

Andrea Di Maio

Facoltà di Filosofia, Pontificia Università Gregoriana (Roma)

LA RAPPRESENTAZIONE DELLA NATURA IN BONAVENTURA DA BAGNOREGIO

Il concetto bonaventuriano di natura, che già era stato affrontato linguisticamente e dottrinalmente in alcuni ambiti settoriali¹, è stato oggetto di un nostro ampio studio lessicografico, concettuale e dottrinale² all'interno del *corpus*

¹ Cf. J. RATZINGER, «Der Wortgebrauch von “natura” und die beginnende Verselbständigung der Metaphysik bei Bonaventura», *Die Metaphysik im Mittelalter: ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des 2. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln, 31. August – 6. September 1961*, (Miscellanea Mediaevalia, 2), Berlin: De Gruyter, 1963, p. 483–498; F. RIVERA DE VENTOSA, «Doble fuente histórica del concepto de naturaleza en san Buenaventura», *La filosofía della Natura nel Medioevo: Atti del terzo Congresso internazionale di Filosofia medievale, Passo della Mendola (Trento), 31 agosto – 5 settembre 1964*, Milano: Società editrice Vita e pensiero, 1966, p. 447–454; J. CERQUEIRA GONÇALVES, «Noção e função da natureza na obra de São Boaventura», *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. 3, Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1972–1974, p. 155–159; A.M. Di Monda, «Natura e soprannatura in s. Bonaventura», *San Bonaventura da Bagnoregio, Roma 19–26 settembre 1974*, a cura di A. Pompei, vol. 2, Roma: Pontificia facoltà teologica san Bonaventura, p. 257–289 [in realtà, *soprannatura* è concetto moderno; come ha dimostrato H. de Lubac in *Surnaturel*, i grandi scolastici parlano piuttosto di un'azione 'supernaturalis' della natura spirituale creata, che ne ha in un certo senso un desiderio naturale, comunque però suscitato da Dio].

² Cf. A. DI MAIO, «Il vocabolario bonaventuriano per la Natura», *Miscellanea Francescana*, n. 88 (1988), p. 301–356; IDEM, «La dottrina bonaventuriana sulla Natura», *Miscellanea Francescana*, n. 89 (1989), p. 335–392; IDEM, «La concezione bonaventuriana della Natura quale potenziale oggetto di comunicazione», *Miscellanea Francescana*, n. 90 (1990), p. 61–116. Per aspetti particolari, cf. IDEM, «La divisione bonaventuriana delle scienze. Un'applicazione della lessicografia all'ermeneutica testuale», *Gregorianum*, n. 81 (2000), p. 101–136, 331–351; IDEM, «Il problema della Storia in San Bonaventura», *Doctor Seraphicus*, n. 63 (2015), p. 45–75; IDEM, «Sacra Scriptura, quae dicitur theologia», *«Deus summe cognoscibilis». L'attualità teologica di San Bonaventura. Congresso internazionale (Roma, 15–17 novembre 2017)*, Leuven: Peeters, 2018, p. 119–151; IDEM, «La scala e lo specchio: l'itinerario bonaventuriano riletto in chiave umanistica odierna», *La scala e lo specchio. L'originalità di San Bonaventura a otto secoli dalla nascita, Atti del Convegno Pensiero e attualità di Bonaventura da Bagnoregio a otto secoli dalla nascita (Milano, 31 maggio 2017)*, a cura di D. Riserbato, Roma: IF Press, 2018, p. 13–48; IDEM, «At the Crossroads between the

delle opere di Bonaventura grazie alla rispettiva concordanza elettronica³. Cercheremo qui di focalizzare il tema della rappresentazione *della* natura (in particolare di quella corporea del mondo sensibile), nella duplice accezione, soggettiva e oggettiva, del genitivo: ossia come la natura sia rappresentata e a sua volta rappresenti quanto è oltre la natura fisica e creata. Non si tratta di una sovralettura moderna: già Bonaventura aveva parlato di una *repraesentatio divinatorum* costituita *de naturis*.

Dato che è detto *presente* (in latino ‘praesens’) ciò che è “davanti” a chi parla, di conseguenza *rappresentare* (in latino ‘repraesentare’) vuol dire rendere nuovamente, o più intensamente, presente a qualcuno qualcosa che non lo è più o non lo è ancora del tutto. Rispetto all’uso moderno, il lemma ‘repraesentatio’ non ha un senso risultativo, ma attivo e relazionale: innanzitutto non è la mente che si rappresenta le cose, ma sono le cose stesse a rendersi presenti nella mente, interagendo con essa; questa attività avviene in parte spontaneamente (in un processo, per così dire, di semiosi naturale), in parte, quando la *res* è un soggetto spirituale, anche per libera manifestazione (in un processo, per

Two Biblical Trees: *Studiositas* vs. *Curiositas* according to Bonaventure», *Archa Verbi. Yearbook for the Study of Medieval Theology* (in via di pubblicazione).

³I testi bonaventuriani sono citati da Sancti Bonaventurae *Opera omnia*, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882–1902, 10 vol., tranne che per le seguenti opere: l’altra *reportatio* delle *Collationes in Hexaëmeron*, tratta da BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta*, ed. F. Delorme, Quaracchi: Ad Claras Aquas 1934; i *Sermones dominicales*, tratti da BONAVENTURA, *Sermones dominicales*, ed. J.-G. Bougerol, (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 27), Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1977; il sermone *Unus est magister vester, Christus*, tratto da R. Russo, *La metodologia del sapere nel sermone di S. Bonaventura «Unus est magister vester Christus»*, (Spicilegium Bonaventurianum, 22), Grottaferrata: Ad Claras Aquas, 1982, p. 99–133; i *Sermones de tempore*, tratti da BONAVENTURA, *Sermons De Tempore: Reportations du manuscrit Milan Ambrosienne A 11 sup.*, ed. J.-G. Bougerol, (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 28), Paris: Editions Franciscaines, 1990; i *Sermones de diversis*, tratti da BONAVENTURA, *Sermons de diversis*, ed. J.-G. Bougerol, vol. 1–2, Paris: Editions Franciscaines, 1993. Le citazioni sono perlopiù riprese dalla *Library of Latin Texts* (Series A and B), Turnhout (Brepolis Database on line) 2018. Si tengano presenti le seguenti abbreviazioni: Brev (*Breviloquium*), Don (*De donis*), Hex (*In Hexaëmeron*, prima recensione), HexD (*In Hexaëmeron*, recensione edita da Delorme), InEccle (*Commentarius in Ecclesiasten*), InLc (*Commentarius in Evangelium Lucae*), LegMa (*Legenda Maior*), LegMi (*Legenda Minor*), LiVi (*Lignum Vitae*), Itin (*Itinerarium mentis in Deum*), MyTrin (*De Mysterio Trinitatis*), Parab (*De regno Dei descripto in parabolis evangelicis*), PerfEv (*De perfectione evangelica*), Red (*De reductione artium ad theologiam*), Sent (*In Sententiarum libros*), SermDi (*Sermones de diversis*), SermDo (*Sermones Dominicales*), SermTe (*Sermones de tempore*), Solil (*Soliloquium*), TriQu (*Epistula de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*) TriVia (*De triplici via*). Si tengano presenti queste convenzioni: tra virgolette a sergente («») sono riportate le citazioni *ad litteram*; tra virgolette semplici (“”) sono riportate le citazioni *ad sensum* o in traduzione o in citazione, come pure alcune espressioni tipiche; tra apici (ˆ) i lemmi o le forme linguistiche; i *corsivi* in citazione sono redazionali, per evidenziare qualche termine ai fini dell’interpretazione.

così dire, di semiosi espressiva)⁴. Solo a questo punto la rappresentazione si configura come la relazione tra qualcosa che funge da segno (detto ‘repraesentans’) e la realtà significata: in questo senso la natura corporea è non solo rappresentata linguisticamente e mentalmente, ma serve a rappresentare l’Oltre.

Ecco quindi che il concetto di *natura* (con il binomio di *naturale* e *sovrannaturale*) è fondamentale per capire la struttura ontologica del limite della ricerca umana della sapienza.

Nella cara memoria di Riccardo Quinto, col quale ho condiviso la passione per la lessicografia latina medievale e l’amicizia, in questo contributo⁵ intendo esporre sinteticamente come la natura (intesa in primo luogo come natura corporea, ossia del mondo sensibile) sia per Bonaventura rappresentata e a sua volta rappresentativa: più precisamente, come sia espressa nel linguaggio, come sia rappresentata nella percezione; e come rappresenti (mediante metafore e simboli o sacramenti) le realtà divine.

I. «NOMEN... STAT PRO NATURA»: LA POLISEMIA
DEL TERMINE ‘NATURA’ COME RAPPRESENTAZIONE
ARTICOLATA DELLA NATURA

Estendendo un’affermazione bonaventuriana possiamo dire che ogni «nomen» quando è comune «stat pro natura», e quando è proprio «stat pro persona»⁶, ossia che ogni nome comune si *riferisca a* (cioè *rappresenti*) una qualche natura comunicabile (cioè un predicato e una classe), e che, al contrario, ogni nome proprio o pronome si *riferisca a* una persona o realtà singolare.

⁴Dovendo chiarire di passaggio un problema di demonologia (in che misura i demoni possano conoscere i segreti del cuore), Bonaventura accenna a come vada intesa l’attività rappresentativa: «Nam cum substantia se naturaliter repraesentet, sicut naturaliter est, et se occultare non possit; operatio voluntaria, sicut voluntarie exit in esse, ita et voluntarie manifestatur; et ita occultari potest, immo non manifestatur, nisi homo velit. Talia autem sunt quae latent in secreto nostrae conscientiae» [Sent 2.8b,1.6 co].

⁵Il testo riprende e sviluppa alcuni aspetti esposti in un intervento al convegno internazionale *Rappresentazioni della natura nel medioevo* organizzato dalla Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale e dal Centro Interdipartimentale di Ricerca di Filosofia Medievale “Carlo Giacon” a Padova dal 24 al 27 maggio 2017 (*Rappresentazioni della Natura nel Medioevo*, a cura di G. Catapano, O. Grassi, [Micrologus Library, 94], Firenze: SISMEL, 2019) e altri aspetti esposti in un intervento alla conferenza *Altiora te ne quaesieris (Sir. 3, 22): The Medieval Pursuit of Wisdom in the Benedictine Abbey of Tyniec (Kracow)*. Ringrazio Giovanni Catapano, del comitato organizzativo del primo convegno, e Magdalena Bieniak, del comitato organizzativo del secondo convegno. Ringrazio infine Matteo Valdarchi per la collaborazione a redigere il manoscritto.

⁶A proposito del nome ‘Deus’, che assume diversi valori nelle due frasi “Deus est Trinitas” e “Deus generat”, Bonaventura precisa: «hoc nomen [...] in prima stat pro *natura*, in secunda pro *persona*» [Sent 1.29.1.2 co].

Se già ogni nome comune rappresenta una qualche natura, *a fortiori* il lemma 'natura' con i lemmi derivati 'naturalis', 'naturaliter' ed altri composti (ad esempio, 'innaturalis', 'connaturalis', 'supernaturalis'); questa famiglia lessicale può essere ricondotta alla più ampia famiglia di lemmi derivanti da 'nascor'⁷.

Provando a ricostruire i significati di 'natura' in Bonaventura ci scontriamo con il problema che potremmo definire con la metafora dell'iceberg semantico: l'autore è consapevole solo di una piccola parte degli usi del proprio linguaggio. Bonaventura (citando Boezio, probabilmente attraverso il *Didascalicon* di Ugo di San Vittore) aveva distinto quattro sensi di natura:

Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt. [...]. Natura est quod facere, vel quod pati possit. [...] Natura est motus principium, secundum se, non per accidens. [...]. Natura est unamquamque rem informans specifica differentia⁸.

Ma già da una rapida consultazione delle concordanze bonaventuriane, troviamo due esempi irriducibili ai quattro sensi sopra distinti: innanzitutto, si dice che tutto ciò che esiste o è Dio o promana da Dio ed è "o natura, o grazia, o gloria"; poi che "tutto ciò che è, o è da natura, o da ragione, o da volontà"⁹. Altrove poi Bonaventura riporta questa precisazione:

In hoc enim differt essentia a natura, quia essentia nominat rei formam in quadam abstractione, natura autem nominat entem in motu et materia, ut naturalium operationum principium¹⁰.

In realtà tale distinzione è palesemente smentita quando ci si pone in contesto trinitario.

⁷In particolare, il lemma 'innascibilis' riferito al Padre è molto importante per la struttura del concetto di Natura in teologia trinitaria.

⁸Cf. Sent 3.5.2.1 sc 4 + ad 4; MyTrin 2.2 co. Bonaventura cita le quattro definizioni classiche di Boezio nel fortunato opuscolo *De duabus naturis et una persona Christi*, intendendole alla luce della ridefinizione in chiave trinitaria di natura e persona, come rispettivamente comunicabile e incomunicabile [cf. Sent 1.34.1.1 co], datane da Riccardo di San Vittore. Inoltre, da Agostino (che aveva sviluppato in chiave anti-manichea il tema della natura creata da Dio e la tesi che il male non è natura, e che aveva sviluppato in chiave antipelagiana il rapporto fra natura e grazia, e fra natura creata e natura decaduta), come pure dalla tradizione latina dionisiana e vittorina Bonaventura ha desunto il trinomio di 'natura', 'culpa', 'gratia' o più semplicemente il binomio di 'naturalis' e 'supernaturalis' [cf. Parab 43; Itin 1.6]. C'è qualche eco indiretta di Eriugena? Sicuramente c'è l'influsso di Jean de la Rochelle per la Legge naturale e forse per alcune nozioni di medicina; molto probabilmente anche Vincenzo di Beauvais. Come vedremo, Bonaventura aveva nozioni di teoria musicale e familiarità con le mappe geografiche.

⁹Cf. Hex 8.13; 10.7; 4.5.

¹⁰Sent 3.5.2.1 ad 4.

Pertanto, nel considerare il lemma 'natura', occorre premunirsi da precomprensione e proiezione e sopperire alla fluttuazione e rapsodicità con cui l'autore affronta i problemi: questo esige la trasversalità intertestuale e interdisciplinare di un esaustivo studio lessicografico a cui rimando¹¹ e che provo a riassumere a mo' di sintetica voce di dizionario¹².

NATURA

- 1) nel senso *più generale* (e quindi applicabile anche alla realtà divina), indica ciò che è comunicabile (ossia che è o può essere reso *comune*) *versus* ciò che è *proprio*¹³;

¹¹ Cf. A. DI MAIO, «Il vocabolario bonaventuriano»; IDEM, «La dottrina bonaventuriana»; IDEM, «La concezione bonaventuriana».

¹² Dallo spoglio sistematico delle occorrenze di 'natura' nei tre opuscoli teologici, *Breviloquium*, *Itinerarium*, *De reductione*, inizialmente censiti dal primo *Thesaurus Bonaventurianus*, possiamo ricavare questo spettro di usi sintattici e semantici. Natura determinata monomica [117 volte]: generica [2 volte], come "entium naturae"; "rerum naturae"; incorporea = angelica [2 volte]; corporea in genere = fisica [12 volte]; composita in genere = umana [13 volte]; in particolare, in Cristo [45 volte] due nature [umana e divina: "una"/"alia"; "utraque"; "duae" 1 volta]; o tre nature [divina, intellettuale e corporea 3 volte]; corporea in specie [31 volte]: "elementaris", "caelestis"; "luminosa" / "summa", "perspicua" / "pervia" / "media" e "opaca" / "infima" 19 volte]; di alcune specie [12 volte]: natura "rationalis", dell'anima razionale, della luce. "Natura" assoluta monomica [7 volte]; "Natura" avverbiale monomica [8 volte]: "per naturam" [4 volte]: "generatus/generabile per naturam"; "ex natura" [1 volta]; "natura" [3 volte, all'ablativo]: "nascimur natura filii irae"; "De/ex <sui> natura" [11 volte]. Usi particolari [5 volte]: "depravatio naturae"; "veritas naturae"; "supra limites naturae"; "manifestissima naturae". "Natura" polinomica, in opposizione ontologica: Natura vs Persona/Res [21 volte]; "Natura — personae" (più persone in una sola natura) [15 volte]; in Dio [10 volte]; nell'umanità [5 volte]; "persona — naturae" (più nature in una sola persona) [6 volte]; nell'uomo [3 volte]; in Cristo [3 volte]. "Natura" polinomica, in altre opposizioni, modali: Natura vs Voluntas e altro [19 volte]: "Natura — Spiritus" [1 volta] "Natura — voluntas" [5 volte] (in opposizione a "libertas voluntatis"); "Natura — cognitio" [1 volta]; nelle processioni: "per modum naturae", ossia per duplicazione = dal primo, un secondo; "per modum voluntatis", ossia per unificazione = da due, un terzo. Trinomio topologico-gerarchico [2 volte]: "materia/Natura propria — intelligentia creata/anima — ars aeterna/sapientia aeterna". Trinomio cronologico-economico: "Natura, gratia, gloria", con le varianti [15 volte]: "Natura-gratia-justitia"; "Natura-gratia"; "Naturae — gratiae — praemia"; "Natura — gratia — industria"; "per naturam — per culpam — per gratiam — per gloriam"; "per naturam — per gratiam — per gloriam"; "ex natura — ex propria culpa". "Natura" sintagmatica [27 volte]: tre tempi/leggi ("lex Naturae...") [9 volte]; "tempus legis Naturae, scriptae/Scripturae, gratiae"; "ordo Naturae — sapientiae — iustitiae/bonitatis" [10 volte]; "praeceptum naturae — disciplinae" [3 volte]; "esse naturae — esse gratiae/spirituale" [2 volte]; "lumen naturae — scientiae acquisitae" [1 volta]; altri usi [18 volte].

¹³ Questo significato di natura è ben espresso dalla definizione di Riccardo di San Vittore (per le persone e la natura in Dio, ma in qualche modo anche in generale): la persona è incomunicabile; la natura è comunicabile. 'Natura' ha quindi come significato primo e più generale la nozione di *ontologicamente comunicabile* ed è opponibile a 'res' (intesa come soggetto ontologico irripetibile) e in particolare a 'persona'.

- 2) in senso *determinato* ('*haec natura*' versus '*illa natura*'), indica l'esser tale (*sic esse*) delle realtà, secondo tre livelli fondamentali di perfezione d'essere: la '*natura divina*' (*supra*), la '*natura spiritualis*' (*intra*), la '*natura corporea*' (*extra*), distinta nelle varie nature specifiche, mentre la '*natura humana*' è la fusione delle due nature: spirituale e corporea; per quanto riguarda le nature *naturate* o finite¹⁴, '*natura*' si dice con una sfumatura di senso o costitutivo (come *essenza*), o concretivo (come *individuo in generale*), o collettivo (come *genus* o *species*)¹⁵;
- 3) in senso *globale* ampio indica il mondo creato (con sfumatura di senso collettivo) o semplicemente la creatura (in senso costitutivo o concretivo) come tutto ciò che è prodotto da Dio; in senso *globale ristretto* indica il solo mondo sensibile o *macrocosmo*¹⁶;
- 4) in senso *modale* ('*naturalis*' versus '*voluntarius*'; oppure '*ad modum naturae*' versus '*ad modum voluntatis*') indica la modalità della comunicazione per duplicazione (come la generazione, che duplica la natura del generante nel generato) in opposizione a quella per unificazione (come l'amicizia, che unifica le volontà);
- 5) in un senso *storico-salvifico* ('*naturalis*' o '*innatus*' versus '*acquisitus*' e versus '*infusus*' o '*supernaturalis*'), indica la datità innata in opposizione all'acquisizione di un risultato o alla recezione di un dono e alla conseguente abilitazione per grazia ad agire a un livello superiore alla propria natura;
- 6) in senso *temporale*, indica lo stato originario (*versus* gli stati successivi della *culpa* o della *industria*, della *gratia* e della *gloria*)¹⁷.

Insomma, il rapporto fra *natura* e *res* è quello che nel linguaggio si crea tra nome comune e nome proprio. Il nome comune dice identità ripetibile; tale identità è, nella considerazione comune, associata all'origine. Per così dire, siamo ciò che nasciamo. La somiglianza riscontrata tra individui ricondotti a un medesimo insieme e quindi designati con il medesimo nome comune viene spontaneamente

¹⁴ Bonaventura utilizza una volta l'opposizione tra «*natura naturans*» e «*natura naturata*» [Sent 3.8 db 2].

¹⁵ Il lemma '*natura*' (ma questo vale per molti lemmi astratti in '-itat-', come '*humanitas*') significa sia una identità costitutiva (in senso intenzionale e quasi sinonimo di '*essentia*' [cf. Sent 3.5.2.2 ad sc 4; Hex 8.9]), sia un concreto espresso in generale (ossia non questo o quello), sia un insieme collettivo (in senso estensionale, come sinonimo di '*genus*' o '*species*'). Cf. *Grammaire fondamentale du Latin*, vol. 9: *Création lexicale: la formation des noms par dérivation suffixale*, a cura di Ch. Kircher-Durand, Leuven – Paris: Peeters, 2002.

¹⁶ A volte '*natura*' è sinonimo di '*mundus*' [cf. Hex 10.7].

¹⁷ A volte poi il termine '*natura*' è usato assolutamente per intendere l'insieme della creazione, ovvero come *Natura globale* (creata in generale, oppure creata e fisica): a volte '*natura*' è sinonimo di '*mundus*' [cf. Hex 10.7]. La natura corporea presa globalmente coincide con il *macrocosmo* (a volte chiamato semplicemente «*natura*»).

interpretata come familiarità e ricondotta quindi a una comunanza di origine, che, nella tradizione biblica, si fonda sulla creazione di ogni cosa “secondo la sua specie”, riflesso questo della comunione trinitaria; in questa sintesi, Bonaventura attinge ad Aristotele e ai suoi commentatori arabi (tradotti in latino), alla tradizione romana riassunta da Isidoro e da quella patristica riassunta da Boezio e Ugo e Riccardo di San Vittore, e poi all’influenza di Eriugena (mai citato esplicitamente, e tuttavia influente)¹⁸.

2. *SPECULUM IN SPECULO: LA RI-PRESENTAZIONE*
DELLA NATURA FISICA NELLA MENTE SECONDO L'*ITINERARIO*

Lo specchio della mente divina si rispecchia nello specchio della natura corporea che si rispecchia nello specchio della mente umana. Questo è il senso dell'*Itinerarium mentis in Deum*.

Senza dilungarmi e rimandando a quanto ho pubblicato altrove¹⁹, accenno anche a come la lessicografia possa aiutarci ad approcciare in modo nuovo testi bonaventuriani molto studiati come l'*Itinerarium*.

Se esaminiamo il titolo comunemente dato all'opera²⁰, andando a cercare negli scritti bonaventuriani censiti elettronicamente, scopriamo con sorpresa che la parola 'itinerarium' compare solo una volta nel titolo di un'opera citata. Piuttosto, nell'*Itinerario* Bonaventura parla (in senso metaforico) di "iter", viaggio, transito, ascesa... come metafora di tutta la vita umana, specificando che tale viaggio non è "del corpo" ma "del cuore" e che quindi le ascensioni di cui si parla sono "ascensioni mentali".

Per Bonaventura la mente è distinta in tre fasce o tre cerchi concentrici²¹, di cui solo la fascia più alta è detta propriamente *mente*. Dunque, mentre l'anima è un che di ontologico (e dice la funzione di *animare* il corpo), la mente è un che di funzionale: è, per così dire, l'attività dell'anima, ossia il suo *rispecchiare*. C'è la parte della mente che riflette il mondo esterno, quella che riflette sé stessa ossia il mondo interiore, e quella che riflette il mondo ideale.

Esaminando il secondo possibile titolo dell'opuscolo, "Speculazione del povero nel deserto", viene in luce proprio questa funzione specifica che la *mens* svolge.

¹⁸La ricostruzione di queste fonti è trattaggiata nel primo capitolo di A. DI MAIO, «La concezione bonaventuriana».

¹⁹Cf. A. DI MAIO, «La scala e lo specchio», p. 13–48.

²⁰Cf. *ibidem*, p. 20.

²¹Cf. A. DI MAIO, «*Animalitas, Spiritus, Mens*. Antropologia tripartita e struttura dell'*Itinerario* bonaventuriano», *L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, a cura di I. Zavattero, (Flumen Sapientiae), Roma: Aracne, 2019, p. 93–128.

“Speculazione” infatti è l’atto di “speculare”, ossia di guardare attentamente²²: più precisamente, con essa Bonaventura qui intende il “riconoscimento” di Dio come attraverso uno specchio e in uno specchio.

Infatti, per Bonaventura lo specchio è una metafora che indica o la sapienza divina, o la mente o la natura del mondo. Qui c’è quindi un gioco di specchi: lo specchio di cui si tratta nell’opera è proprio la mente che rispecchia il mondo e sé stessa e il senso del mondo; attraverso questo complesso rispecchiamento, la mente può alla fine riconoscerci Dio²³.

3. “*AD FABRICANDUM SPECULUM*”: LE “*REPRESENTATIONES DIVINORUM*”
“*DE NATURIS*” COME METAFORE NEL LIBRO DELLA SCRITTURA

3.1. *Il Libro e lo Specchio*

In un brano cruciale del *Breviloquium*, Bonaventura enuncia un principio fondamentale della sua teologia:

Nam cum res habeant esse in materia, habeant esse in anima per notitiam acquisitam, habeant etiam esse in ea per gratiam, habeant esse in ea per gloriam et habeant esse in arte aeterna; philosophia quidem agit de rebus, ut sunt in natura, seu in anima secundum notitiam naturaliter insitam, vel etiam acquisitam; sed theologia, tanquam scientia supra fidem fundata et per Spiritum sanctum revelata, agit et de eis quae spectant ad gratiam et gloriam, et etiam ad Sapientiam aeternam. Unde ipsa, substernens sibi philosophicam cognitionem et assumens de naturis rerum, quantum sibi opus est ad fabricandum speculum, per quod fiat representatio divinorum, quasi scalam erigit, quae in sui infimo tangit terram, sed in suo cacumine tangit caelum; et hoc totum per illum unum hierarcham, Iesum Christum, qui non tantum ratione naturae humanae assumptae est hierarcha in ecclesiastica hierarchia, verum etiam in angelica, et media persona in illa supercaelesti hierarchia beatissimae Trinitatis, ita quod per ipsum a summo capite Deo descendit unctionis gratia non solum in barbam, verum etiam in oram vestimenti, quia non tantum in Ierusalem supernam, verum etiam usque in Ecclesiam militantem. Est enim pulcritudo magna in machina mundana, sed longe maior in Ecclesia pulcritudine... charismatum adornata, maxime autem in Ierusalem superna, supermaxima autem in illa Trinitate summa et beatissima²⁴.

Secondo il principio aristotelico, per cui le scienze si suddividono secondo le realtà che ne sono oggetto, ma anche secondo il principio di origine neoplatonica, per cui le scienze si suddividono secondo i gradi delle facoltà

²² Cf. A. DI MAIO, «La scala e lo specchio», p. 23.

²³ Cf. Brev 1.8 e Prol. §3.

²⁴ Brev Prol. §3.

conoscitive implicate, Bonaventura presenta in parallelo una struttura ontologica e antropologica che giustifichi la distinzione tra filosofia e sacra teologia.

Ogni cosa (sottinteso: naturale) esiste su tre piani: ha un'esistenza che oggi diremmo oggettiva o empirica, nella materia e quindi nella sua natura specifica; ha anche un'esistenza che oggi diremmo soggettiva o trascendentale, nell'anima; e infine ha un'esistenza che oggi diremmo assoluta o trascendente, nella mente creatrice di Dio.

L'esistenza oggettiva è quindi singolare ma in una natura comunicabile. L'esistenza soggettiva è quella che Bonaventura chiama agostinianamente 'notitia' e che oggi diremmo "rappresentazione della natura". Il modo di avere tale notizia però può essere molteplice: può essere innata (o meglio, naturalmente insita nell'anima, ma comunque da far pervenire a chiarezza), o può essere acquisita naturalmente (cioè sfruttando i semplici mezzi e facoltà naturali), o può essere infusa sovranaturalmente per grazia già ora, o per gloria in patria. L'esistenza assoluta consiste nella preesistenza di ogni cosa nel Verbo divino, causa esemplare unica e onnimoda di tutto e tutti.

La filosofia si occupa delle realtà esistenti in natura (sottinteso: corporea) in quanto conoscibili nei primi due modi; la teologia, invece, i cui fondamenti (quali gli articoli del Simbolo e gli altri contenuti della Scrittura) sono rivelati²⁵ per mezzo dello Spirito Santo e sono accolti per fede, si occupa delle medesime realtà ma in quanto conoscibili per grazia e gloria, o addirittura in quanto pensate *ab aeterno* da Dio.

Ebbene, proprio per questo, la teologia può sfruttare e oltrepassare la filosofia assumendo "dalle nature delle cose" quanto le sia necessario a fabbricarsi come uno specchio e come una scala: lo specchio, per cui farsi una "rappresentazione delle realtà divine"; la scala, che unisca creatura finita e Creatore infinito attraverso la Persona di Gesù Cristo, la quale non solo è media nella natura divina, ma, avendo assunto le nature create corporea e spirituale, unisce anche esseri umani e angelici in una articolata "gerarchia" (nel senso di comunione ordinata).

In altre parole, tutta la teologia è resa possibile dalla capacità della natura corporea di rappresentare il divino. Inoltre, quella mirabile unità che già la filosofia riscontra nell'universo della natura corporea, tanto da concepire il mondo come una bellissima "macchina"²⁶, attraverso la ricapitolazione in Cristo e mediante i carismi dello Spirito Santo si manifesta come ancora più bella e conforme alla unipluralità della Santissima Trinità.

²⁵ Fu Ratzinger a mostrare per primo che il senso bonaventuriano (e medievale) di "rivelazione" era diverso da quello odierno.

²⁶ In questa espressione si deve escludere ogni anacronistica accezione meccanicistica nel senso galileiano e cartesiano.

3.2. *Il Palinsesto ripristinato e illustrato*

Proviamo ad allargare lo sguardo ad altri testi bonaventuriani con la metafora del libro. Bonaventura anzi distingue vari *libri* (in senso metaforico): quello della natura esteriore o *Macrocosmo*, quello della natura interiore o creatura spirituale o *Microcosmo*, quello della Vita e quello della coscienza; a cui si aggiungono un libro in senso paradossale, ossia Cristo (e, per associazione, Maria)²⁷.

Il triplice Verbo (increateo, incarnato, ispirato) è nel triplice Libro (*scritto fuori*, nella natura corporea; *scritto dentro*, nella creatura spirituale; *scritto fuori e dentro*, sia in Cristo che nella Scrittura).

Il libro della natura è poco leggibile per via dell'annebbiamento della vista intellettuale umana a causa del peccato: così il mondo è per un filosofo come un "un libro in mano a un analfabeta", o un libro scritto in una lingua incomprensibile²⁸.

Ecco la necessità di un libro ulteriore e più efficace, quello della Scrittura. In maniera implicita e oscura nell'Antico Testamento e in maniera chiara ed esplicita nel Nuovo, il mistero (in particolare trinitario) è asserito come rivelato, ed è per questo che il fedele è tenuto a crederlo; tuttavia, poiché non tutti obbediscono al Vangelo, viene fornita la testimonianza (ossia l'esperienza spirituale) del Libro della Vita, che sebbene destinato a essere aperto pienamente "in Patria", tuttavia è in qualche modo sbirciato "in via"; esso illumina l'essere umano per il concorso del lume "indito" nella creazione e del lume "infuso" per grazia²⁹.

Insomma, a parte il libro fondamentale che è la sapienza stessa di Dio (prima della creazione e dopo il Giudizio), i libri fondamentali che ne derivano sono il Creato, la Bibbia, Cristo. Che rapporto c'è fra di essi?

Per quanto riguarda i primi due, la metaforologia utilizzata da Bonaventura³⁰ ci suggerisce che si tratti di un *palinsesto*, come se il libro della Scrittura fosse una riscrittura e illustrazione del libro della natura resosi ormai smorto e illeggibile: il mondo creato era ormai diventato per noi come un libro "quasi scolpito e raschiato" («quasi emortuus et deletus»), che Dio ha non solo "riformato" e "riparato", ma anche "illustrato" («illuminavit»), ossia (si noti la straordinaria metafora) miniato:

Unde liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat; necessarius autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur, ut acciperet metaphoras rerum. Hic

²⁷ Cf. Hex 12.8 e 17; 1.2 co; LiVi 11.41 e 12.46.

²⁸ Hex 2.20; cf. Brev Prol., § 2.

²⁹ Cf. MyTrin 1.2 co.

³⁰ Cf. Hex 13.12 e HexD 3.1.12.

autem liber est Scripturae, qui ponit similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum³¹.

Pertanto il libro della Scrittura da una parte trae dal libro della natura ciò che le può servire da scala e da specchio³², e dall'altra illustra il libro della natura con "le metafore delle cose"³³ che offrono il senso sovrannaturale delle cose naturali. La Bibbia stessa si presenta come una raccolta di "metaphorae rerum", ossia di riferimenti alle cose naturali in senso metaforico. Ecco dunque perché il peccato, con la conseguente perdita di conoscenza trascendente, implica la mancata leggibilità del mondo, divenuto come un libro in mano a un analfabeta³⁴, oppure (trasferendo la metafora all'oggetto) come un palinsesto, ossia un manoscritto raschiato e riutilizzato.

Si noti che il verbo 'illuminare' qui va inteso nel senso librario di "illustrare", con miniature³⁵. Invece il sintagma 'metaphorae rerum' va inteso come "le metafore che le cose stesse sono". In altre parole, le proprietà (esclusive), similitudini (comuni) e il simbolismo (trasversale) delle realtà naturali corporee forniscono alla Scrittura il linguaggio per dire l'indicibile.

All'interno di ogni libri vi è inoltre il rapporto tra molte parole (*verba*) e l'unica Parola (*Verbum*): "Nessuno intende questi misteri profondi nella Scrittura se non mediante il Cristo crocifisso e risuscitato e divulgato alle genti mediante lo Spirito Santo: infatti le Scritture sono riguardo a lui e a motivo di lui, e pertanto sono spiegate da lui"; anzi, "come l'arca culminava nel cubito, così tutte le parole della Scrittura in questo Verbo *abbreviato*, cioè che è nato, ha patito, è stato sepolto ed è risuscitato"³⁶.

Insomma, se il libro diventa illeggibile, o se lo specchio diventa autoreferenziale, cioè non rimanda al Volto, la natura (come anche la Scrittura) si trasforma in un Labirinto senza uscita³⁷.

Proviamo ora a sviscerare nell'opera bonaventuriana alcune delle più celebri metafore naturali tratte dalla Bibbia per descrivere l'insieme delle nature.

³¹Hex 13.12. Cf. SerDi 47.2: «mos est sacrae Scripturae et maxime veteris Testamenti per figuras et metaphoras loqui, quia sub una metaphora saepe concluditur quod multis dictionibus non exprimeretur». Cf. anche Sent 1.37b ad db 1.

³²Brev Prol., § 3): la Scrittura o teologia, «assumens de naturis rerum, quantum sibi opus est ad fabricandum *speculum*, per quod fiat *repraesentatio* divinorum, quasi *scalam* erigit [...]».

³³Hex 13.12.

³⁴Cf. Hex 13.12 e 2.20.

³⁵Nel sermone per la festa di San Mattia, nella collezione berlinese di cui A. Horowski sta curando l'edizione, a Cristo è applicata la metafora del libro anche come manoscritto (la membrana è la sua carne, il minio il suo sangue, la rilegatura i vincoli e i chiodi...).

³⁶InLc 24.58 e 24.33; "Verbo abbreviato" è espressione sanfrancescana; ma anche Pietro Cantore aveva intitolato così il suo più celebre compendio.

³⁷Cf. Hex 17.25.

3.3. La “scala”, la “trinitas”, la “cruce” e il cerchio intelligibili

Bonaventura propone una splendida sintesi della fede mediante la reinterpretazione dei serafini apparsi a Isaia e acclamanti Dio tre volte santo, come i due misteri principali della fede secondo gli articoli del Simbolo:

Sicut in Deo aeterno est Trinitas personarum cum unitate essentiae, ita etiam in Deo humanato sunt tres naturae cum unitate personae³⁸.

Infatti, tre volte santo è Dio quanto alle tre persone della sua essenza (ossia natura); e tre volte santo («*exteriorius, interiorius, superiorius*») quanto alle tre nature (corporea, spirituale e divina) della persona di Cristo. Infatti, come aveva detto altrove:

Summa perfectio et nobilissima in universo esse non possit, nisi *natura*, in qua sunt rationes seminales et *natura*, in qua sunt rationes intellectuales, et *natura*, in qua sunt rationes ideales, simul concurrant in unitatem *personae*, quod factum est in Filii Dei incarnatione³⁹.

La Trinità e l’incarnazione sono le due radici della fede e i due pilastri della teologia perché, secondo il vangelo, la vita eterna consiste nel conoscere Dio e colui che Dio ha mandato, Gesù Cristo⁴⁰.

Dio può dunque essere conosciuto così come è nella sua natura propria (ossia la divinità) oppure nella sua natura assunta (ossia la natura costitutiva umana, assunta dal Verbo, che in questo modo entra a far parte della natura collettiva umana); in altre parole, può esser conosciuto come *Dio eterno* e come *Dio umanato*.

La definizione cristologica del concilio di Calcedonia parlava di due nature (umana e divina) di Cristo, ma qui Bonaventura distingue la natura umana in quella corporea e quella spirituale, dato che nel Cristo *in triduo* — fra la morte e la resurrezione — la divinità rimase nel seno del Padre, l’anima discese agli inferi e il corpo fu deposto nel sepolcro; inoltre la distinzione in tre nature mostra in Cristo la connessione di tutta la realtà⁴¹.

³⁸ Hex 8.9.

³⁹ Red 20.

⁴⁰ «Quia veritas, ad quam credendam arctamur per fidem... non est veritas quaecumque, sed veritas divina, vel ut est in natura propria, vel ut est in natura assumpta... hinc est, quod articuli fidei, qui sunt fidei fundamenta, aut spectant ad divinitatem, aut ad humanitatem» [Brev 5.7.6].

⁴¹ Il Lombardo, nella distinzione sesta del terzo libro delle *Sentenze* aveva parlato di “due nature” (umana e divina) e tre sostanze (corporea, spirituale e divina) in Cristo, seguito generalmente in questo dai vari commentatori. Così Bonaventura in Itin 6.6 dice: «in Christo stat personalis unio cum trinitate substantiarum et naturarum dualitate». Ma per Bonaventura sostanza e natura possono essere sinonimi; come si può vedere dai testi bonaventuriani già citati e da questi:

Le tre nature riunite in Cristo rimandano ai tre mondi distinti in un testo molto noto e studiato⁴², e trattati a fondo nell'*Itinerarium*: il "maior mundus" o macrocosmo; il "minor mundus" o microcosmo; e quello che potremmo chiamare archeocosmo ("mundus archetypus"), a cui rimandano i due "nomi" di Dio, Essere e Bene, e in cui risiede il principio, il medio e il fine di tutto (che il teologo cristiano⁴³ identifica rispettivamente, per appropriazione, con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo).

La realtà (disposta nei suoi gradi ontologici) è descritta da Bonaventura secondo l'immagine della scala di Giacobbe, che in quanto discendente indica la fondazione ordinata, in varie tappe, di tutta la realtà mediante la creazione divina; e in quanto ascendente indica i tre livelli del suo riconoscimento da parte dell'uomo, come illustrato nell'*Itinerarium*: possiamo infatti riconoscere nella natura corporea (a noi esteriore) il *vestigium* di Dio; possiamo poi riconoscere nella natura spirituale (a noi interiore) l'*imago* di Dio e (con la grazia) la sua *similitudo*; possiamo infine riconoscere nella natura divina (a noi superiore) perfino il *nomen* di Dio uno e trino (Essere e Bene, ossia Creatore e Amore); il tutto per passare dal semplice riconoscimento all'estasi della riconoscenza.

I gradi di tale scala, riflessi nelle facoltà umane, "sono stati formati per natura, deformati per colpa, riformati per grazia" nella storia passata della salvezza; e ora "vanno purificati [...], esercitati [...] e perfezionati"⁴⁴.

Cristo, dunque, non solo ripara la scala, ma è la scala stessa; non solo è il redentore, venuto per salvare l'uomo peccatore, ma è anche il perfezionatore dell'universo.

Le strutture del concetto di Natura forniscono quindi le due vie della teologia [cf. Hex 2.33]: quella discendente (ordinata secondo le opere di

SermDi 54 17: «Varietas colorum quae est in arcu significat varietatem naturarum quae est in Christo, in quo sunt tres naturae, ut humana natura corporalis, spiritualis et divina sapientia interna infusa in natura»; SermTe 65.4: «tres naturae sunt unitas in Christo, scilicet Verbi, animae et carnis». In questo uso, Bonaventura sembra dipendere dalla scuola francescana parigina; c'è anche una citazione attribuita a Bernardo: Alexander Halensis, *Quaestiones disputatae antequam esset frater*, quaestio 44, membrum 3, par. 17: «Item, Bernardus: "Sicut tres personae sunt habentes unam naturam, ita et converso sunt in Christo tres naturae in una persona", divina scilicet natura et [duplex] natura creata: scilicet spiritualis in anima et natura corporalis»; *Summa Fratris Alexandri siue Summa uniuersae theologiae*, liber 1, pars 1, inquisitio 1, tractatus 3, quaestio 1, membrum 1, cap. 3, num. 74: «In personali considerat tres naturas et ex tempore, ut in Christo tres naturae in una persona: corpus, anima et divina natura». La distinzione delle tre nature potrebbe essere connessa alla dottrina della pluralità delle forme funzionale a spiegare non solo l'adorabilità del corpo di Cristo nel sepolcro, ma anche l'identità del corpo prima e dopo la morte.

⁴² Cf. Hex 16.9.

⁴³ Cf. Hex 1.12.

⁴⁴ Itin 1.6.

Dio e dell'uomo), sviluppata nel *Breviloquium* e quella ascendente sviluppata nell'*Itinerarium*.

Secondo una bella metafora bonaventuriana⁴⁵, il contemplativo è in grado di orientarsi nella realtà attraverso uno zodiaco di dodici costellazioni: le nature corporee, le sostanze (o nature) spirituali con le loro conoscenze e virtù, le ragioni eterne (della natura divina) da cui promanano gli eventi della storia della salvezza (leggi, grazie, giudizi sul peccato, misericordie, meriti, premi, decorsi). Poiché Dio è principio e fine della creazione, le dodici costellazioni formano come un circolo. I dodici oggetti da considerare sono espressi da nomi al plurale (sono costellazioni): la realtà consta quindi di *individui* ed *eventi* concreti e irripetibili, ma non isolati: essi sono raggruppabili in classi ontologiche.

3.4. *L'Animale, l'Astrolabio, la Mappa e il loro Centro*

Nella prima *Collatio in Hexaëmeron* [1.17–20] Bonaventura dimostra il cristocentrismo di tutta la realtà e di tutti i saperi: con la maestria della sua arte predicatoria e sviluppando tacitamente una suggestione presente in un sermone di Antonio da Padova⁴⁶, trova (tramite concordanze o lessici del tempo) l'uso dell'aggettivo 'medius' o del neutro sostantivato 'medium' sia nelle diverse scienze insegnate all'università, sia nelle Scritture. L'accostamento di usi e testi del primo ambito e del secondo ambito produrrà non solo una potente suggestione allusiva e metaforica, ma anche qualche geniale intuizione basata sull'analogia.

Così, Cristo è presentato progressivamente come settemplice medio o centro⁴⁷ metafisico (cioè di essenza, nella generazione eterna e nella creazione nel tempo), fisico (cioè di natura, nell'incarnazione), matematico (cioè di distanza,

⁴⁵ «Et quia in hac vita non possumus stare in uno, ideo anima habet duodecim materias sicut duodecim lumina, circa quae semper moveatur in quodam circulo, sicut sol percurrit duodecim constellationes, scilicet per duodecim signa, et nunquam exit. Hae autem considerationes ornant animam, et ideo sunt sicut corona ex duodecim stellis, quae sunt: consideratio corporalium naturarum, spiritualium substantiarum, intellectualium scientiarum, affectualium virtutum, institutarum divinitus legum, infusarum divinitus gratiarum, irreprehensibilium iudiciorum, incomprehensibilium misericordiarum, remunerabilium meritorum, praemiantium praemiorum, temporalium decursuum, aeternalium rationum. In his debet contemplativa anima versari semper in aliquo istorum luminum, sicut sol semper est in aliquo signo» [Hex 22.40].

⁴⁶ Cf. A. DI MAIO, «Espliciti richiami e taciti legami: Antonio e Francesco; Bonaventura e Antonio», *Il Santo*, n. 46 (2006), p. 7–53.

⁴⁷ Cf. CH. SOLIGNAC, «*Centrum et medium* chez Bonaventure: le Christocentrisme del *Collationes in Hexaëmeron* à la lumière de l'exégèse et de l'homilétique bonaventurienne», *Études Franciscaines*, N.S., n. 10 (2017), p. 93–116; l'autrice sottolinea che qui si parla di medio anziché centro; riteniamo però che la preferenza bonaventuriana per il lemma 'medius' (anziché 'centrum') in questo contesto sia dovuta semplicemente al fatto che 'medius' consentiva una concordanza più estesa di usi nell'ambito delle scienze studiate all'università e nella Bibbia. Per la questione delle mappe, cf. A. SCAFI, *Maps of Paradise*, London: British Library, 2013.

nella passione), logico (cioè di dottrina, nella resurrezione), etico (cioè di moderazione, nell'ascensione e nella Pentecoste), giudiziario o politico (cioè di giustizia, nel giudizio finale), propriamente teologico (cioè di riconciliazione, nella pace escatologica).

La trattazione del secondo medio, fisico o di Natura, identificato con Cristo nell'incarnazione, è di portata esemplare per capire, attraverso metafore, la visione teologica bonaventuriana della natura fisica.

18. Secundum medium est NATURAE *virtuali diffusione pervalidum*, quod est de consideratione PHYSICI, qui considerat mobile et generationem secundum influentiam corporum caelestium in elementa, et ordinationem elementorum ad formam mixtionis, et formae mixtionis ad formam complexionis, et formae complexionis ad animam vegetabilem, et illius ad sensibilem, et illius ad rationalem, et ibi est finis.

In effetti, il termine 'medium' in fisica designa il centro di diffusione. Nella divisione bonaventuriana delle scienze, la fisica si caratterizza appunto per la diffusività, ossia per la comunicazione o reduplicazione di caratteristiche da un soggetto agente a uno paziente. Orbene, la diffusione sembra richiedere uno svolgimento "a raggiera".

Il fisico considera la natura nei suoi vari livelli di complessità: il primo livello è quello che noi oggi chiameremmo *fisico* in senso stretto (i mutamenti locali e le trasformazioni, considerate come generazioni e corruzioni, collocate in un sistema di influssi cosmici); il secondo livello è quello che noi oggi chiameremmo *chimico*, in cui dalla forma della mistione si passa alla forma della complessione (la mistione lascia immutati gli elementi, la complessione li connette in qualcosa di nuovo); il terzo livello è quello che oggi chiameremmo propriamente *biologico*, con il passaggio dalla forma inanimata alla forma vitale vera e propria, ossia all'anima (in senso aristotelico) nei suoi tre gradi, vegetativa, sensitiva, razionale, in cui c'è il compimento dell'ascesa.

Ma la fisica del tredicesimo secolo considera la natura corporea globalmente considerata come *mondo*, ma in una duplice accezione, in base alla quale si risconterà quindi un duplice medio o centro fisico:

19. Considerat autem PHYSICUS duplex medium, scilicet *maioris mundi et minoris mundi*. Medium *maioris mundi* est sol, medium *minoris* est cor.

Si noti che qui Bonaventura fa un uso più generico (e non "bonaventuriano") di macrocosmo e microcosmo: il macrocosmo non è tutto il mondo della natura corporea, ma è solo l'universo in senso astronomico (quello che chiamiamo oggi *cosmo*); invece il microcosmo non è il mondo intramentale, ma è il corpo umano. Vi è quindi una corrispondenza (tipicamente medievale, ispirata alla tradizione

ermetica e all'alchimia) tra fisica dei cieli e fisica come medicina. Una traccia di questo uso è nel termine latino 'physiologia' per indicare la scienza medica e nel termine inglese 'physician' nel senso di medico.

Ma in che senso il cuore e il sole sono al centro rispettivamente del corpo umano e del cosmo?

Sol enim est *in medio planetarum*, secundum cuius delationem in obliquo circulo fiunt generationes, et regulat physicus generationem. Inter omnes autem planetas maioris diffusionis est sol.

Non ci tragga in inganno l'affermazione che il sole sia in mezzo ai pianeti: niente a che vedere con l'eliocentrismo; si tratta di una descrizione di una mappa aristotelica e tolemaica dei cieli. Gli astri mobili (i "pianeti" in senso antico, tra cui il Sole), visibili ad occhio nudo, sono sette: l'osservazione aveva già reso chiaro agli astronomi antichi che le orbite di Marte, Giove e Saturno fossero più esterne, mentre le orbite di Luna, Mercurio e Venere fossero più interne (per la deformazione del punto di vista dell'osservatore, credevano fossero interne ed esterne rispetto all'orbita solare; in realtà lo sono rispetto all'orbita terrestre). Ecco quindi che il Sole appare nell'orbita centrale. Per questo ha diffusione maggiore, verso l'esterno e verso l'interno.

La constatazione che l'orbita apparente del sole è mutevole nel corso dell'anno secondo l'inclinazione dell'eclittica che dà luogo alla successione delle stagioni e che a questa successione corrisponde il ciclo della natura vivente (in particolare, a primavera, la fioritura e fruttificazione delle piante e la riproduzione degli animali irrazionali) aveva indotto gli scienziati antichi ad attribuire erroneamente al Sole l'influsso causale sulla natura vivente. Analoga diffusione di influenza si riscontra nel corpo umano:

A corde similiter est diffusio, quidquid dicant medici. Nam spiritus vitalis ab eo diffunditur per arterias; spiritus autem animalis per nervos, licet complementum recipiat in cerebro; spiritus vero naturalis ab eodem diffunditur per venas, licet compleatur in hepate.

La corrispondenza tra corpo e cosmo è frequente anche nelle illustrazioni d'epoca. Qui Bonaventura però accenna alla *vexata quaestio* tra medici sull'afferenza dei vasi. Nervi, vene e arterie erano concepiti come canali per il trasporto degli "spiriti" (si ricordi che l'idea più precisa della circolazione del sangue occorre attendere nel diciassettesimo secolo Harvey, che pure fu contestato da Cartesio).

Bonaventura sostiene la tesi che tutti i vasi afferiscano al cuore, sebbene solo le arterie lo siano in maniera completa; vene e nervi afferiscono al cuore ma completando il circolo rispettivamente nel fegato e nel cervello.

Al di là della disputa anatomica, la tesi filosofica (funzionale alla reinterpretazione teologica) che Bonaventura assume è che l'organismo sia tale perché ha un centro di diffusione. Che esso sia identificato col cuore è perché, macroscopicamente, il segno della morte è proprio la cessazione del battito cardiaco.

La teoria galenica degli spiriti (trasmessa dal *Canone* di Avicenna) considera lo spirito (in senso medico) come un fluido materiale sottile e mobile che in tre successivi gradi di rarefazione si origina in tre organi diversi e si trasmette in tre reti di vasi diverse: lo spirito naturale, originato nel fegato e diffuso per le vene, serve alla nutrizione; lo spirito vitale, originato nel cuore, serve alla vita vera e propria, tramite la respirazione e la pulsazione; lo spirito animale, originato dal cervello e diffuso dai nervi, serve alla sensazione e alla sua elaborazione.

Rispetto alla teoria galenica, Bonaventura insiste che tuttavia i tre fluidi devono avere un'unica origine, identificata col cuore, in quanto sta "al centro" del corpo.

Quali sono state le fonti mediche di Bonaventura? Forse gli *Specula* di Vincenzo di Beauvais, direttamente o indirettamente; va detto che nella prima scuola francescana parigina, in cui Bonaventura si era formato, c'erano esempi di erudizione nelle scienze naturali (ad esempio Giovanni Rupella).

Dopo aver esposto questa suggestiva teoria della natura del macrocosmo e del microcosmo, Bonaventura la riconduce (con un ardito procedimento metaforico) all'incarnazione:

20. Hoc medium fuit Christus in *incarnatione*; unde dicitur in Ioanne: Medius vestrum stetit, quem vos nescitis; et sequitur: Qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit: Super quem videris Spiritum sanctum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat in Spiritu sancto.

Si noti l'uso di concordanze bibliche del termine 'medius': Bonaventura trae una citazione dal primo capitolo del vangelo di Giovanni in cui Giovanni il Battista preannuncia alla folla che il Cristo è "in mezzo" a loro in incognito; si tratta di un versetto da cui Bonaventura aveva già tratto il tema per qualche sermone; in questo contesto calza proprio all'incarnazione.

Poi Bonaventura usa lo stesso procedimento, con ricorso alle concordanze, per i termini 'caput', 'cor' e 'sol', così da poter stabilire una correlazione metaforica tra il centro diffusivo naturale (che è costituito dalla testa e dal cuore nel corpo umano e dal sole nel cosmo):

Scriptura quandoque dicit Christum medium, quandoque caput. Caput dicitur, quia ab eo fluunt omnes sensus et motus spirituales et charismata gratiarum. Hoc autem influit, secundum quod est unitum membris. Caput enim Christi Deus est, secundum quod scilicet Deus est; sed *viri caput Christus* [1Cor 11,3], secundum quod Deus et homo. Diffundit ergo Spiritum sanctum in membra Ecclesiae sibi

unita, non separata. Unde sicut in corpore humano non est diffusio a capite in membra, nisi sibi unita; sic in corpore mystico.

Cristo è in effetti detto da Paolo “capo dell’uomo” (Bonaventura gioca sull’ambivalenza di ‘caput’, che è *Capo* in senso metaforico, ma anche *testa* in senso proprio); inoltre è detto “al centro o mezzo di tutte le cose” [Col 1,20]; infine è detto “cuore” se si rilegge cristologicamente la profezia di Abacuc:

Ipse est ergo medium duorum animalium ut cor; unde in Habacuc [3,2]: In medio duorum animalium cognoscens; et secundum aliam translationem: In medio annorum, scilicet ut sol; quia totum tempus decurrit, secundum quod iste sol descendit per decem gradus in horologio Achaz. Ipse est ergo secundum Septuaginta in medio animalium, quae praebant et quae sequebantur.

Il versetto di Abacuc era noto in traduzione latina secondo due versioni, quella del testo ebraico e quella del testo greco della *Settanta*; in una versione, la salvezza si rivelerà “nel mezzo, ossia nel corso, degli anni” (che liberamente Bonaventura intende “nel mezzo delle rivoluzioni celesti”, quindi nell’orbita del Sole); nell’altra versione, la salvezza si rivelerà “nel mezzo di due animali” (che nell’immaginario dell’epoca, grazie anche alla profezia di Isaia [1,3], faceva pensare all’asino e al bue accanto al Presepio dove venne deposto il bambino Gesù; ma che Bonaventura, con una interpretazione molto libera, intende al centro del corpo animato, quindi nel cuore).

Ora, proprio l’accostamento metaforologico tra Cristo nell’incarnazione il medio di diffusione in medicina e fisica del macrocosmo ha permesso a Bonaventura di spiegare l’analogia per cui la Chiesa è detta “corpo di Cristo”: come il sole diffonde la sua influenza in tutto l’universo (suscitando sulla terra il ciclo delle stagioni e tutte le trasformazioni vitali) e come il cuore e la testa diffondono gli “spiriti” in tutto l’organismo animale, così Cristo diffonde lo Spirito Santo a tutte le membra del suo corpo mistico che restino a lui unite.

Successivamente, Bonaventura passa a considerare il terzo centro, quello geometrico o di distanza (ossia il punto che in un segmento risulta equidistante dagli estremi e in una figura piana risulta equidistante dai vertici) e che compete al matematico:

Tertium medium est distantiae centrali positione profundum, de quo mathematicus, cuius licet prima consideratio sit circa mensuram terrae, est tamen ulterius circa motus corporum superiorum, ut habent disponere haec inferiora secundum influentiam eorum.

La matematica degli Scolastici comprendeva l’intero *quadrivio* di aritmetica, geometria, musica ed astronomia: in altre parole, mentre la *fisica* di Bonaventura

corrisponderebbe alle moderne scienze naturali, invece la *matematica* di Bonaventura corrisponderebbe sia alla matematica che alla fisica (matematizzata) moderne. Inoltre, la geometria viene considerata da Bonaventura in connessione con l'agrimensura e addirittura con la geografia.

Ebbene, con il solito procedimento metaforologico, Cristo è paragonato al centro matematico in ragione della crocifissione:

22. Hoc medium fuit Christus in crucifixione. In Psalmo: *Rex noster ante saecula operatus est salutem in medio terrae* [Psal 73,12]. Terra enim plane *centrum* est, et ideo infima et ideo modica; et quia infima et modica, ideo suscipit omnes influentias caelestes, et ideo facit mirabiles pullulationes. Sic Filius Dei infimus, pauperculus, modicus, humum nostrum suscipiens, de humo factus, non solum venit ad superficiem terrae, verum etiam in profundum centri, scilicet *operatus est salutem in medio terrae*, quia post crucifixionem anima sua in infernum descendit et restauravit caelestes sedes.

È possibile che il testo riportato (in entrambe le *reportationes* disponibili) sorvoli sull'aspetto più geografico dell'analogia: infatti la crocifissione avviene a Gerusalemme, che è esattamente al centro geografico delle mappe del mondo conosciuto nel Medioevo. Il testo riportato sviluppa maggiormente la metafora del centro del cosmo: la terra è, secondo la cosmologia del tempo, una sfera immobile al centro dell'universo; tutte le sfere celesti, in cui sono infissi i pianeti e le stelle fisse, hanno come centro coincidente lo stesso centro della terra; di conseguenza tutti gli influssi astrali (che i naturalisti supponevano in base agli effetti sulla natura terrestre vivente del ciclo delle stagioni) giungono al centro della terra. L'anima di Cristo, nel triduo tra la morte in croce e la resurrezione, è discesa negli inferi, intesi da Bonaventura come al centro della terra; da lì anziché ricevere gli influssi astrali, metaforicamente Cristo influisce su tutto il cosmo, divenendone in qualche modo centro.

Cristo fu anche crocifisso al centro tra i due ladroni; la stessa croce si presta ad una interpretazione metaforica molto suggestiva: secondo un problema di geometria euclidea menzionato come metafora da Bonaventura,

Medium enim, cum amissum est in circulo, inveniri non potest nisi per duas lineas se orthogonaliter intersecantes.

Ossia, perso il centro di un cerchio lo si ritrova all'incrocio delle diagonali del quadrato ad esso circoscritto. Il valore spirituale metaforico dell'asserzione per cui Cristo sarebbe centro persino delle scienze come la matematica o la fisica è chiarito da una frase di Bonaventura menzionata solo dal secondo *reportator*:

in omni ergo scientia sine Christo evanescit sciens⁴⁸.

⁴⁸ HexD 0.1.39.

3.5. *Il Canto*

Bonaventura associa la metafora del “bellissimo canto” all’universo⁴⁹: infatti, per disposizione divina il mondo “decorre a mo’ di carne”, secondo un’alternanza che ne rivela la bellezza. Perciò è essenziale al “canto” una duplice dimensione: quella della *durata* e quella dell’*altezza*.

A differenza del testo poetico, il componimento musicale richiede un elemento peculiare, ossia il tempo: affinché si dia il “canto” non è sufficiente un testo con una partitura, ma è necessario che esso venga eseguito e fruito nel tempo.

Tuttavia, ogni “canto”, per essere fruito, deve essere ascoltato fino alla fine; ma nessun uomo è tanto longevo da poter ascoltare il “bellissimo carne” dell’universo dall’inizio alla fine. Pertanto, lo Spirito Santo ha provveduto a questo inesorabile scacco della finitezza umana attraverso la Sacra Scrittura, “carne” abbreviato della storia della salvezza.

4. “VERBUM DIVINUM EST OMNIS CREATURA”: LA “REPRESENTATIO” SIMBOLICA

Molto si è scritto su quello è che è stato definito “espressionismo bonaventuriano” e che è icasticamente sintetizzato in questa formula:

Verbum divinum est omnis creatura⁵⁰.

Se tutte le cose rappresentano già in forza della creazione le realtà divine, rendendo possibile una teologia simbolica (in senso dionisiano), una ulteriore rappresentatività è costituita dalle teofanie e dai sacramenti.

Le cose sensibili (ossia appartenenti alla natura corporea) “rappresentano” le realtà spirituali, ma “da lontano”:

Quoniam ergo signa sensibilia quantum est de se non habent efficacem ordinationem ad gratiam licet habeant longinquam *repraesentationem* de sui natura, hinc est quod oportuit quod ab auctore gratiae instituerentur ad significandum et benedicerentur ad sanctificandum, ut sic essent ex naturali similitudine *repraesentantia*, ex adiuncta institutione significantia, ex superaddita benedictione sanctificantia et ad gratiam praeparantia per quam sanetur et curetur anima nostra⁵¹.

⁴⁹ Cf. A. DI MAIO, «Il problema della Storia in San Bonaventura»; Sent 2.15.2.1 ad 5; Brev Prolog. § 2.

⁵⁰ In Eccle 1, q. 2. Cf. É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: Vrin, 1948, p. 167; P. PRINI, «*Verbum divinum omnis creatura*», *Doctor Seraphicus*, n. 32 (1985), p. 5–10; O. TODISCO, «*Verbum divinum omnis creatura*: la filosofia del linguaggio di S. Bonaventura», *Miscellanea Franciscana*, n. 93 (1993), p. 149–198.

⁵¹ Cf. Brev 6.1.

In senso stretto, rappresentare qui vuol dire presentare una qualche somiglianza vaga ed implicita, inferiore quindi alla significatività esplicita. Le cose sensibili sono, in una *climax* ascendente, *repraesentantia*, *significantia*, *sanctificantia* (o almeno *praeparantia*). La rappresentatività è di natura ed è quindi un simbolismo naturale; la significatività è invece legata a un atto della volontà (l'istituzione) ed è quindi legata a una dimensione che diremmo storica e culturale; la santificatività è infine legata a una dimensione sacra che diremmo performativa.

Il testo si legge a conclusione e ricapitolazione del riconoscimento delle *vestigia* di Dio nel macrocosmo esteriore; Bonaventura vi distingue quattro o cinque forme di “semiosi” (per così dire) teologale, che costituiscono all'interno del macrocosmo dei fenomeni sensibili quattro o cinque classi di segni di Dio; di conseguenza tutte le cose (per dirla francescanamente) “dell'Altissimo portano significazione”, ma secondo una disposizione gerarchica (e questo è tipicamente bonaventuriano) in diversi gradi e modi⁵².

Tutte le cose, in quanto create, sono *vestigia* delle realtà invisibili di Dio contemplabili però solo discorsivamente con l'intelletto (come allude la citazione paolina); al loro interno ci sono poi le cose che per natura loro rappresentano la divinità in maniera più immediata, quasi intuitivamente, ossia i *simboli* veri e propri della tradizione dionisiana e platonica (come ad esempio il sole, che anche per Francesco portava per eccellenza “significazione” di Dio); all'interno di questi simboli ci sono quelli con cui Dio nella storia sacra si è rivelato per mezzo dei profeti, ossia degli agiografi biblici (ad esempio, la roccia, il braccio, e i vari simboli biblici dell'azione di Dio), o è apparso per mezzo degli angeli⁵³ nelle apparizioni divine (ad esempio, la colomba e il fuoco per lo Spirito Santo, e così via); ma all'interno di questi simboli sacri eccellono quelli istituiti da Cristo come sacramenti. Propriamente si tratta delle cose naturali che costituiscono materia dei sacramenti (acqua, olio, pane e vino per cinque dei sette; per la confessione e per il matrimonio la materia è costituita da atti locutori). Ma in un certo senso la contemplazione qui può rivolgersi proprio al sacramento vero e proprio.

5. “SECUNDUM”, “CONTRA”, O “SUPRA LIMITES” “NATURAE”:
IL PARADISO (NON DEL TUTTO) PERDUTO

Bonaventura ripete spesso (a volte nella forma di *auctoritas* patristica, a volte come *ratio*) che la natura di Dio è illimitata, mentre la natura della creatura è limitata, e ogni creatura è pertanto circoscritta nei certi limiti della sua propria

⁵² Cf. Itin 2.12.

⁵³ Cf. Brev 1.5.

natura⁵⁴. La beatitudine eterna è invece qualcosa oltre questi limiti, e dunque è un dono della benevolenza di Dio⁵⁵.

Quindi peccare è un voler trasgredire i limiti della natura razionale, ma in realtà rimanervi imprigionati.

In conseguenza del peccato, la natura umana si ricurva su sé stessa: il suo occhio contemplativo è accecato e quello raziocinativo è offuscato; lo stesso libro della natura diviene smorto e raschiato, e quindi poco leggibile, e la sua lingua indecifrabile⁵⁶. Ma allora tutto il carattere rappresentativo della natura sensibile è andato perduto? Non del tutto. Seguendo l'interpretazione che Bonaventura diede dei primi capitoli della Genesi⁵⁷, troviamo alcune delle sue tesi teologiche e filosofiche più tipiche.

Innanzitutto, l'umanità non fu creata direttamente in grazia (come ad esempio sosteneva Tommaso), ma dovette trascorrere qualche breve istante nella condizione di sola natura creata ("morula in puris naturalibus") prima di ricevere la grazia: infatti, la dilazione di un bene è funzionale a suscitargli il desiderio. Nella grazia originale (ossia nella situazione dell'Eden), solo l'uomo era preservato dalla morte, ma il passaggio delle generazioni degli altri animali⁵⁸ avveniva in maniera armonica (come nella successione di note in un canto), senza turbare la perfezione del Paradiso terrestre. La *culpa* però fa sì che l'umanità *si ricurvi* su sé

⁵⁴ Cf. Sent 2.2b.2.2 sc 1: «Ambrosius in libro de Spiritu sancto: "Omnis creatura certis suae naturae est circumscripta limitibus"» [cf. anche Sent 1.37a.2.1 ag 2]; Sent 2.8a.2.1 co: «Si autem quaeratur *ratio* huius, prima est divina institutio, secundum quam est limitatio in virtutibus et naturis rerum; et hoc secundum legem, quam indidit eis ab initio»; Sent 3.22.1.2 co: «natura enim divina est immensa, sed natura humana est limitata»; MyTrin 4.1 ad 5: «in natura limitata recessus a modo et medio defectum dicit; sed in natura, quae est supra omnem limitem coarctantem, nullum prorsus dicit defectum: quia, secundum Augustinum, "Deus est modus sine modo"».

⁵⁵ Cf. Brev 5.1: «cum [...] beatitudo aeterna consistit in habendo summum bonum, et hoc est Deus et bonum excellens impropotionaliter omnem humani obsequii dignitatem; nullus omnino ad illud summum bonum dignus est pervenire, cum sit *omnino supra omnes limites naturae*, nisi Deo condescendente sibi elevetur ipse supra se». La stessa prospettiva si applica alla conoscenza in ScienChr 7 ad 11.

⁵⁶ Cf. Hex 5.24 e HexD 1.2.24 (sul triplice occhio della contemplazione, della ragione e della carne, rispettivamente accecato, offuscato e rimasto vigente); Hex 13.12 (sulla sopravvenuta illeggibilità del libro della natura); Itin 1.7 (sul ricurvamento e accecamento dell'umanità).

⁵⁷ Cf. Brev 2; cf. indirettamente Itin 1.6-9.

⁵⁸ Cf. Sent 2.15.2.1, ad 5: «Ad illud quod obiicitur, quod homine stante, non debuerunt fieri animalia mortalia; dicendum, quod sicut animalia sua vita habitationem hominis decorant et ornant, sic etiam morte sua ex successione faciunt ad universi decorationem. Et sicut animalia se invicem iuventia sunt ratio sapientiae excogitandae, sic etiam animalia sese offendentia et de carnibus aliorum animalium nutrimentum sumentia; quia illa corruptio aërem hominis non inficeret, qui eius odoratum offenderet, sed potius quadam successione et ordine, dum animalia sibi succederent, universum decorarent, tanquam pulcherrimum *carmen*, in quo syllaba succedit syllabae. Similiter, dum bestia aliud animal comedendo occideret, in hominis habitatione discordiam non faceret, sed potius occasionem eruditionis homini praeberet».

stessa e che quindi la *natura lapsa* si trovi ammalata di ignoranza, concupiscenza, debolezza, mortalità. Solo la *gratia* (bellezza donata da Dio) consentirebbe di essere riportati ed agire verso l'alto (questo è il duplice senso della *sursumactio*).

Come viene spiegato mirabilmente al termine della trattazione della prima visione nelle *Collationes in Hexaëmeron*, ogni sforzo umano (come quello dei maghi del Faraone) arriva sì fino a un certo punto, ma poi “viene meno al terzo segno”, ossia entra in *impasse*. I filosofi bene promisero la sapienza e l'intelletto *adeptus*, ma non poterono mantenere la promessa, perché ignoravano il morbo, il medico, la medicina: solo il racconto (come quello biblico), infatti, può dire all'umanità la sua origine e l'origine del male che l'affligge e indicarne il rimedio. Insomma, si va con la natura oltre la natura: *secundum naturam, ultra vim naturae*⁵⁹.

La salvezza avviene (in una dialettica *ante litteram*) attraverso l'incarnazione, passione e morte, resurrezione, che suggestivamente Bonaventura descrive come “Sillogismo di Cristo”:

Christus [...] habuit conformitatem *naturae* in quantum Deus cum Patre [...].

Assumpsit [...] passibilitatem *naturae* [...].

Necesse ergo fuit, ut homo transiret a mortalitate ad immortalitatem [...].

Maior propositio fuit ab aeterno; sed *assumptio* [minoris propositionis] in cruce; conclusio vero in resurrectione⁶⁰.

Attraverso questo ragionamento che solo analogicamente può essere detto sillogismo, dato che il termine medio (Cristo) ricorre in tutte e tre le proposizioni, l'umanità è salvata, anche se la concordia universale sarà solo escatologica⁶¹.

Il Paradiso comunque non è del tutto perduto nella storia. A livello sociale, la proprietà privata e la forza coattiva su cui si fonda la *respublica* sono una conseguenza del peccato, ma anche un rimedio alla sopravvenuta condizione di corruzione: “Se l'uomo non avesse peccato, non vi sarebbe stata alcuna divisione di campi, ma tutte le cose sarebbero state comuni”⁶². Ma la “perfezione evangelica”, attraverso i “consigli” di umiltà, povertà, castità e obbedienza, consente all'umanità di andare oltre a quei “rimedi” al peccato, che erano estranei al progetto creativo originario ma che si sono resi necessari quasi come mali minori,

⁵⁹ Cf. Sent 2.7b.2,2 ad 6; Sent 3.12.1.1 ad 1. A. DI MAIO, «Bonaventure on Evil and “Nothingness”», *Frater, Magister, Minister et Episcopus: The Works and the Worlds of Saint Bonaventure. Proceedings of the International Conference (St. Bonaventure NY, July 12–15 2017)*, a cura di T. Johnson et al., in via di pubblicazione.

⁶⁰ Hex 1.27–28. Se ne veda il commento analitico in A. DI MAIO, *Piccolo Glossario Bonaventuriano*, Roma: Aracne, 2008, p. 51–53, 149–156.

⁶¹ Così al termine di Hex 1.

⁶² Hex 18.7.

nella “natura decaduta”⁶³ (ad esempio la proprietà privata, la struttura coercitiva dello stato).

Ecco dunque un progetto anche politico, ispirato non a utopia (come accadrà nell’età moderna), ma (francescanamente) a profezia⁶⁴, in una concezione progressiva della storia, in cui “le opere di Cristo non decrescono, ma crescono”⁶⁵.

5. CONCLUSIONE

L’esperienza sensibile fondamentale della comunanza tra le cose rimanda alla loro origine; questa stessa esperienza del sorgere delle cose da un’origine in comune permette la formazione linguistica del termine ‘natura’, rendendo possibile il concetto astratto di ‘natura’ e la sua applicazione anche a una natura in generale. In questo modo, nel termine latino-medievale ‘natura’ confluiscono tradizione biblica, dogmatica (l’unica natura delle tre persone divine e le nature di Cristo), aristotelica e neoplatonica (boeziana, eriugeniana, vittorina): per questo il suo significato più generale è quello di *communicabilis*.

Presupponendo lo studio sistematico del vocabolario, della dottrina e del concetto di *natura* in Bonaventura, abbiamo messo a fuoco come la natura corporea (globalmente presa, come macrocosmo o universo, o macchina del mondo) sia resa presente alla mente e renda presente le realtà divine.

La natura corporea costituisce nel suo insieme il macrocosmo, che a sua volta è il grande specchio che, rappresentato nello specchio interiore che è la mente umana, permette di intravedere lo specchio trascendente della mente creatrice di Dio. In tal modo il mondo naturale corporeo è come un grande libro che fornisce al libro della Scrittura un ampio repertorio di metafore per le realtà divine. Di particolare interesse sono queste metafore: il mondo è libro (anzi, un palinsesto) e specchio, scala, canto. Come in un canto ci sono parole e musica, e questa è data dalle diverse altezze e durate delle note musicali, così il mondo, attraverso la sua disposizione gerarchica e il suo decorso temporale, esprime il suo significato; il mondo deve come un canto essere racchiuso in certi limiti, ma è comunque troppo lungo per essere percepito completamente dall’umanità; ecco perché è necessario un suo compendio, ossia il libro della Scrittura, che

⁶³ Cf. PerfEv 1; 2.1; 4.1-2.

⁶⁴ Cf. A. DI MAIO, «*Secundum dictamen legum politicarum... sicut philosophus loquendo*. Ermeneutica dei testi e del lessico di Bonaventura da Bagnoregio sulla comprensione della dimensione politica fra eredità classica, innovazione cristiana e peculiarità francescana», *I Francescani e la politica: Atti del Convegno Internazionale di studio. Palermo, 3-7 Dicembre 2002*, a cura di A. Musco, vol. 1, Palermo: Officina di Studi Medievali, 2007, p. 307-341.

⁶⁵ TriQu 13.

ha anche la funzione di riscrivere e illustrare (metaforicamente, miniare) il libro della natura divenuto illeggibile per il peccato. In continuità con le grandi rappresentazioni anche grafiche che al suo tempo venivano date del mondo naturale (la «mappa» geografica, l'astrolabio, la raffigurazione del corpo umano), Bonaventura elabora una suggestiva metaforica del "centro" della natura. Anche se ogni cosa naturale ha da sé la capacità di rappresentare il divino, le teofanie e soprattutto i sacramenti aggiungono la capacità rispettivamente di rivelare e operare il sovrannaturale.

In base alla polisemia del termine 'natura' e all'articolazione del corrispondente concetto in Bonaventura, possiamo ora meglio comprendere in che senso vada intesa la *rappresentazione della natura*.

Innanzitutto per *rappresentazione* si intende una "messa in presenza"; inoltre, si intende non il risultato, ma l'azione o la relazione del rappresentare. Pertanto, ciò che noi abitualmente oggi intendiamo per *rappresentazione*, per Bonaventura sarebbe piuttosto chiamato *rappresentante*.

Esplicitando quanto in Bonaventura è solo implicito⁶⁶, possiamo concludere che la rappresentazione *della* natura ha un duplice valore, in quanto la natura, intesa come realtà sensibile e mutevole, è *rappresentata* nella mente, e a sua volta *rappresenta* la realtà sovrasensibile e immutabile: nel primo caso, la natura ha "rappresentanti" di carattere percettivo e linguistico, con una funzione *intenzionale*; nel secondo caso, la natura è essa stessa "rappresentante", con una funzione *simbolica*. Di fronte alla impossibilità di rappresentare il mondo "come un tutto", alcuni elementi del mondo possono fornirci una rappresentazione del mondo stesso e del suo rapporto con il suo creatore. Perciò le *metafore* linguistiche tratte dall'ambito della natura e usate in ambito metafisico e teologico non sono solo trasposizioni arbitrarie tra giochi linguistici, ma manifestano il carattere più profondo della nostra realtà, giacché è la natura stessa a rimandare naturalmente *oltre sé* stessa.

BIBLIOGRAFIA

Fonti primarie

BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta*, ed. F. Delorme, Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1934.

⁶⁶Cf. Itin 2.10: «ex conversione *intentionis* super speciem receptam» (a proposito della dottrina agostiniana dei numeri); Hex 11.23: «Unde secundum quod obiectum gignit similitudinem suam, sic *repraesentat* generationem aeternam; secundum quod *intentio* animae eam oculo unit, sic *repraesentat* incarnationem Verbi».

- [BONAVENTURA], *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, vol. 1–10, Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1882–1902.
- BONAVENTURA, *Sermones dominicales*, ed. J.-G. Bougerol, (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 27), Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1977.
- BONAVENTURA, *Sermons de diversis*, ed. J.-G. Bougerol, vol. 1–2, Paris: Editions Franciscaines, 1993.
- BONAVENTURA, *Sermons De Tempore: Reportations du manuscrit Milan Ambrosienne A 11 sup.*, ed. J.-G. Bougerol, (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 28), Paris: Editions Franciscaines, 1990.
- Library of Latin Texts*, series A et B, Turnhout: Brepols, 2018.

Fonti secondarie

- CERQUEIRA GONÇALVES, J., «Noção e função da natureza na obra de São Boaventura», *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. 3, Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1972–1974, p. 155–159.
- DI MAIO, A., «Il vocabolario bonaventuriano per la Natura», *Miscellanea Francescana*, n. 88 (1988), p. 301–356.
- DI MAIO, A., «La dottrina bonaventuriana sulla Natura», *Miscellanea Francescana*, n. 89 (1989), p. 335–392.
- DI MAIO, A., «La concezione bonaventuriana della Natura quale potenziale oggetto di comunicazione», *Miscellanea Francescana*, n. 90 (1990), p. 61–116.
- DI MAIO, A., «La divisione bonaventuriana delle scienze. Un'applicazione della lessicografia all'ermeneutica testuale», *Gregorianum*, n. 81 (2000), p. 101–136, 331–351.
- DI MAIO, A., «Espliciti richiami e taciti legami: Antonio e Francesco; Bonaventura e Antonio», *Il Santo*, n. 46 (2006), p. 7–53.
- DI MAIO, A., «*Secundum dictamen legum politicarum... sicut philosophus loquendo*. Ermeneutica dei testi e del lessico di Bonaventura da Bagnoregio sulla comprensione della dimensione politica fra eredità classica, innovazione cristiana e peculiarità francescana», *I Francescani e la politica: Atti del Convegno Internazionale di studio. Palermo, 3–7 Dicembre 2002*, a cura di A. Musco, vol. 1, Palermo: Officina di Studi Medievali, 2007, p. 307–341.
- DI MAIO, A., *Piccolo Glossario Bonaventuriano*, Roma: Aracne, 2008.
- DI MAIO, A., «Il problema della Storia in San Bonaventura», *Doctor Seraphicus*, n. 63 (2015), p. 45–75.
- DI MAIO, A., «Sacra Scriptura, quae dicitur theologia», «*Deus summe cognoscibilis*». *L'attualità teologica di San Bonaventura. Congresso internazionale (Roma, 15–17 novembre 2017)*, Leuven: Peeters, 2018, p. 119–151.
- DI MAIO, A., «La scala e lo specchio: l'itinerario bonaventuriano riletto in chiave umanistica odierna», *La scala e lo specchio. L'originalità di San Bonaventura a otto secoli*

- dalla nascita, *Atti del Convegno Pensiero e attualità di Bonaventura da Bagnoregio a otto secoli dalla nascita (Milano, 31 maggio 2017)*, a cura di D. Riserbato, Roma: IF Press, 2018, p. 13–48. (Una nuova edizione, aggiornata e aumentata, è prevista per il 2020.)
- DI MAIO, A., «*Animalitas, Spiritus, Mens*. Antropologia tripartita e struttura dell'itinerario bonaventuriano», *L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, a cura di I. Zavattoni, (Flumen Sapientiae), Roma: Aracne, 2019, p. 93–128.
- DI MAIO, A., «Bonaventure on Evil and “Nothingness”», *Frater, Magister, Minister et Episcopus: The Works and the Worlds of Saint Bonaventure. Proceedings of the International Conference (St. Bonaventure NY, July 12–15 2017)*, a cura di T. Johnson et al., in via di pubblicazione.
- DI MAIO, A., «At the Crossroads between the Two Biblical Trees: *Studiositas* vs. *Curiositas* according to Bonaventure», in via di pubblicazione su *Archa Verbi. Yearbook for the Study of Medieval Theology*.
- DI MONDA, A.M., «Natura e soprannatura in s. Bonaventura», *San Bonaventura da Bagnoregio, Roma 19–26 settembre 1974*, a cura di A. Pompei, vol. 2, Roma: Pontificia facoltà teologica san Bonaventura, 1976, p. 257–289.
- GILSON, É., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: Vrin, 1948.
- Grammaire fondamentale du Latin*, vol. 9: *Création lexicale: la formation des noms par dérivation suffixale*, a cura di Ch. Kircher-Durand, Leuven – Paris: Peeters 2002.
- PRINI, P., «*Verbum divinum omnis creatura*», *Doctor Seraphicus*, n. 32 (1985), p. 5–10.
- Rappresentazioni della Natura nel Medioevo*, a cura di G. Catapano, O. Grassi, (Micrologus Library, 94), Firenze: SISMEL, 2019.
- RATZINGER, J., «Der Wortgebrauch von “natura” und die beginnende Verselbständigung der Metaphysik bei Bonaventura», *Die Metaphysik im Mittelalter: ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des 2. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln, 31. August – 6. September 1961*, (Miscellanea Mediaevalia, 2), Berlin: De Gruyter, 1963, p. 483–498.
- RIVERA DE VENTOSA, F., «Doble fuente histórica del concepto de naturaleza en san Buenaventura», *La filosofía della Natura nel Medioevo: Atti del terzo Congresso internazionale di Filosofia medievale, Passo della Mendola (Trento), 31 agosto – 5 settembre 1964*, Milano: Società editrice Vita e pensiero, 1966, p. 447–454.
- RUSSO, R., *La metodologia del sapere nel sermone di S. Bonaventura «Unus est magister vester Christus»*, (Spicilegium Bonaventurianum, 22), Grottaferrata: Ad Claras Aquas, 1982.
- SCAFI, A., *Maps of Paradise*, London: British Library, 2013.
- SOLIGNAC, CH., «*Centrum et medium* chez Bonaventure: le Christocentrisme del *Collationes in Hexaëmeron* à la lumière de l'exégèse et de l'homilétique bonaventurienne», *Études Franciscaines*, N.S., n. 10 (2017), p. 93–116.
- TODISCO, O., «*Verbum divinum omnis creatura*: la filosofia del linguaggio di S. Bonaventura», *Miscellanea Francescana*, n. 93 (1993), p. 149–198.

REPRESENTATIONS OF NATURE ACCORDING TO SAINT BONAVENTURE

S U M M A R Y

Assuming a previous lexicographic study on the concept of Nature in Bonaventure, this paper intends to focus on three kinds of “representations of Nature”: firstly, how bodily nature is represented within the mind through human perception; secondly, how it can represent even divine nature; finally, how some natural things can become sacraments, producing a supernatural effect. In particular, the main metaphors utilized by Bonaventure to indicate the World as a whole (the book, the mirror, the ladder, the song..., as well as the map, the astrolabe, the anatomy...) are all analyzed and explained, so to show the real meaning of the World itself.

KEYWORDS: *natura, repraesentatio, speculatio, Itinerarium mentis in Deum* — Nature, Representation, Speculative Acknowledgement, “The Journey of the Mind into God”

SŁOWA KLUCZE: *natura, repraesentatio, speculatio, Wędrówka duszy do Boga*, poznanie kontemplacyjne