegnare il sigillo della propria volontà ad una proposta ragionevole e presentata in maniera suadente. L'autentica *obœdientia caritativa*, viceversa, è quella di colui che obbedisce dinnanzi all'arroganza, alla protervia o - semplicemente - ai limiti umani dell'insolente.

Ce ne parla lo stesso San Bonaventura che, nella sua *Legenda maior*, fa dire a San Francesco queste parole: «Il suddito [...] nel suo superiore non deve considerare l'uomo, ma Colui per amore del quale egli si sottomette. Poiché quanto più spregevole è chi comanda, tanto più accetta a Dio è l'umiltà di chi obbedisce»<sup>69</sup>.

Vista in questa nuova luce, l'esperienza dell'obbedire si allontana parecchio dal pregiudizio che in genere lo circonda. Nella logica dell'amore, l'obbedienza non è più la sottomissione del codardo o del perdente, che annulla la propria volontà, schiacciata e vinta da quella del despota.

Van Si, vicino alla conclusione della sua opera, afferma che: «la distinzione tra una morale di comandamenti e una morale di carità è estranea al pensiero bonaventuriano. Per il Dottore Serafico, l'imitazione di Cristo è, essenzialmente, tanto obbedienza quanto amore e tanto amore quanto obbedienza»<sup>70</sup>. E aggiunge che l'autorità del Legislatore «suscita in noi l'obbedienza»<sup>71</sup>, allontanando l'ipotesi di una coazione esterna.

A questo punto, in seguito a quanto detto circa la libertà ed il precetto<sup>72</sup>, è possibile riportare l'autorità stessa di Bonaventura espressa in un suo Sermone<sup>73</sup> del 1256, relativo alle parabole di Gesù che descrivono il Regno di Dio.

Nella sezione in cui espone l'essenza del Regno, così lo definisce: «Il Regno di Dio non è altro che l'influenza deiforme che rettifica globalmente i giudizi della ragione; tranquillizza, ovvero pacifica, i comandi del potere; realizza, ossia lettifica, i desideri della volontà»<sup>74</sup>. E consegue: «E allora regna il libero arbitrio, e il regno dell'anima è completamente acquietato [...]»<sup>75</sup>.

Nessun dispotismo, quindi, sembra procedere da Dio. E nemmeno una volontà sadica per annullare e asservire la volontà dell'uomo. Ma un'«influenza» che si limita a "rettificare" e non annullare «i giudizi della ragione» e gode per la "realizzazione" e la "letificazione" dei «desideri della [nostra - ndr] volontà».

Sembra quasi che l'uomo, conformandosi liberamente alla volontà di Dio, ritrovi la propria volontà che, per disposizione naturale e soprannaturale, è orientata ai beni ed al Bene.

Direi, in sintesi, che il concetto di libertà proposto da Bonaventura non è mai rapportato all'attività umana extramurale.

Detto altrimenti, non si tratta di una libertà associata a tutto quello che un uomo è in grado di fare, bensì ha le fondamenta in tutto quello che un uomo è in grado di volere: questo è dominio di sé stessi.

Pare di capire, ad esempio, che un uomo non sia libero perché ha percorso tutte le strade che poteva indifferentemente percorrere, ma quando ha soddisfatto l'intenzione di percorrere l'unica strada che voleva percorrere, con tutta la tenacia del proprio convincimento.

È come se il Serafico ponesse la libertà, non nell'assenza di coazione, ma nell'adempimento dei propri onesti desideri. Per questo, la decisione umana di seguire la volontà di Dio è permettere che i desideri siano onesti secondo verità.

---

<sup>69</sup> Lm VI, 4. p. 83.

<sup>70</sup> A. NGUYEN VAN SI, *Seguire e imitare Cristo*, op. cit. p. 195.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> Oppure comandamento.

<sup>73</sup> *Regn. Dei* in: SAN BONAVENTURA, *Opere*, vol. VI/2 (Sermoni teologici/2), a cura B. DE ARMELLADA - P. MARANESI - R. RUSSO - A. STENDARDI - J. GUY BOUGEROL, Città Nuova, Roma 1995. Da qui in poi uso l'abbreviazione *Regn. Dei*, sottintendendo l'opera succitata, le cui specifiche sono riportate nella Bibliografia (c. 9).

<sup>74</sup> *Ibid.* p. 301.

<sup>75</sup> *Ibid.*

## L'homo viator

Fin qui ho trattato di tutto quello che precede e causa l'azione, ovvero dell'intelletto e della volontà, secondo la speculazione bonaventuriana. Ho trattato, cioè, di teoria.

Ma, nel capitolo precedente<sup>76</sup> avevo messo in evidenza che, per Bonaventura, non ha alcun senso un sapere teoretico, che sia separato dalla prassi. Questo, non solo perché tale separazione allontanerebbe l'uomo dalla salvezza, ma anche perché si verificherebbe un allontanamento dalla conoscenza della verità.

Quando l'uomo, infatti, vuole esercitare il conoscere trovandosi nello stato di natura danneggiata dalla colpa adamitica, è lontano dalla condizione veritativa originale. Pertanto, l'uomo che intenda salvarsi e giungere alla conoscenza della verità - che sappiamo essere la genuina volontà di Dio nei nostri confronti - dovrà passare dallo *status deviationis* allo *status naturae*<sup>77</sup>, mediante l'*iter* di conversione. Questo sosteneva Renato Lazzarini, interpretando il pensiero del Serafico<sup>78</sup>.

Insomma, il penitente che voglia restaurare la corruzione della propria natura umana e quindi salvarsi, non potrà non assumere uno *status viae*, cioè una condizione "dinamica" e debitamente "orientata" verso Dio<sup>79</sup>.

Ora, il Lazzarini, approfondisce l'aspetto gnoseologico bonaventuriano, trattando delle *rationes aeternae*<sup>80</sup>, che sono le «norme ideali della certezza». Ragioni presenti in Dio e mai conosciute dall'uomo ma, per mezzo delle quali, l'uomo può conoscere.

Ebbene, mentre nello stato adamitico d'innocenza l'uomo conosceva *sine aenigmate*, in *statu deviationis* la conoscenza si deteriora *in aenigmate*. E, solo mediante la conversione<sup>81</sup>, l'uomo riacquista la conoscenza *sine aenigmate*. Un sapere, cioè, in rapporto univoco e non equivoco con le *rationes aeternae*<sup>82</sup>.

Anche da queste considerazioni si comprende fino a che punto, per il santo Dottore, prassi e sapienza fossero collegate intrinsecamente.

È ancora da specificare con maggior chiarezza che lo *status viae*, ovvero il cammino (*itinerarium*) del penitente, è «un itinerario principalmente morale»<sup>83</sup>. Non di scrupolo sentimentale, ma fortemente pratico, fattuale: tipico di una fede che fruttifica nelle opere, come del resto evidenzia l'avvenimento francescano.

Nel precedente paragrafo è stata riportata l'opinione del Veuthey, secondo la quale «quando Bonaventura parla di "libero arbitrio" attribuisce il sostantivo "arbitrio" alla ragione e l'aggettivo "libero" alla volontà»<sup>84</sup>. Qua, però, Lazzarini propone un'interpretazione più profonda e, a mio avviso, più convincente: non si deve correre il rischio di concepire il libero arbitrio bonaventuriano come facente parte della natura umana<sup>85</sup>. Non fa parte della natura, ma dello *status*, dove lo *status* è appunto ciò che realizza la natura umana<sup>86</sup>. Per cui, il libero arbitrio bonaventuriano trascende, in realtà, ragione e volontà e «la completa come un abito»<sup>87</sup>. Ritorniamo, allora, alla vera concezione di libertà in Bonaventura, così come si è espresso Vincenzo Cherubino Bigi: «l'atto di libertà è l'atto fontale per cui si *vuole* volere e si *vuole* discernere; è dunque l'atto che *muove* la ragione e la volontà [...]»<sup>88</sup>. C'è qualcosa nell'uomo che supera, contiene, trascende la ragione e la volontà.

---

<sup>76</sup> Vedi § 3.3, pp. 36-37.

<sup>77</sup> *viae reparatae*.

<sup>78</sup> Vedi § 3.3, p. 36.

<sup>79</sup> R. LAZZARINI, "San Bonaventura", in: *Grande antologia filosofica, op. cit.* p. 832.

<sup>80</sup> «ragioni eterne».

<sup>81</sup> *status viae reparatae*.

<sup>82</sup> R. LAZZARINI, "San Bonaventura", in: *Grande antologia filosofica, op. cit.* p. 832.

<sup>83</sup> *Ibid.* p. 837.

<sup>84</sup> Vedi § 4.2, p. 50.

<sup>85</sup> Ragione e volontà, infatti, fanno parte della natura umana.

<sup>86</sup> Cfr. R. LAZZARINI, "San Bonaventura", in: *Grande antologia filosofica, op. cit.* p. 837.

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> Vedi § 4.2, p. 53.

Questo discorso si applica anche all'*itinerarium*. Per Lazzarini, una cosa è il cammino, un'altra l'atto di camminare. Ebbene: quanto superiore è il camminare rispetto al cammino, tanto superiore è l'autentica libertà rispetto al libero arbitrio<sup>89</sup>.

Ci si addentra, in questo modo, nel profondo del mistero della libertà. Umana sì, ma dalla comprensione di questa è possibile, per analogia, farsi un'idea della libertà di Dio.

C'è ancora un punto interessante, proposto da Lazzarini, su cui è opportuno soffermarsi. E cioè, che «non basta il camminare in sé [...] per costituirsi come esseri liberi», ma è indispensabile raggiungere una «meta»<sup>90</sup>. La meta bonaventuriana è la *quietatio* finale, ovvero la beatitudine, che sopraggiunge con la *sanatio* della natura umana.

L'avvento di Cristo, in tale contesto, parrebbe necessario perché è l'unico fattore certo che possa dare un orientamento al cammino di risanamento. E senza la Grazia, ogni intenzione umana è infeconda, fosse anche un'intenzione guidata dalle virtù. A questo riguardo, si può pensare all'infertilità, ai fini della salvezza, della virtù (*aretè*) predicata dai filosofi pagani.

Direi che, mentre l'inizio della morale in Bonaventura è costituita dalla sottomissione volontaria al Decalogo, la fine della morale non può essere che la presenza effettiva dei sette doni dello Spirito santo. Beninteso: non solo delle virtù, che anche i pagani possiedono, ma la forza realizzatrice effettiva, che solo la Grazia può garantire.

---

<sup>89</sup> Cfr. R. LAZZARINI, "San Bonaventura", in: *Grande antologia filosofica*, op. cit. p. 838.

<sup>90</sup> *Ibid.*