

## « ARS AETERNA » e « MEMORIA » NEL PENSIERO DI S. BONAVENTURA

Avvicinarsi ad un filosofo — e tanto più ad un filosofo da cui ci separano sette secoli — non è possibile senza porgli delle domande. Dopo che ci siamo informati più o meno completamente sopra quello che ci viene trasmesso come il suo pensiero, la « sua » filosofia, dobbiamo trovare in noi, nella situazione personale dei nostri problemi, quella via su cui possiamo camminare insieme, noi e lui, dialogando per chiarire e forse riorganizzare in una prospettiva nuova il nostro modo di pensare. La filosofia è la ricerca di un equilibrio interiore che è sempre messo in questione, perché nasce da quell'amore del sapere, che non può non essere perennemente inquieto. Certo, è difficile trovare una via comune dove il dialogo sia possibile, scoprire il punto in cui i nostri problemi raggiungano quelli di chi è vissuto in un'epoca da cui ci separano abissi di trasformazioni e rivoluzioni culturali. Il miracolo della filosofia, quando è autentica, è di consentire che le domande — nostre, vive, attualissime —, in un dialogo di questo genere, possano avere una loro risposta chiarificatrice, illuminante.

Rileggendo alcune delle opere più significative di San Bonaventura, il problema che mi si è venuto alla fine imponendo, sentendomi come ad una distanza infinita davanti a quella grandiosa sintesi di cosmologia allegorico-sacrale, è stato proprio quello che io ritengo il problema di fondo della filosofia religiosa di oggi. Come recuperare il nesso tra il mondo messo in parentesi dalla demitizzazione, operata congiuntamente dalla scienza e dalla tecnica moderne, — il mondo metodologicamente assunto nell'ipotesi atea, e dunque « autonomo » —, e l'attestazione religiosa senza la quale questo medesimo mondo si perde o si disperde nella caduta della sua finalità ultima che è la fonte di senso di tutte le finalità particolari? Quando parlai di San Bonaventura alcuni anni fa in questa sede, ricordavo il fatto innegabile « che la scienza moderna, nella misura in cui si pone rigorosamente nel suo proprio carattere di un sapere induttivo, sperimentale e verificabile, esclude ogni possibilità di ricorso alle categorie sacrali per l'ermeneutica del mondo fenomenico... Quella che gli stessi teologi contemporanei chiamano l'« autonomia delle realtà terrene » è riconquistata al prezzo di una perentoria esclusione o messa in

parentesi, sul piano teoretico e su quello degli interventi tecnologici, di ogni verticale religiosa ». Se si mette a confronto questo oscurarsi o anzi questo sparire dei segni del divino nel nostro mondo della civiltà delle macchine con la formula in cui forse può compendiarsi tutto il pensiero Bonaventuriano : « Verbum divinum est omnis creatura », « ogni creatura è una parola divina » (*In Eccl.*, I, q. 2), si può forse rendersi subito conto di quanto la cultura contemporanea si è allontanata dal dottore Serafico. Eppure l'« inattuale », in filosofia, non è raro il caso che nasconda (e Nietzsche insegna) la più insospettabile carica profetica. E' « inattuale » non perché è morto, ma perché ci oltrepassa nel futuro.

Ciò che non costituisce una sorpresa per gli studiosi di San Bonaventura è che un problema analogo a quello che ho detto, era già ben presente nel suo tempo nella grande disputa dei seguaci della tradizione agostiniana e neo—platonica contro l'aristotelismo arabo, dal quale ha avuto inizio nel Medioevo, senza dubbio, quel processo di desacralizzazione del mondo che ha condotto all'agnosticismo metafisico e teologico del nostro tempo. L'ultima denuncia bonaventuriana del « triplex caecitas vel caligo » in cui si è oscurato il pensiero degli averroisti latini al seguito di Aristotele, e precisamente la tesi dell'eternità del mondo, quella dell'unicità dell'intelletto e quella della mortalità dell'anima individuale (cfr. *Coll. in Hexaëmeron*, VI, 4), può raccogliersi nel significato unico di un'accusa d'immanentismo, cioè, press'a poco, come diranno i positivisti dell'Ottocento, di un'esclusione dell'idea di Dio come di « una ipotesi costosa ed inutile » nella spiegazione del mondo. Certo, quei filosofi stanno tra i « molti », dei quali si dice, nella 4<sup>a</sup> conferenza della stessa raccolta: « superbientes de sua scientia, luciferiani facti » (*Ibid.*, IV, 1). Nella prospettiva cosmologica che risultava dalle tre tesi incriminate si profilavano già i due caratteri che costituiranno la contraddizione interna dello scientismo moderno: la necessità e il caso. L'idea dell'eternità del mondo implicava quella della sua chiusura in un processo circolare e sempre identico di generazione e di corruzione, senza storia, senza provvidenza, senza escatologia (cfr. SIGERI DE BRABANTIA, *De aeternitate mundi*, ed. R. BARSOTTI, Monasteri, 1933, p. 26, e T. GREGORY, *Sull'escatologia di Bonaventura e Tommaso d'Aquino*, estr. da « Studi medievali », 3<sup>a</sup> serie, VI, 2, 1965, p. 83), mentre la genesi puramente empirico—astrattiva del conoscere, così com'era intesa nella tesi dell'unicità dell'intelletto, escludeva qualunque possibilità del giudizio apodittico, cioè, secondo la espressione bonaventuriana, della « certitudinalis cognitio ». Al termine della *Solutio obiectorum* della quarta *Quaestio de Scientia Christi*, San Bonaventura osserva infatti perspicuamente a

proposito della verità ipotetica, *ex suppositione*, che « si moltiplica seguendo la varietà delle cose e non è adorabile, ed è visibile (*contuibilis*) dai demoni e dai dannati. Perché la verità semplicemente immutabile non può essere vista con chiarezza se non da quelli che sono capaci di entrare nel silenzio intimo della mente (*ad intimum silentium mentis*), dove non arriva il peccatore, ma soltanto colui, che è amante sommo dell'eternità ».

Ed è questa la chiave di volta dell'antiaristotelismo bonaventuriano: Aristotele *exsecratur ideas Platonis*, e così ha oscurato il fondamento stesso della metafisica, rifiutandosi di riconoscere che la verità immutabile, secondo il detto di S. Agostino, *habitat in interiore homine*. « ... Se si negano le Idee, se si proclama con Aristotele che Dio non pensa altro che se stesso, che movendo come oggetto d'amore egli non ha bisogno di conoscere nient'altro che sé e non possiede in sé nessuno dei tipi esemplari degli esseri, se si afferma con lui che il bene supremo non può essere norma, — e che « le sue ragioni non valgono niente » — si nega in un solo colpo la Provvidenza divina e la conoscenza degli esseri singolari da parte di Dio, si abbandonano tutte le cose al caso, o alla fatalità degli Arabi, che vogliono che le cause motrici dell'universo siano cause necessarie di tutto, e infine si sopprime la sanzione dell'al di là (J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, II, Parigi, 1956, p. 390). Il caso o la necessità significano ugualmente la caduta del senso ultimo del mondo. Alla radice di questa caduta sta il rifiuto delle *rationes aeternae*, la cui riproposta diventa così il punto di partenza della metafisica bonaventuriana, alla scuola di S. Agostino e sotto l'influenza dello Pseudo-Dionigi, di S. Anselmo, di Ugo di San Vittore, di Alessandro di Hales. Ciò che costituisce l'aspetto più profondamente personale di questa metafisica è di aver pensato la dottrina delle Idee o delle cause esemplari delle cose nella prospettiva di una teologia del mondo, o come dice giustamente il P. Bougerol, « di aver organizzato la sua visione della creazione in funzione dell'esemplarismo » (J. G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*, Parigi 1961, p. 45).

Non posso ripetere qui quanto già ho avuto modo d'illustrare nella mia precedente conferenza sul modo in cui S. Bonaventura intende il rapporto di filosofia e fede. Il suo è un filosofare nella fede, dicevo « con un metodo, dunque, che è in netta opposizione alla condotta ludica delle filosofie cristiane moderne — o almeno a quella di una gran parte di esse — che pongono le proprie domande e ne cercano la risposta *come se non* fossero avvenute nella storia né la colpa originaria né il Messaggio della verità liberatrice ». Se la colpa originaria ha intaccato la nostra volontà e la nostra sensibilità, non è possibile pensare che ne sia rimasta incontaminata la nostra capacità di conoscenza. Perciò la verità bisogna cercarla

e possederla attraverso la fede, situandola dunque nella storia degli eventi in cui si esprime la sacralità delle azioni di Dio (la Creazione, l'incarnazione e la morte e la resurrezione di Cristo, la testimonianza scritturale e tradizionale della Chiesa). S. Bonaventura non fa il gioco filosofico del partire da zero, o, come direbbe Husserl, dell'« eterno principiante ». Egli è dentro una storia in cui il Messaggio è testimoniato e creduto ed esige dal credente l'*obsequium rationale*, qualunque sia la sua forma, *simplex et idiota* del Poverello d'Assisi o colta e dimostrativa del Maestro di Oxford o di Parigi. Ma la filosofia allora è una evidenziazione piuttosto che una fondazione, una lettura del mondo nel codice di una verità che illumina l'anima del credente e ne scioglie le oscurità o le incertezze e ne ricompono le incoerenze e gli squilibri, unificando il cuore e la mente, l'azione e il sentimento. In questa prospettiva, lo sforzo geniale di S. Bonaventura è consistito in una organizzazione complessa, articolata e perspicua dei contenuti centrali della verità rivelata attraverso l'utilizzazione di un contesto di idee filosofiche fornitigli, come ho detto, dalla tradizione agostiniana e neoplatonica. L'esito più geniale di questa costruzione filosofico-sacrale è, senza dubbio, l'esemplarismo incentrato nell'idea del Verbo incarnato. Ne è nata una suggestiva e profonda ontologia dell'espressione che costituisce a mio avviso la via di un discorso che possiamo continuare anche noi, in alcune tematiche che stanno al centro degli interessi del pensiero contemporaneo.

Delle idee o *rationes aeternae* ciò che a San Bonaventura appare scontato e, in certo modo, privo di una seria contestabilità è l'aspetto epistemologico. Sono necessarie e sono eterne, perché sono le ragioni e le norme *imprescindibili* del nostro affermare e del nostro negare e perfino del nostro dubitare. E' il fermo principio, una specie di cogito irrefragabile, che S. Agostino ha tematizzato nella sua lunga disputa contro lo scetticismo degli Accademici: dai dialoghi di Cassiciaco al *De trinitate*: « nessuno può giudicare delle idee, se non mediante le idee » (*De Libero arbitrio*, II, 14, 38). « E perciò, dice Bonaventura, quelle leggi, per mezzo delle quali giudichiamo con certezza intorno alla cose sensibili che giungono alla nostra considerazione, essendo infallibili e indubitabili all'intelletto che le apprende, sono indelebili nella memoria che le contiene come sempre presenti, sono irrefragabili e ingiudicabili per l'intelletto che giudica, perché come dice Agostino, "nessuno le giudica, se non mediante esse stesse"; è necessario che esse siano immutabili e incorruttibili in quanto necessarie, incoartabili in quanto incircoscritte, interminabili in quanto eterne, e perciò indivisibili come intellettuali e incorporee, non fatte, non create, eternamente esistenti nell'arte eterna, dalla quale, mediante la quale e secondo la quale sono formate tutte le co-

se che hanno forma; e perciò né si possono giudicare con certezza se non riferendosi a quell'arte eterna che non soltanto è stata la forma che ha prodotto ogni cosa, ma anche quella che le distingue tutte e le conserva, come l'essere che ha il primato della forma in tutte le cose e come la regola che tutte le dirige e mediante la quale la nostra mente giudica tutto ciò che entra in essa attraverso i sensi » (*Itinerario*, II, 9). E' il cogito, dunque, inteso nella sua concretezza di pensare qualcosa: il principio di tutti i principi, come direbbe Husserl, per cui non possiamo dubitare di ciò che in atto è presente e si manifesta nel nostro pensiero, a patto, che l'affermiamo realmente così come si manifesta. Da dove viene questa « irrefragabilità » delle idee? si chiede S. Bonaventura. Non dalle cose a cui si riferiscono e che sono per se stesse mutevoli e contingenti, e neppure dall'attività della nostra mente che è anche essa condizionata nel tempo e dalla sua situazione corporea nel mondo delle cose sensibili. Dunque non può fondarsi se non nell'atto in cui sono attinte in qualche modo nell'arte divina che le ha eternamente create. « Perciò, dice Bonaventura nel *De scientia Christi*, poiché le cose hanno l'essere nella mente e nel proprio genere e nell'arte eterna, non basta alla stessa anima per un scienza certa la verità delle cose, secondo l'essere che hanno nell'anima stessa, o secondo l'essere che hanno nella realtà sensibile, perché in entrambi i casi sono mutevoli, se in qualche modo l'anima non le attinga in quanto sono nell'arte eterna » (IV, *concl.*).

Ma la novità bonaventuriana sta proprio nel modo d'intendere questo passaggio, questa mediazione dalla mente di Dio creatore alla mente dell'uomo fino alla realtà delle cose. E' la novità, così profondamente sottolineata da Gilson, del concetto della *veritas exprimens*, della verità come espressione. Qui si raccolgono, a mio avviso, tre tesi che costituiranno nella loro tematizzazione e nell'approfondimento delle loro conseguenze altrettante tappe capitali nella storia moderna della filosofia del linguaggio. Per riassumerle dirò che la prima di esse concerne la natura essenzialmente semantica del pensiero, cioè il principio secondo il quale al di fuori di quei segni significanti per eccellenza che sono la parola, la lingua, non c'è pensiero, né coscienza, né ragione. Ernst Cassirer, nella sua *Filosofia delle forme simboliche*, richiama a questo proposito l'enfasi di un'esclamazione dello Hamann in una lettera a Jacobi: « Anche se fossi eloquente come Demostene, bisognerebbe che io tornassi a ripetere sempre una sola parola: la ragione è linguaggio, cioè a dire *logos* ». La seconda tesi dichiara che il linguaggio ha un valore di conoscenza, cioè che il linguaggio non è soltanto un mezzo o un canale di trasmissione della verità, ma è esso stesso un componente intrinseco dell'atto stesso del conoscere e il punto di partenza per la scoperta della verità ancora ignorata. Dalla VII

*Lettera* di Platone fino a Giambattista Vico e a Humboldt, questa idea è presente in tutta la storia della filosofia del linguaggio. Una terza tesi, infine, considera il linguaggio come l'espressione stessa dello spirito, che munito di un insieme di segni manifesta se stesso a se medesimo ed agli altri, cioè si conosce e si fa conoscere. E' la concezione del linguaggio che i romantici hanno fatto propria, in conseguenza della scoperta della soggettività nella filosofia moderna.

Ebbene, l'esemplarismo bonaventuriano è la lucida affermazione della natura essenzialmente espressiva della verità. Poiché la verità non può non avere una natura immutabile ed eterna, la verità è, nella sua fonte e nel suo fondamento, l'espressione eterna di Dio, è il Verbo, la Parola in cui Dio esprime eternamente se stesso. « Il rapporto delle idee alla sostanza divina, osserva il Gilson, considerato nella sua origine metafisica, si confonde dunque con il rapporto del Figlio al Padre. Concependo e generando da tutta l'eternità, nell'atto mediante il quale si pensa, ciò che Egli può e vuole manifestare del proprio pensiero al di fuori, Dio ha espresso tutte le cose in suo Figlio: Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi, et dixit se et similitudinem suam similem sibi, et cum hoc totum posse suum; dixit quae posset facere et omnia in eo expressit (*In Hexaëmeron*, I, 13), (E. GILSON, *La philosophie de S. Bonaventure*, Parigi, 3<sup>a</sup> ed., p. 147). E' questa la ragione per cui S. Bonaventura identifica il termine idea con quello di *similitudo expressiva* (*I Sent.*, 35, un. 1, concl. 2).

L'espressione del Padre nel Verbo è dunque insieme la generazione divina della sua propria somiglianza e in essa l'invenzione infinita delle idee o somiglianze che la possono esprimere *ad extra*, e delle cose che il Padre sceglie di realizzare, nella individuale realtà finita e temporale attraverso la loro partecipazione alla somiglianza del Verbo. Di qui deriva, a partire dalle cose, l'*itinerario* che ci può condurre alla contemplazione di Dio nel mondo, fatto di espressioni, cioè di « parole » di Dio. « ...Tutte le creature di questo mondo sensibile conducono al Dio eterno lo spirito di colui che contempla ed è sapiente, per il fatto che sono ombre, risonanze e pitture di quel primo Principio potentissimo, sapientissimo ed ottimo, di quella origine eterna, di quella luce e pienezza, dico, di quell'*arte efficiente, esemplare e ordinatrice*, sono le vestigia, i simulacri e gli spettacoli che ci sono posti dinnanzi per cointuire Dio (cioè per leggervelo dentro a maniera di segno), che ci sono offerti da Lui; sono, in una parola, esemplari o più precisamente copie proposte alle anime ancora rozze e sensoriali, affinché attraverso le cose sensibili che

vedono si innalzino alle cose intelligibili che non vedono, come attraverso segni alle cose designate » (*Itin.*, II, 11).

Si tratta dunque di una vera e propria *ontologia dell'espressione*, come dicevo. « ...Tutto il mondo è ombra, via, vestigio, ed è *un libro scritto [dal di] fuori* (*liber scriptus forinsecus*). Infatti in ogni creatura è la rifulgenza del divino esemplare, ma mescolata con tenebra; ed è quindi come una certa opacità mista alla luce » (*Coll. in Hexäem.*, XII, 14).

La conseguenza, in un certo modo flagrante, di questa grandiosa concertazione della dottrina della *veritas exprimens* è che le idee non si aggiungono o sovrappongono alle cose ma, come le nostre parole s'incarnano nella voce, così la *ratio aeterna*, l'idea, si incorpora nelle cose come la loro intrinseca « *ratio regulans et motiva* » partecipando ad esse quell'essere che è essenzialmente, nella sua origine eterna, *Verbum*, la Parola divina in cui il Padre si esprime nel Figlio. Per questo ha ragione il p. Bougerol di osservare che per San Bonaventura « la creazione è un immenso sacramento » (*op.cit.*, p. 44). Nella sua sacralità, all'inizio, nel corso e nel termine della sua storia, stanno gli eventi divini del Verbo che crea, del Verbo che s'incarna e del Verbo che giudica: *il Fiat lux! l'Evangelo, il Giudizio escatologico*. Il rapporto tra Dio e il mondo è una partecipazione di senso in un universo del discorso sacrale. La sede dove questo discorso si raccoglie e si fa operante come una risposta del mondo al *Kerigma* divino è la *memoria* dell'uomo, vera « *copula mundi* », come dirà il Ficino, vero rappresentante del Cristo *ex parte mundi sensibilis*, dalla parte delle tenebre di quaggiù che si mescolano alla sua luce. Se il nostro essere è essenzialmente parola, *logos* che s'incarna, la memoria, ben altro dal risolversi in un repertorio di ricordi vivi o lontani o repressi, è la nostra permanenza ontologica, è quella continuità del profondo che ci mantiene nella pienezza del nostro esser uomini. « Entra dunque in te stesso e vedi come la tua mente ama ardentissimamente se stessa; e non potrebbe amarsi, se non si conoscesse; e non potrebbe conoscersi, se non si ricordasse di sé perché non capiamo nulla attraverso l'intelligenza, se non quello che è presente presso la nostra memoria (...). In realtà, l'operazione della memoria sta nel ritenere e rappresentare non solo le cose presenti, corporali e temporali, ma anche le successive, semplici e sempiterni. Ritene infatti la memoria le cose passate mediante il ricordo, le cose presenti mediante il loro accoglimento, le cose future mediante la previsione. Ritene anche le cose semplici, come i principi delle quantità continue e delle quantità discrete, il punto, l'istante e l'unità, senza di cui è impossibile ricordare o pensare ciò che ha in essi

il loro principio (...). Così per un primo modo di trattenere in atto le cose temporali, cioè le passate, le presenti e le future, la memoria è un'immagine dell'eternità, il cui presente indivisibile si estende a tutti i tempi. Per un secondo modo di ritenere, la memoria non solo ha la possibilità di essere informata dall'esterno attraverso le immagini sensibili, ma anche dal di sopra, ricevendo le forme semplici che non possono entrare per la porta dei sensi né attraverso le rappresentazioni degli oggetti sensibili. Per un terzo modo di ricordare, essa ha presente a se stessa una luce immutabile, in cui ricorda le verità che non cambiano. E così, per le operazioni della memoria si fa chiaro che l'anima è immagine e somiglianza divina, tanto presente a se stessa come a Dio, che essa conosce in atto e in potenza 'è capace di lui e di esserne partecipe' » (*Itin.*, III, 2). Mi son dilungato a leggervi questo paragrafo dell'*Itinerario* perché, nella bonaventuriana ontologia della espressione, la memoria occupa il fulcro della nostra ricchezza interiore e della nostra consistenza di persone: essa è il patrimonio inesauribile del nostro essere *parola*, la sola in cui si svolge il nostro ininterrotto dialogo con le cose e con Dio. E poiché nella memoria del credente si custodisce anche la parola di Dio, che è intervenuta a riparare ciò che è rimasto oscurato dalla prima colpa nel linguaggio originario della nostra innocenza nel mondo, alla nostra memoria è affidato anche quel codice « riparativo » che è il libro delle Scritture, la rivelazione che ha preparato ed accompagnato l'avvento di Cristo. « Avendo l'uomo perduto la conoscenza a causa della propria caduta, non c'era chi potesse ricondurre a Dio le creature. Perciò questo libro, cioè il mondo, era come morto e cancellato (*quasi emortuus et deletus*); fu allora necessario un altro libro, mediante il quale questo fosse illuminato così da accogliere in sé il senso metaforico delle cose (*metaphoras rerum*). Questo altro libro sono le Scritture, che contengono le similitudini, le proprietà e le metafore delle cose scritte nel libro del mondo. Il libro delle scritture è dunque riparatore (*reparativus*) di tutto il mondo per la conoscenza, la lode e l'amore di Dio » (*Collat. in Hexaëm.*, XIII, 12).

Siamo giunti al punto da cui ero partito. Mi ero proposto d'individuare il senso di un problema sul quale l'opera di S. Bonaventura poteva dare una risposta chiarificatrice anche a noi, uomini che viviamo in un mondo sconosciuto, completamente risolto nelle categorie profane della scienza che lo sta profondamente trasformando, senza aver chiare né le ragioni né le mete a cui vuole arrivare. S. Bonaventura ha distinto con chiarezza, fin dal suo tempo, il discorso della scienza e il discorso della sapienza. « In altro modo infatti, egli dice nel *De scientia Christi*, raggiunge quel-

le idee il sapiente, e in altro modo lo scienziato: lo scienziato le raggiunge come moventi (*moventes*) il sapiente [invece] come pacificanti (*quietantes*); e a questa sapienza nessuno perviene, 'se prima non è mondato dalla giustizia della fede' » (VI, sol. object., 2). Ecco, la scienza opera sulle cause dei fenomeni, le scopre per utilizzarle, le utilizza per rispondere di volta in volta alla infinita serie dei problemi, degli interessi e dei desideri terreni della storia. E' il destino di quelle che l'epistemologia moderna chiama le *verità fattuali*, l'inesauribile repertorio delle nostre conoscenze empiriche e delle tecniche che ne derivano al servizio e alla distruzione dell'uomo e dei suoi beni terreni. Perché alla distruzione? Perché nessuna delle verità fattuali può mai contenere il senso di una finalità, nessuna scienza è in grado di offrire un senso globale alla vita dell'uomo e delle sue comunità che nascono, vivono e muoiono in un mondo che, in questa prospettiva, non è lontano dal meritarsi l'amaro paragone shakespeariano con « una storia narrata da un idiota ». Il nostro mondo scientifico e tecnico oggi ha bisogno che alla scienza si integri la sapienza, che alle verità fattuali si integrino, perché esse abbiano il loro senso umano, le *verità ideali*, le *rationes quietantes*, come dice Bonaventura, cioè quelle proposte di senso globale della vita, quelle risposte ai nostri interrogativi di fondo sul perché della vita e della morte, senza le quali non c'è nulla per cui valga la pena di vivere o di morire. Certo, il mondo non può essere descritto oggi diversamente da come lo descrivono le scienze, che hanno avvocato a sé la competenza, tutta la competenza, nell'accertamento e nella spiegazione possibilmente esauriente delle questioni fattuali, cioè di tutto ciò che avviene ed è constatabile nello spazio e nel tempo. Le « metafore delle cose », di cui è straordinariamente ricco il mondo bonaventuriano, oggi non hanno posto nel nostro universo scientifico del discorso. Ma hanno certamente il loro senso proprio nel discorso dei valori e delle finalità. Alla filosofia religiosa — come, in un senso più specifico, alla teologia — nella misura in cui non vogliono abolirsi assumendo gli stessi procedimenti delle scienze naturali e storiche — non resta se non l'ambito, tuttavia infinitamente importante, della riproposta di quei significati ideali in cui la Scrittura ha espresso l'assolutezza e la sacralità delle azioni di Dio nel mondo; una riproposta che consiste nella costruzione possibilmente sistematica dei loro puri contenuti di senso che, in quanto oltrepassano i riferimenti puramente fattuali, forniscono o possono fornire una totalità di senso alle opere dell'uomo, al destino della sua avventura nel mondo.

PIETRO PRINI

