

Francesca Pullano

L'EREDITÀ AGOSTINIANA DALLA TRADIZIONE MONASTICA ALLE FILOSOFIE FRANCESCANE

Nel XII secolo il mondo monastico vive un periodo di grande splendore ed espansione: dal punto di vista culturale e filosofico la tradizione monastica raggiunge il suo momento di maggior maturità, in particolare grazie a figure come Bernardo di Chiaravalle e Guglielmo di Saint-Thierry.

Paradossalmente però nel XII secolo inizia anche un periodo di crisi profonda: i tentativi di riforma all'interno del monachesimo, che hanno l'intento di riconquistare l'equilibrio e il senso della misura che caratterizza la *Regula* benedettina, sono un travagliato momento di crescita e un estremo e inutile tentativo di rinnovamento. In questo particolare contesto, il contributo di Guglielmo alla storia della filosofia è il fatto di avere ripreso la tradizione monastica in modo molto originale ed efficace, alla luce della nuova sensibilità del suo tempo; la riflessione del monaco cistercense rappresenta da una parte la maturità della tradizione monastica altomedievale, dall'altra il coronamento e la chiusura di un periodo, più che l'apertura di uno nuovo¹. I monaci, che per secoli sono stati al centro dei dibattiti teologici e filosofici, nel secolo successivo sembrano fare un passo indietro lasciando il posto agli ordini mendicanti; la loro lunghissima e ricca tradizione ovviamente non sparisce, anche se in qualche modo pare esaurirsi, perché incapace sia di parlare in modo efficace al di fuori del monastero, sia di riformarsi fortemente al proprio interno.

¹ Cfr. C. Leonardi, *Introduzione*, in Guillaume de St. Thierry, *La lettera d'oro*, trad. it. di C. Piacentini, a cura di C. Leonardi, Sansoni, Firenze 1983, p. 30.

Nel secolo successivo i francescani sembrano raccogliere l'eredità monastica, riprendendola in modo originale, come Guglielmo ha fatto con Agostino, e riuscendo così a renderla capace di partecipare ai nuovi dibattiti filosofici; basti pensare ad alcuni dei temi principali della riflessione francescana del XIII secolo: la cristologia, la superiorità dell'amore, della volontà e del bene sull'intelletto, la povertà, la salvezza individuale, la centralità della relazione e dell'analogia nel rapporto tra uomo e Dio. Grazie alla riflessione dei maestri francescani la tradizione platonico-agostiniana e quella monastica riescono a trovare un valido portavoce all'interno degli ambienti universitari; inoltre il richiamo a Francesco dal punto di vista ideologico e ad Agostino dal punto di vista teorico, può essere visto anche come tentativo di contrastare il dominio dell'aristotelismo dilagante; come scrive Gilson, *si sceglie sempre tra due filosofie diverse quando si sceglie tra l'abito di San Domenico e quello di San Francesco*², e scegliere Francesco significa accogliere l'eredità dell'agostinismo.

Un esempio chiaro è offerto da Bonaventura, uno dei più grandi rappresentanti nel XIII secolo della tradizione agostiniana rivista alla luce dell'ispirazione francescana, il cui linguaggio riprende in un certo senso quello di Guglielmo: non è semplicemente evocativo, letterario e platonico, in quanto condivide le forti esigenze di carattere logico e la nuova terminologia caratteristica dell'aristotelismo diffuso nell'università parigina. Il pensiero di Bonaventura non solo è caratterizzato da una tendenza mistica verso Dio, ma raggiunge anche l'importante risultato di proporre una riflessione teorica che trovi posto nell'ambiente universitario. Particolarmente significativo è il ruolo che nella sua speculazione riveste l'idea di relazione, che, a differenza di quanto accade nella tradizione aristotelico-tomista, non si configura solamente come categoria accidentale; la relazione tra creatore e creatura è un rapporto di analogia ed esiste una gradualità nel modo in cui le creature conoscono il Creatore: la scoperta delle

² È. Gilson, *La filosofia nel Medioevo: dalle origini patristiche al XIV secolo*, La Nuova Italia, Milano 1983, p. 545.

analogie tra Dio e l'uomo sorregge il percorso conoscitivo dell'*Itinerarium mentis in Deum* tracciato dal filosofo francescano.

Prendendo in esame la riflessione di Bonaventura, con particolare riferimento a *Legenda maior* e *Itinerarium mentis in Deum*, e prestando attenzione ai temi riconducibili alla tradizione agostiniana e monastica, si può cercare di chiarire fino a che punto esista un legame con tale tradizione e quanto ci sia invece di originale e *tipicamente francescano*.

1. *L'eredità monastica*

Guglielmo di Saint-Thierry rimane monaco, sia nella scelta di vita sia nella riflessione filosofica, comprende le esigenze del suo tempo, soprattutto l'importanza di un linguaggio più rigoroso anche per parlare di Dio, e capisce la portata della novità della riflessione di Abelardo e della scuola di Chartres, vedendone anche limiti ed errori. Guglielmo cerca un dibattito con i suoi contemporanei, denuncia coloro che secondo lui sbagliano, con l'intento, da una parte, di consolidare la tradizione e, dall'altra, di rafforzare la propria posizione filosofica.

Come si è accennato, il monaco di Signy riprende in modo originale la tradizione monastica, intesa come mistica basata sulla conoscenza amorosa di Dio e sulla struttura trinitaria, una chiave di lettura che si nota con chiarezza fin dalle opere giovanili, in cui già si intuisce in quali termini l'autore intenda sviluppare la sua riflessione: il *De contemplando Deo* ad esempio è un'opera impegnativa e complessa, ispirata alla grande cultura filosofica del XII secolo. L'abate di Saint-Thierry, nel descrivere il percorso di ascesa dell'anima fa continui riferimenti alla propria esperienza personale, si interroga sulla natura dell'*amor* che sorregge lo sforzo conoscitivo e riflette anche sul profondo divario tra Dio e creatura, che può essere colmato solo dalla grazia divina.

Per il monachesimo altomedievale *contemplatio* è la parola-chiave per designare la perfezione della conoscenza, coerente con un'idea di esperienza di Dio come qualcosa di raggiungibile attraverso il distaccato rigore dell'ascesi; grazie a Guglielmo la parola-chiave diventa *amor* e nelle sue pagine vengono delineati i tratti essenziali della conoscenza amorosa di Dio, la cui trattazione raggiunge la maturità nell'*Expositio super cantica canticorum* e il culmine nell'*Epistola aurea*. Altro termine fondamentale nella riflessione di Guglielmo è senza dubbio *desiderium*, poiché indica l'aspetto che avvia e rende dinamico il processo conoscitivo.

L'avvicinamento a Dio avviene grazie ad una continua e graduale crescita dell'amore, che porta a una sempre più profonda identità di volontà tra creatore e creatura; il legame tra amore e volontà è significativo e Guglielmo lo sottolinea fin dalle prime opere in cui scrive che *l'amore è volontà veemente ben ordinata*³, in quanto la volontà di per sé è neutra e può essere orientata sia verso il bene sia verso il male. Nell'*Epistola aurea* il monastero è visto come scuola di carità cioè luogo privilegiato per intraprendere il cammino che si articola in tre fasi – animale, razionale e spirituale – delineate anche nell'*Expositio* attraverso l'interpretazione allegorica della storia d'amore tra la Sposa e lo Sposo del *Cantico dei cantici*. Descrivendo le successive e via via più perfette forme dell'amore mistico tra gli sposi, l'autore mostra il legame che si instaura direttamente tra creatore e creatura, in una prospettiva in cui la relazione smette di essere la struttura che lega memoria e intelligenza a volontà, come accade nella riflessione agostiniana, e si rivela il vero e proprio oggetto d'indagine. L'autore ribadisce nell'*Expositio* che l'*amor* ha una sua *dignitas* anche allo stadio animale/carnale, perché è già in qualche modo teso verso il suo *telos* ed è il necessario punto di partenza del cammino di avvicinamento a Dio, per cui l'*animalitas* non è mera

³ Guglielmo di Saint-Thierry, *La contemplazione di Dio*, in *Opere/3*, trad. it. di M. Spinelli, Città Nuova Editrice, Roma 1998, 4.1, p. 35: *Nihil enim aliud est amor quam vehemens in bono voluntas*. (Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia/3*, cura et studio P. Verdeyen, Turnhout, Brepols 2003).

negazione della dimensione spirituale, ma anzi ne è anticipazione e figura. In fondo anche lo Spirito santo, per donare agli uomini il Cantico all'amore per eccellenza, lo ha rivestito con le immagini dell'amore carnale tra due sposi, con lo scopo di rendere più comprensibile un argomento totalmente spirituale. Il monaco di Signy parla di baci e contatto fisico, attingendo al repertorio di immagini sponsali offerto dalla *Scrittura*, distaccandosi dal freddo ascetismo che caratterizza la tradizione.

Nel *De natura corporis et animae* l'autore tratta in modo sistematico il tema del valore positivo del corpo e presenta un'impostazione nuova, che si discosta dal tradizionale bipolarismo anima-corpo della tradizione monastica: l'uomo è infatti costituito da tre elementi, anima - corpo - spirito, che sono traccia dell'immagine trinitaria.

*Unde et natura organum corporis usui rationis per omnia componit. Verbi gratia: vide manus corpori copulatas, quod in nullo inveniens animali irrationali ... Erecta hominis figura ad caelum extensa et sursum aspiciens imperialem regalemque dignitatem animae rationalis significat, ostendens traditum sibi a creatore dominum omnium aspicientium deorsum, et multum se habere cum supernis, si ingenitae imaginis custodit dignitatem, scilicet ut imposter animus rationi, nec patiantur quin eligat quod utile est.*⁴

Il disordine in cui l'uomo si ritrova disperso è stato generato non dalla corporeità, bensì dal distacco dello spirito dell'uomo da Dio; il corpo svolge un ruolo attivo sulla via della salvezza, non si limita ad essere solo il sostrato della vita interiore. La valorizzazione dell'utilità morale della dimensione corporea presenta molteplici sfumature: il corpo deve orientarsi verso il creatore per non diventare schiavo di se stesso; il corpo inoltre non è di per sé peccato ma è il luogo

⁴ Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura corporis*, in *Opera omnia*/3... cit., 66-73, pp. 126-129.

del peccato, per questo è fondamentale non liberarsi *del* corpo, ma piuttosto liberare *il* corpo⁵.

1.2 *Strategia conoscitiva*

La creatura può sperimentare l'unione con il creatore grazie a un profondo legame che va oltre ogni ordinaria forma di conoscenza: riprendendo l'opinione secondo cui *il simile conosce il simile*⁶, l'abate di Saint-Thierry sottolinea che alla base della conoscenza sta una certa connaturalità tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto e dunque la sua attenzione è rivolta a sottolineare maggiormente la somiglianza piuttosto che la differenza tra Dio e creatura, privilegiando il linguaggio mistico.

Guglielmo si orienta verso un particolare tipo di ragione, cioè la *ratio fidei*, caratterizzata da una specificità di metodo e linguaggio: volontà e amore hanno quindi il dominio sul discorso di fede grazie alla *grammatica della volontà*.

Quia non tam ratio voluntatem, quam voluntas trahere videtur rationem ad fidem. Sicque agitur, donec, illuminante gratia, incipiat aliquando boni sui fides capere intellectum, spes appetitum, charitas sensum ... Rationalitas enim, sicut dictum est, in seipsa inquieta et improba, ubi ratiocinandi habet facultatem, fidem saepius aggreditur ...

*Nam sicut solet agere in rebus humanis humana ratio ... irrumperre nititur in rerum divinarum cognitionem: sed tanquam aliunde ascendens, offendit, impingit, labitur, donec revertatur ad ostium fidei.*⁷

⁵ La strada da percorrere non comporta una rinuncia totale della corporeità, ma piuttosto un'attenta valutazione di ciò che c'è di positivo e di negativo nella dimensione corporea.

⁶ Per Agostino l'oggetto da conoscere non è qualcosa di totalmente ignoto ed estraneo ma nemmeno totalmente conosciuto (cfr. Agostino, *De Trinitate*, XIV).

⁷ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Speculum fidei*, in *Opera omnia*/5, cura et

Tenendo conto che lo scopo primario della *ratio fidei* è stabilire il *sensu esatto* della fede e non raggiungere la piena comprensione dell'oggetto di fede, come cerca di fare la *ragione che attacca*⁸, per proseguire l'indagine filosofica è necessario rendersi conto della specificità dei due differenti linguaggi e metodi: il linguaggio della fede deve avere i propri significati, simboli e immagini, cioè la propria *grammatica*, poiché l'uso cieco e insistente del solo linguaggio razionale, rende impossibile portare avanti l'indagine. La trasformazione della ragione in amore comporta anche il superamento del livello delle regole logiche e formali del discorso, e occorre quindi un metodo che possa trasformare in desiderio amoroso la conoscenza e il linguaggio stesso.

Nella riflessione del monaco di Signy, ciascuno dei due termini della dinamica conoscitiva si definisce e si costituisce all'interno di una relazione simile a quella tra amante e amato: il soggetto, grazie all'amore, si trasforma nell'oggetto amato, fino ad annullare anche il rapporto dialettico con la ragione intellettuale e quando la conoscenza giunge al suo culmine, arrivando a contemplare Dio, la ragione si trasforma in amore. In questa prospettiva la dottrina dei sensi spirituali riveste un ruolo centrale in ambito gnoseologico, perché il punto di arrivo della conoscenza di Dio può essere descritto solo nei termini della percezione sensibile, caratterizzata appunto da un rapporto diretto tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto.

Amor enim est qui cum liber est, similes nos tibi efficit in tantum, in quantum nos tibi afficit sensus vitae, quo te sentit; quicumque vivit de spiritu vitae, qui, sicut dicit Apostolus, revelata facie speculans

studio P. Verdeyen, Turnhout, Brepols 2000, 25-31, pp. 91-93.

⁸ *Siquidem et ratio videtur esse quae impugnat, et ratio quae repugnat: illa animalis et carnaliter sapiens, haec autem spiritualis et spiritualiter dijudicans omnia; illa quasi de inexpertis haesitando, haec vero auctoritati omnia subdendo: insuper aegre ferendo in aliqua sui parte aliquatenus sibi rem venire in dubium; cui ex auctoritate divina et fide non ficta, non dubium tribuit assensum.* Ivi, 21, p. 90.

*gloriam tuam, in eadem imaginem transformatur a claritate in claritatem, sicut a Domini spiritu.*⁹

La teoria dei sensi spirituali, brevemente introdotta nel *De natura et dignitate amoris*, si ripropone in modo più esplicito nell'*Expositio super cantica canticorum* in cui ha un ruolo importante perché fa da sottofondo all'intera opera; i sensi spirituali compaiono in un chiaro ordine¹⁰, intrecciandosi tra loro secondo un preciso disegno, seguendo diversi momenti e passaggi del cammino spirituale dell'anima. La sensibilità spirituale è una modalità di contatto con il divino strutturata secondo il meccanismo caratteristico degli organi della percezione sensibile e si rivela l'espressione del massimo grado di contemplazione, raggiungibile grazie all'intensità crescente dell'unione tra uomo e Dio, che sfugge agli strumenti puramente razionali. Il monaco di Signy nello *Speculum fidei* spiega che ogni atto conoscitivo dell'esperienza sensibile si realizza grazie alla trasformazione di colui che percepisce in ciò che viene percepito e questo accade a maggior ragione con l'amore, il *sensus animae*: la conoscenza amorosa di Dio porta l'uomo ad assimilarsi al suo principio, quasi come avviene all'interno della trinità. Infatti nell'*Epistola aurea* l'autore specifica che lo Spirito santo stesso è l'unione non solo tra Padre e Figlio ma anche tra uomo e Dio, poiché attraverso lo Spirito santo l'uomo diventa compiutamente *imago Dei*, in un modo ineffabile e incomprendibile alla ragione.

Dicitur autem haec unitas spiritus, non tantum quia efficit eam, vel afficit ei spiritum hominis Spiritus sanctus, sed quia ipsa ipse est Spiritus sanctus Deus charitas: cum per eum qui est amor Patris et Filii, et unitas, et suavitas, et bonum, et osculum, et amplexus; ... cum in amplexu et osculo Patris et Filii mediam quodammodo

⁹ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia/2*, cura et studio P. Verdeyen e S. Ceglar, Turnhout, Brepols 2003, p. 19.

¹⁰ L'ordine è: gusto, olfatto, tatto, udito, vista.

*se invenit beata conscientia; cum modo ineffabili inexcogitabilique fieri meretur homo Dei non Deus.*¹¹

Anche se una piena unione si potrà avere solo dopo la morte, l'uomo spirituale possiede l'*unitas spiritus* con Dio, che viene così definita perché è lo Spirito santo stesso: amore del Padre e del Figlio, il loro bacio e amplesso; ciò che fa cominciare il cammino di avvicinamento dell'anima a Dio non è solo lo Spirito santo ma anche il forte desiderio dell'uomo di ritornare al suo principio, cercando di colmare la propria inconsistenza ontologica.

Uno dei temi centrali dell'*Epistola aurea* è il percorso che porta il monaco a sperimentare pienamente Dio anche nella vita terrena e mortale, arrivando a provare la gioia di Dio, fino a diventare *non Dio, ma ciò che Dio è*¹²; l'uomo ha questa possibilità perché è stato creato a immagine e somiglianza di Dio: anche se è stata corrotta dal peccato originale, l'anima che compie l'*itinerarium mentis in Deum* può riscoprire l'immagine dentro di sé.

La *somiglianza primitiva* dell'uomo si articola in tre gradi: la prima somiglianza è un dono di natura; esiste poi una somiglianza *magis Deo propinqua*, data dalla volontà umana, che è il conseguimento delle virtù; vi è infine un terzo grado di somiglianza che corrisponde all'*unitas spiritus*. Le tre tappe – uomo animale, razionale e spirituale – di cui si è parlato, sono le tre condizioni antropologiche che corrispondono alle tre componenti costitutive dell'uomo – corpo, anima, spirito – nonché ai tre gradi di somiglianza: la struttura dell'antropologia di Guglielmo è coerente e trinitaria, riprende sicuramente elementi della tradizione monastica, platonica e agostiniana, ma li combina tra loro in modo originale, formando una concezione dell'uomo che riesce a trovare il proprio posto nella nuova sensibilità *umanistica* del periodo.

¹¹ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Epistola ad Fratres De Monte Dei*, in *Opera omnia*/3... cit., 263, p. 282.

¹² *Quibus enim potestas data est filios Dei fieri, data est potestas, non quidem ut sint Deus, sed sint tamen quod Deus est.* Ivi, 258, p. 281.

Sarebbe riduttivo trascurare la portata teoretica della riflessione monastica, poiché la gnoseologia elaborata dal monaco di Saint-Thierry segna uno dei momenti più significativi della tradizione in cui si colloca e rappresenta forse la parte più rilevante dell'*eredità monastica*.

2. *La Legenda maior come percorso conoscitivo*

Bonaventura nella *Legenda maior* rinuncia alla preoccupazione della successione cronologica dei fatti, per lasciare spazio alla propria interpretazione personale che segue il filo conduttore della *conformità a Cristo*; nonostante resti il tipico andamento dell'agiografia classica, emerge anche l'intento pedagogico del filosofo francescano. L'autore traccia un percorso tematico, descrive le virtù che hanno caratterizzato la vita del santo e ammira profondamente la capacità di Francesco di attirare a sé ogni creatura, vedendo in ogni aspetto della realtà l'impronta di Dio.

Nel *Prologo* Bonaventura espone i motivi che lo hanno spinto a scrivere la *Legenda*:

*Ad huius tam venerabilis viri vitam omni imitatione dignissimam describendam indignum et insufficientem me sentiens, id nullatenus attentassem, nisi me fratrum fervens incitasset affectus, generalis quoque Capituli concursus induxisset instantia, et ea quam ad sanctum patrem habere teneor devotio compulisset, utpote qui per ipsius invocationem et merita in puerili aetate, sicut recenti memoria teneo, a mortis faucibus erutus, si praeconia laudis eius tacuero, timeo sceleris argui ut ingratus. Et haec penes me causa praecipua hunc assumendi laborem, ut ego, qui vitam corporis et animae a Deo mihi conservatam recognosco per ipsum.*¹³

¹³ Bonaventura, *Legenda maior Sancti Francisci*, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, Tomus VIII, Quaracchi, 1898, Prol. 3, p. 505.

Il senso della biografia bonaventuriana emerge dalla struttura stessa della *Legenda maior*: nei primi sei capitoli l'autore narra la gioventù del santo, la conversione, la nascita dell'Ordine e le prime sei apparizioni della croce. Nei capitoli dal VII al XII l'autore inserisce una sorta di pausa narrativa, in cui vengono descritte le virtù di Francesco; questa parte dell'opera ha anche un rilievo teoretico: la perfezione della conoscenza può essere raggiunta solo se si compie un cammino morale e le virtù stesse del santo vengono presentate non secondo l'ordine cronologico ma secondo un *climax*. Nel XIII capitolo l'autore descrive la settima apparizione della croce, la visione del serafino con sei ali e l'estasi mistica: il culmine della vita di Francesco, divenuto in tutto e per tutto simile a Cristo crocifisso.

È degno di nota il fatto che le apparizioni della croce descritte da Bonaventura siano proprio sette, un numero carico di significato nonché chiaro riferimento alle tappe del percorso conoscitivo dell'*Itinerarium mentis in Deum*, che trova in questo modo una legittimazione nella vita del santo; soprattutto è molto interessante che il Doctor Seraphicus abbia deciso di modificare il racconto delle apparizioni riportato dal Celano, proprio per poter annoverare sette visioni¹⁴, con un preciso scopo narrativo. Come è noto, la simbologia dei numeri nel medioevo ha una importanza rilevante: il mondo stesso è stato creato *pondere, mensura et numero*, dunque nei numeri risiede la regola prima di ciascuna creatura. Anche Bonaventura attribuisce una rilevanza significativa a tale simbolismo, basti pensare che nell'*Itinerarium* vi sono considerazioni *sui sette tipi diversi di numeri per i quali, come per sette gradini, si sale fino a Dio*, con riferimenti al *De musica* e al *De vera religione* di Agostino¹⁵. Il numero

¹⁴ La prima apparizione è presente anche nelle biografie di altri autori, la seconda, quella del Cristo *confitto in croce*, è nuova e originale, ed è stata inserita da Bonaventura proprio per poter annoverare sette visioni.

¹⁵ Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, Prol. 2,10, in *Itinerario della mente verso Dio*, introduzione, traduzione, note di M. Parodi e M. Rossini, BUR, Milano 1994: *Augustinus assignat differentias numerorum gradatim conscendentium ab his sensibilibus usque ad Opficem omnium, ut in omnibus videatur Deus ... Per hoc numerus est praecipuum in animo Conditoris exemplar et in rebus praecipuum*

sette ha un significato particolare: rappresenta l'integrità perché è il numero delle virtù, dei sacramenti e delle beatitudini; secondo questo numero il Creatore fa scorrere il tempo del mondo, visto che è il numero dei giorni della settimana¹⁶.

2.1 *Le prime sei apparizioni della croce*

Leggendo con attenzione la *Legenda maior*, si può notare che vi è una corrispondenza tra il percorso conoscitivo scandito dalle sette apparizioni della croce e le tappe dell'*Itinerarium mentis in Deum*. Quest'ultimo, testo ricco di temi diversi e caratterizzato da un linguaggio complesso e fortemente evocativo, è soprattutto una riflessione sulla conoscenza umana: il percorso conoscitivo, articolato per gradi, descrive da una parte le facoltà della conoscenza e dall'altra l'articolazione della realtà, che corrisponde ai gradi dell'ascesa verso Dio. Il percorso tracciato da Bonaventura si può dividere in tre livelli conoscitivi – *extra nos*, *intra nos* e *supra nos* – che corrispondono a tre piani di realtà – esterna, interna e superiore – su cui è possibile cogliere rispettivamente le *vestigia* di Dio, le *images*, fino ad arrivare a cogliere la presenza di Dio stesso al di sopra di noi, visto come *lumen aeternae Veritatis*.

Nella *Legenda Maior* le prime due apparizioni della croce corrispondono alla conoscenza *extra nos*: l'osservazione delle cose esterne mostra il *vestigio* di Dio che indica la strada da seguire.

I – In sogno Francesco vede una stanza piena di armi contrassegnate dall'emblema della croce che risulta dunque un simbolo totalmente esterno a Francesco, che si limita ad osservarlo. Bonaventura spiega che la bontà di Dio attraverso l'apparizione, vuol mostrare

vestigium ducens in Sapientiam ... Ducit in Deum et facit, eum cognosci in cunctis corporalibus et sensibilibus, dum numerosa apprehendimus, in numerosis proportionibus delectamur.

¹⁶ J.G. Bougerol, *Francesco e Bonaventura, La Legenda maior*, Edizioni L.I.E.F., Vicenza 1984, p. 79.

al santo la misericordia divina nei confronti del cavaliere umile e povero. Al suo risveglio Francesco interpreta il sogno come presagio di gloria e parte per mettersi al servizio di un nobile e diventare cavaliere, *ad divina perscrutanda mysteria nesciretque per visibilibus species transire ad contuendam invisibilium veritatem*¹⁷. Durante il viaggio sente una voce che lo esorta a tornare a casa, precisando che il cammino che deve compiere è totalmente spirituale e interiore.

II – Francesco si mette a cantare le lodi del Signore e ha una visione di Cristo *veluti cruci confixu*¹⁸: questa volta l'apparizione è accompagnata da un profondo sentimento di compassione che gli scioglie l'anima e da quel momento, ogni volta che si ritrova a pensare alle sofferenze di Cristo sulla croce, il Poverello non può trattenere lacrime e sospiri. Come nella prima apparizione, anche in questa la visione è totalmente esterna a Francesco, che ancora non interagisce a fondo con la croce ma viene profondamente scosso.

Andando oltre il *vestigium* e rientrando in se stessi, si raggiunge la conoscenza *intra nos*, in cui le facoltà conoscitive conducono alle realtà divine, con le loro operazioni e con il loro rapporto reciproco¹⁹.

III – Francesco si reca nella chiesa di San Damiano per pregare e il crocifisso gli parla esortandolo a riparare la chiesa in rovina; *tremefactus Franciscus, cum esset in ecclesia solus, stupet ad tam mirandae vocis auditum, cordeque percipiens divini virtutem eloquii, mentis alienatur excessu*²⁰. Questa volta il crocifisso interagisce pienamente con il santo, non solo dandogli un compito da svolgere ma facendogli provare un sentimento che va oltre la percezione ordinaria.

¹⁷ Bonaventura, *Legenda maior...* cit., I, 3, p. 506.

¹⁸ Ivi, I,5, p. 507.

¹⁹ *Intelligere possumus, quod in divina manuducimur per ipsius animae rationalis potentias naturaliter insitas quantum ad earum operationes. (Itinerarium, IV,7, p. 140).*

²⁰ Bonaventura, *Legenda maior*, II, 1, p. 508.

Proprio in questa fase di passaggio, Bonaventura inserisce la nascita dell'Ordine francescano, descrivendola in modo coerente con il percorso conoscitivo che sta illustrando:

Hic est locus, in quo Fratrum Minorum Ordo a sancto Francisco per divinae revelationis instinctum inchoatus est. ... Ut non solum a sensibilibus ad intelligibilia, a minoribus ad maiora ordinato progressu conscenderet, verum etiam, ut quid esset facturum in posterum, sensibili foris opere mysterialiter praesignaret²¹.

IV – Silvestro, un sacerdote di Assisi, ha un'apparizione durante un sogno: per tre volte dalla bocca di Francesco esce una croce dorata, *cuius summitas caelos tangebatur, cuiusque brachia protensa in latum, usque ad mundi fines videbantur extendi²²*; nella visione c'è un contatto fisico diretto tra Francesco e la croce, la quale è quasi un'appendice del corpo stesso del santo e sta divenendo parte di lui.

Si giunge così alla terza fase, la conoscenza *supra nos* che prende in considerazione le realtà divine, andando oltre l'interiorità dell'anima; parallelamente nella *Legenda maior* vengono narrate la V e la VI apparizione della croce, in cui da una parte la figura di Francesco diventa più lontana, dall'altra il santo viene sempre più assimilato al crocifisso.

V - Durante una predica, un estroso compositore di canzoni ha una visione:

Facta manu Domini super se, vidit eundem crucis Christi praedictorem Franciscum duobus transversis ensibus valde fulgentibus in modum crucis signatum, quorum unus a capite ad pedes, alius a manu in manum per pectus transversaliter tendebatur. Non noverat facie servum Christi, sed tanto monstratum miraculo mox agnovit.²³

²¹ Ivi, II, 8, pp. 509-510.

²² Ivi, III, 5, p. 511.

²³ Ivi, IV, 9, p. 515.

In questa visione la croce si sovrappone al corpo del santo e lo ricopre interamente, nonostante ci sia ancora la mediazione di un oggetto esterno – le spade – per formare la croce; l'apparizione di Francesco porta con sé conseguenze decisive per il cantastorie, che decide di convertirsi e di cambiare vita, fino a meritare il soprannome di frate Pacifico.

VI – Francesco appare a frate Monaldo *con le mani stese in forma di croce* durante il Capitolo di Arles e questa volta non ci sono più intermediari tra il santo e la croce: benedicendo i frati allarga le braccia ed è il suo corpo stesso ad assumere la forma del crocifisso; i presenti, grazie all'azione dello Spirito che interviene attraverso Francesco, si sentono colmi di una consolazione spirituale grandissima.

2.2 *Amor, dilectio e caritas*

Nella *Legenda maior*, in particolare nei capitoli dal VII al XII, si trova anche il messaggio morale che Bonaventura rivolge ai suoi frati, presentato come dottrina che emerge dalla vita di Francesco e dalla descrizione delle sue virtù, elencate secondo un ordine preciso e significativo che evidenzia un crescendo ascensionale, con chiaro riferimento al *De triplici via*²⁴. Degno di nota è il IX capitolo²⁵, in cui

²⁴ Penitenza - umiltà e obbedienza - amore per la povertà: rappresentano il fondamento dell'anima francescana (Via purgativa); sentimento di pietà - fervore della carità - amore per l'orazione: la luce dello Spirito nel cammino ascensionale di Francesco (Via illuminativa); spirito di profezia - efficacia della predicazione - conformità totale a Cristo: trasformazione di Francesco ad opera dell'amore (Via unitiva). Cfr. J.G. Bougerol, *op. cit.*, p.45.

²⁵ *Christus Iesus crucifixus intra suae mentis ubera ut myrrhae fasciculus iugiter morabatur, in quem optabat per excessivi amoris incendium totaliter transformari ... Tam fervido quidem in Christum ferebatur affectu, sed et dilectus illi tam familiarem rependebat ... Sic autem eum caritatis excessiva devotio sursum in divina ferebat, ut eiusdem affectuosa benignitas ad naturae consortes et gratiae dilataret. Quem enim creaturis ceteris germanum pietas cordis effecerat, mirum non est, si Creatoris insignitis imagine et sanguine redemptis Auctoris germaniorem*

l'autore usa i termini *amor*, *dilectio* e *caritas* che non sono giustapposti come semplici sinonimi ma descrivono tre diversi livelli: *amor* indica il sentimento di adesione all'oggetto amato, *dilectio* aggiunge la scelta consapevole dell'oggetto, *caritas* è *amor* illuminato e apprezzamento sommo per l'oggetto. L'amore che contraddistingue Francesco è *caritas* perché il santo è divorato dalla fiamma dell'*amor* divino, e in ogni gesto risale sempre al principio di tutte le cose, contemplando la suprema bellezza di Dio presente nelle creature; Bonaventura non solo fa riferimento al percorso dell'*Itinerarium* ma allude anche al *Cantico delle creature*.

La cura nella distinzione dei termini, corrispondenti a diversi gradi d'intensità dell'amore, ricorda il linguaggio usato da Guglielmo di Saint-Thierry, soprattutto nel *De natura et dignitate amoris* in cui il monaco descrive le età dell'amore. In particolare la definizione bonaventuriana di *caritas* è significativamente vicina a quella data da Guglielmo: nell'età matura, l'*amor* giovanile viene illuminato e si trasforma in *caritas*; la carità viene definita *tensione naturale verso la visione della luce che è Dio*²⁶, che permette all'amore di diventare conoscenza di Dio.

2.3 L'estasi sul monte Verna

Cum igitur seraphicis desideriorum ardoribus sursum ageretur in Deum et compassiva dulcedine in eum transformaretur, qui ex caritate nimia voluit crucifigi: quodam mane circa festum Exaltationis sanctae Crucis, dum oraret in latere montis, vidit Seraph unum sex alas habentem, tam ignitas quam splendas, de caelorum sublimitate descendere. Cumque volatu celerrimo pervenisset ad aeris locum viro Dei propinquum, apparuit inter alas effigies hominis crucifixi, in modum crucis manus et pedes extensos habentis et cru-

Christi caritas faciebat (*Legenda Maior*, IX, 2-4, pp. 530-531).

²⁶ *Visus ergo ad videndum Deum naturale lumen animae, ab auctore naturae creatus, caritas est* (Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura et dignitate ... cit.*, in *Opera omnia*/3... cit. 21 p.193).

*ci affixos ... Hoc videns, vehementer obstupuit, mixtumque moerore gaudium cor eius incurrit ... Intellexit tandem ex hoc, Domino revelante, quod ideo huius modi visio sic divina providentia suis fuerat praesentata conspectibus, ut amicus Christi praenosset, se non per martyrium carnis, sed per incendium mentis totum in Christi crucifixi similitudinem transformandum. Disparens igitur visio mirabilem in corde ipsius reliquit ardorem, sed et in carne non minus mirabilem signorum impressit effigiem.*²⁷

Subito dopo la sparizione del serafino, il santo riceve le stimmate e si identifica pienamente con la croce, raggiungendo l'estasi, culmine del cammino spirituale e conoscitivo. L'estasi è l'esperienza che più si avvicina alla *visio beatifica* che si realizza in paradiso, perché in quell'istante l'anima sembra quasi distaccarsi dal corpo per trascendere se stessa e sfiorare Dio, per questo colui che la vive riesce a penetrare l'essenza del mondo creato, svelandone il segreto e intimo legame con il creatore. Ogni gesto della vita del Francesco bonaventuriano è un continuo richiamo all'esperienza vissuta sulla Verna, grazie al quale il santo legge il simbolismo del creato in cui riconosce la presenza di Dio; contemplando e toccando ogni cosa vive una gioia interiore ed esteriore che porta il suo spirito più vicino al cielo che alla terra. Il maestro francescano eredita questo spirito e ne fa la base della sua filosofia: solo la luce divina può guidare il suo cammino e fargli ottenere la pace, il bene più grande in questa vita e che non è raggiungibile da chi è mosso solo dall'orgoglio e dalla mera scienza.

Nella parte finale dell'*Itinerarium*, Bonaventura descrive con un linguaggio fortemente mistico il culmine della conoscenza e spiega che affinché questo passaggio sia perfetto, è necessario che siano abbandonate tutte le operazioni intellettuali e che l'amore, al culmine delle sue capacità, si riversi totalmente in Dio e si trasformi in lui²⁸.

²⁷ Bonaventura, *Legenda maior*, XIII, 3, pp. 542-543.

²⁸ Bonaventura, *Itinerario* ... cit. VII, 4, p. 169.

Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflamat, quem Christus misit in terram. ...

Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem, caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem. Qui quidem ignis Deus est, et huius caminus est in Ierusalem, et Christus hunc accendit in fervore, suae ardentissimae passionis.²⁹

3. Una riflessione filosofica francescana

Dall'analisi delle opere di Bonaventura emerge l'intento dell'autore di porre consapevolmente l'intera riflessione filosofica sotto il segno di Francesco e del Cristo crocefisso. Fin dal Prologo dell'*Itinerarium* si può notare un forte richiamo al santo di Assisi:

Patrem scilicet aeternum, invoco per Filium eius, Dominum nostrum Iesum Christum, ut intercessione sanctissimae Virginis Mariae, genitricis eiusdem Dei et Domini nostri Iesu Christi, et beati Francisci, ducis et patris nostri, det illuminatos oculos mentis nostrae ad dirigendos pedes nostros in viam pacis illius, quae exuperat omnem sensum; quam pacem evangelizavit et dedit Dominus noster Iesus Christus; cuius praedicationis repetitor fuit pater noster Franciscus, in omni sua praedicatione pacem in principio et in fine annuntians, in omni salutatione pacem optans, in omni contemplatione ad exstaticam pacem suspirans.³⁰

La pace è uno dei motivi profondi della scelta di Francesco, rappresenta il rifiuto dei conflitti e l'impegno a liberarsi della logica

²⁹ Ivi, VII, 4-6, pp. 168-170.

³⁰ Ivi, *Prolog.* 1, p. 82.

del possesso e del potere; per Bonaventura la pace diventa anche la tappa finale al di là delle capacità conoscitive, trasformandosi in un tema soprattutto gnoseologico per indicare la meta del percorso di ascesa verso Dio. Il valore filosofico della *pax* viene ulteriormente sottolineato dall'accostamento con una citazione paolina fortemente platonica: *illumini gli occhi della nostra mente*³¹. Usando un linguaggio agostiniano, *Bonaventura traspone su un piano filosofico un motivo presente, in termini meno sofisticati, nelle biografie di Francesco, quando si ricorda la sua capacità di cogliere la luce della verità al di là delle cose terrene*³².

La pace è un tema importante anche nella filosofia di Guglielmo di Saint-Thierry, poiché non solo rappresenta un valore da ricercare, ma costituisce anche la meta del percorso filosofico: è uno dei temi principali sia delle prime opere – in un certo senso il *De Contemplando Deo* è il racconto di un cammino verso la *pax* – sia, soprattutto, dell'*Epistola aurea*, che l'autore dedica ai monaci certosini descrivendo la nostalgia per una vita ancor più colma di silenzio e solitudine. La quiete tanto agognata dall'abate di Saint-Thierry non è però disimpegno: nel ritiro solitario egli ricerca, senza mai trovare totale soddisfazione, la presenza di Dio nel profondo del suo cuore; Guglielmo conosce bene i tumulti dello spirito e non si sottrae né alle battaglie del suo tempo, né alla lotta interiore.

Seguendo l'esempio del santo di Assisi, Bonaventura ricerca fortemente la pace, per cui decide di recarsi sul monte Verna, esattamente trentatré anni dopo la morte di Francesco; anche a lui appare il Serafino con le sei ali e la visione gli mostra *ipisus patris suspensionem in contemplando et viam, per quam pervenitur ad eam*³³. Anche l'apparizione del Serafino diventa per Bonaventura un tema gnoseologico, poiché le sei ali richiamano metaforicamente le sei tappe del percorso conoscitivo descritto nell'*Itinerarium*; inoltre la visione è fortemente connessa con le stimmate di Francesco, che

³¹ *Ibidem*: *Illuminatos oculos mentis nostrae*.

³² M. Parodi, *Introduzione*, in Bonaventura, *Itinerario* ... cit., p. 11.

³³ Ivi, *Prolog.* 2, p. 84

sono elemento di grande importanza sia nelle biografie del santo sia nelle interpretazioni storiografiche della sua esperienza.

*Nam per senas alas illas recte intelligi possunt sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus vel itineribus disponitur, ut transeat ad pacem per exstáticos excessus sapientiae christianae. Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi, qui adeo Paulum ad tertium caelum raptum transformavit in Christum ... qui etiam adeo mentem Francisci absorbit, quod mens in carne patuit, dum sacratissima passionis stigmata in corpore suo ante mortem per biennium deportavit. Effigies igitur sex alarum seraphicarum insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et perducunt usque ad Deum, ad quem nemo intrat recte nisi per Crucifixum.*³⁴

L'evento delle stimmate è fondamentale per poter comprendere l'opera nella sua totalità, poiché Bonaventura lo vede come espressione di un percorso³⁵ e ne fa la metafora principale di tutte le tappe dell'*itinerarium*. L'episodio è molto significativo per Bonaventura, sia perché tale prodigio assume un valore escatologico, poiché le stimmate sono *chiari segni della gloria futura*³⁶, sia perché rappresenta anche il supremo sigillo da parte di Cristo per l'approvazione della Regola e dell'Ordine:

*Quod ut certius constaret testimonio Dei, paucis admodum evolutis diebus, impressa sunt ei stigmata Domini Iesu digito Dei vivi tamquam bulla summi Pontificis Christi ad confirmationem omnimodam Regulae et commendationem auctoris, sicut post suarum enarrationem virtutum suo loco inferius describetur.*³⁷

³⁴ Ivi, *Prol.* 3, p.82.

³⁵ Per enfatizzare ulteriormente questo aspetto, nel III paragrafo del *Prologo* vengono usati molti vocaboli che esprimono l'idea di movimento: *via, gradus, iter, transire, scalares, perducere, ingredi, egredi, ducere*.

³⁶ Bonaventura, *Legenda maior*, XIII, 9-10, pp. 544-545.

³⁷ Ivi, IV, 11, p. 516.

L'autore pone attenzione soprattutto sull'interpretazione mistica delle stimmate, sostenendo che la causa del *raptus* è *l'incendio dello spirito e un amore ardentissimo per il Crocefisso*, come scrive anche nel *De S. Francisco, Sermo V*:

*Et quoniam «tanta est vis amoris, ut dicit Hugo de sancto Victore, ut transformet amantem in amatum»; sicut amor Crucifixi in mente eius excellenter et mirabiliter ardebat, sic Crucifixus in specie Seraphim, id est spiritus angelici, incendio amoris ardentissimi, exterius beatis oculis eius apparebat et suis membris sacra stigmata imprimebat.*³⁸

3.1 *Christo conformiter vivere*

Come si è detto, la tensione di tutto il racconto biografico bonaventuriano verte sull'assimilazione del santo di Assisi a Cristo, per questo anche nella *Legenda minor* il maestro francescano scrive:

*Multiplex denique christiformium praerogativa virtutum quid aliud in eo praetendunt quam assimilationes ad Christum et praeparationes quasdam ad stigmata sacra ipsius?*³⁹

Nel passo riportato l'espressione *christiformium praerogativa virtutum* riassume tutta l'esperienza ascetica e mistica di Francesco, richiamando anche l'espressione *Christo conformiter vivere* del Prologo della *Legenda maior*, quasi a riassumere il significato profondo della vita del Poverello di Assisi, nonché l'idea originaria dell'ordine francescano a circa trent'anni dalla fondazione.

In un altro passo della *Legenda Maior* il Doctor Seraphicus scrive:

³⁸ Bonaventura, *De S. Francisco, Sermo V, IX*, p. 593.

³⁹ Bonaventura, *Legenda minor Santi Francisci, VI, 9*, p. 577.

*Cristus Iesus Crucifixus intra suae mentis ubera ut myrrhae fasciculus iugiter morabatur; in quem optabat per excessivi amoris incendium totaliter transformari.*⁴⁰

Il verbo *transformare* è significativamente usato per indicare il processo di assimilazione di Francesco a Cristo, che prende avvio grazie all'*amor*: l'autore vuole sottolineare che la modificazione dell'anima è tanto profonda da portare alla trasformazione in Cristo. Lo stesso verbo viene usato anche nell'*Itinerarium* riferito all'esperienza di Paolo.

*Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi, qui adeo Paulum ad tertium caelum raptum transformavit in Christum, ut diceret: Christo confixus sum cruci, iam non ego; vivit vero in me Christus.*⁴¹

Tralasciando i casi eccezionali di Paolo e Francesco, resta evidente che la mente umana sia capace di trascendere se stessa, portando a termine l'indagine conoscitiva, solo grazie ad un lungo percorso di ascesi e alla purificazione del cuore. È importante notare inoltre che lo slancio mistico deve essere sempre retto dalle tappe del processo conoscitivo e dallo *stimulum conscientiae*:

Igitur ad gemitum orationis per Christum crucifixum, per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum, primum quidem lectorem invito, ne forte credat quod sibi sufficiat ... speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione ... industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium, absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata. Praeventus igitur divina gratia, humilibus et piis, compunctis et devotis, unctis oleo laetitiae et amatoribus divinae sapientiae et eius desiderio inflammatis, vacare volentibus ad Deum magnificandum, admirandum et etiam degustandum, speculationes subiectas propono ...

⁴⁰ Bonaventura, *Legenda maior* IX, 2, p. 530.

⁴¹ Bonaventura, *Itinerarium*, *Prol.* 3, p. 84.

*Exerce igitur te, homo Dei, prius ad stimulum conscientiae remordentem, antequam oculos eleves ad radios sapientiae in eius speculis relucentes, ne forte ex ipsa radiorum speculatione in graviorem incidas foveam tenebrarum.*⁴²

Riprendendo la tradizione agostiniana, il maestro francescano sottolinea l'idea di un sapere che non sia *vana curiositas* e che possa essere uno degli strumenti per raggiungere la salvezza e la *beatitudo*; lo studio e la speculazione filosofica se sono fini a se stessi sono privi di senso, poiché senza alcuni atteggiamenti che rinviano ad aspetti extrateoretici non è possibile raggiungere specifici fini conoscitivi. Per questo nel passo citato l'autore presenta due serie di termini tra loro strettamente complementari: da una parte il rigore intellettuale *lectio, speculatio, investigatio, circumspectio, industria, scientia, intelligentia, studium, speculum*; dall'altra *unctio, devotio, admiratio, exsulatio, pietas, caritas, humilitas, gratia, sapientia divinitus inspirata*⁴³. La *lectio* è un'attività fondamentale e viene intesa probabilmente come lettura non solo dei testi ma anche della natura stessa, fino alla conoscenza di Dio. Poco più avanti, alla fine del *Prologo*, Bonaventura usa il termine *ruminandus*⁴⁴ richiamandosi alla tradizione monastica, in particolare alla lettura continua e alla meditazione che avviene all'interno del chiostro. Guglielmo di Saint-Thierry ne parla ad esempio nell'*Expositio*, riferendosi non solo all'assidua e amorosa memoria della Scrittura, tema ricorrente nella patristica, ma anche – e questa è un'originalità di Guglielmo – al desiderio di trattenere la dolcezza della grazia divina nella vita spirituale.

Reddita ergo sibi Sponsa post primum primi accubitus excessum, quo mente excesserat Deo, et sobria facta sibi, et gustatae suavitatis memoriam ruminans, post sacrorum affectuum digestionem

⁴² Ivi, 4, p. 86.

⁴³ Cfr. M. Parodi, *Introduzione*, in *Itinerario ... cit.*, p. 18.

⁴⁴ *Quod ut fiat, non est harum speculationum progressus perfunctione transcurrendus, sed morosissime ruminandus (Itinerarium ... cit., Prolog. 5, p.86).*

*secretum appetens, fugitans publicum, in abdito cellae, in solitudine cordis, in recessu conscientiae sedere amat ad studium cordis mundandi, in speculo et aenigmate sollicita emundare faciem, ad videndum facie ad faciem.*⁴⁵

4. Conclusioni

Esiste un'affinità tra la cultura monastica e il pensiero di Bonaventura, non solo per la comunanza dei temi ma anche per la strategia conoscitiva al centro del pensiero filosofico: non è un freddo ragionamento a guidare la riflessione ma l'ardore del *desiderium*, che traccia un percorso che parte dal basso delle cose sensibili e culmina con l'estasi mistica.

Per Guglielmo di Saint-Thierry la contemplazione filosofica è un'*intentio* che viene mossa dalla continua *memoria Dei* orientando verso Dio ogni pensiero, ed è ben diversa da una ricerca puramente intellettuale, perché l'*amor* non solo introduce l'uomo al grado supremo di conoscenza, ma lo assimila all'oggetto conosciuto, fino a farlo diventare una cosa sola con Dio nell'*unitas spiritus*.

La strategia conoscitiva descritta da Guglielmo, dotata di un proprio metodo e una propria logica, riconosce come strumento fondamentale il *desiderium*, che è l'elemento dinamico che avvia il processo gnoseologico ed è necessario per superare l'enorme divario che separa l'uomo da Dio. È innegabile la supremazia dell'amore sulla ragione, poiché il compimento della conoscenza può avvenire solo nello *scire* (che si può intendere come *sapere*) e non nel *cogitare* (cioè *riflettere in modo discorsivo*) poiché solo attraverso la dinamica amante-amato si possono conoscere, per quanto possibile all'uomo, le realtà divine proprio in virtù dell'assimilazione tra soggetto e oggetto garantita dalla struttura della conoscenza sensibile⁴⁶.

⁴⁵ Guillelmi, *Expositio* ... cit., in *Opera omnia/3...* cit., 143 p. 101.

⁴⁶ Cfr. M. Rossini, *Strategie della conoscenza in Guglielmo di S. Thierry*, in "Doctor Virtualis" 1 (2002), p. 15.

L'amore di fruizione, il momento più alto della conoscenza amorosa, è legato alla *visio Dei*, la perfezione dell'*amor* stesso, che però non esclude totalmente la tensione del desiderio: il *desiderium* non implica necessariamente imperfezione, perché è la volontà di progredire incessantemente nella comprensione del mistero⁴⁷. Per questo il desiderio di Dio rimane anche nella beata vita futura, in cui il carattere desiderante dell'amore non è contrastato dalla condizione di appagamento in cui vivono i beati e gli angeli.

Bonaventura descrive il percorso dell'anima che, sollevandosi dalla conoscenza del mondo sensibile alla conoscenza di Dio attraverso tre tappe fondamentali – *vestigio*, *immagine* e *similitudine* – arriva al punto più alto della contemplazione, indescrivibile con parole umane, poiché in quell'istante l'anima non conosce ma aderisce, gusta e sperimenta l'oggetto del suo desiderio.

*L'itinerarium non è il discorso del metodo razionale, ma dell'ascesa dello spirito verso la pienezza dell'essere. A questa meta la parola tace per dare spazio alle voci del silenzio e all'oscurità luminosa e trasfigurante. Qui cessa la luce della ragione e dell'intelletto perché entra in azione l'apex affectus che è il campo dell'esperienza mistica, dove hanno accesso unicamente gli spiriti profondi e trasfigurati.*⁴⁸

Collocare il pensiero bonaventuriano nel solco della tradizione agostiniano-monastica non significa negare la presenza in esso di elementi nuovi, caratteristici della nuova mentalità, in particolare di

⁴⁷ *Constat etiam beata illa Seraphim, quae a vicinitate praesentiae tuae, a claritate visionis tuae Ardentes et interpretantur et sunt, plus amare te, quam aliquem qui minor est in regno coelorum. Qui si in regno coelorum non dicam minimus, sed nonnullus est utique, tantum desiderat amare te quantum ab aliquo vel potes amari vel debes, et hoc forsitan est, in quem desiderant angeli prospicere. Desiderat ergo beatus ille minor; quicumque ille est, tantum te amare quantum amat quicumque plus eo amat, non aemula insectatione, sed pia et devota imitatione* (Guillelmi, *De contemplando Deo*, in *Opera omnia*/3... cit., 7, p. 157).

⁴⁸ J. A. Merino, *Storia della filosofia francescana*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1993, p. 140.

un linguaggio e di dottrine ispirati ad Aristotele⁴⁹. Il pensiero filosofico di Bonaventura non può essere ricondotto solamente alle sue fonti, perché egli non si limita a riprendere semplicemente la tradizione, ma la rielabora in modo personale alla luce dell'ispirazione francescana. Leggendo attentamente i due testi bonaventuriani presi in esame, si può notare che la centralità dell'episodio della Verna e il tema della conformità a Cristo, diventano la raffinata ricerca filosofica del maestro francescano: Cristo assume il ruolo di mediatore fra Dio e uomo, divenendo un mezzo per avvicinarsi a Dio anche dal punto di vista conoscitivo.

Il maestro francescano anche quando descrive la vita di Francesco nella *Legenda* ha lo scopo di tracciare un itinerario spirituale, che non è solamente un progresso nelle virtù, ma piuttosto un processo di trasformazione dello spirito del santo nel *Christus patiens*, nel quale Francesco si identifica anche fisicamente, ricevendo le stimmate.

Con Bonaventura l'agiografia di Francesco

*viene decisamente inserita dal livello della narrazione edificante, a quello della teoresi teologico-spirituale che permea e riplasma il comune materiale narrativo, ristrutturandolo in un ideale itinerarium dello spirito, o più precisamente, in un ideale di immagine di perfezione, conferendo di volta in volta ai singoli episodi di vita del Santo di Assisi, un valore simbolico e quindi trasfigurante.*⁵⁰

L'autore riconfigura l'immagine di Francesco, sostenendo che la vita del Poverello sia parte di un preciso disegno della Provvidenza⁵¹, la quale ha assegnato a Francesco una missione individuale e sociale. Bonaventura crea un modello altamente significativo, che da una parte è la base della speculazione filosofica, dall'altra è il

⁴⁹ L. Mauro, *Bonaventura da Bagnoregio: dalla Philosophia alla Contemplatio*, Accademia ligure di scienze e lettere, Genova 1976, p. 203.

⁵⁰ L. Pellegrini, *Introduzione*, in *Sancti Bonaventurae, Opera. Opuscola franciscana*, Città Nuova, Roma 1993, p. 64.

⁵¹ Cfr. Bonaventura, *Legenda Maior; Prol.*, 1-3, pp. 505-506.

punto di riferimento a cui ciascun frate deve cercare di avvicinarsi il più possibile, ma con la consapevolezza dell'assoluta irripetibilità di quella figura così straordinaria: Francesco resta un ideale irraggiungibile, quasi un *altro Cristo*, da venerare più che da imitare⁵².

⁵² Cfr. G. Miccoli, *Bonaventura e Francesco*, in *San Bonaventura Francescano*. Atti del XIV Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, Todi 14-17 ottobre 1973, Accademia Tudertina, Todi 1974, p. 54.