



Il tema della luce in alcuni testi di Sant'Agostino e di San Bonaventura

Amador Pedro Barraji3n, L.C.

Intervento al Convegno internazionale «Fiat Lux – Let there be Light!», un evento UNESCO per l'Anno Internazionale della Luce, Universit3 Sapienza di Roma – Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma, 2-5 giugno 2015.

«Fiat lux»! Questa espressione biblica tratta dal capitolo primo del libro della Genesi al versetto 3 3 anche il titolo scelto per questo Convegno nell'ambito dell'Anno internazionale della luce. Si tratta di un versetto breve ma denso di significato: «Dixitque Deus: fiat lux. Et lux facta est». Il Signore d3 un ordine perentorio attraverso la sua parola creatrice affin3 ch3 la luce sia creata: «fiat lux». Con la sola sua parola Dio crea la luce, la prima fra le opere da Lui create. Ma di quale luce si tratta? Quale significato attribuire a questa particolare azione-comando di Dio? A quale realt3 va indirizzato questo «fiat»? La risposta a tali domande 3 all'origine della riflessione giudeo-cristiana sull'atto creativo di Dio, una riflessione che si 3 protratta lungo i secoli, attraverso una tradizione ininterrotta. Vorrei offrire alcune considerazioni teologiche sulla tematica della luce nella tradizione cristiana che si rif3 a sant'Agostino d'Ipbona. Ma prima di entrare nel merito della questione, 3 importante situare la creazione della luce nel contesto in cui lo presenta il libro della Genesi.

1. La creazione della luce nel libro della Genesi

La creazione della luce descritta nel terzo versetto del primo capitolo è preceduta da una presentazione generale dell'atto creativo divino. Il primo versetto del capitolo è molto conosciuto anche fuori dall'ambito culturale giudeo-cristiano: «All'inizio Dio creò il cielo e la terra»¹ (in lat.: «In principio creavit Deus caelum et terram»).

Sant'Agostino di Ippona offre una interessante interpretazione dei versetti appena citati rintracciabile nel suo commento al libro della Genesi. Questi sostiene che l'espressione «cielo e terra» indichi tutto l'universo creato («universa creatura»)². Ma anche ne dà una un'interpretazione cristologica: «Fu Dio a creare il cielo e la terra nel principio del tempo, ma in Cristo, essendo Egli col Padre il Verbo per mezzo del quale e nel quale è stata creata ogni cosa»³.

Sant'Agostino vi vede oltremodo la creazione temporale della creazione, le cose che Dio ha posto in esistenza in una dimensione temporale, l'inizio del mondo: «Prima dell'inizio del tempo, il tempo non esisteva. Fu infatti che Dio creò i tempi e perciò, prima che creasse i tempi, i tempi non esistevano»⁴. Ma il tempo, in quanto creazione di Dio, è ben diverso dal “tempo di Dio”, che è eternità. La creazione porta con sé un tempo proprio delle creature, che non coincide con l'eternità di Dio.

Proseguendo nella riflessione sulla natura della creazione, sant'Agostino si sofferma sulla “creazione dal nulla”, propria del pensiero giudeo-cristiano. Dio, infatti, ha creato dal nulla, e le creature non sono uguali nel loro essere a Dio né al Figlio per il quale le ha create⁵. Questa provenienza assoluta delle creature da Dio implica una tale profondità nell'essere, da rendere inaccessibile alla mente dell'uomo la possibilità di un'indagine in senso assoluto, per il fatto che le creature affondano il loro essere nel volere supremo di Dio:

¹ *Gen* 1,3.

² Cf. SANT'AGOSTINO, *De Genesi ad litteram contra Manichaeos*, I, 5, 9.

³ *Ibid.*, 2, 3.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cf. *Ibid.*, I, 2, 4: «Sed ea fecit de nihilo, ut non essent aequalia nec ei a quo facta sunt, nec Filio eius per quam facta sunt».

A chi dice: «Perché Dio creò il cielo e la terra?», occorre rispondere: «perché lo volle». La volontà di Dio è infatti la causa della creazione del cielo e della terra⁶.

L'unico modo per poter conoscere fino in fondo questa volontà divina sarebbe per una speciale rivelazione di Dio. E a chi Dio fa questa rivelazione? A coloro che sono suoi amici: «Se qualcuno desidera conoscere la volontà di Dio, diventi amico di Dio»⁷. Così fanno gli uomini nelle loro mutue relazioni, che soltanto ai loro cari amici rivelano i propri segreti della volontà.

Il secondo versetto del primo capitolo del libro della Genesi è enigmatico ed è stato oggetto di molteplici interpretazioni. In primo luogo, perché ancora non si sa come interpretare il primo versetto, se come titolo dell'intero racconto sacerdotale o altro; se così fosse, il versetto due presenterebbe una realtà iniziale caotica, interpretata da alcuni autori come un residuo mitico proveniente dalle cosmogonie dei popoli vicini a Israele. In secondo luogo, il versetto due potrebbe essere interpretato come esplicitazione del versetto primo, presentando così una massa originale informe creata da Dio, a cui Dio darà forma a poco a poco attraverso i successivi giorni della creazione. Sant'Agostino vede in questo primo stato dell'universo una terra «invisibilis et incomposita» (nella versione dei LXX: ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος), ovvero una massa confusa che a poco a poco Dio va ordinando. In questo senso, la luce è il primo intervento divino sulla massa caotica⁸.

In questa massa confusa si trovano le tenebre (σκότος, ἡψῆ). Contrariamente ai manichei, sant'Agostino accetta l'esistenza di una luce primigenia in cui Dio abitava prima di creare la luce solare⁹. Dio, infatti, regna nella sua luce divina, mentre la luce creata è soltanto un pallido riflesso della luce del Creatore. La luce fisica: «non illumina

⁶ SANT'AGOSTINO, *De Genesi ad litteram contra Manichaeos*, I, 2, 4. Il volere divino è perciò più grande del cielo e della terra, e nulla è più grande di questa volontà; motivo per cui non si può indagare oltre, essendo la volontà divina ineffabile. «Voluntas enim Dei est causa caeli et terrae et ideo maior est voluntas Dei quam caeli et terrae».

⁷ *Ibid.*

⁸ La Volgata traduce invece: «inanis et vacua».

⁹ Cf. SANT'AGOSTINO, *De Genesi ad litteram contra Manichaeos*, I, 3, 6: «Sed nos intelligamus aliam lucem esse in qua Deus habitat».

l'uomo tutto intero, ma solo il corpo e gli occhi mortali dell'uomo»¹⁰. Invece Dio, attraverso il Verbo illumina ogni uomo che viene in questo mondo (*Gv* 1,9). Si tratta di una specie di luce metafisica, che dirama dall'essere divino in quanto pienezza dell'essere e risplende nella sua gloria.

Le tenebre hanno un significato in quanto sono in relazione con la luce. Queste, infatti, non sono "qualche cosa" (*aliquid*), ma "assenza di luce" (*absentia lucis*). Si tratta di un concetto negativo come quelli di "silenzio", "nudità" o "vuoto". Le tenebre non sono qualche cosa, bensì, indicano l'assenza di luce. Così sant'Agostino respinge la dottrina manichea che conferiva alle tenebre un carattere di sostanzialità, contrapponendole alla luce, come fossero due realtà di eguale valore contrario.

Nel versetto due incontriamo anche un altro elemento: le acque. I Manichei si interrogavano sul procedere di queste acque, e se tali acque fossero la dimora dello Spirito. Secondo sant'Agostino le acque di cui si parla nel versetto, non devono essere intese in senso fisico, come l'acqua del mare, dei fiumi, che si può vedere e toccare. Le acque con le tenebre stanno ad indicare la materia "confusa e disordinata" (*confusa et informis*) a partire dalla quale tutte le cose sono state fatte.

Ma una tale interpretazione potrebbe supporre l'esistenza di una materia iniziale sussistente senza Dio. Dio poi verrebbe ad agire su di essa. Sant'Agostino non accetta una simile interpretazione, che potrebbe essere quella della filosofia greca. Mentre accetta l'idea di creazione, propria della Rivelazione giudeo-cristiana. È vero che le diverse realtà che appariranno poi nei giorni successivi della creazione, e dunque anche la luce, furono create a partire da questa materia: «omnia formata de ista materia facta sunt»¹¹, ma tale materia a sua volta fu creata dal nulla: «haec ista materia tamen de omnino nihil facta est»¹². Si afferma chiaramente la creazione dal nulla, la quale viene applicata anche alle successive fasi della creazione, e dunque anche alla creazione della luce. Sant'Agostino vede nella materia informe "il cielo e la terra" di cui si parla nel versetto primo, sì da assicurare una logica al racconto. Dio crea il cielo e la terra, vale a dire questa materia informe dalla

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ SANT'AGOSTINO, *De Genesi ad litteram contra Manichaeos*, I, 6, 10.

¹² *Ibid.*

quale Egli poi creerà, nei diversi giorni, tutti gli altri esseri. In principio si afferma la creazione di tutto e si inizia così un processo creativo che si svilupperà nei seguenti giorni della creazione. Questa materia è chiamata “terra informe” e anche “acqua”, in quanto tutte le cose sorgono o dalla terra o dall’acqua. Ma si parla anche di “tenebra sopra l’abisso” per mostrare che tale materia era informe e non si poteva né toccare né vedere. In questa materia informe c’è anche dell’acqua, materia, che si presta facilmente ad essere lavorata dal Supremo Artefice¹³.

È in questo contesto che si inserisce la creazione della luce primigenia. Di questa luce parla anche sant’Agostino il quale ritiene si tratti di una luce riferita alle creature spirituali, gli spiriti puri¹⁴, che ricevono da Dio tutto il loro essere, tutta la loro luce. Queste creature sono illuminate da Dio in modo particolare, l’Essere semplicissimo dal quale tutto ha l’esistenza. La creatura spirituale, creata nel primo giorno, riceve: «la luce illuminante»¹⁵, che gli dà l’esistere e la beatitudine. Sant’Agostino vede anche in questa luce del primo giorno della creazione un’allusione in modo allegorico alla luce della Trinità e a quella di Cristo Salvatore, che illumina l’uomo e che lo dispone a riceverla. La caduta degli esseri spirituali (angeli, uomo) mostrò: «le abissali e tenebrose profondità di tutta quanta la creazione»¹⁶. Dio aveva permesso alle creature spirituali di aderire a Lui e trovar così la pace nello Spirito. Erano chiamate a trovare la pace nella luce divina. Soltanto Dio, illuminando le nostre tenebre, ci fa diventare luce meridiana. Nulla che sia inferiore a questa luce divina dà, alle creature spirituali, vero riposo.

2. La dottrina dell’illuminazione in Sant’Agostino

Il tema della luce nel primo libro della Genesi, ora visto, gioca un ruolo speciale nella dottrina della conoscenza agostiniana. Prima di affrontare questo tema è utile ricordare alcuni elementi della filosofia della conoscenza propria del santo Dottore. Secondo questi «la conoscenza intera si opera al di dentro», nell’uomo, e: «senza che nulla venga

¹³ Cf. *Ibid.*, I, 7, 12.

¹⁴ Cf. SANT’AGOSTINO, *Le Confessioni*, XIII, 3.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, XIII, 8.

introdotto dall'esterno»¹⁷. L'interiorità, per sant'Agostino, è una specie di legge epistemologica. Egli accetta la dottrina platonica per la quale: «l'uomo non fa la verità ma la trova»¹⁸. La verità si impone agli spiriti indipendentemente delle razze, la lingua o le differenze individuali. Ma sant'Agostino ne offre anche una lettura cristologica, ovvero vede nel Maestro interiore della verità, la figura di Cristo: «la verità è sempre a nostra portata grazie al Maestro interiore che ce la insegna»¹⁹. Non accetta invece l'innatismo delle idee, secondo cui Dio metterebbe nella nostra anima tutte le idee, per cui basta ricercarle nell'interiorità dell'anima per conoscerle. Accetta il fatto che l'uomo si metta in relazione al mondo esteriore attraverso la percezione sensoriale. Noi possiamo conoscere l'anima senza bisogno della sensazione; in questo senso è giusto attribuirgli un certo innatismo²⁰. Ma per arrivare alla conoscenza delle cose corporee è necessaria la sensazione. Il fondamento della certezza della verità viene dal di dentro, non soltanto dall'anima ma dal Maestro interiore che la insegna. Per spiegare in profondità la conoscenza, sant'Agostino ricorre alla dottrina dell'illuminazione divina: Dio è luce, e comunica la sua luce all'anima per darle la certezza della conoscenza.

La dottrina dell'illuminazione si ispira alla visione dell'occhio umano, nel modo in questo vede; si tratta di una dottrina visiva. Così come gli oggetti devono essere resi visibile dalla luce per poter essere visti, così le verità intellettuali devono essere illuminate da Dio per essere colte dal pensiero. E questa luce viene da Dio stesso, in quanto Egli è la sorgente della luce spirituale: «Deus est ipse qui illustrat»²¹, ovvero è Dio che illumina. Dio è la luce di tutti gli esseri e la sua luce permette la conoscenza. Si tratta di una luce intelligibile. Egli accetta la distinzione di Plotino tra luce sensibile e luce intelligibile. Nel libro delle *Confessioni*, sant'Agostino racconta l'influsso ricevuto dalla lettura

¹⁷ E. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Casale Monferrato 1983, 91.

¹⁸ *Ibid.*, 94.

¹⁹ *Ibid.*, 96.

²⁰ Cf. E. GILSON, *Introduzione...*, 98.

²¹ SANT'AGOSTINO, *Soliloquiorum Libri*, I, 6, 12.

dei libri dei neoplatonici²². Tali letture, -afferma, lo fecero rientrare in sé stesso:

Entrai in me, e con l'occhio della mia anima, quale che si fosse, vidi, al di là dell'occhio della mia anima, al di là della mia mente, la immutabile luce, non questa comune e visibile ai nostri sensi o una più intensa, ma della stessa natura, come se risplendesse molto, molto più chiara e si estendesse dilagante per tutto lo spazio²³.

Questa luce era al di sopra di lui, ed egli si riconosceva creatura di fronte a lei. È una luce in rapporto con la Verità: la riconosce chi conosce la verità e, chi la conosce, conosce l'eternità: conosce l'Amore!²⁴. Questa ultima affermazione descrive il punto centrale del pensiero agostiniano. All'apice della conoscenza sta la capacità dell'amore di poter penetrare il senso profondo del reale, come se si trattasse di una vera e propria facoltà conoscitiva. Per sant'Agostino la verità si identifica, anche per propria esperienza mistica, con l'amore eterno («O eterna verità, a amore vero, o amata eternità»)²⁵. Da questa suprema luce, esce la folgore di un raggio potente, che fa tremare l'anima di amore e di timore, che gli fa comprendere con certezza, dentro se stesso, l'esistenza della verità: «avrei piuttosto dubitato di essere in vita, che non dell'esistenza della verità»²⁶.

Sebbene sant'Agostino stia parlando della sua personale esperienza spirituale, ammette che la luce eterna di Dio illumina ogni vera conoscenza intellettuale. La *mens intellectualis*, l'*intelligentia* o l'*intellectus* sono illuminati dalla luce divina nella conoscenza vera. La luce divina assicura la veridicità e la certezza della conoscenza.

Dio, però, non si sostituisce al nostro intelletto, che deve svolgere la sua parte nella conoscenza. La luce divina: «rifugge nella mente degli uomini, peccatori o giusti, che è sempre presente ad ogni uomo che

²² Cf. SANT'AGOSTINO, *Le Confessioni*, VII, 9.

²³ *Ibid.*, VII, 10.

²⁴ *Ibid.*: «sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam»

²⁵ *Ibid.*, VII, 10.

²⁶ *Ibid.*

viene in questo mondo»²⁷. L'uomo, in quanto dotato di intelletto, è un essere illuminato dalla luce di Dio, ma l'illuminazione non toglie l'azione umana nell'atto di conoscere.

Il modo di conoscere è differente nella conoscenza delle realtà sensibili e nella conoscenza mistica. Nella conoscenza ordinaria Dio è presente con la sua luce nel pensiero, senza intermediari, perché c'è una speciale presenza di Dio nell'anima e nelle sue facoltà superiori: «anche se l'anima umana non è Dio, niente di ciò che è stato creato è più vicino»²⁸. L'anima è capace di cogliere le idee divine, chiamate anche *regulae* o *rationes*, in cui si trovano, come in archetipo, tutte le realtà create. Queste idee sussistono nell'intelligenza divina, e partecipano necessariamente dei suoi attributi essenziali. Non sono creature, ma forme di tutte le creature. Il pensiero umano si fonda, nella sua capacità di cogliere la verità, su queste idee, che danno alla conoscenza il carattere di assolutezza.

L'anima umana possiede una specie di intuizione di queste idee e le vede con l'occhio interiore²⁹. Noi vediamo la verità nella verità di Dio. Come dice il salmo: «perché in te sta la fonte della vita e nella tua luce non vedremo la luce» (*Sal* 36,10). È necessario che Dio sia attivo con la sua luce, affinché l'operazione intellettuale umana raggiunga la piena conoscenza. Se Dio è presente nell'intelletto umano, questo si illumina. Se viene a mancare la luce di Dio, l'intelletto ricade nelle tenebre³⁰. Bisogna chiarire che la conoscenza nelle idee non è la visione di Dio. E, per quanto riguarda la conoscenza sensibile, abbiamo bisogno anche delle sensazioni³¹. Sant'Agostino non farebbe sua la dottrina di Malebranche, sulla visione delle idee in Dio; se pur è vero che l'autore francese ha preso il nucleo essenziale della sua dottrina da quella agostiniana, confessa che «Sant'Agostino non ha mai detto che si vedevano i corpi in Dio»³².

²⁷ E. GILSON, *Introduzione...*, 103

²⁸ SANT'AGOSTINO, *De quantitate animae* 34, 77.

²⁹ Cf. SANT'AGOSTINO, *De diversis quaestionibus* 83, q. 46, 1-2.

³⁰ Cf. SANT'AGOSTINO, *De Genesi...*, VIII, 12, 26: «Sic homo presente Deo illuminatur; absente autem continuo tenebratur».

³¹ Cf. *Ibid.*, V, 16, 34.

³² N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique*, Préface, P. Fontana (ed.), I, 14; E. GILSON, *Introduzione...*, 106.

Per la conoscenza delle realtà esteriori, Agostino ammette una collaborazione tra l'illuminazione divina, l'intelletto umano e la sensazione. Ritiene la sensazione un'azione dell'anima, mentre per Aristotele si tratta di una passione, subita dall'esterno. Sant'Agostino, convinto della superiorità ontologica dell'anima sulle realtà materiali, non può ammettere che le sensazioni siano ricevute dall'anima, ma concepite da questa. Ciò spiega perché, nel sistema agostiniano, non ci sia bisogno dell'intelletto agente: la presenza immediata dell'anima garantisce, accanto all'illuminazione divina, la verità della conoscenza.

Secondo il dottore d'Ipbona la scienza riguarda la conoscenza delle cose temporali. Per la conoscenza delle realtà eterne è necessaria invece la sapienza. La scienza riguarda la funzione della ragione ed ha a che fare con il sensibile; nella sapienza, entra in gioco l'intelletto che riceve la conoscenza dalle idee divine nell'atto dell'illuminazione. Essendo il corpo inferiore all'anima, non può agire su di essa. Ma l'azione contraria, ovvero quella dell'anima sul corpo, è invece possibile. In questo senso, la dottrina agostiniana della conoscenza, centrata sulla nozione di illuminazione divina, equidista dalla posizione aristotelica dell'astrazione e della visione delle idee in Dio di Malebranche.

Secondo l'Ipponate la luce delle idee divine è capace di illuminare l'intelletto e garantire la conoscenza delle realtà intelligibili. Per quanto riguarda le realtà sensibili, le sensazioni servono alla formazione dei concetti di oggetti sensibili, ma non possono garantire la verità. Sant'Agostino è preoccupato di assicurare la conoscenza vera, che soltanto l'illuminazione divina può garantire:

Illuminazione del pensiero da parte di Dio nell'agostinismo; illuminazione dell'oggetto da parte di un pensiero illuminato da Dio nell'aristotelismo, questa la differenza tra l'illuminazione-verità e l'illuminazione-astrazione³³.

L'intelletto riceve le sensazioni e le immagini delle realtà sensibili, ma la verità del giudizio su di esse viene da Dio, che lo illumina con le idee divine. L'illuminazione, pertanto, è l'azione delle idee divine, di Dio-Luce, sul pensiero dell'uomo affinché egli possa conoscere

³³ *Ibid.*, 111.

secondo verità, garantita dalla luce delle idee divine. Così sant'Agostino «esclude dall'illuminazione divina ogni concetto di origine empirica»³⁴. Concetti come quelli di "giustizia", "castità", "verità", "bontà", provengono dall'illuminazione divina. Mentre i concetti che hanno a che fare con l'esperienza si legano al concetto di "incarnato", e l'illuminazione perfeziona la conoscenza con la luce superiore. In questo modo: «l'esperienza e non l'illuminazione, ci insegna che cosa sia un arco o un uomo; l'illuminazione, non l'esperienza, ci insegna quel che un arco perfetto o un uomo perfetto, debbono essere»³⁵.

Se l'illuminazione formi propriamente dei concetti o dia soltanto principi regolatori della conoscenza, non è facile dirlo. L'illuminazione riguarda maggiormente la facoltà di giudicare che non il formare concetti. L'illuminazione dà la capacità di giudicare con rettitudine alla luce di Dio³⁶. Sant'Agostino non accetta l'ontologismo, che sostiene una specie di visione delle idee divine. La luce divina è regolatrice, offre criteri di giudizio, non contenuti.

La dottrina dell'illuminazione divina corrisponde a quella della grazia in quanto afferma che l'uomo non può conoscere da se stesso la verità, così come non fare il bene che lo porti alla salvezza, senza l'aiuto superiore. In entrambi i casi ha bisogno dell'aiuto divino: «non è per lui (l'uomo) sufficiente per vedere nella vera luce, se non gli viene concesso estrinsecamente l'aiuto della vera luce»³⁷.

Per cui si può riassumere la sua dottrina nei seguenti punti:

1. Noi percepiamo la verità nella luce intelligibile divina, che non appartiene al nostro intelletto, perché è divina.
2. Dio, luce vera, ci fa conoscere il vero, producendo la luce creata del nostro intelletto, il quale non ha in se stesso la ragione dell'immutabilità dei giudizi, garantita soltanto dalla luce increata.
3. Questa conoscenza, supportata dall'illuminazione divina, non è di per sé una visione della luce divina o delle idee divine. Sant'Agostino non è un ontologista. Egli ammette che non

³⁴ E. GILSON, *Introduzione...*, 115.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Cf. SANT'AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI, 27, 2.

³⁷ SANT'AGOSTINO, *De gestis Pelagii*, III, 7: «Ad videndum vero lumine suo non sibi sufficit, nisi illi extrinsecus adiutorium clari luminis praebeatur».

vediamo la verità divina nella luce del Verbo, ma considera che l'intelletto è avvolto di una luce superiore, che lo permea. Se la conoscenza non si fondasse sull'immutabile luce divina, neanche si potrebbe dare un giudizio vero e certo³⁸.

Queste affermazioni riguardano la conoscenza ordinaria o naturale, spesso chiamata conoscenza per le ragioni eterne o nelle ragioni eterne. Ma esiste un'altra forma di conoscenza, quella mistica, nella quale l'uomo conosce o vede le ragioni eterne oppure la luce divina.

L'anima alla quale Dio concede la conoscenza mistica, viene elevata al di sopra di se stessa, verso la vera Luce. Si tratta di un grado superiore alla conoscenza naturale, una specie di gradazione, un *raptus* divino, simile a quello vissuto da san Paolo quando venne rapito al terzo cielo (Cf. 1 *Cor* 12...). In questa conoscenza non si ha una visione diretta della luce divina, ma delle idee divine. Ciò implica una visione superiore di Dio rispetto alla conoscenza naturale. La conoscenza mistica è quella nella quale la luce divina non si vede nella mente dell'uomo, ma è *supra mentem*, come descritta nella nota esperienza di Ostia con la madre Monica³⁹. Pertanto, si potrebbe affermare che l'agostinismo accetta una visione di Dio attraverso le idee divine, ma in quanto riferita alla conoscenza mistica⁴⁰.

3. La luce dei corpi in San Bonaventura

San Bonaventura, quinto Maestro Generale dell'ordine dei Francescani, considerato il secondo fondatore dell'ordine dopo San Francesco, segue la dottrina agostiniana dell'illuminazione, anche se con prospettive personali⁴¹. In questo articolo si presenta dal punto di vista ontologico più che gnoseologico, la sua dottrina della luce applicata agli esseri corporei.

San Bonaventura considera la luce come una forma comune e generale a tutti i corpi: «La luce è la natura comune che si trova in tutti i

³⁸ Cf. SANT'AGOSTINO, *Le Confessioni*, VII, 17.

³⁹ Cf. SANT'AGOSTINO, *Le Confessioni*, IX, 10.

⁴⁰ Cf. E. GILSON, *Introduzione...*, 119.

⁴¹ E. GILSON, *La filosofia di San Bonaventura*, Jaca Book, Milano, 317-376.

corpi sia celesti che terrestri»⁴². La luce è la forma generale comune a tutti i corpi. Per Secondo Bonaventura si tratta della luce primigenia, anteriore alla luce del sole. La luce, che è la forma comune dei corpi, non è la luce divina. Il dottore serafico non vede nella luce del primo giorno della creazione la luce degli spiriti puri, alla maniera di sant'Agostino; la considera lontana dell'interpretazione del testo biblico⁴³. Si tratta invece della luce propria dei corpi, che sono stati separati dalle tenebre. La luce stessa dei corpi però non è propriamente un corpo. Questa luce è creata e rassomiglia alla luce divina⁴⁴. Da un punto di vista ontologico, sta come a metà tra le forme spirituali e quelle corporee. Non esiste un corpo la cui sostanza sia solo luce, perché nessuna creatura può essere una forma pura. Questa luce è la forma di un corpo luminoso, ma non esiste separata dal corpo se non nel nostro pensiero che la astrae dalla materia. La luce è forma sostanziale dei corpi ed è la più nobile di tutte: la luce è la più nobile delle forme corporali, ed è forma sostanziale⁴⁵. La luce è la più nobile delle forme corporee⁴⁶. In questo modo egli dà un fondamento metafisico alla fisica dei prospettivisti di Oxford, Roberto Grossatesta e Ruggero Bacon. Se la luce fosse semplice forma accidentale, il corpo potrebbe essere senza luce. Secondo san Bonaventura i corpi possono avere diverse forme contrariamente a san Tommaso e la sua scuola. Ma la forma di cui parla san Bonaventura non è la stessa forma a cui fa riferimento san Tommaso, per il quale esiste un'unica forma che definisce la sostanza, e che conferisce una perfezione sostanziale. Una tale forma sostanziale limita alla sostanza poter ricevere altre forme sostanziali, lasciando solo lo spazio alle forme accidentali.

«Il termine forma è di origine aristotelica in san Bonaventura, ma la nozione di forma non lo è»⁴⁷. La forma può conferire una perfezione, ma non limita a ricevere altre perfezioni sostanziali. La forma in Bonaventura non chiude, ma dispone ad altre forme. La forma tomista

⁴² SAN BONAVENTURA, *II Sent.*, 12, 2, 1, a. 4.

⁴³ Cf. E. GILSON, *La filosofia...*, 256.

⁴⁴ Cf. SAN BONAVENTURA, *II Sent.*, 13, 2, 2, f. 3: «Lux inter omnia corporalia assimilatur luci aeterna».

⁴⁵ Cf. SAN BONAVENTURA, *II Sent.*, 13, 2, 2, f. 2.

⁴⁶ Cf. SAN BONAVENTURA, *II Sent.*, 13, 2, 2, c.

⁴⁷ E. GILSON, *La filosofia...*, 259.

è piuttosto: «produttrice di esseri, mentre quella bonaventuriana è intermediaria di influssi e perfezioni»⁴⁸. Egli non si sente obbligato a giustificare la pluralità di forme, perché non vede nessuna contraddizione nel poterle assumere in uno stesso corpo. Secondo san Bonaventura alla forma sostanziale propria di un corpo si può aggiungere un'altra perfezione sostanziale, che è la luce. L'effetto della forma specifica della luce non è quello di dare al corpo la sostanzialità, ma: «completa quel corpo, finendo di costruirlo con l'influsso tonificante, che esercita su di esso; una volta costituito, lo conserva; infine feconda in qualche modo la sua forma per stimolare la sua attività e concorrere a ciascuna delle sue operazioni»⁴⁹.

Per il dottore Serafico la luce non ha bisogno di una facoltà speciale per poter agire, in quanto la sua essenza è azione, e si moltiplica per sé, diffondendosi (*multiplicativa et diffusiva*)⁵⁰. La luce dell'empireo, che è la luce originale, conferisce estensione alla materia, e le dà la facoltà di moltiplicarsi e diffondersi. La luce è un principio attivo di per sé⁵¹. In virtù di questa sua azione spontanea, la luce si diffonde. Ha potere di moltiplicarsi, nel senso di diffondersi⁵². La diffusione o moltiplicazione della luce era una dottrina comunemente accettata, il problema era capire come questa si propagasse. La risposta dei prospettivisti, cui san Bonaventura si ricollega, è tale per cui la luce irradiata non è l'emanazione di una sostanza luminosa della materia e della forma, ma solo della forma. La sua materia non si consuma, perché ciò che si propaga è la sola forma. Ma il raggio propagato, che è la forma della sostanza corporea luminosa, non può essere un altro corpo, perché così la sostanza irraggiata si consumerebbe, e lascerebbe la sua posizione iniziale, una volta che il raggio avrebbe raggiunto il destino finale. La luce irraggiata non fa spostare il corpo luminoso, ma il raggio si moltiplica: «il movimento della luce, che esce da un corpo lucido, non è propriamente un movimento locale, ma piuttosto una generazione e diffusione della luce»⁵³. Ruggero Bacone dirà, a tal proposito, che non si tratta di un mo-

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ E. GILSON, *La filosofia...*, 259.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 261.

⁵¹ Cf. SAN BONAVENTURA, II *Sent.*, 13, 2, 2, f.

⁵² Cf. E. GILSON, *La filosofia...*, 263.

⁵³ SAN BONAVENTURA, II *Sent.*, 13, 3, 1 ad 1.

vimento che va da un luogo ad un altro, piuttosto una continua generazione della realtà luminosa⁵⁴. Si tratta di una moltiplicazione e infinita generazione della luce. Secondo il dottore serafico, dunque, la luce è una forma sostanziale del corpo luminoso in quanto essa agisce come forma comune motrice⁵⁵.

Ma la luce in quanto dà al corpo luminoso un fulgore che è visibile agli occhi, può essere considerata come una forma accidentale capace di accrescersi o di diminuire. In questo senso la luce è considerata non in ragione della sua essenza, ma in ragione del fulgore o del colore che l'accompagnano.

Sebbene san Bonaventura ammetta la luce in termini di forma, la sua propagazione senza materia, la presenta come forma tutta speciale, ovvero: «qualche cosa di analogo ad una forma, senza però esserne una»⁵⁶. Come forma, la luce è feconda, attiva e aiuta nell'atto della conoscenza, ma non può impadronirsi di una materia per costituire una sostanza definita. La luce, che si muove nello spazio non è propriamente la forma come tale. Potremmo affermare che la luce che si sposta nello spazio è una similitudine della forma, una similitudine irraggiata⁵⁷. Quando si diffonde, la causa dipende dal corpo luminoso da cui proviene, non dall'aria che lo contiene, e dove sta come deferente.

La luce dei corpi luminosi superiori si irraggia verso quelli inferiori. Sotto il cielo empyreo immobile e luminoso, abitato dagli angeli, gira il cristallino, dove ci sono le acque superiori trasparenti. Il cristallino è formato da una quinta essenza fisica, che è diversa dai quattro elementi terrestri. Il cristallino trascina nella sua rotazione il firmamento, di natura ignea, ma composto di un fuoco diverso da quello terrestre; nel firmamento stanno le stelle fisse e le otto orbite planetarie. Il firmamento è mosso da Dio, ma anche da altre forze proprie, date da Dio, le quali sono simili a una forma, ma non a un'anima. L'ipotesi secondo cui potrebbe anche essere mosso dagli angeli non si può affermare con totale

⁵⁴ Citato da E. GILSON, *La filosofia...*, 264; Cf. J. H. BRIGES (ed.), *Opus Majus of Roger Bacon*, II, Clarendon Press, London 1897, 504.

⁵⁵ Cf. E. GILSON, *La filosofia...*, 261.

⁵⁶ *Ibid.*, 266.

⁵⁷ Cf. SAN BONAVENTURA, II *Sent.*, 13, 1, c.

certezza⁵⁸. Sotto il firmamento si trova il mondo sublunare composto da fuoco, aria, acqua e terra.

Il mondo è ordinato. Ciò che si trova nella parte superiore influisce sulla parte inferiore. La luce dell'empireo, e il cristallino, hanno influsso sui minerali⁵⁹, e anche sulla generazione degli animali. Questa luce è principio attivo nella vita delle forme vegetative e sensitive.

La luce in quanto è forma, mette in relazione l'anima e il corpo⁶⁰; esercita il suo influsso nella generazione⁶¹ e aiuta anche le forme inferiori della conoscenza a far passare dalla potenza all'atto alcuni sensi, come la vista⁶². La sua influenza è talmente grande che si può dire che: «nessun essere del mondo sublunare sia sottratto alla sua azione»⁶³.

Oltre ai luminari, all'interno del firmamento stanno le stelle fisse e i pianeti. Questi esseri sono di varia natura e la loro azione sui corpi è diversa, potendo influire sul mondo inferiore. Così la Luna, per la sua virtù, con l'aiuto della luce, esercita un influsso sull'elemento umido, in particolare è la causa delle maree. L'influsso degli astri si estende anche agli animali e agli uomini.

In sintesi, san Bonaventura chiama la luce forma sostanziale, ma il termine "forma" è usato in un senso ampio: come la perfezione propria di un corpo che qualifica l'essenza, una proprietà necessaria del corpo che non si può ignorare. La comprensione concettuale della luce è difficile da afferrare, data la sua mobilità e fluidità. E, se si considera come mera irradiazione prodotta dal fulgore di un corpo in movimento, che può accrescere o diminuire, si potrebbe allora trattare più come forma accidentale che sostanziale.

⁵⁸ Cf. E. GILSON, *La filosofia...*, 269.

⁵⁹ Cf. SAN BONAVENTURA, II *Sent.*, 2, 2, 1, 2 ad 1.

⁶⁰ Cf. SAN BONAVENTURA, II, *Sent.*, 15, 1, 3, oppos. 2: «Lux est illud quo mediante corpus unitur animae et anima regit corpus».

⁶¹ Cf. SAN BONAVENTURA, IV *Sent.*, 19, dubit. 3: «Lux est forma totius orbis primi et per eius influentiam fiunt generationes circa partes inferiores».

⁶² Cf. SAN BONAVENTURA, II *Sent.*, 13, 3, 2, ad 3.

⁶³ E. GILSON, *La filosofia...*, 267.

Conclusion

Quello della luce è un tema ricorrente nella Sacra Scrittura e presente sin dalle prime righe del testo biblico veterotestamentario, precisamente nel racconto della creazione narrato nel primo capitolo del libro della *Genesi*. L'Antico Testamento, che ha ricevuto l'influsso della tradizione iranica, presenta Dio nel cielo, circondato di luce nella sua gloria. Dio è luce, e il credente è capace di vedere nel creato la luce divina. Nel Nuovo Testamento vi sono continui riferimenti alla luce, in particolar modo gli scritti giovannei, presentano Gesù Cristo come luce vera del mondo (*Gv* 8,12), luce che vince le tenebre, e che illumina ogni uomo ne suo cammino della vita (*Gv*, 4-7).

Il concetto di luce è importante anche nella filosofia greca, in specie nei presocratici, orfici, pitagorici, soprattutto in Platone e Aristotele.

Nei primi secoli dell'era cristiana si dà avvio a ciò che potremmo chiamare una "metafisica della luce". Già nella tradizione gnostica il tema della luce aveva acquisito una notevole rilevanza, poiché il contrasto tra la perfezione e l'ineffabilità di Dio e il mondo terreno intriso di male, è sovente presentato attraverso forme immaginose, la più comune delle quali è la contrapposizione tra "luce" e "tenebre".

Nella prima parte dell'articolo ci siamo soffermati sulla creazione della luce primigenia secondo il pensiero di sant'Agostino. Nella seconda parte abbiamo visto la tematica oggetto di riflessione da parte di un autore medievale appartenente alla tradizione agostiniana, ovvero san Bonaventura, il quale tratta della luce come forma dei corpi.

La teoria agostiniana dell'illuminazione divina afferma che, poiché l'uomo non possiede per sé la verità, la riceve da Dio che illumina, mediante una luce vivida, la nostra mente in modo da farla apprendere. Sulla scia di Platone, anche sant'Agostino afferma che nell'uomo esistono criteri di giudizio, criteri assoluti o verità, che non possono derivare dalla percezione dei sensi in quanto mutevoli. Questi criteri sono indotti nello spirito da un'illuminazione divina, che rende presente al nostro intelletto le verità astratte e le regole di condotta morale che guidano il processo conoscitivo. Tali verità sono comuni a tutti gli uomini dotati di intelletto e non soltanto a chi è illuminato dalla grazia: esse concernono le conoscenze naturali, non le verità di fede, alle quali si giunge solo per il tramite della grazia.

Sant'Agostino si situa nella tradizione greca (platonica) dell'illuminazione, senza accettarla nella totalità, perché vi aggiunge la teologia della luce propria della Rivelazione. In tal modo viene presentato un universo armonico, bello, unitario, creato da Dio, dove le tenebre, l'assenza di luce, non prevalgono. La luce diventa un punto di riferimento, metafisico e teologico, di incontro dell'uomo con Dio, il quale effonde la sua luce sul mondo fisico e sulla mente. Dio è Luce suprema che illumina e garantisce la conoscenza umana. Senza questa luce divina l'intelletto umano è cieco. Il radicale bisogno dell'uomo della grazia di Dio, che egli afferma con forza di fronte alle dottrine di Pelagio, lo riconosce anche per la conoscenza. L'uomo ha un radicale bisogno della luce di Dio per conoscere in verità.

La dottrina agostiniana dell'illuminazione divina ha un influsso notevole nella tradizione cristiana medievale. Anche la scuola francescana si rifà al vescovo di Ippona, sottolineando la luminosità di Dio, che: «tutto vede e illumina perché egli stesso è luce»⁶⁴. Per San Bonaventura la verità potrà essere raggiunta quando il nostro intelletto potrà afferrare la luce divina: «La verità è luce intellettuale, che si sta irradiando sull'intelligenza umana o angelica»⁶⁵. Il dottore serafico accoglie la dottrina dell'illuminazione divina di sant'Agostino, applicando la metafisica della luce ai corpi fisici, come loro forma sostanziale

Dall'originale «fiat lux» di *Gen* 1,3, alla luce di Cristo risorto, la Sacra Scrittura ci presenta una feconda teologia della luce nella quale si inseriscono il pensiero di sant'Agostino e quello di San Bonaventura. Il reale diventa così, nella tradizione cristiana, totalmente impregnato di una profonda luminosità, che deriva in modo fontale da Colui che disse all'inizio della creazione «sia fatta la luce e la luce fu fatta» (*Gen* 1,3); da quel Creatore che, contemplando la luce, opera del primo giorno della creazione, vide che «la luce era buona» (*Gen* 1,4).

Summary: The article deals with the topic of light in some important authors of Christian Tradition, St. Augustine and St. Bonaventure. St. Augustine considers the light from a metaphysical point of view. The divine light enables man to know the mutable world with

⁶⁴ SAN BONAVENTURA, *De donis Sancti Spiritus*, III, 5: «Deus omnia videt et illustrat, quia ipse est lux».

⁶⁵ SAN BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, V, 1.

truth and certitude. Otherwise, the human knowledge would not be founded on solid grounds. St. Bonaventure considers in some of his writings the light of physical bodies as ontological part of their being. For him light is like a substantial form, that qualifies the essence of a physical being. In these two authors we can see the importance of the concept of light in Christian tradition; in the case of St. Augustine, for the foundation of knowledge; in the case of St. Bonaventure for the metaphysical constitution of physical beings.

Key words: Light, illumination, St. Augustine, St. Bonaventure, creation, substantial form, metaphysics of light.

Parole chiave: Luce, illuminazione, Sant'Agostino, San Bonaventura, creazione, forma sostanziale, Metafisica della luce.