

Andrea Colli

Theologia ancilla philosophiae

Una lettura dell'*Itinerarium*

1. Introduzione al problema

Philosophia ancilla theologiae. L'espressione canonizzata da Gregorio IX descrive una problematica decisiva del dibattito scientifico del XIII secolo. Tutta la filosofia universitaria infatti si trovava costretta a dover fare i conti con un ineludibile legame dialettico tra la disciplina filosofica e quella teologica: confrontarne i metodi, il linguaggio, la logica consentiva di determinare una sorta di gerarchia nella ricerca, un'assiologia epistemologica che si specchiava anche nel *curriculum studiorum*.

Sebbene questo legame, talvolta burrascoso, abbia condizionato la disputa istituzionale tra teologi e maestri delle Arti, può essere interessante soffermare l'attenzione su un possibile esito che la *contaminatio* tra le due discipline (sempre che di una rigida separazione si possa parlare) sembra produrre all'interno dell'indagine conoscitiva.

Utrum doctrina sacra sit scientia? si tratta di una preoccupazione legittima con la quale hanno inizio molti *Commenti alle Sentenze* del XIII secolo, poiché la risposta a tale interrogativo conferisce o meno alla teologia lo stato di cittadinanza tra le discipline scientifiche, secondo l'accezione aristotelica [1]. Tuttavia il problema può - in qualche misura, provocatoriamente - essere capovolto: la conoscenza scientifica sorta sui criteri aristotelici è indipendente dalla teologia? O meglio: nel fare filosofia, i pensatori del XIII secolo non utilizzano talvolta la scienza teologica come base pre-scientifica funzionale al loro discorso filosofico? È sempre vero dunque che l'una sia finalizzata all'altra?

Bonaventura da Bagnoregio è uno dei principali interlocutori di questo dibattito, essendo l'artefice del processo evolutivo che

porta a un superamento dell'approccio scritturistico dell'indagine teologica, favorendo il trapasso dal *credibile ut credibile* al *credibile ut intelligibile* [2]. Nel *De reductione artium ad theologiam*, opera scritta tra il 1254 e il 1257, egli definisce esplicitamente il rapporto teologia-filosofia come un rapporto di servaggio [3], utilizzando il verbo latino *famulor* che significa *servire* o *essere al servizio di*. Secondo questa accezione tutte le conoscenze sono asservite alla conoscenza teologica.

Tuttavia solo due anni più tardi, in una delle opere maggiormente lette e conosciute di Bonaventura il metodo della *determinatio distrahens* non risulta essere così chiaro, emerge una possibilità di lettura differente, che costringe, almeno in quel contesto, a ipotizzare un'altra prospettiva da cui leggere il rapporto tra filosofia e teologia.

2. *L'Itinerarium*: linee generali

L'opera in questione è l'*Itinerarium mentis in Deum*: essa si colloca all'interno di una linea culturale e di una tipologia testuale che la riconducono alla cosiddetta *tradizione mistica*, anche se tale denominazione genera non poche difficoltà, poiché l'aggettivo *mistico* sembra privare di razionalità e rigorosità ogni sostantivo a esso collegato. Proprio per questa ambiguità è necessario individuare preliminarmente quale sia l'accezione di *mistica* emergente dal testo stesso. Per Bonaventura si tratta di una modalità conoscitiva nuova, strumento ragionevole e adeguato all'indagine filosofica, metodo che può essere definito *mistica ragionatrice* [4]. Questo conferisce all'opera non solo un'attendibilità speculativa, ma ne esalta la vocazione gnoseologica: il filosofo francescano descrive la dinamica conoscitiva, osservando come essa si dia al conoscente, senza alcun tentativo di inferire da tale procedimento una metafisica delle essenze conosciute, ma mantenendo ferma l'attenzione sull'atto di conoscenza.

Il percorso proposto da Bonaventura si articola in tre livelli principali, individuati solo in modo *astratto* in quanto cronologicamente simultanei: *vestigia*, *imagines*, *lumen signatum supram mentem*

nostram. Essi definiscono le tre tappe che l'autore propone al lettore per elevare la mente a Dio.

La *mistica ragionatrice* bonaventuriana implica l'intreccio tra speculazione conoscitiva e *praxis* etica: l'uomo per Bonaventura da Bagnoregio non è innanzitutto un animale razionale mortale, o meglio non è circoscrivibile alla definizione aristotelica, ma si potrebbe affermare che per il dottore francescano l'essere umano sia innanzitutto un *vir desideriorum*. Questa definizione non esclude la precedente, ma sottolinea un interessante aspetto intenzionale della dinamica conoscitiva [5]. La relazione che si viene a generare porta con sé una molteplicità di significati: non si tratta esclusivamente di un rapporto conoscitivo, quanto di una dimensione relazionale esistenziale che intreccia più livelli epistemologici in un unico legame.

L'elenco, quasi ossimorico, che nel Prologo dell'*Itinerarium* avvicina stati conoscitivi ad abiti etici ben esemplifica la modalità operativa di Bonaventura, infatti ciò che apparentemente sembrerebbe dettato da un'ossequiosa forma di devozione religiosa, è in realtà il cardine del procedimento filosofico del francescano. Si tratta infatti di un'anticipazione importante che permette di focalizzare, ancora prima di addentrarsi nell'opera, come il filosofo di Bagnoregio proceda filosoficamente senza preoccuparsi di giustificare eventuali *contaminaciones* teologiche [6].

Questi primi indizi presenti nel Prologo paiono inizialmente isolati, poiché nel primo capitolo, laddove si ha una sorta di *propositio* dell'autore, trovano spazio temi tradizionali che sembrano valorizzare poco la preponderanza filosofica del metodo e del contenuto dell'opera: la scienza filosofica pare essere, secondo un tradizionale *cliché*, una sorta di livello propedeutico pre-teologico [7].

Tuttavia addentrandosi nei successivi capitoli dell'opera ed esaminando i tre livelli proposti da Bonaventura sembra che le dichiarazioni del primo capitolo siano, da un certo punto di vista, disattese, o meglio la modalità di procedimento è, in più di un'occasione, differente rispetto a quella che il filosofo francescano aveva prospettato.

3. *Vestigia*

Il primo *gradus* dell'*itinerarium* implica la disamina delle *vestigia extra nos*, ovvero della presenza analogica del divino nella percezione esteriore del *creatum*. La corporeità è, secondo il filosofo francescano, la *conditio sine qua non* per l'ascesi del cuore; in caso contrario prevarrebbe facilmente una gnoseologia condizionata da un dualismo di stampo platonico. Invece, pur riconoscendo l'inferiorità del corpo rispetto all'anima e riconoscendo l'origine di questa differenza assiologica nella creazione dell'anima (non del corpo) come *imago Dei* [8], Bonaventura è ben lontano dal condividere un'antropologia che contrapponga l'anima a una corporeità che pare incatenarla.

Egli introduce una metodologia conoscitiva dai caratteri fortemente aristotelici: quando l'uomo nasce, la sua anima è come una *tabula rasa* [9]. Questa svolta aristotelica risulta abbastanza disarmante, poiché sembra eludere quanto nel Prologo il filosofo francescano affermava, invitando ad abbandonare i sensi per facilitare l'ascesa del cuore. Non si tratta di due visioni contraddittorie, quanto piuttosto di una concezione gnoseologica rivoluzionaria che manifesta nel metodo la presenza del contenuto della ricerca: la conoscenza *per vestigia* contiene già metodologicamente l'orizzonte della ricerca, pertanto sarebbe impossibile considerarne provvisoria o transitoria la validità.

Bonaventura tripartisce le fasi della conoscenza sensibile, dopo aver definito gli attori della prassi conoscitiva: soggetto conoscente e oggetto conosciuto, sottintendendo come *terzo uomo* la relazione che tra i primi due si genera. Questi due poli a confronto risentono fortemente dell'impostazione conoscitiva che ne aveva dato Agostino nel *De Trinitate*, quando aveva parlato di *vestigia* della trinità esteriore [10], inaugurando così una serie di analogie tra l'immagine trinitaria divina e le dinamiche conoscitive umane di assoluta importanza, perché la descrizione teologica diviene la condizione di possibilità della gnoseologia che Bonaventura sulle orme di Agostino intende sostenere.

La prima fase di questa sorta di fenomenologia *ante litteram* della percezione è l'*apprehensio* [11], espressione del primo contatto tra soggetto e oggetto, quindi vi è l'*oblectatio* [12], che definisce la fase immediatamente reattiva all'apprensione, e infine la *diudicatio* [13], completamento dell'approccio conoscitivo determinato dal giudizio espresso dal conoscente rispetto al conosciuto.

Nel dettagliare le dinamiche di queste fasi e nello scorgerne l'orizzonte trinitario, il filosofo francescano utilizza liberamente termini e definizioni proprie più alla teologia che a una filosofia della conoscenza: il rapporto che intercorre tra *pulchritudo* e *proportionalitas* nell'*oblectatio*, per esempio, è accostato a *omnia in mensura et numero et pondere dispositi* del libro della Sapienza [14]. Un'altra *contaminatio* è esemplificata dalla fondazione della *diudicatio* sulla *ratio immutabilis*, cioè in Dio, base pre-gnoseologica che garantisce l'apofantività del giudizio [15]. Questa interazione tra lessico teologico e indagine filosofica è ciò che permette all'autore, nel dodicesimo paragrafo del capitolo, di affermare che *Deus est omnis creaturae origo, exemplatum exemplaris, et via finis, ad quem ducit* [16], senza che tale osservazione appaia giustapposta artificialmente, ma sia a tutti gli effetti l'esito inevitabile della collaborazione che filosofia e teologia intraprendono in questo primo *gradus*.

4. *Imagines*

Il secondo livello (*per imagines*), risente fortemente di elementi appartenenti alla tradizione agostiniana, alla quale, come già sottolineato, Bonaventura si richiama esplicitamente, e ciò si rivela determinante per comprendere le nuove prospettive del dialogo tra filosofia e teologia che già si sono annunciate nel livello precedente: il filosofo francescano si propone di analizzare le facoltà conoscitive proprie dell'anima umana che individua in memoria, intelletto e volontà [17]. L'innovazione agostiniana, sulla scia della quale si innesta anche l'intuizione iniziale del pensiero bonaventuriano, è da

rintracciare nell'interpretazione data alle funzioni proprie dell'anima umana e alla loro relazione reciproca. Per Agostino è evidente il nesso che la tripartizione psicologica ha con Padre, Figlio e Spirito Santo; scorretto sarebbe definirla esclusivamente una relazione analogica, poiché in tal caso non si genererebbero conseguenze come quelle che il filosofo di Ippona prima, e Bonaventura poi, mettono in risalto. Innanzitutto il problema che si pone, successivamente all'individuazione delle tre funzioni dell'anima umana, è la modalità secondo la quale è più opportuno affrontarne lo studio. Due sono le strade percorribili: considerarle separatamente o lasciarle interagire per individuarne i caratteri; questa seconda strada tradisce meno la natura trinitaria ed è così che procede Bonaventura. Ciò che incuriosisce è che parlare separatamente di memoria, intelletto e volontà ha per entrambi gli autori un sapore di imperfezione, quasi un fastidio derivante, dall'ipotesi, inconcepibile, che si possa parlare separatamente di Padre, Figlio e Spirito Santo.

Con grande efficacia espositiva, Bonaventura riesce nell'intento di parlare delle tre funzioni proprie dell'anima distinguendole senza separarle; non si tratta esclusivamente di un raffinato equilibrismo retorico, quanto dell'intenzione, più o meno dichiarata, di focalizzare l'attenzione speculativa sulla dinamica relazionale [18]. Prendendo a prestito un'espressione dal lessico teologico, si può affermare che memoria, intelletto e volontà siano nomi e persone con *missioni* differenti di una relazione unitaria. Questa analogia è certamente più marcata in Agostino, tuttavia fa riflettere il fatto che Bonaventura utilizzi la Trinità per spiegare le dinamiche che si sviluppano fra le *persone* dell'anima umana.

Per esigenze espositive il filosofo francescano successivamente si trova costretto a tripartire il capitolo per prendere in esame le tre funzioni, consapevole che si tratta esclusivamente di un'astrazione. La memoria, articolata in *recordatio*, *susceptio* e *praevisio* [19], è spiegata nuovamente ricorrendo a un concetto teologico, quello del riconoscimento di una conoscenza che preesiste potenzialmente all'atto conoscitivo [20]: Dio infonde direttamente nell'uomo alcune forme

per conoscere e grazie a queste si sviluppano poi i caratteri visivi, fondativi e matematici della memoria. Essa, è una memoria di metodo e non di contenuti: infatti non compie l'operazione di raggiungere in un mondo sconosciuto *idee* o *forme* da afferrare e da applicare alle diverse circostanze che le si sottopongono, piuttosto essa si propone come una base fondativa. Corvino definisce tale *habitus* come *disposizione retentiva permanente* [21]. Tuttavia l'elemento teologico è tutt'altro che marginale poiché è l'*infusione* da Dio che garantisce il corretto funzionamento di questa *persona* dell'anima

La seconda facoltà presa in esame è l'intelletto che si articola secondo la logica dei termini, delle proposizioni e delle argomentazioni [22]. All'interno di questo procedimento di analisi della facoltà intellettiva si sviluppano aspetti metafisici che richiamano alla mente modalità speculative un po' estranee a Bonaventura. Egli sostiene che sia indispensabile conoscere cosa sia l'ente per sé, per poter comprendere l'ente particolare; secondo un linguaggio più familiare ad alcuni suoi contemporanei, si pone in questa sede il problema ontologico di distinzione tra essere e essere per partecipazione, al fine di risolvere un problema epistemologico e linguistico. Ciò che tuttavia resta originale è come l'accento sia posto sulla pratica conoscitiva, ovvero sullo svelarsi di tali caratteri metafisici all'interno della dinamica gnoseologica e non per delineare asetticamente un sistema metafisico.

Nell'analisi della veridicità di una proposizione o di un'argomentazione il parametro decisivo resta la Verità immutabile che illumina la conoscenza umana [23]. È tuttavia ben strano il capovolgimento di prospettiva che il filosofo francescano propone ancora una volta all'interno della sua indagine psicologica: la primitiva filosofia del linguaggio che egli introduce pare radicata ancora una volta su un terreno teologico. Questa novità è importante anche da un punto di vista storiografico: Bonaventura non è un antagonista dell'aristotelismo e della filosofia che alcuni suoi contemporanei stanno insegnando, ma si propone come suo interprete innovativo e originale [24].

La facoltà volitiva chiude la disamina separata delle tre *persone* dell'anima: essa racchiude in sé la caratteristica intenzionale che orienta l'anima nel suo approccio conoscitivo. Bonaventura la tripartisce secondo tre funzioni distinte: scelta, valutazione, desiderio [25]. La scelta è la conseguenza di un criterio che sottopone a un attento esame due possibilità valutando ciò che è meglio tra una e l'altra: il criterio per operare in tal modo è innato, è infatti fornito dall'idea di sommo bene che ognuno ha in sé prima di agire [26]. La valutazione è data dal confronto con una serie di criteri giudicativi, Bonaventura parla di *lex* [27] in base alla quale si giudica con rettitudine o meno. Il riferimento, implicito, è alla legge divina che non può in nessun modo essere sottoposta a un ulteriore giudizio.

Infine il desiderio è generato dall'oggetto che lo sollecita e cresce proporzionalmente al grado di sollecitazione [28]. Il movente di ogni dinamica desiderativa è la ricerca della felicità, come compimento esistenziale. Tale ricerca si può articolare secondo molteplici tappe provvisorie che anelano incessantemente a una meta definitiva: la somma bontà si colloca sullo sfondo di tale processo desiderativo. Si noti ancora come la scienza teologica fornisca la strumentazione per l'analisi della *voluntas*.

La facoltà volitiva, che in altre circostanze sarà definita *caritas* o *amor* diviene secondo alcune interpretazioni il punto debole nel sistema speculativo del filosofo francescano: pare infatti che la presenza della facoltà volitiva all'interno dell'indagine filosofica sia segno dell'avanzare dell'istintività sentimentale sul razionale. Così si parla di slancio mistico come di un salto fideistico che rende effettivamente propedeutica (servile) tutta la speculazione precedente. A un attento esame dell'opera tuttavia è indiscutibile il fatto che ci si trovi dinanzi a un *continuum* gnoseologico nel quale la volontà ha diritto di cittadinanza accanto all'intelletto e alla memoria perché in essi fonda la sua razionalità, perché con essi è trinitariamente legata. Ecco perché l'analisi di scelta, valutazione e desiderio è così dettagliata e rigorosa.

È maggiormente chiaro il senso della carità come facoltà

conoscitiva nell'ultimo livello. Bonaventura invita il lettore ad abbandonare la speculazione per affidarsi al cuore, ma alla luce delle premesse fatte poc'anzi, è chiaro che non si tratta di un abbandono quanto di accentuare un aspetto che già partecipava implicitamente all'indagine razionale con gli strumenti utilizzati in precedenza. Quindi è in quest'ultima fase dell'*Itinerarium* che si delinea con maggior chiarezza la continuità che interessa la conoscenza umana: sia essa scientifica, di fede o contemplativa (la tripartizione epistemologica di fatto non esiste, si tratta solo di un criterio convenzionale); l'approccio metodologico è il medesimo, perché è unico l'intento gnoseologico e unica è la base teologica che lo fonda.

Bonaventura quindi è in grado di proporre questo *continuum* conoscitivo con attenzione, affinché nessun gradino del suo percorso risulti svincolato dal precedente. Come la fede non è un salto oltre la ragione, nello stesso modo la *contemplatio* non è concepibile al di fuori del contesto nel quale si introduce. Essa interviene nella *cognitio scientialis* e nella *cognitio fidelis*, non come l'idea limite proposta dal *bios teoretikos* pagano, ma come mutamento prospettico di un medesimo problema filosofico.

5. *Lumen signatum supra mentem nostram*

Quindi, dopo aver affrontato le vestigia e le immagini, Bonaventura introduce il terzo e ultimo livello che definisce *in nomine* o *per nomen* [29]. Il linguaggio muta, perché Cristo si fa garante, mediatore, *porta* [30] del pensiero bonaventuriano, ma il problema gnoseologico-filosofico resta il medesimo; la Rivelazione si propone come chiave di lettura dei segni dei livelli precedenti, purificando le cinque porte dei sensi e le facoltà psicologiche, permettendo la *reparatio animae*. L'Avvenimento rivelativo, quindi, propone un punto di vista differente sul problema conoscitivo, coniugando sapere *pure speculativus* con l'esperienza affettiva. L'affezione non è la negazione della possibilità conoscitiva razionale, come spesso la speculazione filosofica successiva

affermerà, ma è invece parte integrante della gnoseologia [31].

Bonaventura introduce le tre virtù teologali, come sensi rinnovati, e in modo particolare incentra la propria analisi sulla carità che permette l'accostamento, quasi contraddittorio, di oggetti divini e caratteri scientificamente terreni [32]. Determinato il metodo, occorre ora delineare i passaggi di questa anticipazione della *visio per faciem*: Dio si palesa secondo due modalità che ben ne sottolineano la duplice predicazione (Uno e Trino): esso infatti è dapprima identificato come Essere e successivamente come Bene [33]. La prima definizione è certamente radicata nell'Antico Testamento (*Es*, 3,14) ed è stata affrontata diffusamente da gran parte della filosofia del XIII secolo, perché fortemente avvicicabile a un palinsesto metafisico di stampo aristotelico, la seconda definizione apre, invece, un orizzonte assolutamente innovativo. La concezione di Bene che emerge, risulta fortemente dinamica poiché si richiama alla celebre espressione neoplatonica *bonum diffusivum sui* [34]: una concezione, quindi debitrice alla dinamicità della Trinità.

L'introduzione del tema trinitario, secondo modalità avvicinabili al *De Trinitate* agostiniano, diviene per Bonaventura l'occasione, non solo per affrontare il rapporto mistico tra uomo e Dio secondo una prospettiva innovativa, ma detta genialmente, come si è visto, le regole per tutti i rapporti conoscitivi presi in esame precedentemente. Come infatti di Dio posso predicare l'unicità e la trinità contemporaneamente senza cadere in contraddizione, allo stesso modo l'atto conoscitivo, la relazione che si genera tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto (a tutti i livelli), può dirsi risolta attraverso questa soluzione teologica. Tre sono gli elementi della conoscenza *per vestigia* (soggetto-oggetto-relazione) e tre sono le facoltà dell'anima, eppure uno resta l'atto conoscitivo che si risolve in se stesso senza richiamarsi a una perfezione metafisica esterna al rapporto gnoseologico stesso.

6. Per concludere

Gli elementi sui quali ci si è soffermati, all'interno di questa sommaria panoramica sull'*Itinerarium*, hanno come comune denominatore l'incontro tra teologia e filosofia, il rapporto obbligato di queste due prospettive epistemologiche. Si è voluto proporre qualche osservazione per verificare se abbia effettivamente senso propendere per un rapporto di sudditanza della filosofia nei confronti della teologia, come richiamava il *De reductione*, o se il filosofo francescano in realtà riservi qualche sorpresa. È evidente che sarebbe eccessivo ricondurre gli snodi individuati nell'analisi dell'opera al metodo della *determinatio distrahens*, poiché pare proprio che non sia nell'interesse dell'autore rispettare la *subalternatio* tra le due discipline. Questo può essere dovuto alla destinazione differente dell'opera, ma risulta abbastanza difficile pensare che questa sia l'unica ragione che giustifica tale mutamento di prospettiva.

Bonaventura non vuole propendere per una sottomissione della filosofia alla teologia, tanto meno descriverle come due orizzonti estranei e inconciliabili, egli propone e lascia intuire una terza ipotesi. Si tratta di un'intuizione poiché il Dottore Serafico non la sottopone agli occhi del lettore in modo organico ed esplicito, ma essa emerge nella pratica gnoseologica che egli descrive. Ciò non significa che il filosofo sia inconsapevole della dicotomia tra le intenzioni dichiarate nel Prologo e le conclusioni alle quali perviene. Più correttamente, possiamo definire il modo di procedere di Bonaventura come *work in progress*. Il rapporto di *subalternatio* viene meno nell'osservazione e nella descrizione dell'atto conoscitivo, in esso la teologia pare divenire lo strumento, il mezzo formale, sintattico, linguistico per la risoluzione di un problema filosofico, ovvero del problema della conoscenza.

Perciò i differenti episodi del testo che risultavano anomali, incomprensibili, divengono ora prova determinante di questa nuova ipotesi di lettura. Un particolare accento era stato posto su due temi metodologici preliminari di grande importanza: il concetto di mistica e la commistione tra piano gnoseologico e piano etico. In entrambi i

casi la teologia non si pone tanto come esito conclusivo, quanto come la condizione preliminare per parlare di mistica ragionatrice da un lato, intenzionalità della conoscenza dall'altro.

Altri indizi, come già segnalato, sono disseminati in tutto il percorso bonaventuriano. La corporeità, l'estetica del livello vestigiale è appoggiata, sostenuta da una base propedeutica di teologia per la quale risulta del tutto naturale che sia il libro della Sapienza, per esempio, a fondare il criterio di proporzionalità. Nel livello *per imagines*, si è già detto tanto del legame analogico fra Trinità e trinità e anch'esso è un indizio interessante del fatto che un tale discorso psicologico può essere sostenuto solo prendendo a prestito una strumentazione teologica: così si potrà dire che Dio è la verità immutabile che illumina la conoscenza umana, avendo però come chiaro intendimento quello di mettere mano a un problema essenzialmente gnoseologico.

La conclusione stessa dell'opera pare per certi versi riproporre il punto di partenza: il problema è filosofico e con l'unicità e la trinità di Dio sono individuati gli elementi per fondare il discorso filosofico. Così come si può parlare contemporaneamente e senza contraddizione dell'unicità e della trinità di Dio allo stesso modo si riscontrerà una dinamica unitaria e relazionale della conoscenza, risolvendo a ogni livello il dualismo di soggettività e oggettività che in virtù di questa *relatio essentialis* si danno in un *sol getto*.

Il rapporto teologia-filosofia, può dunque essere riconsiderato, non certo per negare autorità alla scienza teologica, ma per verificare se alcune conclusioni normalmente proposte a proposito di questo problema, possano essere ripensate e ridiscusse. Il criterio della *subalternatio* non sembra poter essere assunto come paradigma indiscutibile, poiché l'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura da Bagnoregio non solo è esempio tangibile di un diverso modello epistemologico, ma suggerisce una possibile e, per così dire, *speculare* rilettura della stessa *subalternatio*.

Note

- [1] Si veda tra gli altri M. D. Chenu, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, trad. it. di M. Spranzi e M. Vigevani, Jaca Book, Milano 1995 (ed. orig. Vrin, Paris 1957).
- [2] Cfr. M. D. Chenu, *op.cit.*, p. 80.
- [3] *Patet etiam, quomodo omnes cognitiones famulantur theologiae (De reductione artium ad theologiam 26)*.
- [4] Su questo tema si veda A. Gemelli, *Il francescanesimo*, Milano 1969 e il recente studio di O. Todisco, *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Padova 2003.
- [5] *Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit vir desideriorum (Itinerarium mentis in deum, prologus, 3)*.
- [6] *... ne forte credat, quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devozione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata (Ivi, prologus, 4)*.
- [7] *Cum beatitudo nihil aliud sit, quam summi boni fruitio; et summum bonum sit supra nos: nullus potest effici beatus, nisi supra semetipsum ascendat, non ascensu corporali sed cordiali (Ivi I, 1)*.
- [8] *Genesi 1, 26*.
- [9] *Notandum igitur, quod iste mundus, qui dicitur macrocosmus, intrat ad animam nostram, quae dicitur minor mundus, per portas quinque sensuum, secundum isporum sensibilibium apprehensionem, oblectationem et diiudicationem (Itinerarium mentis in Deum II, 2)*.
- [10] Agostino, *De Trinitate* XI, 1, 1.
- [11] *Itinerarium mentis in Deum* II, 4.
- [12] *Ivi* II, 5.
- [13] *Ivi* II, 6.
- [14] *Sapienza* 11, 21.

- [15] *Itinerarium mentis in Deum* II, 9.
- [16] Ivi II, 12.
- [17] Ivi III, 1. Cfr. Agostino, *De trinitate* X, 11, 17.
- [18] *Intra igitur ad te et vide, quoniam mens tua amat ferventissime semetipsam; nec se posset amare, nisi se nosset; nec se nosset, nisi sui meminisset, quia nihil capimus per intelligentiam, quod non sit praesens apud nostram memoriam; (Itinerarium mentis in Deum III, 1). Sulle problematiche che conseguono da una tale affermazione si veda anche E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, trad. it. C. Marabelli, Milano 1995, p. 323.*
- [19] *Retinet namque memoria praeterita per recordationem, praesentia per susceptionem, futura per praevisionem (Itinerarium mentis in Deum III, 2).*
- [20] *Ibidem.*
- [21] F. Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio. Francescano e pensatore*, Dedalo, Bari 1980, p. 358.
- [22] *Itinerarium mentis in Deum* III, 3.
- [23] *Nisi igitur cognoscatur, quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae (Ibidem).*
- [24] F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siecle*, Louvain-Paris 1966 (trad. it., Milano 1972).
- [25] *Itinerarium mentis in Deum* III, 4.
- [26] *Ibidem.*
- [27] *... lex illa superior est mente nostra, et per hanc iudicat, secundum quod sibi impressa est (Ibidem).*
- [28] *Ibidem.*
- [29] La distinzione è la medesima che interessa i livelli precedenti. Bonaventura duplica ogni livello secondo *in* e *per*, *transire* e *contemplare*.
- [30] Giovanni 10, 9.

- [31] *Il ricorso alla funzione mediatrice di Cristo non significa quindi per nulla la rinuncia alla conoscenza intellettuale, ma il tentativo di stringere un rapporto più saldo tra la dimensione sensibile, da cui si è avviata la ricerca, e la dimensione, potremmo dire, dell'assoluto che proprio nella nostra mente si è venuto delineando come fondamento della conoscenza* (M. Parodi e M. Rossini, *Introduzione a Bonaventura da Bagnoregio, Itinerario della mente verso Dio*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1994, p. 47).
- [32] *In caritate igitur radicemur et fundemur, ut possimus comprehendere cum omnibus Sanctis, quae sit longitudo aeternitatis, quae latitudo liberalitatis, quae sublimitas maiestatis et quod profundum sapientiae iudicantis* (*Itinerarium mentis in Deum* IV, 8).
- [33] Ivi V, 2.
- [34] *Nam "bonum dicitur diffusivum sui"; summum igitur bonum summe diffusivum est sui* (Ivi VI, 2).