

L'ASCESA A DIO SECONDO S. BONAVENTURA

Il male più profondo, ed anche più tragico, che affligge tanta parte dell'umanità contemporanea, è il suo fare a meno di Dio, pensandolo un importuno, più ancora, un nemico della propria realtà. La negazione di Dio viene oggi motivata precisamente dall'esaltazione dell'uomo.

Visto nella sua concezione di fondo, l'*ateismo contemporaneo* non ha nulla di originale: dice comunanza con l'ateismo di tutti i tempi, poiché basa la sua negazione di Dio, come nel passato, sul medesimo punto di scandalo: la presenza del male nel mondo. S. Tommaso, ai suoi tempi, lo riportava in termini di sillogismo, secondo la stessa professione ateistica: « Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est » (1).

Dio considerato scientificamente inutile e moralmente impossibile sono due punti di transito, cui fanno capo le due forme fondamentali dell'ateismo, così riferiti da É. Borne: « poiché la mia scienza in quanto scienza non mi permetterà mai di trovarlo e giungere correttamente alle sue conclusioni facendo a meno di lui, Dio non è dunque inutile? Poiché la figura del mondo e l'esperienza che faccio dell'esistenza mi persuadono dell'indiscutibile realtà del male, Dio non è moralmente, quindi metafisicamente, impossibile? » (2).

Per la prima negazione sta l'*ateismo scienziato*, che facendo della fisica una metafisica, si chiude nella negazione di Dio, perché ignorato dalla scienza; alla seconda negazione si rifà invece l'*ateismo esistenzialista*, che, scandalizzato dal male del mondo, pensa che esso non possa giustificarsi con un ricorso all'Assoluto

(1) *Summ. Theol.* I, q. 2, a. 3, ob. 1.

(2) *Saggio sull'ateismo contemporaneo, vers. ital.* Ed. Paoline, Catania, 1961, p. 33.

e al Perfetto: l'ordine morale nel mondo — dice — non è l'ordine morale che dovrebbe essere se Dio esistesse (3).

Una originalità, tuttavia, viene riconosciuta all'ateismo contemporaneo nel suo accento umanista (l'umanesimo ateo), già formulato da K. Marx: « L'ateismo è una negazione di Dio e su questa negazione di Dio poggia l'esistenza dell'uomo » (4).

L'espressione più esasperante di questo ateismo umanista si ha in *Jean-Paul Sartre*, il quale, pur pensando che attraverso una liberazione dell'uomo dall'assoluto, *l'uomo diverrebbe uomo*, non crede affatto ad un regno glorioso dell'uomo sulla terra: « l'uomo di Sartre ha ucciso Dio e lo ha ucciso esattamente per un nulla o piuttosto per il nulla, poiché vivrà nell'assoluto della sua libertà il vuoto e la vanità del nulla » (5).

1. - IL MONDO ATEO MODERNO E S. BONAVENTURA

Di fronte al panorama ateistico moderno, non avulso dal suo lontano passato, una diagnosi interiore non solo della sua realtà di professione, ma specialmente delle motivazioni della sua presenza nella vita di tanti uomini, mette in vista rilievi di capitale importanza per la sua stessa confutazione.

Ne presentiamo qui alcuni, come li ha formulati incisivamente É. Borne nel suo *Saggio sull'ateismo contemporaneo*, che si prestano a fare da tavola introduttiva all'esposizione del pensiero di S. Bonaventura circa l'ascesa a Dio, in tutta la gamma della sua ricerca da parte dell'uomo.

Un primo rilievo: « L'ateismo nega l'esistenza di Dio, ma non potrebbe negare l'esistenza dell'idea di Dio e della fede in Dio, che sono nel passato e nel presente dell'uomo dei fatti psicologici e storici di una portata piuttosto larga » (6).

Secondo rilievo: « l'ateismo, qualunque esso sia, non può fare a meno dell'idea di Dio. Vive su questo capitale. O esso realizza Dio in questo mondo nella natura o nella storia, oppure lo giudica introvabile in questo mondo e contraddittorio in sé. Tutto quello che ha di forza, di positivo o di negativo, l'ateismo lo ha

(3) Cf. É. BORNE, o.c., p. 27.

(4) In *Deutsche Ideologie*, riportato da É BORNE, o. c., p. 36.

(5) É BORNE, o. c., p. 39.

(6) O. c., p. 57.

preso dall'idea di Dio. Tutto quello che ha di debolezza sta nell'uso che ne fa » (7).

Terzo rilievo: « Metafisicamente, l'ateismo politico si risolve in un *panteismo*, risuscita un paganesimo e presta una figura moderna ai vecchi idoli dell'anima del mondo e del genio della storia colorandoli di scientismo; e nel campo propriamente politico, questo ateismo si esprimerà in un sistema totalitario, che farà della libertà dello spirito un'assurdità e un'empietà. Per aver ragione di un tale ateismo, basterà alla coscienza cristiana comprendere e far comprendere che la morte di Dio è stata proclamata solo per sostituirlo precipitosamente con il gran Pan o con Cesare divinizzato » (8).

Quarto rilievo: « Né la fede cattolica, né una filosofia cristiana devono temere una presa di contatto viva e dinamica con l'ateismo, poiché si comprendono e si traspongono ad uso del nostro secolo i metodi stessi di Pascal » (9). « Dio non è morto; è il più vivente dei viventi. Ma bisogna che molti falsi dei muoiano, per purificare le vie che conducono al Santo dei Santi » (10).

Un pensiero finale: « Ogni uomo sa che Dio esiste, ma pellegrino di un mondo oscuro, operaio di mestieri terrestri sublimi e mortificanti, lasciato sulla terra per essere contraddittoriamente vincitore della terra e vittima della terra, l'uomo avrebbe dimenticato quello che avrebbe dovuto sapere con certezza, se vivendo e morendo come uomo, Dio stesso non fosse venuto a ricordargli che Egli era l'Essere ed era la Vita » (11).

* * *

E' qui che ci sovviene S. Bonaventura, cui puntano con simpatia, come a maestro di preferenza, dopo esperienze di vie errate del pensiero, tanti pensatori ritornati.

Lo vediamo così, come l'ha ben colto uno scrittore recente, nell'interezza della sua personalità intellettuale e spirituale: « Mistico delicatissimo, uomo dotato di perfetto equilibrio, che seppe conciliare il pensiero all'azione; storico diligente; teologo sommo;

(7) *Ivi.*, p. 97.

(8) *Ivi.*

(9) *Ivi.*, p. 17.

(10) *Ivi.*, p. 18.

(11) *Ivi.*, pp. 180-1.

scrittore elegante; filosofo che, senza essere innovatore, contribuì a perfezionare e diffondere il pensiero dei maestri, è sempre poeta, perché, al pari di S. Francesco, parla un linguaggio universale: quello delle anime » (12).

2. - LE VIE BONAVENTURIANE PER LA CONOSCENZA DELL'ESISTENZA DI DIO

Nelle *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* S. Bonaventura affronta decisamente il problema dell'esistenza di Dio, pervenendo ad una triplice soluzione affermativa.

I termini interrogativi: « Quaeritur ergo primo, utrum Deum esse sit verum indubitabile? Et quod sic, ostenditur tripliciter via. Prima est ista: omne verum omnibus mentibus impressum est verum indubitabile. Secunda est ista: omne verum, quod omnis creatura proclamat, est verum indubitabile. Tertia est ista: omne verum in se ipso certissimum et evidentissimum est verum indubitabile » (13).

Tre affermazioni solenni, come tre motivi di una grandiosa sinfonia musicale di luce, che portano alle tre seguenti altre affermazioni: E poiché Dio

- 1) è il vero impresso in tutte le menti,
 - 2) che ogni creatura grida,
 - 3) in sé certissimo ed evidentissimo,
- dunque che Dio esista è verità indubitabile.

Un sillogismo in piena regola. Il Serafico si sofferma a dimostrare la verità di questa triplice argomentazione, di cui ciascuna costituisce una via di conoscenza dell'esistenza di Dio.

I. La prima via: Dio è il vero impresso nella mente

Autorità di maestri e forza di ragione attestano la verità di questo assunto.

Per le autorità S. Bonaventura cita in ordine S. Giovanni Damasceno, Ugo di S. Vittore, Boezio, S. Agostino, lo stesso Aristotele (14). Questi maestri sono concordi nel ritenere l'idea dell'esi-

(12) G. INTERSIMONE, *L'epopea Francescana*, Roma 1955, p. 91.

(13) *Quaest. Disp. de Mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1; V, 45a.

(14) Cf. l. c., nn.1-6; V, 45a-46a.

stenza di Dio essere impressa in ogni mente razionale. Ma l'appello è alla stessa ragione: basta che l'anima rifletta e scruti in se stessa — così S. Bonaventura — perchè vi scopra questa verità innata della esistenza di Dio.

Gettando uno sguardo in se stessa l'anima avverte un desiderio naturale del vero, del bene, della sapienza, della pace, della felicità; ed avverte ancora che questo desiderio non è verso un qualsiasi vero, bene, ecc., ma del primo vero, del sommo bene, della somma sapienza, della perfetta pace, della felicità immutabile. Ma questo primo vero, sommo Bene ecc. è Dio. Dunque quel desiderio dell'anima punta su Dio. Ma, d'altra parte, nessun desiderio dell'anima sarebbe possibile senza la conoscenza almeno dell'esistenza dell'oggetto desiderato: « Non est amor... nisi aliquo modo cogniti » (16). Dunque l'anima, desiderando naturalmente Dio, naturalmente lo conosce, almeno nella sua esistenza. Che Dio esista è di conseguenza una verità naturalmente impressa in tutte le menti. Ora il vero naturalmente impresso in tutte le menti è indubitabile. Dunque, che « Dio è » è un vero indubitabile.

Un ragionamento serrato e logico, che S. Bonaventura riprende sotto un altro aspetto, partendo cioè dalla presenzialità di Dio nell'anima.

L'anima — dice il Santo — ha una conoscenza innata di sè, perchè « sibi praesens est et se ipsa cognoscibilis » (17): è presente a se stessa e per se stessa conoscibile. Ma Dio è presente alla stessa anima in grado sommo, e per se stesso conoscibile: « praesentissimus est ipsi animae et seipso cognoscibilis » (18). Dunque la notizia di Dio è innata nell'anima. Né vale qui la difficoltà dell'improporzionalità tra l'anima finita e Dio infinito, poichè per la conoscenza di Dio non si richiede la proporzionalità entitativa, ma basta la proporzionalità di somiglianza (19): l'anima è fatta ad immagine di Dio. Anzi, come il santo ricalza altrove, precisamente perchè l'anima è fatta ad immagine e somiglianza di Dio, è massimamente capace di Dio (maxime est capax Dei), perché è nata per conoscere tutto: « quodam modo est anima omnia per assimilationem ad omnia, quia nata est cognoscere omnia, et maxime est capax Dei » (20).

(16) *Ivi*, n. 6; V, 46a.

(17) *Ivi*, n. 10; V, 46a.

(18) *Ivi*.

(19) Cf. *Ivi*; V, 46a-b.

(20) *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, ad lum; I, 69a.

II. La seconda via: conoscenza di Dio attraverso le creature

La seconda via parte dal grido delle creature: « Omne verum, quod clamat omnis creatura — dice S. Bonaventura — est verum indubitabile, sed Deum esse clamat omnis creatura: ergo etc. » (21).

Si risente qui l'anima di S. Agostino (22), assediato dal grido delle cose, che gli ripetono: « non sono io; ... non sono io il tuo Dio, cercalo sopra di noi...; non siamo noi il Dio che cerchi ». A questo messaggio delle cose S. Agostino replica: « Poiché voi mi avete detto che non siete il mio Dio, ditemi almeno qualche cosa di lui. Ed essi — gli oggetti che stanno attorno alle porte dei suoi sensi — mi gridano a gran voce: *Egli è colui che ci fa fatti* » (Salmo 99, 3).

E' il così detto argomento a *posteriori*, dalle creature al Creatore. Parte infatti dalla imperfezione e dalla finitezza delle cose, che necessariamente richiamano l'esistenza di Dio, di Dio ragione di esse, non avendo esse in se stesse una giustificazione del loro essere.

S. Bonaventura fa un elenco di 10 aspetti dell'essere mondano, che attestano questa insufficienza di ragione in esso, e questo richiamo all'Essere per sé sufficiente e indefettibile, che è Dio.

Uno sguardo infatti gettato sulle cose ci fa leggere in esse: difetto, partecipazione, derivazione, limite, potenzialità, relatività, composizione, mutabilità, che non possono spiegarsi se non ammettendo l'esistenza dell'Essere, che dice in sé pienezza di essere e di perfezione, e quindi impartecipazione ed infinità, pura attualità, semplicità, immutabilità. Questo essere è Dio. Dunque Dio esiste.

Ed ecco l'elenco degli aspetti mondani, e dei loro rispettivi ricorsi, nell'incisività dell'espressione latina:

« si est ens posterius, est ens prius;
si est ens ab alio, est ens non ab alio;
si est ens possibile, est ens necessarium;
si est ens respectivum, est ens absolutum;
si est ens diminutum, seu secundum quid, est ens simpliciter;
si est ens propter aliud, est ens propter seipsum;

(21) *Quaest. Disp. de Myst. Trinitatis*, a. 1, q. 1, n. 10; V, 46b.

(22) *Conf. X*, c. 6; PL 32, 782-3.

(2) *Quaest. Disp. de Myst. Trinitatis*, q. 1, a. 1, nn. 11-20; V, 46b-47b.

si est ens in potentia, est etiam ens in actu;
si est ens compositum, est ens simplex;
si est ens mutabile, est ens immutabile » (23).

Tutte le creature infatti — così S. Bonaventura riassumendo la forza dell'argomento — sia guardate nelle loro proprietà perfettive che difettive, « fortissimis et altissimis vocibus clamant Deum esse », Dio di cui esse hanno bisogno per la loro insufficienza, e da cui ricevono perfezione. E a misura della maggiore o minore perfezione di cui sono dotate, alcune con grande voce, altre con più forte voce, altre con altissima voce, gridano: Die è: « quaedam magnis, quaedam maioribus, quaedam maximis vocibus clamant, Deum esse » (24).

Questa via è ritenuta da S. Bonaventura più certa, guardata in sé, cioè rispetto al potere dimostrativo.

E la ragione è che l'idea innata di Dio, secondo lui (giusta precisazione contro un falso innatismo) non è da intendersi come una idea passivamente ricevuta, pienamente formata e impressa da Dio nella mente umana, senza un'attività psicologica da parte dell'anima; ma per opposizione alle altre idee, che l'uomo si forma dai dati dell'esperienza sensibile. L'*idea innata* di S. Bonaventura è dunque un'*idea acquisita* come le altre idee, mediante un'operazione intellettuale, ma che si dice *innata*, perchè nella sua elaborazione, l'intelletto umano, pur usando della sua forza naturale, non agisce dipendentemente dall'esperienza esterna.

Perciò l'idea innata di Dio, come l'idea innata di se stessa, non è nell'anima innata perché non acquisita, ma perché, secondo la già accennata precisazione di S. Bonaventura, l'anima « sibi praesens est seipsa cognoscibilis », come Dio, sommamente presente (praesentissimus) all'anima, è « seipso cognoscibilis », senza che l'anima faccia ricorso ad intermediari esterni.

S. Bonaventura ritiene tuttavia che l'esperienza sensibile entri come elemento costitutivo della conoscenza umana. Di essa l'uomo, fatto di corpo e di spirito, non può fare a meno se vuole che le sue conoscenze, sia innate che acquisite, acquistino maggiore determinazione, uscendo dall'indeterminazione. Anzi, sempre secondo il Serafico Dottore, le singole idee non si distinguerebbero chia-

(24) *Ivi*, resp.; V, 49a.

ramente tra loro senza questo continuato confronto con l'esperienza sensibile.

Nessuna contraddizione qui nel pensiero bonaventuriano. Se è vero che egli ha affermato con fermezza l'indipendenza dell'idea di Dio e dell'anima dall'esperienza esterna nella sua formazione nella anima: «Necessario enim — sono ancora sue parole — oportet ponere quod anima novit Deum et seipsam, et quae sunt in seipsa sine adminiculo sensuum exteriorum» (25), Bonaventura riconosce in pari tempo che l'idea innata dell'esistenza di Dio, confrontata con l'esperienza sensibile, cioè con le proprietà metafisiche dell'ente sperimentale, diventa sempre più certa. Cosicché, il confronto della prima via (quella dell'idea innata di Dio) con la seconda (quella della conoscenza di Dio attraverso le creature) offre un nuovo mezzo logico più certo per l'affermazione dell'esistenza di Dio. Dio conosciuto nella prima via si rivela nella seconda via come «Colui che deve essere». Si tratta qui di *conoscenza riflessa*, poiché quello che l'uomo spontaneamente afferma nella prima via (via dell'idea innata di Dio) ora riflessivamente conferma nella seconda (via creaturale).

III. La terza via: dalla definizione di Dio alla esistenza di Dio

Non è questa una via nuova. Fu battuta già da S. Agostino e da S. Anselmo, e passa anzi, per il rigore con cui fu proposta da quest'ultimo, come argomento anselmiano. S. Bonaventura la riprende con personale formula e la prospetta alle intelligenze con più serrata dimostratività. La si trova in più luoghi dei suoi scritti: nel *I Sent.*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 2; I, 153 ss.; nelle *Quaestiones Disp. de Mystero Trinitatis*, q. 1, a. 1, nn. 20-9; nell'*Itinerarium mentis in Deum*, c. 5, n. 3; nelle *Collat. in Hexaëm.*, coll. 5, n. 31; V, 539.

L'argomento non va preso isolatamente, ma va visto in connessione con le due precedenti vie. Nella sua impostazione metafisica si presenta allora in se stesso efficacemente dimostrativo.

Prima però di riproporlo qui, va spazzata la via da una diffidenza, lanciata contro il suo valore.

L'argomento prova l'esistenza di Dio dall'analisi dell'idea di Dio: Dio è, perchè l'esistenza in Lui è della sua essenza: l'idea

(25) *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2, concl.; II, 904b.

di Dio include infatti anche la sua esistenza necessariamente, poiché pensato come Colui di cui non si può pensare più grande, « quo maius cogitari nequit », non può essere tale se non esistesse.

Contro tale argomento, detto anche *quasi a priori* o *a simultaneo*, perché nel concetto di Dio simultaneamente si scopre inclusa la sua esistenza, si è obiettato: l'argomento pecca di passaggio illogico dall'ideale al reale.

Si è fatto ricorso ad esempi, a comprova dell'illogicità. Al tempo di S. Anselmo, un monaco francese († 1083), Gaunilone, pensava di confutare la prova anselmiana con opporvi l'*idea di un'isola d'oro*, che, dal fatto che è pensata, non ne segue che esista. Più recentemente Kant obiettava ricorrendo all'idea dei cento talleri. S. Vanni-Rovighi a ragione qualifica questi esempi « infelici esempi » (26), ma che purtroppo hanno fatto breccia anche su intelligenze di valore.

Lo stesso S. Tommaso d'Aquino, al suo tempo, negava all'argomento forza dimostrativa, appellandosi al medesimo motivo di illogicità di passaggio dall'ideale al reale.

L'argomento ha però altri valenti patrocinatori, tra cui Scoto e più tardi Leibniz.

Ai nostri giorni lo stesso Sartre, negatore dell'esistenza di Dio in quanto realtà compromettente la libertà umana, è costretto a riconoscere che il concetto « Ente necessario » significa un essere la cui possibilità implica l'esistenza (27). Nel suo delirio filosofico, è vero, Sartre nega la legittimità di questa idea, poiché per lui « se Dio esiste, è contingente » (28). E qui egli sbaglia nel concetto stesso di Dio, contrariamente all'universale ammissione, cadendo per questo e per la concezione assolutista della libertà umana, negatrice di Dio, in un cumulo di assurdità, quale è il suo sistema panfenomenista.

Per S. Bonaventura, a sua volta, l'argomento anselmiano si presenta solidamente dimostrativo, perché è l'obbiezione, non l'argomento, che è viziata nella sua articolazione. E il vizio sta nell'aver messo l'idea di Dio sul piano di altre idee, mentre essa sta in un piano unico ed assoluto.

L'argomento non può essere applicato a qualsiasi idea, ma

(26) *La filosofia patristica e medievale*, in *Storia della filosofia*, a cura di C. FABRO, Roma 1954, p. 168.

(27) Cf. *L'être et néant*, Parigi 1943, p. 123.

(28) *Ivi*, p. 124.

soltanto a quella di Dio, perché soltanto quella di Dio è includente l'esistenza.

Non si tratta infatti di un passaggio dall'ordine *logico arbitrario* all'*ordine ontologico*, dove il passaggio dal *posse* all'*esse* è privo di illazione, ma di passaggio dal *logico necessario* all'essere, dove l'illazione è valida, poiché qui il *logico necessario* contiene l'esistenza (29). E questo si verifica soltanto nell'idea di Dio, né può verificarsi in qualsiasi altra idea, perché in nessun'altra idea, all'infuori di quella di Dio, il concetto di essenza comporta necessariamente anche l'esistenza. Qui sta la potenza dimostrativa dell'argomento anselmiano, che S. Bonaventura riprende con vigorosa dimostrazione.

Il Serafico Dottore parte dalla concezione di Dio quale pienezza di essere con esclusione di non-essere, e di Dio verità prima. Ci appelliamo precisamente alle due formulazioni bonaventuriane, quella esposta nel *De Mystério Trinitatis*, che si rifà all'idea di Dio *Verità per essenza*; e quella delineata nell'*Itinerarium mentis in Deum*, che si muove dall'idea di Dio *totalità assoluta di essere*, che esclude ogni possibilità di non-essere.

La prima formulazione è così articolata: « Verum, per quod omne aliud verum videtur, est verum maxime indubitabile: ergo Deum esse, est verum non solum indubitabile, sed etiam quo nihil indubitabilius cogitari potest: ergo est tale verum, quod non potest cogitari non esse » (30).

Dio è verità per essenza, da cui tutto ciò che è vero deriva la sua verità: « Principio di essere e di conoscenza » — « Principium essendi et cognoscendi » — (31), tanto facilmente apprensibile per la sua cointuibilità (*cointuizione* quindi, non *visione immediata*: Bonaventura è lontano dalla concezione ontologista) da parte dell'« anima rationalis », essendo « ei magis intimum quam ipsa sibi » (32), in Lui e per Lui soltanto è possibile la comprensione degli altri esseri, che da lui derivano essere, intelligibilità, esistenza. Egli perciò non può essere pensato non essere, altrimenti nessun vero e conoscenza di vero sarebbero possibili, crollando il principio di ogni verità e conoscenza.

(29) Cf. E. BETTONI, O. F. M., *De argumentatione Doctoris Subtilis quoad existentiam Dei*, in *Antonianum* 28 (1953) 39-58.

(30) *Quaest. Disp. de Mystério Trinitatis*, 1. c., n. 25; V, 47b.

(31) *In Hexaëm.*, col. 1. n. 13; V, 331b.

(32) S. BON., *De scientia Christi*, q. 4, n. 31; V, 20b.

Ricalcando questa argomentazione bonaventuriana, E. Bettoni molto validamente ne enuclea il suo valore illativo: « L'idea di Assoluto infatti — così egli — non è un'idea come tante altre, idee che il nostro intelletto può avere e non avere; è un'idea della quale l'intelletto non può fare a meno, pena la sua scomparsa come intelletto, è un'idea-luce, costitutiva, che si identifica con la realtà stessa dell'intelletto: perciò la deduzione non va da un piano puramente logico ad un piano ontologico, ma da una realtà (il mio intelletto) ad un'altra realtà (Dio)...

« Se è impossibile pensare una cosa qualsiasi senza far capo all'Assoluto, l'Assoluto non può non esistere: la sua non esistenza metterebbe in iscacco la ragione, l'annienterebbe come ragione » (33).

* * *

L'altra formula bonaventuriana, di ammirabile chiarezza e rigorosità dimostrativa, contenuta nell'*Itinerarium mentis in Deum*, così si articola a sua volta: « Fissi dunque lo sguardo nello stesso essere, chi voglia contemplare i misteri della Divinità, considerandone l'unità dell'essenza. Vedrà che l'Essere stesso è così certo che non si può pensare che non sia; è così puro che mette in fuga il non-essere. Altrettanto dicasi del nulla, il quale mette in fuga l'essere.

« Quindi, mentre il nulla assoluto non ha assolutamente nulla dell'essere, nè dei suoi attributi; invece l'essere non ha nulla del non-essere, nè in potenza, nè in atto, nè secondo verità, nè secondo il nostro debole intendere...

« Non si può pensare al non-essere se non si pensa all'essere; non si può pensare all'essere in potenza se non si pensa all'essere in atto; l'atto puro dell'essere è pur sempre essere. Tutto ci rimanda all'essere come atto puro: dunque l'essere è ciò che è pensato per primo dall'intelletto.

« L'essere atto puro non è un essere particolare, perchè questo essendo misto a potenza, è un essere ridotto; non può essere un essere analogo [cioè immaginario], perchè questo non solo non

(33) *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*, Padova 1950, p. 401.

è in atto, ma non esiste nemmeno. Non resta altro che l'essere atto puro sia l'Essere Divino » (34).

Dio dunque, concepito come pienezza pura di essere con piena esclusione di non-essere, dice soltanto essere, pura attualità con esclusione di ogni potenzialità; per cui non solo in *ordine concettuale*, ma anche nell'*ordine reale* urge la sua verità esistenziale. Ammetterlo infatti solo come concetto, cioè nell'ordine intenzionale, e non vederlo nell'ordine reale, è lo stesso che ammettere in quel concetto di *Essere puro* una potenzialità, ciò che distrugge il concetto stesso di Essere-purissimo; ogni potenzialità, difatti, include qualche cosa di non-essere, mentre l'Essere-purissimo dice talmente solo essere, che in Lui in nessun modo, in « piena fuga », come dice S. Bonaventura, si trova il non-essere. Dio non può essere concepito non esistente. Deve esistere.

Gli argomenti « a posteriori » — riflette qui il citato P. Bettoni — « se si guarda bene, non sono che uno sviluppo dell'argomento « a priori »: quindi lo suppongono e da esso traggono vigore, ma insieme lo prolungano e lo chiarificano svolgendolo nella sola maniera possibile alla mente umana, cioè in confronto con la esperienza interna ed esterna »

« Essi sostanziano quel formidabile colloquio fra l'uomo e le cose di agostiniana memoria, colloquio che riassume in sé il significato di tutta la filosofia; e quindi di tutta la sapienza umana: in essi troviamo esposta e svolta a regola d'arte la risposta che le cose danno alla domanda ansiosa dell'uomo: sei tu l'assoluto? Sei tu Dio? » (35).

« Huiusmodi ratiocinationes — direbbe S. Bonaventura, a valutazione degli argomenti — potius sunt quaedam exercitationes intellectus, quam rationes dantes evidentiam et manifestantes ipsum verum probatum » (36).

« La dimostrazione dell'esistenza di Dio — sempre secondo il Bettoni — (se vogliamo ancora chiamarla dimostrazione), vuole essere un corale a voci molteplici, nel quale confluiscono la scienza, la filosofia, la vita, soprattutto la vita » (37).

(34) *Itinerarium mentis in Deum*, c. 5, n. 3; V, 308b-309a; vers. ital. L. STEFANINI, Torino 1928, p. 73 s.

(35) *O. c.*, p. 404.

(36) *Quaest. Disp. de Mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1, ad 12; V, 51a.

(37) *Ivi*, p. 405.

3. - GRADI DEL SAPERE PER LA CONOSCENZA DELL'ESSERE DIVINO NEL PENSIERO BONAVENTURIANO.

La conoscenza dell'esistenza di Dio non è però il traguardo dell'ascesa dell'uomo a Dio, ma solo il presupposto naturale, cui l'uomo arriva con le sole forze naturali della sua intelligenza, per un altro itinerario in profondità, che punta alla conoscenza dell'Essere divino con tutte le risorse, che la natura e la soprannatura gli offrono.

E qui si apre uno dei capitoli più belli della dottrina bonaventuriana, in cui è impegnato tutto il dinamismo dei vari gradi del sapere naturale e soprannaturale, e s'incrociano, senza confondersi, le luci della ragione, della fede e della contemplazione, verso una pienezza di sapienza, quanto è possibile quaggiù.

La conoscenza dell'Infinito non solo non è superflua, come pensano certi prigionieri della scienza disancorata da Dio, ma è urgentemente postulata dalla stessa conoscenza del finito, che rimarrebbe monca senza di quella.

Ed a proposito, in coerenza con il pensiero bonaventuriano, Moretti-Costanzi, ordinario di filosofia teoretica nell'Università di Bologna, un appassionato simpatizzante di S. Bonaventura, rileva a giusta ragione, di recente: « non c'è finitezza che possa intendersi senza il presupposto dell'Infinito e della sua positività » (38). Prendendo atto di questo rilievo, noi, a nostra volta, proseguivamo in un nostro studio: « La conoscenza perfetta del partecipato è relativa alla conoscenza dell'impartecipato. E' questo il processo discensivo dell'intelligenza, che dall'Infinito raggiunto ritorna al finito, vedendolo con più ricca comprensione, attuandosi allora quel « plene sciri », di cui parla S. Bonaventura » (39). Per non aver accettato questo itinerario mentale, certo sapere filosofico, che a ragione lo stesso — Moretti-Costanzi — chiama « scientismo », si presenta quale suicida della stessa scienza, poichè, sopravvalorizzando e assolutizzando la scienza, perde il contatto con la Realtà, fonte di ogni realtà, rendendosi di conseguenza incapace di penetrare con pienezza nello stesso proprio oggetto di speculazione.

(38) *L'attualità della filosofia mistica di S. Bonaventura*, Assisi 1956, p. 23.

(39) « Nisi igitur cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae » (*Itiner. Mentis in Deum*, c. 3, n. 3; V, 304a).

«Peccano oggi di questo deviazionismo mentale — come ad-
dita il citato filosofo — le varie forme contemporanee di antime-
tafisica, che si compiacciono della qualifica di filosofie del *concreto*
o del finito: neo-positivismo, storicismo, materialismo storico, esi-
stenzialismo di sinistra e simili » (40). Veri « putei abyssales », di-
rebbe di questi sistemi S. Bonaventura, con più verità di quanto
lo pronunziò per la prima volta nei riguardi di Aristotele, a mo-
tivo dei suoi errori filosofici, pur apprezzandolo per i suoi meriti
su altro piano intellettuale » (41).

Per uno sguardo sintetico del vastissimo panorama dottrinale
di S. Bonaventura, riguardante i vari saperi a disposizione dello
uomo nella sua ascesa a Dio, ci riferiamo ancora una volta al
nostro accennato studio sul Serafico Dottore (*Problematica dei rap-
porti tra conoscenza naturale e soprannaturale*, in *Miscell. Franc.*
63, 1963, 144-8). Partiamo da una preliminare distinzione tra cono-
scenza intuitiva e conoscenza astrattiva, che ci permetterà di af-
ferrare con più esattezza l'indole predominante del sistema bona-
venturiano: la concretezza della visione della verità.

La percezione intellettuale della realtà nella sua totale con-
cretezza è conoscenza *intuitiva*; mentre l'azione selettiva dell'in-
telletto dalla totalità concreta costituisce la conoscenza *astrattiva*.
L'uomo è dotato dell'uno e dell'altro potere, ma l'« intus-legere » o
l'« intus-ire » della sua facoltà intellettuale è molto limitato qua-
ggiù, anche rispetto all'ambito della sua sfera naturale di conoscen-
za. Sempre quaggiù, in rapporto a Dio, l'intelletto si eleva al mas-
simo all'« intuizione analogica », o come più espressivamente dice
S. Bonaventura, alla *contuizione*, visione cioè di Dio nelle cose,
perciò non percezione immediata.

Nel raggio di queste possibilità si attua il *sapere scientifico*,
legato alla conoscenza del fenomeno, cioè all'attività dell'essere,
vista specialmente come movimento « meccanico », e il *sapere fi-
losofico*, che raggiunge l'essere in sè in rapporto alle supreme ra-
gioni, l'essere da cui parte quell'attività di cui si interessa il sape-
re scientifico. L'uno e l'altro sapere hanno un loro ovvio valore
oggettivo e carattere di certezza, ma non esauriscono la conoscibi-
lità del reale: « La conoscenza scientifica — scrive L. Veuthey —
non conosce che le relazioni fenomeniche, e questo molto imper-

(40) O. c., p. 24.

(41) *Problematica dei rapporti tra la conoscenza naturale e soprannaturale*,
in *Miscell. Francisc.* 63 (1963) 140-1.

fettamente per l'insieme dei fenomeni del reale; la conoscenza naturale e filosofica si riferisce alla realtà in sé, al di là della loro attività; le esprime in sé nel loro valore di essere; ma per spiegarle è condannata al *discorso*, che è la riduzione dell'uno all'altro... » (42).

« La nostra conoscenza attuale, perciò, non è che provvisoria [cioè vera, ma imperfetta]: noi spieghiamo l'uno per l'altro, ma non sapremo veramente ed integralmente se non conoscendo l'ultimo « altro », al quale è rinviata in fine la risposta a ciò che è ciascuna cosa » (43). Senza la conoscenza di quell'« altro » come è in sé, l'uomo, direbbe S. Bonaventura, non conosce perfettamente neppure il più piccolo fuscello di paglia, nè la mosca più volgare (44). E la ragione è che non vi è perfetta certezza, se non si radica nella fonte di ogni certezza, Dio, somma e infallibile Verità: « Nihil creatum — ribadisce S. Bonaventura — potest animam perfecta certitudine stabilire, quousque pertingat ad veritatem immutabilem et infallibilem lucem » (45).

Non è questo un pessimismo gettato sulle possibilità gnoseologiche della nostra intelligenza, ma un leale riconoscere la legge della nostra ragione, che ha bisogno di ancorarsi nell'Assoluto per la fermezza e chiarezza perfetta del suo sapere. « La conoscenza discorsiva comune e filosofica — spiega acutamente qui L. Veuthey — percepisce ciò che è come qualità o come sostanza, ma per *comprendere* quel che è, essa deve unire uno all'altro, riportare lo sconosciuto al conosciuto, *prendere insieme*, come la parola *comprendere* indica; vale a dire, che si comprende l'uno per l'altro in una relazione dell'uno all'altro fino ad un primo conosciuto, che contiene implicitamente tutto il conoscibile e nel quale finalmente ogni conoscenza si risolve » (46). Questo « primo conosciuto », primo non nel senso « cronologico » ma « ontologico »; non è che Dio, « Verum — dice S. Bonaventura — per quod omne aliud verum videtur » (47), poichè la nostra conoscenza non si effettua se non « in funzione dell'Assoluto al quale ogni intellezione, ogni giudizio, ogni ragionamento si riferisce » (48).

(42) *I diversi modi del sapere*, in *Città di vita* 1 (1946) 19.

(43) L. VEUTHEY, *ivi*.

(44) Cf. *Serm. II de rebus theol.*, 7; V, 541a.

(45) *De scientia Christi*, 5, concl.; V, 29b.

(46) *Il mistero del reale*, Roma 1960, p. 204.

(47) *Quaest. Disp. de Mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1, n. 25; V, 47b.

(48) L. VEUTHEY, *o. c.*, p. 205.

Vi è ancora più vasto campo di luce e di certezza per la mente umana, purchè rimanga aperta con la sua potenzialità all'infinito, ad accogliere altre chiarezze che piovono dall'alto. Per questa potenzialità e per la sua affinità all'Origine, in cui l'Essere si identifica col Pensiero, Dio, la mente umana è capace difatti di accogliere queste luci dall'alto, senza menomazione del suo potere conoscitivo o violazione della natura immanente del suo agire, ma anzi ad attuazione, al di là delle sue possibilità naturali, dell'area della sua capacità potenziale. E' Dio allora, infinita Intelligenza, che si manifesta alla sua creatura, dotata di finita intelligenza, narrando di Sè e del destino storico di questa, chiamata per grazia a partecipare all'infinita Intelligenza, a modo divino, mediante la visione facciale di Lui, dove termina l'itinerario umano-divino della conoscenza creaturale.

Ma, prima di questo traguardo finale, l'uomo ha a sua disposizione, nel tempo, un sapere superiore a quello scientifico e filosofico, il *sapere teologico*, complemento e superamento di ogni sapere inferiore, che allarga immensamente, portandolo sul piano di Dio, il campo visivo della conoscenza umana, quaggiù avvolta ancora nell'oscurità del mistero, con una attrezzatura di concetti ancora analogici, ma con la prospettiva gioiosa di una rivelazione perfetta senza veli nel Cielo.

Il *sapere teologico*, come conoscenza della fede che cerca l'intelligenza del dato rilevato (« fides quaerens intellectum »), pur conscio di non poter eliminare il mistero con una pseudo-evidenza di esso, equivalente alla sua negazione, si propone di raggiungere una relativa chiarezza, o meglio un chiaro-oscuro del mistero stesso, tanto più luminoso, quanto più nel suo itinerario sarà confortato da fattori soprannaturali, che lo mettano a contatto sperimentale con il mistero. Il sapere teologico, è ovvio, non si discosterà dalla sua struttura scientifica, valendosi del suo linguaggio tecnico e della collaborazione del sapere filosofico, ma si gioverà fecondamente di un altro sapere superiore, che prelude al sapere beatifico, cioè del *sapere mistico*.

Nella sua stessa sfera, poi, il sapere teologico si varrà del doppio modo di cogliere la realtà da parte dell'intelligenza (astrattamente e concretamente), contando sulla precisione dell'astrazione e sulla fecondità della concretezza, per una maggiore apertura alla conoscenza più profonda del mistero.

S. Bonaventura è maestro di questo itinerario a Dio della conoscenza, illustrandone le varie tappe che impegnano tutte le potenze percettive dell'uomo (49). La partenza è dall'infimo, quasi decollo di aeroplano da terra, per elevarsi gradatamente fino alla più alta luminosità della conoscenza: la conoscenza — così egli — « incipit a sensu et pervenit ad imaginationem, et de imaginatione ad rationem, de ratione ad intellectum; de intellectu ad intelligentiam; de intelligentia vero ad sapientiam sive notitiam excessivam, quae hic in via incipit, sed consummatur in gloria sempiterna » (50). E' una ascesa gnoseologica di luce in luce, secondo il carattere e il valore proprio di ciascun grado, che non va troncata con mortificanti arresti. « Hic notandum est — dice il Serafico Dottore — quod est claritas scientiae philosophicae, scientiae theologicae, scientiae gratuitae, et claritas scientiae gloriosae. Claritas scientiae philosophicae est magna secundum opinionem hominum mundialium, parva tamen est in comparatione ad claritatem scientiae christianae. Claritas vero scientiae theologicae parva videtur secundum opinionem mundialium, sed secundum veritatem magna est. Claritas scientiae gratuitae est maior, sed claritas scientiae gloriosae est maxima; ibi est status » (51).

Il Serafico Dottore non nega dunque che la scienza filosofica abbia una sua ricchezza di luce, ma precisa che non è così grande quanto è creduta dall'opinione « hominum mundialium », poiché è superata dalla chiarezza della *scienza cristiana*, cui essa dovrebbe tendere per non subire eclissi. E' una scienza via ad altre conoscenze, ma l'arrestarsi sarebbe un piombare nelle tenebre: « Philosophica scientia — così S. Bonaventura — via est alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras » (52).

Il sapere filosofico non spiega tutto, nè totalmente. Lo sguardo della verità è più comprensivo quando si fa più alto. Altro è vedere stando a valle ed altro da una montagna. Il sapere teologico, rispetto al sapere filosofico, che sta a valle, è come la prima punta della montagna. L'ultima punta quaggiù è del *sapere mistico*.

S. Bonaventura raccoglie ancora una volta in sintesi questo salire graduale della mente a Dio, movendo il passo della lontananza

(49) « Habet enim anima — così S. Bonaventura — tres potentias: animalem, intellectualem, divinam, secundum triplicem oculum: carnis, rationis, contemplationis » (*In Hexaëm.*, coll. 5, n. 24; V, 358a).

(50) *Breviloquium*, p. 5, c. 6; V, 260a.

(51) *De septem donis Spiritus Sancti*, coll. 4, n. 3; V, 474a.

(52) *Ivi*, n. 12; V, 476a.

za del suo vestigio (creature irrazionali), per coglierlo poi nella sua immagine riflessa nelle creature intellettuali, e più ancora da vicino nella sua somiglianza in « effectu gratiae »; e, finalmente, elevandosi ancora al disopra, pur senza abbandonare la fede, nell'intimità dell'unione mistica, attraverso la saporosa conoscenza nell'estasi d'amore (53), dove l'intelletto e la volontà hanno la loro rispettiva parte, come apertamente precisa il Santo: « actus doni sapientiae partim est cognitivus, et partim est affectivus, ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur, sècundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio » (54).

Ed ora si fa più luce per la stessa conoscenza speculativa dei misteri, a motivo dell'influsso della loro conoscenza sperimentale: « cognitio experimentalis de divina suavitate amplificat cognitionem speculativam de divina veritate » (55).

Il primato nell'ascesa però rimane all'amore: « l'affetto sale più della ragione e l'unione più della conoscenza » (56). Cosicché per S. Bonaventura, mentre l'intelletto si arresta al contatto mediato, per quanto sperimentale, di Dio (non si dà quaggiù visione immediata se non in casi eccezionali e straordinari...), la volontà procede oltre, raggiungendo già dal tempo, e in via ordinaria, lo immediato incontro con l'Oggetto Amato, pur senza comportare la compiutezza propria del Cielo: « L'amore poi — così egli, con profondità di precisione — può essere perfetto e imperfetto: e perciò pur dandosi quaggiù — in via — un amore immediato di Dio — immediata Dei dilectio — non si ha tuttavia la visione o conoscenza immediata » (57). L'immediata presa di Dio, così, realizzabile nel tempo attraverso l'amore, pur in modo imperfetto, rimane preclusa quaggiù alla conoscenza.

Quella presa immediata dell'amore, continua S. Bonaventura, « è un'operazione che supera ogni conoscenza, è segretissima; e nessuno lo sa se non chi l'esperimenta... al vertice comporta una unione di amore, che trascende tutte le potenze apprensive: sensitiva, immaginativa, estimativa, intellettuale... » (58). « Sola l'affet-

(53) Cf. *III Sent.*, d. 24, dub. 4; III, 531b.

(54) *III Sent.*, d. 35, a. un., q. 1, concl.; III, 774b.

(55) *III Sent.*, d. 34, a. 2, q. 2, concl.; III 748b-749a.

(56) *III Sent.*, d. 35, a. 1, q. 3, ad 5; III, 779b.

(57) *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad 4; 545b-546a.

(58) *In Hexaëm.*, coll. 2, n. 29; V, 341b.

tiva è sveglia — vigilat — e impone silenzio a tutte le altre potenze... » (59).

« Questo amore è segregativo, soporativo, sopraelevativo... sopra-eleva (sursum agit), perchè porta in Dio » (60).

L'intelletto, invece, non sopportando in questo stato contemplativo il peso della luce divina, rimane come accecato, è nella mistica tenebra, ma tenebra luminosa: « dicitur tenebra — così S. Bonaventura — quia intellectus non capit, et tamen anima summe illustratur » (61).

CONCLUSIONE

Siamo al vertice dell'ascesa bonaventuriana, là dove ci ha condotti Bonaventura, particolarmente con il suo *Itinerarium mentis in Deum*, meta ultima nel tempo della conoscenza creaturale.

Ciò che colpisce profondamente in questo viaggio mentale prospettato dal Serafico Dottore, è quello che costituisce anche uno dei suoi meriti fondamentali: l'unità armonica dei saperi, convogliati gerarchicamente verso lo stesso indirizzo, di cui un'altra sua opera rappresenta la giustificazione dottrinale: *De reductione artium ad theologiam*.

Lo sottolineavamo altrove: « In S. Bonaventura domina un sistema teologico-filosofico, sintesi in cui indivisibilmente si ritrovano filosofia, teologia e sapienza contemplativa... S. Bonaventura ha preferito che la ragione, la fede, la teologia, la vita non si separassero giammai nel cristiano, e l'esperienza gli ha dato ragione. Purtroppo, la ragione separata dalla fede, iniziata nel Rinascimento e culminata con Kant, nella separazione della ragione teorica e pratica, è stato uno dei maggiori errori della filosofia moderna e causa principale del carattere tragico della vita in molti intellettuali. A questo mondo intellettuale sconvolto S. Bonaventura, sempre in fresca attualità, lancia il suo messaggio di unità armonizzata della filosofia, teologia e vita, in vista della sintesi del pensiero nella sapienza cristiana » (62).

(59) *Ivi*, n. 30; V, 341b.

(60) *Ivi*, n. 31; V, 341b.

(61) *Ivi*, n. 32; V, 342a.

(62) Dalla recensione del volume di B. MADARIAGA, O. F. M., *La Filosofia al interior de la teologia [secondo S. Bonaventura]*, Madrid, 1961, in *Miscell. Franc* 63 (1963) 363-4.

Ma un altro aspetto fondamentale caratterizza il pensiero bonaventuriano, e che corrisponde all'ansia viva, seppure recondita in certi strati, del mondo contemporaneo.

Si vuole toccare, si vuole sentire, si vuole pensare così, come suggeriva Platone, con tutta l'anima, mente e cuore. L'anima moderna, lo ha ben puntualizzato F. Mauriac nella prefazione alla sua Vita di Gesù, non desidera che questo: « Il Dio dei filosofi e degli eruditi » occuperebbe pochissimo o nessun posto nella vita moderna: a chi cerca, con il suo corpo e con la sua anima, la verità, occorre che la verità si mostri concreta e di essa anima e corpo facciano esperienza; e a chi vuole amare, con l'amore fatto anche di cuore e fatto di sensi — com'è l'amore umano — bisogna mostrare l'Amore infinito, ma concreto, ma vivente, « Qualcuno », insomma, persona come siamo noi, che a Lui ci unisca, che in Lui ci incorpori... (63). Un appello a Cristo, l'Amore infinito incarnato! Cristo centro del pensiero e della vita! Cristo soluzione di tutti i problemi (solutio omnium problematum), e quindi anche del dolore, da Lui dominato nello stesso tempo che lo pativa.

La dottrina bonaventuriana è tutta venata di cristocentrismo che si incontra eminentemente accentuato nello stesso *Itinerarium mentis in Deum*, dove emerge la presenza dinamica di Cristo nella triplice azione ascensiva dell'anima (conoscenza, amore, azione), donde il triplice cristocentrismo professato dal Santo Dottore: gnosologico, affettivo, operativo.

Bisogna necessariamente cominciare da Cristo, avverte il Santo, se si vuole pervenire alla sapienza cristiana (64).

E' un monito a tutti gli uomini affamati del sapere.

Ci parla con esperienza dalla cima della Verna, dove S. Francesco si incontrò con Cristo, ricevendo il sigillo corporale della sua trasformazione spirituale in Lui, le sacre stimate, e dove egli compose questo gioiello dottrinale d'ascesa a Dio, l'*Itinerarium mentis in Deum*.

L'ultima parola qui a S. Bonaventura, di conforto e di sollecito per tutte le anime, cui non è precluso, secondo il suo pensiero, nessuno dei saperi prospettati. Si può anzi sottolineare, come altra

(63) Pensiero di F. Mauriac nella redazione di G. CERIANI, *Orientamenti teologici nel novecento*, Milano 1938, p. 93.

(64) Da Cristo « incipiendum necessario, si quis vult venire ad sapientiam christianam » (*In Hexaëm.*, coll. 1. n. 10; V, 330b).

caratteristica dottrinale del Santo, l'universalismo di apertura di ogni sapere.

Parlando del *sapere teologico*, come *scienza perfetta*, il Dottore Serafico infatti osserva: « Et in hac cognitione — parlando della scienza teologica quale « sapientia perfecta » — est sapor perfectus, vita et salus animarum; et ideo ad eam addiscendam inflammari debet desiderium omnium christianorum » (65). E qui si potrebbe vedere S. Bonaventura precursore dell'insegnamento teologico esteso anche ai laici, quale da tempo si va diffondendo in varie città d'Italia.

Più ancora, riferendosi allo stesso *sapere mistico*, S. Bonaventura lo dice meta di ogni anima, pronunziandosi così positivamente, già dal suo tempo, di fronte a quel problema, oggi chiamato « problema mistico moderno », cioè problema della vocazione universale alla mistica: « Hunc modum cognoscendi (cioè per via contemplativa, così il Serafico) arbitror cuilibet viro iusto in via ista esse quaerendum » (66).

E come rispondendo, finalmente, ad un intimo interrogativo di chi l'ha seguito nell'esposizione dei vari saperi fino al vertice, Bonaventura con tono allettante invita ed esorta: « Ma tu vuoi forse sapere come si possa giungere a tanta altezza? Interroga la grazia non la dottrina, il desiderio non la ragione, il grido della preghiera, non lo studio della lettera, lo sposo non il maestro, Dio non l'uomo, la caligine (la santa tenebria dei mistici) non la chiarezza, non la luce ma il fuoco che tutto infiamma e nel rapimento dell'ardentissimo affetto ci trasporta in Dio » (67).

L'*amen* dell'ascesa bonaventuriana a Dio!

ANTONIO BLASUCCI

(65) *Breviloquium*, pars. I, c. 1, n. 3; *Tria Opuscola*, p. 34.

(66) *II Sent.*, d. 33, a. 2, q. 3; II, 546a.

(67) *Itinerarium mentis in Deum*, c. 7, n. 6; V, 313b; vers. it. di L. Stefanini, Torino 1928, p. 89.



Fig. 3 - XIV Convegno di studiosi - Bagnoregio, 27-8-1966 - Il coro accademico della Università del Sacro Cuore di Milano svolge un concerto di musica polifonica.

(Foto Proietti - Bagnoregio)

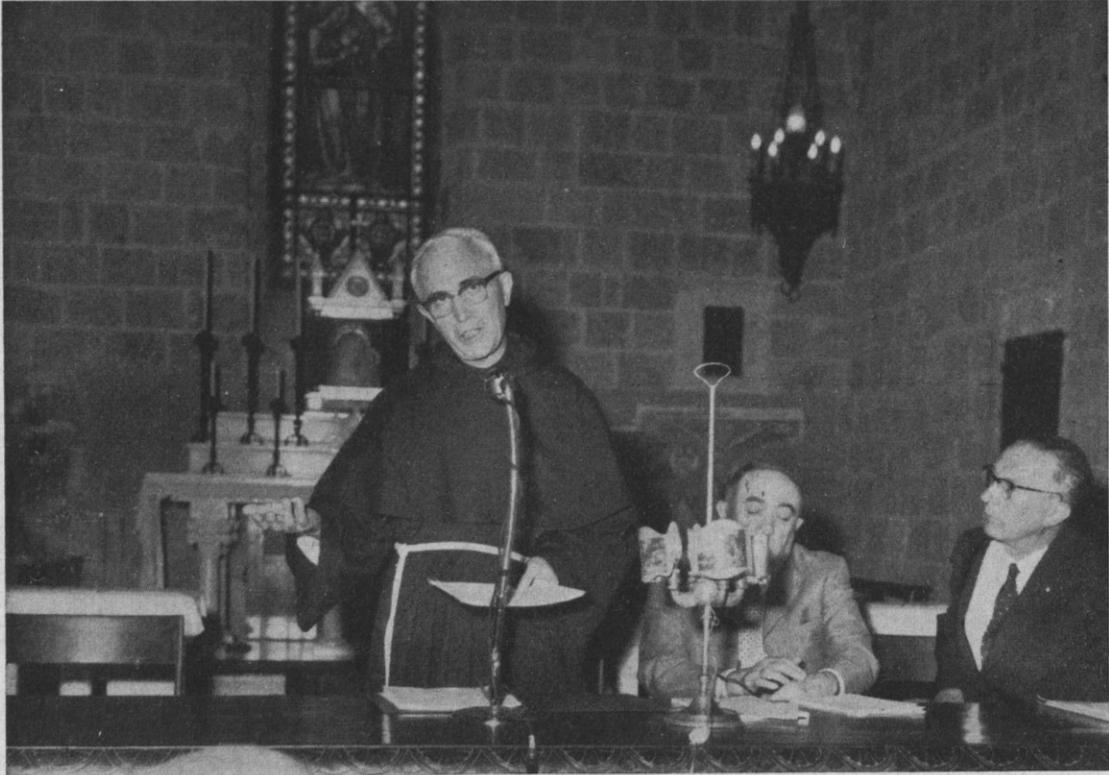


Fig. 4 - XIV Convegno di studiosi - Bagnoregio, 27-8-1966 - Svolge la sua conferenza
il P. M. Antonio Blasucci, O. F. M. Conv.

(Foto Proietti - Bagnoregio)

