

Tra negazione e innalzamento. Il concetto di ascesi in Schopenhauer e in San Bonaventura

Martino Bozza

Between Negation and Elevation. The Ascetical Idea in Schopenhauer and Saint Bonaventure

Schopenhauer and Bonaventura da Bagnoregio, two philosophers who are distant in time and thought, both focus their reflections on the concept of asceticism. Their positions relative to this concept differ, in part due to the theoretical systems that motivate the thought paths of both philosophers. It is therefore interesting to offer an in-depth comparison between the conceptions of asceticism that arise from the two different ways of understanding reality. Thus one can grasp the deep motivations that push the two authors to concentrate on defining such an extreme concept of philosophy, such as that of asceticism. The result of such a reflection leads us to note the peculiarity of the will to raise in Bonaventura's asceticism, while in Schopenhauer there is an asceticism that turns out to be the only tool for the negation of the world. However, beyond the differences that they go on to make explicit, the most interesting point of convergence is how the concept of asceticism can indicate a way of living the philosophical research that unites apparently distant paths.

Keywords: Asceticism, Elevation, Negation, Will, Christianity, Philosophy.

È l'ottobre del 1259 quando Bonaventura da Bagnoregio, ministro generale dell'Ordine francescano, si ritira sul monte della Verna per meditare; dalla sua cella, la cui finestrella apre sopra un baratro che invita la vista a dileguarsi in un panorama di un aspro e sconfinato paesaggio collinare toscano, il padre francescano si lascia ispirare dall'evento che proprio nel monte della Verna, ben venticinque anni prima, ha segnato Francesco come *alter Christus*: la ricezione delle stimmate. Questo avvenimento, segno carnale della piena aderenza del Santo di Assisi con la propria coscienza e con il proprio corpo al Cristo, conduce Bonaventura a rileggere dal suo punto di vista di teologo, ma anche e soprattutto da mistico in questo caso, il percorso che Francesco ha narrato agli uomini con la sua vita come un percorso di ascesi. La composizione dell'*Itinerarium mentis in*

Deum è il lavoro che permette di fissare per iscritto quella che è più di una intuizione, l'opera rappresenta la concretizzazione dell'ispirazione ascetica di una vita, desumibile anche da altre opere bonaventuriane e riassunta in maniera esplicita in questo scritto che assume i contorni di un vero e proprio inno dell'ascetica francescana.

Arthur Schopenhauer introduce il concetto di ascesi nella parte conclusiva di quella che viene considerata la sua opera sistematica, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, edita nel 1818, ma giunta ad acquisire una certa considerazione solo nelle successive ristampe, verso la fine della vita del filosofo tedesco. Qui la considerazione dell'ascesi giunge ad essere la parte determinante di un sistema, perché conclusione di un percorso che indica una via per estraniarsi da un contesto ostile all'uomo: il suo stesso mondo in cui si trova a vivere.

Già da queste brevi righe di presentazione sulla riflessione di due filosofi così lontani per tempi e anche per metodi e visioni, si coglie a differente cognizione che è possibile attribuire all'ascesi, sarà finalità di questo semplice lavoro tentare di cogliere le peculiarità dei due concetti di ascesi in questione, evidenziandone le sostanziali e inevitabili differenze e cercando di mettere in luce eventuali punti di contatto.

Prima di addentrarsi nella specificità dei concetti di ascesi qui in discussione, occorre prendere in considerazione alcune coordinate teoretiche che strutturano il pensiero dei due autori in questione e che, dunque, vanno già a definire la consistenza della collocazione del concetto di ascesi nel pensiero di due filosofi così distanti, come detto, sia nel tempo che nella riflessione.

In primo luogo, la concezione della realtà. Qui sicuramente è presente la relazione dialettica più palesemente antitetica tra Schopenhauer e Bonaventura. Per il filosofo tedesco, infatti, l'esistenza, una volta spogliata della sua costituzione fenomenica, una volta dunque strappato quel velo di Maya che tende ad offuscare lo sguardo verso il reale dell'uomo, è spiegata nella sua natura profonda, quella noumenica, come una sorta di matrigna dell'uomo: *Wille zum leben* costituisce la formula che riassume bene la portata di questa forza onnicomprensiva che riduce l'uomo ad una sorta di mero oggetto nelle mani di una cieca potenza metafisica che controlla, ghermisce e annichilisce il singolo.

L'universo di pessimismo, fin troppo caro ad una critica che ha così genericamente tratteggiato il pensiero di Schopenhauer, diventa la coordinata con cui assumere la cognizione schopenhaueriana del reale, tutti i viventi infatti sembrano sottoposti a questo destino di dolore e di indifferenza che rende l'esistere quasi privo di un senso profondo, di un significato adeguato alle aspettative; l'uomo, quale più consapevole tra i viventi, è pervaso con maggiore sofferenza dunque da questo senso di incompiutezza che la disillusione, offerta dalla scoperta della propria dimensione noumenica, gli offre in maniera lapidaria. Schopenhauer è chiaro a più riprese nel delineare questa condizione per chi si trova a scoprire la profondità ontologica della propria dimensione dell'esistere:

«Poiché non l'individuo, ma la specie sola importa alla natura, la quale per la conservazione della specie si affatica con ogni sforzo, a quella provvedendo con così larga prodigalità, mediante la smisurata sovrabbondanza dei germi e la gran forza della fecondità. Invece l'individuo non ha per lei valore alcuno, perché tempo infinito, infinito spazio, e, in tempo e spazio, infinito numero di possibili individui, sono il regno della natura; quindi ella è ognor pronta a lasciar cadere l'individuo, il quale non solo in mille modi, per i più piccoli accidenti, è esposto alla rovina, ma alla rovina è fin da principio destinato e dalla natura stessa condotto, a partir dall'istante, in cui esso è servito alla conservazione della specie»¹.

Quindi la collocazione dell'individuo in questo universo è puramente strumentale rispetto ai fini di questa cieca forza che perpetra la specie, quasi che l'uomo e le entità generate dalla natura siano dei meri prodotti di un sistema che tende solo a condurre avanti se stesso. L'individuo, e l'individualità con esso, sparisce nel sistema che tutto comprende e tale sistema è una realtà che dunque fagocita l'uomo, oltre a non considerarlo come ente importante nella sua unicità, lo riduce e essere costituito per la propagazione della specie, non vi è altra dimensione ontica che si possa aprire alla cognizione della presenza dell'uomo in questa mondanità che lo contiene.

La realtà descritta da Bonaventura, in cui l'uomo viene concepito, si tratteggia come un luogo che anch'esso è visto, similamente che in Schopenhauer, come una sorta di sistema onnicomprensivo, che contiene e struttura la presenza dell'uomo, ma, dall'altra parte, in questa sfera d'essere in cui l'individuo si trova ad esistere vi è lo spazio per cui l'uomo riesca ad acquisire una propria

¹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P. Savj-Lopez e G. Di Lorenzo, Laterza, Bari 2018, p. 306.

dimensione di senso, l'uomo ha possibilità di sentire l'importanza di essere individuo, certo nell'ottica del sistema, ma pur sempre a partire dalla sua particolare individualità. Il percorso che Bonaventura pensa per l'uomo è quello di colui che deve risalire, che deve compiere un cammino di redenzione perché ha subito una limitazione, una caduta, quella del peccato d'origine, secondo l'ottica cristiana di cui Bonaventura è autorevole esponente. Tutto il percorso ascetico, allora, prende avvio da questa chiara consapevolezza: l'uomo ha come obiettivo quello della risalita, il senso della stessa esistenza appare da questa volontà di innalzamento. Nell'*Itinerarium* Bonaventura evidenzia fin dal primo capitolo questa chiara origine che viene indicata nell'afflato mistico che è presente in ogni uomo:

«Ma, allontanandosi dalla vera luce per volgersi al bene passeggero, egli stesso a causa della propria colpa, e tutta la sua discendenza a causa del peccato originale, furono prostrati a terra. Il peccato originale ha corrotto in due modi la natura umana, cioè nella mente con l'ignoranza, e nella carne con la concupiscenza, così che l'uomo, accecato e prostrato a terra, giace nelle tenebre né riesce a vedere la luce del cielo, a meno che la grazia e la giustizia non gli vengano in aiuto contro la concupiscenza, la scienza e la sapienza contro l'ignoranza»².

Dalla conclusione della presente citazione ben si comprende come la situazione limitata dal peccato d'origine non esaurisca la vita dell'uomo in un mero atto di perenne insoddisfazione, la vita dell'uomo è continua ricerca di risalita e di compiutezza e, appunto, a tale compiutezza si può giungere solo in virtù di una potenza che innalzi l'uomo, che proceda oltre le forze impiegate in questa impresa dal singolo individuo, ecco allora che si definisce un orizzonte di speranza, un contesto mondano in cui alla concezione di una cieca volontà di vivere proposta da Schopenhauer fa da contraltare la visione di un assoluto che guida e coadiuva l'uomo nello sforzo salvifico. Queste dunque le concezioni della soteriologia del mondo diametralmente opposte che qui si evidenziano nei due filosofi.

In Schopenhauer vi è un vero e proprio senso di repulsione rispetto al mondo o meglio, ancora più in particolare, per l'essere; ciò che è il fondamento è allontanato in quanto ritenuto una sorta di abisso che inghiotte l'uomo nella sua totalità, ancora dalle parole del filosofo tedesco, si riesce a intendere bene questo

² Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di L. Mauro, Bompiani, Milano 2002, p. 65.

senso di fuga dal fondamento una volta che se ne sia compresa l'autentica natura: «Ma sorge in lui un orrore per l'essere, di cui è espressione il suo proprio fenomeno, per la volontà di vivere, per il nocciolo e l'essenza di quel mondo riconosciuto pieno di dolore»³. Tale orrore indica in realtà un grido che si erge contro il mondo che l'uomo osserva quotidianamente, contro quell'universo fenomenico che è visto da Schopenhauer come luogo della mendacità, questa è la linea interpretativa che Moretti-Costanzi offre nella sua originale comprensione di Schopenhauer: «A Schopenhauer preme affermare che il mondo è fenomeno e nient'altro che fenomeno e che la conoscenza in cui il mondo medesimo si rivela non offre indizi sulla realtà»⁴. In Bonaventura tutto questo non è ovviamente presente, anzi il mondo e l'essere più in generale non vengono colti con nessun senso di repulsione, ma anzi come luoghi in cui al contrario è presente il vestigio, l'immagine e la similitudine con la perfezione dalla quale provengono. Un'altra significativa differenza nella visione della realtà che allontana in maniera significativa i due filosofi è relativa alla concezione della libertà: per Schopenhauer la libertà non è un concetto che può considerarsi appartenente all'uomo, non è infatti possibile sentirsi e percepirsi veramente liberi, ogni esistenza è condizionata in maniera determinante da fattori esterni a se stessa, la pervasività della volontà di vivere agisce in maniera subdola coercizzando le azioni dell'uomo attraverso la sua incidenza sulla singola volontà che dunque, di fatto, appare assolutamente ingannata, anche se si percepisce come libera, in realtà rimane nella schiavitù delle proprie esigenze e nell'influenza esercitata dalla singola volontà. Le parole di Schopenhauer appaiono così, in diversi passaggi de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, ancora chiare nel definire tale assenza di una sostanziale libertà:

«Si ritiene ognuno libero a priori (ossia, nel caso attuale, in virtù del suo sentimento originario) in tutte le azioni sue; nel senso che a lui, in ciascun dato caso, ogni azione sia possibile. E solo a posteriori, per esperienza e per meditazione dell'esperienza, riconosce che la sua condotta risulta determinata con necessità dell'incontro del carattere coi motivi»⁵.

³ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 410.

⁴ T. Moretti-Costanzi, *Schopenhauer*, in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009. p. 2243.

⁵ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 319.

Per Bonaventura questo tratto della coercizione dell'uomo non è presente, o meglio, non si evidenzia un carattere così pervasivo dell'assoluto che giunge a determinare le vite degli uomini. La vera differenza tra chi decide di percorrere un cammino di asceti e tra chi invece decide di rimanere inerme nella propria quotidianità è data proprio dalla libertà all'adesione a questa proposta di elevazione che, secondo il filosofo medievale, ciascuno sente presente in sé, ma solo in pochi decidono poi di proseguire in tale cammino che conduce all'unione mistica con l'assoluto. Certamente è poi ravvisabile una netta opera di azione della grazia per far compiere all'uomo il necessario passo verso l'elevazione, ma l'intraprendere il cammino è totalmente deciso dalla volontà umana, tanto è vero che in tutto il Prologo dell'*Itinerarium* si coglie la necessaria opera di preparazione che deve essere compiuta dall'uomo che vuole percorrere questo cammino:

«Né, infatti, si è in alcun modo preparati alla contemplazione delle realtà divine, che conducono al rapimento estatico dell'anima, se non a condizione di essere, a somiglianza di Daniele, "uomo di desiderio". Ora, due sono i mezzi che generano in noi questo desiderio: il grido della preghiera che prorompe, fremente, "dal gemito del cuore"; e il fulgore della riflessione, che fa volgere l'anima alla Luce con la massima immediatezza e intensità»⁶.

Dipende quindi *in primis* da questo desiderio dell'uomo la possibilità di iniziare un cammino salvifico, ecco allora che la libertà assume un ruolo forte e centrale in Bonaventura, niente può essere compiuto senza che il singolo decida di porsi, anche con fatica, in questo percorso.

Da quanto si è evidenziato fino a questo punto, emergono due concezioni della realtà apparentemente antitetice, e non potrebbe essere altrimenti vista la grande divergenza di vedute e di impostazione teoretica che contraddistingue i due filosofi. Volendo però cercare quelli che possono essere considerati i motivi essenziali del bisogno di asceti che entrambi i filosofi ricercano, si può intravedere, senza voler per questo forzare una continuità che appare ben difficilmente sostenibile tra due autori così distanti, un comune orizzonte, o almeno una comune esigenza.

L'esigenza in questione, che viene acclarata da due pensatori così distanti per impostazione teoretica, è quella dell'impossibilità della fuga e dell'abbandono del mondo, a tale consapevolezza segue la necessaria accettazione della propria

⁶ Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell'anima a Dio*, cit., pp. 53-55.

condizione di ente limitato collocato in una realtà che, da sola, non lo riesce a far compiere. Schopenhauer, nel momento in cui sostiene questa limitatezza dell'uomo, assume in maniera esplicita una visione tragica del reale vista l'individuazione della cieca forza della volontà di vivere e vista l'individuazione della dimensione dell'insoddisfazione e del dolore quali cifre per la definizione della condizione umana. Ciò avviene prevalentemente ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, l'opera dello Schopenhauer sistematico, in cui emerge però il concetto di asceti, se si facesse invece riferimento alle opere giovanili, l'evidenza dei due livelli coscienziali di coscienza empirica e miglior coscienza sarebbe forse ben più avvicinabile al sentire bonaventuriano. Rimanendo invece nella sistematizzazione proposta ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, si deve rilevare come l'unica linea di continuità con la visione bonaventuriana della realtà sia questa tenue similarità nella visione della limitatezza umana che non permette all'uomo il compimento nel mondo in cui vive, tale certezza però in Schopenhauer trova un esito che non produce speranza di autenticità e compimento: l'unica vera via è quella della negazione della volontà che trova appunto il migliore strumento nell'asceti, inquadrata quindi come una via di fuga, non di realizzazione.

In Bonaventura questo riconoscimento della propria deficienza esistenziale è nell'uomo il primo gradino da salire per giungere alla consapevolezza della necessità di percorrere tutta la scala che lo possa condurre alla salvezza esistenziale: l'asceti nasce quindi come completamento di un percorso che l'uomo si sente in grado di effettuare proprio perché la speranza di autenticità viene legittimamente coltivata in virtù di una realtà esistenziale che chiarisce la limitatezza dell'uomo ma lascia anche intravedere la via per il compimento nella redenzione, questa allora è la strada che necessariamente si apre all'asceti come via dell'autenticità e della realizzazione. Le parole utilizzate da Bonaventura nel Prologo dell'*Itinerarium* rendono bene questa dimensione della limitatezza che risulta essere l'*incipit* per un percorso di redenzione e compimento:

«Perciò, o uomo di Dio, impegnati, prima di tutto, ad ascoltare la voce della coscienza che ti chiama al pentimento, e solleva poi gli occhi ai raggi della sapienza che si riflettono in quegli specchi, così che non accada che proprio la considerazione di quei raggi troppo luminosi ti getti in una tenebra più profonda»⁷.

⁷ *Ivi*, p. 55.

È dunque la gradualità la dimensione con la quale si deve percorrere questo percorso e l'avvio di tale strada consiste in questa assunzione della propria limitatezza che in Bonaventura viene descritta con i tratti della colpa, portata in eredità con il peccato di origine. Si coglie così tutta la differenza che una simile constatazione porta nei due filosofi a concepire un percorso ascetico che per forza, dunque, sarà in ognuno dei due originale e coerente come risposta ad un iniziale disagio esistenziale, descritto in maniera così differente.

Dai rilievi fino a questo momento effettuati si comprende come i percorsi ascetici che i due filosofi vanno a proporre costituiscano risposte a due differenti esigenze esistenziali: la negazione della volontà in Schopenhauer, l'unione mistica con l'assoluto in Bonaventura. Facendo riferimento ai testi è possibile trovare quelle che possono essere considerate delle definizioni che vengono date del concetto di ascesi dai due. Schopenhauer ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* scrive: «Con la parola ascesi, già spesso da me usata, io intendo, nel senso più stretto, il deliberato infrangimento della volontà, mediante l'astensione dal piacevole e la ricerca dello spiacevole, l'espiazione e la macerazione spontaneamente scelta, per la continua mortificazione della volontà»⁸. In Bonaventura invece il concetto di ascesi è individuabile dall'*Itinerarium mentis in Deum* nelle seguenti righe:

«Dato che la beatitudine consiste soltanto nella fruizione del sommo Bene, ed il sommo Bene è una realtà trascendente rispetto a noi, nessuno può pervenire alla beatitudine se non si eleva al di sopra di se stesso, non in senso fisico, ma in virtù di uno slancio del cuore. D'altra parte, non ci possiamo levare al di sopra di noi se una forza a noi superiore non ce lo consente. Infatti, per quanto ci disponiamo interiormente a questa ascesa, a nulla serve tutto ciò se non ci soccorre l'aiuto di Dio»⁹.

Queste due citazioni, pur nella loro brevità, riescono a consegnare in realtà gran parte dei contenuti essenziali inerenti alle due concezioni di ascesi che qui sono in questione. Schopenhauer indica tutta l'esigenza di opposizione alla volontà di vivere, così l'ascesi assume immediatamente un connotato di fuga mortificante dal mondo che l'uomo vive. Mentre in Bonaventura l'innalzamento

⁸ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 422.

⁹ Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell'anima a Dio*, cit., p. 59.

assume subito i tratti che lo contraddistinguono: si tratta di uno slancio mistico che non coinvolge la fisicità dell'uomo e che viene compiuto in parte attraverso gli sforzi dell'uomo, in parte per mezzo della grazia divina che opera in maniera essenziale per far compiere all'uomo un salto ontologico che altrimenti sarebbe impossibile con le sole forze umane. L'universo ascetico che si apre nella riflessione schopenhaueriana è così subito rivolto a descrivere una condizione di uomo che per uscire da un'apparenza illusoria trasmessa dalla realtà sensibile deve necessariamente passare per la via della privazione, della mortificazione, di una sofferenza fisica che tuttavia viene concepita come male minore rispetto alla sofferenza interiore che genera quel dolore esistenziale da cui l'uomo non si libera se vive ancorato alla volontà. Così questa sofferenza del distacco dal mondo altro non è che il passaggio necessario se realmente si vuole annullare la forza pervasiva dell'unica realtà noumenica che l'uomo conosce: la volontà di vivere appunto. Tutta la vicenda umana di liberazione da tale forza è l'unico senso che la vita dell'uomo può trovare secondo Schopenhauer, non vi è tanto altro da poter fare per l'uomo che vuole autenticamente sortire da tale *impasse* esistenziale. Queste dunque le uniche modalità per percorrere questa via di annichilimento della volontà di vivere e in primo luogo è l'assenza di desiderio il primo passo che deve essere compiuto:

«Un siffatto uomo, che dopo molte amare lotte contro la propria natura, riporta finalmente piena vittoria, non sopravvive più se non come semplice essenza conoscente, come limpido specchio del mondo. Nulla perviene ad angustiarlo, nulla a scuoterlo [...] Sereno e sorridente egli si volge ora a guardare le finte immagini del mondo, che un tempo sapevano scuotere e affliggere anche l'animo suo, ma ora gli stanno innanzi indifferenti come i pezzi di una scacchiera a giuoco finito»¹⁰

in secondo luogo Schopenhauer indica la forma fisica di questa assenza, la sofferenza: «E vediamo quindi anche coloro, i quali son giunti alla negazione della volontà, tenersi con tutti gli sforzi su questo cammino, costringendosi a rinunzie d'ogni maniera, con una espiante dura regola di vita e con la ricerca di ciò che loro spiace: tutto per soffocare la volontà sempre divampante»¹¹. Questa asceti schopenhaueriana ha bisogno di esser consolidata, non si tratta dunque solo di una condizione mentale, di uno stato esistenziale, l'uomo è anche desiderio, pulsione, istinto e come tale deve essere disciplinato in questo lato che

¹⁰ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 421.

¹¹ *Ivi*, p. 422.

risulta sempre tendente a risposare la causa della volontà, ecco dunque il motivo della disciplina, delle ferree regole, della mortificazione. Nell'ascesi descritta da Schopenhauer ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, appare come il soggetto depositario di tale condizione coscienziale sia una sorta di uomo dotato di una moralità della sopportazione: l'uomo condotto all'accettazione dell'ascetica della negazione, proposta dal filosofo tedesco, è l'uomo che vive nella privazione e nella sopportazione dei torti, si tratta di un soggetto che negando la volontà deve rinunciare con un'intima soddisfazione a tutte le bramosie a cui la volontà lo ha abituato e così l'ascetica che viene descritta è quella che più tradizionalmente va ad intendersi con il termine nell'uso comune, si tratta di un distacco volontario da ciò che per l'opinione comune porta alla piacevolezza. Così per Schopenhauer l'asceta rinuncia gradualmente a tutto senza nessuna indolenza:

«L'ascesi si rivela inoltre nella volontaria, meditata povertà, che non sopravvive *per accidens*, in quanto il patrimonio venga donato per lenir mali altrui, ma è già scopo a se stessa, serve di permanente mortificazione della volontà, affinché l'appagamento dei desideri e la mollezza della vita non ritornino a eccitar la volontà, della quale ha concepito orrore la vera conoscenza»¹².

Oltre a questa rinuncia delle cose materiali, l'asceta schopenhaueriano accetta con una certa soddisfazione tutto ciò che, provenendo dall'esterno, lo mortifichi:

«Ogni sofferenza, che a lui venga dall'esterno, sia per caso, sia per altrui malvagità, è la benvenuta; e così ogni danno, ogni smacco, ogni offesa. [...] Tale onta e dolore sopporta quindi con inesorabile pazienza e dolcezza, paga senza ostentazione il male con il bene, e non tollera che il fuoco dell'ira si risvegli in lui, più che non tolleri il fuoco della brama»¹³.

Queste righe scritte da Schopenhauer indicano una sorta di asceta che è un tutt'uno con un uomo morale, depositario anzi di una moralità che, descritta in tali termini, sembra quasi che vada a delineare una sorta di precettistica cristiana guidata dall'evangelico "porgi l'altra guancia". In realtà non è individuabile nessuna radice del genere nell'intento schopenhaueriano, ciò che guida anche questa evenienza di un tale uomo morale è solo l'intento della negazione della volontà, essa, in fondo, risulta essere la vera protagonista del discorso, è di fronte

¹² *Ivi*, p. 412.

¹³ *Ibidem*.

ad essa che l'uomo può ergersi a negatore, ad annichilitore della medesima, così tutto il percorso ascetico è un percorso contro, contro la volontà appunto. Solo con la chiara consapevolezza di tale intento si può allora riuscire a comprendere il perché delle pagine estreme che seguono nel descrivere l'uomo che decide di divenire l'asceta, qui si coglie lo Schopenhauer più scomodo, lo Schopenhauer che propone qualche cosa che difficilmente potrebbe essere anche solo recepibile e divulgabile se non si tenesse in considerazione appunto l'intento che è, come detto, quello dell'annichilimento della volontà, di un suo annullamento. Alla luce di questa considerazione, che deve essere fatta rispetto alla riflessione di Schopenhauer, allora si può cercare di comprendere il messaggio più estremo che viene dato rispetto a questo concetto di ascesi:

«Come mortifica la volontà, così mortifica la sua forma visibile, l'oggettività di lei: il corpo. Scarsamente lo nutre [...] Similmente pratica il digiuno, anzi la macerazione, l'autoflagellazione, per sempre più uccidere mediante perenne privazione e sofferenza la volontà, ch'egli conosce ed aborrisce qual sorgente del proprio doloroso essere come di quello del mondo. Viene finalmente la morte [...] E la morte, come invocata redenzione, è altamente benvenuta, e lietamente viene accolta»¹⁴.

È questa un'ascesi in cui l'uomo non è protagonista di una salita verso un assoluto o verso una sfera d'essere ulteriore, questa ascesi si pone anzi come dissolutrice della realtà noumenica dell'uomo: la volontà di vivere. Come tale questa ascesi conduce per forza alla conclusione della morte come forma di massima redenzione, non c'è altra eventualità per l'uomo che come unica vera possibilità ha solo l'opposizione. Poi è noto come Schopenhauer non risulti, per sua esplicita inferenza, un propositore del suicidio quale via di salvezza per l'uomo, questo lo si può dire in maniera abbastanza netta prendendo spunto da ciò che egli stesso scrive: «Nulla si discosta tanto come l'effettiva soppressione del proprio singolo fenomeno: il suicidio. Lungi dall'essere negazione della volontà, esso è invece un atto di forte affermazione della volontà stessa»¹⁵. Ma in fondo nemmeno la morte rappresenta per Schopenhauer il momento di massimo annichilimento della volontà di vivere, in fondo finendo il singolo uomo si esaurisce un fenomeno ma la volontà di vivere permane, quindi il vero momento di contrasto che l'uomo può esplicitare rispetto alla volontà è quello dello sperimentare il dolore, ovvero ciò che più lontano sembra essere dalle intenzioni

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, p. 429.

degli uomini, tutto viene compiuto per allontanare il dolore e qui invece Schopenhauer lo va a proporre come via maestra per giungere all'unico senso che l'esistenza può concedere all'uomo: negare la volontà che domina e coercizza l'uomo.

In fondo tutto il discorso schopenhaueriano risulta essere una sorta di via di liberazione per l'individuo: la realtà che costringe e permea ogni essente, facendone una sorta di automa alla mercé della volontà, può essere sconfitta solo con quel dolore che l'uomo sembra rigettare per natura, l'accettazione di questo paradosso allora può invece rappresentare quella che può essere pensata come la via dell'autenticità, l'unica via secondo Schopenhauer. Ancora le parole del filosofo tedesco a indicare il senso di questo paradosso che l'uomo dovrebbe far proprio:

«Prossimità della morte e perdita della speranza non sono d'altronde punto necessarie per codesta purificazione prodotta dal dolore. Anche senza di quelle può, mediante grande sventura e grande dolore, la cognizione del contrasto della volontà di vivere con se medesima prodursi vigorosamente, e fare scorgere il nulla d'ogni aspirazione»¹⁶.

È in questa accettazione del dolore che Schopenhauer trova una continuità, che dovrebbe essere percorsa dagli uomini, con il cristianesimo. Le parti della dottrina cristiana che vengono prese in considerazione sono quelle relative al Nuovo Testamento e ad una certa mistica, quella che con più decisione propone un distacco netto dalla mondanità. Tutto il messaggio cristiano che può essere fatto proprio dall'uomo è per Schopenhauer quello di una moralità che rinuncia alla vacuità di un vivere determinato dagli appetiti, dalle passioni, ma anche semplicemente dal desiderare. Ecco dunque che ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, il cristianesimo acquisisce la consistenza di un messaggio etico di rinuncia perché solo attraverso questa pratica l'uomo giunge a negare la volontà, tuttavia Schopenhauer, in questo come in altri punti del suo incedere di pensiero, appare come capace di aprire degli orizzonti di riflessione ulteriore che poi però non vengono approfonditi; si legge infatti:

«Col cristianesimo meglio sviluppato possiamo poi vedere quel germe ascetico aprirsi suo pien fiore, negli scritti dei santi e mistici cristiani. Costoro predicano, oltre il puro amore, anche rassegnazione intera, volontaria, assoluta povertà, verace calma, completa

¹⁶ *Ivi*, p. 424.

indifferenza riguardo a ogni cosa terrena, morte della volontà individuale e rinascita in Dio, perfetto oblio della propria persona e assorbimento nella contemplazione divina»¹⁷.

Emerge quindi con chiarezza come l'acquisizione dei contenuti della mistica cristiana siano del tutto finalizzati all'opera di estraniamento dall'esistenza per negare appunto la volontà di vivere, allo stesso tempo però a Schopenhauer non sfugge che nella mistica del cristianesimo, pur nella sua più estraniante radicalità, vi sia una finalità che è in realtà differente da quella che lui stesso propone: la finalità è ben descritta nella citazione appena riportata, "rinascita in Dio" e "contemplazione divina" sono i contenuti della specificità della mistica cristiana, contenuti assolutamente presenti per qualsiasi forma di approssimazione all'assoluto che riguardi il cristianesimo, ma assenti, o comunque non approfonditi, nelle pagine schopenhaueriane de *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Per il filosofo tedesco, in fondo, l'assoluto, o meglio, la radice noumenica del mondo, è già svelata nel concetto di volontà di vivere, questo sembra l'assunto che non permette la riflessione verso l'ulteriorità a Schopenhauer, anche se traspare dalle righe della sua opera come vi sia la consapevolezza che per altri la sfera dell'ulteriorità dischiuda ancora contenuti che, tuttavia, lui non riesce ad indagare. Sembra piuttosto che, una volta individuati e nominati questi contenuti che portano verso la sfera della trascendenza Schopenhauer quasi si ritragga dal loro approfondimento per adoperarsi invece a riportare l'indagine ad un livello analitico sull'umano, così avviene in effetti quando, dopo aver descritto la legittimità, a sua opinione, con cui la mistica cristiana si approssima al mistero dell'esistenza, piuttosto che dedicarsi alla disamina teoretica della tensione della mistica verso l'oggetto proprio della ricerca, Dio, Schopenhauer torna ancora all'umano dedicandosi quindi ad un'opera analitica di evidenziazione delle peculiarità ascetiche che si riscontrano in maniera analoga nelle differenti culture e religioni umane, quasi ad attuare una sorta di sincretismo dell'ascetismo religioso.

In questa considerazione della consistenza noumenica che va ad assumere il pensare di Schopenhauer appare assolutamente adeguata la critica che viene mossa da Moretti-Costanzi rispetto ad una tale concezione della volontà:

«Ma in realtà la scissione che già notammo essere stata suggerita al Filosofo da un rilievo meramente empirico, non è tale da svuotare il fenomeno di un contenuto e non è

¹⁷ *Ivi*, p. 417.

tale nel senso che il *Wille*, dichiarato irrazionale in contrapposto alla pseudo-razionalità dell'empiria, esprime in sé potenziata quella ragione che si manifesta nel mondo con fatui barlumi. Il *Wille*, insomma, è un Dio suo malgrado e l'uomo, non in quanto impulso cieco e conato assolutamente irrazionale, ma in quanto attività ch'è mistione via via potenziandosi tra volere e ragione, è fatto a sua immagine e somiglianza»¹⁸.

Il rilievo critico rispetto alla volontà appare certamente pertinente, in fondo davvero Schopenhauer sembra quasi che non voglia accorgersi che, di fatto, sta parlando di una realtà che inevitabilmente dischiude la sfera del divino. Tuttavia, in questa riflessione che coinvolge quindi anche l'ambito della religione, Schopenhauer rimane capace di stabilire una separazione tra ciò che appare legittimo per la fede e ciò che invece è la specificità della filosofia. Viene infatti sostenuta una certa equivalenza tra la figura del santo e quella del filosofo che tuttavia non indica una identità, scrive infatti Schopenhauer:

«Un santo può esser pieno della più assurda superstizione, o esser viceversa un filosofo: i due si equivalgono. [...] Che il santo sia un filosofo, è tanto poco necessario, quanto poco necessario che il filosofo sia un santo: come necessario non è che un uomo bellissimo sia un grande scultore, o che un grande scultore sia pure un bell'uomo»¹⁹.

Il santo quindi ha il grande vantaggio di vivere l'allontanamento dalla vita, la rinuncia, il distacco dalla vacuità, ecco perché le vite dei santi, come dei grandi uomini sono importanti da tenere presenti come esempi. In questa capacità di mettere in atto l'annullamento della volontà consiste la considerazione che meritano le figure dei santi e dunque in tale annullamento consiste quella sorta di equivalenza che si può cogliere con la filosofia, anche se quest'ultima rimane altro, si legge infatti: «Intuitivamente invero, ossia in concreto, ogni uomo è consapevole di tutte le verità filosofiche: ma portarle nel suo sapere astratto, nella riflessione, è affare del filosofo: il quale, oltre a questo, nulla deve, nulla può»²⁰, o ancora, in maniera più esplicita, scrive Schopenhauer alla conclusione della sua riflessione sull'ascesi:

«Questi dogmi della religione cristiana, che in sé sono estranei alla filosofia, li ho qui introdotti per mostrare, che l'etica risultante da tutto il nostro sistema, e accordantesi e connettentesi in tutto con le varie parti di esso, non è punto una nuova e inaudita nella sostanza, se pur tale può parere nella sua formulazione. Essa coincide invece appieno coi

¹⁸ T. Moretti-Costanzi, *Schopenhauer*, in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 2293.

¹⁹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 414.

²⁰ *Ivi*, p. 413.

veri dogmi cristiani, ed ora anzi già in essi, sostanzialmente, contenuta e presente; così come in tutta precisione coincide con le dottrine e le prescrizioni morali, sebbene presentate anch'esse in tutt'altra forma, dei libri sacri indiani»²¹.

La specificità della filosofia quindi viene preservata nel suo carattere di astrazione, la comprensione filosofica è esplicitazione della cognizione di ciò che l'uomo intuisce ed opera, ecco perché la religione rimane altro rispetto al sapere filosofico, essa non giunge a comprendere ma piuttosto spinge ad operare, a volte in maniera coerente, verso la realtà in cui l'uomo vive. Sembra quasi che vi sia ancora un'azione di sincretismo verso la tradizione religiosa in generale da parte di Schopenhauer, così da metterla in contrapposizione alla filosofia e far risaltare quest'ultima come il livello più alto che l'uomo possiede per attuare la migliore lettura possibile dell'universo in cui vive.

Se la posizione schopenhaueriana rispetto all'asceti parte da una connotazione prevalentemente di negazione della volontà, dall'altra parte troviamo l'originalità di Bonaventura che consiste invece nel desiderio di elevazione inteso come compimento totale dell'uomo. Questa elevazione appare come la necessaria misura per il compimento dell'uomo inteso appunto come essere in cammino di redenzione. Chiaramente, come è stato detto, la prospettiva è quella di una visione che intende il mondo come disposto verso il bene, poiché proveniente dal quel bene primigenio. Tutto l'esistente quindi ha in sé la potenzialità della matrice da cui deriva, allo stesso tempo si coglie anche la limitazione dell'esistente, inficiato e reso caduco dal peccato d'origine e quindi dalla connotazione sensibile che è irrimediabilmente presente nel mondo dell'uomo. E così, pur nella limitatezza che la sfera sensibile porta in dote, ciò che Bonaventura scorge nella terrenità umana è un afflato continuativo che richiama tutta la creazione alla sua origine e alla sua destinazione: l'innalzamento verso l'assoluto.

Questa dunque è l'asceti bonaventuriana, non tanto uno sforzo di sortire dal mondo ma, al contrario, un percorso di elevazione che coinvolge quello stesso mondo che porta in sé l'effigie dell'assoluto da cui deriva. Bonaventura a più riprese in tutto l'*Itinerarium mentis in Deum* insiste su questa presenza del divino nelle cose terrene e quindi sostiene implicitamente la necessità di pensare

²¹ *Ivi*, p. 438.

queste cose materiali insieme all'uomo che abita questo mondo materiale, nella loro possibilità di redenzione. Si legge infatti: «La grandezza delle cose, poi [...] manifesta con chiarezza l'immensa potenza, sapienza e bontà del Dio trino, il quale permane in tutte le cose con la sua potenza, presenza ed essenza, benché non circoscritto da nessuna di esse»²², o ancora, vi è testimonianza di questa certezza della presenza del divino nella sfera umana quando Bonaventura dice: «Ora, lo specchio costituito dalle realtà sensibili ci consente di contemplare Dio non soltanto per mezzo di esse, come per mezzo di vestigia, ma anche in esse, in quanto Dio è in esse con la sua essenza, potenza e presenza»²³. Non si può quindi catalogare l'universo terreno umano come il luogo della semplice miseria, il mondo, portando in sé l'effigie della presenza divina tende al Creatore, quindi l'uomo è colui che deve sapere mettere in atto tale recupero del mondo.

La gran parte degli interpreti del pensiero di Bonaventura tende a mettere in evidenza questa visione del mondo come luogo della presenza seminale del Creatore; si prenda in considerazione quanto viene scritto da uno dei più autorevoli studiosi di Bonaventura, Letterio Mauro, inerentemente a tale tema:

«In breve: le tesi bonaventuriane circa l'esigenza per la *mens* di prendere atto della realtà mondana come *vestigium Dei* intendono mettere in guardia proprio da una considerazione superficiale e sbrigativa di essa. È significativo, a questo proposito, che nelle righe conclusive del capitolo I dell'*Itinerarium* il pensatore francescano richiami espressamente l'attenzione sulle conseguenze di tale atteggiamento, sottolineandone la valenza, per così dire, cosmica, quando accenna alla rivolta del mondo “contro gli insensati” che non sanno elevarsi a Dio dalla considerazione degli “splendori innumerevoli delle creature”»²⁴.

Questa dunque è l'originalità bonaventuriana. L'ascesi non è fuga, non è isolamento, si tratta di un'ascesi non dal mondo, ma del mondo. Occorre dunque cogliere quella sfera di realtà in cui si vive con occhi nuovi, degli occhi trasformati dall'esperienza di verità che l'uomo ha la possibilità di vivere. Così scrive infatti Bonaventura:

«Cieco è pertanto chi non viene illuminato dagli innumerevoli splendori delle realtà create; sordo chi non viene destato da voci tanto numerose; muto chi non è spinto a

²² Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell'anima a Dio*, cit., p. 71.

²³ *Ivi*, p. 73.

²⁴ L. Mauro, *Esercizi spirituali e filosofia medievale: l'itinerarium mentis in Deum di Bonaventura da Bagnoregio*, in AA. VV., *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, ESI, Napoli 2007, p. 277.

lodare Dio dalla considerazione di tutti questi suoi effetti; stolto chi, da tanti segni, non riconosce il primo Principio. Apri, dunque, i tuoi occhi, tendi le orecchie del tuo spirito, apri le tue labbra e disponi il tuo cuore in modo da poter vedere, sentire, lodare, amare e adorare, glorificare e onorare il tuo Dio in tutte le creature»²⁵.

E dunque l'ascesi deve essere quell'esperienza del ritorno all'edenicità, al riscorgere con occhi nuovi il mondo così come è nella sua originarietà: un mondo depositario di bellezza, un mondo fatto per essere un tutt'uno con il suo fondamento, un mondo che non si esaurisce in una servile materialità. Questo tema del superamento del mondo potrebbe essere un contenuto che crea una certa continuità con Schopenhauer, infatti anche negli scritti del filosofo tedesco è desumibile il tema del superamento del mondo come il contenuto essenziale dell'ascesi, ma è un superamento del mondo che è totalmente differente da quello auspicato da Bonaventura, infatti per Schopenhauer tale superamento deve essere effettuato solo in netta opposizione alla volontà di vivere, non vi è altra intenzione né vi è altra aspettativa dietro tale superamento, scrive infatti Schopenhauer:

«Il più alto, il più importante, il più significativo fenomeno, che il mondo possa mostrare, non è chi il mondo conquista, ma chi il mondo supera. Ossia è in verità la silenziosa, inosservata condotta di un uomo, al quale sia venuta tal conoscenza, che per effetto di lei egli getti via da sé e rinneghi quell'avidità di vivere, che tutto riempie e in tutto si agita»²⁶.

Il superamento auspicato da Bonaventura è quindi proprio altra cosa. Si tratta di un'elevazione che deve in ogni caso prevedere il recupero del mondo stesso e tale concetto rende nuovo l'uomo. Si tratta di un ritorno alla semplicità originaria, alla spontaneità che solo la dimensione sapida del sentire riesce a rivelare. Non servono le categorie della scienza per stabilire cosa sia vero e cosa sia falso, quando la purezza del pensiero dona il senso. La rigenerazione dell'uomo è anche una rigenerazione del mondo, così l'ascesi diviene la via attraverso la quale l'uomo va a compiersi integralmente, Bonaventura diventa ancora più esplicito nel delineare come tutta la creazione sia orientata a questa rinascita nel ritorno al Principio:

²⁵ Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell'anima a Dio*, cit., p. 73.

²⁶ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 416.

«Esse sono vestigia, immagini, spettacoli posti dinanzi a noi, per contuire Dio, e segni donati da Dio stesso. Esse sono modelli, o piuttosto copie di essi, poste dinanzi a menti ancora rozze e legate alle realtà sensibili, affinché, mediante le realtà sensibili che vedono, siano elevate alle realtà intelligibili che non vedono, così come mediante un segno si è condotti alle cose da esso significate. [...] Ogni creatura infatti, è per natura un'immagine ed una similitudine dell'eterna Sapienza»²⁷.

E tale rigenerazione è un innalzamento che ha come soggetto la coscienza ed è proprio il tema della grande riabilitazione attuata da Bonaventura nei confronti della coscienza ciò che di più originale emerge dal discorso del filosofo medievale e che in un certo modo può far evidenziare una sorta di continuità tra Schopenhauer e il Dottore serafico: l'uscita dallo gnoseologismo, l'uscita da uno scientismo che permette di rendere dignitoso da pensare solo ciò che è quantificabile; sia Bonaventura che Schopenhauer riabilitano di fatto il sentire della coscienza, quel sapere che non poggia unicamente sulle categorie conoscitive esperienziali, ma che invece riesce a far oltrepassare il momento del qui ed ora per guardare a ciò che risulta desumibile solo con lo sguardo del pensiero. Bonaventura poi aggiunge a questo recupero della dimensione sapienziale della coscienza la peculiarità di un pensiero che non divide più ragione e fede, che non colloca la fede al di fuori della ragione, ritenendola un'esperienza personale. Marco Moschini esplicita in molti dei suoi lavori questa peculiarità bonaventuriana che deve essere considerata come parametro di originalità nella ricezione del pensiero del Dottore serafico:

«Allora non si tratta di una mistica intesa come potenza un po' straordinaria e un po' esotica di qualche fortunato; ma la via mistica viene colta qui come dimensione potente di una ragione purificata e che nella sua purezza ha tacitato ogni voce estranea alla sua natura; una ragione che purifica se stessa da ogni scoria e si dona, nella sua originaria trasparenza; una ragione umile, non unilaterale e onnicomprensiva; una ragione resa forte tanto da anteporsi alla scienza che gonfia come disse il grande Dottore dell'Avellana»²⁸.

Con Bonaventura la fede è nella *mens*, perché l'*intelluctus* diventa *intellectus fidelis*. Tale unificazione decisiva della fede e del pensiero, nella dimensione sapienziale dischiusa dalla coscienza, deriva ed è anche giustificata dalla

²⁷ Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell'anima a Dio*, cit., pp. 89-91.

²⁸ M. Moschini, *Cristo nella spiritualità sofica del francescanesimo in san Bonaventura*, in AA. VV., *Filosofare in Cristo. Atti del Convegno, Perugia 17 – 19 giugno 2005*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Arti tipografiche toscane, Cortona 2007, p. 322.

considerazione che Bonaventura sviluppa rispetto alla coscienza che rappresenta l'unica vera via che apre alla possibilità dell'ascesi. Ci si trova così di fronte al punto di assoluta originalità della filosofia bonaventuriana che conduce a considerare il pensiero del Dottore serafico una mistica, nel senso più originale della parola: un linguaggio che apre all'ulteriorità. A questo punto però occorre anche dire che la coscienza non può essere considerata nell'opera di Bonaventura come una facoltà neutrale, non è la fredda ragione del razionalismo, non è la strumentale mente della modernità, non è l'intelletto della retorica e della dialettica. Parlando di *intellectus fidelis* si ipostatizza una facoltà che diviene via per un percorso che va a compiersi nella dimensione della fede. La questione che però a tale punto deve essere affrontata da Bonaventura è relativa a come la fede stessa sia in grado di essere sapienziale.

Ci si deve chiedere in definitiva come una coscienza che si scopre disposta pneumaticamente a fare un percorso di risalita, di elevazione, come si è appunto detto, possa concludere il percorso stesso e trovare realmente il traguardo dell'*apex mentis*. La questione verte tutta sul come possa essere appagata una tensione che si rivolge ad un principio infinitamente altro rispetto al creato stesso, visto che ne è fondamento e quindi anche creatore. Ci si trova di fronte a quella che potrebbe essere evidenziata come una sorta di paradossalità logica, visto che si deve spiegare quale sia la strada che permette, concretamente, che il percorso di elevazione auspicato dall'uomo, autenticamente sentito, strenuamente voluto, non si riveli solo un desiderio irraggiungibile, vista la differenza qualitativa incolmabile tra uomo e Verità, tra uomo e Dio. E forse proprio la filosofia di Bonaventura cerca di essere esplicativa nel riuscire ad unire ciò che la storia della filosofia ha teso a dividere, Bonaventura cerca di giungere con il pensiero e con la fede uniti insieme a dare la risposta definitiva che la filosofia ha forse sempre avuto timore di dare; se si vuole risolvere il paradosso logico della possibilità di coniugare l'infinita differenza di uomo e Dio, per dare quindi concretezza all'ascesi, si deve per forza giungere all'assunto che l'elevazione per l'uomo sia possibile solo se si procede attraverso un mediatore, ovvero solo in virtù di una presenza che manifesta l'assoluto, questa presenza è per Bonaventura il Cristo. Egli è la *persona Dei* ed è quindi quella verità che l'uomo riesce a cogliere con tutta l'immediatezza e la certezza di cui si ha bisogno per esser sicuri della verità che si disvela nell'attimo. Cristo allora rappresenta quella verità che la filosofia ha sempre ricercato e che in realtà è sempre stata davanti all'uomo.

La possibilità della redenzione è chiaramente attribuita allo sforzo che l'uomo compie unitamente all'azione della presenza del Cristo, Bonaventura è molto chiaro in proposito: «La nostra anima non sarebbe stata in grado di sollevarsi perfettamente da queste realtà sensibili fino a contuire sé e la Verità eterna in se stessa, se la Verità, assunta forma umana in Cristo, non fosse divenuta scala che ripristina quella precedente, che era stata spezzata in Adamo»²⁹. L'ascesi è resa quindi possibile dal Cristo ed essa corrisponde ad un recupero dell'edenicità che l'uomo ha perduto, la prospettiva di una condizione di beatitudine appare quindi sperimentabile anche nel tempo della vita terrena dell'uomo. Cristo è dunque questa verità che si rivela, che si offre come dono all'uomo. Cristo può essere inteso come la possibilità della realizzazione dell'uomo come un ente intelligibile e non solo come semplice essere animale; Cristo rappresenta la possibilità per tutti gli uomini, anche i più semplici e insipienti di poter esperire la verità; Cristo è la concretizzazione della redenzione; Cristo è la certezza della bontà che l'uomo può riuscire ad essere procedendo oltre il proprio personale tornaconto; Cristo è la contemplazione estetica dell'esistenza che l'uomo giunge a vivere in quei momenti in cui riesce ad ergersi dall'inabissamento dei quotidiani affari empirici; Cristo rivela tutta l'immensità del significato della vita, disvela dunque il senso che ha l'essere qui ed ora per ciascuno. Cristo non è un astratto concetto o un mero termine che serve a categorizzare un contenuto altrimenti difficilmente catalogabile. Cristo è costitutivamente persona ed è per Bonaventura la persona che risponde a ciò che la filosofia ha sempre cercato, Egli è dunque quella verità che la filosofia ha quasi sempre avuto davanti a sé, ma che non ha saputo riconoscere.

Bonaventura si fa dunque autorevole portavoce della sapienzialità che deriva dal Cristo e sa scorgere così questa dimensione veritativa come concretamente presente nella vita dell'uomo, visto che la divinità del Cristo non limita la possibilità della relazione dell'uomo con lo stesso Cristo, ma anzi è proprio l'assoluto che si mette in relazione dialogica con l'umanità permettendole così l'innalzamento. Questa dimensione veritativa non è da considerare una prerogativa riservata ad una cerchia di sapienti o destinata solo a coloro che esercitino la filosofia, essa è una conquista possibile davvero per tutti. La filosofia ha il compito di delucidare, comprendere e spiegare il processo di pensiero che interessa, attraverso la *mens*, tutta la persona. Per Bonaventura il passaggio decisivo per l'innalzamento mistico con l'assoluto viene compiuto dalla Grazia

²⁹ Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell'anima a Dio*, cit., p. 107.

divina tramite il Cristo, solo Lui rende possibile il recupero della mondanità autentica dell'uomo, altrimenti non vi sarebbe elevazione possibile, non vi sarebbe recupero di se stessi, non vi sarebbe possibilità di autentica compiutezza se l'assoluto non entrasse nel piccolo mondo umano e non si facesse concretamente presente. Questa concezione cristocentrica che si evidenzia nell'*Itinerarium* è, di fatto, una delle originalità che si possono desumere dalla lettura dello scritto bonaventuriano; un autorevole interprete come Letterio Mauro indica tale peculiarità:

«In esso viene infatti ribadita innanzitutto la funzione mediatrice del Cristo nell'itinerario che, a partire dal mondo sensibile, conduce l'uomo a Dio [...] Tale *imitatio Christi*, proposta peraltro (a eccezione appunto delle stimmate, che costituiscono il *proprium* di Francesco) a ogni cristiano, equivale poi a conformare la vita umana all'archetipo eterno, fattosi concretamente presente appunto nella vicenda del Verbo incarnato. Quest'ultima si configura, in altre parole, come il paradigma sia dell'itinerario a Dio in cui si traduce la vita dell'uomo, sia delle relazioni che quest'ultimo è chiamato a istituire con gli altri, col mondo, con Dio»³⁰.

Allo stesso modo, un altro autorevole interprete del pensiero bonaventuriano, Maurizio Malaguti, si esprime in maniera analoga rispetto all'impianto cristologico che è evidenziabile in tutta l'opera del Dottore serafico:

«La verità non è data da una "*rectitudo*" che riguardi soltanto la perpendicolarità della visione delle cose esteriori, ma è data dalla perpendicolarità del nostro esistere al cospetto di Dio grazie all'assimilazione al Cristo, punto di incontro tra la finitezza e l'indegnità dell'uomo da un lato e l'infinita perfezione divina dall'altro. Cristo si offre quale *Medius* in quanto porta a compimento l'illimitata volontà di salvezza del Padre nei confronti di tutti gli uomini»³¹.

La vera peculiarità del Cristo è proprio la sua presenza, il giungere nel quotidiano qui ed ora per far vivere all'uomo quell'altezza che sente propria: «Dunque, se vogliamo tornare a fruire della Verità, come nel paradiso, è necessario entrare in essa per mezzo della fede, della speranza e della carità di Gesù Cristo, Mediatore tra Dio e gli uomini»³², solo attraverso questo mediatore

³⁰ L. Mauro, *Prospettive filosofiche cristologiche nell'età medievale: Bonaventura e la cristologia filosofica*, in «Rosmini studies», II, 2015, pp. 112-113.

³¹ M. Malaguti, *L'intellectus fidelis secondo San Bonaventura*, in «Doctor Seraphicus», XLVI, 1999, p. 84.

³² Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell'anima a Dio*, cit., p. 109.

è possibile giungere là dove l'uomo con le sue sole forze non potrebbe arrivare: «In questo passaggio, Cristo è “via e porta”, Cristo è scala e veicolo»³³. Grazie a questa opera di mediazione del Cristo avviene l'ascesi e si compie così quel rapimento mistico che conduce l'uomo ad uno stato di prossimità con l'assoluto che non è descrivibile con le categorie umane, ma che resta invece solo tratteggiato; questa, dunque la condizione indicibile dell'ascesi, quella condizione sperimentata proprio da colui che più di tutti è stato capace di approssimarsi al Cristo, Francesco, l'*alter Christus*, che proprio sul monte della Verna vive l'esperienza dell'unione mistica con l'assoluto:

«Questo passaggio fu mostrato anche al beato Francesco, quando nel rapimento estatico della contemplazione sulla vetta del monte gli apparve il Serafino dalle sei ali [...] Qui, egli compì il passaggio a Dio, per mezzo del rapimento estatico della contemplazione [...] In questo passaggio, però, perché esso sia perfetto, è necessario che tutte le attività intellettuali siano lasciate da parte e che il culmine dell'affetto si porti e si trasformi interamente in Dio [...] Per giungere a questo stato, niente può la natura e poco il darsi da fare; bisogna, quindi, concedere poco alla ricerca e moltissimo alla compunzione; poco al linguaggio esteriore e moltissimo alla letizia interiore; poco alla parola e allo scritto e tutto al dono di Dio [...] Se, poi, ti domandi come ciò avvenga, interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelligenza; il gemito della preghiera, non lo studio e la lettura [...]. Cristo accende questo fuoco nell'impeto amoroso della sua ardentissima passione»³⁴.

Di fronte al mistero dell'assoluto si apre lo spazio del silenzio, il messaggio di Bonaventura è quello di chi sa fin dove l'uomo può giungere, il percorso che la filosofia indica è quello che si compie nell'unione di pensiero e fede, poi l'innalzamento nell'assoluto viene attuato attraverso una forza che non è più umana e se il percorso inizia con l'adesione a Cristo, il percorso si compie anche nell'adesione al Cristo, ecco l'origine e la vetta della strada di redenzione dell'uomo. Chiaramente la distinzione rispetto all'aspettativa ascetica schopenhaueriana è netta: per il filosofo tedesco l'ascesi non ha, come si è visto, un epilogo di compiutezza mistica ma, forzando un'interpretazione che voglia andare oltre la negazione, può comunque essere riscontrabile una sorta di innalzamento coscienziale, ove con tale termine si intenda la capacità di ergersi al di sopra del normale fluire della mondanità in cui l'uomo è immerso, ma oltre questo, altra possibilità di raggiungimento di una integrità e di una autenticità

³³ *Ivi*, pp. 141-143.

³⁴ *Ivi*, pp. 143-147.

originaria non vi è. Significativo, a questo punto, è guardare a come quella che risulta essere la vera chiave di volta del pensiero ascetico bonaventuriano, che è appunto la figura del Cristo, sia in realtà trattata anche da Schopenhauer, ma con esiti molto differenti.

Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* il filosofo tedesco concepisce il cristianesimo, come si è già visto, come una dottrina depositaria di un valore simbolico e morale per indicare la via della negazione della volontà di vivere, così è naturale che il fondatore di tale religione, il Cristo, debba essere anch'esso preso in considerazione. L'attenzione alla figura del Cristo è però ridotta in Schopenhauer a una considerazione di un semplice simbolo: Cristo rappresenta con la sua storia e con il suo insegnamento la massima personificazione dell'opposizione alla volontà di vivere, ma non si va oltre una concezione che al massimo può essere considerata meramente didattica, quasi pedagogica nel donare il significato della negazione che l'uomo deve opporre alla forza cieca della volontà, scrive infatti Schopenhauer:

«Sicuramente la dottrina del peccato originale (affermazione della volontà), con quella della redenzione (negazione della volontà), è la gran verità che forma il nocciolo del cristianesimo; mentre il rimanente è il più delle volte una veste e un velo, o un accessorio. Quindi Gesù Cristo va sempre preso in generale come simbolo, o personificazione, della negazione della volontà di vivere; e non già individualmente sia nella sua storia mitica, com'è negli Evangelii, sia nella storia presumibilmente vera, che serve a quella base. Né l'una né l'altra appagherebbe facilmente appieno. Questo non è che il tramite per salire a quella concezione: tramite ad uso del popolo, che domanda sempre qualcosa di materiale»³⁵.

Molte le differenze, dunque, che emergono nel confronto di due concezioni dell'ascesi di autori così lontani temporalmente e anche teoreticamente. Se è stato sottolineato come vadano ad incidere molto sul concetto di ascesi le differenti concezioni della realtà, va anche sottolineato che una similarità è certamente riscontrabile nel momento in cui nasce l'esigenza dell'ascesi, in entrambi i filosofi l'ascesi assume i contorni di una esigenza coscienziale, quella rivalutazione della coscienza che è stata effettuata nella comprensione di Bonaventura ed è stata indicata come una delle originalità del sentire bonaventuriano, deve ora essere in un certo modo colta anche nel pensiero Schopenhaueriano.

³⁵ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 436.

Per il filosofo tedesco, in realtà, verrebbe più semplice cogliere questo motivo coscienziale del pensare se si facesse riferimento alle opere della giovinezza, in tali scritti infatti si nota in maniera immediata come il salto coscienziale sia denotato dalla distinzione tra coscienza empirica e miglior coscienza, a indicare quindi come vi sia il chiaro riferimento ad una duplice dimensione d'essere a cui l'uomo può appartenere: da un lato quella del semplice conoscere empirico, dall'altro quella del sentire della coscienzialità. Edoardo Mirri sottolinea come questa possa essere la chiave di lettura per comprendere gli scritti giovanili di Schopenhauer e così, in un certo modo, si possa indicare una continuità con Bonaventura:

«Tra i due “lati” – come Schopenhauer li chiama – o meglio tra i due livelli della coscienza, insomma tra la “migliore coscienza” e la “coscienza empirica” non vi è per Schopenhauer relazione alcuna. [...] I due livelli della coscienza restano, malgrado essa, estranei e contrapposti l'uno all'altro. E come non v'è passaggio dalla “miglior coscienza” alla “coscienza empirica”, così in quest'ultima non v'è motivo di ascesa alla prima»³⁶.

Dall'altra parte però sempre seguendo l'interpretazione di Schopenhauer attuata da Mirri, occorre sottolineare come negli scritti giovanili il concetto di asceti sia trattato in maniera meno diretta rispetto a quanto avviene invece nel momento in cui si attua la svolta sistematica in Schopenhauer con la redazione de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, così infatti scrive Mirri:

«Si vuol dire che ciò che il giovane Schopenhauer aveva indicato come “nulla”, la vita e la sua volontà, il voler vivere, lo Schopenhauer “sistematico” dichiara invece “cosa in sé”: il mondo “è” volontà; sicché il processo di asceti che il giovane Schopenhauer delineava positivamente come riconoscimento della nullità del nulla e attingimento perciò della realtà del reale, lo Schopenhauer “sistematico” [...] non può che delineare “in negativo”, come negazione del reale»³⁷.

Tale specificazione vuole quindi essere un tentativo di trovare una continuità con la tensione coscienziale che traspare dalle pagine di Schopenhauer e che permette di trovare una similarità con l'impostazione bonaventuriana. Come del resto una continuità tra due tanto differenti forme di asceti è comunque riscontrabile nella condizione umana da cui prende avvio l'asceti: in entrambi gli

³⁶ E. Mirri, *Saggio introduttivo*, in A. Schopenhauer, *La dottrina dell'idea*, a cura di E. Mirri, Armando editore, Roma 1999, p. 22.

³⁷ *Ivi*, pp. 18-19.

autori la situazione di differente incompiutezza fa da prodromo per l'avvio della ricerca di una miglior coscienza, da qui emerge il bisogno dell'ascesi. Questa condizione di incompiutezza è certamente differente nei due autori, come è stato specificato in Schopenhauer prevale il senso di smarrimento e l'impossibilità di giungere ad una condizione di elevazione nel sovrasensibile, contrariamente a quanto prospetta Bonaventura, il quale scorge nella dimensione sovrasensibile che appartiene all'uomo la destinazione autentica a cui ogni vivente è chiamato.

Ma, procedendo oltre queste, che possono apparire come semplici univocità tra i due filosofi, occorre poi soffermarsi su una certa reticenza che si può leggere in Schopenhauer nell'approfondire delle tematiche che in realtà accenna ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Tali tematiche in realtà lo avvicinano ancora più ad una riflessione prossima ai contenuti esposti da Bonaventura, ma alla fine però non vengono mai analizzate in maniera esaustiva. Si tratta di un'attenzione particolare che Schopenhauer dedica all'esame dell'ascesi come una rigenerazione, in questo passaggio il filosofo tedesco ha ben presente come per la Chiesa cristiana l'azione rigenerativa venga compiuta dalla grazia e l'uomo in questo percorso escatologico va comunque ad assumere un ruolo attivo in quanto stimola l'intervento della grazia attraverso la propria libertà che appunto lo pone in continuità con la stessa azione di innalzamento. Questa modalità di approccio al mistero che si cela dietro l'esistenza umana viene ridotta da Schopenhauer ad una semplice simbologia che dona speranza all'uomo, quando invece la speranza dovrebbe essere negata perché l'unica realtà dell'uomo è quella di essere coercizzato dalla volontà di vivere e così l'unica forma di ribellione possibile consiste nella negazione di tale volontà. Tuttavia Schopenhauer riconosce un valore alla mistica e quindi al tentativo di spogliarsi della mondanità per aver poi accesso alla sfera dell'ulteriorità, certo poi per Schopenhauer tale sfera rimane illusoria, ma tuttavia in tale passaggio il filosofo appare piuttosto sbrigativo, quasi che non voglia confrontarsi con un contenuto che potrebbe aprire lo spazio a qualche cosa di ulteriore rispetto all'unica realtà noumenica da lui individuata nella volontà di vivere. Scrive infatti il filosofo tedesco:

«E poiché in conseguenza di codesta azione della grazia l'intero essere dell'uomo viene dalle fondamenta trasformato e convertito, sì ch'egli più nulla vuole di quanto finora con tanta forza voleva, e quindi è in lui veramente quasi un uomo nuovo sorto al posto dell'antico, la Chiesa chiamò rigenerazione quest'effetto della grazia operante. Quel ch'essa chiama uomo naturale, a cui nega ogni capacità di bene, è appunto la

volontà di vivere; la quale va negata, se si vuole aver redenzione da una esistenza com'è la nostra. Dietro la nostra esistenza si cela invero qualche altra cosa, che si fa a noi accessibile sol quando abbiamo rimosso il mondo da noi stessi»³⁸.

In fondo Schopenhauer ha ben chiaro l'impianto del cristianesimo, ha chiaro l'intervento della grazia e il protagonismo che viene attribuito all'assoluto nell'azione salvifica dell'uomo, ma allo stesso modo non riesce a scorgere quell'oltre che invece è ben chiaro a Bonaventura; l'ultima frase della citazione sembrerebbe lasciare spazio ad una qualche ulteriorità, ma in realtà si tratta di una sorta di frase sibillina, che tende ad avvalorare il suo concetto di ascesi, volto all'abbandono del mondo per negare la volontà di vivere, piuttosto che a indicare un indefinito orizzonte in cui vada a stagliarsi uno spazio per un'ulteriorità. Tuttavia una certa sospensione interrogativa su questo non detto può anche rimanere, come interesse verso un contenuto degno di ulteriore approfondimento, sempre però tenendo conto di quanto per Schopenhauer tutto il movimento religioso rimanga un qualche cosa che istruisce moralmente l'uomo, piuttosto che indicare reali vie di verità. In fondo la conclusione del *Libro quarto* de *Il mondo come volontà e rappresentazione* dice veramente tutto riguardo ad una concezione del reale piuttosto netta in Schopenhauer:

«Noi vogliamo piuttosto liberamente dichiarare: quel che rimane dopo la soppressione completa della volontà è invero, per tutti coloro che della volontà ancora son pieni, il nulla. Ma viceversa per gli altri, in cui la volontà si è rivolta da se stessa e rinnegata, questo nostro universo tanto reale, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee, è – il nulla»³⁹.

Edoardo Mirri sostiene come questa ultima pagina del *Libro quarto*, che qui si è citata, possa essere considerata come cifra dell'autentico Schopenhauer, che sarebbe comunque meglio comprensibile negli scritti della giovinezza: lo Schopenhauer che individua nella vuotezza del mondo inteso nella sua apparenza, data dalle categorie conoscitive, il luogo del nulla; appunto questa ultima pagina citata andrebbe ad avvalorare di nuovo questa visione coscienziale della realtà:

«Solo l'ultima sublime pagina del Mondo come volontà e rappresentazione può offrire scioglimento a questo intrigo teoretico nato dall'indicazione dell'“in sé” del “mondo”

³⁸ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 435.

³⁹ *Ivi*, p. 442.

nella “volontà”: solo che si legga (ed è forse l’unica lettura consentita) che quel “mondo” della “volontà” è in verità un “nulla”, questo mondo “con tutti i suoi soli e le sue vie lattee”; e che su questo accorgimento si leva, come unico e “certo Vangelo”, l’eternità dell’idea. Allora la filosofia della “migliore coscienza” torna a ripresentarsi come unica e vera filosofia dello Schopenhauer: come coscienza della nullità del vivere e della sua “volontà”, e come coscienza a un tempo della nullità del vivere e della sua “volontà”, e come coscienza a un tempo della verità “in sé” eterna e immutabile dell’“idea”»⁴⁰.

Questa dunque l’autorevole linea interpretativa di Mirri che invita a collocare il concetto di volontà nella originaria intenzione di Schopenhauer. Anche tenendo presente questo indirizzo interpretativo, sembra che comunque vi sia un abisso incolmabile tra le ascesi che qui si mettono a confronto. E per segnare questo distacco che qui si è cercato di spiegare vale la pena forse di prendere un ultimo brano scritto da Schopenhauer in cui viene citato proprio Bonaventura, scrive così il filosofo tedesco:

«In modo particolarissimo va qui ricordata la vita di san Francesco d’Assisi, vera personificazione dell’asceti, e modello di tutti i monaci mendicanti. La vita di lui, descritta dal suo contemporaneo, alquanto più giovane, e celebre anche come filosofo scolastico, san Bonaventura, è comparsa recentemente in nuova edizione...»⁴¹.

Certamente questo passo è significativo perché forse proprio qui Schopenhauer lascia spazio per l’interpretazione del non detto, il categorizzare san Francesco come personificazione dell’asceti deve significare che con il santo di Assisi si ha senza dubbio la massima esemplificazione del rifiuto della mondanità, ma allo stesso tempo, Francesco è guidato da una profonda fiducia proprio in quel mondo che per Schopenhauer deve essere superato, allora perché proprio lui rappresenta la massima personificazione dell’asceti? Questo, forse, il passaggio che meglio può mettere in risalto una certa indecisione che davvero è riscontrabile solo in alcuni passaggi dell’incedere di pensiero schopenhaueriano, il riferimento a Francesco può rappresentare una aporia in questo senso che avvalora il fatto che lo spazio dell’ulteriorità sia comunque in un certo modo meditato da Schopenhauer, anche se non viene esplicitato. Un ultimo rilievo va poi fatto sul riferimento a Bonaventura nella citazione, ecco nell’Ottocento per Schopenhauer Bonaventura è il biografo di Francesco e un esponente della

⁴⁰ E. Mirri, *Un concetto perduto nella sistematica schopenhaueriana: la “migliore coscienza”*, in E. Mirri, *Pensare il medesimo*, a cura di F. Valori e M. Moschini, ESI, Napoli 2006, p. 385.

⁴¹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 415.

filosofia scolastica, c'è poco altro da aggiungere se non che davvero vi deve essere la consapevolezza che l'opera di Bonaventura ha cominciato ad essere compresa nella sua originalità solo a partire dal Novecento e appare oggi più che mai depositaria di contenuti che possono essere meditati.

In conclusione, questo confronto, che è stato condotto tra due autori così diversi che si sono entrambi concentrati sul tema dell'ascesi, porta a interrogarsi su come una modalità di approccio alla sfera dell'assoluto possa essere meditata in maniere così eterogenee. Se infatti è stato detto che la similarità che si è potuta riscontrare verte tutta sul tema della coscienzialità che funge da sfondo e da riferimento al discorso di entrambi i filosofi, dall'altro lato è poi l'impianto teoretico che guida la visione del reale che conduce i due pensatori a dover concedere all'ascesi ruoli profondamente differenti e apparentemente inconciliabili. Questa irriducibilità, che svolge il ruolo di cifra per questo azzardato connubio che qui è stato presentato, forse può essere in un certo qual modo colmata solo vedendo la due modalità descritte di ascesi nella loro complementarità, ognuna delle due disvela un lato della realtà: quella che non riesce a scorgere una dimensione di ulteriorità e quella che invece la deve presupporre con ogni facoltà presente nell'uomo. L'una potrebbe compensare l'altra, a questo punto. E se si vuole percorre una tale strada, allora, la via da seguire può essere indicata dalla riflessione di Teodorico Moretti-Costanzi, colui che ha preso a propria ispirazione entrambi i filosofi e ha assolto al difficile compito di coniugare nel proprio pensiero gli stimoli ricevuti dai due autori. Per il filosofo umbro il risultato è consistito in un percorso di pensiero che è partito dalle sollecitazioni schopenhaueriane e che ha raggiunto un proprio compimento con l'esperienza della lettura di Bonaventura. Così l'ascesi descritta da Bonaventura per Moretti-Costanzi ha avuto il merito di saper compensare quell'impossibilità di scorgere l'ulteriorità di Schopenhauer, solo così si riesce ad orientare l'ascesi verso un qualche cosa di alto, di grande, solo così si conduce l'uomo alla strada del compimento. Per Moretti-Costanzi infatti, la via percorsa con Schopenhauer, pur nell'inevitabile fascino che accompagna tale cammino, porta ad un'ascesi che in realtà mai sarà autenticamente tale:

«Se oltre l'uomo non esistesse una realtà assoluta, onnicomprensiva, capace di imporsi con un'iniziativa propria (la Grazia) all'esperienza ed annullarne i limiti, l'oltrepassamento sarebbe impossibile, poiché l'esperienza, in tal caso, esaurirebbe il reale. [...] E qui il lettore vorrà comprendere e giustificare la riluttanza da me dimostrata nel distinguere il grado dell'amore verso il prossimo da quello dell'asceti, giacché nella dottrina dell'asceti v'è il fallimento del Filosofo nei rapporti del suo vero se stesso: fallimento da cui è necessario prescindere ai fini di una comprensione che sia insieme inveramento»⁴².

La realtà descritta da Schopenhauer esaurisce tutta l'esistenza dell'uomo, questa dunque è l'unica verità a cui si giunge, ed ecco che allora quella grazia che anche Schopenhauer, come è stato evidenziato, scorge, in particolare nella dottrina cristiana, non potrebbe in nessuna maniera essere messa in atto se il reale è appunto quello descritto da Schopenhauer. Questo dunque è il motivo per il quale Moretti-Costanzi attua quella che è la sua consueta, o meglio propria del suo modo di interpretare i classici della storia della filosofia, opera di interpretazione correttiva dei suoi autori di riferimento. Anche Schopenhauer, dunque, nella originale considerazione morettiana è fatto oggetto di una interpretazione che comporta una sua correzione, affinché il suo pensiero divenga veramente compiuto agli occhi di Moretti-Costanzi. Così Schopenhauer viene visto come colui che insieme conduce verso il nulla ma, allo stesso tempo, lascia aperto all'orizzonte la possibilità indefinita di un qualche cosa di ulteriore. E la correzione definitiva di Schopenhauer avverrà in Moretti-Costanzi proprio attraverso Bonaventura. Il pensiero schopenhaueriano per Moretti-Costanzi rischia di condurre ad un indefinito nulla, ma tuttavia, allo stesso tempo nella visione morettiana, Schopenhauer riesce suo malgrado a lasciare comunque aperto lo spazio ad una indefinita ulteriorità; così scrive infatti il filosofo umbro nell'ultima pagina della sua opera dedicata a Schopenhauer:

«La virtù, l'amore che con accenti tanto nobili Schopenhauer aveva proclamato estranei a questo mondo di miserie, cadono allora dal Paradiso e si stabilizzano sulla terra a costruire la scala dei mezzi recante alla stasi nirvanica la solitudine umana. E per questa non potrà esservi né redenzione, né rimedio: al limite estremo del sentiero impervio per cui si trascina il gemente, altro non si trova difatti che l'eterna infinità del suo vuoto: il nulla. Schopenhauer raccomanda di discacciare la sinistra impressione, di vincere in noi il fanciullo timoroso della tenebra; mentre però, suo malgrado, non può esimersi dal guardare atterrito la nebbia funerea che ondeggia come ultimo termine in fondo alla virtù, con la luce di questa, ancora una volta, la squarcia e la dissipa. Come il

⁴² T. Moretti-Costanzi, *Schopenhauer*, cit., p. 2314.

Petrarca nell'ultimo canto, vede allora distendersi nei cieli liberati dall'universo che va in frantumi e si dissolve per tutto il giro dei suoi astri, lo splendore di Dio «...*diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstrassen-Nichts*»⁴³.

Certo, è poi con Bonaventura che l'asceti trova il compimento che Moretti-Costanzi cerca: l'asceti di Bonaventura è esattamente il concetto che Moretti-Costanzi intende ripresentare nel suo percorso di pensiero quale vertice della possibilità del pensare. L'asceti bonaventuriana è l'apice che la *mens* può raggiungere e allo stesso tempo non implica una fuga dal mondo. L'asceta allora è colui che compie il percorso di vera scoperta del Sé, di vera consapevolezza dell'essere persona. Il concetto di persona indica l'uomo nella sua struttura interiormente trinitaria, *esse, nosse, velle*, ma allo stesso modo fa emergere l'ineludibile struttura relazionale che ogni vivente umano possiede; ogni persona è infatti nel mondo, questa è l'imprescindibile realtà, questa è la concretezza percepita da ogni uomo come inesauribile verità esistenziale. Assodata questa collocazione mondana della persona e colta la necessità dei molti per scorgere il senso di un esistere, ecco allora che la persona trae per forza il significato del proprio essere da queste coordinate esistenziali. Allo stesso tempo però, nel momento in cui, sempre seguendo San Bonaventura, la persona si coglie come una sostanzialità che ha la possibilità di cogliere la realtà con due differenti modalità di relazione con la realtà, la *cognoscentia* e l'*intellectus*, ecco allora che si apre per l'uomo la possibilità del compimento, il compimento autentico, la vera possibilità di innalzarsi verso quella meta che il pensiero indica e che soprattutto la coscienza sente.

Il debito morettiano con Bonaventura verte poi tutto sulla figura del Cristo, Egli è la massima espressione della verità che si può comprendere. A Bonaventura viene riconosciuto da Moretti-Costanzi il grande merito di aver esaurientemente colto questa sapienzialità che deriva dal Cristo. Si può anche affermare che questa centralità filosofica del Cristo rappresenti forse ciò che maggiormente emerge dagli scritti morettiani dedicati al Dottore serafico, soprattutto nelle opere degli anni Settanta, che ricadono proprio nel periodo decisivo della meditazione morettiana sulla sua originale dottrina del Cristianesimo-filosofia. Così infatti Moretti-Costanzi riconosce tale grande merito a Bonaventura:

⁴³ *Ivi*, p. 2316.

«Pertanto si ripropone spontanea, in tutto il suo significato, l'affermazione di S. Giustino, giunto per strada filosofica a compiersi, quale filosofo, nel Cristianesimo. La vera sapienza, la vera filosofia è Cristo. Cristo è la mia filosofia. Ritengo si possa sostenere che S. Bonaventura raccolga l'affermazione di Giustino e che, nell'appropriarsela, venga a chiarirla nell'insieme del suo pensiero genuino in questo modo: soltanto in Cristo rivelatore c'è la *sofia* dove, una volta rivelatomi per quello che sono veramente e debbo essere, posso qualificarmi come *filosofo*. [...] Comunque: è la filosofia di Bonaventura Gesù Cristo senza del quale, come Agostino stesso aveva insegnato, non vi può essere filosofia vera, pure che Gesù Cristo resti intelligibile, dichiaratamente, solo da parte della Fede»⁴⁴.

E questa mediazione del Cristo che permette l'innalzamento è davvero ciò che rimane infinitamente distante tra questa concezione di ascesi e quella di Schopenhauer, ecco dunque il distacco irriducibile, ecco la difficoltà a poter leggere un innalzamento in Schopenhauer, tale innalzamento così rimane tra le righe di ciò che non può esser detto.

⁴⁴ T. Moretti-Costanzi, *L'attualità di San Bonaventura nel "Cristianesimo-filosofia"*, in T. Moretti-Costanzi, *Bonaventura*, a cura di M. Falaschi, Armando editore, Roma 2003, p. 105.