

Ascesa ed unione nello scritto mistico di Bonaventura «*Itinerarium mentis in Deum*» * **

Non è mia intenzione, per lo meno non nel contesto sviluppato finora, presentare una vera storia del concetto di unità nella teologia filosofica medioevale. Gli aspetti riguardanti la storia degli influssi, da intendere in senso paradigmatico, che ho voluto delineare, rendono in sé già sufficientemente chiaro con quale intensità impulsi centrali del genuino pensiero neoplatonico dell'Uno abbiano suscitato nuove forme di pensiero nell'orizzonte della teologia cristiana. Proprio per gli ambiti già analizzati si sarebbe dovuto di volta in volta osservare che il pensiero genuinamente neoplatonico, ad eccezione di Boezio, *ha potuto* esercitare il suo influsso solo indirettamente, in quanto già trasformato e adattato teologicamente. Questo veramente non dev'essere inteso come una limitazione: le implicazioni filosofiche di una riflessione teologica sono, in quanto «velate», per la loro forma cristiana non riconosciute come tali, spesso ancora più determinanti per il rinnovamento di un pensiero di quanto non lo sarebbero se, conosciute nella loro origine storica, dovessero difendersi da un atteggiamento antifilosofico, che le accusa di incredulità, ma che per lo meno relativizza la loro importanza in sé. Il Platonismo crittogamo è dunque casomai più significativo di uno manifesto e di testi aristotelici, che diventano oggetto di una discussione teologica. Il processo atemporale della autocostituzione trinitaria in Eriugena, per ricordare soltanto questo, il dispiegarsi creativo di Dio nel suo mondo e il suo ritorno spiritualizzante non è pensabile come concezione o struttura di riflessione senza la normatività neoplatonica di «manenza, processione e ritorno»; *essa* è la nervatura concettuale di ciò che si persegue da un punto di vista teologico. Casomai lo sguardo alla elaborazione di questa idea, differenziata e tipologicamente analoga, di Plotino o di Porfirio non consente la limitazione di alcuni interpreti moderni secondo i quali un concetto di tal genere sarebbe soltanto un vantaggio *formale* per la teologia e non del pensiero vero e proprio. Ciò che è filosofico in senso originario e plasmante nella speculazione sulla Trinità di Mario Vittorino non viene rimosso¹ nè in lui stesso, nè in Agostino o in Eriugena. Che venga riconosciuto oppure no: di questo vive il «comprendere» di questa teologia, senza che essa da sé cada in difficoltà nei confronti della «fede»: come *fides quaerens intellectum* essa compie ciò che è riflessivo-filosofico e ciò che è teologico come un atto inseparabile.

1. *Implicazioni filosofiche nel pensiero trinitario di Bonaventura*

Questo vale anche per Bonaventura. La filosofia come tale (il suo esponente è Aristotele) dispone senz'altro oltre una certa misura di una propria capacità conoscitiva, prepara casomai alla teologia determinati presupposti concettuali in grammatica e logica, ma è chiaramente «subordinata» alla

* Da: W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e Pensiero, Milano, 1992², pp. 329-359.

** Avvertenza. Cito i testi di Bonaventura secondo l'edizione dei Francescani *Collegii S. Bonaventurae*, Quaracchi 1882-1902, con indicazione di volume e pagine. Per l'*Itinerarium* e le *Collationes in Hexaemeron (Hex.)*, riguardo agli scritti per lo più citati dal quinto volume, annoto fra parentesi solo le pagine di questo volume.

¹ Un paradigma estremamente istruttivo di assunzione di filosofemi e forme di riflessione, che sono già apparsi in un contesto teologico e sono stati trasmessi *come* teologici è Eriugena. Il suo «Platonismo» è crittogamo, ma è tutt'altro che un «rivestimento solo formale» o forma solo linguistica. Cfr. su questo la trattazione citata a p. 292, nota 7. Per Mario Vittorino, il suo rapporto diretto con l'interpretazione neoplatonica del *Parmenide*, che senz'altro non viene da lui chiamata per nome: Beierwaltes, *Identität und Differenz*, pp. 57-74.

fides christiana ed è perciò ragionevole esclusivamente quando viene «ridotta» a teologia². Anche la filosofia è inclusa nella tesi che domina tutte le scienze: *Christus unus omnium magister*. Come «maestro interiore» in ogni forma di sapere, Cristo diventa «Mediatore» universale anche per questa sfera, Principio di fede e sapere³. Ma anche qui si deve considerare la determinazione filosofica, di gran lunga più intensiva, di ciò che è teologico, che nella peculiare delimitazione esplicita di Bonaventura nei confronti di una filosofia apertamente riconoscibile come tale, non viene affatto colta. Ciò riguarda innanzitutto elementi neoplatonici: la teoria dell'ascesa e dell'auto-superamento, che si compie nell'unione; il concetto di un Dio che è «al di sopra» e allo stesso tempo «in» tutto, oppure che è «in» tutto, senza con ciò togliere la sua trascendenza o assolutezza; la concezione dell'idealità «esemplare» o di Dio come modello creativo, che abbraccia e ha in mente le Idee come *mundus archetypus*, dell'immagine condizionata temporalmente di mondo e uomo; un concetto di unità e bontà che, insieme a quello dell'«Essere assoluto» come tratto fondamentale di Dio, accanto alle valenze puramente teologiche ha carattere sostanzialmente filosofico; una teoria del conoscere che si basa su un concetto ontologico di Idea e luce, per la quale la Grazia è senz'altro determinante in modo essenziale; il rapporto noetico con una gradazione dell'Essere in sé differenziata (mediata da Dionigi nel concetto di «Gerarchia») ed il modello con questo connesso della processione (*egressus*) creativa e del ritorno (*regressus*) all'origine, che corrisponde ad una *emanatio* immanente al Principio (della Trinità) ed al suo ritorno (*connexio*) unificante.

È l'Essere di Dio, mondo e pensiero come «circolo intelligibile»; la massima intensità di Essere e di Unità a seconda della loro «vicinanza» all'origine e infine il metodo della predicazione negativa in riferimento al Dio che non può essere colto affermativamente nel suo Essere-di-per-sé⁴.

Tutti questi elementi non poterono affatto essere identificati da Bonaventura stesso come genuinamente filosofici. In quanto erano già amalgamati in teologia e anche si presentavano così, Bonaventura se ne appropriò nella tendenza ad una connessione ampia e che plasma in modo duraturo il suo pensiero, all'incirca con Agostino, Bernardo di Chiaravalle, con i Vittorini, ma prima di tutto

² Lo specificamente «teologico» resta chiuso al filosofo («metafisico»): *Hex*. I 13 (331 b). I filosofi non conoscono la «vera pace», né la malattia da cui sono stati vinti, né il «medico», che li avrebbe potuto guarire da questa: *Hex*. VII 6. 9. Difetto della *gratia*: 11. 13. Perciò: *adhuc in tenebris sunt* (VII 5 [366 a-67 b]). Nel *luxuriari* della ragione filosofica rientra riguardo ad Aristotele prima di tutto la sua dottrina dell'«eternità del mondo»: *Hex*. I 16 (332 a). IV 17 (352 a). VI 4 (361 a). V 21 (357 a: il *luxuriari* della ragione). Sul problema della *reductio artium ad theologiam* cfr. lo scritto di Bonaventura dallo stesso titolo (V 315-25), che sviluppa la tesi che la «sapienza» che viene apertamente tramandata nella Sacra Scrittura si nasconde in ogni conoscenza ed essenza (*natura*). Così sono in movimento verso questa meta anche tutte le scienze e *artes*, che nascono da diverse forme di «illuminazione» le diverse forme nascono dall'illuminazione: *omnes cognitiones famulantur theologiae* (*Reduct.* 26 [V 325 b]; sulla filosofia cfr. innanzitutto il c. 4). La portata della metodica che determina questa dottrina è stata tematizzata da G. H. Allard: *La technique de la «Reductio» chez Bonaventura*, in: *S. Bonaventura 1274-1974*, Roma 1973, II, 395-416, in particolare 405 ss.

³ La predica programmatica *Christus unus omnium magister* (Bd. V 567-574) su Matteo, 2,3, 8-10 chiarisce la fondazione cristologica di ogni sapere sul filo conduttore dei caratteri di Cristo: «Via-Verità-Vita»: Cristo come la *veritas ipsa* è il maestro interiore; egli prende il posto di una fondazione non-teologicamente, ossia filosoficamente a priori del conoscere e del sapere nella tradizione platonica e aristotelica; questo già in Agostino, *De magistro*, XI 38 (Cristo come *intus ipsi menti praesidens veritas*). XII 40 (*Deo intus pandente [res]; intus magister*). XIV 46 (... *ut ad eum, scil. unum omnium magistrum, intro conversi erudiamur*). Per Bonaventura cfr. inoltre *Hex*. I 11 (331 a): *ipse (Christus) est medium omnium scientiarum*. *Ibidem* XII 5 (385 a): *doctor interius (sic!)*, fondamento più profondo di ogni «illuminazione». *It.* III (304 b): *aeterna veritas... docens*. La tesi di Cristo o della «verità stessa» come «maestro interiore» è dunque collegata tanto in Agostino quanto anche in Bonaventura con la teoria dell'illuminazione (nota 57). Per Bonaventura cfr. per esempio *Hex*. XII 5 (385 a): Cristo come il «maestro interiore» è legittimazione e garanzia di un'evidenza illuminatrice attraverso o come la verità stessa a lui identica e attraverso le sue Idee, a lui immanenti. Vedi anche nota 56.

⁴ Gli aspetti platonici richiamati, nella loro connessione con Bonaventura, verranno discussi più precisamente nei ragionamenti successivi. Su Dio come *mundus archetypus* e luogo delle Idee: *I Sent.* d 35 a unic. qu 1 ss. (I 600 a ss., in particolare 605 b s.). «Cerchio»: *Myst. trin.* 98, concl. 7 (V 115 b). Sull'uso neoplatonico della metafora del cerchio: Beierwaltes, *Proklos*, pp. 165-239. «Vicinanza all'origine»: *omne quod est procul ab origine, dispergitur, et quod approximatur origini, colligitur et unitur* (*II Sent.* d 9 a unic. q 1 [II 242 a]). «Processione»-«ritorno»: *I Sent.* D 37 p 1 a 3 q2 (I 64 8 b). Detto della *summa mens* di Dio, che attraverso l'Incarnazione riconduce «tutti i nostri spiriti»: *Red. art.* 8 (V 322 a s.). Il distanziamento di Bonaventura nei confronti delle «mediazioni» moltiplicate innanzitutto da Proclo (vi è solo un mediatore) non tocca certamente la dottrina gerarchica (*II Sent.* d 1 p 1 a 2 q 2 [II 29 a]).

con Dionigi, il cui pensiero deriva in misura particolare da un contatto diretto, ma non scoperto da lui stesso, con la filosofia neoplatonica⁵. Se si volesse classificare: la distinzione, diventata troppo ricorrente attraverso Joseph Koch e che di per sè può essere significativa, tra un «Neoplatonismo agostiniano» ed uno «dionisiano»⁶ nel Medioevo non coglie nel segno per Bonaventura senza una limitazione essenziale nella misura in cui la si subordini all'una o all'altra «corrente». Il suo pensiero potrebbe addirittura essere inteso come una unità di elementi del pensiero neoplatonico mediati in senso agostiniano e dionisiano. Questa caratterizzazione di Bonaventura non viene senz'altro intesa come universale ed esclusiva, ma comprende gli aspetti che ci interessano in misura prevalente nel contesto della questione dell'«Uno».

Benchè Bonaventura non conosca Plotino a partire dai suoi testi (dunque direttamente), lo considera *inter philosophiae professores cum Platone princeps* e lo denomina *nobilissimus de secta Platonis*⁷. Fonte di questa valutazione sono Agostino e Macrobio, la cui parafrasi di Plotino dall'*Enneade* I 2 (nel suo *Commentario al Somnium Scipionis* di Cicerone) Bonaventura deve considerare una citazione di Plotino⁸.

In modo più preciso e più deciso di quanto questo non sia avvenuto finora nella ricerca su Bonaventura sono da mettere in evidenza gli elementi neoplatonici nella struttura di riflessione della teologia di Bonaventura. Il motivo della lacuna ricordata mi sembra essere da una parte un concetto piuttosto amputato di Neoplatonismo presso parecchi interpreti di Bonaventura⁹, dall'altra la preoc-

⁵ Cfr. su questo J. G. Bourgerol, *Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, in «Etudes Franciscaines» 18 (1968) [Suppl.], pp. 33-123.

⁶ J. Koch, *Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, «Wege der Forschung» 197, hg. von W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, pp. 317-342.

⁷ *Hex.* VI 27 ss. (364 a ss.). VII 3 (365 b).

⁸ *Macr.*, *In Somn. Scip.* I 8, 5-11, citato in Bonaventura, *Hex.* VI 27-32. Per Plotino vedi Henry-Schwyzler, *Plotini Opera* III (ed. mai.) 425.

⁹ R. Guardini per esempio mette continuamente in rilievo nel suo secondo libro su Bonaventura (*Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras*, hg. v. W. Dettloff, Leiden 1964) che Bonaventura sta nella tradizione neoplatonica (115 s., indirettamente anche attraverso Agostino [121 s.] o Dionigi [117]), ma insiste su una *communis opinio* sul Neoplatonismo evidentemente assai difficile da correggere: che egli assume un «emanare panteistico del finito dall'Infinito» (16). La frase di Bonaventura in *It.* V 8 (310 a) [cfr. sotto, pp. 349 s.] sull'Essere extra e intra di Dio corrisponde precisamente alla concezione neoplatonica di trascendenza e immanenza dell'Uno (su questo sopra pp. 55 ss.). Obbligato dal titolo del suo saggio: *Neuplatonische Elemente in Trinitätsdenken des Itinerarius Bonaventuras* (in: *S. Bonaventura 1274-1974* [cfr. nota 2] II 45-69), M. Schmaus sottolinea continuamente che Bonaventura è «influenzato da motivi neoplatonici» (58), «si muove in ragionamenti neoplatonici» (65), o prende «riflessioni di coloritura neoplatonica» come punto di partenza delle proprie (65), le usa come «aiuti ad una penetrazione concettuale e spiegazione dell'elemento cristiano» (68). La «fondazione» di queste affermazioni, se ve ne dovesse essere una, consiste unicamente nell'accennare che Bonaventura mette particolarmente in risalto nella sua dottrina della Trinità la prima Persona divina, secondo il principio aristotelico-arabo: *principalis quia primus*, e lo seguirono certamente anche altri «interpreti che usavano nella loro teologia motivi neoplatonici»; Mario Vittorino, Dionigi ed Eriugena. A favore di questa tesi, già in sé dubbia (il «Neoplatonico» presente in modo sempre diverso nei tre teologi ricordati non è assolutamente in discussione), Schmaus cerca di praticare una differenziazione a mio avviso troppo precipitosa di Bonaventura rispetto alla dottrina di Agostino della Trinità. La riuscita di questi intenti naufraga tra l'altro perché per l'autocostituzione trinitaria nei tre teologi ricordati sono essenziali «pensiero», «auto-concetto» come «autoapertura» dell'«origine». Schmaus non considera questo nella sua affermazione «che Bonaventura nel temario *memoria-intelligentia-voluntas* non vede alcun motivo per interpretare le processioni divine come funzioni del conoscere o dell'amare. Pertanto egli non si muove in questo problema sulle vie di Agostino o Anselmo, bensì sulle strade indicate da Mario Vittorino, Dionigi l'Areopagita, Giovanni Scoto Eriugena [dunque neoplatoniche]». A questo si oppone ciò che si è detto prima sull'autoapertura «neoplatonica» della Trinità, come anche la peculiare concezione di Bonaventura che l'avvenimento trinitario sia del tutto riflessivo (*se ipso intelligit, suus intellectus*): *Myst. trin.* q 3 a 2 (V 76 a). q 5 a 2, contra 2 (V 94 a). Per il resto la *diffusio boni* intratrinitaria (cfr. sotto pp. 351 ss.) - questo è sicuramente un modello neoplatonico adattato alla uguaglianza di essenza «del dispiegato» - anche in Bonaventura non può essere pensata senza questo intellectus. Inoltre Bonaventura si appella per la correlazione intratrinitaria delle Persone divine alla funzione dell'amore per l'Unità dei Tre, come Agostino l'ha sviluppata: *Deus ... est vera aeternitas; estque ipse aeterna et vera et cara Trinitas* [così Bonaventura cita Agostino, *Civ. Dei* XI 28 e prosegue:] *Sicut igitur aeternitas non repugnat caritati et veritati, nec e converso* (*Myst. trin.* Q 5 a 2 [V 95 a]). Su *processio* come *Spiritus Sancti per modum amoris, mutua caritas, caritas* come *proprium* dello Spirito Santo e questo come *medium* dell'amore tra Padre e Figlio, con occasionale riferimento ad Agostino e Dionigi, cfr. per esempio *I Sent.* D 10 a 1 q 2 ss. (1497 ss.). d 32 a 1 q 2 (559 ss.). La sfera che Schmaus denomina «elementi neopla-

cupazione, coglibile anche in campi analoghi, dei teologi, che l'importanza teologica di un autore possa così venire ridotta, la «novità» cristiana di un pensiero possa essere livellata a qualcosa di per sé diverso o addirittura «estraneo».

2. *Vie del pensiero come ascesa*

Degli scritti di Bonaventura nessuno è tanto adatto quanto l'*Itinerarium mentis in Deum*¹⁰, iniziato nell'ottobre del 1259, a rendere comprensibili le implicazioni filosofico-neoplatoniche del suo pensiero: ascesa, auto-superamento e unione mistica con l'origine e l'archetipo della *mens*, dello Spirito. L'esplicarsi di ciò che è implicito filosoficamente in questo atto fondamentale dello Spirito e nel suo scopo divino non isola in nessuna maniera la caratteristica filosofica fondamentale, o non la presenta affatto come ciò che è peculiare perchè comunque fondamentale, esso piuttosto si propone di mostrare, proprio nel diventare consapevole del pensiero filosofico, la sua integrazione con quello teologico. Anche perchè rende coscienti di una tale unità di due aspetti per noi forse visibili in forma più differenziata che non per Bonaventura stesso, l'*Itinerarium* mi sembra essere ugualmente l'esempio più convincente. Nella massima concentrazione del pensiero, in una *spiritualité* compenetrata in ugual misura di razionalità e affettività, in un linguaggio del concetto e delle immagini calcolato in modo preciso, esso abbozza una via dalla estrema indigenza e sensibilità alla perfezione e all'unità dello Spirito; nel delineare questo cammino esso dà insieme indicazioni di carattere etico e religioso sui livelli attraverso i quali l'ascesa può condurre in modo metodologicamente adeguato all'autosuperamento. Francesco, così lo intende Bonaventura, ha percorso questo cammino in maniera paradigmatica. Così nell'*Itinerarium* l'imitazione di Francesco si congiunge con la dottrina filosofico-teologica dell'ascesa e dell'unione.

Già l'immagine del *cammino* è un paradigma dell'integrazione che si realizza nell'*Itinerarium* tra pensiero filosofico e teologico. Lo scritto nel suo complesso è istruzione per un cammino o è esso stesso cammino come compimento del pensiero e del comportamento che ne risulta. I concetti e le metafore centrali differenziano l'immagine fondamentale del cammino: «ascesa nel cuore» (*ascensus cordialis; ascendere*)¹¹, entrare in se stessi, superare se stessi (*transcendere*), lasciare tutto (*relin-*

tonici» o «motivi» resta analiticamente sottodeterminata, non tocca nella maggior parte dei casi quello che probabilmente si intendeva, ma solo *pendant* neoplatonici vagamente impliciti, che non vengono resi plausibili né come forma di pensiero né a partire da un testo neoplatonico, e rimane inoltre attaccato al *cliché* «apersonale-personale» (p. 67). Rispetto a questo il titolo del libro *Saggio sul Neoplatonismo di S. Bonaventura* (Firenze 1954) potrebbe suscitare qualche speranza. La sua tesi che Bonaventura non sia un Aristotelico neoplatonizzante», bensì piuttosto un teologo, che «porta avanti la tradizione teologica alla luce di un autentico Neoplatonismo», non è stata però esposta a sufficienza né affatto provata argomentativamente dall'autore di questo libro, Antonio Zigrossi. Questo avrebbe almeno presupposto una descrizione più precisa delle teorie neoplatoniche, che avrebbero potuto di volta in volta essere poste in una relazione con Bonaventura tale da far conoscere più differenziatamente la varia mediazione storica del Neoplatonismo «autentico». Plotino o Proclo vengono solo ricordati *in modo estremamente sporadico* per la forma rudimentale del concetto di Unità, non si può affatto parlare di interpretazione. Inoltre il vago accostamento di Zigrossi al Neoplatonismo si appoggia su edizioni di testi, che negli anni di elaborazione e di pubblicazione del suo lavoro (1949/1954) erano stati da molto tempo superati: almeno avrebbero potuto già essere a sua disposizione il testo di Plotino di Bréhier (1924/36) con istruttive introduzioni, la traduzione italiana di Plotino di Cilento (1947/49) e Faggin (1947/48), il testo e il commentario di Dodds all'*Elementatio theologica* di Proclo (1933) e non da ultimo il primo volume dell'edizione critica di Plotino di Henry e Schwyzer (1951). Non aver conoscenza di tutto ciò - per tacere della letteratura critica - e tuttavia pubblicare su questa tematica, documenta un'indifferenza suicida. Il libro è tutt'al più da leggere come una parafrasi immanente al testo di alcuni aspetti del concetto di Unità, della Trinità e dell'«unione ipostatica» in Bonaventura.

¹⁰ Accanto al testo annotato dell'edizione Quaracchi (Bd. V) si deve rimandare al testo latino-inglese di Ph. Boehner, 1956. L'edizione latino-tedesca dell'*Itinerarium* di Julian Kaup, München 1961, contiene spiegazioni che si leggono come *traduzioni* delle note di Boehner (a prescindere da scarsi accenni). Uso «mistico» (vedi il titolo) per l'*Itinerarium* e per la concezione di Bonaventura un po' senza giustificarlo. Tuttavia non potrei in questo contesto entrare in discussione su un'adeguata definizione del concetto di «mistica» (cfr. sopra cap. V). Questa avrebbe eventualmente da porre la domanda se debba essere denominato adeguatamente «mistico» solo colui che si può per esempio appellare a esperienze straordinarie. Ad ogni modo non restringerei la mistica a questo.

¹¹ *It. I 1* (296 b). *Gradus ascensionis*: 16 (297 b). Da Dionigi in VII 5 (313 a): *omnia deserens et ab omnibus absolutus, ascendens* (πάντα ἀφελμὼν καὶ ἀπὸ πάντων ἀπολοθεὶς ἀναχθήσῃς), nella traduzione di Eriugena.

quere, deserere) ed anche abbandonare se stessi (*excessus mentalis, ecstasis*), passare al di là (*transire, transitus*) o essere trasportati al di là (*transferri*)¹²; il mondo nel suo complesso è «scala» (*scala*) per l'ascesa e il superamento, mediatore dell'inizio nell'intelligibile, «Scala di Giacobbe» verso «l'alto». «Scala» in un senso che procede per grazia, che supera la natura è Cristo; anche per Lui coglie nel segno la metafora del suo Essere-Mezzo o Mediatore¹³; le sei ali del Serafino nella forma del Crocefisso, che appare a Francesco, simboleggiano i sei gradi o vie (*gradus vel itinera*) all'interno dell'intero cammino¹⁴, che devono essere percorsi o superati nel loro insieme per giungere con il vantaggio dell'autorealizzazione, alla meta, o meglio *nella* meta del cammino¹⁵. Il ternario che sempre ritorna: *extra nos* (al di fuori di noi) - *intra nos* (in noi) - *supra nos* (al di sopra di noi)¹⁶ da una parte segnala la direzione del cammino da seguire, dall'altra le sfere che ne segnano i gradi in sé differenziati: *temporalia* (temporale; corporalia) - *spiritualia* (spirituale) - *aeterna* (eterno)¹⁷. Direzione e gradi del cammino si presentano anche nelle forme di rapporto, tra cui vengono analizzati la realtà nel suo insieme e l'uomo in particolare: traccia (*vestigium*) del Creatore nel sensibile, sua immagine (*imago*) trinitariamente sviluppata, nelle facoltà o attività dello Spirito e massima somiglianza possibile (*similitudo*) con Lui nello stato della contemplazione perfezionatrice o unione con Lui. La fusione, che risale a Dionigi, di diverse forme di azione o di esistenza dell'uomo, è non di meno un aiuto (*manuductio*) al movimento verso se stesso e al di sopra di sé: *purgatio* (purificazione, «astrazione» dal sensibile) - *illuminatio* (illuminazione) - *perfectio* (perfezione nella contemplazione o nell'*excessus mentalis*)¹⁸. Dei verbi e sostantivi riguardanti l'«andare» prima ricordati, risulta teologicamente chiaro nel modo più pregnante l'«al di là» del movimento di ascesa: *transitus* (passaggio), *transire* (andare oltre), nel senso di una trasformazione progressiva (*transformari; transfiguratio*); il mondo è lo «specchio» attraverso il quale noi passiamo, nel suo fondamento spirituale, l'*opifex summus* come i «veri Ebrei», che «passano» dall'Egitto alla Terra Promessa, Cristo è in questo o come questo passaggio, il «vero Mosè»; e così *Pascha* o *Transitus* non significa solamente il «passaggio» vetero-testamentario degli Angeli bensì, a motivo dell'azione salvifica di Cristo, un passaggio che trasforma universalmente: la croce è la Via o crea il passaggio attraverso il Mar Rosso, attraverso questo mondo; l'ultimo grado del passaggio conduce in Dio stesso, *per contemplationis excessum* il passaggio trasformante equivale alla morte mistica nell'unione¹⁹.

L'immagine del cammino, che nell'*Itinerarium* si differenzia in modo molteplice, è teologicamente legittimata e risulta insieme vincolante attraverso la auto-affermazione di Cristo: «Io sono la

¹² Il significato più preciso dei termini ricordati emerge col procedere delle riflessioni.

¹³ Cristo come *scala nostra*: *It.* 13 (297 a), IV 2 (306 a), VII 1 (312 b) insieme con «via» e «porta». La scala di Giacobbe (*Gen.* 28, 12): 19 (298 a). *Rerum universitas* come *scala*: I 2 (297 a). Sulla metafora della «guida» cfr. Boezio, *Cons.* 13-4. Eckhart, *In Gen.* 204-213, LW 1, 677-689, con particolare riferimento a Maimonide. La connessione di scala con l'«omerica» *catena aurea* è indicata a ragione in 208 (682, 5). Un'eco tarda di uso e abbandono della guida in Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 6. 54.

¹⁴ *It. Prol.* 3 (295 b). «Ali» (*alae*, della cui origine biblica: *Is.* 6, 2) hanno in Bonaventura una diversa funzione simbolica o allegorica: *Hex.* VIII 8.12 ss. (370 b ss.). Particolarmente usato dal punto di vista etico-morale in *De sex. alis Seraphim*, c.2 ss. (VIII 133 ss.).

¹⁵ Questo suggerisce già l'«in» nel titolo dell'*Itinerarium*: intende la «via a ...» e ultimamente «il passaggio (*transitus*) in ...».

¹⁶ *It.* 12 (297 a), VII 1 (312 a) e più. Questo ternario è agostiniano, deriva da e corrisponde al modello neoplatonico del ritorno del pensiero dalla sensibilità in se stesso e dell'ascesa e del superamento. Questo movimento è indicato anche dalla connessione delle preposizioni *ex-per-ad*.

¹⁷ I 2 (297 a), I 6 (297 b). *Sensibilia-intelligibilia*: II 11 (302 b).

¹⁸ Dionigi per esempio *In coel. hier.* 3, 2; *PG* 3, 165 c 7,2; 208 A. *Eccl. hier.* 5,3; 504 A (κάθαρσις - ἔλλαμψις - τελείωσις). Bonaventura, *I Sent.* d10 a3 q1 (1267 b). *De triplici via* 1 (VIII 4 a ss.). II. IV 3 (306 b). Al ternario dionisiano corrispondono i gradi ricordati anche in Proclo: *In Alc.* 5, 2 s. 247, 2. 320, 17. *In Tim.* 129, 24.302, 18 e più. Dionigi ha sistematizzato questi gradi nel ternario.

¹⁹ *It.* 12 (297 a), 5 (297 b), VII 3. 4. 6 (312 b s.). *Transitus* (oppure *transire*) è diventato (preconiato in particolare da Agostino) in Eriugena da termine retorico e logico-ermeneutico un concetto centrale metafisico e teologico (cfr. su questo il mio contributo in *Jean Scot Ecrivain*, cit., sopra p. 309, nota 71). Bonaventura segue l'ampiezza della metafora concettuale. Vedi sotto, pp. 356 s.

Via, la Verità e la Vita»; oppure, «Io sono la via e la porta»²⁰; essa non è però meno determinata dalla convinzione cristiana universalmente presupposta, che l'uomo viva in «questo mondo» in modo del tutto deciso *in statu viae*, nella condizione del cammino²¹ e che il mondo come *Tutto* sia *transitus*, passaggio. Da un punto di vista filosofico esso si fonda nella tradizione di pensiero più antica: ricordiamo, in breve, Parmenide, Platone e Plotino. *Parmenide* intende l'evidenza o la conoscenza della verità (rispetto alla *Doxa* non vincolante, insicura o sviante) come esperienza di un cammino, su cui colui che pensa tanto si lascia condurre quanto va anche da sé, nella coscienza che la strada conduce ad una meta sicura, che modifica radicalmente la condizione attuale di non-conoscenza. La via vera, l'unica corretta, viene delineata dalla proposizione: «l'Essere è, il Non-Essere non è». Soltanto la visione di questa garantisce la verità che illumina il pensiero. *Platone*, nella sua teoria delle Idee collega la metafora della via con quella della luce. La sua totale intensità filosofica concerne il percorrere una via; il pensiero deve assicurarsi in modo permanente l'inizio razionale e la meta che compie. Il rendersi conto della normatività o «metodicità» di questo cammino e nello stesso tempo il diventare consapevoli del contenuto delle fasi o gradi di questa via «ascendendo», questo è la forma e l'*impetus* del pensiero dialettico. Nel senso della similitudine della retta nella Repubblica, per esempio, questo pensiero si dirige verso un obiettivo che all'inizio del cammino si delinea solo in modo indistinto come il tralucere di ciò che è in senso proprio: l'Idea, ultimamente l'Idea del Bene che fonda tutte le Idee come principio anipotetico²². L'ascesa dialettica si conforma ad un Essere strutturato in sé gerarchicamente, a cui sono peculiari diversi gradi di intensità. Il pensiero dialettico prende così i singoli gradi fino alla loro origine come punti di partenza saldamente delineati e di volta in volta identificabili, per giungere, salendo «più in alto», più vicino alla visione definitiva. Alla intensità dell'Essere corrisponde chiarezza o luminosità sempre differente del rispettivo ambito, la cui sorgente è la luce dello stesso *agathon*. *Aristotele*, a partire da questa via platonica del pensiero, ha sviluppato un metodo specifico che dovrebbe essere formalizzabile e così separabile dalla «cosa» o dall'«Essere». Così ha creato uno sviluppo che si differenzia in modo essenziale dalla tradizione platonica che ha coperto o sostituito la metafora immediatamente penetrabile del cammino con un *Organon*, che può essere adattato come strumento in modo molteplice.

Plotino, d'altra parte, è rimasto fedele in modo deciso alla dottrina platonica del cammino, attraverso la sua concezione della dialettica ascendente, attraverso l'astrazione (*aphairesis*) universale, ad essa collegata, che segue la massima «Tutto nell'intimo»; le è conforme il ritorno nella propria interiorità, che conduce a un diventare cosciente di sé o ad un auto-accertamento del pensiero. Questo ritorno è già di per sé da intendere come una fase dell'ascesa al fondamento che permette il cammino; esso culmina nell'auto-superamento del pensiero dialettico, nell'estasi o *henosis*²³. Il compimento di questo cammino nel suo insieme è da cogliere in modo pregnante anche nella metafora di Ulisse e questo nel senso di un «ritorno a casa», in «patria» («Padre» è l'Uno stesso), di una «Odissea dello Spirito»²⁴.

A partire da questa tradizione, diventata una cosa sola con la concezione genuinamente cristiana della via nel pensiero di Agostino²⁵, l'avvio sensibile di Bonaventura nelle fasi del cammino dev'essere inteso come una unità, in lui stesso non immediatamente cosciente, di un archetipo filosofico e uno teologico.

Anche le caratterizzazioni specifiche delle tre fasi principali del cammino dal punto di vista del contenuto, «fuori» - «dentro» - «sopra» sono strettamente congiunte con la dinamica, rivolta all'obiettivo, della dottrina del cammino. *Vestigium* o *speculum*, traccia o specchio come primo grado della «contemplazione riflettente» di Dio indica la forma di essere e di movimento del mondo sen-

²⁰ Gv. 14, 6 (*It.* IV 3 [306 b]). Gv. 10, 9 (*It.* IV 3. VII 1 [312 b]).

²¹ *It.* VII 1. 2 (312).

²² Platone, *Rep.* 509 d 6 ss. ἀρχὴ ἀνυπόθετος: 510 b 7. 511 b 6.

²³ Su questi problemi vedi sopra pp. 129 ss.

²⁴ Sulla metafora di Ulisse: sotto p. 356; per l'aspetto neoplatonico in particolare pp. 109 s.134.

²⁵ Cfr. W. Beierwaltes, *Regio beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*, in: «SB. Heid. Ak. Wiss. ph. Kl.», 1981, Ber. 6, 32 ss.

sibile che rinvia il pensiero alla sua origine; *imago*, immagine, come caratterizzazione della *mens* conduce il pensiero che si accerta di se stesso al suo archetipo trinitario; *similitudo*, somiglianza, indica lo stato di colui-che-supera-se-stesso nel suo massimo avvicinamento possibile o nella connessione con la meta dell'ascesa²⁶. La relazionalità che si esprime nelle tre caratterizzazioni è assolutamente dinamica: essa rende evidente la direzione del movimento della percezione sensibile di ciò che è dato come mondo nel pensiero intellettuale e da qui nel «vertice dello Spirito» (*apex mentis*). Detto a partire dai punti di riferimento: un movimento dal visibile o sensibile, dalle tracce di Dio presenti nel sensibile e visibile, all'intelligibile colto nell'immagine, lo Spirito ed infine nel divino-atemporale attraverso il passaggio conclusivo. Così ai sei gradi dell'ascesa, simboleggiati dalle sei ali, corrispondono i sei livelli delle facoltà o attività dell'anima umana²⁷, di cui di volta in volta due sono riferiti alle tre dimensioni ricordate: sensibilità e immaginazione (*sensus, imaginatio*) verso l'esterno; ragione e intelletto (*ratio, intellectus*) verso l'interno: su se stessi e sui risultati dell'attività sensibile dati alla loro comprensione; intelligenza e «apice dello Spirito» o scintilla della *synderesis* (*apex mentis seu synderesis scintilla*) verso l'Essere «angelico» e divino, che si manifesta come Potenza assoluta, Sapienza perfetta e Bontà traboccante. Le facoltà e le dimensioni delle singole attività sono strettamente unite tra di loro, costituiscono una realtà in sé differenziata e vengono connesse dal Principio superiore che le fonda. Una conoscenza perfetta richiede un attraversamento conseguente delle dimensioni, che rende visibile la connessione della realtà e quella della facoltà. Mentre in una teoria dell'ascesa genuinamente filosofica come quella plotiniana le capacità gnoseologiche devono essere intese puramente a partire dalla loro peculiare attività, come atti autonomi della ragione umana, certo motivati dall'«Uno in noi», in Bonaventura esse sono determinate a priori dall'avvenimento, fondamentale importante per l'uomo, dell'Incarnazione. Inteso a partire da qui, come atto della Grazia il compimento delle facoltà è reso possibile in anticipo proprio dalla Grazia; senza di essa non è pensabile, *nisi succurrat gratia*²⁸ un giungere-alla-meta: «Abbiamo in noi questi gradi come piantati dalla natura, deformati dalla colpa, riformati dalla Grazia»²⁹. L'uomo «accecato», colpevolmente «ricurvo su se stesso»³⁰, riferito solo a se stesso non è in grado di vedere, senza una precedente illuminazione per Grazia, la luce di Dio variamente rifratta. Questo concetto dovrà essere chiarito più tardi.

²⁶ *Itinerarium* c. 1 e 2: *per vestigia e in vestigiis*. 3 e 4: *per imaginem - in imaginem*. All'agire della *mens* come o nella *similitudo* (*It.* III 2 [303 b], VI 7 [312 a]), corrispondono i gradi descritti nei capitoli 5 e 6. Un'interpretazione del rapporto tra *vestigium* e *imago* nell'*Itinerarium* è stata presentata da L. Hodl: *Die Zeichen-Gegenwart Gottes und das Gott-Ebenbild-Sein des Menschen in des hl. Bonaventura Itinerarium mentis in Deum*, cc. 1-3, in: «Miscellanea Mediaevalia» 8, Berlin 1971, pp. 94-112. Sulla differenziazione di *vestigium-imago-similitudo* ulteriormente: *De scientia Christi* q. 4 concl. (V 24 a). Orizzonte neoplatonico di «traccia» = ἵχνος: il male stesso ha ancora una «traccia del Bene (ἵχνος ἀγαθοῦ, Proclo, *In Remp.* I 38, 26). «Essere» come «traccia dell'Uno», in Plotino, vedi sopra pp. 80 ss., ss. e la relazione con la dottrina dell'immagine. Nel contesto oggettivo e storico di questa dottrina vi è Agostino: il creato, l'ente molteplice e temporale nel suo insieme è «traccia dell'unità e atemporalità (divina)» (*unitatis e aeternitatis vestigium: Vera rel.* 32, 60. *Gen. ad litt. imp. lib.* 13, 38. Anche Eriugena segue questo concetto di «traccia», che vede nel sensibile la traccia o la manifestazione dell'Essere divino in sé nascosto, come punto di partenza della *summitas theoriae: omnis creatura corporalis atque visibilis sensibusque succumbens extremum divinae naturae vestigium non incongrue solet in Scripturis appellari: Periphyseon* III 25; 186, 26-28. Sulla «teofania» cfr. Beierwaltes, *Negati affirmatio*, pp. 241 ss.; sull'aspetto della metafisica della luce: sopra p. 310.

²⁷ *It.* I 6 (297 b): *sensus-imaginatio-ratio-intellectus-intelligentia-apex mentis seu synderesis scintilla*. L'insistenza sulla connessione delle *potentiae animae* nel contesto della via ha un'affinità con la concezione del conoscere in Proclo (cfr. pp. 225 55.). il culmine delle facoltà è anche qui un «organo» adatto all'*henosis* o *unio*. Vedi anche note 87 e 88.

²⁸ *It.* I 7 (298 a).

²⁹ I 6 (297 b).

³⁰ All'*incurvatus... ipse per culpam* (17 [298 a]) corrisponde la *rectificatio* («risollevarsi») attraverso la grazia (cfr. anche Anselmo, *Proslogion* 1 (I 100, 4 s. Schmitt). L'espressione (*It., ibid.*) *excaecatus homo et incurvatus in tenebris sedet et caeli lumen non videt, nisi succurrat gratia* permette (oltre a *Is.* 9, 1: il popolo, che siede nelle tenebre e vede una gran luce) una reminiscenza del mito platonico della caverna, in cui il domandare (di Socrate) che stimola la conoscenza opera la conversione e la liberazione verso la luce.

3. Il carattere di traccia e di segno della realtà

La «contemplazione riflettente» della creazione sensibile mediata dalle «tracce», è il primo stadio verso una contemplazione «in» loro, che è diretta all'«essenza» di Dio operante attraverso loro e in loro, alla sua «potenza» e «presenza»; essa «internalizza» il macrocosmo come traccia reale di Dio attraverso le facoltà dell'anima come microcosmo³¹. Questa trasformazione del mondo sensibile attraverso la sua percezione sensibile (*apprehensio*), la «gioia» (*oblectatio*) per questo o l'assenso alla struttura di ordine del mondo che si manifesta come bellezza ed il giudizio (*diudicatio*) che si compie secondo regole o leggi a priori, invariabili, «necessarie», ultimamente fondate nella «verità eterna» o «arte eterna», che rappresenta una conoscenza sicura (*certitudinaliter*) di quello che si è appreso³², queste tre sono risposte sempre diverse, dipendenti l'una dall'altra, al carattere universale di traccia o di segno del creato. Questo, secondo *Romani*, 1, 20³³, *invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*, rinvia al «Principio primo, più potente, più sapiente ed eccellente, all'origine eterna, alla luce ed alla pienezza, all'arte provvidente, esemplare e ordinatrice»³⁴. Il carattere di traccia della realtà viene di conseguenza spiegato attraverso l'area semantica, riccamente articolata dal punto di vista semasiologico, del termine «segno»: *signum* (segno), *per signa ad signata*; *significare* (segnare, significare), *significant... creaturae huius mundi visibilia Dei*; *umbrae* (ombre); *resonantiae* (risonanze); *picturae* (immagini [dipinte dal *Deus pictor*]); *simulacra* (ritratti, «statue»); *spectacula* (schizzi o spettacoli [metafora-teatrale!]); *speculum* (specchio), che rende presente come immagine ciò che ultimamente si cerca; [*manifeste*] *insinuare* ([chiaramente] rimandare a questo)³⁵. Anche la metafora del «Libro della Natura»³⁶, che viene chia-

³¹ *It.* II 2 (300 a).

³² II 9 (302 a) e 4-6 (300 b s.) su *apprehensio*, *oblectatio* e *diudicatio* (giudizio distintivo, che indica il fondamento della gioia).

³³ II 12.13 (302 b s.). L'aspetto ogni volta raddoppiato («per» e «in») per «traccia» tanto quanto per «immagine» e «somialianza» può essere una conseguenza sistematizzante della frase paolina sulla visione di Dio «qui» e «là»: *Videmus nunc per speculum in aenigmate* (1 *Cor.* 13, 12).

³⁴ II 11 (302 b). Su *ars aeterna*: I 3 (297 a). II 9 (302 a). III 3 (304 a), che è identica al *Verbum* divino (= *ars Patris*: I *Seni.* 31 p 2 dub 2 [1550 a]. *Hex.* XII 12 [386 a]) e la capacità creativa di Dio, che pensa il fondamento e atto della *creatio* dalle Idee a lui immanenti. Essa è «rappresentazione» (*repraesentatio*) del causabile in un modo non-causale in sé: *Hex.* XII 12 (386 a). *Ibid.* 2. 3.9 (385 a/b).

³⁵ II 11 (302 b). *Hex.* XII 14. 16 (386 b). *Simulacrum* per esempio corrisponde alla dottrina platonica e neoplatonica secondo cui il cosmo è stato «prodotto» dal Demiurgo come «immagine divina» (ἄγαλμα: *simulacrum sapientiae Dei est quoddam sculptile*: *Hex.* XII 14 [386 b]); *Tim.* 37 c 7. Proclo, *In Tim.* III 5, 30 ss. 204, 6 ss. (cosmo: il Dio «che appare» [φανόμενος, ἐνφανής] rispetto a quello «nascosto» [ἀφανής]). Su *speculum*: tanto il mondo sensibile (*It.* I 9) quanto anche lo Spirito (II 13) è «specchio», in cui il pensiero coglie lo «specchiato» (*speculando*, *speculatione*). Questa dottrina si trova anche in Bonaventura nel contesto dell'affermazione che «ora» è possibile solo *per speculum in aenigmate* una conoscenza di Dio, a cui «poi» ne deve invece seguire una *a facie in faciem* (1 *Cor.* 13, 12). Cit. per esempio in *It.* III 1 (303 b), III *Sent.* d 31 a 2 q 1 (differenziazione tra *per* e *in* [*speculo*] *videre Deum*). *Hex.* II 27 (340 b): *Totus mundus est sicut unum speculum plenum luminibus praesentantibus divinam sapientiam, et sicut carbo effundens lucem*. *Ibidem* V 25 (358 a) *anima ... rediens super se fit speculum quoddam pulcherrimum et tersum*. La metafora dello specchio ha anche come momento del pensiero platonico-neoplatonico un aspetto esteriore e interiore: per Plotino cfr. sopra pp. 77 s. 90 s. La «levigatezza», lo «splendore» e la capacità di immagine dello specchio sta simbolicamente per la luminosità e per l'Essere-riempito del Tutto intelligibile, derivante dal *Nous* e dall'Anima del mondo (detto mitologicamente: il mondo come specchio di Dioniso [Proclo, *In Tim.* II 80, 5 ss.]), che però insieme indica la sua deficienza. La dottrina dello specchio interiore sta storicamente e oggettivamente nel contesto della «metafora dell'occhio» nello pseudo-platonico *Alcibiade maggiore*: conoscenza di Dio indiretta, ossia nello specchio della conoscenza di sé dell'anima, insieme intensificazione della conoscenza di sé attraverso la conoscenza di Dio così rispecchiata (133 c 7 ss.). L'aspetto plotiniano di questo problema è stato spiegato da Klaus Kremer (*Selbsterkenntnis als Göttererkenntnis nach Plotin*), in: «Internat. Studies in Phil.», 13/2, 1981, pp. 41-68. Su *insinuare*: *It.* I 14 (299 b). II 7. 8 (301).

³⁶ I 14 (299 b). *Brevil.* II 5 (222 b). 11 (229 a). 12 (230 a) [*liber creaturae, mundi sensibilis*]. Libro (*Ezechiele* 2, 9) scritto «esternamente» (*vestigium*) e «internamente» (*imago*): *Hex.* XII 14. 16 (386 b). *Hex.* XIII 12 (390 a): il mondo come libro, bisognoso di illuminazione attraverso il *liber Scripturae* (*reparativus est totius mundi ad Deum cognoscendum*). Su struttura e storia della metafora del «mondo come testo o libro» cfr. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt 1981; con una particolare attenzione per Eriugena: D. F. Dudow, *Nature as Speech and Book in John Scotus Eriugena*, in: «Mediaevalia» 3 (1977), pp. 131-140; su Bonaventura: W. Rauch, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, München 1961; inoltre gli studi di Friedrich Ohly (*Das Buch der Na-*

rita e spiegata nel senso che le è peculiare attraverso il «Libro della Scrittura», appartiene a questa sfera: in entrambi sono le «lettere» (*elementa*), i segni che rinviano ad un significato nascosto e che lo manifestano.

Come esempio dei numerosi riferimenti di Bonaventura al carattere di traccia e di segno della realtà chiariamo un poco il concetto di *numero*, perchè in esso vengono integrate in misura evidente tradizione filosofica e tradizione teologica. *Omnia esse numerosa*³⁷: «Tutto è numerabile», ossia determinato dal numero, costituito nel suo essere e così ordinato in se stesso e nel riferimento reciproco. Il numero è il fondamento della proporzionalità (*proportionalitas*) o uguaglianza (*aequalitas*) di relazioni che si incontra in ciò che esiste nel suo insieme; da questo deriva la bellezza di ciò che esiste; la bellezza come categoria ontologica, formulata nel significato di Agostino, approfondita in modo nuovo da Bonaventura, «non è nient'altro che uguaglianza numerabile»³⁸. Con questo tuttavia non si intende la ripetizione vuota, tautologica o esteriore di forme, bensì piuttosto la relazionalità, ordinata dal Principio, di parti ad un Tutto, l'organizzarsi di un Tutto, sia questo formato in modo naturale o attraverso l'arte, come armonia che determina all'interno e che appare anche all'esterno. Questo concetto qualitativo di bellezza si fonda nel concetto specifico di numero, come è stato sviluppato ed utilizzato nella tradizione pitagorica di Agostino, Boezio e Bonaventura. Il numero non deve essere inteso come una denominazione formalmente astratta di ciò che esiste, bensì piuttosto dev'essere pensato come il *fondamento* ontologico di ciò che esiste, ad esso immanente, che lo *determina* a priori *qualitativamente*. Ad esso ciò che esiste deve la sua differenza qualitativa e la sua comprensibilità; *apprehensio* e *diudicatio* trovano nella struttura numerica l'appoggio che le delimita, insieme essa è anche il fondamento della *oblectatio*³⁹. La numerabilità di ciò che esiste viene ricondotta da Bonaventura, seguendo Boezio ed Agostino, al «numero assoluto», ossia al numero come Idea nello Spirito del Dio creatore⁴⁰, dell'«arte eterna». Questo, infatti, attraverso l'atto della creazione è fondamento e causa della numerabilità e ciò significa della determinatezza, della delimitazione, della «finitezza» e perciò, infine, anche della conoscibilità e discernibilità di ciò che esiste. Mentre il Creatore genera ciò che esiste, produce insieme la sua numerabilità, e così via, cosicché questa non deve essere intesa come un «accidente» di ciò che esiste, bensì come suo costituente essenziale. Con questo non si intende senz'altro che il Creatore, come fondamento globale dei numeri sia esso stesso la massima quantità pensabile, che sarebbe sempre superabile come cattiva infinità, bensì piuttosto che sia un numero che non può più essere contato per se stesso, dunque non più raggiungibile, o superabile attraverso un numero: vera infinità (*infinitas*) e, come tale, Principio di tutto il finito (*finitum*)⁴¹. La infinità divina fonda dunque attraverso il numero la rispettiva identità di un esistente e con ciò anche la connessione o la reciproca proporzionalità di ciò che esiste. La dottrina filosofica (pitagorica) che il numero è principio o radice di tutto ciò che esiste viene ripresa di nuovo nell'interpretazione della proposizione del Libro della *Sapienza*, 11, 21 *Omnia mensura, numero, pondere disposuisti*, «Tu hai ordinato Tutto secondo misura, numero e peso»⁴². Attraverso questa processione creativa del numero assoluto da se stesso viene costituito il legame del creato col Creatore, che fa risalire tanto il senso che il pensiero in modo sempre differente verso la causa dei rapporti fondamentali della realtà determinati dal numero. La numerabilità di ciò che esiste nel suo insieme rinvia dunque al Principio del numero in se stesso, la finitezza nel senso di determinatezza

tur bei Jean Paul, in: *Studien zur Goethezeit. Erich Trunz zum 75. Geburtstag*, hg. von H.-J. Mähl und E. Mannack, Heidelberg 1981, pp. 177-232), che tra l'altro chiariscono anche la drammatica inversione di questa metafora), reazione alla graduale distruzione del «testo»-mondo.

³⁷ II 10 (302). Bonaventura stesso rinvia alla sua fonte: Agostino, *De musica* VI. *De vera rel.* 40, 74 ss.

³⁸ La definizione deriva ugualmente da Agostino: *De musica* VI 13, 38. Cfr. anche *Hex.* VI 7 (362 a). Sul contesto filosofico: W. Beierwaltes: *Aequalitas numerosa. Zu Augustins Begriff des Schönen*, in: «Wissenschaft und Weisheit» 38 (1975), pp. 140-157.

³⁹ *It.* 10 (302).

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Sull'in-finità (*infinitas*) di Dio cfr. *Myst. trin.* q IV a 1 (V 85 b 55.) e nota 71.

⁴² *Sap.* 11, 21. *It.* I 11 (298 b). I *Sent.* d 3 p 1 dub (I 79 a): ... *in numero enim intelligitur principiorum distinctio, in pondere propria ipsorum inclinatio, in mensura eorum ad invicem proportio*. Cfr. sopra p. 324.

numerabile e di delimitatezza, di identità che si differenzia negativamente dall'altro diventa un grado del ritorno alla Identità pura, assoluta, o nel Primo Principio stesso. Così i numeri, in una misura rilevante, sono traccia e segno del divino Essere e Operare. Che i numeri costituiscano il legame più intensivo tra il sensibile e lo spirituale viene mostrato, tra l'altro, dalle loro sette specie, che Bonaventura presenta in conformità con Agostino: essi indicano che non solo la dimensione dell'Essente, l'organo e l'atto del conoscere sono determinati dal numero, bensì anche l'agire in un senso ampio, come nei nostri movimenti, nell'espressione del corpo, per esempio nella danza, non da ultimo nella più elevata rappresentazione sensibile dello spirituale, nell'arte (*numeri artificiales*), che può essere intesa come *mimesis* «numerabile» dell'arte eterna, divina, che anticipa creativamente ogni forma⁴³.

4. Autoaccertamento della «mens» e sua «illuminatio» da parte della Luce assoluta

Tracce e segni che si mostrano nella realtà sensibile devono essere intesi come «luci» (*lumina*)⁴⁴, in cui risplende o si riflette (*reluce*) anche il fondamento divino; la loro funzione di rinvio diventa impulso a superare la sfera del sensibile e a volgersi⁴⁵ all'interiorità dello Spirito (*mens*), a confrontarsi con il riflesso del divino che gli è proprio. «Entrare»⁴⁶ nella *mens* significa vederla come una immagine (*imago*) della Trinità. Il carattere di immagine dell'uomo, fondato nella creazione (*Genesi* 1, 26) si concentra nella *mens*, nelle sue *operationes* triadiche di pensiero ed azione, che nel complesso devono essere intese come una *analogia Trinitatis* e solo da essa ricevono il loro senso e la loro funzione. Che lo Spirito sia una analogia di tale tipo diventa presente attraverso il ritorno nella coscienza del proprio sé: innanzitutto attraverso un coglimento riflessivo delle proprie potenze e attività e qui primariamente attraverso la realizzazione della connessione di *memoria* (memoria) - *intellectus*, *virtus intellectiva* (visione) - *voluntas*, *virtus electiva* o *amor* (volontà, capacità del libero arbitrio o amore). Queste attività, di volta in volta triplici oppure operanti in tre sfere di relazione, si mediano nel loro compimento in una connessione unitaria, si condizionano reciprocamente. Malgrado la differenza operante in esse, ossia nella loro unità, tra di esse, proprio attraverso la loro di-

⁴³ II 10 (302) I modi dei numeri sono ripresi da Agostino, *De musica*, VI 1655. Dalla fondazione teologica e ontologica dei numeri appare che l'uso simbolico e allegorico dei numeri ha un'importanza costitutiva per la corrispondente dottrina di Bonaventura, a partire dall'autovalutazione della sua dottrina non è in ogni caso un gioco facoltativo.

⁴⁴ Il carattere di segno o di traccia del creato (temporale, accessibile sensibilmente) dev'essere chiarito anche a partire dalla metafora della luce o ontologia della luce: il creato come «luci date dal di fuori o esteriori» («lumi»), *lumina exterius data* (II 13, 303 a). Eriugena ha sviluppato la funzione del sensibile che rinvia all'intelligibile in un modo, che può valere come orizzonte oggettivo della concezione di segno, traccia e metafora in Bonaventura: *omnia quae sunt lumina sunt* (*In Hier. cael.* 176 Barbet). Le cose diventano per il contemplante luci illuminanti: «Questa pietra o questo legno è per me una luce», «... esse diventano per me luci, ossia mi illuminano», *lapis iste vel hoc lignum mihi lumen est... lumina mihi fiunt, hoc est me illuminant*: I 108.117. Cfr. su questo *Negati Affirmatio*, pp. 250 ss. e K. Hedwig, *Sphaera Lucis*, Münster 1980, pp. 46 ss. Solo dopo la conclusione delle mie riflessioni su Bonaventura sono venuto a conoscenza del libro, che interpreta avvedutamente Bonaventura di U. G. Leinsle, *Res et Signum. Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras*, München-Paderborn-Wien 1976. Leinsle cerca di illuminare il «sistema teologico» di Bonaventura nel suo insieme dal punto di vista del concetto di segno - «segno» diventa dunque un concetto-chiave di Bonaventura con particolare riferimento alla sua importanza antropologica e sacramentale. Sulla problematica, come si manifesta nell'*Itinerarium*, cfr. innanzitutto pp. 75-113 e 263 ss.

⁴⁵ Interpretare l'apparenza, il visibile, il temporale come impulso al ritorno segue il modo di pensare di Agostino, per esempio *Vera rel.* 52,101: «... a temporalibus ad aeterna regressio (in collegamento con *Rom.* 1, 20). Porfirio, *Ad Marc.* 10; 281, 7 (Nauck²) formula il modello neoplatonico nel senso della sua affermazione - che interpreta Platone e Plotino - la quale deve condurre all'intelligibile»: ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητά. Anche Eriugena sta oggettivamente e storicamente in questo contesto, cir. sopra p. 396, nota 26.

⁴⁶ L'imperativo *Intra igitur ad te et te vide* (II 1, 303 b) ha un'analogia di contenuto con il plotiniano: ἄναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε (I 6, 9, 7) e - senz'altro principalmente per Bonaventura - ed è comprensibile a partire da questo contesto plotiniano in Agostino, *Conf.* VII 10: *inde admonitus... intravi et vidi*; ulteriormente nel passo altrettanto importante per il «piano globale» dell'*Itinerarium* da *De vera religione* 39, 72: *Noli foras ire, in te ipsum redi... transcede et te ipsum*. Le denominazioni *imago* e *similitudo* rappresentano un'interpretazione «differenziante», non «epesegetica» di *Gen.* 1, 26: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Sulla potenza per Bonaventura superiore della *similitudo* sotto, pp. 352 ss. Sulla storia della parola e del problema R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle de S. Anselme à Alain de Lille*, 1967. R. A. Markus, 'Imago' and 'similitudo' in *Augustine*, in «Rev. Et. Aug.» 10 (1964), pp. 125-143, chiarisce il contesto agostiniano.

pendenza reciproca o unità relazionale sono «immagine» della Trinità. Questa però è Unità *pura*, sostanziale *nella* Triade oppure Triade sostanziale *come* Unità: «Quando lo Spirito contempla se stesso esso si eleva come attraverso uno specchio nel riflesso (contemplazione) della beata Trinità del Padre, del Verbo e dell'Amore, delle tre Persone co-eteme, uguali e consustanziali, cosicchè Ciascuna è in Ciascun'Altra, l'Una pero non è l'Altra, bensì le Tre sono Un solo Dio»⁴⁷.

Mentre il passo considerato nel terzo capitolo dell'*Itinerarium* dev'essere inteso per così dire come quello «naturale» (*speculatio Dei per suam imaginem naturalibus potentiis insignatam*), il quarto capitolo rappresenta come quarto livello del cammino il riflesso di Dio *nella* sua *immagine donis gratuitis reformata*, riguarda dunque la questione fino a che punto ed in quale senso la *grazia* che aiuta ed eleva, possa diventare il *movens* nella contemplazione o unione conclusiva. L'attività della *mens* che si rende conto di se stessa non viene semplicemente annullata da questo specifico elemento teologico⁴⁸, bensì piuttosto intensificata. Difatti, anche le *potentiae naturales*, la loro capacità ed il loro compimento non devono essere pensati senza una precedente azione della *grazia*. Questo rende evidente che esse ultimamente si fondano nella verità assoluta e ricevono la loro luce dalla luce di questa verità. Così Bonaventura, seguendo Agostino, continua a mettere energicamente in rilievo che il nostro spirito «viene formato direttamente dalla verità stessa»⁴⁹: da essa riceve la sua figura, ossia la sua capacità di cogliere sensibilmente, di serbare nel ricordo, di pensare concettualmente e di contemplare perfezionando e superando tutti gli atti antecedenti⁵⁰. Le facoltà della *mens* pensante e del suo «apice» come possibilità di auto-superamento non sono fondate solo a priori, bensì *in modo assoluto*: attraverso la connessione «del nostro intelletto con la verità eterna stessa»⁵¹, per cui è primariamente concepibile una conoscenza sicura (*certitudinaliter scire*) delle definizioni, della verità delle proposizioni e della correttezza delle conclusioni⁵². Questa connessione viene determinata più precisamente come una presenza operante della luce divina (che «viene disegnata o plasmata sul nostro spirito»)⁵³ e delle Idee invariabili date in essa, cosicchè noi conosciamo e contempliamo in essa e attraverso essa (in loro e attraverso loro). Essa è il *medium* che inizia e conserva muovendo le nostre attività (anche le azioni intenzionali)⁵⁴, il *medium* come Forma assoluta in cui noi stessi «formiamo» la mediazione che dà aiuto, attraverso la quale soltanto noi stessi

⁴⁷ *It.* III 5 (305 b). Sul tutto già III 2 ss. Il metodo sviluppato da Agostino di una conoscenza di analogie della Trinità nella *mens* (cfr. su questa per esempio il nono Libro del *De Trinitate*) è stato assunto da Bonaventura nella sua speculazione sulla Trinità. Cfr. T. Szabó, *De SS. Trinitate in creaturis refulgente. Doctrina S. Bonaventurae*, Roma 1955.

⁴⁸ IV 2 (306 a): ... *non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et aeternae veritatis in se ipsa, nisi veritas, assumpta jorma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat in Adam.*

⁴⁹ V 1 (308 a): *cum «ipsa mens nostra immediate ab ipsa veritate formetur»*. Questa citazione di Agostino, *Lib. de quaest.* LXXXIII, 51, 2, 4 rende evidente l'affinità di Bonaventura con Agostino anche nella sfera che si è soliti descrivere come «teoria dell'illuminazione». Cfr. sul termine: Agostino, *Vera rel.* 38, 51: *illuminatio interioris hominis*. Per Bonaventura: nota 57.

⁵⁰ *It.* III 2.3.7 e più. *Tutte* le potenze della *mens* sono plasmate dall'assoluta Verità e così come una «continuità» aperte ad essa come *fondamento* della loro attività.

⁵¹ *It.* III 3 (304 b): *coniunctus. Aeternas rationes attingere: De scientia Christi: q IV (V 24 a). lux et ratio sempiternae veritatis* come «fonte di ogni certezza o sicurezza nel conoscere», *fons omnis certitudinis*. La conoscenza dunque è resa possibile e si realizza solo nel «contatto» immediato attraverso il «rapporto» con le Idee come garanzia invariabile del poter-conoscere, ma insieme con l'Essere divino che le avvolge, i cui tratti caratteristici *secundum rationem* (*Scient. Chr.* q III [13 b ss.]) la costituiscono.

⁵² L'*industria* dell'uomo, il suo peculiare «contributo» nell'atto conoscitivo-il suo «collaborare», non è sospeso dalla *gratia*, bensì assolutamente richiesto, anche se ridotto nella sua importanza: *It.* VII 5 (312 b). *Hex.* XXII 24 (441 a): *gratia supernaturam et industriam*. Nell'*Itinerarium* (III 3 [304 b]; 7 [305 b] la partecipazione dell'uomo viene indicata con il *per te* oppure *manuduci potest per semetipsam*.

⁵³ V 1 (308 a) secondo il Salmo 4, 7: *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. signatum = «coniato»* come una moneta, nel senso della spiegazione di Agostino, *En. in Psalm.* IV 8: *signatum... in nobis*. La luce del Dio coniatore è impressa nell'uomo come immagine e somiglianza: *ut quemadmodum illi (i. e. Caesari) redditur nummus, sic Deo anima lumine vultus eius illustrata atque signata*. Riferimento neotestamentario: 2 *Cor.* 1, 21 s.: (*Deus*) *qui et signavit (σφραγισάμενος) nos.* *Efes.* 1, 13.4, 30. Sul *topos lumen gratiae* in Bonaventura cfr. R. Guardini, *Systembildende Elemente* cit. nota 9) 53, A. 4.

⁵⁴ *It.* III 4 (304 b s.) ... *omni consilianti necessario est impressa notio summi boni.*

siamo in grado di realizzare le norme invariabili e le regole (o «leggi») del pensare e dell'agire⁵⁵. La presenza della Luce che rende possibile ogni intelligibilità e logicità e la sua funzione di stimolare e mediare la visione e farla proseguire è identica alla *Incarnazione della Luce assoluta*, a *Cristo*. Questo si dimostra anche nelle facoltà della *mens* come mediatrice universale, che pone cioè il fondamento, come il «maestro interiore» che senz'altro non conosce *per noi* nel senso di un «ontologismo» che sopprime la libertà, bensì ci rende liberi nei nostri atti sul fondamento di una grazia che conserva, accompagna e rende possibile⁵⁶. La cosiddetta teoria della illuminazione di Bonaventura⁵⁷, tanto discussa, non è dunque affatto da paragonare ad un processo da intendere in senso psichico e psicologico, essa si riferisce piuttosto alla struttura fondamentale ontologica, assoluta e specificamente cristologica o, detto con la metafora della luce, alla illuminazione di fondo dello spirito umano in senso globale, che comprende la sensibilità e la *unitio*. L'implicazione della luce in noi è la condizione della possibilità di una contemplazione della Luce sopra di noi o di una fusione con essa.

A questa dottrina di Bonaventura si può paragonare tipologicamente, a motivo dell'aspetto cristologico, ma non «identificare», la concezione, derivante dal pensiero neoplatonico, che la illuminazione a cui si tende nell'Uno stesso non sia raggiungibile *senza* un'azione pre-riflessiva dell'Uno in noi, perciò anche della sua «Luce» che si fa sempre più chiara, la «scintilla» della Luce assoluta in noi come ciò che è simile ad essa stessa e, grazie ad essa, per prima la può accendere o sviluppare⁵⁸.

5. Unità ed Essere di Dio: «Ego sum qui sum»

L'ultimo grado, in sé duplice⁵⁹, che nell'*Itinerarium* di Bonaventura conduce alla contemplazione *conclusiva*, e determinato dalla «Luce *al di sopra* di noi», che traspare già prima nella Luce *in* noi o come Luce *in* noi, che non solo si annuncia in essa, bensì con-muove la sua ascesa e il suo superamento. L'aspetto duplice di questo livello è rappresentato dai due modi di Essere di Dio (i «nomi» che li esprimono): Unità ed Essere; Trinità e Bontà. Quest'ultimo non supera e non annulla semplicemente il primo; nella Trinità si mostra piuttosto che cosa sono in *sensu proprio* Unità ed Essere: un Essere- Uno trinitariamente. Mosè e Cristo sono collegati in questo: l'Unità dell'Essere è giunta, nella Triade, alla sua verità.

Che cosa sia *Unità* viene spiegato da Bonaventura attraverso una differenziazione del concetto di «Essere stesso» (*ipsum esse*) o dell'«Essere divino assoluto» (*esse absolutum*)⁶⁰, mentre cerca di chiarire la necessaria connessione dei suoi tratti fondamentali. Il punto di partenza di questo tentati-

⁵⁵ II 9 (301 b s.).

⁵⁶ Cfr. gli accenni nelle note 3 e 52. *It.* III 3. 4 (304 b s.): *videre igitur per te potes veritate; quae te docet... lex illa superior est mente nostra*. La verità in sé trascendente e accessibile in sé medesima alla *mens* «insegnando», «illuminando», una dottrina sempre ripensata da Agostino, per esempio *De trin.* XII 3, 3: *supernam et internam veritatem consulimus. Vera rel.* 39, 72. *Conf.* IX 10, 23 ss.

⁵⁷ Della letteratura varia e qualitativamente differente su questa sfera di problemi rinvio a E. Gilson, *Die Philosophie des Heiligen Bonaventura*, Köln 1960², pp. 163 ss. 435 ss. B. A. Luyckx O. P., *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, Münster 1923 (con un continuo paragone con Tommaso d'Aquino, che propone una soluzione del problema parecchio diversa da Bonaventura). R. Guardini, *Systembildende Elemente*, pp. 74 ss. Voci *Einsprechung, Erleuchtung, Licht, Lumen naturale*, in *Hist. Wörterbuch d. Phil.*, Bd. 2, (1972), 5 (1980), in cui ho schizzato il contesto rispetto alla tradizione platonica e aristotelica.

⁵⁸ Su questo: Beierwaltes, *Proklos*, pp. 287 ss. sull'illuminazione del pensiero attraverso la luce dell'origine: pp. 367 ss. sull'«Uno in noi» come sua luce operante in noi, che rende possibile l'autosuperamento.

⁵⁹ *It.* V 1 (308 a). Il grado in sé doppio equivale ad un «intrare» *cum summo Pontifice in sancta sanctorum*, ossia nel «Santissimo», che è circondato dal «santo» e dall'«atrio» Un'analogia della tipologia della religione con questo si trova nell'uso plotiniano della metafora del tempio: il vedere l'Uno o il diventare uno con esso trova nell'entrare nell'*adyton* (nell'intimo, in sé inaccessibile) del tempio un collegamento metaforico col rito religioso; esso equivale ad una deformazione, ad un abbandonare le immagini («statue degli dei»), che simboleggiano il particolare o il molto (VI 9, 11, 18 s. 29 s.).

⁶⁰ *It.* V 3.5.8. (308 b ss.). Sull'identificazione di *deus* ed *esse* inoltre: I *Sent.* d 8 p 2 (1165 ss.) come *simplicissimum et absolutissimum*. d 13 a 1 q 3 (409). *Myst. trin.* q 2 a 2 (V 65 b): *esse ergo unum in pluribus absque omni multiplicatione et diversificatione essentiae propriae proprium est divinae naturae et eius privilegium singulare*. *Hex.* 112 (331). II 25 (340 b). X 6. 10 (378 a s.): *esse* come primo nome di Dio, del Primo e del Semplice per antonomasia.

vo è la auto-denominazione di Dio in *Esodo* 3, 14, *Ego sum qui sum*, che può essere considerata il «nome» o il predicato-dell'essenza «Essere», con le sue conseguenze⁶¹. Questa auto-denominazione di Dio dovrebbe essere intesa, secondo una interpretazione genuina della teologia veterotestamentaria, in un senso dinamico-futuro come: «Io sarò qui [per voi, per il mio Popolo] come colui che sarò qui», come colui che si dimostra «fedele» alla sua Alleanza. Bonaventura certamente pensa questo «nome» in modo prevalente a partire dalla interpretazione dell'*Esodo* di Agostino e perciò dall'orizzonte del concetto platonico-neoplatonico di Essere, che implica l'«immutabilità» e l'«eternità» del Principio. Proprio in vista del fatto che l'Essere divino, Uno o unitario in sè, *insieme* viene pensato trinitariamente a partire da questo concetto di Essere, potrebbe (forse rispetto a quello biblico) essere dequalificato, in un modo notoriamente semplificante, come «statico». I tratti fondamentali dell'Essere assoluto sviluppati da Bonaventura, da intendere ultimamente in una prospettiva filosofica, sono tuttavia nel loro insieme una prova della sua intima «mobilità»: Immutabilità dell'Essere significa auto-presenza della vita divina non «disturbata» dal non-essere, che rimane atemporalmente uguale a se stessa. L'«Essere» è talmente collegato con il concetto di Dio nel senso dell'argomento ontologico di Anselmo che il suo non-essere non può essere pensato nemmeno una volta: Dio come massimo dell'Essere (in questo contesto: dell'esistenza) «obbliga» il pensiero ad intenderlo come Essere *assoluto* e perciò anche come la condizione di tutti i predicati assoluti riferiti a lui: l'«Essere più puro» come «totale fuga dal non-essere»⁶². Poichè la possibilità implicherebbe un non-essere, un essere esposto al non-essere-ancora, egli è «atto puro» (*purus actus, summe actualissimum*), attività pura in se stesso e creativa in altro, non limitato (*arctatum*)⁶³ nè in sè, nè fuori di sè da altro, differente da lui, niente di «determinato» (determinato solo da se stesso), niente di «analogo», bensì fondamento di ogni analogia o carattere di immagine in ciò che esiste, nessun «genere», perchè così potrebbe forse essere inteso come «dello stesso tipo» all'interno dell'apertura dell'universale al particolare (*ipsum esse extra omne genus*)⁶⁴, mentre egli stesso per primo fonda questo rapporto in ciò che è creato. Questa affermazione chiarisce già che l'Essere stesso, sciolto dal rapporto coglibile categorialmente di ciò che esiste è assoluto e, come tale «unico» oppure «Primo» (*primum, primum*) e «perfettissimo» (*perfectissimum*) in ogni senso⁶⁵, Anche se non «creato da se stesso»⁶⁶, tuttavia è totalmente soltanto l'Essere stesso attraverso sè e per sè (*per se*), eternamente (*aeternum*) presente a se stesso, e perciò «semplice» nella massima misura (*simplicissimum*) o «Uno», nella misura in cui questo concetto esclude da sè ogni reale essere-differente o rendere-se-stesso-differente (*diversificatio*)⁶⁷.

L'idea dell'esclusione di una differenza reale dall'Uno assoluto si collega con il concetto della *Luce assoluta, pura*. Questo, fuori metafora, suggerisce all'occhio che esso non scorge «nulla» quando guarda in essa, oppure che «vede» una oscurità; così l'occhio spirituale vede l'Essere Uno come la Luce pura, in sè unitaria, senza differenza, ossia senza non-essere, senza «ombreggiatura»

⁶¹ Sulla storia dell'interpretazione di *Esodo* 3, 14 e del suo legame col concetto neoplatonico di Essere cfr. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, pp. 5-82. Cfr. anche sopra pp. 189-193, in connessione con l'interpretazione del *Parmenide* («L'Uno che è»).

⁶² *It. V* 3 (308 b).

⁶³ *Ibidem* e 5 (309 a).

⁶⁴ *Ibidem* 4 (309 a), un assioma universale-scolastico (per esempio Tommaso, *S. th.* I q 3 a 5 corp.), che risale alla dottrina aristotelica dell'Essere e dell'*eidōs* (*Met.* 998 b 22; *Anal. post.* 92 b 14). Questa proposizione vale in misura eminente di Dio come l'Essere stesso, che non ha «nessun perché al di fuori del suo peculiare Essere»: Tommaso, *S. c. G.* I 25.

⁶⁵ *It. V* 5 (309 a).

⁶⁶ *Ibidem* 6 (309 b): *quia simpliciter primum, ideo non est ab alio factum, nec a se ipso potuit*. Sulla concezione che si distingue da ciò (almeno verbalmente) dell'autocostituzione trinitaria in Eriugena cfr. sopra pp. 296 ss.

⁶⁷ *It. V* 5. 7 (309 s.). Oltre alla nota 60: *II Sent.* d 1 p 2 a 1 q 1 concl. (II 39 b s.). *I Sent.* d 8 p 2 (I 165 ss.). d 24 a 1-3 (420-431). *Myst. trin.* Q 2 a 1 (V 63 ss.). *Hex.* XX6 (426a). *Ibidem* XI 8 (381 a): *unitas-indivisio*. *Brevil.* I 6 (V 215 a). Sulla problematica specificamente teologica nel suo insieme cfr. A. Stohr, *Die Trinitätslehre des Hl. Bonaventura*, Münster 1923, pp. 158 ss. K. Fischer, *De Deo trino et uno. Das Verhältnis von productio und reductio in seiner Bedeutung für die Gotteslehre Bonaventuras*, Göttingen 1978 (certo senza analisi delle implicazioni filosofiche che i concetti di unità e triade co-determinano).

nè nulla che copra in essa, come la più ampia chiarezza, una luminosità abbagliante per la quale risulta appropriato il paradosso dionisiano: «l'oscurità è la massima illuminazione del nostro spirito»⁶⁸. La dottrina di una *diversificatio* interiore non è resa possibile nemmeno dal fatto che i tratti fondamentali dell'Essere stesso fin qui esposti, nella loro connessione verrebbero ingranditi dalle loro opposizioni apparenti che li negano nuovamente. Quello che nel campo del finito (creato) appare realmente diviso, nell'Essere stesso dev'essere pensato come un'Unità, una contemporaneità eterna: è il «Primo e l'Ultimo». Il Primo è insieme l'Ultimo, «perchè è il Primo», ciò che è «assolutamente perfetto è anche l'Incommensurabile, l'Infinito»: l'Incommensurabile perchè è l'assolutamente perfetto; Tutto (*omnimodum*) è Lui, perchè esso è Uno nella massima misura, per ricordare solo questi aspetti⁶⁹. Tutti i predicati o i tratti fondamentali dell'Assoluto, essi stessi assoluti, abbracciano le forme di Essere, pensate secondo categorie, a loro opposte, senza farle «diventare» una reale differenza ad esempio nel senso di un essere mancante. L'Unità dell'Essere assoluto è Tutto in quanto lo abbraccia in sè *come se stessa* e lo pone creativamente «fuori di sè»: *omnis multitudinis universale principium, cunctarum essentiarum superexcellantissima et universalissima et sufficientissima causa*, «Causa più eccellente, universale ed autosufficiente di tutte le essenze»⁷⁰. Questa unità che comprende in se stessa tutti gli opposti e li supera serbandoli rimanda alla concezione cusana di Dio come *coincidentia oppositorum*. A questo rinvia anche l'interpretazione di Bonaventura della proposizione dal *Libro dei Ventiquattro Filosofi*: «Dio è una sfera intelligibile (infinita) il cui centro è dappertutto e la cui periferia non è in nessun luogo», ossia non si limita proprio al finito, ma è infinita: periferia e centro (dispiegarsi e sua origine) insieme, mentre il soggetto stesso di questa Unità abbraccia Tutto fondandolo⁷¹. La delimitazione paradossale di «centro» e «periferia» spiega perciò l'Essere assoluto di Dio come dialettica: mobilità che esiste di per sè e movimento che pone l'essere verso l'esterno, insieme con movimento che riconduce a se stesso come fine (*finis*) in tutto ciò che esiste grazie ad esso⁷². Egli pensa Dio totalmente nel senso del rapporto di immanenza e trascendenza neoplatonicamente concepito, che rifiuta il «panteismo», come l'Essere «più semplice» e «maggiore» «completamente in Tutto e completamente fuori di Tutto». Il suo agire fondativo e conservante non si scioglie *in* ciò che esiste; ma permane, nonostante il suo Essere, *in* tutto ciò che è altro assolutamente se stesso: «in Tutto, (però) non compreso (in esso), fuori da Tutto, non escluso, al di sopra di Tutto, non tolto, al di sotto di Tutto, non sottoposto ad esso»⁷³; esso è «Tutto in Tutto» senza abbandonare la sua Unità ed il suo assoluto Essere-se-stesso.

⁶⁸ V 4 (309 a): ... *ipsa caligo summa est mentis nostra illuminatio*. Si può addurre come «fonte» *Salm.* 138, 11: *et nox illuminatio mea in deliciis meis* (edizione Quaracchi V 309, 3 e Boehner 82, 10); però il punto di partenza oggettivo e storico della dottrina è Dionigi (cfr. in VII 5 *caligo* nella citazione da Dionigi, *Myst. theol.* II). *It.* VII 6: *ingrediamur in caliginem. Hex. XX 11 (427 a): ista excaecatio est summa illuminatio...; caligo inaccessibleis. Ibidem XXIII 27 (449 a): l'unione che compie come *introitus in caliginem* nel senso della luce sovraluminosa.*

⁶⁹ *It.* V 7 (309 b s.). VI 5 (311 b).

⁷⁰ V 7 (310 a).

⁷¹ V 8 (310 a). La proposizione dal *Liber XXIV philosophorum* suona originariamente: *Deus est sphaera infinita* (Bonaventura: *intelligibilis* secondo Alano) *cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam* (208, 8 s. Baeumker). Cfr. *Liber XXIV philosophorum* in «Verfasserlexikon f. d. dt. Lit. d. Mittelalters» (ed. K. Ruh), Bd. 5. Per Bonaventura cfr. ancora in I *Sent.* d 37 p 1 a 1 q 1 ad 3 (1639 b). *Myst. trin.* q 2 a 1 (V 61 b), nel paragone. *Totum intra omnia et totum extra* (*It.* V 8), di cui la proposizione-*sphaera* rappresenta una spiegazione, appartiene per Bonaventura alla determinazione dell'essenza dell'indeterminato, infinito: *Myst. trin.* q 4 a 1 (V 795.81 a). Sulla divina onnipresenza (*in omnibus*): I *Sent.* 37 p 1 a 1 q 1 55. (I 638-651).

⁷² Bonaventura rinvia in V 8 alla proposizione neoplatonicamente fondata di Boezio (*Cons.* III metro 9): *stabile manens moveri dat universa* (Boezio: *stabilisque manens das cuncta moveri*, r. 3); su questo e sul concetto di Eriugena dello *stabilis motus* di Dio cfr. sopra pp. 281 s. e 303.

⁷³ *It.* V 8: *ideo est intra omnia, non inclusum extra omnia, non exclusum, supra omnia, non elatum, infra omnia, non prostratum*. Dottrinalmente questa proposizione corrisponde alla concezione neoplatonica del rapporto di immanenza e trascendenza del Principio (vedi pp. 55 ss.) e Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, p. 62). I paralleli reali e linguistici in Gregorio, *Mor.* II 12, 20 dovrebbero essere analizzati rispetto alla loro peculiare origine. Agostino, *Gen. litt.* VIII 26, 48: (*Deus*) *interior omni re, exterior omni re*. W. R. Schoedel, *Enclosing, Not Enclosed: The early Christian doctrine of God*, in: *Early Christian Literature and Classical Intellectual Tradition*. FS. Rob. M. Grant, Paris 1979, pp. 75-86. Un punto di partenza biblico essenziale mi sembra essere anche l'affermazione di Paolo (*Efesini* 3, 18): *ut possi-*

6. Essere trinitario come Bontà assoluta

Il concetto dell'Unità pura implica, come si vede, quello dell'abbracciare-Tutto nel senso dell'origine «esemplare», che funge da modello: *omnimoda superabundantia*, «abbondanza universale (universale) o sovrabbondanza»⁷⁴, Avere-in-sovrabbondanza; l'Essere Uno, che «ha» se stesso (Tutto in Tutto) come sovrabbondanza, come perfetto e incommensurabile. Questo aspetto dell'Essere-Uno assoluto è la «condizione» essenziale dell'altro nome di Dio che Bonaventura collega direttamente con la Triade divina: *Bonum*, Essere-Bene oppure l'Essere trinitario di Dio come Bontà per antonomasia. Questa determinazione dell'essenza procede in conformità con Dionigi, ritorna nel *Liber de causis* e risale ultimamente alla concezione neoplatonica del Bene come *aphthonos*, ossia che rende partecipe di se stesso senza invidia: *bonum dicitur diffusivum sui*, il massimo Bene è quello che si riversa in massima misura⁷⁵.

Summe se diffundens significa «prima» di tutto l'Andare-creativo-verso-l'esterno, un procedere o produrre (*productio*) nello stesso Essere assoluto, una partecipazione (*communicatio*) senza riserve alla propria «sovrabbondanza», una auto-partecipazione come produzione dell'«Altro» in esso, Origine della stessa *diffusio* o *emanatio*. Le altre cose o l'Altro che viene «prodotto» nella *diffusio* non è però differenza reale, bensì della stessa natura di colui che riversa; la *diffusio* più intensiva o nel suo senso più elevato «comunica all'Altro tutta la sua essenza e natura»⁷⁶. Un atto di Amore come dono di se-stesso e ricevere se-stesso dall'Altro, cosicché il riversare, in quanto totalmente all'interno di Dio, costituisce un movimento circolare che, detto teologicamente, incomincia con la «generazione» (*generatio*) del Figlio dal Padre e si compie con il «soffio» (*spiratio*) dello Spirito, in una Unità in sé delineata o «distinta»⁷⁷. L'auto-apertura dell'Unità originaria (*Pater origo*) nella Triade si media con se stessa in actu ipso nell'autonunciarsi di Dio come Parola attraverso il «dono» (*donum*), ossia nell'amoroso donare-se-stesso dello Spirito Santo. Attraverso la reciproca immanenza («ciascuno in ciascuno» come modo infra-trinitario dell'*omnia in omnibus*) ed il più unitario cooperare vicendevole (la forma più elevata dell'«inabitare», della *circumincessio*)⁷⁸ la Triade assoluta è tanto Unità, quanto l'Unità assoluta è in fondo già da sempre Triade perfetta. Però il fondamento per cui l'Unità si apre in Triade e «diventa» così Unità reale, ossia divinamente e personalmente co-

tis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo, et longitudo, et sublimitas et profundum, che segnala, nel senso di una teologia filosofica, il rapporto dialettico dell'unità di «in» e «sopra». *Omnia in omnibus*: il passo «costitutivo di sistema», assai citato per esempio in Dionigi ed Eriugena, di 1 *Cor.* 15, 28, *ut sit Deus omnia in omnibus*, che anche per Bonaventura esprime l'unità di diversi modi di operare di Dio: che egli rimane in Tutto se stesso. Una «traduzione» del principio sopra citato da *It.* V 8 in un contesto poetico si trova nell'Inno *The Father* di Joshua Sylvester (1563-1618): «*Under All things, not under-cast: / Over All things, not over-plac't: / Within All things not there included: / Without All things, not thence excluded...*». «*Within All, no where comprehended: / Without All, no where more extended: / Under, by nothing over-topped: / Over, by nothing under-propped*».

⁷⁴ *It.* V 6 (309 b).

⁷⁵ *Ibidem* VI 2 (310 b). Lo stesso assioma anche in *Myst. trin.* q 2 a 1 opp. 7 (V 60 b). *Sermo de regno Dei* 43 (V 551 b). Dionigi ha formulato in vario modo questa dottrina della bontà di Dio che si riversa come ἄφθονος χάσις («riversarsi senza invidia»): *Div. nom.* 8, 6; PG 3, 893 D (cfr. anche *Eccl. hier.* 3, 3; 397 D). 11, 6.956 B. ἀπερὸδωρος χάσις, «riversarsi che si dona infinitamente»: *Div. nom.* 9, 2; 909 C. διατείνειν τὴν ἀγαθότητα: *ibidem* 4, 1; 695 B, e simili. Questo è determinato dalla concezione neoplatonica del «Bene» come principio o «fonte», cfr. Beietwaltes, *Platonismus und Idealismus*, pp. 61. 127 s. Plotin. *Über Ewigkeit und Zeit*, pp. 13 s. Su questo Proclo, *In Alc.* 181, 11 ss. La dottrina è stata trasmessa al Medioevo non da ultimo dal *Liber de causis*, prop. 21: *Primum est dives propter seipsum*. Vedi su questo il commentario di Tommaso d'Aquino 112 ss. (Saffrey) e S. c. G. 137.

⁷⁶ VI 2 (310 b) (*summa diffusio, summe diffusivum sui*) ... *communicat alteri totam substantiam et naturam. Ibidem: summa boni communicabilitas, summa communicatio* (311 a).

⁷⁷ VI 2.3. La Trinità come cerchio che si riflette in se stesso nell'automediazione (*se ipsum intelligit: et est suus intellectus: Myst. trin.* q 3 a 2 concl. [V 76 a]) e che si chiude: ... *necesse est, ipsum divinum esse esse perfectissimum, quasi quendam intelligibilem circulum (Myst. trin.* q 3 a 1, concl. [V 70 ab]).

⁷⁸ VI 2 (311 a). I *Sent.* d 19 p 1 a un. q 4 (I 349). Questo termine corrisponde al concetto usato per l'unità della *trinitas* dell'ἀσύγχυτος περιχώρησις: Giovanni Damasceno, *Fid. orth.* I 14; PG 94, 860 B. La traduzione latina: *non confusibilis... circuitio*. Sulla cosa, ossia sull'«accordo della semplicità più pura dell'Essere con la fecondità produttiva della vita in Dio» cfr. H. Schell, *Das Wirken des Dreieinen Gottes*, Mainz 1885, 1 ss. *Idem, Katholische Dogmatik*, Paderborn 1890, II, pp. 55 ss.

sciente, che si coglie nel concetto assoluto, sta nella Bontà, che si realizza soltanto nel riversare o nella *emanatio personarum sive proprietatum*, però già implicata nell'Essere-Uno. Detto a partire dalla interpretazione tipologica della Scrittura: il Vecchio Testamento, rappresentato nell'auto-denominazione di Dio come Essere, racchiude già in sé il Nuovo, segnato dalla Bontà trinitaria e giunge in questo alla sua massima verità o soddisfazione, senza sopprimere il punto di partenza. Non solo nell'*Itinerarium*, ma prima di tutto nelle sue *Quaestiones Sul mysterium della Trinità* Bonaventura cerca continuamente di dimostrare che tutte le caratteristiche fondamentali predicabili di Dio sono conciliabili col concetto di Trinità: «nel Divino nemmeno Triade e massima Unità si contraddicono, bensì costituiscono una meravigliosa concordia e armonia»⁷⁹. Come per l'Unità divina (Uno e Tutto - Inizio e Fine - Finito e Infinito, e così via) così anche per la Triade divina vale una coincidenza di opposizioni o distinzioni, che sono assolutamente da differenziare da una reale diversificazione che si rende autonoma (*diversificatio*): *inseparabilis distinctio et tamen distinctio*, eppure: *una essentia* (per dire lo stesso con Agostino)⁸⁰. In modo corrispondente Bonaventura richiama tutta una serie di distinzioni solo apparentemente opposte nell'Assoluto, che tuttavia nel loro sussistere-insieme e nelle operazioni reciproche costituiscono il movimento trinitario, il circolo in sé vivente della Trinità: per esempio, partecipazione incondizionata, connessa con una peculiarità particolare delle Persone trinitarie, massima «uniformità» (*configurabilitas*) perciò con personalità distinta, «uguale intimità reciproca» (*cointimitas*) con «missione» (*missio*) o flusso verso l'«esterno». La processione immanente dell'Essere divino non toglie dunque la sua Unità, bensì dispiega quello che essa è nella sua peculiare origine⁸¹.

L'analogo, anche se non discusso qui, vale anche per l'aspetto creativo della Trinità attraverso cui la Bontà dell'Essere-Uno, la sua peculiare *superabundantia*, si dispiega verso l'esterno, fa partecipare di sé ciò che esiste, mentre essa lo pone prima di tutto come il mondo del finito: traccia e immagine dell'origine trinitaria come nuova dimensione.

7. Fine cristologico del cammino: «transitus» ed «excessus mentis»

La contemplazione dell'Unità di ciò che è opposto o per lo meno distinto in Dio come Essere assoluto e Unità implicativa (capitolo quinto) tanto quanto in Dio come Trinità (capitolo sesto), culmina in una riflessione cristologica, storico-salvifica: Cristo è un'Unità di opposti al massimo grado: in quanto Egli unisce in sé attraverso la sua Incarnazione eternità e tempo, ciò che è semplicissimo con ciò che è composto in modo complesso, l'Essere-reale più intensivo con il patire e morire più contingente, Uni-Totalità perfetta con l'Essere di un individuo, il Primo con l'Ultimo (cioè con l'uomo creato il sesto giorno)⁸². L'analogo si manifesta nella relazione di Cristo con la Trinità, per esempio nella co-sussistenza della Unità personale di Cristo con la Triade delle Sostanze e della Dualità delle sue Nature determinata dall'Incarnazione⁸³. Per l'ascesa questo significa: che nel pensiero dell'Unità «del Primo e Ultimo, del Massimo e Minimo, della Periferia e del Centro, dell'Alfa e dell'Omega» la nostra *mens* realizza il passaggio dall'immagine alla «somialtanza espressa» (*similitudo expressa*), che appare paradigmaticamente in Cristo come Unità di ciò che è opposto e come suo fondamento reale: «la nostra umanità così meravigliosamente elevata, così ineffabilmente unificata»⁸⁴. L'addestramento che parte dall'Unità dell'Essere divino e dall'auto-dispiegarsi trinitario del-

⁷⁹ *Myst. trin.* q 2 a 2 (V 65 a): ... *miram concordiam et harmoniam*.

⁸⁰ *Conf.* XIII 9, 12.

⁸¹ *It.* VI 3 (311 a). L'autoapertura dell'unità nella Triade è data dall'autopresenza «permanente»: *esse praesens tantum* (V 7); *praesentissimum* (= *simplicissimum*): V 7. 8. VI 5.

⁸² *It.* VI 5 (311 b).

⁸³ *Ibidem* e 6.

⁸⁴ VI 7 (312 a): *humanitatem nostram tam mirabiliter exaltatam, tam ineffabiliter unitam*. *Imago* si manifesta a questo livello come *similitudo expressiva*, come «espressa», «somialtanza mostratasi». Su questo concetto, rilevante anche trinitariamente, di *similitudo*, che appare nella *mens*: *Scientia Christi* q 2 (V 7 b). q 3 (13 b) concl. q 4 (24 a) concl.: *omnis et sola est similitudo, in qua habitat Deus*, mentre *imago*: *quae cognoscit Deum*. Intesa trinitariamente la Parola come «luogo delle Idee», come «arte» creativa del Padre è non solo «immagine» (*imago*) del Padre, bensì sua somi-

l'Unità nell'Unità intesa in senso cristologico tra Dio e umanità rappresenta l'ultimo grado, la *perfectio illuminationis mentis*, prima dell'estasi conclusiva, prima dell'unione come il «riposo» dal cammino dell'ascesa, «sabato», «settimo giorno», «pace». I sei giorni, l'opera dell'uomo di sei giorni nella ascesa di sei gradi, simboleggiata nelle sei ali del Serafino, sono senz'altro come l'«esercizio dello Spirito» corrispondente allo *status viae*⁸⁵. Esso ha realizzato, comprendendole, le possibilità della sensibilità, del pensiero, della emotività, della dedizione per fede al dono di grazia nel suo insieme e guardando a ciò che di volta in volta supera (la causa della «traccia», «immagine» e «somi-glianza»), le ha «ridotte», pensando e agendo in modo sempre differente, nel loro fondamento. Però il compimento di questo esercizio già molte volte ricordato, non più da superare, è l'ultimo passaggio in Dio stesso (*in Deum*).

Sicuramente non deve essere inteso come una trasformazione graduale nel senso del cammino percorso finora, bensì come un salto reso possibile o addirittura «esigito» dalla realizzazione del culmine dello Spirito: *mentis excessus*⁸⁶. In esso la *mens* supera e abbandona anche se stessa, tutte le facoltà «intellettuali» e le attività di cui era fin qui divenuta consapevole e che utilizzava come stimolo al cammino⁸⁷. Questa «attività» si concentra alla soglia del «settimo giorno», per così dire nell'*apex affectus*⁸⁸, per trasformarsi, mossa da esso, nella massima immediatezza con l'origine, nell'u-

glianza coniata, che si esprime totalmente in lui, similitudo expressa et expressiva. Cfr. su questo E. Gilson, *Die Philosophie...* (cit. nota 57), pp. 169 ss.

⁸⁵ VII (312 a) *exercitari, exercitium mentis*.

⁸⁶ VII 3. 6 (312 b S.). ἔκστασις; Dionigi. *Myst. theol.* I 1; PG 3, 1000 A (e più), in Bonaventura nella traduzione di Eriugena come *mentis excessus*. Sulla *suprema unio per amorem* - «la suprema unione per amore» - come una *ecstasis* «sciolta da Tutto»: *Hex.* II 29 ss. (341 ss.). XXIII 27.30 (449): *status quietus (pacificus) et excessus iucundus... ecstasticus excessus... suavis contemplationis gustus ecstasticus*. Dionigi, seguendo Riccardo di S. Vittore, *Benjamin maior* V 5; PL 196. 174 C/D: *si divina dilectione plene dignus existisses, si tanta dignatione te idoneum exhiberes, forte tanta luminis sui claritate intelligentiae tuae oculus irradiaret, tanta intimae dulcedinis suae suavitate, cordis tui desiderium inebriaret, qua te ipsum supra te ipsum raperet, et per mentis excessum in superna elevaret*. Sull'analogia concezione neoplatonica di *henosis* ed *ekstasis* cfr. p. 129.

⁸⁷ *It.* VII 1, 4 (312). *quies, status quietus, status cogitandi et contemplandi: Hex.* XXIII 1 (445 a); 27 (449a). *ecstatica pax: It. Prol.* 1 (295 a) *perveniri ad pacem: VII* 1 (312 a). *pacis sopor: tripl. via* 3. 2 (VIII 12 b). *Sopor* («sonno»), *sopor cum excessu* (*Hex.* XXIII 30 [449 b]) è l'indicazione metaforica dello stato della *mens* che ha superato («abbandonato») il pensiero, metafora della totale solitudine e «quiete» rispetto all'intelletto, della pace in disturbata della contemplazione che compie ed è compiuta e - specialmente a partire da Proclo - nell'unione. Per Bonaventura per esempio: *Unde cum mens in illa unione coniuncta est Deo, dormit quodam modo, et quodam modo vigilat: Ego dormio et cor meum vigilat* [*Cant.* 5, 2]. *Sola affectiva vigilat et silentium omnibus aliis potentiis imponit ... intellectus silet* (*Hex.* II 30 [341 b]). J. Tauler, *Pred.* 29 e 53 (301, 1 ss. e 350, 20 ss. Vetter) denomina l'Uno in noi *eine stille swigende sloffende goettliche unsinnige dusterisse* e - con riferimento a Proclo (*Dub.* 64, 9 ss. *Prov.* 31/32) *ein slaf und eine stille und ein goetlich rasen (mania) ...* Sulla corrispondenza neoplatonica della concordanza mistica cfr. inoltre sopra pp. 130 ss. Ho esposto la soppressione del pensiero dialettico e il «risveglio» (realizzazione) dell'«Uno in noi» come il «fiore dell'intelletto» nel mio libro su Proclo. Cfr. lì *l'Index s. v. ἄνωθος* e *apex*; sul tacere come preconditione per l'unione razionale: *ibidem* 364 ss. Il rapporto diretto della visione di Ostia in Agostino, *Confessioni*, IX 10, 25: *si cui sileat tumultus carnis, sileant...* con Plotino, V 1, 2, 14 ss. (cfr. anche Proclo, *Theol. Plat.* I 11; 64, 14 ss. *σῆρημία* ed *ἡσυχία* in relazione al passo di Plotino ricordato) è la connessione, determinante anche per Bonaventura, della dottrina neoplatonica con quella cristiana: l'«essere-in-silenzio» come presupposto dell'*henosis* che si compie in modo adeguato nel «tacere». Sul testo di Plotino ricordato si confrontino le importanti osservazioni di H. R. Schwyzer in «Mus. Helv.» 37 (1980), pp. 179 ss. Per la mistica: A. M. Haas, *Traum und Traumvision in der Deutschen Mystik*, in: «Analecta Cartusiana» (ed. J. Hogg) 106, Salzburg 1983, pp. 22-55.

⁸⁸ *It.* VII (312 b). *Apex affectus* è l'ultima e suprema facoltà della graduazione ricordata e poi approfondita e sempre da rivedere: *sensus-imaginatio-ratio-intellectus-intelligentia-apex mentis seu synderesis scintilla*. Questa serie in sé differente delle facoltà ha una corrispondenza abbastanza precisa in Proclo, *De prov. et fato* c. VIII e *In Alc.* 245 ss. (cfr. su questo sopra pp. 225 ss.). E. V. Ivánka sul problema della relazione storica dei *modi cognitionis* procliani ha sostenuto la tesi che essa sia giunta nell'interpretazione di Dionigi di Thomas Gallus (circa 1239, dunque prima di Bonaventura) non attraverso la mediazione di Isacco di Stella (morto nel 1165), nel quale si trova la serie, e nemmeno attraverso la concezione di Dionigi (cfr. *Div. nom.* IV 10; 705 C s. *Myst. theol.* 5; 1045 A) ultimamente determinata ancora da Proclo, bensì attraverso un diretto «accesso al ragionamento originario di Proclo» (*Plato Christianus*, Einsiedeln 1964, p. 361). *Apex mentis seu synderesis scintilla* (Bonaventura) o la *principalis affectio* di Thomas Gallus identica a ciò non è semplicemente «aggiunta» alla facoltà intellettuale intesa proclianamente. Il sesto «grado» corrisponde piuttosto precisamente al concetto neoplatonico dell'«Uno in noi», ἄνωθος τοῦ νοῦς o *flos intellectus*, un «organo» al quale solamente

nione con lui, nella «quiete» di ogni movimento come la forma più intensiva di Essere e di Vita (*transformari in Deum*)⁸⁹. Questo è per Bonaventura, seguendo Dionigi, un passaggio o una trasformazione nella «oscurità sovraluminosa» di Dio, nella Caligine (*caligo*) che, attraverso la sua luce abbagliante, elimina tutte le differenziazioni, e particolarmente quelle poste nell'attività intellettuale.

Rispetto alla forma di vita attuale questa è un *morire* «mistico» al mondo e a se stessi, con l'obiettivo dell'«essere-innalzati»: autonegazione come elevazione. Questa morte nel punto più alto dell'esistenza è una *Imitatio Christi*, in cui si può realizzare l'unità paradigmatica 'Dio-uomo' anche da parte dell'uomo: «*Moriamur igitur et in grediamur in caliginem) imponamus silentium sollicitudinibus) concupiscentis et phantasmatis; transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem...*» «Moriamo ed entriamo nella caligine, facciamo tacere le sollecitudini (preoccupazioni), i desideri e le immaginazioni imposte, e passiamo con Cristo crocifisso da questo mondo al Padre...»⁹⁰. La presenza della luce divina, operante già prima in tutti gli atti dell'uomo, e della Grazia di Cristo che ammaestra ed eleva, qui viene intensificata all'estremo: Egli è «Via» e «Porta», «Guida» e «Veicolo», «Santuario sopra l'Arca dell'Alleanza», «Mistero nascosto», che certamente da se stesso, per sua donazione, genera nella *croce*. Con lui dunque (e in questo il centro cristologico e l'obiettivo del pensiero diventano ulteriormente chiari) dobbiamo compiere la «Pascha», ossia il passaggio nel morire come nella vita reale, che si addice al «vero contemplante»⁹¹, pacificata in ogni senso, di una Unità immediata con l'Origine divina, che introduce l'uomo nella sua possibilità più elevata.

Un breve richiamo retrospettivo potrebbe a questo punto chiarire l'analogia dell'*Itinerarium* col modello neoplatonico dell'ascesa e del trascendimento. Al processo per gradi di Bonaventura dall'*extra* all'*intra* nel *supra nos* come contemplazione della successione correlata di «traccia», «immagine» e «somialtanza» corrisponde il movimento di fondo, da me analizzato come «realizzazione dell'immagine», del pensiero neoplatonico, che, iniziando nel sensibile come immagine (*kosmos*), diventa cosciente di se stesso grazie all'astrazione universale dal sensibile, ossia attraverso il ritorno in se stesso «ascende» nel suo fondamento, si trasforma in esso e, infine, nell'*henos* trascende lo stesso pensiero dialettico, concettuale. Il plotiniano *panta eiso* (Tutto è nell'intimo) ed il suo *aphele panta* («spogliati di Tutto») hanno il loro *pendant* nel «lasciare-Tutto» di Bonaventura. Anche questo è paragonabile: la *henosis* plotiniana (o anche procliana) è il risultato di un salto o di un'estasi che trascende il comprendere mediante il «Non-Nous», la cui Origine, l'Uno stesso, può «essere detta» da colui che l'«ha vista». Bonaventura utilizza, per l'esperienza analoga, una proposizione dall'*Apoca-*

è possibile l'*henosis*. Un'intensificazione del concetto di amore o del livello affettivo in genere può essere sicuramente ammessa per il Medioevo cristiano nei confronti del Neoplatonismo per diversi motivi, ma non una «seconda via» fondamentalmente distinta rispetto al conoscere (neoplatonico). In una tale ipotesi, che delinea ciò che è cristiano nei confronti di un cosiddetto «intellettualismo neoplatonico», la funzione dell'*eros*, che fin dal principio guida il conoscere e che lo muove all'autosuperamento, viene notevolmente sottovalutata, e così anche la liberazione di ciò che è affettivo nello stadio di un superamento del pensiero dialettico. Su questo vedi sopra p. 30. Come testimonianza fondamentale: Plotino, VI 7, 30, 25.35, 26 ss. Per Proclo: Beierwaltes, *Proklos*, pp. 367 ss., 375 ss.

⁸⁹ *It.* VII 4 (312 b).

⁹⁰ VII 6 (313 b). Il testo è preceduto da un'importante citazione della storia delle religioni da *Esodo* 33, 20: *Non videtur me homo et vivet*. Vedere Dio, com'è, significa togliimento, «morte» dell'essere umano, *transitus in Deum* come una forma di *deificatio* che equivale alla «morte mistica» (*quasi mortuus; et ideo dicitur: Fortis ut mors dilectio* [Cant. 8, 6], *quia separat ab omnibus: Hex. II 31* [341 b]; segue anche qui la citazione prima ricordata dell'*Esodo*). La morte come intensificazione del sonno: *ibidem*. Il contesto reale e storico di questa dottrina viene sviluppato con ricchezza di aspetti da A. M. Haas, *Mors mystica. Thanatologie der Mystik, insbesondere der Deutschen Mystik*, in: «Frbg. Z. f. Phil. u. Theol.», 23 (1976), pp. 304-392, su Bonaventura 318-321. La dottrina tende ad una paradossale unità: questa «morte» che avviene nel passaggio trasformante è la forma più intensiva di «vita»; l'«acceccamento» attraverso la Sovraluminosità, coglibile solo come oscurità, della Luce divina è «illuminazione» perfetta: *ista excaecatio est summa illuminatio* (*Hex. XX 11; V 427 a*; cfr. anche nota 68), raggiungibile solo attraverso *omnium ablatio* (II *Sent.* d 23 a 2 q 3 sol 6 [II 546 a] ... *sicut Dionysius dicit in libro de Mystica Theologia* [1, 2; 1000 A. 2; 1025 A: πάντων τῶν ὄντων ἀφαίρεσις; cfr. Plotino, I, 2, 4, 6: ἀφαίρεσις ἀλλοτρίου παντός. Sotto nota 99]).

⁹¹ *It.* VII 1 (312) *verus contemplativus*.

lisse (2, 17): *quod (i. e. mysticum et secretissimum) nemo novit, nisi qui accipit*⁹². La concezione plotiniana di una fusione delle luci, di quella umana, ossia cosciente o immanente al pensiero, con la luce dell'Uno stesso, viene ulteriormente accresciuta da Bonaventura al seguito di Dionigi, nel senso che la luce più intensiva appare come «oscurità» e così, anche a partire dalla metafisica della luce, si fa intendere come il «Nulla» nel senso della pienezza. Ritengo che in entrambe le sfere l'*hēnōsis* o *unio* non sia da intendere come un avvenimento puramente irrazionale o come uno sperimentare nel senso di un immediarismo ingenuo o di un fideismo che si assolutizza, bensì piuttosto come un evento che supera il concetto, ma che pure lo presuppone in una riflessione esercitata in modo intensivo. In ogni caso esso è meta e compimento del cammino. Il passaggio «dal mondo al Padre» ha però premesse e scopi differenti rispetto al pensiero neoplatonico; la metafora di Ulisse segnala il ritorno universale, il «ritorno in patria» nella *patris*, in cui l'Uno è il «Padre»; il «ritorno in patria» nel «porto mistico» equivale all'acquietarsi di ogni agitazione nel senso della sua soddisfazione: quiete, pace, silenzio sono le caratteristiche di questo «stato»⁹³, non dissimile almeno a limine dalla soddisfazione attraverso *requies*, *pax*, *silentium*. Le differenze cui si è fatto continuamente cenno diventano però evidenti proprio in questo punto. Non solo il compimento specificamente cristiano (certamente non separabile dalle sue implicazioni filosofiche) della Trinità in Padre, Figlio e Spirito, non solo la grazia presente in tutti gli atti (*interroga gratiam non doctrinam*), bensì innanzi tutto una teologia della Croce sviluppata in un modo ricco di aspetti contrasegna una differenza fondamentale: *transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem*⁹⁴; Incarnazione e Croce rendono possibile non soltanto l'ultimo *transitus in Deum*, bensì, conducendo a questo, la via nella sua totalità.

La teologia o mistica della Croce è anche il centro di quello che nell'*Itinerarium* di Bonaventura può essere riconosciuto come lo «spirito francescano»: il Serafino con le sei ali splendenti come il fuoco nella forma del Crocifisso appare a Francesco sul monte nel «passaggio» o come «passaggio» ad *excessus-mentis*⁹⁵.

La Croce e le implicazioni simboleggiate dal Serafino alato sono Via, Contenuto e Scopo di questo *excessus*, momenti della trasformazione radicale di colui che ha intrapreso questa via nel modo indicato. Francesco l'ha percorsa. Bonaventura medita sul luogo di questo *transitus* visionario proprio su questa via e sulla forza esemplare del procedimento francescano, che egli diffonde, o dovrebbe diffondere, sui suoi seguaci⁹⁶. Innanzitutto nella elaborazione più precisa del termine della via si manifesta l'intenzione di Bonaventura che supera tutto ciò che è «naturale» attraverso la Grazia della Croce (salvatrice). Ciò che è ultimamente decisivo è «anelito, non intelletto», «oscurità, non luminosità» di una distinzione o forza di distinzione che ancora separa dall'Origine, «non luce, bensì fuoco totalmente infiammato, che conduce in Dio attraverso l'unzione estasiante e la più ar-

⁹² *Ibidem* VII 4 (312 b). *Hex.* II 29 (V 341 a): *nemo scit, nisi qui experitur*. In modo analogo Plotino si richiama a colui che fa esperienza o è «esperto» come l'unico che sappia: ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὁ λέγω, «colui che lo ha visto (o contemplato) sa quello che dico», in opposizione a quello al quale un tale *pathema* (esperienza, accadimento) è sconosciuto (VI 9, 9, 39; 46 s., probabilmente una citazione di Pausania 137, 4 sui Misteri Eleusini: cfr. Henry-Schwyzler *ad locum* e I 6, 7, 2).

⁹³ Cfr. su questo Beierwaltes, *Proklos*, pp. 364 s. (2^a ediz.) e sopra, p. 131, nota 47 e p. 134, nota 62.

⁹⁴ *It.* VII 6 (313 b). Già l'*Itinerarium* mostra l'importanza centrale della teologia della Croce per Bonaventura con grande insistenza (la funzione mediatrice di Cristo: *ad quem [sc. Deum] nemo intrat recte nisi per Crucifixum*). Inoltre per esempio *De triplici via* 3, 3, 5 (VIII 14 a). *Lignum vitae* (VIII 68 ss.). *Vitis mystica* (VIII 159 ss.). *De regimine animae* 10: *memoria Crucifixi* (VIII 130 b). W. Hülsbusch, *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras*, Düsseldorf 1968, in particolare pp. 122 s. 175 ss.

⁹⁵ *It.* VII (312 b). *Prol.* 3 (295 b). *Legenda S. Francisci* XIII 3 (VIII 543 a): *per incendium mentis totum in Christi crucifixi similitudinem transformandum*. Sull'importanza del «francescano» nel pensiero di Bonaventura: W. Dettloff, «Christus tenens medium in omnibus». *Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura*, in: «Wissenschaft und Weisheit» 20 (1957), pp. 120-140. *Idem*, *Die franziskanische Vorentscheidung im theologischen Denken des heiligen Bonaventura*, in: «Münchener Theologische Zeitschrift», 13 (1962), pp. 107-115. Abbozzo dell'orizzonte francescano, a partire dal quale Bonaventura diventa più chiaramente comprensibile in aspetti essenziali: A. Gerken, *Theologische Intuition des Heiligen Franz von Assisi*, in: «Wiss. u. Weish.» 1982, pp. 2-25.

⁹⁶ *It.* VII 3 (312 b) ... *transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo*.

dente eccitazione amorosa»⁹⁷; oppure, esprimendo l'impulso della visione di Francesco: riesce «a trasformarsi, attraverso un infiammarsi totale dello Spirito, nella somiglianza col Cristo crocifisso», una *transformatio* che, intesa trinitariamente, equivale ad una *transformatio in Deum*⁹⁸.

A partire da questo fine, il titolo che spiega l'*Itinerarium* potrebbe anche risultare specificamente francescano: *Speculatio pauperis in deserto*⁹⁹, «Contemplazione del povero», che, come Francesco, ha lasciato tutto e così è completamente libero per il passaggio, nel deserto, che da una parte può simboleggiare il vuoto in cui Giovanni, preparando la via a Cristo, «chiama»¹⁰⁰, ma che dall'altra e in questo contesto certamente in modo primario, potrebbe stare anche per la pienezza divina: colui che osa il *tramitus* con Cristo mediato dalla «verga della Croce», viene condotto attraverso «il Mar Rosso» di questo mondo, «dall'Egitto entra nel deserto (*desertum*), dove assapora la manna nascosta e con Cristo riposa nel sepolcro, esteriormente, per così dire morto»¹⁰¹; questo però è proprio il volgersi e il passaggio nel compimento «paradisiaco». «Entrare nel deserto» dovrebbe allora essere inteso come un raggiungimento della dimensione divina, la cui pienezza si esprime paradossalmente nel suo Essere-«Nulla», così come Eriugena nel canto mistico *Granum sinapis* o Meister Eckhart denominano «deserto» Dio, equivalente della pienezza del *per excellentiam sive infinitatem nihil: di wustehat / noch zeit noch stat... genkanewek / den smalen stek, / sokums an der wuste spor*¹⁰².

In Meister Eckhart l'identificazione di Dio col «deserto» ritorna spesso. Così dice della forza di unione dell'anima: essa *gründet und suochet vort und nimet got in sîner einunge und in sîner einode; si nimet got in sîner wüestunge und in sînem eigenen grunde*. Anche qui «deserto» non significa un vuoto occupato negativamente, una desolazione orrenda o noiosa, bensì l'Unità assoluta di Dio, in analogia col *μόνον καὶ ἕρημον* Essere-(«Unico-e-Solo») dell'Uno plotiniano, la sua solitudine e

⁹⁷ *It.* VII 6 (313 b). In conformità a questo una citazione adattata di *Is.* 31, 9, che denomina Dio stesso come «fuoco». «Unzione», *unctio* (χρῖσμα) si riferisce in questo contesto allo stato determinato dalla grazia, che compie, che manifesta il mistero. Dottrina e formulazione recano un'impronta neotestamentaria, per esempio Paolo, 2 *Cor.* 1, 21 s.: *qui unxit nos Deus...* 1 *Giov.* 2, 20: *sed vos unctionem habetis a Sancto, et nostis omnia.* 27: *unctio docet.* Il «fuoco» di Dio «infiamma» quell'affettività, che, transrazionalmente, corrisponde unicamente all'unione: *amor, caritas.* *It.* IV, 3 (306 b): *ecstaticus amor.* IV, 8 (308 a). *Sept. don. Spir. coll.* V 12 (V 481 b); *inextinguibile caritatis incendium.* *Sermo in Pentecoste IX* (IX 342 a - b): *ignis gratiae-ignis amoris.* *Hex.* II 31 ss. (341 s.). XXIII 12.20.31 (447 ss.). *Brevil.* V 8 (V 262 a). *Tripl. via,* 3, 6s. (VIII 14/15 a). Sulla dottrina: Dio come luce o fuoco, manifestazione sotto forma di fuoco, cfr. nota 90. A partire dalla teologia del fuoco «caldaica», nel Neoplatonismo il movimento dell'ascesa guidato dall'*eros* e soprattutto dell'autosuperamento nell'*ekstasis* viene occasionalmente descritto come un diventare-fuoco, come un venire afferrato da esso: la «scintilla» in noi si collega con il «fuoco» divino dell'Uno, così Proclo, *Phil. chald.* 2, 15-21: «Come Inno vogliamo offrire al Dio: l'assimilazione a lui. Abbandoniamo la terra, l'essere instabile; giungiamo alla vera meta; riconosciamo il Signore; amiamo il Padre; seguiamo colui che chiama; corriamo a ciò che riscalda, fuggendo il freddo; diveniamo fuoco (πῦρ γενώμεθα), percorriamo la via attraverso il fuoco... il Padre ci guida, aprendo la via del fuoco, affinché non ci disperdiamo in ciò che è inferiore a motivo della dimenticanza». Questo accenno deve essere inteso come *realmente analogico*, che chiarisce che il «fuoco» si collega intensivamente con l'ascesa amante in un Principio che dev'essere pensato non in-personalmente attraverso la denominazione di *pater*. Le radici storiche della concezione di Bonaventura sono, accanto all'*Antico Testamento*, prima di tutto Agostino (*amor sanctus ad aeterna inflammat* [*En. in Ps.* 121, 1]. *Frigus caritatis silentium cordis est: flagrantia caritatis clamor cordis est* [*ibidem* 37, 14], il «cuore che brucia». *Exarsi in pacem tuam* [*Conf.* X 27, 38]), Bernardo di Clairvaux e Guglielmo di Saint-Thierry (per esempio *Meditativae Orationes XII*, ed. M. M. Davy 282: *Adesto ergo, adesto, sancte amor, adesto, sacer ignis*) in connessione con l'interpretazione del *Cantico dei Cantici*. Sull'*igne reverti* di Boezio, connesso con Proclo, vedi sopra pp. 284-285, nota 34.

⁹⁸ Cfr. nota 95. Un riferimento biblico: Paolo, 2 *Cor.* 3, 18: *Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu.*

⁹⁹ J. V. Fleming ha reso altamente plausibile un cambiamento di nome del quadro di Giovanni Bellini finora intitolato «S. Francesco in estasi» («The Frick Collection», New York), in *speculatio pauperis in deserto* attraverso un'interpretazione differenziata della storia spirituale e artistica del simbolismo nel suo insieme e in dettaglio: *From Bonaventure to Bellini*, Princeton 1982. *Hex.* XX 30 (430 b): *Contemplatio non potest esse nisi in summa simplicitate; et summa simplicitas non potest esse nisi in maxima paupertate.* La povertà viene rielaborata attraverso *omnia relinquere, desere-re* (cfr. *Matteo* 19, 27), plotinianamente: ἄφελε πάντα, «spogliati di tutto» (V 3, 17, 38).

¹⁰⁰ *Matteo* 3, 3: *vox clamantis in deserto.*

¹⁰¹ *It.* VII (312 b).

¹⁰² Il «Nulla» di Dio come *desertum*: Eriugena, *In Job.* I, XXVII 80 ss. *Granum Sinapis* in K. Ruh, *Textkritik zum Mystikerlied «Granum Sinapis»*, in *FS. f. J. Quint* (1964), pp. 169 ss.; 183-185 (il testo critico).

Alterità rispetto alla creatura, il Nulla divino, che, attraverso la negazione della negazione che si autotomove, si manifesta Affermazione pura, assoluta di se stesso e così dev'essere inteso come Pienezza illimitata: *puritas affirmationis, bullitio sive parturitio sui*¹⁰³.

«Contemplazione del povero nel deserto», «entrare nel deserto» sarebbe dunque da intendere, formulato a partire dalla prospettiva schizzata nell'*Itinerarium*, come una contemplazione di Dio attraverso e in Lui stesso, come un trasformarsi in Lui contemplativo e un diventare Uno con Lui, compiuto in un uomo diventato totalmente libero e se stesso; se stesso però solamente in quanto fa anche risorgere in sè Cristo, dopo la morte con Lui.

In questo diventare-se stesso (*perfectio*) attraverso l'auto-superamento culmina il motivo cristologico adempiuto esistenzialmente dell' ascesa. Nell'analisi descrittiva e insieme protrettica di questo pensiero si mostra a colui che comprende il compiersi di questa dinamica una integrazione paradigmatica di filosofia e teologia. La filosofia (neoplatonica nel suo tratto caratteristico) è la forma di riflessione indispensabile (che per Bonaventura opera inconsapevolmente) e spesso anche ciò che determina realmente il pensiero teologico, che si manifesta all'esterno primariamente ed apparentemente in modo esclusivo come tale.

Attraverso questa integrazione, immanentemente riuscita, delle due dimensioni, Bonaventura dispiega, sviluppando in modo produttivo la teologia di allora, una forma *caratteristicamente cristiana*, malgrado tutte le implicazioni filosofiche, nella quale «l'Uno» si trasforma e si fa intendere in modo nuovo: come Unità trinitaria di un Essere assoluto, come l'Uno trinitario che nella *Kenosis* di Cristo dà l'impulso della grazia all'unione con Lui. Anche al vertice della teologia medioevale «l'Uno» come il Tri-Uno resta la misura per una trasformazione dell'uomo: compimento attraverso liberazione, superamento dell'immagine che riconduce all'archetipo.

¹⁰³ *Pred.* 10; DW (Quint) 1171, 13-15. Cfr. Anche *Pred.* 12; 1193, 4. Plotino, per esempio, V 3, 10, 16-18. 13, 32. V 5, 13, 6, ogni volta come reminiscenza platonica: *Filebo* 63 b 7 s., nella trasformazione neoplatonica. (*Desertum* traduce del resto ἡ ἔρημος in Matteo 3, 1). Eckhart, *Expos. libri Exodi* 16; LW II 21, 7 ss.: *puritas, bullitio* (su questo concetto cfr. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, pp. 55 ss.).