

Marco Rossini

Sette ore: note su *status naturae* e *potestas praesidendi* in Bonaventura da Bagnoregio

Seven hours: notes on *status naturae* and *potestas praesidendi* in Bonaventura da Bagnoregio

SOMMARIO: 1. Premessa; 2. *Da la prim'ora a quella che seconda ... l'ora sesta*; 3. *Non il gustar del legno ... ma il trapassar del segno*; 4. Conclusioni.

The article initially examines Bonaventure of Bagnoregio's reflection on the human condition, as the Franciscan master outlines it starting from the comparison between *status innocentiae*, *status naturae lapsae* and *status naturae glorificatae*. The aim is to structure an "interpretative paradigm" that can be subsequently tested in the examination of the theme of power and, only partially, of property. A further aim is to evaluate the role of original sin in Bonaventure's reflection in relation to the double characterization of the Edenic state as lost innocence or as a "virtual window of possibility"

KEYWORDS: *status naturae*, *potestas*, edenic condition, original sin.

“Nel monte che si leva più da l'onda,
fu' io, con vita pura e disonesta,
da la prim'ora a quella che seconda,
come 'l sol muta quadra, l'ora sesta”
(*Par.* XXVI, 139-142)

1. Premessa

«La disobbedienza di Adamo è la sola azione compiuta da un singolo che ha avuto una portata antropologica ed è il solo atto morale che ha avuto conseguenze ontologiche ... tali da marcare e modificare l'essere del suo agente»¹.

¹ E. COCCIA, «Inobedientia». *Il peccato di Adamo e l'antropologia giudaico-cristiana*, in *Filosofia politica* XXII/1 (2008), p. 26; cfr. anche G. BRIGUGLIA, *Stato di innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Roma 2017, p. 19: «la caduta ha coinvolto in Adamo

Delle sette ore trascorse, secondo quanto ci dice Dante nel XXVI canto del *Paradiso*, dai due progenitori nel giardino dell'Eden, sono state fornite molteplici letture, come testimonia la sterminata bibliografia sul tema del *peccato originale*; quel che mi interessa analizzare è la posizione e dunque il valore della *condizione edenica* dell'uomo in relazione alla sua storia, a partire da due possibili interpretazioni. Una prima lettura interpreta quel momento originario in funzione, per così dire, *retrospettiva*, come una sorta di «paradiso perduto» al quale non è più consentito tornare, un'età dell'oro in cui troverebbe piena realizzazione la *vera natura* dell'uomo così come essa è stata istituita da Dio all'atto della creazione. A parziale sostegno di questa prospettiva potrebbero essere ricordate alcune affermazioni di Agostino, in modo particolare nelle *Retractationes*:

«Itemque in eo quod dixi: *Natura esse malae animae nullo modo queunt*, si quaeritur quomodo accipiamus quod ait Apostolus: *Fuimus et nos natura filii irae, sicut et ceteri*; respondemus naturam in his verbis meis me intellegi voluisse illam, quae proprie natura dicitur, in qua sine vitio creati sumus. Nam ista propter originem natura appellatur, quae origo utique habet vitium, quod est contra naturam»².

La *natura* che è dato ritrovare nel giardino dell'Eden sarebbe dunque quella propria dell'uomo, quella nella quale l'umanità, se i *primi parentes* non avessero peccato (*si homo stetisset*)³, perpetuerebbe in eterno la propria condizione di piena e completa felicità. Una seconda possibilità di lettura⁴ guarda alla *condizione edenica* in funzione *prospettica*, come preludio della storia dell'uomo, una storia che avrebbe potuto svilupparsi in due direzioni distinte, quella del peccato, ma anche quella dell'assenza di peccato, in nessun caso però avrebbe potuto permanere staticamente immobile in eterno. A

tutta la posterità, l'umanità intera; quello che si determina con il peccato dei progenitori è l'antefatto ineliminabile della condizione umana».

² AGOSTINO, *Retractationes* 1.15.6 in *Opere di Sant'Agostino*, edizione latino-italiana, vol. II, Roma 1994, pp. 92-94; ma si veda anche *Retractationes*, 1.10.3: «Item in eo quod paulo post dixi: *nullum esse malum naturale*, possunt quaerere similem latebram, nisi hoc dictum ad naturam talem referatur, qualis sine vitio primitus condita est; ipsa enim vere ac proprie natura hominis dicitur. Translato autem verbo utimur, ut naturam dicamus etiam qualis nascitur homo, secundum quam locutionem dixit Apostolus: *Fuimus enim et nos aliquando natura filii irae sicut et ceteri*» (Ivi, p. 62).

³ Cfr. G. BRIGUGLIA, *Stato di innocenza*, cit., p. 24: «La domanda è però tutt'altro che oziosa, perché consente di costruire una sorta di modello di razionalità che lega storia e astrazione, che determina uno sforzo filosofico di immaginazione su dati "storici", di comprensione del presente come se esso non fosse mai stato, come se lo stato di innocenza non fosse mai venuto meno e la storia della salvezza avesse avuto esiti diversi: si tratta insomma di uno strumento di interrogazione "controfattuale" della realtà».

⁴ Non credo sia necessario che le due prospettive ora delineate vengano fra loro contrapposte, è anzi possibile che si presentino, magari in modo non consapevole, affiancate all'intero di uno stesso autore.

questo proposito è stata utilizzata, per caratterizzare la condizione dell'uomo nel giardino dell'Eden, la locuzione «finestra virtuale di possibilità»⁵, priva di una propria autonoma consistenza e aperta allo sviluppo futuro, in questo senso:

«La vera libertà e la vera felicità [...] non sono mai state di questo mondo, ed è solo perché Adamo ed Eva hanno “liberamente” assaggiato il frutto dell'albero che ci sarà la possibilità di ottenerle in futuro. Secondo un paradosso solo apparente, questa vera libertà e questa vera felicità sono dunque una conseguenza del peccato, ma solo per alcuni»⁶.

In questo articolo mi propongo di fornire una prima ipotesi di ricostruzione della riflessione di Bonaventura da Bagnoregio relativamente alla condizione dell'uomo nello stato di natura, per valutare in quale misura e proporzione pesino, nelle pagine del maestro francescano, le due prospettive ora indicate. L'analisi proposta è soggetta a tre tipi di limitazione: un limite di completezza, si tratta infatti di un passaggio di una ricerca più ampia che ha degli antecedenti⁷, ma deve necessariamente avere ulteriori sviluppi; un limite di profondità, non verrà infatti indagata l'intera questione all'interno del pensiero bonaventuriano, ma si utilizzerà come *marcatore* il problema del potere, con alcuni cenni alla sua connessione con il tema della proprietà; un limite di estensione, l'indagine riguarderà il solo pensiero di Bonaventura senza approfondire le eredità che si collocano alle sue spalle e che egli rielabora, e neppure le prospettive che le sue pagine aprono negli anni successivi.

⁵ L. VALENTE, *Adam et la nature humaine avant le péché originel dans le II^e livres des Sentences de Pierre Lombard*, in G. BRIGUGLIA e I. ROSIER-CATACH (curr.), *Adam, la nature humaine, avant et après. Epistémologie de la Chute*, Paris 2016, p. 42.

⁶ Ivi, p. 43. Questa seconda lettura mi sembra permetta di tenere insieme origine e meta ultima del percorso storico dell'uomo; interessante a questo proposito l'osservazione di COVA: «Protologia ed escatologia rappresentano in effetti importanti laboratori ideali per la definizione della natura umana presa in se stessa, cioè (agostinianamente) come Dio l'ha progettata e voluta, in contrapposizione alla natura umana così come oggi ci si presenta, ossia natura decaduta e viziata a causa di una primitiva colpa dell'uomo» (L. COVA, *Cittadini in via, cittadini in patria: Bonaventura interprete di Agostino*, in G. MANGANARO FAVARETTO (cur.), *Cittadinanza*, Trieste 2001, p. 84).

⁷ M. ROSSINI, *Male e potere nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, in *Rivista di storia della filosofia*, LII (1997), pp. 61-75; M. ROSSINI, *Una felicità differita? La beatitudo bonaventuriana tra soggetto e trascendenza in La felicità nel Medioevo*, Atti del Congresso SISPM, Milano settembre 2003, Louvain-La-Neuve, 2005, pp. 241-256; M. ROSSINI, *Teodicea e trinità in Bonaventura. Unde ergo habet zizania?*, in *Doctor virtualis*, Quaderno 5, (2006), pp. 41-65; M. ROSSINI, *Non contra sed supra: l'ordine delle leggi nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, in *Frammenti di ordine e disordine nel Medioevo, Doctor virtualis*, Quaderno 19 (2024), pp. 215-239.

Dal punto di vista strutturale l'articolo si compone di due parti: la prima si propone di ripercorrere gli elementi essenziali dell'analisi bonaventuriana della condizione naturale (*status innocentiae*) e il ruolo del peccato originale; la seconda ha l'obiettivo di applicare i risultati raggiunti nell'analisi delle diverse condizioni in relazione al tema del potere e della proprietà.

2. *Da la prim'ora a quella che seconda ... l'ora sesta*

Per delineare gli elementi essenziali, secondo Bonaventura, della condizione di Adamo ed Eva nell'Eden può essere utile prendere le mosse da una *quaestio* del II libro del *Commento alle sentenze*: «Utrum Adam in statu innocentiae ita cognoverit Deum, sicut Deus in statu gloriae cognoscitur»⁸. Il problema proposto, come si vede, è di tipo conoscitivo, ma esaminandolo il maestro francescano fornisce preziose indicazioni relative alle diverse condizioni dell'uomo. Dopo aver ricordato varie soluzioni date al problema, Bonaventura indica quella che ritiene maggiormente adeguata:

«Et ideo est quartus modus dicendi ad hoc, quod revera cognitio status *innocentiae* media est inter cognitionem status *gloriae* et status *miseriae*, sicut etiam locus paradisi medius est inter hanc vallem miseriae et patriam caelestem»⁹.

Analizzando in modo più approfondito la condizione intermedia dello *status innocentiae* rispetto allo *status miseriae* e allo *status gloriae*, che trova un corrispettivo nella stessa collocazione intermedia del giardino dell'Eden, Bonaventura teorizza una maggiore vicinanza di quest'ultimo alla terra rispetto al cielo; da ciò deriva che la conoscenza di Adamo risulti più conforme alla nostra rispetto a quella che in futuro interesserà i beati. Questa prossimità è determinata dal fatto che la conoscenza caratteristica dello *status gloriae*, diversamente dalle altre due, avviene senza alcuna mediazione (*immediate*), mentre Adamo prima del peccato e l'uomo *post lapsum* conoscono Dio *mediante speculum*. Bonaventura, da un lato distingue i tre tipi di conoscenza relativi alle tre diverse condizioni dell'uomo, e dall'altro li intreccia attraverso relazioni che, di volta in volta, costruiscono un'opposizione fra una coppia di condizioni e la terza; viene così a crearsi un

⁸ S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II d. 23 a. 2 q. 3 in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, II (studio et cura PP Collegii a S. Bonaventurae), Ad Claras Aquas (Quaracchi), Firenze 1887 sgg., p. 542 (Nelle note seguenti l'indicazione del passo sarà seguita dal n° vol., n° di pagina fra parentesi quadra).

⁹ Ivi [II p. 544].

*paradigma*¹⁰ che vedremo ripresentarsi quasi in ogni occasione in cui i tre *status* si relazionano fra loro.

Se infatti la presenza dello *speculum* come *medium* accomuna la conoscenza presente nello *status innocentiae* e quella dello *status naturae lapsae*, differenziando entrambe della conoscenza caratteristica dello *status gloriae*, vi è tuttavia un altro elemento che avvicina invece la posizione conoscitiva di Adamo prima del peccato con quella dei beati *in patria* ed è l'assenza di *obscuritas*. Nello *status gloriae*, infatti, Dio è conosciuto *immediate* e, aggiunge Bonaventura, «ita quod nulla erit ibi obscuritas»¹¹; dovendo poi differenziare la conoscenza *in statu innocentiae* da quella presente *in statu miseriae*, che, come si è visto, sono accomunate dalla presenza dello *speculum* come *medium*, il maestro francescano afferma che la prima avviene *per speculum clarum*, mentre la seconda *per speculum obscuratum*.

Questa caratterizzazione delinea con grande efficacia la condizione intermedia dello *status innocentiae* che quindi, potremmo dire, si trova collocato nella gerarchia dei valori fra la condizione meno perfetta, rappresentata dallo *status naturae lapsae*, e la perfezione dello *status gloriae*; il valore intermedio non rispetta dunque la posizione *storica* dello *status innocentiae* che invece precede gli altri due e si colloca alla loro origine. Per completare il modello suggerito dalla *quaestio* in esame manca un ultimo elemento che non compare qui, ma viene più volte richiamato da Bonaventura quando caratterizza i diversi *status*, vale a dire la sovrapposizione alla tripartizione ora proposta della bipartizione fra *status viae* e *status naturae glorificatae*. Il primo comprende sia la condizione di Adamo ed Eva nel giardino dell'Eden, sia la nostra nella *vallis miseriae*, tutti infatti condividiamo la condizione di *viatores*; non credo pertanto che si possa concordare pienamente con quanto sostiene Stefania Parisi quando afferma:

«Lo *status deviationis* è lo *status viae* per eccellenza: su questa terra, l'uomo decaduto, si sente povero e fragile e sempre assetato di pace e di felicità, che gli è difficile trovare. Se la caduta lo ha privato del possesso della verità e della quiete, non gli ha tolto il desiderio di esse, per cui egli ne è perennemente alla ricerca»¹².

¹⁰ Il riferimento è a T.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, 1978 (ed. orig. 1962), p. 43: «In una scienza, però, un paradigma è raramente uno strumento di riproduzione. Invece, analogamente a un verdetto giuridico accettato nel diritto comune, è lo strumento per una ulteriore articolazione e determinazione sotto nuove e più restrittive condizioni».

¹¹ S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II d. 23 a. 2 q. 3 [II p.545].

¹² S. PARISI, *La caduta di Adamo e la redenzione nel pensiero di San Bonaventura*, in *Doctor Seraphicus* LXII (2014), p. 34.

Mi sembra infatti che proprio il permanere del desiderio di verità e quiete e della sete di pace e felicità testimonino di una continuità interna alle due condizioni dello *status viae*, che è stata posta bene in evidenza da Luciano Cova:

«sarebbe unilaterale trascurare la continuità per Bonaventura tra l'uomo edenico e l'uomo postlapsario: il continuo vano *quaerere*, nella sua ambivalenza, è segno non soltanto della perdita della rettitudine, bensì pure del permanere di una disposizione e di un desiderio in quella direzione»¹³.

È pur vero che Cova completa la sua affermazione con queste parole:

«Ma più ancora traspare quanto sia fuorviante sottovalutare la radicale frattura per la quale la rettitudine nell'intelligenza, nella volontà e nella potenza è propria dell'uomo da Dio formato a sua immagine e per grazia chiamato a conformarglisi, ma non del miserevole stato nel quale tutta la specie umana per colpa di Adamo è caduta»¹⁴;

tuttavia, da tutte queste osservazioni mi sembra si possa derivare che qualificare lo «*status deviationis* come *status viae* per eccellenza» rischia di far dimenticare quel fondo comune, quel *genere prossimo*, rispetto alle due condizioni che compongono lo *status viae*, che costituisce l'elemento certo non sufficiente, ma comunque indispensabile perché possa essere avviato il processo di salvezza. Stabilito il genere prossimo, la differenza specifica, nella questione ora esaminata, è rappresentata rispettivamente dalla *claritas* e dall'*obscuritas* dello *speculum* inteso come *medium* attraverso cui si verifica la conoscenza di Dio. Si traduce così, per mezzo di una terminologia aristotelica, che tuttavia il maestro francescano non utilizza, l'espressione paolina di *1 Cor 13,12* «*videmus nunc per speculum et in aenigmate*».

Quanto detto fino a questo punto può essere riassunto nello schema che segue e che può costituire la rappresentazione del paradigma con cui affrontare il tema del potere:

<i>obscuritas</i>	<i>claritas</i>	
<i>status naturae lapsae</i>	<i>status innocentiae</i>	<i>status naturae glorificate</i>
<i>per speculum</i>		<i>immediate</i>
<i>status viae (viator)</i>		<i>status beatitudinis (beatus)</i>

¹³ L. COVA, *Bonaventura da Bagnoregio: aspetti di un'antropologia francescana*, in *Esercizi filosofici II* (1994), p. 216.

¹⁴ *Ibidem*.

In questo caso il carattere di «finestra virtuale di possibilità» dello *status innocentiae* è ben evidenziato dalla sua posizione intermedia che rende possibile, almeno in linea teorica, il percorso verso entrambe le direzioni; è tuttavia necessario notare che la condizione di *viator*, che caratterizza anche lo *status innocentiae*, sembra già in qualche misura prefigurare l'abbandono in direzione dello *status naturae lapsae*; se così non fosse risulterebbe difficile giustificare il passaggio dallo *status innocentiae* allo *status naturae glorificatae* e soprattutto spiegare come esso avvenga. Risulta perciò quasi inevitabile, ma questo non solo nel pensiero di Bonaventura, il passaggio attraverso la *vallis miseriae*:

«tra le varie condizioni dell'umanità, quella in cui libertà e felicità sarebbero le più importanti [...] [è] lo Stato promesso per la vita futura a un'umanità che, passata attraverso il male che si è “liberamente” inflitta, è stata liberamente redenta dall'Altissimo e solo così è divenuta incapace di peccare»¹⁵.

Il modello che è possibile ricavare dall'esame ora proposto, costituito dal compenetrarsi della tripartizione degli *status* (*innocentia* → *miseria* → *patria*) e con la bipartizione dei percorsi (*viator* → *beatus*), permette di formulare alcune osservazioni prima di passare al tema del potere. La condizione di *viator*, come comunica lo stesso termine, è caratterizzata da un movimento e una dinamicità che sembrano opporsi alla condizione di staticità propria della *beatitudo*, ma che non sono invece assenti nella condizione edenica; ciò significa che lo *status viae* porta dentro di sé una mancanza, meglio sarebbe dire la consapevolezza di una mancanza, e il conseguente desiderio di colmarla. Rispondendo all'obiezione di coloro che ritenevano la conoscenza di Adamo ed Eva prima del peccato identica a quella dello *status gloriae*, Bonaventura osserva, a proposito del desiderio dei *primi parentes*:

«sic desiderabat videre, quod aliquam cognitionem habebat, in qua reficiebatur, et aliquam expectabat in remuneratione et praemium. Et illa quam expectabat, erat cognitio patriae; illa vero, quam habebat, erat contemplatio viae, quae erat visio per speculum»¹⁶.

Per contrapposizione si potrebbe dire che la condizione propria di chi si troverà nello *status naturae glorificatae* è caratterizzata dalla totale scomparsa dell'*expectare*, e dunque di qualsiasi forma di dinamicità, e dalla parallela totale consistenza dell'*habere*. In secondo luogo, la condizione di

¹⁵ L. VALENTE, *Adam et la nature humaine avant le péché originel*, cit., pp. 42-43.

¹⁶ S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II d. 23 a. 2 q. 3, ad 5 [II p.546].

movimento, caratteristica dello *status viae*, è riferibile a due *status* che fra loro presentano almeno una significativa differenza costituita dalla presenza/mancanza del peccato e delle sue conseguenze. Bonaventura, dunque, dopo aver indicato il genere prossimo che, relativamente alla capacità di conoscere Dio, è rappresentato in negativo da una mancanza e in positivo dalla necessità che la conoscenza avvenga *per speculum*, è costretto ad indicare la differenza specifica che permetta di distinguere il primo *status* e la forma di conoscenza che a esso compete, dal secondo. Questa differenza è costituita dall'assenza o dalla presenza di ciò che rende terso oppure oscuro lo *speculum*, vale a dire l'*aenigma* che Bonaventura interpreta sulla base delle parole di Agostino: «Proinde, quantum mihi videtur, sicut nomine speculi imaginem voluit intellegi; ita nomine aenigmatis quamvis similitudinem, tamen obscuram, et ad perspicendum difficilem»¹⁷.

Poiché lo *status naturae institutae* (*status suae conditionis*, *status innocentiae*) è caratterizzato da un movimento, in coerenza con la visione lineare del tempo, esso si presenta come una condizione iniziale da cui partire e non può in alcun modo costituire un luogo o una condizione verso la quale sia possibile ritornare, a conferma del fatto che delle due visioni segnalate all'inizio, Bonaventura sembra in questo caso prediligere quella dello *status innocentiae* come «finestra virtuale di possibilità» rispetto a quella che lo qualifica come «paradiso perduto». Questa condizione è originaria nel senso che è quella da cui si parte; pertanto, di fronte a essa devono aprirsi almeno due possibilità, se non si vuole che il passaggio allo *status naturae lapsae* diventi un momento necessario di una storia già scritta. In questo senso sarebbe forse possibile integrare l'affermazione con cui Luisa Valente chiude il suo studio, dedicato alla condizione di Adamo nella *Sentenze* di Pietro Lombardo¹⁸, provando a utilizzare alcuni elementi del paradigma delineato in relazione al concetto di libertà.

La *libertas* dell'uomo può essere schematizzata, in relazione agli *status*, in due modi¹⁹ a seconda che si faccia riferimento alla *possibilitas* o all'*impossibilitas*: nel primo caso in riferimento al primo degli *status* che costituiscono lo *status viae*, vale a dire lo *status innocentiae*, la *libertas* si caratterizza come *possibilitas* nel senso più ampio del termine: davanti ad Adamo e a Eva prima della caduta era presente l'intero ventaglio delle possibilità, fare e non fare il male e fare e non fare il bene. L'ampio arco delle

¹⁷ AGOSTINO, *De trinitate* 15.9.16 in *Opere di Sant'Agostino*, edizione latino-italiana, vol. IV, Città Nuova Editrice, Roma 1973, pp. 644-646.

¹⁸ Cfr. L. VALENTE, *Adam et la nature humaine avant le péché originel*, cit. p. 43: «Secondo un paradosso solo apparente, questa vera libertà e questa vera felicità sono dunque una conseguenza del peccato, ma solo per alcuni».

¹⁹ Non vi è nessuna volontà di semplificare e/o ridurre a poche battute un tema cui Bonaventura dedica ampia parte della sua riflessione, soprattutto all'interno del secondo libro del *Commento alle Sentenze*, l'obiettivo è solo quello di provare la tenuta dello schema anche in relazione a questo tema, certamente connesso a quello che sto esaminando.

decisioni possibili che si presentano davanti ai *primi parentes* permette di parlare del «rischio della scelta come categoria morale dello *status viae*»²⁰; proprio a questo credo si riferisca Bonaventura quando sostiene: «Unde sicut in statu innocentiae homo poterat *peccare et non peccare*, sic anima poterat corpus *continere et non continere*, et homo poterat *mori et non mori*»²¹. Il libero arbitrio di cui godono Adamo ed Eva nel giardino dell'Eden è così elemento che permette, senza alcun intervento della grazia, di resistere e respingere la tentazione del demonio, ma parallelamente si presenta anche come causa diretta della caduta e del passaggio allo *status naturae lapsae*²².

Da questo punto di vista risulta confermata ancora una volta la caratteristica dello *status innocentiae* come «finestra virtuale di possibilità». Le cose si complicano quando si passa a caratterizzare lo *status naturae lapsae*: nell'ipotesi di utilizzare la *possibilitas* come genere prossimo, allora la differenza specifica rispetto allo *status innocentiae* è costituito dal chiudersi di due delle quattro *possibilitates* presenti in quello: se si esclude l'intervento della grazia divina, infatti, sono strade bloccate per l'uomo dopo il peccato originale sia la *possibilitas* di non fare il male sia quella di fare il bene. Tuttavia, proprio perché il peccato ha modificato la struttura antropologica dell'uomo, risulta forse più corretto in questo caso caratterizzare lo *status naturae lapsae* in termini di *impossibilitas*, ma il genere prossimo non può più essere ricercato in relazione allo *status innocentiae*, nel quale mi pare si possa dire che l'*impossibilitas* non esista, quanto piuttosto con lo *status naturae glorificatae*. La differenza specifica fra i due *status* sarà anche in questo caso determinata dall'aprirsi o dal chiudersi dei percorsi dell'*impossibilitas*, tenendo presente che alcune possibilità, che si erano definitivamente chiuse nel momento in cui, a seguito del peccato, l'uomo ha abbandonato la condizione di innocenza vedendo così spegnersi l'*impossibilitas* nei confronti del male e la *possibilitas* in relazione al bene, si sono solo parzialmente riaperte a seguito di un nuovo mutamento antropologico, questa volta determinato dalla liberazione operata da Cristo. Si potrebbe affermare che, in modo assolutamente speculare e opposto alla condizione dello *status naturae lapsae*, agli uomini nella condizione di

²⁰ S. PARISI, *La caduta di Adamo e la redenzione nel pensiero di San Bonaventura*, cit., p. 31.

²¹ S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 19, a. 3, q. 2 [II p. 472].

²² Cfr. L. COVA, *Bonaventura da Bagnoregio, aspetti di un'antropologia francescana*, cit., p. 221: «Il libero arbitrio è insieme *libertas a coactione* e *potestas servandae iustitiae*, ma non è di per sé *flexibilitas ad malum*, anche se quest'ultima - *defectus* e non *complementum naturae* - ne è una componente ineliminabile in tutte le creature razionali in quanto paolinamente "soggette alla vanità" e solo un dono gratuito divino può rendere impeccabile una creatura (dono di cui godono gli angeli "confermati" e i beati, ma che non fu conferito all'inizio né ai puri spiriti né ad Adamo): il libero arbitrio edenico è così, contemporaneamente, aiuto "sufficiente" a respingere la tentazione diabolica e causa della caduta».

beatitudine rimanga aperta la necessità di fare il bene e si chiuda definitivamente qualsiasi possibilità di fare il male (*impossibilitas mali*).

Anche in questo caso è forse possibile riassumere il ragionamento all'interno di uno schema:

<i>bene o male</i>	<i>male</i>	
<i>possibilitas</i>		
<i>status innocentiae</i>	<i>status naturae lapsae</i>	<i>status naturae glorificate</i>
<i>Impossibilitas</i>		
	<i>bene</i>	<i>male</i>
<i>status viae (homo viator)</i>		<i>status beatitudinis (beatus)</i>
→→→→→→→→→→→→→→→→		

Un'ulteriore suddivisione della *libertas* ripresa da un'altra *quaestio* del *Commento alle Sentenze* può aiutarci ad aprire il discorso in direzione del tema del potere politico: «Utrum Christiani teneantur subesse tyrannis sive potestati saeculari in aliquibus»²³. Bonaventura propone qui una ripartizione del concetto di *servitus* strettamente connessa alla tripartizione della *libertas*²⁴; tre sono infatti le tipologie della libertà: *libertas a culpa*, *libertas a miseria*, *libertas a coactione*, e conseguentemente tre sono i tipi di *servitus* che interessano l'uomo: *servitus peccati*, *servitus poenae et mortis*, *servitus conditionis*²⁵. Proprio parlando della *servitus* il maestro francescano indica il rapporto fondante della prima tipologia rispetto alle altre: «non esset servitus poenae, nisi praecessisset servitus culpa; nec servitus conditionis subsequeretur, nisi illa duplex praecederet»²⁶. Pare dunque possibile riproporre la stessa relazione di fondamento anche fra i tre tipi di *libertas*; pertanto, la *libertas a culpa*, che mi sembra identificabile con la condizione di Adamo ed Eva prima del peccato originale, porta con sé la libertà dalla morte e anche dalla sottomissione al potere. L'uomo nel giardino dell'Eden è dunque completamente libero fino a quando, disobbedendo al precetto divino, cambia radicalmente la propria condizione. Questa trasformazione antropologica, per utilizzare il suggerimento di Coccia, determina un completo capovolgimento del piano, una rotazione di centottanta gradi

²³ S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 44, a. 3, q. 1 [II p. 1009]; l'articolo II della medesima *distinctio* è dedicato per intero alla *potestas praesidendi*.

²⁴ E' opportuno notare che l'individuazione dei diversi tipi di *servitus* è conseguente alle differenziazioni interne alla *libertas* che risulta dunque fondante; un modo indiretto per dire che la *vera natura* dell'uomo consiste nella libertà.

²⁵ S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 44, a. 3, q. 1 [II p. 1010].

²⁶ Ivi [II p. 1011].

rispetto alla situazione precedente cosicché, fino alla venuta di Cristo, la condizione dell'uomo nello *status naturae lapsae* è caratterizzata dal venir meno dei tre tipi di *libertas* e dal necessario presentarsi di tutte e tre le condizioni di *servitus*. La venuta di Cristo modifica, ma non del tutto, la situazione; è infatti possibile affermare che l'uomo viene *liberato dalla colpa*, ma non è definitivamente *libero dal peccato*, inteso come possibilità:

«Cum ergo aliquis regeneratur in Christo et efficitur Christianus, liberatur a *servitute peccati*; sed tamen non sic liberatur, quin etiam possibilitatem et facilitatem et pronitatem habeat redeundi in idem genus servitutis; et hinc est, quod propter eius promotionem et humiliationem relinquit Dominus eidem servitutem *mortis et conditionis*»²⁷.

Non si tratta dunque di un rivolgimento completo, di una nuova riconversione di centottanta gradi, che riporti l'uomo alla condizione edenica, siamo di fronte a una «*restauratio* solo parziale, limitata all'interiorità della persona»²⁸. Credo che questa affermazione di Bonaventura e le conseguenze che ne derivano permettano, forse con qualche forzatura, di porre in relazione questa tripartizione della *libertas* con lo schema precedente; si potrebbe infatti affermare che nello *status innocentiae* e nello *status naturae lapsae* la libertà si presenti come *possibilitas* e questo costituisce il genere prossimo, mentre la differenza specifica è forse data dal fatto che nella prima condizione l'uomo è *libero* dal peccato, mentre nella seconda è *liberato* dal peccato, ma non dalla possibilità di ricadere in esso²⁹. Allo stesso modo si potrebbe dire che nello *status naturae lapsae* e nello *status naturae glorifatae* il genere prossimo sia costituito dalla condizione di *liberazione* dalla colpa, che interessa sia i peccatori dopo la venuta di Cristo sia i beati, mentre la differenza specifica è rappresentata dal permanere nel primo caso della *possibilitas mali* e nella

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ L. COVA, *La corruzione della natura umana nel pensiero medievale: Bonaventura interprete di Agostino*, in *I castelli di Yale* III (2015), p. 12; «La caduta dell'uomo, in ogni caso, come si diceva, è rimediabile. Soltanto però – spiega il maestro francescano all'inizio del III Libro – per grazia divina: l'“autore della riparazione” è Cristo, Dio fattosi uomo, ed è in lui che si attua “il mistero della nostra redenzione”. Tuttavia, nella condizione storica intermedia tra la resurrezione di Cristo e la resurrezione finale di tutti gli uomini, la *restauratio* è ancora solo parziale, limitata all'interiorità della persona che, ricevendo la grazia santificante (*gratum faciens*), perde lo stato di colpevolezza: anche nel battezzato rimane infatti quella condizione di corruzione che sarà eliminata soltanto, nei beati, alla fine dei tempi».

²⁹ La diversa declinazione della *possibilitas* intesa come genere prossimo fa riferimento al fatto che, nello *status innocentiae*, la possibilità di peccare si affianca all'autonoma possibilità di resistere al peccato, mentre dopo la caduta dei progenitori vi sarebbe solo la possibilità di peccare se non fosse intervenuta la liberazione da parte di Cristo, con la conseguente possibilità, ora non più autonoma però, di resistere al peccato.

seconda condizione dalla sua scomparsa con la conseguente *impossibilitas mali*.

La suddivisione esplicitata nella tabella e questa seconda caratterizzazione della *libertas* fotografano la storia dell'uomo, la direzione è quella, e solo quella, indicata dal vettore, mentre la precedente tabella descriveva la concettualizzazione della vicenda umana e, come si è detto, apriva lo spazio a due vettori che si muovevano in direzioni opposte.

3. *Non il gustar del legno ... ma il trapassar del segno*

Delineato e articolato il paradigma, di tratta ora di valutare in che misura esso possa essere applicato, e con quali conseguenze, nel caso del potere.

Ancora una volta può essere utile partire da una *quaestio* in apparenza tangente rispetto al problema proposto, ma che può fornirci significative indicazioni per approfondire l'indagine: «Utrum in statu innocentiae fuisset sexuum commixtio»³⁰. Nella risposta Bonaventura chiarisce che la presenza della generazione e della congiunzione carnale fra i sessi nello *status innocentiae* è dimostrabile sia facendo riferimento alla Sacra scrittura, sia attraverso l'uso di argomentazioni razionali. Per quel che riguarda il testo sacro viene ricordato l'invito, rivolto alla donna e all'uomo: «E Dio li benedì e disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra”» (*Gen*, 1,28). Inoltre, e in questo caso il riferimento è alla *recta ratio*, il maestro francescano distingue fra *potentia generandi*, che fa riferimento alla completezza della natura (*ad completionem naturae*), e *usus generationis*, che è invece funzionale al completamento e alla perfezione della città celeste (*civitas supernae*); dunque, anche se i nostri progenitori non fossero incorsi nel peccato (*si homo stetisset*), la possibilità di generare sarebbe stata comunque presente e, di conseguenza, anche la congiunzione carnale fra i sessi, unico modo di realizzare quella *potentia*. Rispondendo all'obiezione di coloro che ritengono impossibile che i *primi parentes*, la cui condizione è esclusivamente spirituale, si siano dedicati ad attività carnali³¹, Bonaventura distingue due significati del termine «carne (*caro*)» sulla base di due passi dell'epistolario paolino. In un primo caso esso è riferibile al vizio³², mentre

³⁰ S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 20 a. un. q. 1 [II p. 477].

³¹ Si tratta della quarta posizione contraria: «Item, commixtio sexuum est opus carnale; sed primi parentes, cum essent spirituales, non erant dediti operibus carnis nec impediatur a quiete contemplationis: ergo non videtur, quod natura stante, haberent insimul commisceri» (ivi [II p. 478]).

³² *Galati* 5,17: «La carne, infatti, ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne, queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste».

una seconda accezione fa riferimento alla natura³³; così conclude il maestro francescano:

«et hoc ultimo modo (vd. *secundum quod dicit vitium*) in primo statu sexuum commixtio non esset carnale opus, eo quod non esset ibi vitiositas; esset tamen opus carnale, secundum quod *caro* sonat in naturam; et nihilominus esset spirituale opus, quia natura et opus naturae concordaret spiritui et gratiae»³⁴.

A fondamento della distinzione si colloca la differenza fra *status naturae institutae* e *status naturae lapsae*: entrambe sono interessate dalla *commixtio sexuum*, ed è questo il genere prossimo, mentre per quel che si riferisce alla finalità, che svolge qui il ruolo di differenza specifica, nel primo caso è quella indicate in precedenza³⁵, mentre nel secondo essa ha la funzione di prevenire la concupiscenza³⁶. Rispetto ai modelli indicati nella prima parte dell'articolo mi sembra sia esclusa qualsiasi possibilità di legare uno dei due momenti dello *status viae* con lo *status naturae glorificatae*, in questa condizione infatti non vi può essere congiunzione carnale fra i sessi né in relazione al primo tipo di finalità, né in relazione al secondo³⁷. Pertanto, né la tripartizione degli *status* né la bipartizione dei processi conserva, in questo caso, in modo completo le caratteristiche delineate dal paradigma.

Sulla base delle conclusioni derivate dalla *quaestio* presa ora in esame, è ora possibile avviare l'analisi delle caratteristiche della *potestas dominandi*

³³ Efesini 5,29: «Nessuno, infatti, ha mai odiato la propria carne, anzi la nutre e la cura, come anche Cristo fa con la Chiesa, perché siamo membra del suo corpo».

³⁴ S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 20 a. un. q. 1 ad 4 [II p. 478].

³⁵ Cfr. L. COVA, *Cittadini in via, cittadini in patria: Bonaventura interprete di Agostino*, cit., pp. 85 che parla di «funzione politica, ma politica in senso escatologico, della famiglia così come progettata da Dio»; la famiglia, infatti, non sarebbe il nucleo originario di una struttura politica terrena, ma uno strumento rivolto verso il tempo futuro, utile al completamento della *civitas superna* dopo la caduta degli angeli.

³⁶ Cfr. S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, IV, d. 33, a. un., q. 1 [IV p. 748]: «Sacramentum matrimonii, quod est institutum a Deo in *significationem* et in *curationem*: in *significationem* ante lapsum, sed in *curationem* post lapsum».

³⁷ Cfr. G. BRIGUGLIA, *Stato di innocenza*, cit., p. 42, dove si riporta un passo dal *De bono coniugali* di AGOSTINO («Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est. Quos nec ipsos singulos condidit Deus et tamquam alienigenas iunxit, sed alteram creavit ex altero, signans etiam vim coniunctionis in latere, unde illa detracta formata est. Lateribus enim sibi iunguntur, qui pariter ambulant et pariter quo ambulant intuentur. Consequens est connexio societatis in filiis, qui unus honestus fructus est non coniunctionis maris et feminae, sed concubitus. Poterat enim esse in utroque sexu etiam sine tali commixtione alterius regentis, alterius obsequentis amicalis quaedam et germana coniunctio» [AGOSTINO, *De bono coniugali*, 1.1 in *Opere di Sant'Agostino*, edizione latino-italiana, vol. VII/1, Roma 1978, p. 10]); la famiglia ha dunque un carattere naturale secondo lo *status naturae institutae*, e da essa si genera il potere direttivo del secondo tipo (moglie e figli), poiché questo scomparirà nello *status naturae glorificatae*, all'interno di esso non sarà presente neppure la famiglia.

vel praesidendi nei vari *status*; è necessario partire dalla constatazione che secondo Bonaventura tale *potestas*, almeno per una sua parte, presenta sempre un'origine divina, la *virtus* in base alla quale qualcuno prevale sull'altro deriva senza dubbio da Dio³⁸, e questo rende necessario esaminare se e in quali forme essa sia già presente al momento dell'istituzione della natura umana. Secondo Bonaventura la *potestas dominandi vel praesidendi* si manifesta in tre forme: *largissime*, *communiter* e *proprie*³⁹; la prima forma di *potestas* «dicitur respectu omnis rei, qua homo potest ad libitum et votum suum uti»⁴⁰ ed è pertanto presente all'interno di ogni *status* della condizione umana e si giustifica, in modo particolare nello *status naturae institutae*, in base alla gerarchia che indica l'inferiorità degli altri esseri animati rispetto all'uomo, per mezzo del quale essi sono ordinati al proprio fine. E' opportuno ricordare che a questo tipo di *potestas* è connesso un particolare tipo di diritto naturale che il maestro francescano definisce *proprissime*, inteso come ciò che «natura docuit omnia animalia»⁴¹; questo incrocio fra tipologia del potere e forma del diritto naturale permette di sottolineare il carattere direttivo e non coercitivo di questa *potestas*, e al tempo stesso di collocarne l'istituzione in un tempo precedente rispetto alla *prima transgressio*. Si potrebbe sostenere che si tratti di un potere connesso alla eccellenza di alcuni esseri rispetto ad altri, eccellenza la cui origine è chiaramente divina e si manifesta nella diversa collocazione degli esseri nell'ordine gerarchico voluto da Dio⁴².

³⁸ Cfr. S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 44, a. 2, q. 1 [II p. 1006]: «Concedendum est igitur, quod omnis potestas praesidendi secundum *id quod est*, et etiam respectu eius super quem est, iusta est et a Deo est».

³⁹ Cfr. S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 44, a. 2, q. 2 [II p. 1008].

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, IV d. 33 a. 1 q. 1 [IV p. 748]; il riferimento principale per questa definizione è rappresentato dal *Digesta Iustiniani*, I.1.1.3: *Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non umani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est*.

⁴² Il rapporto fra *potestas dominandi vel praesidendi largissime* e lo *status naturae glorificatae* risulta meno agevole di quanto possa apparire e di quanto lo stesso Bonaventura sembra dire: «*Primo modo potestas dominandi communis est omni statui, videlicet statui naturae institutae et naturae lapsae et naturae glorificatae; et excellentiori modo fuit in statu naturae institutae, quam sit in naturae lapsae*» (S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 44, a. 2, q. 2 [II p. 1008]), la precisazione del maestro francescano infatti ribadisce una cosa evidente, la superiorità in eccellenza di questa *potestas* nello *status innocentiae* rispetto al periodo successivo alla caduta dei progenitori, ma ne nasconde un'altra perché in questo confronto si perde qualsiasi riferimento allo *status naturae glorificatae* e questo forse dipende dal fatto che risulta difficile pensare al mantenimento di questa *potestas* all'interno di uno *status* in cui vengono meno gli oggetti sui quali essa si esercita; Cfr. S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, IV, d. 48, a. 2, q. 4 [IV, p. 994]: «Dicendum, quod plantae et animalia non innovabuntur, propter hoc quod ultima eorum perfectio est corruptibilis per naturam et ortum et radicem habet a materia; unde non sunt idonea ad vivendum sive durandum aeternaliter». Su questo tema si veda, F. SANTI, *Utrum platae et bruta animalia et corpora mineralia remaneant post finem mundi. L'animale*

Il secondo tipo di *potestas*, definito da Bonaventura *communiter*, «dicit excellentiam potestatis in imperando ei qui est capax rationis et praecepti»⁴³ e si presenta in entrambe le condizioni dello *status viae*, mentre risulta assente nello *status naturae glorificatae* in cui viene meno quella distinzione che rende necessaria la presenza di un potere di tipo direttivo. La collocazione nello *status viae* ci dice inoltre che questo tipo di potere si sarebbe mantenuto, almeno fino al raggiungimento dello *status naturae glorificatae*, anche qualora i due progenitori non avessero peccato. E' opportuno incrociare nuovamente queste caratteristiche con quelle del secondo tipo di diritto naturale, che Bonaventura definisce *proprie*: «"Ius naturale est quod est commune omnium nationum"; et hoc ius est, quod dictat ratio recta»⁴⁴, perché da questa relazione discendono alcune importanti conseguenze. In primo luogo, siamo ancora di fronte ad un potere di tipo direttivo, il *dictat* presente nella definizione del diritto naturale potrebbe essere tradotto con *prescrive* piuttosto che con *impone*, questo potere direttivo tuttavia si riferisce esclusivamente alle relazioni fra esseri razionali, come evidenzia la presenza del termine *ratio* sia nella definizione della *potestas*, sia nella definizione dello *ius*. L'elemento orientativo in questo caso, piuttosto che dalla diversa posizione all'interno dell'ordine del mondo, è costituito specificatamente dalla ragione, che deve essere presente sia in colui che orienta, sia in coloro che vengono orientati, e questo esclude tutti gli esseri viventi ad eccezione dell'uomo⁴⁵. La *potestas* orientativa è rivolta infatti verso altri esseri umani,

eterno in *Micrologus*, vol. 4 (1996), p. 235: «Sia Bonaventura da Bagnoregio, sia Tommaso d'Aquino e Alberto Magno, sono invece d'accordo nell'affermare che gli animali, le piante e i minerali, non potranno risorgere. Le ragioni di questa mancata resurrezione stanno *ex parte agentis* nel fatto che i *bruta* non appartengono al progetto divino di autoglorificazione finale dell'universo. Nell'universo attuale ciascuno di loro è certamente perfezione ed ornamento, con ciò a gloria di Dio, ma essi "sunt ad laudandum Deum" solo "secundum statum infirmitatis, quando ipse in se non est manifestum", come precisa Bonaventura». A questo proposito è possibile parlare di «dignità dell'uomo come motivo fondamentale del pensiero bonaventuriano» (cfr. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio: francescano e pensatore*, Roma 2006 [prima ed. 1980], pp. 512-534) oppure di «antropocentrismo provvidenzialistico» nel quale «tutti gli animali sono stati fatti *propter hominem*» (cfr. L. COVA, *Bonaventura da Bagnoregio: aspetti di un'antropologia francescana*, cit., p. 219) o ancora in modo più radicale di «spregiudicato umanesimo della Scolastica della seconda metà del secolo» (cfr. F. SANTI, *Utrum platae et bruta animalia*, cit., p. 236).

⁴³ S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 44, a. 2, q. 2 [II p. 1008].

⁴⁴ S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum* IV d. 33 a. 1 q. 1 [IV p. 748]; in questo caso la fonte è costituita del *Decretum Gratiani* d.I c. 7: *Ius naturale est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur, ut uiri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio et omnium una libertas, acquisitio eorum, quae celo, terra marique capiuntur; item depositae rei uel commendatae pecuniae restitutio, uiolentiae per uim repulsio*.

⁴⁵ Per utilizzare le parole del *Breviloquium* si potrebbe dire che ci troviamo qui all'interno dell'*ordo iustitiae* e non nell'*ordo naturae*; cfr. S. BONAVENTURAE, *Breviloquium*, III.10 in *S. Bonaventurae, Opera Omnia* V (studio et cura PP Collegii a S. Bonaventurae), Ad Claras Aquas (Quaracchi), Firenze 1891, p. 239 «Ordo autem duplex est, scilicet ordo *naturae* et

la moglie per quel che si riferisce al marito, i figli nella loro relazione con il padre, che si collocano sullo stesso piano dell'uomo che orienta. Questo tipo di potere si presenta con caratteristiche identiche nell'intero *status viae* e dunque non pare possa costituire un genere prossimo, dal momento che sarebbe difficile scorgere la differenza specifica che distingue l'esercizio della *potestas communiter* nello *status innocentiae* e nello *status naturae lapsae*.

I primi due tipi di diritto naturale e le forme del potere ad esse corrispondenti si riferiscono alla *istituzione* della natura (*status naturae institutae*), che precede la *prima transgressio*: il primo si traduce nella collocazione di ogni essere all'interno dell'ordine dell'universo, il secondo fa riferimento a principi evidenti ai quali gli uomini nello *status innocentiae* spontaneamente aderiscono⁴⁶. Si potrebbe dire, per utilizzare le parole del *Breviloquium*, che all'*ordo naturae in bono naturali* che riguarda ogni essere, si affianca l'*ordo iustitiae in bono morali*, che è riferibile solo agli esseri dotati di volontà: «ordo vero *iustitiae* in voluntate electiva consistit»⁴⁷. Poiché la volontà, secondo il richiamo anselmiano fatto proprio da Bonaventura, è strumento che muove se stesso,

«ordo *iustitiae* est ordo non tantum *factus*, sed etiam *factivus*; ordo vero *naturae* est ordo *factus*. Quoniam ergo malum privare potest ordinem *iustitiae* et ordinem *naturae*; hinc est, quod duplex est malum, scilicet *culpa* et *poenae*»⁴⁸.

La coscienza, disposizione della parte pratica dell'intelletto, ci permette di conoscere i primi principi della legge naturale, che sono ordinati all'uomo in vista del raggiungimento del proprio fine ultimo, in questo senso la legge

ordo *iustitiae*. Ordo *naturae* est in bono *naturali*, ordo *iustitiae* in bono *moralis*; et quia bonum *naturale* est in omni natura, bonum *moralis* in voluntate habet consistere: ideo ordo *naturae* est in omni natura, ordo vero *iustitiae* in voluntate electiva consistit».

⁴⁶ Cfr. S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, IV, d. 26, a. 1, q. 2 [IV p. 664]: «Dicendum, quod institutio matrimonii est a Deo. — Sed notandum quod quaedam sunt Sacramenta, quae sunt pure fidei, sicut baptismus et confirmatio et consimilia; quaedam autem non tantum sunt fidei, sed etiam naturalis dictaminis; et talia sunt poenitentia et matrimonium, sed tamen non omnino sunt de dictamine iuris naturalis. Quae primo modo sunt Deus instituit mandando; quae secundo modo instituit interius illustrando; et sic instituit matrimonium. Unde ipse non praecepit Adam, quod Evam duceret in uxorem, sed illustravit eum interius, ut intelligeret, eam sibi dandam in uxorem, et omnibus posteris per liberum consensum uxores illo modo coniungi. Unde Adam sic illustratus dixit: Hoc nunc os etc, et sicut dicit Magister in littera prophetice est locutus; et ideo verbum illud non fuit a semetipso, sed a Deo: et ideo institutio huius Sacramenti fuit a Deo».

⁴⁷ S. BONAVENTURAE, *Breviloquium*, III.10, cit. p. 239; è forse possibile affermare che il potere direttivo del primo e del secondo tipo si presentano come la traduzione in termini di *potestas* del concetto di ordine divino del mondo.

⁴⁸ S. BONAVENTURAE, *Breviloquium*, III.10, cit. p. 239.

naturale è *dictamen* della *recta ratio*. Nello *status innocentiae* la conoscenza teoretica precede quella pratica:

«secundus [modus] vero respicit statum *innocentiae*, in quo *habitus* scientiae praecessisset *usum*, et cognitio *simplicis notitiae* praecessisset cognitionem *experientiae*; et iste modus fuit in Christo et non in alius, quia, sicut infra patebit de statu naturae lapsae, Christus non debuit assumere defectum ignorantiae». ⁴⁹

I precetti di questo tipo di diritto naturale sono necessari in relazione al fine ultimo da perseguire, ma non sono necessari in relazione ai soggetti cui si riferiscono, è evidente che in questo caso ciò che viene chiamato in causa è il libero arbitrio. Quel che importa evidenziare è che nell'uomo, accanto a una *potentia* o *voluntas naturalis*, che *immutabiliter appetitus eius ad beatitudinem inclinatur*⁵⁰, si colloca una *potentia* o *voluntas deliberativa* che *secundum iudicium rationis potest ad contrarium inclinari*⁵¹, per questo motivo il libero arbitrio costituisce il vero pungolo dell'ordine disegnato dal Creatore, in grado di scompaginarlo con un'azione de-ordinata rispetto al proprio fine ultimo⁵²:

⁴⁹S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, III d. 14 a. 3 q. 2 ad 3 [III p. 322]; il riferimento interno è S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, III d. 15 a. 2 q. 1 [III p. 337].

⁵⁰S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II d. 24 p. I a. 2 q. 3 [II p. 566].

⁵¹*Ibidem*.

⁵² Per un primo esame del tema del libero arbitrio nell'opera di Bonaventura si vedano BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Il libero arbitrio*, a cura di F. CAMASTRA, Treviso 1978; G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in san Bonaventura*, Milano 2016. Lo sconvolgimento dell'ordine voluto da Dio non può evidentemente essere attribuito a colui che ha costituito l'ordine, e neppure alle creature che si limitano a subire le regole dell'ordine e che risultano dunque solamente *actae*. Nella zona intermedia fra questa due *impossibilità* si colloca la libertà dell'uomo, ente caratterizzato da un duplice principio compositivo [cfr. *Sermo de regno dei in parabolis evangelicis* S. Bonaventurae, *Sermones selecti de rebus theologicis*, *Sermo II*, *Opera Omnia* V (studio et cura PP Collegii a S. Bonaventurae), Ad Claras Aquas (Quaracchi), Firenze 1891, p. 551: *a Deo est et de nihilo est*]. La libertà umana, proprio per la sua possibilità di compiere il male, fornisce all'ordine una dinamicità che altrimenti non vi sarebbe e al tempo stesso presenta al proprio interno una tensione che forse, non pare azzardato affermare, riguarda l'intero pensiero antropologico e politico del maestro francescano. Per dare conto di questa tensione è possibile richiamare due citazioni del secondo libro del *Commento alle Sentenze*: «Dicendum, quod aliquem posse resistere virtute propria tentationi diabolicae absque omni gratia, intelligi potest dupliciter: aut ila, quod excludatur *continuatio divinae influentiae*, aut ita, quod excludatur *appositio novae gratiae*. Primum simpliciter est impossibile; nunquam enim liberum arbitrium malae suggestioni resisteret, nisi Deus suae bonitatis influentia continua in bono conservaret. Secundo modo veritatem habet pro statu innocentiae» (S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 24, p. I, a. 1, q. 2 [II, p. 557]); a questa capacità di *resistenza* autonoma del libero arbitrio umano, fa da contraltare quanto Bonaventura sostiene poche pagine dopo: «Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod differt dicere, aliquem *resistere*

«Peccatum igitur actuale est actualis inordinatio voluntatis. Inordinatio autem ista aut est tanta, quod ordinem iustitiae *exterminat*; et hoc modo dicitur *mortale* peccatum, quia natum est auferre vitam, separando ipsam a Deo, per quam vivificatur anima iusta; aut tam modica est, quod ordinem illum *non perimit*, sed in aliquo perturbat; et tunc dicitur *veniale* peccatum; quia de ipso cito adipisci possumus veniam, pro eo quod per ipsum gratia non tollitur, nec incurrit inimicitia divina».⁵³

Questo fattore di movimento, presente nei primi due tipi di diritto naturale, introduce allo snodo fondamentale del discorso sulla legge proposto da Bonaventura e rappresenta un ineludibile elemento di spiegazione del passaggio al terzo tipo di *ius naturae*: come già sottolineato in più occasioni questo punto di cesura è costituito dal peccato originale e dalla nuova condizione umana che da esso deriva⁵⁴.

Dal momento che le due forme di *potestas* che caratterizzano l'uomo nel momento in cui viene creato da Dio permangono anche dopo la caduta dei progenitori, l'elemento differenziante specifico dello *status naturae lapsae*, che si introduce a seguito del peccato originale, è costituito dal carattere coercitivo del terzo tipo di *potestas dominandi vel praesidendi* che Bonaventura definisce *proprie*: «potestas coercendi subditos; et haec potestas dicit quandam arctationem libertatis; et talis potestas dominandi proprie dicitur *dominium*, cui respondet *servitus*»⁵⁵. Quella che si determina è dunque una differenziazione che non si riferisce più al rapporto fra uomo e altri esseri viventi, ma riguarda gli uomini: si stabilisce così una relazione gerarchica all'interno della quale alcuni dominano e altri servono⁵⁶.

adversario, et aliquem *vincere* adversarium. Plus enim importat *victoria* quam *resistentia*. *Resistentia* namque consistit in hoc, quod quis non consentiat suggestioni diabolicae; sed *victoria* consistit in assequendo oppositum eius quod diabolus intendebat. Intendebat autem diabolus hominem reddere inimicum Deo, et facere dignum aeterno supplicio. Tunc igitur homo vincit adversarium, quando sic resistit tentationi, ut efficiatur maior Dei amicus et mereatur regnum aeternum. — Et quoniam hoc absque gratia gratum faciente esse non potest, ideo concedendum est, quod etsi quis per gratiam gratis datam possit diabolo *resistere*, ut ei non consentiat suggerenti; tamen absque dono, quod reddat hominem acceptum Deo, ipsum *vincere* non potest, ut contra eius intentionem proficiat *dignitate meriti* vel in merito condigni» (S. Bonaventurae, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 28, a. 1, q. 2 [II, p. 678]).

⁵³ S. BONAVENTURAE, *Breviloquium*, III.8, cit. p. 237.

⁵⁴ Come già affermato a proposito del libero arbitrio, il peccato originale non costituisce il tema specifico di questo articolo che si limita a valutarne le conseguenze.

⁵⁵ S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 44, a. 2, q. 2 [II p. 1008].

⁵⁶ Cfr. E. COCCIA, «*Inobedientia*». *Il peccato di Adamo e l'antropologia giudaico-cristiana*, cit. pp. 23-24: «È solo a causa di quel gesto (vd. la trasgressione dei *primi parentes*) che è nata la necessità del potere e dell'istituzione: non vi sarebbe egemonia dell'uomo sull'uomo se quel gesto non avesse avuto luogo ... I litigi e la scienza della loro risoluzione (la

Come già affermato in precedenza la *virtus* in base alla quale si determina il prevalere di qualcuno su un altro deriva da Dio, e neppure in questo caso è prevista eccezione alla regola⁵⁷; il problema si sposta allora sul modo in cui tale potere viene acquisito e mantenuto, poiché questo ha a che vedere non solo con la sua legittimazione, ma anche con la legittimità del suo uso: «alio modo illud, per quod praesidet, dicitur *modus deveniendi* vel *permanendi* ad hanc virtutis excellentiam»⁵⁸. Il potere può essere acquisito attraverso tre processi che fanno riferimento alla giustizia, all'astuzia e alla violenza; per poter esaminare in modo adeguato tutte e tre queste situazioni è necessario, sostiene Bonaventura, operare una divisione nell'analisi, essa deve essere condotta sia in relazione a colui che è assoggettato al potere, sia in relazione a colui che esercita il potere. È evidente che nel primo dei tre processi indicati, quello che si riferisce alla giustizia, il potere deriva direttamente da Dio per entrambe le condizioni. Maggiori difficoltà comporta l'esame delle due restanti forme di acquisizione del potere, e Bonaventura ritiene necessario specificare meglio le due condizioni cui riferirsi con l'aggiunta di termini molto significativi, si parlerà in questi due casi di *meritum subiacentis* e di *voluntatem praesidentis*. Sia che il potere venga acquisito tramite l'astuzia, sia che esso sia raggiunto per mezzo della violenza, se lo si valuta in relazione al merito di coloro che vi sono assoggettati: «*talis praesidentia iusta est, quia aut est ad bonorum probationem, aut ad malorum punitionem*»⁵⁹; se invece si valuta il potere in relazione alla volontà di colui che lo esercita, allora esso si rivela ingiusto. Per chiarire la differenza Bonaventura si serve di alcune

giurisprudenza) sono anch'essi suo frutto ... il peccato di Adamo ha generato il primo vero litigio nella storia dell'umanità, e con questo la prima necessità di un giudizio e di un processo. I giuristi medievali sono in questo piuttosto concordi: accusato da Dio di aver trasgredito il suo comandamento, Adamo, secondo il procedimento dell'eccezione, chiama in causa e accusa la propria coniuge, Eva, e accusa Dio di avergli dato in moglie colei che l'ha ingannato. Anche il diritto, dunque, inteso come la tecnica di risoluzione dei conflitti tra soggetti, è coetaneo alla trasgressione di Adamo. Ma è soprattutto il mito della redenzione e della necessità di un Messia che diverrebbe del tutto superfluo qualora non si presupponga quella originaria disobbedienza». Su questi temi si veda anche G. BRIGUGLIA, *Si stetit primi parentes: elementi di un modello politico tra filosofia ed esegesi*, in *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*, LXXIII, (2006), pp. 43-62; lo stesso Briguglia, in un altro studio, parlando del *dispositivo agostiniano* sostiene che: «la condizione nella quale l'uomo si è cacciato, cioè quella di essere schiavo del peccato, trasforma tutte le relazioni, assimilandole proprio a delle forme di servitù» (G. BRIGUGLIA, *Stato d'innocenza*, cit. p. 43). Rimane aperta la questione relativa alla possibilità che si diano forme positive di *servitus*, in modo particolare nelle relazioni interne all'Ordine dei minori; per un primo approfondimento di questo tema: J. DALARUN, *Francesco d'Assisi: il potere in questione e la questione del potere*, Milano 1999 e ID., *Governare è servire*, Milano 2015.

⁵⁷ Ancora una volta questo determina una tensione fra questa derivazione (di tipo positivo) e il carattere negativo del dominio; su questo cfr. L. COVA, *Cittadini in via, cittadini in patria: Bonaventura interprete di Agostino*, cit.

⁵⁸ S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 44, a. 2, q. 1 [II p.1005].

⁵⁹ Ivi, [II p. 1006].

citazioni bibliche: l'approvazione dei buoni e la punizione dei malvagi avviene per esplicito ordine di Dio, *Deo faciente et ordinante*, come attestano sia un passo del profeta Osea sia un passo tratto dal Libro di Giobbe, mentre l'ingiusto potere di colui che presiede in virtù dell'astuzia e della violenza si realizza sulla base di una concessione di Dio, *Deo permissive*, come attestato ancora dal profeta Osea: «*Ipsi regnaverunt, et non ex me, et principes exstiterunt, et non cognovi*» (Osea 8,4). Nel breve *respondeo* alla *quaestio*, Bonaventura chiarisce che rispetto all'essenza (*id quod est*) e a coloro su cui si esercita, la *potestas praesidendi* è giusta e viene da Dio, mentre per ciò che si riferisce alle modalità di acquisizione (*modus deveniendi*) e in relazione alla *voluntas* di colui che lo esercita, può essere giusta o ingiusta, e dunque derivare da Dio oppure no; nelle ultime righe il maestro francescano rende esplicita la finalità di questa articolata differenziazione: «Quia vero nunquam est ita iniustus ex una parte, quin sit iustus ex altera; ideo de nulla potentia praesidendi dici potest, quod non procedat a Deo».⁶⁰ Questa analisi del potere si completa all'interno delle risposte a due obiezioni presentate nella prima parte della *quaestio*: la terza obiezione, sostenendo che «nihil inordinatum est a Deo»⁶¹, affermava che è certamente elemento di disordine il governo dello stolto sul sapiente e del malvagio sul buono. Nella sua risposta Bonaventura, appoggiandosi sull'*auctoritas* di Gregorio Magno, fa notare che nonostante un potere possa derivare da una volontà disordinata, in sé esso risulta sempre ordinato, questo perché al di là di quel che appare *inordinatus* (che lo stolto comandi al sapiente, il malvagio al buono, lo schiavo a colui che è libero) sul piano esteriore, vi è un livello nascosto, si intende alla conoscenza degli uomini, in cui l'ordine è comunque presente: «pulcra ordinatio interius secundum divinum iudicium, quod frequenter est occultum, nunquam tamen iniustum»⁶².

La quarta obiezione sosteneva che «nihil quod est contra ius naturae, est a Deo; sed potestas dominandi in homines est contra ius naturae: ergo non est a Deo»⁶³. Nella sua risposta Bonaventura, dopo aver riformulato l'obiezione, trasformandola in: «Ad illud quod obiicitur, quod nulla potestas est a Deo, quae est contra ius naturae»⁶⁴, utilizza una distinzione interna allo *ius naturae*, quella fra *ius naturae simpliciter* e *ius naturae secundum aliquem statum*, per sostenere che l'affermazione secondo cui la *potestas dominandi* è contro lo *ius naturae* vada interpretata proprio sulla base di questa divisione:

⁶⁰ S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 44, a. 2, q. 1 [II p.1006].

⁶¹ Ivi, [II p. 1005]; la seconda obiezione in modo simile afferma che «nihil iniustum est a Deo; sed multi iniuste dominantur aliis».

⁶² Ivi [II p. 1006].

⁶³ Ivi [II p. 1005].

⁶⁴ Ivi [II p. 1006].

«hoc non intelligitur quantum ad universale dictamen naturae, sed quantum ad dictamen naturae alicuius status determinati, in quo quidem non esset subiectio servitutis nec praelatio potestatis»⁶⁵.

Per quel che si riferisce alla terza forma della *potestas dominandi vel praesidendi* risulta complicato mantenere la simmetria con il diritto naturale utilizzata per i due tipi di *potestas* precedenti; se è vero, infatti, che Bonaventura parla di un terzo tipo di diritto naturale, esso non pare immediatamente relazionabile, come accaduto in precedenza, con il tipo di *potestas* in esame. Nel IV libro del *Commento* alle *Sentenze* il maestro francescano affianca allo *ius naturae magis proprie* (o *propriissime*) e *proprie*, una terza forma di diritto naturale che chiama *communiter* e che, sulla base delle affermazioni di Isidoro di Siviglia e di Graziano, definisce in questo modo: «quod in Lege et Evangelio continetur»⁶⁶, dunque uno *ius naturae* che si colloca storicamente dopo la caduta dei progenitori e della cui promulgazione⁶⁷, par di capire, non vi sarebbe stato bisogno *si homo stetisset*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, IV, d. 33, a. 1, q. 1 [IV p. 748]; anche in questo caso la fonte sembra essere il *Decretum Gratiani* d. 1 *Int: Humanum genus duobus regitur, naturali uidelicet iure et moribus. Ius naturae est, quod in lege et euangelio continetur; quo quisque iubetur alii facere, quod sibi uult fieri, et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri. Unde Christus in euangelio: "Omnia quaecunque uultis ut faciant uobis homines, et uos eadem facite illis. Haec est enim lex et prophetae."* Hinc Ysidorus in *V. libro Ethimologiarum* [c. 2].

⁶⁷ Non va dimenticato che l'uomo del *tempus innocentiae*, ancora immune dalla colpa, è in grado di conoscere ciò che la legge prescrive indipendentemente dall'esperienza e indipendentemente dalla sua promulgazione; si veda quanto Bonaventura sostiene in relazione ai precetti del *Decalogo*: «necessitas explicandi mandata illa ortum habet ex multiplici deordinatione, quae subsecuta est ex prima transgressione» (S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, III d. 37 a. 1 q. 3 [III p. 819]). La nuova condizione umana, frutto del peccato originale rende necessaria una tavola delle leggi, esterna all'uomo, rispetto alla quale egli possa regolare il proprio comportamento e valutare la correttezza delle proprie azioni. Da questa prima conseguenza discende il carattere coercitivo delle norme e dunque la necessità che la legge agisca attraverso forme di costrizione (*lex a ligare* appunto). I due elementi congiuntamente richiamano la necessità di non limitarsi alla semplice istituzione, ma di procedere alla promulgazione della legge naturale: «non erat propter introducendam novam obligationem, sed potius propter ipsius obligationis explicationem, quae necessaria erat propter peccati obnubilationem» (Ivi ad I [III p. 820]). In questa direzione potrebbero essere lette anche le parole delle *Collationes in Hexaemeron* che non si riferiscono alla promulgazione della legge, ma giocando sul rapporto *libro della natura/mondo* e *libro della Scrittura*, ripropongono la necessità della *Scrittura* come nuovo libro attraverso il quale l'uomo può essere ricondotto al proprio fine: «Certum est, quod homo stans habebat cognitionem rerum creaturarum et per illarum repraesentationem ferebatur in Deum ad ipsum laudandum, venerandum, amandum; et ad hoc sunt creaturae et sic reducuntur in Deum. Cadente autem homine, cum amisisset cognitionem, non erat qui reduceret eas in Deum. Unde iste liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat; necessarius autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur, ut acciperet metaphoras rerum. Hic autem liber est Scripturae, qui ponit similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum. Liber ergo Scripturae reparativus est totius mundi ad Deum

Questo tipo di diritto naturale sembrerebbe più facilmente raccordabile con la condizione dell'uomo *post lapsum*, ma il riferimento a Graziano, più che probabile fonte della definizione bonaventuriana, alla regola aurea⁶⁸ e soprattutto le affermazioni di una precedente *quaestio* rendono la relazione molto problematica.

Infatti, all'interno di una *quaestio* ancora una volta dedicata alla relazione fra i sessi e nello specifico al matrimonio («Utrum institutio matrimonii fuerit sub praecepto»⁶⁹), Bonaventura sostiene che esso è stato istituito «de iure naturali, non simpliciter, sed secundum tempus»⁷⁰ e per distinguere le due forme del diritto naturale utilizza questi precetti: «*simpliciter*, ut Deum amandum, *secundum tempus*, ut omnia esse communia»⁷¹. Ora lo *ius naturae simpliciter* sembra ricondurci verso principi autoevidenti che sono propri della prima forma del diritto naturale, quella *proprissime*, mentre lo *ius naturae secundum tempus* può essere posto in relazione con l'*homo viator* e lo *status viae*, ma il richiamo al carattere comune dei beni non permette in questo caso di parlare dell'intero *status viae*. Neppure aiuta a dirimere la questione il riferimento a un'ulteriore divisione del diritto naturale presente nel II libro del *Commento alle Sentenze*:

«Ad illud quod obiicitur, quod dominium et servitus facit ad conservationem ordinis naturalis; dicendum, quod est ordo, qui respicit naturam secundum *omnem* statum; et est ordo, qui respicit naturam secundum statum *suae conditionis*; et est ordo, qui respicit naturam secundum statum *suae corruptionis*. Et secundum hoc quaedam sunt de dictamine naturae *simpliciter*; quaedam de dictamine naturae secundum statum *naturae institutae*; quaedam de dictamine naturae secundum statum *naturae lapsae*. Deum esse honorandum, dictat natura secundum *omnem* statum; omnia esse communia, dictat secundum *statum naturae institutae*; aliquid esse proprium, dictat secundum *statum naturae lapsae* ad removendas contentiones et lites»⁷².

cognoscendum, laudandum, amandum» (S. BONAVENTURAE, *Collationes in Hexaemeron*, XIII.12 in *S. Bonaventurae Opera Omnia* V studio et cura PP Collegii a S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Firenze 1891, p. 390).

⁶⁸ Cfr. S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, IV d. 33 a. 1 q. 1 fund. 6 [IV p. 747] e S. Bonaventurae, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, III d. 37 a. 1 q. 3 [III p. 819]: «Ius naturale dictat, quod homo quod sibi vult fieri faciat alii, et non faciat alii quod sibi non vult fieri»; la regola rappresenta una sorta di trascendentale del discorso bonaventuriano, che si declina nelle varie situazioni definite, seppure a tratti in controluce, dalle diverse articolazioni della condizione umana.

⁶⁹ S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, IV, d. 26 a. 1 q. 3 [IV p. 664].

⁷⁰ Ivi [II p. 665].

⁷¹ Ibidem.

⁷² S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 44, a. 2, q. 2 ad 4 [II p. 1009].

Ci troviamo ancora una volta di fronte a una tripartizione delle prescrizioni: *simpliciter*, *secundum statum naturae institutae*, *secundum statum naturae lapsae*; ma, come si può notare la corrispondenza fra la prima e la seconda divisione è solamente parziale. In entrambe è presente una condizione indipendente dal tempo cui corrispondono precetti di tipo naturale che valgono *simpliciter*; entrambe le suddivisioni fanno riferimento a precetti di diritto naturale che vengono calati nel tempo, *secundum tempus* nel primo caso e *secundum statum* nel secondo. Tuttavia, mentre nella seconda suddivisione il tempo dello *status viae* viene suddiviso nelle sue due componenti, nella prima ripartizione esso viene mantenuto unito, ma il precetto indicato si riferisce esclusivamente allo *status innocentiae*. Va inoltre notato che per riferirsi allo *status viae* in modo unitario, ma anche alla sua ripartizione interna, Bonaventura fa riferimento alla questione della proprietà e non a quella del potere, che viene invece esplicitamente richiamata nella *distinctio* 44 del secondo libro del *Commento alle sentenze*: «hominem autem homini subiici et hominem homini famulari»⁷³. D'altra parte, lo strettissimo legame fra *potestas dominandi*, *possessio* e *proprietas* privata fa parte delle terribili e ineliminabili conseguenze del peccato originale:

«due forme di potere, di diverso peso e misura, che hanno turbato e modificato profondamente una società di uomini eguali, introducendo il dominio dell'uomo sull'uomo e il dominio privato dell'uomo singolo o associato sui beni temporali»⁷⁴.

Nella risposta all'*Ad 4* di d. 44 a. 2 q. 2 del secondo libro del *Commento alle Sentenze*, replicando a coloro che, attraverso un sillogismo che univa evidenze logiche e l'indiscutibile *auctoritas* di Agostino⁷⁵, sostenevano il carattere naturale della *potestas dominandi vel praesidendi*, Bonaventura introducendo, sulla base di una tradizione che risale al vescovo di Ippona, il processo storico all'interno della natura umana, distingue i tre *status* ora indicati, che si presentano secondo un ordine di successione storica.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ S. DA CAMPAGNOLA, *L'etica economico-sociale di San Bonaventura*, in *Doctor Seraphicus* XVV (1978), p. 28.

⁷⁵ Cfr. S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 44, a. 2, q. 2, 4 [II p. 1007]: «Omne illud, quod est ad conservationem ordinis naturalis, pertinet ad institutionem naturae; sed potestas praesidendi pertinet ad conservationem ordinis naturalis: ergo potestas praesidendi inest homini a Deo secundum institutionem naturae. Maior manifesta est. Minor probatur per illud quod dicit Augustinus decimo nono de Civitate Dei: "Poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari iubet et perurbari vetat"; sed ad idem ordinatur potestas dominandi et poenalis servitus: ergo etc.».

È forse opportuno, ancora una volta, provare a mettere ordine, per quanto possibile, attraverso uno schema:

	A	B	C
<i>IV Sent</i> d. 32 a. 1 q. 1	<i>ius naturae</i> <i>propriissime</i> «quod natura docuit omnia animalia»	<i>ius naturae</i> <i>propriae</i> «quod est commune omnium nationum»	<i>ius naturae</i> <i>communiter</i> «quod in Lege et Evangelio continetur»
<i>IV Sent</i> d. 26 a. 1 q. 3	<i>ius naturae</i> <i>simpliciter</i> «ut Deum amandum»	<i>ius naturae</i> <i>secundum tempus</i> «ut omnia esse communia»	
<i>II Sent</i> d. 44 a. 2 q. 1 ad 4	<i>ius naturae</i> <i>simpliciter</i> «Deus esse honorandum ... omnes homines esse servos Dei»	<i>ius naturae</i> <i>secundum statum</i> <i>naturae institutae</i> «omnia esse communia ... hominem vero adaequari homini»	<i>ius naturae</i> <i>secundum statum</i> <i>naturae lapsae</i> «aliquid esse proprium ... hominem autem homini subiici et hominem homini famulari»
	<i>potestas</i> <i>dominandi vel</i> <i>praesidendi</i> <i>largissime</i>	<i>potestas</i> <i>dominandi vel</i> <i>praesidendi</i> <i>communiter</i>	<i>potestas</i> <i>dominandi vel</i> <i>praesidendi</i> <i>proprie</i>

Come si può notare nello schema manca un riquadro e questo sta a indicare l'assenza di una possibile connessione; infatti, mentre per le prime due colonne (**A** e **B**) ci troviamo di fronte a una continuità verticale discendente, cioè lo *ius naturae* nelle varie modalità in cui viene proposto fonda e legittima la *potestas dominandi vel praesidendi* ad esso corrispondente, nella colonna (**C**) mi sembra non vi sia alcuna continuità fra ciò che è contenuto nel riquadro della prima riga della colonna e quanto è indicato nel riquadro della terza riga e in quelle che seguono. Se questa affermazione è corretta ritengo se ne possa derivare che il fondamento della *potestas dominandi vel praesidendi proprie* si trova esclusivamente nello *ius naturae secundum statum naturae lapsae* e non nello *ius naturae communiter*.

Per lo *status naturae lapsae* manca inoltre uno specifico provvedimento che sia derivabile dalla natura stessa⁷⁶, l'*aliquid esse proprium* infatti corregge un

⁷⁶ Come evidenza il vuoto nella relativa casella dello schema.

vizio e previene il disordine, ma non pare derivare direttamente dalla natura; Bonaventura colloca infatti fuori dalla natura le motivazioni che sorreggono, e dunque legittimano, ciò che viene prescritto *secundum statum naturae lapsae*: «ad removendas contentiones et lites ... ut mali compescantur, et boni defendantur»⁷⁷.

C'è però nella risposta del maestro francescano un'ulteriore criticità che si riferisce alla precisa differenziazione fra il primo e il secondo *status*, non tanto perché quel che vale nel primo (*Deus esse honorandum ... omnes homines esse servos Dei*) valga anche nel secondo, ed è immaginabile come comando anche nel terzo; a fare problema mi sembra sia il fatto che quanto vale nel secondo *status* (*omnia esse communia ... hominem vero adaequari homini*) valga anche nel primo, almeno per la sua seconda parte, quella cioè che non si riferisce alla proprietà e neppure al potere direttivo, che qui non viene richiamato, ma all'uguaglianza fra gli uomini. Non è infatti pensabile che nello *status innocentiae* valga qualcosa che si presenta con caratteristiche migliori rispetto a ciò che vale per ogni *status* e che costituisce il fondamento di ogni specificazione successiva. A questo punto a distinguere lo *ius naturae simpliciter* dallo *ius naturae secundum statum naturae institutae* non resterebbe che la proprietà, dal momento che pur nella forma dell'*omnia esse communia*, nella seconda condizione una forma di proprietà è comunque presente, mentre nella sua istituzione originaria l'uomo non si appropria di alcun bene. Si tratta di un'osservazione che necessita di ulteriori approfondimenti, ma mi sembra che le osservazioni di Stanislao da Campagnola citate in precedenza⁷⁸ e un ulteriore rilievo dello stesso autore, quando sostiene: «il cristiano perfetto – e di conseguenza il frate minore – vive senza appropriarsi di nulla, perché imita la vita quale viveva nel paradiso terrestre prima della disobbedienza originale»⁷⁹ possano almeno legittimare una parziale conclusione di questo tipo. Risulta a questo punto evidente la connessione di questa conclusione con il tema della proprietà, che fu oggetto di un lunghissimo e a tratti acceso dibattito fra le varie componenti del movimento francescano sia fra i contemporanei di Bonaventura sia nel secolo immediatamente successivo. D'altra parte se lo spirito evangelico di cui Francesco vuole farsi interprete porta con sé la rinuncia a ogni esercizio «di potere e di potestà coercitiva»⁸⁰ e se davvero per Bonaventura a Francesco è stato quasi possibile un ritorno allo stato originario:

⁷⁷ S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 44, a. 2, q. 2 ad 4 [II p. 1009].

⁷⁸ Cfr. *Infra* nota 74.

⁷⁹ S. DA CAMPAGNOLA, *L'etica economico-sociale di San Bonaventura*, cit., p. 29.

⁸⁰ *Ibidem*; anche la *proprietas* può essere intesa, secondo quanto afferma Stanislao Da Campagnola, come una *potestas*.

«Haec est, quae ipsum per *devotionem* sursum agebat in deum, per *compassionem* transformabat in Christum, per *condescensionem* inclinabat ad proximum et per universalem *conciliationem ad singula refigurabat ad innocentiae statum*»⁸¹,

allora è forse possibile affermare che in questo caso si legittima l'identificazione fra *status innocentiae* e «paradiso perduto».

4. Conclusioni

A seguito del peccato si è determinato un cambiamento nella struttura antropologica dell'uomo con una duplice conseguenza: l'incapacità da parte dell'uomo di comprendere quel che è inscritto in lui, cioè i precetti del diritto naturale, che devono per questo essere promulgati nella duplice forma della legge mosaica e di quella evangelica; in secondo luogo il permanere, nonostante la rigenerazione introdotta dalla venuta di Cristo, della *potestas peccandi* che fa sì che gli uomini siano ancora assoggettati alla *servitus poenae et mortis* e alla *servitus conditionis*.

Si potrebbe affermare che dopo il peccato originale l'antropologia dello *status innocentiae* è parzialmente cancellata e parzialmente conservata: non vi è stata una cancellazione totale diversamente la salvezza non sarebbe possibile e gli uomini sarebbero definitivamente condannati a seguito dalla caduta dei *primi parentes* per cui, utilizzando in senso contrario le parole del poeta, «mestier non era parturir Maria»⁸². La rigenerazione operata dalla venuta di Cristo agisce proprio su quel che si è conservato dell'originaria *institutio* della natura umana; se è vero, infatti, che «mortalità e peccato (come per Agostino, contro i pelagiani) sono la dimensione imprescindibile dell'uomo che ha perduto la “giustizia originale”»⁸³ e il peccato di Adamo ha alterato la natura dell'intera umanità a lui successiva, qualcosa dell'originaria natura è pur rimasto. Bonaventura a questo pare far riferimento quando, rispondendo a un'obiezione⁸⁴, sostiene:

⁸¹ S. BONAVENTURAE, *Legenda sancti Francisci*, VIII.1 in *S. Bonaventurae, Opera Omnia* VIII (studio et cura PP Collegii a S. Bonaventurae), Ad Claras Aquas (Quaracchi), Firenze 1898, p. 526 (sottolineatura mia).

⁸² *Purgatorio*, III.39.

⁸³ L. COVA, *Bonaventura da Bagnoregio: aspetti di un'antropologia francescana*, cit., p. 226.

⁸⁴ La *quaestio* si chiede: «Utrum peccatum primum hominis fuerit remissibile, vel irremissibile» (S. Bonaventurae, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 21, a. 3, q. 2 [II p. 506]); la terza posizione a favore dell'irremissibilità del peccato, paragona la caduta dei *primi parentes* a un morbo incurabile che corrompe l'intera natura ed espelle ogni possibilità di restaurare la salute.

«Ad illud quod obiicitur, quod tota natura corrupta est; dicendum, quod etsi corrupta sit tota quantum ad totam posteritatem, quae seminaliter ex Adam procedit, nihilominus tamen remansit ipsi Adae semen, in quo benedictae sunt omnes gentes, id est Christus, in quo nulla fuit corruptio, immo membrum sanissimum fuit; et ideo sua cauterizatione cetera membra a faece peccati curavit. Remansit etiam in homine aliqua naturalis rectitudo, utpote synderesis, quae non fuit in eo extincta, qua movente et instigante, potuit peccatum detestari, et detestando ad Deum reverti et revertendo curari»⁸⁵.

La rottura determinata dal peccato dei *primi parentes* non sembra dunque eliminare del tutto la continuità fra uomo edenico e l'uomo dello *status naturae lapsae*, rifacendosi ancora ai versi di Dante si potrebbe dire che l'invito: «state contente umane genti al *quia*»⁸⁶, che precede il verso citato in precedenza, da un lato certifica l'impossibilità del recupero della condizione/conoscenza originaria⁸⁷, ma al tempo stesso segnala la permanenza del desiderio di conoscenza e in qualche modo il rimpianto nei confronti della condizione perduta⁸⁸. Siamo dunque di fronte alla corruzione, ma non al totale annullamento della natura umana così come essa fu istituita all'atto della creazione⁸⁹.

Guardandola dal punto di vista del potere questa parziale cancellazione e conservazione dice alcune cose: proprio la scomparsa di alcuni elementi della natura dell'uomo, così come essa è stata istituita da Dio, rende necessaria l'introduzione di un potere coercitivo che da un lato garantisca la pace rispetto alla nuova natura litigiosa degli uomini, e dall'altro espliciti in forma esteriore quei comandi che prima operavano sulla base dell'intuizione dell'uomo nello *status innocentiae*. Tuttavia, il permanere di elementi propri dell'uomo, così come è stato originariamente istituito, fa sì che *naturalmente* l'uomo percepisca il potere coercitivo, e forse qualsiasi potere, come qualcosa di distorto e disordinato. La tensione fra la *potestas* come *virtus* e il venir meno di ogni potere nello *status naturae glorificatae*:

⁸⁵ Ivi ad 3 [II p. 507].

⁸⁶ *Purgatorio*, III.37.

⁸⁷ Cfr. *Purgatorio*, III.34-36: «Matto è chi spera che nostra ragione // possa trascorrer la infinita via // che tiene una sustanza in tre persone».

⁸⁸ Al desiderio dei grandi filosofi, certo affiancato dall'impossibilità di una conoscenza piena che rappresenta anche la pena connessa a quel desiderare, fa riferimento Dante nelle parole conclusive del discorso di Virgilio: «e disiar vedeste senza frutto // tai che sarebbe lor disio quietato, // ch'eternalmente è dato lor per lutto: // io dico d'Aristotile e di Plato // e di molt'altri»; e qui chinò la fronte, // e più non disse, e rimase turbato» (*Purgatorio* III.40-45).

⁸⁹ Cfr. L. COVA, *La corruzione della natura umana nel pensiero medievale: Bonaventura interprete di Agostino*, cit., p. 4: «Nel secondo libro del Commento alle Sentenze – dedicato alla creazione dell'universo, alla condizione primitiva dell'uomo e alla sua caduta – il tema della corruzione della natura umana, intesa come *peioratio* e non come annichilazione, si intreccia con quello della consistenza ontologica di tutte le creature, in termini di corruttibilità e incorruttibilità assolute».

«alimenta il rimpianto dell'eden, in cui si dava comando ma senza costrizione, e alimenta soprattutto l'attesa dell'*eschaton*, in cui cesserà qualsiasi forma di comando. Attesa e rimpianto, si noti bene, che però tali devono rimanere, insieme con una rassegnazione al presente»⁹⁰.

Il carattere negativo di ogni assoggettamento dell'uomo all'uomo, così come, pare di poter dire, il carattere negativo di ogni proprietà privata, non viene eliminato nel momento in cui tutto sarà ricondotto ad armonia ad opera della divinità, ma nella Gerusalemme celeste, nella *civitas superna*, ciò che sarà definitivamente cancellato è l'effettiva realtà di questi elementi negativi. Per le creature è indegno obbedire ed è altrettanto indegno comandare e la *sacra potestas* è al tempo stesso divina e diabolica, risultato di una tensione che correttamente Cova ritiene

«non è concettualmente componibile in maniera univoca, perché l'ambivalenza, a monte, è il frutto di istanze dottrinali e culturali diverse e contrastanti che segnano il pensiero di Bonaventura, così come buona parte della tradizione cristiana»⁹¹.

Alla fine, qualsiasi *potestas*, se si eccettua quella divina, è un male, non solo quella coercitiva propria dello *status naturae lapsae* successivo alla caduta dei *primi parentes*, ma anche quella direttiva presente nello *status innocentiae*, perché poggia su una distinzione fra esseri razionali che non trova fondamento rispetto al loro fine ultimo, rispetto all'*eschaton* appunto. Come per gli angeli, così anche per gli uomini nello *status naturae glorificatae* verrà meno ogni *praesidentia* «*quae plus aspiciat indigentiam viae quam pulcritudinem et perfectionem patriae; et ideo, cum tollitur pulcritudo non minuitur*»⁹², cosicché l'unico dominio possibile sarà quello divino⁹³ e la *civitas superna* si presenta con le caratteristiche di un'*anarchia tearchica* o di una *tearchia anarchica* di cui risulta impossibile delineare l'ordine armonico. Un dubbio però rimane e merita un approfondimento che esula dalle finalità di questo articolo, se è vero che il disordine introdotto dal peccato dei *primi parentes* non rientra nel progetto divino, intendendo con

⁹⁰ L. COVA, *Cittadini in via, cittadini in patria: Bonaventura interprete di Agostino*, cit., p. 122.

⁹¹ Ivi, nota 84.

⁹² S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 9, a. un., q. 6, ad 3 [II p. 252].

⁹³ Cfr. S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 44, a. 2, q. 2 fund 4 [II p. 1008]: «*homo secundum suam primam conditionem factus est ad Dei imaginem; sed in quantum est imago Dei, natus est immediate ferri in Deum: ergo si solus Deus eo maior est, ergo secundum naturam nihil est supra hominem nisi Deus: ergo nullum dominium in homine est secundum naturae institutionem nisi solum dominium divinum*».

questo che non è causato direttamente da questo progetto, esso tuttavia ne fa parte a pieno titolo, a me pare, come possibilità aperta davanti alla prima donna e al primo uomo nel momento in cui Dio li colloca nell'Eden.

Un'ulteriore riflessione potrebbe essere sviluppata a partire da queste note, in relazione all'ordine dei minori e al tema della proprietà e del potere; se il binomio potere e povertà è quello intorno a cui ruota l'intera storia dell'ordine nei decenni successivi alla scomparsa di Francesco, fra i due termini è forse possibile istituire una proporzionalità di tipo indiretto: all'aumentare del primo si riduce la seconda, mentre estendendo fino al limite il livello di povertà ciò verso cui si va è la scomparsa del potere e la creazione della società dei perfetti, cui alludeva Da Campagnola⁹⁴; ma la società dei perfetti non può che essere quella dei beati, essendo impossibile nella condizione *lapsaria* la scomparsa del potere coercitivo e dunque della proprietà.

Rimane un'ultima questione: che ne è del paradigma nel momento in cui viene utilizzato per porre in relazione, attraverso la dialettica genere prossimo e differenza specifica, *status* dell'uomo e *potestas dominandi vel praesidendi*? Mi sembra si possa affermare che ci troviamo di fronte a un funzionamento solo parziale, il punto di crisi è rappresentato proprio dalla questione del potere. La proprietà, infatti, può essere più agevolmente inserita nello schema: il genere prossimo è la *proprietà* che riguarda l'intero *status viae*, la differenza specifica è il suo essere comune (*status innocentiae*) o privata (*status naturae lapsae*), mentre nello *status naturae glorificatae* la proprietà è totalmente assente, non esistendo neppure elementi sui quali essa possa esercitarsi. Discorso simile può essere fatto per la congiunzione carnale fra i coniugi, presente, seppure con finalità diverse, le differenze specifiche appunto, nell'intero *status viae* e completamente assente nella condizione di beatitudine. Per il potere non sembra essere così: in primo luogo credo si possa affermare che manca in tutti i casi il genere prossimo, poiché se è pur vero che Bonaventura parla di *potestas dominandi vel praesidendi* che viene poi divisa in tre, non è chiaro cosa resti nel momento in cui si eliminano gli elementi che costituiscono le differenze specifiche: «dicendum, quod potestas praesidendi dicitur esse illud, per quod quis praesidet et dominatur alteri»⁹⁵. Mentre la proprietà è caratterizzata dal possedere qualcosa e questo può avvenire in comune o privatamente, la congiunzione carnale è elemento comune e in sé facilmente caratterizzabile, la ragione per cui essa avviene si sovrappone e distingue specificando; alla domanda su cosa sia la *potestas dominandi vel praesidendi* mi sembra difficile trovare una risposta di

⁹⁴ Vedi *infra* nota 79.

⁹⁵ S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II d. 44, a. 2, q. 1 [II p. 1005]; non è forse casuale che nell'intera *distinctio* XLIV del secondo libro del *Commento alle Sentenze*, ampia è la discussione sull'origine e anche sui limiti di tale *potestas*, ma non una *quaestio* viene dedicata al *quid sit*.

Bonaventura, che non sia la definizione parzialmente tautologica ora ricordata.

Ciò che accomuna i tre elementi ora esaminati, in relazione al paradigma proposto all'inizio, è la scomparsa dell'oggetto nello *status naturae glorificatae*: niente più proprietà, niente più congiunzione carnale e niente più potere. Nel primo caso viene meno l'oggetto sul quale si esercita l'azione: nulla più esiste di cui ci si possa appropriare; nel secondo scompare la finalità, il completamento della *civitas superna*, in vista della quale si esercita una congiunzione dei sessi pura e non viziata da concupiscenza. Per quel che riguarda il potere, fatta salva la subordinazione a Dio, la *civitas superna* si scioglie in una condizione *anarchica* dove viene meno ogni gerarchia, dal momento che non sembra rimanere fra i beati neppure quella «diversità di livelli e di eccellenza nella natura, nei doni e nella bellezza»⁹⁶ che invece continuerà a caratterizzare le relazioni fra gli angeli.

Alcune domande per concludere: quale significato è possibile attribuire alla scomparsa del potere politico, anche alla luce delle considerazioni bonaventuriane sull'uomo come animale sociale: «Et sunt (vd. *virtutes*) *politicae* hominis, quia sociale animal est»⁹⁷? La socialità pensata all'atto della creazione era costruita intorno «all'egualitarismo e alla condivisione dei beni»⁹⁸; la caduta dei *primi parentes* ha fatto definitivamente tramontare questa prospettiva, oppure, come si è detto per l'uomo, un residuo è rimasto? La socialità che si realizza nella vita evangelica, e in quella francescana che si propone di imitarla, si può tradurre a livello politico oppure funziona solo come richiamo utopico⁹⁹? Nel recupero utopico della *societas* come

⁹⁶ L. COVA, *La corruzione della natura umana nel pensiero medievale: Bonaventura interprete di Agostino*, cit., p. 15, nota 52.

⁹⁷ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaemeron*, VI.28 cit., p. 364, il testo prosegue in questo modo: «His boni viri reipublicae consulunt, urbes tuentur; his parentes venerantur, liberos amant, proximos diligunt; his civium salutem gubernant; his socios circumspecta providentia protegent, iusta liberalitate devincunt, hisque “sui memores alios fecere merendo”».

⁹⁸ 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*, in A. MUSCO (cur.), *I francescani e la politica: atti del Convegno internazionale di studio: Palermo, 3-7 dicembre 2002*, vol. I, Palermo 2007, p. 337.

⁹⁹ È opportuno in questo caso richiamare sia le parole di J. Dalarun a proposito di *sottomissione e governo*: «la singolarità francescana appare comunque evidente, almeno per quattro ragioni. Francesco esprime il rovesciamento che trasforma la sottomissione in una virtù quasi assoluta in modo talmente radicale che finisce per diventare originale, come quando vuole che il frate sia – e, probabilmente, desidera essere lui stesso – sottomesso alle belve e alle fiere. La “minorità” non è un aspetto tra gli altri della vocazione francescana: ne è la definizione. Non c'è momento, negli scritti di Francesco, in cui la classica esaltazione regolamentare dell'obbedienza e della sottomissione non sia messa in trasparente rapporto con il suo principio teologico: la discesa, l'abbassamento inaudito che è l'incarnazione di Dio fatto uomo. Infine, se tutti i frati devono vivere secondo questo spirito e in questo stato di abbassamento volontario, quelli che sono incaricati del governo sugli altri frati devono essere

fratellanza, che passa attraverso una radicale riscrittura delle *virtutes*¹⁰⁰, sta forse il pieno riconoscimento del carattere progettuale della *natura instituta*.

più dominati che gli altri, quasi a compensare il loro apparente innalzamento, e il più dominato di tutti dovrà essere, evidentemente, il fondatore» (J. DALARUN, *Francesco d'Assisi: il potere in questione e la questione del potere*, Milano 1999, pp. 23-24); sia quanto H. ARENDT osserva a proposito del rapporto fra Francesco e il mondo: «Mi riferisco alla possibilità di vivere nel mondo, ma di essere guidati da una trascendenza che non si concepisce come realizzabile sulla terra (coscienza escatologica). Questa distanza dal mondo non fa sorgere alcun desiderio di cambiare il mondo, ma allo stesso tempo non rappresenta una fuga dal mondo, cioè da un mondo strutturato storicamente in una particolare maniera e un mondo la cui storicità è vista come assoluta. San Francesco d'Assisi, per esempio, viveva nel mondo come se esso non esistesse e realizzò questo “come-se-non-esistesse” nella sua vita concreta» (H. ARENDT, *Filosofia e sociologia* in *Archivio Arendt 1.1930-1948*, a cura di S. Forti, Milano 2001, p. 80); su questi temi sia consentito il richiamo a M. ROSSINI, *Nudità e pazzia: la “rottura” francescana fra agiografia e narrazione*, in *Doctor virtualis* quaderno n. 16, Milano 2021, pp. 59-108.

¹⁰⁰ FRANCESCO D'ASSISI, *Salutatio virtutum*, in *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*, a cura di C. ESSER o.f.m., Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1978, pp. 303-304: «Sancta obedientia confundit omnes corporales et carnales voluntates et habet mortificatum corpus suum ad obedientiam spiritus et ad obedientiam fratris sui et est subditus et suppositum omnibus hominibus, qui sunt in mundo, et non tantum solis hominibus, sed etiam omnibus bestis et feris, ut possint facere de eo, quicquid voluerint, quantum fuerit eis datum *desuper* a Domino».